



14. ÉVFOLYAM 2. SZÁM (2024)

TARTALOM

**A francia muskétás. Pierre Bourdieu hatása a kortárs szociológiára
Szerkesztette Dupcsik Csaba és Takács Erzsébet**

Dupcsik Csaba – Takács Erzsébet:

Bevezetés A francia muskétás: Pierre Bourdieu hatása a kortárs szociológiára
című tematikus blokkhoz 1–10

Csányi Gergely:

Társadalomstruktúra és vágystruktúra
Bourdieu hatása a kortárs szexuálszociológiára 11–30

Csigó Péter:

Tőkespekuláció és képviseleti válság a neoliberális társadalomban 31–56

Éber Márk Áron:

Modernitás nélkül
Pierre Bourdieu „időtlen” történeti szociológiájának erénye és rokonsága a posztkoloniális
kritikával 57–70

Havrancsik Dániel:

Bourdieu és az individualizáció paradoxona 71–83

Németh Krisztina:

Habitus és identitás
Az egyénre irányuló empirikus vizsgálatok néhány elméleti és módszertani kérdése 84–106

Rényi Ágnes:

A karizma varázstalanítása
A karizma problémája Pierre Bourdieu műveiben 107–128

Tomay Kyra – Berger Viktor:

Habitus és térbeliség viszonya a vidéki dzsentifikáció kapcsán 129–150

A Socio.hu Társadalomtudományi Szemle a HUN-REN Társadalom-
tudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézet, Magyar Tudományos
Akadémia Kiváló Kutatóhely szabadon hozzáférhető (open access)
online lektorált (double blind peer-reviewed) folyóirata.

Szerkesztőség: Csizmady Adrienne, Dupcsik Csaba, Győri Ágnes,
Herke Boglárka (főszerkesztő), Kiss Márta, Kovács Mariann,
Kőszeghy Lea, Kristóf Luca, Kucsera Csaba, Megyesi Boldizsár,
P. Tóth Tamás, Takács Judit

Székhely: 1097 Budapest, Tóth Kálmán u. 4.

Megjelenik: évente négy magyar nyelvű szám

Felelős kiadó: a TK főigazgatója

Olvasószerkesztés: P.Tóth Tamás

Arculat és tördelés: Kovács Mariann

ISSN: 2063-0468

Kapcsolat: socio.hu@tk.hun-ren.hu

BEVEZETÉS

A FRANCIA MUSKÉTÁS: PIERRE BOURDIEU HATÁSA A KORTÁRS SZOCIOLÓGIÁRA CÍMŰ TEMATIKUS BLOKKHOZ

<https://doi.org/10.18030/socio.hu.2024.2.1>

Bourdieu halálának 20. évfordulójáról megemlékezve rendezték az ELTE TáTK Társadalomelmélet Tanszéke B+20 című konferenciáját, 2022. december 2-án. A *Socio.hu Társadalomtudományi Szemle* tematikus blokkja ezen konferencia előadásából írt, anonim lektorálási folyamat során elfogadott tanulmányait tartalmazza.

Pierre Bourdieu (1930–2002) esetében a tágabb kontextus mindegyik szintje említést érdemel: *európai*, ezen belül *francia szociológusról van szó a 20. század második felében*.

Míg a 19–20. század fordulója körül Franciaországban volt a szociológia egyik központja, addig Émile Durkheim 1917. évi halála után – ahogy gyakorlatilag egész Európában – e tudomány tartós hanyatlásnak indult (Némedi 2005:15–131). Majd a „[második világ]háború utáni első évtizedben európai szociológusok és diákok jöttek az Egyesült Államokba megtanulni azt, amit egyre inkább »amerikai tudománynak« tekintettek” – legalábbis ezt írja, rosszul titkolt büszkeséggel Jeffrey Alexander (1996:113). Bár a háború utáni nemzetközi szociológiát mintegy másfél évtizedig valóban az amerikaiak dominálták, az idézett összefoglalás legalábbis erősen túloz. Ekkortájt éppen egyetemi expanzió zajlott Európában: míg a második világháború befejezésekor összesen kevesebb mint 100 ezer egyetemista tanult csak Franciaországban, addig az 1960-as évek végén már 651 ezer,³ a társadalomtudományokat tanulók száma pedig az átlagnál is nagyobb mértékben nőtt (Hobsbawm 1998:287). E tömeg – és tanáraik – túlnyomó többsége valószínűleg egyetlen szemeszter erejéig sem tanult az Egyesült Államokban.

Ráadásul, a mennyiség idővel átcsapott minőségbe is: az 1960-as években Európában több tehetséges szociológus is feltűnt, közöttük a „négy muskétás”, azaz Niklas Luhmann, Jürgen Habermas, Pierre Bourdieu és Anthony Giddens. Négy, a harmincas éveiben járó,⁴ de máris jelentős műveket felmutató európai szociológus, akik a következő évtizedekben nemzetközi szinten is elismert sztártudósokká váltak. (Az inkább Alexanderről szól, hogy még a fent idézett – először 1987-ben megjelent – előadásában is szinte teljesen negligálja az európai konkurenciát).

1 HUN-REN Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézet; Károli Gáspár Református Egyetem BTK Szociológia Tanszék.

2 ELTE Társadalomtudományi Kar, Szociológia Intézet, Társadalomelmélet Tanszék.

3 Míg 1910-ben, tehát Durkheim korában a 20–24 éves franciák 1%-a, addig 1980-ban 25%-a volt egyetemista (Tomka 2009:458). Némedi (2000) Fritz Ringerre hivatkozva, nagyobb értékekről írt. Valamennyi más nyugat-európai országban hasonló egyetemi expanzió volt, míg a kelet-európai szocialista országok – a korabeli propaganda és a későbbi tévhitek ellenére –, az NDK kivételével elmaradtak ezen a téren (Hobsbawm 1998:283, Bevan 1992:232).

4 Giddens született a legkésőbb (1938-ban), de ő már 1961-ben megszerezte a PhD-t és tanítani kezdett.

A négy muskétás egyike volt a francia Bourdieu. A Franciaország jelentette kontextusról jelen keretek között csak egyetlen gondolat: az ország második világháború utáni politikai-értelmiségi diskurzusait mélyen áthatotta a sértettség (*ressentiment*) kommunikálása. Világképtől és politikai attitűdöktől függetlenül *mindenki sérelmezhetett valamit*, a No. 1 imperialista vagy No. 1 forradalmi mintaadó szerepének elvesztését, a partikuláris mi-csoport nem kellő elismerését éppúgy, mint az általános modernizációs folyamat „rossz irányba” haladását. Bourdieu zseniális volt az ilyen sértettség tematizálásában, a legszutilisebb társadalomelméleti szinten éppúgy, mint a saját személyes életére vetítve.

Wessely Anna egy kiváló, szakmai nekrológgá vált recenziójában így fogalmazta meg: „*Hiába ért el mindent, még mindig úgy érzi magát, mint a falusi postamesternek a rideg középiskolai internátus kegyetlen világától szenvedő fia, a bennfentes párizsi értelmiségi elit által lesajnált betolakodó, akinek dühös verekedéssel vagy kíméletlen elhatárolódással kell igazolnia saját létét és tudományos teljesítményét*” (2005:220). Wessely szerint a halálhírré különszámot megjelentető *Science Humaines* különszámának áttanulmányozása „bárkit meggyőzhet arról, hogy Bourdieu félelmei nem voltak alaptalanok...” (uo.).

Ugyanakkor Bourdieu gyakorlatilag mindent elért, amit ezen a pályán el lehet érni; harmincas éveire bejutott a francia és nemzetközi szellemi elitbe, és ott – gyakorlatilag máig – stabilizálta a helyzetét. A „*béárni postamester elnyomott gyermeke*” a vidéken kezdett gimnáziumi éveket már a *Lycée Louis-le-Grand*-ban, a legelitebb középiskolában fejezte be,⁵ innen ment az *École Normal Supérieure*-be, amely – Sorbonne ide, nyolcszázéves hagyomány oda – Napóleon óta a humán- és társadalomtudományok első számú francia felsőoktatási intézménye. Még egy utolsó leg-leg: Bourdieu 51 évesen tanszékvezető lett a *Collège de France*-ban, ami a francia tudományos élet elképzelhető legmagasabb pozíciója. Haláláról a címlapon, egész oldalas cikkben számolt be a *Le Monde*.⁶

Bourdieu sérelmi narratívájának fontos része, hogy az amerikai dominanciájú szociológia nem ismer- te/nem fogadta el francia volta miatt, mivel „*az amerikai társadalomtudósok általában nem ismerik a társadalomelmélet és filozófia azon kontinentális hagyományát, amely Bourdieu erőfeszítésének háttere... Ez természetesen részben igaz a társadalom- és kultúra-elméletek többi nagy európai áramlatára, köztük... Habermas és Foucault munkásságára is...*” – fogalmazott Loïs Wacquant nevezetes Bourdieu-interjúja bevezetésében (Bourdieu–Wacquant 1990:53).⁷ Az interjú egyébként a Chicagói Egyetemen készült, ahol az akkor még harmincadik életévét sem betöltő – de a „*kontinentális hagyományokat*” a kollégáinál jobban ismerő – Wacquant dolgozott.

Az ISA (*International Sociological Association*) 1997-ben kérdezte arról a tagjait: melyik tíz könyv gyakorol- ta rájuk a legnagyobb hatást szociológusként.⁸ Az így összeállt százas listán Bourdieu összesen négy könyv-

5 A francia Wikipedia 2024 májusában 225, valaha itt tanult neves értelmiségit, művészt, tudóst, politikust és más jelentős szemé- lységet sorol fel, nem beszélve az iskola tanáiról, akik között még Nobel-díjas is volt (Romain Rolland).

6 A címlap képfájlbán: <https://www.researchgate.net/publication/344716408/figure/fig1/AS:947711540985856@1602963447644/ Figura-3-Materia-de-cap-a-sobre-o-falecimento-de-Bourdieu.png>

Balra Plantu karikatúráján a könyv címe: „*A társadalmi megosztottság*”; a buborékban: „*Ideje újraolvasni Bourdieu-t!*” A ka- rikatúra nagyobb méretben: https://img.lemde.fr/2019/10/01/0/0/2362/2172/4000/3678/30/0/432ee85_XLQjjQ2QrICja-FeWywY6N4z.jpg

A cikk szövege elérhető: https://www.lemonde.fr/archives/article/2002/01/25/pierre-bourdieu-est-mort_4213993_1819218.html [Letöltve: 2024-06-10].

7 Eredetileg az amerikai *Sociological Theory* 1989 tavaszi számában jelent meg.

8 <https://www.isa-sociology.org/en/about-isa/history-of-isa/books-of-the-xx-century/ranking-order/>

vel szerepel (legfontosabbnak tartott műve, a *Distinction* egyenesen a 6. helyen, tehát a tágabb értelemben vett társadalomtudomány klasszikusainak⁹ többségét megelőzve). Ugyanannyi helyezést csak két másik szerző, nevezetesen Erving Goffman és – a szűkebb, Top 10 listáról már le is szorult – Durkheim kapott; több (azaz öt) könyvvel pedig egyedül Max Weber szerepel a listán.

Vagy vegyük a Thomson Reuters 2009-es listáját¹⁰ a humán- és társadalomtudományok leggyakrabban hivatkozott könyv-szerzőiről: Bourdieu a második (nem melleleg: az első tíz helyezettből négy volt francia, valamint szerepel rajta „*az Amerikában nem ismert*” Habermas is). És a folyóirat-cikkek? A *University of Chicago Press* keresőjében¹¹ 2838 „Bourdieu”-t találunk (szerzőként vagy címben említve), ami, igaz, kevesebb, mint számos kortárs és klasszikus neves szociológusé, de lényegesen több, mint például az előbb említett Goffmané. A mai magyarországi szociológiai mezőben érdemes reflektálni: Pierre Bourdieu *inkább a könyvei, mintsem folyóirat-tanulmányai* által váltott ki igazi, marandó hatást.

Egy súlyozott hivatkozási mutatóval dolgozó bibliometriai vizsgálat szerint: míg 1970-ben Bourdieu egyáltalán nem volt a legnagyobb presztízű 50 szociológus között, addig 2010-ben már az első helyen állt, lezoritva onnan Parsonst, és „lejjebb küldve” a korábban dobogós Webert vagy Mertont (Korom 2020:138).

Némedi Dénes fogalmazta meg *A kabil paradigma* c. tanulmányában – ami feltehetően a hazai Bourdieu-recepció egyik legfontosabb darabja –, hogy Bourdieu „szívesen mutatja be magát olyanként, aki képményen kutat és dolgozik, noha a peremre szorítják, majdhogynem üldözik” (2011:222). Némedi ezen gondolatához egy lábjegyzetet illesztett: „Hogy ez az önéletrajzi történeteséma – az állandóan peremen levő, védekezésbe szorított főhős valahogy mégis egyre jelentősebb pozíciókba sodródik – kevéssé plauzibilis, nyilvánvaló, de...” (2011:222); majd a folytatás talán így is értelmezhető: de *szociológiaelméleti* szempontból mindez lényegtelen. Tudásszociológiai vagy még inkább *szociológiatörténeti* szempontból azonban annál jelentősebb, márpedig egy 66 éve felszínre bukkant¹² szociológiai karrier elemzésekor jogosult az ilyen megközelítés is. Ha Bourdieu-nek a magyar szociológiára tett – jelentős és viszonylag korai – hatására keresünk magyarázatot, akkor abban, a szakmai/intellektuális erényeken túl, nyilvánvalóan közrejátszhatott ez az izgalmas kombináció is: nyugati szerző, nem marxista, de erős társadalomkritikai attitűddel; állandóan sérelmeket kommunikál, de közben sikert sikerre halmoz; ráadásul ekkortájt a nyomasztóan alacsony idegennyelv-tudással rendelkező Magyarországon a franciául publikált írások egyszerre tűnhettek patinásnak, „ismerősnek”, ugyanakkor szinte már egzotikusnak is.

A fentiek persze csak az érdeklődés *felkeltését* magyarázzák, *tartós fennmaradását* már kevésbé – utóbbira azonban bőségesen lehet találni szakmaibb magyarázatokat is. Például, ha rámutatunk arra: 1945 után a kommunista rezsim buldózerrel igyekezett lerombolni az előző rezsim egyenlőtlenségi rendszereit és annak minden társadalmi-gazdasági bázisát, majd a romokon kiépíteni egy új, egalitáriusként eladni kívánt rendszert. Az 1960–70-es években azonban a magyar szociológusok mind több jelét látták annak is, hogy – a vezetés kinyilvánított preferenciával és több évtizedes *policy*-erőfeszítéseivel szemben – egyes korábbi, illetve ezekkel részben összefonódó új egyenlőtlenségek újratermelődtek. Az ilyen jelenségek szociológiai

9 Elvileg csak 20. századi könyvekről volt szó, de szerepel a listán pl. Marx (megh. 1883) több műve vagy Durkheim *Öngyilkossága* (első megjelenés 1897-ben) is.

10 <https://www.eoht.info/page/Humanities%20citation%20ranking>

11 <https://www.journals.uchicago.edu/action/doSearch?AllField=Bourdieu>

12 Bourdieu első jelentős művét, az Algéria-könyvét 1958-ban jelentették meg Franciaországban; majd 1962-ben az Egyesült Államokban is.

magyarázatában Bourdieu nézetei, mindenekelőtt a kulturális tőke fogalma, nagyon hasznosnak mutatkozott.

Jelen keretek között csak néhány példát említve, hivatkozások nélkül: a volt középfelső- és felső osztályok gyerekei, a több mint másfél évtizedes intézményes diszkrimináció¹³ ellenére jelentős arányban ismét értelmiségi pályára kerültek; a mezőgazdasági kisártermelésben erősen felülreprezentáltak voltak a korábbi kis- és középbirtokos parasztok leszármazottai; a munkás- és parasztszármazású fiatalok hasonló vagy magasabb eséllyel válhattak értelmiségivé a nyugati országokban, mint Magyarországon; az elvileg homogenizált nyolcosztályos általános iskolai rendszer felszíne alatt egy rejtett hierarchia alakult ki, a szülők-gondviselők társadalmi státusza szerint.

Ha pedig kvantitatív stílusban próbáljuk Bourdieu magyarországi hatását érzékeltetni: a Szabó Ervin Könyvtár katalógusának keresője 131 magyar nyelvű cikket/könyvet talált, amelynek szerzője Pierre Bourdieu (az első kettőt 1969-ből), és 84 olyat, amelynek a címében szerepelt a francia szociológus neve. Összehasonlításképpen, Talcott Parsons esetében ugyanezen értékek: 33, illetve 24.¹⁴

Némedi Dénes az európai „négy muskétás” teljesítményét áttekintve megállapította: négyük közül „*Pierre Bourdieu munkásságában kapcsolódott össze a legszorosabban az elméleti munka és az empirikus kutatás. Ezért tűnhet úgy, hogy neki lett volna a legnagyobb esélye arra, hogy a szociológia paradigmaalkotó figurája legyen*” (2008:34). Ez az esély azonban nem vált valóra – vajon miért nem? Némedi hangsúlyozottan több tényezőt is figyelembe vett a magyarázat keresése közben:

1. *francia – ez Némedi szerint nem lényeges¹⁵ szempont;*
2. Bourdieu metaforikus nyelvezete mint hátrány? A Tanár úr érvelésében mintha rejtett – de nagyon is helyénvaló – irónia csillanna meg: „*Ez még előnyére is válhatott volna, ismerte a szociológiai kutatómunka rendkívül felaprózott jellegét: a számtalan kutatási ág, »szakszociológia« számára még kedvező is lehetett volna egy olyan paradigmatiságú igényteliséggel fellépő elmélet, amelynek alapfogalmai sokféle értelmezést engednek meg*” (Némedi 2008:34–35).
3. Szekértábor-mentalitás: „*Az már fontosabb, hogy maga Bourdieu és környezete is hajlott a szektásságra, amely nem ismer más kategóriát, mint a feltétlen hűséget és az ellenségességet*” (Némedi 2008:35).¹⁶

Egy közbevetés erejéig: a 2. és a 3. pont, tehát a metaforikus megnyilvánulások és a hadbanállunk-mentalitás össze is kapcsolható. Bourdieu-nél ugyanis a homályos nyelvezet normatív, emocionális, gyakran kifejezetten indulatos kifejezésekkel társul,¹⁷ ami azt sugallja: Bourdieu-t nem érteni nem csak intellektuális, de

13 Kádár János még egy 1962 novemberében tartott beszédében is nagy engedményként kommunikálta, hogy már nem büntetik a fiatalokat szüleik 1945 előtti társadalmi státusza miatt.

14 Anthony Giddens szerzőként 20 magyar nyelvű műben szerepel – ebből 3 a *Szociológia* tankönyve különböző kiadásai, a többi cikk. Giddens-szel persze az a „baj”, hogy túl érthető, világos, egyszerű nyelven fogalmaz – a megjegyzés jelentőségét lásd később.

15 „*Mellékesnek tartom, hogy nem a szociológia vitathatatlan központjában, az Egyesült Államokban, hanem a mégis csak periférikus Franciaországban működött*” (Némedi 2008:34).

16 Wacquant említett interjújának bevezetése szerint viszont „*Bourdieu valóban nyitott és kollektív [kiemelés az eredetiben – DCs] jellegű vállalkozása szembekerül a francia »nagyfőnökre« és »körére« vonatkozó, mélyen beivódott amerikai sztereotípiával*” (Bourdieu–Wacquant 1990:53).

17 Ami nem szükségszerű kapcsolat, lásd egy amerikai szerző kapcsán: „*Parsons híresen nehéz stílusa is szerencsés volt [hatása szempontjából]. Írásainak és a rá hivatkozóknak ez egyfajta szakrális jelleget kölcsönzött. Még azok az állításai is, amelyek egyszerű, köznapi józan ésszel belátható tételek voltak, a körmönfont megfogalmazás miatt mély elméleti felismeréseknek tűntek*” (Némedi 2005:558). Ez a belátás Bourdieu-ra és a rá hivatkozókra is alkalmazhatónak tűnik.

morális értelemben is hiányosságokat, akár torzulásokat implikál. „*Ha tudni akarjuk, mi fán terem a Bourdieu által oly sokszor emlegetett »szimbolikus erőszak«, üssük csak fel bármely könyvét: az első lapoktól kezdve maró kritikát zúdít mindenkire – a filozófusokra, az értelmiségiekre, az újságírókra, a szociológusokra vagy a nyelvészekre. Anélkül, hogy közülük bárkit is idézne, mindannyiukat egyszerűen tudatlannak vagy félműveltek minősíti, kijelentve, hogy intellektuális gyengeségből vagy érdekektől vezettetve illúziókat táplálnak a társadalmi világ valódi természetéről. Önmagát tekinti a tudományosság egyetlen letéteményesének, mindent és mindenkit kritizál, ám a műveit érő bírálatokra nem válaszol, mondván, hogy azok állítólag ellenségeitől származnak, akik semmit sem értettek meg érveléséből. Sajátos düh fűtötte, ami néha az arcáról is leritt. Kíméletlensége jól ismert; mint a pályára vonatkozó adatokat (!) közlő oldalon olvasható: »Felemelkedésének ára a legkiválóbb munkatársaival – J.-C. Passeron, L. Boltanski, C. Grignon, J. Verdès-Leroux – való brutális szakítás volt...«*” Jean-François Dortier két cikkét összegzi ilyen módon Wessely Anna (2005:221), bár nyilvánvaló távolságtartással.

Az utolsó tényező:

4. Elmélet és empiria „egysége” Bourdieu-nél pusztán retorikai szinten valósult meg. Némedi udvariasabb volt, de őszintesége így is erős hatást kelt: „*Minthogy az elméleti állítások és a domináns (Bourdieu által ugyan felhasznált, de megvetett) kutatási gyakorlat között nincs szoros kapcsolódás, hiányzik az igazi erőforrás ahhoz, hogy ezt a mezőt valaki integrálja*” (2008:35).

Igaz – nehéz eldönteni, hogy ez vajon vigasz vagy éppen ellenkezőleg, fokozza a bajt –, a szociológia gyakorlatilag valamennyi jelentős alakjáról elmondható, hogy *nem* tudott „*a szociológia paradigmaalkotó figurája*” (Némedi 2008:34) lenni.

A lent következő tanulmányok közül lesznek olyanok, amelyeknek szerzői a 21. század elejének társadalmi változásait hangsúlyozva Bourdieu elméletének jelenkori érvényességére kérdeznek rá, míg mások éppen koncepcióinak maradandósága mellett érvelnek. Talán meglepő módon, mintha az előbbi hozzáállás inkább az elméletészekre lenne jellemző, akik alaposan ismerik a bourdieu-i metaelméletet, míg az utóbbi inkább azon szerzőkre, akik az empirikus kutatások irányából érkezve, eredményeik értelmezéséhez használják Bourdieu – középszintű elméletekké formált – metaelméletét. A szerkesztők nagy meglepedésére szolgált, hogy egy kis esetszám – tehát összesen hét tanulmány – esetében is sikerült egy ennyire sokszólamú Bourdieu-blokkot összeállítani. Nézzük át először is ezeket a tanulmányokat:

Csányi Gergely: Társadalomstruktúra és vágystruktúra: Bourdieu hatása a kortárs szexuálszociológiára (11–30)¹⁸ című tanulmányát egy szinte már ironikus összefüggéssel kezdi. Nevezetesen: a szexualitással foglalkozó szociológiai művek tipikusan nem térnek ki a vágy kérdésére, míg a téma szinte minden más (szexológiai, pszichológiai stb.) tudományos tárgyalása hanyagolja a makroszintű társadalmi kontextust (kivéve az olyan speciális eseteket, mint például a prostitúció vagy a szexipar). Csányi elsősorban két olyan koncepciót ismertet, amelyek megalkotói kreatívan újrahaznosították a bourdieu-i kategóriákat és amelyek kísérletet tettek a társadalomstruktúra és a vágystruktúra összefüggéseinek megragadására: Adam Isaiah Green erotikushabitus- és Catherine Hakim szexuálistőke-felfogásáról van szó.

Különösen az utóbbi számít, stílszerűen, *pikáns* elképzelésnek: Hakim szerint, ha valaki képes mások szexuális vágyát felkelteni – ez az ő sajátos erőforrása, tőkéje. Csányi nem véletlenül jegyzi meg: „*a tudományos mezőn belül valószínűleg több kritika érte a koncepciót, mint amennyi pozitív visszacsatolás (bár e kritikák*

18 A külön megjelölés nélküli oldalszámok e lapszámra vonatkoznak.

nagyobbrészt inkább Hakim politikai következtetéseire vonatkoztak, mintsem a koncepció analitikus haszná-
ra” (22).¹⁹ Csányi értékelésében Green erotikushabitus-konceptiója sikeresen kapcsolja össze a vágystruk-
túrát és a társadalomstruktúrát (megfelelően kiaknázva a bourdieu-i mező/habitus/tőke magyarázósémát),
ugyanakkor megközelítése hozzájárult a társadalmi viszonyok és a szex újszerű megragadásához, például a
társadalmi viszonyok részben tudattalan belsővé tételére koncentrálna.

Csigó Péter: *Tőkespekuláció és képviseleti válság a neoliberális társadalomban* (31–57) c. tanulmánya kez-
detén felidézi, milyen viszonyulást javasolt Bourdieu egy klasszikussal kapcsolatban: „Weberrel, Weber el-
len”.²⁰ Majd így folytatja: „Ma talán Bourdieu-höz kellene úgy viszonyulnunk, ahogy ő látta Weber 1971-ben:
a szociológiatörténet iránymutató klasszikusaként, aki folyamatosan inspirál, de [akinek] tudományos prog-
ramja már csak alapvető korrekciókkal folytatható. [...] A jelen társadalmi folyamata tehát másképp valóban
nem érthető meg: csakis Bourdieu-vel, Bourdieu ellenében” (33). Csigó „Bourdieu-vel van” a kapitalizmus
kritikájában – ugyanakkor „Bourdieu ellenében” reflektál arra is, hogy a kapitalizmus – éppen Bourdieu mű-
ködése alatt, tehát nagyjából az 1960-as évektől a jelenig tartó időszakban – alaposan megváltozott a koráb-
biakhoz képest. Jellegzetes, hogy Bourdieu kései kapitalizmuskritikájában a „neoliberális” volt a kulcskifeje-
zés – amit napjaink illiberális világában egyre nehezebb megérteni. A régi *bon mot* juthat eszünkbe a francia
hadvezetésről, amely 1870-ben, 1914-ben és 1939–40-ben egyaránt jól felkészült arra, hogy megnyerje – az
eggyel korábbi háborút.

Csigó mellett érvel, hogy a kapitalizmus „tőkepiaci” logikájának megváltozásával – elsősorban a szimbo-
likus és társadalmi tőkéket hordozó tőkeeszközök spekulatív, nem értékalapú elsajátítására való törekvésé-
vel – a társadalmi egyenlőtlenségek nem tükröződnek vissza a társadalmi osztályok kulturális tőkéjében és
politikai képviseleti mezőjében sem. Ennek következményeképpen az aktorok cselekvését már nem a bour-
dieu-i habitus formálja, hanem a társadalom szereplőinek egymásról alkotott sztereotip várakozásai. Csigó
elsősorban a társadalmiidentitás-elmélet szociálpszichológiai koncepciójára építve állítja, hogy a sztereotip
csoportcímkék és csoportkategorizációk meghatározta társadalmihely-észlelés és csoportthovatartozás-ér-
zés következtében eltűnik az osztályhelyzetbe ágyazott osztálytudat, a cselekvők a legkülönbözőbb (politikai)
brandek mögé sorakoznak fel. Ez a folyamat alapvető kérdéseket vet fel a Bourdieu által leírt képviseleti és
kulturális mezők szerepéről a társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődésében.

Éber Márk Áron: *Modernitás nélkül: Pierre Bourdieu „időtlen” történeti szociológiájának erénye és a poszt-
koloniális kritikához fűződő rokonsága* (58–71) c. tanulmányában rámutat arra, hogy a korai „antropológus
Bourdieu” és a későbbi szociológus Bourdieu pályája között nincs törés. Ez nem csak egy sajátos tudományos
karrierívről szól, hanem arról, hogy Bourdieu-t nem foglalkoztatta annyira a modernizáció, mint annyi klasz-
szikus szociológust, nem kezelte a premodern társadalmakat a radikális másság megtestesítőinek. Anélkül,
hogy Bourdieu érdemeit csorbítanánk: ebben a korban más antropológusok is kidolgoztak és alkalmaztak
olyan értelmezési kereteket, amelyek segítségével a „primitív”, a premodern és a modern társadalmakat

¹⁹ Például a Csányi által is idézett Catherine MacKinnon szerint a (hetero)szexualitás a férfiuralomról, sőt, az erőszakról szól: „a
szexualitás nem más, mint a nemek egyenlőtlenségének mozgatórugója. [...] A férfiaké az irányító szerep, akik a kisebb
hatalommal rendelkezőkkel szemben jogosultak erőszakot alkalmazni, és ezt szexuális örömként élik meg. A férfiak számára
hatalmi pozíciójuk jelenti a szexuális élvezet forrását, a nőknek viszont az alárendelődés okoz élvezetet... Amerikában a
szexualitás napjaink fasizmusának tekinthető, és jelen pillanatban Weimar végnapjait éljük” (2001[1987]:10, 17).

²⁰ Bourdieu, P. – Schultheis, F. – Pfeuffer, A. (2011) With Weber against Weber. In Conversation with Pierre Bourdieu. In Susen, S. –
Turner, B. S. (szerk.) *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*. London: Anthem, 111–124. idézi Csigó 33.

egyaránt tudták vizsgálni.²¹ Bourdieu egy honfitársa, Bruno Latour pedig nem csak egy modern biokémiai laboratóriumban végzett antropológiai kutatásokat (Latour–Woolgar 1979), de egy teljes könyvben kifejtette, hogy *Sohasem voltunk modernnek* (Latour 1999).²²

Éber szerint nemcsak arról van szó, hogy Bourdieu számára a modernitás nem volt kitüntetett jelentőségű, hanem arról, hogy kifejezetten elvetette a modernizáció koncepcióit, amely mögött a szerző szerint a posztkoloniális megközelítéssel rokon kritika húzódhat meg. Éber úgy véli, hogy bár Bourdieu erre vonatkozó érveit nem fejtette ki explicit módon írásaiban, a gyarmati alávetés elutasítása magyarázhatja a gyarmatosítással elválaszthatatlanul összefonódott modernitásfelfogásának (és háttérbe szorulásának) sajátosságait.

Havrancsik Dániel (Bourdieu és az individualizáció paradoxona, 72–84) kifejezetten udvariasan, mégis határozottan és tanulmány terjedelmű érveléssel alátámasztva állítja: Bourdieu egy fontos elméleti törésvonal rossz oldalán rekedt. Arról van szó, hogy a szociológiát kezdetektől megosztó társadalom (struktúra, rendszer stb.) versus egyén (egyéni intenciók, cselekvések) dilemmában „az előbbi oldalára állt”; „szintézisteremtési kísérlete” pedig „legfeljebb retorikai szempontból [volt] sikeres” (74). Márpedig ez, állítja Havrancsik meggyőzően, nem a szociológusok „vallási polgárháborúja”: a már fent említett, 1960-as évek óta kibontakozó átalakulássorozattal ugyanis Bourdieu strukturális determinizmusa egyre kevésbé meggyőző. Havrancsik ugyanakkor úgy látja, Bourdieu koncepcióinak máig ható erejét éppen kritikai támadhatósága jelenti – egy cselekvőközpontú szociológia dominálta diszciplináris mezőben is.²³

Németh Krisztina (Habitus és identitás: az egyénre irányuló empirikus vizsgálatok néhány elméleti és módszertani kérdése, 85–107) tanulmányának érvelése hasonló nyomvonalon halad. Struktúra és egyén „illeszkedését” a habitus fogalma magyarázza, legalábbis Bourdieu szerint – mert kérdés, vajon a habitus nem pusztán a dilemma újrafogalmazása-e, válasznak feltüntetve. Arról nem is beszélve, hogy az egyének mozognak, akár a társadalmi térben (mobilitás), akár a földrajzi térben (migráció, vagy lásd a Tomay–Berger szerzőpáros által tárgyalt jelenséget ebben a folyóiratszámomban). Az individuális szinten lecsapódó következmény, Németh érdekes cikkének legfőbb tárgya Bourdieu posztumusz munkáiban megjelent, azóta nagy karriert befutó fogalma, a hasadt habitus: tulajdonképpen a „mobilitás ára” pszichologizáló fogalmának szociológiai megragadása.²⁴

Németh a habitus és az identitás fogalmait vizsgálva az ezek közötti hasonlóságokat és átfedéseket, illetve különbségeket és dichotómiákat kiemelve azt vizsgálja, hogy elméleti, illetve módszertani/gyakorlati szempontból hogyan alkalmazhatók e fogalmi keretek, illetve milyen problémákat vet fel ezek használata? Széleskörű szakirodalmi kitekintését az interjúhelyzetekben felmerülő dilemmák egészítik ki. Úgy látja, az empirikus mobilitáskutatásokban egyre gyakrabban alkalmazott hasadt habitus koncepciója „a társadalmi reprodukció helyett az egyéni mobilitástörténetre és a változásokat övező érzelmi krízisre és reflexióra koncentrált. Ez összességében a habitus bourdieu-i fogalmát az identitás fogalma felé toltá” (97). Kérdés

21 Lásd például a kitűnő Mary Douglast, különösen: 1966 vagy Douglas–Isherwood 1979.

22 Bővebben: Dupcsik 2000.

23 „Úgy is lehet fogalmazni, hogy az individuumszociológiák Bourdieu habitusfogalmából nőttek ki” (Takács 2012:8).

24 Arról az esetről nem is beszélve, ha a társadalom mozdul el az egyén „körül” vagy ragad bele az átmenetiség tartós állapotába.

Lásd az aforizma 1900 körül született nénijét, aki hosszú élete során számos országban, a legkülönbözőbb társadalmi-politikai rendszerekben élt – noha ki sem tette a lábát Munkácsról. A mobilitás bourdieu-i keretben történő értelmezésének izgalmas kísérlete Vincent de Gaulejac ún. klinikai szociológia programja, melyben de Gaulejac pszichiáterként terápiás gyakorlata során egyaránt támaszkodik Freud és Bourdieu koncepcióira.

azonban, amennyiben az egyéni élettörténet elbeszél narratívájára épülő identitás felé mozdulunk el, vajon benne maradunk-e az eredeti bourdieui elméleti keretben.²⁵

Rényi Ágnes írásában (*A karizma varázstalanítása: A karizma problémája Pierre Bourdieu műveiben*, 108–129) ismét a „Weberrel, Weber ellen” stratégiájával találkozunk. A weberi karizma legalább annyira – megalkotója szándékai szerint – tudományos terminussá avanszált *metafora*, mint például a fent említett bourdieui habitus. Rényi szerint Bourdieu-t „megihlette” (108) a weberi fogalom – érdemes azonban megnézni, ezek után milyen kritikus ezzel az őt bevallottan inspiráló kifejezéssel kapcsolatban: „Max Weberet abban hibáztatom [...], hogy a karizmát explicansként hagyta ránk, nem pedig explicandumként (mint magyarázó elvet, és nem mint amit magyarázni kell). A karizma fogalma semmit sem magyaráz meg. [...] A karizma nem egy magyarázó elv. Ezt a magyarázó elvet meg kell magyarázni, anélkül, hogy megszüntetnénk.”²⁶ Weber ideális elrugaszkodási pontot jelentett Bourdieu számára, hisz utóbbi „nem rejtette véka alá értékítéletét: a karizmára vonatkozó szövegeiben gyakran találunk olyan rosszhiszeműségekre utaló szavakat, mint például az illúziókeltés, a megtévesztés, a szemvényvesztés, a csábítás, a csalás”²⁷ – miközben ez a Bourdieu-ra oly jellemző „kritikai, leleplező hangnem Weberétől teljesen idegen” (117). Bourdieu a karizma fogalmát egyfelől szimbolikus tőkeként kezelte, másfelől lehetőséget jelentett Bourdieu számára a társadalmi változások magyarázatában. Így járt el Édouard Manet „szimbolikus forradalma” kapcsán, amikor a festő karizmatikus habitusát úgy mutatta be saját szociológiai elméleti keretében (mező, habitus, tőke stb.), hogy az figyelmen kívül hagyta a weberi karizma személyes és rendkívüli mozzanatait. Ehelyett, ez feloldódott („varázstalanodott”) a társadalmi struktúrák, a szimbolikus uralom, az uralkodó osztály habitusa és inkorporált kulturális tőkéje társadalmi magyarázataiban. Rényi megállapítja, Bourdieu Manet karizmatikus habitusáról szóló előadások jó példái annak, hogyan alakított át és integrált Bourdieu – a tőke vagy a habitus fogalmához hasonlóan – más szociológiai koncepciókat elméletébe, a társadalmi meghatározottságának további demonstrálására.

Tomay Kyra – Berger Viktor: *Habitus és térbeliség viszonya a vidéki dzsentrifikáció kapcsán* (130–151) c. tanulmányának központi kategóriája a magyar eszmetörténeti mezőben kap egy ironikus csavart. Manapság dzsentrifikációnak nevezik azt a folyamatot, amikor egy lepukkadt nagyvárosi vagy rurális övezetbe feltörekvő középosztálybeli népeség költözik, alaposan átalakítva új környezetét. „A szó az angol gentry kifejezésből származik, melyet eredetileg a nem arisztokrata származású vidéki földtulajdonos rétegre használtak, utalva annak feltörekvő középosztályi jellegére” (133). Feltörekvő? Tudatos szóhasználatról van szó, sőt: „A dzsentrifikációs térbeli habitusa és gyakorlatai jól illeszkednek egy középosztályi distinkciós stratégiához. Térbeli habitusuk jellemzője az aktivitás: relatíve nagy a múltbeli és jelenlegi térbeli akciórádiuszuk, és a falusi teret a saját ízlésük és érdekeik szerint aktívan formálják” (130).²⁸

A szerzők két terepen, interjúk módszerekkel vizsgálták a beköltözők dzsentrifikációs múltját, dzsentrifikációs narratíváit, melyekből világosan kiderül, hogyan törekednek a vidéki és a városi élet előnyeinek együttes

25 Lásd a habitus és a mező kritikai újragondolásának legelhivatottabb képviselőjét, a – bevallása szerint Bourdieu-vel együtt és Bourdieu ellen egyszerre gondolkodó – francia szociológust, Bernard Lahire-t (1998:11).

26 Bourdieu, P. (2013) *Manet. Une révolution symbolique, Cours au Collège de France (1998–2000)*, Paris: Raisons d’Agir/Seuil, 379–380 idézi Rényi 118.

27 Az idézet folytatásában Rényi megállapítja: Bourdieu a „karizmatikus hatalom birtokosait gyakran imposztorokként ábrázolta, de az alullévkők sem járnak jól, őket nemegyszer »bálványimádókként« aposztrofálta” (117). Azért furcsa ez az elnagyoltság egy franciától: hol maradnak a szkeptikusok, az ellenzékiek, a lázadók? Nem is beszélve a hivatásos bálványöntögetőkről.

28 Míg az utolsó idézet kétszer is az aktivitást említi, addig a kiterjedt, 19. század végi magyarországi dzsentridiskurzus a *passzívitásról* szól: miért nem képes a dzsentri a modernizáció aktivitást igénylő korszellemének jegyében „megmozdulni”?

kihasználására. Tomay és Berger a térbeli habitus Gary Bridge-i koncepciójának továbbfejlesztésével azt is bemutatják, hogy a középosztálybeli beköltözők milyen „ügyes”, mozgástérnövelő osztálystratégiát alkalmaznak, miközben törekvéseik együttjárnak az „őslakosok” bizonyos fokú kiszorulásával. A fizikai tér és a társadalmi tér szorosan összekapcsolódnak, az egyik térben megjelenő különbségek a tőkeviszonyok közvetítésével kifejezik és hozzájárulnak a másik térben megjelenő egyenlőtlenségekhez, kölcsönösen újratermelve ezeket (134).

Jóval könnyebb egy-egy fogalmat, tanulmányt, életművet kritizálni, mint létrehozni. Bourdieu mintegy tízezer oldalas publikációöze is rengeteg lehetőséget nyújt a kritikára²⁹ – de szerepzavar lenne itt és most *kizárólag* erre koncentrálni. A konferenciafelhívás – amelynek érdemi részét egy az egyben átvette a *Socio.hu* felhívása is – egyfajta kompromisszumra törekedett:

„Elsősorban arra vagyunk kíváncsiak, hogyan él tovább Bourdieu halála után több mint két évtizeddel; mely területeken szolgálnak belátásai továbbra is alapvető iránymutatásként; melyek az elméletével kapcsolatos legfontosabb kritikai meglátások; milyen irányba gondolja tovább annak elemeit a kortárs szociológia.” Örömmel jelentjük, hogy a Bourdieu-blokk valamennyi szerzője erre az egyensúlyra törekedett, elkerülve a kritikátlan adoráció és a bálványromboló radikális kritika terméketlen végleit.

Nem pusztán attitűdökről van szó: a blokk valamennyi tanulmánya, miközben explicit elismeri Bourdieu inspirációját, egyúttal a francia mester fogalmainak kritikai újraértelmezésére törekszik – éppen az ő szellemében. Hisz' Bourdieu-től (is) tudható: *„minden szociológus jó szociológusa a riválisainak.”*³⁰

29 Egy teljes könyvet is össze lehet hozni radikális Bourdieu-kritikára alapozva, lásd Verdes-Leroux 2001. Igaz, a példa extrém: még az esetleg megfontolandó kritikáját is a röpirat műfaja felé tolja a címben is használt „szociológiai terrorizmus” kifejezése és a politikai *baloldalra* való utalás.

30 La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison/The specificity of the scientific field and the social conditions of the progress of reason. *Social Science Information* XIV (1975), 6, 19–47 idézi Wessely 2005:230.

HIVATKOZÁSOK

- Alexander, J. C. (1996) *Szociológiaelmélet a II. világháború után*. (ford. Berényi G.) Budapest: Balassi – ELTE Szociológiai Intézet.
- Bevan, N. (szerk.) (1992) *The Economist Atlas of the New Europe*. New York: Henry Holt and Co.
- Bourdieu, P. – Wacquant, L. J. D. (1990) A reflexív szociológia felé. Műhelybeszélgetés Pierre Bourdieu-vel. (ford. Kálmán C. Gy.) *Replika*, 1, 51–68.
- Douglas, M. (1966) *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Douglas, M. – Isherwood, B. (1979) *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*. London: Allan Lome.
- Dupcsik Cs. (2000) Kettős játékok. Bruno Latour: Sohasem voltunk modernek. *BUKSZ*, 2, 111–118.
- Hobsbawm, E. J. (1998) *A szélsőségek kora. A rövid 20. század története*. (ford. Baráth K.) Budapest: Pannonica.
- Korom, P. (2020) The Prestige Elite in Sociology: Toward a Collective Biography of the Most Cited Scholars (1970–2010). *The Sociological Quarterly*, 61(1), 128–163. <https://doi.org/10.1080/00380253.2019.1581037>
- Lahire, B. (1998) *L'Homme pluriel*. Párizs: Nathan.
- Latour, B. (1999) *Sohasem voltunk modernek. Szimmetrikus antropológiai tanulmány*. (ford. Gecser O.) Budapest: Osiris.
- Latour, B. – Woolgar, S. (1979) *Laboratory Life. The Social Construction of Stientific Facts*. Beverly Hills/London: Sage.
- MacKinnon, C. A. 2001 [1987] *A feminizmus változásai. Előadások életről és jogról*. (ford. Borsody Gy.) Budapest: Pont.
- Némedi D. (2000) A szociológia egy sikeres évszázad után. *Szociológiai Szemle*, 2, 3–16.
- Némedi D. (2005) *Klasszikus szociológia, 1890–1945*. Budapest: Napvilág.
- Némedi D. (2011) A kabil paradigma. In Rényi Á. (szerk.) *Szociológiai és társadalomelméleti tanulmányok*. Budapest: ELTE TáTK – ELTE Eötvös. 211–226.
- Takács E. (2012) „Individuumszociológiák” – Modernitásmegközelítések a francia szociológiában. *Replika*, 79(2), 7–21.
- Tomka B. (2009) *Európa társadalomtörténete a 20. században*. Budapest: Osiris.
- Verdes-Leroux, Jeannine (2001) *Deconstructing Pierre Bourdieu: Against Sociological Terrorism from the Left*. New York: Algora.
- Wessely A. (2005) Szocioanalízisben. Pierre Bourdieu: A tudomány tudománya és a reflexivitás. *BUKSZ*, 16(3), 220–230.

CSÁNYI GERGELY¹

TÁRSADALOMSTRUKTÚRA ÉS VÁGYSTRUKTÚRA

Bourdieu hatása a kortárs szexuálszociológiára

<https://doi.org/10.18030/socio.hu.2024.2.11>

ABSZTRAKT

E tanulmányban Pierre Bourdieu hatásával foglalkozom a kortárs szexuálszociológiában. Abból a problémából indulok ki, hogy a társadalomstruktúrával összefüggésben a legtöbb szociológiai munka a szexuális gyakorlat vagy a szexuális identitás kérdését tárgyalja, és ezek az értelmezési keretek rendszerint figyelmen kívül hagyják a szexuális vágy kérdését. Két olyan Bourdieu-re támaszkodó koncepciót mutatok be, melyeket – potenciálisan – alkalmasnak látok arra, hogy a társadalomstruktúra és a vágystruktúra összefüggéseit megragadják. Először felvázolom, hogy milyen eddigi trendek vannak a szociológiában és a szociológia határterületein a szexualitás és társadalomstruktúra összefüggéseinek vizsgálatára. Majd felvázolom az erotikus habitus és az erotikus tőke koncepcióit, végül mérlegelem e fogalmak hasznosságát.

Kulcsszavak: Bourdieu, szexualitás, erotikus tőke, erotikus habitus

SOCIAL STRUCTURE AND THE STRUCTURE OF DESIRE

Bourdieu's influence on the contemporary sociology of sex

ABSTRACT

In this paper, I address the impact of Pierre Bourdieu in the contemporary sociology of sex. I start from the problem that most sociological work on social structure deals with the question of sexual practice or sexual identity, and these interpretative frameworks usually ignore the question of sexual desire. I present two concepts, drawing on Bourdieu, which I see as potentially suitable for capturing the interrelations between social structure and the structure of desire. First, I outline existing trends in sociology and at the boundaries of sociology to investigate the relationship between sexuality and social structure. I then outline the concepts of erotic habitus and erotic capital, and finally consider the usefulness of these concepts.

Keywords: Bourdieu, sexuality, erotic capital, erotic habitus

¹ ELTE Társadalomtudományi Kar.

CSÁNYI GERGELY

TÁRSADALOMSTRUKTÚRA ÉS VÁGYSTRUKTÚRA

BOURDIEU HATÁSA A KORTÁRS SZEXUÁLSZOCIOLÓGIÁRA

VÁGYSTRUKTÚRA ÉS TÁRSADALOMSTRUKTÚRA A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOKBAN

A probléma melyből kiindulok, hogy a szex és szexualitás társadalomtudományi kutatásából jellemzően hiányzik a szexuális vágy szempontja, illetve azokból a – főleg pszichoanalitikus – kutatásokból melyek a szexuális vágyra koncentrálnak, hiányzik a társadalomstruktúra szempontja. A tanulmány első fejezetében a szex- és szexualitáskutatás legfontosabb nemzetközi irányzatait tekintem át röviden, abból a szempontból, hogy azokban hogyan jelenik meg a társadalomstruktúra és a vágystruktúra, ha társadalomstruktúra alatt a társadalmi viszonyrendszerek összességét értem, (szexuális) vágystruktúra alatt pedig egyszerre értem az érzelmi kötődés és a szexuális intenció társadalmi viszonyait („katexisstruktúra”; Connell 2012 [2009]: 113–115), valamint – legalábbis részben – az ezek inkorporációjával kialakult diszpozíciós struktúrákat, melyek bizonyos tárgyakat² és gyakorlatokat szexuális ingerekhez kapcsolnak (vö. Green 2008a:614).

A Bielefeldi Egyetemen az 1970-es évek végétől egy második hullámos szocialista feminista kutatócsoport működött, amely egyaránt támaszkodott az elsőgenerációs (főleg autonomista) szocialista feminista szerzők belátásaira és a világrendszerelemzés akkoriban intézményesülő iskolájára. E kutatócsoport tagja volt Claudia von Werlhof, aki 1980-as (2020 [1980]) programadó cikkében arra a problémára hívta fel a figyelmet, hogy bár a szex alapvető előfeltétele a társadalmi reprodukciónak, a marxista elemzések mégis vagy kevés figyelmet szentelnek neki, vagy teljesen figyelmen kívül hagyják. A politikai gazdaságtan számára érdektelennek tűnő szexet és a szexualitást olyan „puha” diszciplínának tanulmányozzák, mint az antropológia, a mikroszociológia, a szociálpszichológia és – főleg – a pszichoanalízis. Von Werlhof amellet érvelt, hogy a gazdaság és a szex merev elválasztása a kutatásban maga is a kritikai elméletek – az ideológiakritika – tárgya kell, hogy legyen, valamint hogy mind a gazdaság, mind a szex fogalmának új, az eddiginél tágabb meghatározására van szükség. E kutatási program keretében a gazdaságot az élet (kapitalista logikából nézve a munkaerő) újratermelésének rendszereként kell értelmezni, a szexet pedig ennek egyik szegmensének. A von Werlhof által felvázolt kutatási program – nem véletlenül – nagyban hasonlít a Fernand Braudel (1984 [1979]:29, 559) által leírt történettudományi programhoz. Braudel amellet érvelt, hogy a történész feladata a „nagy” történelmi dinamikák és a „mindennapi élet” képei közötti összjáték feltárása, mivel a történelem legbonyolultabb rétege, a gazdaság, nem érthető meg anélkül, hogy meg ne vizsgálná, hogyan fonódnak bele az emberek mindennapi életének „etnografikus” részletei (lásd még erről Dunaway 2018 [2012]:54). A von Werlhof által javasolt program valójában nem más, mint a történelmi materialista módszertannak az autonomista feminizmus, a világrendszer-elemzés és a különböző informalitáskutatások felől tájékozódó

² Pszichoanalitikus értelemben vett tárgyakat, tehát személyeket, testrészeket, hétköznapi értelemben vett tárgyakat és ezek reprezentációit.

változata, mely a társadalmi jelenségek vizsgálatakor figyelembe veszi azoknak a társadalmi viszonyoknak a teljességét, melyekbe a kutatott társadalmi jelenségek beágyazódnak. Tehát von Werlhof azt javasolja, hogy a szex- és szexualitáskutatásoknak a szexnek az élet (munkaerő) újratermelésében betöltött szerepéből kell kiindulniuk, figyelembe véve, hogy az élet újratermelésének viszonyai kapitalista körülmények között nemcsak a tőke-munka viszonyok, hanem a háztartáson belüli viszonyok, a tágabb genderviszonyok, a különböző munkaformák vagy akár termelési módok közötti viszonyok is, amelyek a kapitalizmus globális munkamegosztásában alakuló földrajzi viszonyok is egyben. A von werlhofi program azért lényeges itt, mert ez egy olyan program, mely szintetizálni kívánta a társadalomstruktúra, illetve a társadalomstruktúra újratermelésének kutatását és a szexualitáskutatást. Ugyanakkor ez a keret bár jól elhelyezi a szex és a szexualitás kérdését a társadalmi reprodukció folyamatában, a vágystruktúra kérdését alig tárgyalja.

A von werlhofi kritika kiterjeszthető a marxista kutatásokon kívülre is: a tágabb társadalomtudományos szexkutatások sem szintetizálják a makroszintet (társadalomstruktúra) és a mikroszintet (vágystruktúra), nemcsak az 1980-as programadó cikk megírásáig, hanem jellemzően azóta sem – még ha voltak is erre kísérletek különböző nézőpontokból (pl. Zelizer 2005; Chitty 2020). Ennek két oka lehet. Először is a mikro- és makroszociológiai jelenségek összefüggéseinek feltárása a szexkutatás esetében ideológiailag terhelt. A nyilvánosságban a gazdaság vagy az érdek és a szex összekötése jellemzően akkor kerül előtérbe, amikor olyan jelenségeket akarnak leírni, mint a prostitúció, a pornó- vagy szexkameraipar, a *sugardaddy*-jelenség vagy az úgynevezett *aranyásás*.³ A normatív vagy erkölcsös alapeset a kortárs nyugati társadalmak nyilvánosságának narratívájában az, ha a gazdaság és a szex szférája élesen elkülönül egymástól (Zelizer 2005:12–13). Eme uralkodó narratíva szerint a szex a magánélet szférájába tartozik és jó esetben szerelmen alapul, míg a gazdaság és a munka vagy az „üzlet” világa a nyilvánosságra tartozik és érdekvezérelt, a kettő pedig csak olyan morálisan megkérdőjelezhető esetekben interferál, mint a már fent említett prostitúció és szexipar. A valóságban a szexuális gyakorlat soha nem volt független a gazdaságtól, a politikától és a hierarchikus társadalmi viszonyokban konstruálódó érdekektől a kapitalizmus története során. Nem véletlenül lett a második hullámos feminizmus és a *women's studies* egyik legtöbbször idézett szlogenjévé Carol Hanisch 1969-ben megjelent esszéjének (2000 [1969]) címe: *The Personal Is Political* (A személyes – politikai). Emiatt annak feltárása, hogy a szexualitás, a szexuális viszonyok és gyakorlatok nem függetlenek a tágabb viszonyrendszerrel, olyan politikai tétet hordozott magában, amely miatt ez a kutatási terület a szociológiával leginkább csak érintőlegesen összefüggő feminista kutatások hatókörébe tartozott. A második és a harmadik hullámos feminizmus különböző irányzatai és szerzői itt összefoglalhatatlan mennyiségű elméleti és empirikus munkát adtak közre a szexről és szexualitásról mint a nők elnyomásának eszközéről és céljáról (pl. MacKinnon 1982; Rubin 2011 [1975]; Fortunati 1981). A második hullámos feminizmus álláspontját a szexről nem foglalja össze, de talán jól példázza MacKinnon nagyhatású tanulmányának pár esszenciális sora:

„A szexualitás az a társadalmi folyamat, amely létrehozza, megszervezi, kifejezi és irányítja a vágyat, és létrehozza azokat a társadalmi lényeket, akiket nőként és férfiként ismerünk, mivel ezek viszonyai hozzák létre a társadalmat. Ahogy a marxizmus számára a munka, úgy a feminizmus számára a szexualitás társadalmilag konstruált, mégis konstruáló, tevékenységként egyetemes, mégis történetileg specifikus, együtt alkotja anyag és elme. Ahogyan egyesek munkájának szervezett elsajátítása mások javára meghatároz egy osztályt – a munkásokat –, úgy határozza meg egyesek szexualitásának szerve-

3 Aranyásó (*gold digger*): valaki, általában egy nő, aki megpróbál egy gazdag személyt, általában egy férfit magához vonzani, hogy ajándékokat vagy pénzt kapjon.

zett elsajátítása mások javára a női nemet. Ennek a heteroszexualitás a struktúrája, a nem és a család a megszilárdult formái, a nemi szerepek a társadalmi személyiségre általánosított tulajdonságai, a reprodukció a következménye, az ellenőrzés pedig a tárgya” (1982:512).

Másodszor a szexuális vágy, mely az előfeltételezés szerint az antropológiailag meghatározott ösztönök és az ösztönök kultúravezérelt, nagyrészt tudattalan elfojtásának vagy szublimálásának dialektikájából keletkezik, leginkább a pszichoanalízis hatókörébe tartozott, és az egyéni élettörténet függvényének tartották mind a pszichoanalízis felől közelítő szerzők, mind a legtöbb szociológus – legalábbis a közelmúltig. Bár az ortodox pszichoanalízis sajátos történetfilozófiát (úgynevezett civilizációs metapszichológiát) is magába foglalt, megmaradt az univerzális általánosítások és az evolucionista történeti dinamikák szintjén (például Freud 1982 [1930]). Ennek kulturális beágyazottságát a pszichoanalitikus (Róheim 1999 [1934]), vagy legalábbis a pszichoanalízis felől tájékozott (Mead 2003 [1928–1949]) antropológia vizsgálta, melyeknek céljuk leginkább a szexuális népszokások értelmezése volt. A „klasszikus” társadalomelmélet ezzel a sokszor evolúciósan determinálnak vagy ösztönösnek feltételezett, illetve tudattalan („irracionális”) motivációk által vezéreltnek tartott szexualitással néhány érintőleges kivételtől eltekintve (például Weber 1948 [1915]; Durkheim 1898) nemigen foglalkozott. Így a pszichoanalitikus szexualitáskutatás, a tudattalan szexuális motivációk szerepének megértése a kultúrában és a társadalomstruktúra-kutatás a kezdetektől élesen elkülönült. Bár erre is lehet találni kivételeket. A szociológia úgynevezett klasszikus korszakában például Elias (1987 [1937–1938]) a szexualitás szempontjából, a pszichoanalízisre is támaszkodva azt vizsgálta, hogy a geopolitikai változások, a polgárosodás és az állam funkciójának differenciálódása és megerősödése („monopolmechanizmus”) hogyan vezetnek a szubjektum szintjén a differenciáltabb (többek között szexuális) impulzuszabályozáshoz és ez hogyan vezet többek között a (szexuális) gyakorlatok változásához is. Vagy például a 2000-es években a maszkulinitás-kutatásokban úttörő Raewyn Connell⁴ (2012 [2019]:113–114, 319) a freudi katexis – vagyis libidómegszállás – struktúráit a nemi rend egyik dimenziójaként tárgyalta a politikai és a gazdasági struktúrák mellett.

Az osztályviszonyok és a szex, illetve szexualitás viszonyát leginkább a freudomarxista irányzatok tárgyalták, melyek elsősorban a freudi és a marxi történetfilozófia, illetve a kizsákmányolás és az ösztönrepresszió összefüggéseit igyekeztek feltárni. Wilhelm Reich – kapcsolódva a „rossz közérzet” freudi koncepciójához (Freud 1982 [1930]) – úgy gondolta, hogy mind a kizsákmányolás, mind a szexuális represszió a kapitalizmus strukturális szegmense, míg a kizsákmányolás az értéktermelés és -elsajátítás alapvető feltétele, addig a „szexuális nyomor” a forradalmi energiák megtörésének alapvető feltétele. Ugyanakkor megállapításai – bár megelőzik a kortárs kritikai szexkutatás néhány alapállását – igencsak az általánosság szintjén maradnak, például: „A szexuális elnyomás és a szexuális ínség elválaszthatatlanul hozzátartozik a kapitalista gazdasági rendhez” (Reich 1983 [1931]:187). Herbert Marcuse, a freudomarxista szexelmélet másik legfőbb idézett szerzője arra koncentrált, hogy a libidóból hogyan lesz elidegenített munkaerő. Marcuse értelmezésében a kapitalizmusban azért kerül represszió alá a szexualitás, hogy a szexuális energiák felhasználhatóak legyenek elidegenített munkaerőként, egészen addig, míg a „késő ipari társadalmakban” a represszív deszublimáció által a szex is a fogyasztás részévé és a kontroll eszközévé válik: „A szex és a társadalmi hasznosság közötti alapvető ellentétet – amely maga is az örömelev és a valóságelv közötti konfliktus tükörképe – a valóságelvnek az örömelevbe való fokozódó behatolása homályosítja el” (Marcuse 1966 [1955]:94–95). Tehát a szűkösség társadalmában a szublimált libidó majdnem egészében a termelésbe csatornázódik, de a fogyasztói társada-

4 Az idézett irodalmat R. W. Connell néven publikálta.

lomban részben a szublimálatlan szexuális energiák a piacba és a fogyasztásba áramolnak. A freudomarxisták tehát, bár tematizálták a gazdasági rendszer és a szexualitás kapcsolatát, összességében az átfogó történeti strukturális dinamikák szintjén és elvontan írták le ezt a kapcsolatot; például Marcuse is csak addig jutott, hogy a „későipari kapitalizmusban” a vágyakat a fogyasztás kezdi el közvetíteni.

Az antropológiában és a kvantitatív, illetve kvalitatív szociológiában sok olyan tanulmány született, amely bizonyos népcsoportok, társadalmi csoportok vagy szubkultúrák szexuális gyakorlatait kutatta. A két Kinsey-jelentéstől (1948, 1953) napjainkig készülnek *survey* típusú szexkutatások (pl. Janus és Janus 1996 [1993]; Tóth 1998; Nessaibia et al. 2022), melyek jellemzően egy populációra vagy alpopulációra reprezentatív mintán vizsgálják azokat a gyakorlatra vonatkozó kérdéseket, hogy „ki?” „kivel?” „mennyit?” „mikortól?”, esetleg, hogy „mit?” csinál, majd különböző magyarázó változók mentén keresztábrákkal vagy tesztstatistikákkal vizsgálják a létrejött függő változók eloszlását. Ezek a vizsgálatok rendszerint a gyakorlatok és orientációk társadalmi eloszlására tudnak fényt deríteni, a szexuális vágy idiografikus vizsgálata kívül esik a módszertani keretükön. Továbbá a kvalitatív kutatásoknak külön gazdag területévé vált a 1960-as évek melegjogi mozgalmi után megszilárdult és nagyobb nyilvánosságot kapott szexuális identitás csoportok (LMB) (például Walters 2011; Button 2004) és szexuális szubkultúrák (BDSM,⁵ medve,⁶ PnP⁷) (például Weiss 2006; Wright 1997) vizsgálata. Ezek jellemzően az identitás, a társadalomstruktúra és a gyakorlat összefüggéseit tárgyalják. Illetve az utóbbi években a gazdaság és a szex kapcsolatának empirikus felderítésében nagy szerepet játszott – főleg az antropológiához és a kvalitatív szociológiához köthetően – az úgynevezett „szexuális ökonómiák” (*sexual economies*) kutatása (Zurndorfer 2016; Sanchez 1997; Norris–Worby 2012), melyeken különböző társadalmi csoportok közötti szexuális vagy szexualizált, de nem szexuális kompenzációt is magába foglaló cserkapcsolatokat értenek. Ez a szakirodalom, hangsúlyozza, hogy a domináns és a dominált csoport között a csereviszonyok mentén a tágabb viszonyrendszer is átszexualizálódik, ezért ez a szakirodalom fontos a társadalomstruktúra és a vágystruktúra kapcsolatában. Ehhez a szakirodalomhoz hasonló a nemrégiben kidolgozott szexuális hegemoniák elmélete, mely arra koncentrál, hogy a domináns csoportok hogy alakítják a dominált csoportok szexuális szokásait. „A szexuális hegemonia viszonya minden olyan esetben fennáll, amikor egy domináns társadalmi csoport számára előnyös szexuális normák alakítják más csoportok szexuális viselkedését és önértelmezését, függetlenül attól, hogy ők is részesülnek-e az előnyökből, és hogy képesek-e megfelelni a normáknak” (Chitty 2020:25).

Az empirikus szexkutatások egy különösen gazdag hullámának elméleti keretezését az úgynevezett *scripting* elméletek⁸ képezik (a *scripting* elméletekről összefoglalóan lásd Green 2008a:600–606). Ezek az elméletek irányulnak a legtudatosabban arra, hogy összekössék a társadalomstruktúra, a szexuális gyakorlat és a szexuális vágy triádját. A *scripting* elméletet a kifejezetten Freud és Kinsey szexualitáskutatásra tett nagy hatására adott szociológiai válaszként dolgozták ki megalkotói, mivel mind Freud, mind Kinsey – az elméleti keretet megalkotó John Gagnon és William Simon (1973:4–6) szerint – a szexualitást nagyrészt a társadalmi kontextustól és a kulturális jelentéstől elvonatkoztatott fogalmakban ragadták meg. Gagnon és Simon (1973)

5 Szadomazochista szubkultúra. [B/D (*Bondage and Discipline*), D/s (*Dominance and submission*), and S/M (*Sadism and Masochism*).]

6 San Franciscoból indult meleg férfi szubkultúra.

7 A *party and play*, más néven *chemsex* vagy *wired play*, szerhasználó szubkultúra, akik a – jellemzően extrém – szexuális aktivitás megkönnyítése vagy fokozása érdekében fogyasztanak tudatmódosító szereket.

8 A *scripting theory* első ránézésre magától értetődő fordítása a foratókönyv-elmélet lenne, ugyanakkor ez a főnévalakú fordítás nem fejezi ki a *scripting* dinamikáját, ami magába foglalja a foratókönyvírást, -tanulást és -követést egyaránt, ezért itt maradtam az angol alaknál.

Goffman (2000 [1959]) dramaturgiai nyelvezetét kölcsönözve azt állította, hogy a „szexuális aktorok” társadalmi forgatókönyveket „játszanak el”. A szexuális gyakorlatokban, azok időbeli és térbeli lejátszódásában a szociális tanulás szerepét hangsúlyozták. Ebben a keretben még az erogén zónákról is azt állították, hogy egy tanult forgatókönyvalkotási folyamat eredményei, amelyek kultúránként eltérőek (Gagnon–Simon 1973:62) – noha meg kell jegyezni, hogy ennek a gondolatnak az alapjai már Freudnál is megvoltak, csak teljesen más elméleti keretezésben. A *scripting*elmélet későbbi formái (Laumann–Gagnon 1995; Simon–Gagnon 1986) három analitikusan megkülönböztetett forgatókönyvet tárgyalnak: a kulturális forgatókönyvek szabályozzák, hogy „kivel?”, „mikor?” és „hol?”, az interperszonális forgatókönyvek a szexuális „csere” dinamikáit, tehát leegyszerűsítve, hogy „hogyan?” és végül az intrapszichés forgatókönyvek szabályozzák a szexuális jelentéstudajdonításokat és a szexuális vágyat.

Ezen utolsó forgatókönyv kidolgozatlanságával kapcsolatban fogalmazódott meg a legtöbb kritika a *scripting*elmélettel kapcsolatban. Arlene Stein (1989) amellett érvelt, hogy a szexkutatásokban elválik egymástól az *identitáskutatás*, a *gyakorlatkutatás* és a *vágykutatás*, és nemcsak e három szintetizálása problémás, hiszen a harmadikkal a szociológiai kutatások alig foglalkoznak. Hasonlóan érvelt Epstein, aki szerint a szociológia kevés figyelmet fordít a „szexuális vágyak strukturációjára” (1991:831), vagy Adam Isaiah Green, aki így fogalmazott: „A szexualitás szociológiai kutatása az elmúlt ötven évben sokszínű, termékeny és elméletileg innovatív volt. Ugyanakkor – kevés kivételtől eltekintve – meglehetősen kevés figyelmet fordított magának a vágnak a kérdésére – vagyis arra, hogy milyen kapcsolatban áll az, amire vágyunk, a társadalmi élet struktúráival és folyamataival” (2008a:600). Illetve máshol: „A szexualitás szociológiájában a vágy egy elefánt, amely a tudósok asztalán ül, mindenki látja, de kevesen foglalkoznak vele” (2008a:597).⁹ E kutatók (pl. Stein, Epstein és Green) főleg a tárgykapcsolati pszichoanalízis és a szociológiai megközelítésnek a szintézisére törekedtek, illetve Green kifejezetten a bourdieu-i habituselmélet és a tárgykapcsolatelméletek szintézisére. E szerzők amellett érveltek, hogy a *scripting*elmélet képviselői, amikor a pszichoanalitikus elmélet szociológiai alternatíváját igyekeztek megteremteni, „átestek a ló túlsó oldalára” és egy túlszocializált szubjektumot feltételeztek. Továbbá amiatt kritizálták a *scripting*elméletre támaszkodó kutatókat, hogy azok kevés figyelmet szentelnek a szexuális vágnak, mikor a szexuális viselkedést kutatják – noha az évezredforduló után a *scripting*elméleti írások részben e kritikák hatására próbáltak nagyobb hangsúlyt helyezni az intrapszichés forgatókönyvekre, illetve arra a kérdésre, hogyan ágyazódik a vágy a társadalmi struktúrába (például Whittier–Melendez 2004; Whittier–Simon 2001).

Egy másik Bourdieu-re támaszkodó elméleti keret volt az *erotikus tőke* koncepciója, mely már Greennél (2008b) is megjelent, de Catherine Hakim (2011) munkája tette igazán híressé a koncepciót. Ez a koncepció úgy köti össze a társadalomstruktúrát és a vágystruktúrát, hogy arra mutat rá: az a képesség, ha valaki képes a másikban vágyat ébreszteni, erőforrásként – bourdieu-i értelemben vett tőkeként – funkcionál. Hakim amellett érvelt, hogy a szociológusok – beleérve ebbe Bourdieu-t – jellemzően, amikor a különböző erőforrások társadalmi eloszlását, az egyenlőségstruktúrákat vizsgálják, akkor nem veszik figyelembe azt a képességet, hogy valaki mennyire képes a vágy tárgyává válni (Hakim 2011:18). Ennélfogva pedig azokra a mobilitási és emancipációs stratégiákra is vakok maradnak, amelyek a vágyra építenek.

⁹ A „klasszikus” szociológia időszakában Norbert Elias is hasonló kritikával élt kortársaival szemben: „De már eleve korlátozottan gyümölcsöző minden olyan kutatás, amely csakis az emberek tudatát, »rációját« vagy »eszméit« tartja szem előtt, s nem veszi figyelembe az ösztönök szerkezetét, az emberi affektusok és szenvedélyek irányát és alakját. Látóköréből így sok minden kimarad abból, ami nélkülözhetetlen az ember megértéséhez” (Elias 1987 [1937–1938]:747).

E tanulmányban két olyan koncepciót mutatok be, melyek bourdieu-i alapon kísérelték meg összekötni a társadalomstruktúrát és a vágystruktúrát. Elsőként a pszichoanalízis tárgykapcsolati iskolájának és a bourdieu-i szociológiának a szintéziskísérleteként felfogható *erotikushabitus*-konceptiót, mely Green nevéhez kötődik. Ehhez vázlatosan ismertetem a bourdieu-i korpuszban a pszichoanalízishez való kapcsolódási pontokat. Majd áttérek az *erotikus tőke* hakimi koncepciójára, aztán bemutatom Green erotikus tőke koncepcióját, illetve hogy Green milyen kritikákat fogalmazott meg a hakimi koncepcióval szemben. Végül mérlegelem e két fogalom és két szerző megközelítésének erősségeit és gyengeségeit.

A KONSTRUKTIVISTA STRUKTURALIZMUS ÉS A PSZICHOANALÍZIS HATÁRÁN: ADAM ISAIAH GREEN ÉS AZ EROTIKUS HABITUS

Bourdieu és a pszichoanalízis kapcsolata viszonylag jól feldolgozott téma (például Darmon 2016; Fourny–Emery 2000; Steinmetz 2006, 2013, 2014). A témával foglalkozó tanulmányok mind azt hangsúlyozzák, hogy Bourdieu viszonya a pszichoanalízishez ambivalens, nehezen rekonstruálható és jelentős változásokon ment keresztül életműve alatt. „*Bourdieu írásaiban olyan fogalmak szerepelnek, mint a tudattalan, az elvétett felismerés, a projekció, a valóságelv, a libidó, az én-hasadás, a tagadás, az elfojtás, a fallonarcizmus, a kompromisszumképzés és az anamnézis*” (Steinmetz 2013:108). Azonban szövegeiben ritkán fejtette ki, hogy ezek a kifejezések megfelelnek-e a freudi vagy más pszichoanalitikus értelemben használtaknak, vagy ha nem, akkor mi a különbség az ő fogalomhasználata és az eredeti jelentések között. Ugyanakkor az 1980-as évek elejétől az 1990-es évek elejéig Bourdieu írásai egyre inkább integrálják a pszichoanalitikus metapszichológia szókincsét (Fourny–Emery 2000:107). Ezekben a szövegekben többször név szerint hivatkozott Freudra (Bourdieu 1990 [1982]:187, 1991 [1982]:136, 143, 1996 [1992]:4, 24), különösen a tagadás témájában, sőt, néhány helyen még Lacanra is (1990 [1982]:187, 1991 [1982]:146). Olyan megjegyzéseket tett, mint „*tagadás, a szó freudi értelmében*” (Bourdieu 1990 [1982]:187), „*a pszichoanalízisben jól ismert logika*” (1990 [1982]:187), „*kompromisszumképzés, freudi értelemben*” (1991 [1982]:136), „*az elfojtás feloldása (Aufhebung) – ahogy Freud nevezte*” (1991 [1982]:143), „*a tagadás logikája (Verneinung)*” (1988 [1984]:201), „*az én hasítása*” (1988 [1984]:20), „*ellenállás az analízissel szemben*” (1996 [1992]:XVII), vagy a „*tagadás (a Verneinung freudi értelmében)*” (1996 [1992]:4). Bourdieu ugyanakkor nemigen tisztázta a pszichoanalízishez való viszonyát ebben az időszakban egy-egy szűkszavú megjegyzésen kívül (például 1988 [1984]:22). Majd a *The Weight of the World* (1999 [1993]) című könyvében, a *The Contradictions of Inheritance* című fejezetben (507–513) a metapszichológia fogalmi apparátusával telítődik a szöveg: „*valóságelv*” (507), „*tudattalanul átadott*” (508), „*ideális én*” (508), „*az apa vágya*” (508), „*az apa ideálja*” (508), „*alapvető traumák reaktiválása*” (509), „*tagadás, kompenzáció vagy regresszió*” (509) „*transzgresszió*” (510). De nem csak a szókincs, hanem helyenként az érvelés logikája is szinte megkülönböztethetetlen a pszichoanalitikustól (Darmon 2016:121). Például: „*Ez a sikeres öröklés az apa parancsára végrehajtott apagyilkosság, az apán való túllépés, amely megőrzi őt [...]. A fiú azonosulása az apa vágyával mint megőrzésre irányuló vággyal egy problémamentes örököszt hoz létre*” (Bourdieu 1999 [1993]:508). Néhány évvel később – amint arra Darmon (2016:121) rámutatott – Bourdieu *Pascaliam Meditation* (2000 [1997]) című könyvében a *Libido and illusio* című fejezetben (164–167) a habitus mélylélektani meghatározását vezette be, amely szinte elmosza a freudi (vagy inkább freudomarxista (például Reich 1969 [1933] vagy Fromm 1994 [1941]) és saját szubjektumfelfogása, valamint a habitus és a társadalmi karakter közötti határt. Összességében a habitust „*egyfajta (freudi értelemben vett) »kompromisszumformációnak«*” nevezte (Bourdieu 2000 [1997]:165).

Green leginkább ez a késői Bourdieu érdekelte, akinél a habitus nem csak egy megtestesült kognitív sémarendszer, sokkal inkább pszichoanalitikus értelemben is a társadalmi térnek és a benne elfoglalt pozíciónak tudattalan „maradványa”. Green (2008a) leginkább e késői Bourdieu elméleti apparátusára támaszkodva tette fel a kérdést, hogy *„milyen kapcsolatban áll az, hogy mire vágyunk, a társadalmi élet struktúráival és folyamataival”* (601). Green a bourdieu-i habituselmélettől – összhangban Bourdieu eredeti szándékaival – azt várta, hogy a szexuális gyakorlatban egyaránt megragadhatóvá tegye a strukturálisan meghatározott és a reflexív, a tanult és az innovatív, a stratégiaileg megtervezett és a vágyvezérelt, a kognitív és az affektív, a „know-how”-alapú és az ösztönös, a tudatos és a tudattalan elemeket. Mindezek érdekében vezette be az *erotikus habitus* (2008b) fogalmát, mint ami *„az objektív történelmi körülményekből eredő diszpozíciók, értékítéletek és hajlamok társadalmilag konstituált komplexuma, amely közvetíti a szexuális forogatókönyvek kialakítását és szelektációját”* (2008a:614). Green azzal, hogy a bourdieu-i szociológiára támaszkodott, a társadalmi viszonyok és a szex újszerű megközelítését vezette be, és a szexkutatókban a társadalmi viszonyok részben tudattalan belsővé tételére koncentrált.

„A habitus a vágy szociológiájának rendkívül hasznos, de alulfejlett fogalmi forrása. Megfelelően kidolgozva a fogalom egyrészt a pszichodinamikai folyamatok és a szexuális elképzelések összekapcsolásának mikroszintű problémájával, másrészt a társadalmi struktúrák és a szexuális elképzelések összekapcsolásának makroszintű problémájával foglalkozik. [...] Itt a társadalmi rend és a benne elfoglalt hely elmélet szerint aktív „maradványa” van a tudattalanban, amely erotizált tárgyak és kísérő tematikák társadalmi kozmológiáját – vagyis egy erotikus habitust – szolgáltatja, amely a differenciálatlan biológiai libidót bizonyos társadalmi formák felé orientálja” (Green 2008a:599, kiemelés az eredetiben).

Az 1990-es években már maga Bourdieu is úgy fogalmazott (hasonlóan Norbert Eliashoz), hogy a *„szociológia egyik feladata annak meghatározása, hogy a társadalmi világ hogyan alakítja a biológiai libidót, a differenciálatlan impulzust, sajátos társadalmi libidóvá”* (1994:78). Noha ez önmagában nem jelent mást, mint hogy a szociológiának meg kell értenie annak a társadalmi oldalát, amit Freud *szublimációnak* hív, tehát az ösztönös késztetések társadalmilag hasznos gyakorlatokba csatornázását – mind a mélypszichológia, mind a cselekvés szintjén –, amelynek Freud nem sok figyelmet szentelt.

Ehhez Green két dolgot tett hozzá: az egyik, hogy a szociológiának nemcsak a társadalmi munkamegosztás szabályai szerint szublimált libidó társadalmi hátterét kell megértenie, tehát, hogy hogy lesz a differenciálatlan biológiai libidóból a tudományos mező szabályai szerint a tudós aszketikus munkaetikája és tudományos lelkesedése, hanem a *„hétköznapi értelemben vett libidóvá szublimált libidó”* társadalmi hátterét is. Vagyis, hogy Freud (1995 [1905]) polimorf perverz csecsemőjéből a társadalomba ágyazódó élettörténet során hogyan lesz specifikus és differenciált szexuális vágyakkal bíró egyén, illetve hogy a differenciálatlan szexuális késztetésből hogyan lesz differenciált szexuális késztetés. A másik, hogy Green nem általában a bourdieu-i habituselmélet és a pszichoanalízis szintézisére törekedett, hanem kifejezetten a pszichoanalízis tárgykapcsolati iskolájával való szintézisre. A tárgykapcsolati iskola az élettörténet során belsővé tett „belső tárgyakkal” – az objektív tárgyak, személyek vagy esetleg testrészek, úgynevezett „résztárgyak” pszichés introjekcióival –, ezek maradványaival, hatásaival és a valós személyekkel, testrészekkel vagy objektív tárgyakkal való kapcsolatával foglalkozik, kiemelten azzal, hogy a belső tárgyakkal való kapcsolat, illetve e kapcsolatok „mintázatai”, hogyan határozzák meg a szubjektum világhoz való viszonyát és emberi (intrapszichés) kapcsolatait (LaPlanche–Pontalis 1988 [1967]:277–281; Kőváry 2012:143–148; Mitchell–Black 2000 [1995]:119–182). Ahogy Green rámutatott, Bourdieu elmélete a habitusról mint jelen idejűvé tett történelemről sok hasonlósá-

got mutat a tárgykapcsolati iskola megörökített belső tárgyaival. Az, ahogy az elsődleges tárggyal (az anyával), illetve résztárgyakkal (az anyamellel) való kapcsolat mintázatai meghatározzák a későbbi tárgykapcsolatokat, hasonló logikát követ, mint ahogy Bourdieu-nél az elsődleges (családi) habitusra ráépülnek a másodlagos mezőspecifikus habitusok (habár a tárgykapcsolati iskola fókuszában a preödipális korszak van, míg Bourdieu más elméleti hagyományokhoz kapcsolódva a habitualizáció későbbi szakaszaira koncentrált). Bourdieu hangsúlyozta, hogy a saját testhez való viszony társadalmi konstituáltsága nem redukálható valamiféle kognitív értelemben vett testképre, hanem az önértékelés és a testben létezés tapasztalata minden tudatos és tudattalan, reflektált és reflektálatlan aspektusára igaz, hogy társadalmilag konstituált. Ehhez hasonlóan a tárgykapcsolati iskola hangsúlyozta azt, hogy nem csak a felettes én – mint a belsővé tett normarendszer –, ami társadalmilag konstituált, hanem a teljes pszichés struktúra tárgyak introjekciójával konstituálódik.

„A társadalom nemcsak a felettesén erkölcsi szigorában konstituálja önmagát pszichológiailag az egyénben. A pszichés struktúra, a jellem, az érzelmi és erotikus élet minden aspektusa társadalmi, a „tárgyválasztások története” révén konstituálódik. [...] A társadalmi struktúra elemei, különösen a szülőség intézménye, valamint az egyes családok jellemzői által közvetítettek, tudattalan folyamatok révén lesznek belsőleg elsajátítva és átalakítva, és így befolyásolják az affektív életet és a pszichés struktúrát” (Chodorow 1978:50).

A bourdieu-i szociológia és a tárgykapcsolati iskola szintézisére alapozva Green amellett érvelt, hogy a szexualitás összességében részben tudattalanul elsajátított diszpozíciók rendszere, erre a megállapításra vezette be az *erotikus habitus* fogalmát.

„Az erotikus habitus az objektív történelmi körülményekből eredő diszpozíciók, értékítéletek és hajlamok társadalmilag konstituált komplexuma, amely közvetíti a szexuális forgatókönyvek kialakulását és szelekcióját. A koncepció azon az elven nyugszik, hogy a szexuális vágy a társadalmi világhoz igazodik a történelmileg specifikus erotikus habituson keresztül, amely bizonyos tárgyakat differenciáltan ruház fel erotikus jelentéssel, míg más tárgyakat semlegesít. [...] Ily módon az erotikus habitus olyan szexuális fantáziákat generál, amelyek szubjektívek, de nem egyéni erotikus reprezentációk. Minden egyes szexuális fantáziában az én a társadalmi renddel való képzeletbeli találkozást bizonyos tárgyakon – azaz tárgyválasztásokon – végzett erotikus meditáción keresztül valósítja meg. Ezek a tárgyválasztások és a hozzájuk kapcsolódó erotikus témák kétféleképpen rögzülnek a társadalmi világhoz: Először is, minden tárgyválasztás magában foglalja az erotikus habitusban társadalmi taxonómiaként internalizált konkrét tárgyak erotizálását; másodsor, minden tárgyválasztás a szubjektumnak a tárgyak világához viszonyított önértékeléséhez kötődik – vagyis a szubjektumnak a társadalmi rendben való elhelyezkedésének szubjektív érzetéhez. [...] Ez nem jelenti azt, hogy figyelmen kívül hagyánk például az életút és a családi kapcsolatok sajátosságaihoz kapcsolódó egyéni, pszichológiai tényezőket, valójában a szexuális fantázia bár társadalmi, de nem redukálható a társadalmi struktúrára” (Green 2008a:614).

Green amellett érvelt, hogy a szexuális tárgy-választások mindig vagy társadalmi konstrukciók, vagy legalábbis társadalmi jelentésük van (osztály, rassz, gender, sovány-telt, fiatal-idős stb.), mint ahogy a szexuális vágy megélésének módjai is társadalmi jelentéssel bírnak (dominancia, promiszkuitás, exhibicionizmus stb.). E megállapítás nem zárja ki, hogy a diszpozíciók, vágyak, fantáziák a személyes élettörténetben szubjektív módon alakuljanak ki. A szexuális vágy, illetve vágystruktúra – beleérve ebbe a neutrális tárgyakat, tehát bizonyos vágyak hiányát – ebben az értelmezésben a társadalmi viszonyok tudattalan és eroticizált belsővé

tételének (introjekciójának és szomatizációjának) lenyomata, mely aztán létrehozza a szexuális gyakorlatokat – ha tetszik, a szexuális forgatókönyveket. A szociológia szempontjából a szexuálisvágy-struktúra az, ami empirikusan hozzáférhető – ugyanúgy, mint az ízlés –, mert maga a habitus tudattalan. Ha Green szintézis-kísérlete felől nézzük, akkor részben mind a szó pszichoanalitikus értelmében, mind abban az értelemben, hogy létrejöttének körülményei reflektáltak.

„Mivel az erotikus habitus egy tudattalan pszichés struktúra, empirikus módszerekkel közvetlenül nem vizsgálható. Az egyének ugyanis általában nincsenek tisztában a szexuális fantáziájuk eredetével, ráadásul kevés eszközzel rendelkeznek ahhoz, hogy tudatosan megváltoztassák vágyaikat, függetlenül attól, hogy azok mennyire sértőnek, gyűlölködőnek, szégyenletesnek, erőszakosnak, önpusztítóknak, öngyűlölnőknek, rasszistának, szexistának vagy homofóboknak tűnnek [...]” (Green 2008a:615).

Ugyanakkor az erotikus habitus nem meghatározója sem a szexuális fantáziáknak, sem a szexuális forgatókönyveknek. Green úgy fogalmazott, hogy az erotikus habitus *„erotikus diszpozíciók társadalmilag strukturált készlete, [melyek] biográfiai és pszichológiai tényezőkkel kölcsönhatásba lépve bizonyos tárgyakat nagyobb vagy kisebb valószínűséggel tesznek az izgalom fókuszpontjává”* (2008a:615). Az eredeti bourdieu-i fogalom értelmében a habitus *„strukturáló struktúra”,* a szexuális fantáziák és forgatókönyvek spontaneitásának, újszerűségének is alapja, még akkor is, ha a fantáziák és forgatókönyvek elemei strukturálisan-habituálisan adóttak.

A NEGYEDIK TŐKETÍPUS VAGY A SZEXUÁLIS MEZŐK STRUKTURÁLÓ ELVE? AZ EROTIKUS TŐKE

Bourdieu (1997 [1986]) az általa tőkéknek nevezett társadalmi erőforrásokról a *„legnagyobb ívű ecsetvonásokkal megfestett”* képét abban a tanulmányában prezentálta, melyben három tőketípust különböztetett meg, a gazdaságit, a társadalmi és a kulturális, ez utóbbit pedig három altőketípusra bontja: az inkorporált-ra, az intézményesített-re és a tárgyiasult kulturális tőkére. Bourdieu amellet érvelt, hogy ezek a tőketípusok bizonyos történeti-társadalmi körülmények között – de nem feltétlenül és nem mindig – konvertálhatóak egy bizonyos átalakítási munkával és a bizonyos mértékben, bizonyos történeti-társadalmi körülmények között, bizonyos stratégiák mentén *„bővítetten termelhetők újra”,* tehát sokszorosíthatóak. Ez a felosztás Bourdieu számára csak azért volt fontos, hogy kidolgozza a társadalmi rétegződés egy differenciált modelljét, az úgynevezett társadalmi tér (2013 [1985]) modelljét, melyben a különböző ágensek háromdimenziós relatív pozícióját az általuk birtokolt tőkefajta mennyisége határozza meg. De Bourdieu a társadalmi élet különböző területeiről szóló írásaiban a különböző mezőspecifikus tőkékről, a gazdasági tőke elrejtéséről és a különböző konvertálási és átadományozási stratégiákról sokkal árnyaltabban írt (például 1988 [1984]).

Bourdieu keretében a tőkebefektetés egyik specifikus területe a test. Bourdieu testszociológia alapvetése, hogy a test társadalmi termék: *„a test még a maga látszólag leginkább természetből adott mivoltában, vagyis látható alakjának dimenzióiban (mint például magasság, súly, testméret) is társadalmi termék”* (Bourdieu 1978 [1971]:152, kiemelés az eredetiben), illetve *„ami a testben látszatra természetesebb már nem is lehetne (kiterjedése, mérete, súlya, izomzata stb.), a társadalom termeli, függvénye a társadalom termelési viszonyainak, melyek többféle áttételen keresztül érvényesülnek. Ilyenek a munkakörülmények (ezekből következnek a foglalkozási ártalmak, deformálódások) vagy a táplálkozás”* (Bourdieu 2000 [1998]:72). Bourdieu továbbá amellet érvelt, hogy a test biofizikai valóságától nem elválasztható a test viselése, azaz a test többszörösen társadalmi termék: *„A külalak pusztán különbségeit felerősítik a megjelenés (hexis), a fellépés különbségei, a*

test-hordozás, a maga-viselet és a viselkedés módjaiban mutatkozó különbségek, amelyekben a társadalmi világhoz való viszony fejeződik ki” (Bourdieu 1978 [1971]:152). „Másképp ezek a testi tulajdonságok olyan észlelési sémákon keresztül vétetnek tudomásul, melyek a társadalmi ranglétrán elfoglalt hely függvényében esnek latba az ítéletformálásnál: az érvényes rendszertanok igyekeznek szembeállítani, rangsorolni az uralkodók, illetve az alárendeltek legjellemzőbb tulajdonságait (sovány/kövér, nagy/kicsi, elegáns/kezdetleges, vékony/súlyos stb.)” (Bourdieu 2000 [1998]:73). Továbbá a termelésben elfoglalt pozíció és a fogyasztás közvetlenül strukturális és habituális meghatározottságai mellett akaratlagos, közvetlenül a testre vonatkozó gyakorlatok is formálják a testet – noha ezek a gyakorlatok is közvetlenül strukturálisan és habituálisan meghatározottak. Ezek olyan beruházások, melyeknek a test a tárgy, a „beruházás” szó mindkét értelmében: olyan gyakorlatok, mely idő, pénz („tőke”), energia és szándék („libidó”) befektetését, *beruházását* igényli, mely arra vonatkozik, hogy átalakítsuk a testet – jellemzően, de nem feltétlenül – úgy, hogy az közelebb kerüljön a test legitimnek vagy normatívnak tartott formájához, de jelent szó szerint például ruhavásárlást is. Ezek a test átalakítására vagy a test határainak megváltoztatására, tehát a test alakíthatóságának kihasználására mozgósított stratégiák (edzéstervek, fogyó- és méregtelenítő kúrák), ruhák, kozmetikumok, étrendek, plasztikai műtétek és szolgáltatások, mint a fodrász, a kozmetikus vagy a manikűrös. Ezek a gyakorlatok részben az örökölt testi tulajdonságok kezelésére, a legitim („pozitív”) tulajdonságok hangsúlyozására vagy az illegitim („negatív”) tulajdonságok elfedésére vagy korrigálására vonatkoznak, részben pedig az életútból, többek között a termelés és fogyasztás rendjéből fakadó bevésődések elfedésére vagy semlegesítésére szolgálnak.

A saját testbe való tőkebefektetés („beruházás”) a tőke konvertálásának és a bővített újratermelésének egy stratégiája (bourdieu-i értelemben sokszor habituális „tudattalan stratégia”), tehát a tőkék felhasználása még több tőke megszerzésére. Ennek megfelelően az, hogy az egyének milyen erőforrásokat mozgósítanak a különböző beruházásokra, illetve hogy egyáltalán mennyire vannak tudatában a legitim test kialakításából származó haszonnak az élet különböző területein, az osztálystruktúra által meghatározott (Bourdieu 2010 [1979]:79). Jellemzően azokba az osztályokba tartozók fordítanak nagy figyelmet a testi beruházásokra, azok „kényesek” vagy „igényesek” a testképre, akik tudatában vannak annak, hogy a test alakítására fordított idő, lemondás és erőforrás idővel pozitív mérleget mutat, tehát hogy a *beruházás* megtérül majd. Illetve, akiknek a saját testükhöz való tudattalan viszonyuk is több befektetést indukál – aki többet nézegeti magát a tükörben, nem feltétlenül kognitív értelemben stratégiailag gondolkodik, ezért írt Bourdieu „tudattalan stratégiákról”. Ugyanakkor ezeknek a beruházásoknak a megléte vagy éppen a hiánya az osztályok közötti különbség szimbolikus leképződése. Az alacsonyabb osztályba tartozók, akiknek idejük és erőforrásuk is kevesebb a test alakítására és sokkal kisebb az esélyük, hogy olyan pozícióba kerüljenek, ahol igazán számít a test szépsége, jellemzően kevésbé érdeklődnek a test alakíthatóságának tudatos kihasználása iránt. A tőkés termelés megnyomorító hatásának valamelyest kitett munkások, tehát akik relatíve szerényebb bérből élnek, de sok és nehéz munkát végeznek, jellemzően „*nagyobb figyelmet fordítanak a (férfi) test erejére, mint annak alakjára, egyszerre olcsó és tápláló ételeket fogyasztanak, míg a szabadfoglalkozásúak az ízletes és egészséges, könnyű és nem hizlaló termékeket részesítik előnyben*” (Bourdieu 2010 [1979]:67, kiemelés az eredetiben). „[A] munkásosztálybeli[ek] [...] a legkevésbé vannak tudatában annak, hogy a szépség »piaci értéket« is képvisel. Így jóval kevésbé hajlamosak arra, hogy idő, erőfeszítés, önsanyargatás és pénz befektetése révén saját testükön korrekciókat végezzenek” (Bourdieu 2010 [1979]:78).

A testbe való tőkebefektetés (beruházás) kapcsán a Bourdieu-re támaszkodó szerzők *erotikus tőkéről* (Green 2008b, 2013; Hakim 2010, 2011) írtak. Az erotikus tőke végül is az arra való képesség, hogy egy aktor a vágy tárgyává váljon; Green (2013) megfogalmazásában a kívánatosság vagy vonzerő hatalma (*the power of desirability*), amely az azt birtokló aktorokat potenciálisan jobb pozícióhoz juttatja a társadalmi térben vagy egy adott mezőben, illetve képessé teszi őket más tőkék vagy téték megszerzésére vagy célok elérésére. Hakim (2010, 2011) erotikustőke-konceptiójának volt a legnagyobb hatása, mind a tudományos mezőn belül, mind azon kívül, noha a tudományos mezőn belül valószínűleg több kritika érte a koncepciót, mint amennyi pozitív visszacsatolás (bár e kritikák nagyjából inkább Hakim politikai következtetéseire vonatkoztak, mintsem a koncepció analitikus hasznára, (például Valdés Lucas 2019). Hakim kissé naiv Bourdieu-olvasata szerint az *erotikus tőke* a „negyedik személyes vagyon” (2010:500), amire a szociológia nem fordított elég figyelmet, és amelynek figyelembevételével négydimenziós társadalmi térről kellene beszélni. Hakim empirikus vizsgálatok során próbálta bizonyítani, hogy a nagyobb mennyiségű erotikus tőkével rendelkezők a kevesebbel rendelkezőkhöz képest már a legkorábbi gyermekkoruktól kezdve barátságosabbnak és melegebbnek élik meg a világot (2011:96), jobbak az interperszonális kapcsolataik, okosabbnak és becsületesebbnek tartják őket (2011:97), és kisebb valószínűséggel buknak le bűncselekményen vagy ítélik el őket a bíróságon (2011:97).

Hakim szerint az erotikus tőke legalább hat elemet foglal magába, a *szépséget* (2010:500, 2011:11), mely alatt főleg az arc szimmetriáját vagy a bőrtónus egyenletességét érti; a *szexuális vonzerőt* (2010:500, 2011:11), melyen – ugyan furcsamód nem használja ezt a szót, de – leginkább szexuálisan vonzó hexist ért, a testnek és annak „viselési módjának” hatását más aktorok szexuális vágyára; a *szexuális szociális készséget* (2010:500, 2011:12), tehát bájt, szexuális karizmát és „flörtkészséget”; az *élénkséget* (2010:500, 2011:12), mely a biofizikai fittség, a szociális energikusság és a jó humor keveréke; a *társadalmi megjelenést* (2010:500, 2011:12), mely alatt Hakim a beruházások kevésbé inkorporált elemeit érti, tehát ruhát, ékszert, parfümöt; és végül magát a *szexuális készséget* (2010:501, 2011:13), azt a képességegyüttest, amit magyarul úgy szoktunk hívni, hogy valaki „jó szerető” vagy „jó az ágyban”. Hakim számára azért is fontos az erotikus tőke összetettsége, mert amellett érvelt, hogy kevés szerepe van benne a genetikai adottságoknak: aki például nem annyira szimmetrikus arcot örökölt – érvelt Hakim (2011:93) –, az elmehet edzeni, megtanulhat táncolni vagy fejlesztheti a szociális készségeit. Így Hakim az erotikus tőkében olyan erőforrást lát, mely flexibilis és így valamely formájában könnyen hozzáférhető annak is, aki más tőkéből kevesebbel rendelkezik. Továbbá könnyebb felhalmozni a nőknek, mint a férfiaknak, ezt nevezi Hakim *férfi nemi deficitnek*. Hakim (2011) amellett érvelt, hogy a férfiak sokkal erősebb szexuális késztetéssel rendelkeznek és „fogékonyabbak a vizuális ingerekre” (2011:191), emellett habitualizációjuk miatt folyamatosan vágnak a szexre, és ez a „folyamatos nemi éhínség” (Hakim 2011:48) a nőknek előnyt biztosít a férfiakkal szemben – Hakim szerint ez a nők „adúása” (Hakim 2011:202).

Green (2013), aki sokkal közvetlenebbül és mélyebben kapcsolódik Bourdieu egész életművéhez, élesen kritizálta Hakim erotikustőke-felfogását. Míg Hakim elméletének alapja Bourdieu legabsztraktabb tőke- és társadalomstruktúra-elmélete, Green a bourdieu-i elmélet magvához nyúlva az erotikus habitus, az erotikus tőke és a szexuális mezők koncepcióit együtt tárgyalta (Green 2008a, 2008b, 2014). A „központi probléma Hakim elemzésével az, hogy kisajátítja Bourdieu tőkefogalmát, de figyelmen kívül hagyja azt a tágabb keretet, amelybe ő azt beágyazta – a mezőelméletet” (Green 2013:139). Green amellett érvelt, hogy Hakim elmélete úgy foglalható össze, hogy aki szebb és több tőkével rendelkezik, az kívánatosabb szexuálisan is (Green

2013:146), tehát a szebbeknek és a gazdagabbaknak „szexepilesebbek”. Mely megállapítás nem ad hozzá semmit Bourdieu elméletéhez, maximum annyit, hogy a beruházások és a szimbolikus tőke, tehát „*a többi tőkefajta legitimként észlelt és elismert formája*” (Bourdieu 2013 [1985]:166) bizonyos körülmények között szexualizálódnak, de hogy pontosan milyen szabályok szerint, az Hakim munkáiból nem derül ki, empirikus esettanulmányai inkább azt a közhelyet támasztják alá, hogy „aki szebb, az könnyebben boldogul”.

Green szexuális mezőket azonosított, tehát társadalmilag rétegzett, intézményesített viszonymátrixokat, melyek „*az erotikus résztvevők társadalmilag konstituált vágyait tükrözik aggregált formában*” (2008b:28). A szexuális mezőkre jellemző bizonyos erotikus habitus, tehát tipizált szexuális diszpozíciók, vágystruktúrák és fantáziák rendszere és bizonyos mezőspecifikus erotikus tőke, mivel az, hogy ki mennyire képes – potenciálisan – a vágy tárgyává válni, mezőspecifikus. Továbbá, mivel az erotikus tőke eloszlása egyenlőtlen, az erotikus mezőknek kialakul egy saját logikájuk szerinti hierarchiarendszere vagy egyenlőtlenségstruktúrája.

Ahogy feljebb már írtam, Green amellet érvelt, hogy „*Hakim túlfeszíti az erotikus tőke fogalmát*” (2013:146). Green saját meghatározása szerint az „*erotikus tőkét úgy lehet elképzelni, mint azon tulajdonságok minőségét és mennyiségét, amelyekkel egy egyén rendelkezik, és amelyek erotikus reakciót váltanak ki egy másik egyénből*” (2008b:32).

„*Azonban, amennyiben a szexuális vonzalom a test vagy az affektus erotizálását foglalja magában, a szexuális mező egyedi tulajdonságokkal rendelkezik, amelyben a tőke számos újszerű formát ölthet, beleértve a fizikai tulajdonságokat (pl. a mellek mérete, magasság, hajsزín), az affektív megjelenéseket (pl. butch, neáncsvirág, állatias) és az erotizált szociokulturális stílusokat (pl. a kékgalléros építómunkás, a katolikus iskolás lány). E jellemzők némelyike a „természetes”, megváltoztathatatlan tulajdonságok közé sorolható (pl. magasság, bőrszín), míg mások megszerzhetők (pl. testformálás mellnagyobbító műtét és zsírleszívás révén, fokozott izomzat testépítéssel, vagy a ruhatár és a frizura „átalakítása”). A testmódosítások esetében a szereplők gyakran tudatában vannak a tőkék átválthatóságának, amelynek során az erotikus tőkét pénzügyi, társadalmi vagy szimbolikus tőkévé alakítják át*” (Green 2008b:32).

Bourdieu eredeti mezőelméletéhez kapcsolódva minél nagyobb egy szexuális mező relatív autonómiája, annál inkább egy adott mezőspecifikus erotikus tőke határozza meg a mező hierarchikus struktúráját, vagyis a „*kívánatosság szintjeit*” (*Tiers of Desirability*, Green 2008b:32). Így a mező aktorai a saját és a mezőre jellemző erotikus habitus alapján „beárazzák” saját magukat és a többi aktort. Green koncepciójának erejét tehát az adja, hogy éppúgy, ahogy Bourdieu szociológiájában, a mező, a habitus és a tőke egyazon magyarázósémában kapcsolódnak össze, mely így szervesen köti össze a vágystruktúrát és a társadalomstruktúrát.

A KONCEPCIÓK MÉRLEGE ÉS KITEKINTÉS

Ahogy Fáber Ágoston (2008:109–110; 2018:100–101) rámutatott: Bourdieu-vel szemben gyakran megfogalmazódott a determinizmus vádja (például Jenkins 1982; Alexander 2000). Ez több elméleti implikációval jár, mint például a habitus tükörképszerű vagy programszerű elképzelése, mely mindig csak újratermeli a *status quót* és ezáltal önmagát is, kizárva ezzel a társadalmi változást, valamint nem adva jó magyarázatot a devianciára vagy a rendszerellenes mozgalmakra. Noha Fáber nem osztja ezeket a vádakokat, kiemelte, hogy „Bourdieu sem teljesen véttlen abban, hogy ez a kritika megfogalmazódhatott” (2008:110). Bourdieu valóban jobban hangsúlyozta azokat az eseteket, mikor a társadalomstruktúra és a habitus cirkulárisan újratermeli egymást. A késői Bourdieu ugyanakkor a pszichoanalitikus metapszichológiából vett fogalmakkal azt hangsúlyozta, hogy a habitus rengeteg tudattalan pszichológiai folyamaton keresztül sajátítódik el. Ahogy följebb már hosszabban idéztem: „Csak észrevétlen tranzakciók, félig tudatos kompromisszumok és pszichológiai műveletek egész sora (projekció, azonosulás, áttétel, szublimáció stb.) révén, amelyeket társadalmilag ösztönöznek, támogatnak, csatornáznak, sőt szerveznek, ezek a diszpozíciók apránként alakulnak át specifikus diszpozíciókká [...]” (2000 [1997]:165). Nem véletlen, hogy Green (2008a) is többször hivatkozott a tárgykapcsolati iskolához tartozó Chodorow fejlődéslelektani elméletére, mikor arról írt, hogy az erotikus habitus nem determinisztikus leképeződése sem a kora gyerekkori élményeknek, sem az erotikus mező által felkínált fantázia- és jelentéskészletnek; a konkrét szexuális vágyak nem levezethetőek determinisztikusan sem a pszichoszexuális fejlődés döntő eseményeiből, sem a mező kollektív vágyreprezentációból. Egyrészt, mert a tapasztalatok bonyolult pszichológiai folyamatokon keresztül válnak belsővé, másrészt, mert a személyes élettörténet és annak mélypszichológiai leképeződései a társadalmi sémákkal konstruktív és potenciálisan innovatív kölcsönhatásban válnak habitussá.

„Az internalizáció nem azt jelenti, hogy a gyermek társas-társadalmi világában objektíven létező dolgok közvetlenül beíródnak a tudattalan én-egy-kapcsolat élménybe. A szociális tapasztalatok a gyermek biztonság-, tehetetlenség-, függőség-, szeretet-, konfliktus- és félelemérzéseitől függően különböző pszichológiai jelentéseket kapnak. Az internalizáció torzulásokat, védekező mechanizmusokat és transzformációkat foglal magába. Függ a kapcsolaton belüli affektusok minőségétől, a kapcsolat színterétől, attól a fiziológiai vagy erotikus színtértől, amelyben a kapcsolat zajlik, és a gyermek érési stádiumától. A legkorábbi internalizációk preverbálisak és nagyrészt szomatikus módon tapasztalhatóak. Amikor ezek a legkorábbi önreprezentációk és tárgyreprezentációk felidéződnek, akkor nonverbális szinten és pszichoszomatikusan idéződnek fel. Az internalizációt a fantázia és a konfliktus közvetíti” (Chodorow 1978:50).

A kérdés az, hogy így nem öntjük-e ki (nem öntötte-e ki Bourdieu és Green) a fürdővízzel a gyereket is? Ha azt mondjuk, a pszichoszexuális fejlődés során a gyerek vagy azonosul a szülőkkel vagy nem, vagy elfogadja helyét a világban, vagy pedig állandósult ödipális lázadással és a szimbolikus „szülőgyilkosság” igényével olyan szexuális jelentéseket, ízlésválasztásokat és gyakorlatokat keres, melyek a családjától – azaz attól a miliőtől, amelyben felnőtt – idegenek, akkor nagyon messze kerülünk attól, amit Bourdieu (2002 [1914]:17) a birtokolt tőkék mennyiségéből valószínűsített. Azaz, hogy az aktor milyen politikai beállítottságú, milyen zenét szeret és mi a hobbija. Például azok a gyerekkori élmények, melyek bizonyos mélypszichológiai folyamatok után szexuális szadomazochizmushoz vezetnek, a társadalmi alá-fölérendeltségi viszonyok és bizonyos társadalmilag felkínált „esztétikák” (popkultúra, szexuális mezők, szubkultúrák) habitualizációjával alakítják ki a szexuális szadomazochista vágystruktúrákat és fantáziákat. Magáról a szadomazochizmus és a

társadalmi tér összefüggéseiről azonban nem sokat lehet mondani, legfeljebb talán, hogy a kulturális tőke meglehetősen valószínűsíti a szexuális szubkultúrához tartozást. Magyarul, ha visszatérünk a társadalomstruktúra és a vágystruktúra viszonyához, akkor a pszichoanalízisre való túlzott támaszkodás arra vezethet, hogy oda jutunk, hogy bizonyos társadalmi viszonyok vagy erotizálódnak, vagy nem. Az erotikus habitus esetében célszerű lenne megkülönböztetni elsődleges (családi) és másodlagos (mezőspecifikus) habitust, ami talán közelebb vinne olyan kérdésekhez, hogy mik az erotikus mezők relatív autonómiájának fenntartásának feltételei és kinek van lehetősége belépni ezekbe a mezőkbe, közelebb kerülve a társadalmi tér, az általános katexisstruktúra és a relatíve autonóm erotikus mezők viszonyához.

Hakim erotikustőke-konceptiója több szempontból is nagyon messze van a Bourdieu által leírt társadalmi valóságtól – és általában a második hullámos feminizmus, ma már evidenciának számító megállapításairól a nőiség és szépség viszonyáról (például Bartky 1993 [1988]). Egyrészt az a megállapítás, hogy az erotikus tőke relatíve független a többi tőkefajtától, nagyon messze áll Bourdieu-tól. Az alsóbb osztálypozícióban lévők eleve hátrányból indulnak, mert a munkakörülményeken, a fogyasztáson és hasonló gyakorlatokon keresztül a társadalmi térben elfoglalt pozíció nyomot hagy a testükön, mint ahogy a test érzékelésének társadalmi hierarchiájában az alsóbb osztálypozícióban lévők hexise is alacsonyabban „árazódik be”. Ugyanígy azokban a termelési pozíciókban, ahol több múlik a személyes interakciókon, sokkal jobb eséllyel lehet beruházni erotikus tőkébe, mint a gyártósor mellett. Másrészt a nők előnyét az erotikus tőke terén könnyű olyan paradox módon értelmezni, hogy az elnyomottság végsősoron erőforrás. A női testre vonatkozó beruházások, illetve az e beruházásokat szabályozó normák alapvetően – amellet, hogy szimbolikusan-habituálisan fenntartják az osztályok közötti hierarchiát – jellemzően két dologra irányulnak. Egyrészt, hogy fenntartsák a nemek közötti szigorú szimbolikus-habituális hierarchiát, másrészt, hogy integrálják a női testet a férfi szempontokat univerzalizáló szexualitásba, tehát, hogy szexualizálják a női testet. A női tulajdonságok kidomborítása és a szexualizálás a konkrét gyakorlat szintjén nem elválasztható egymástól. A magassarkú cipő egy optikai trükkkel meghosszabbítja a lábat és kiemeli a csípő és a fenék mozgását, ugyanakkor viselőjét nem túl stabil, nem túl határozott lépésekre kényszeríti, és kiszorítja az olyan „férfias” tevékenységekből, mint a futás vagy az ugrás. A mellnagyobbító szilikon implantátum egyszerre emeli ki a „nőiességet” (már e szónak is szexuális felhangja van) és a szexualitást. A smink, kiváltképp a rúzs és a pirosító a termékeny és szexuálisan érett (leginkább az ovuláló) testben az arc vérellátottságát utánozza, miközben a rúzs a nőiesség egyik szimbóluma és a női és férfi öltözködés egyik legkontrasztosabb választóvonal. Ahogy Bourdieu írta:

„[B]izonyos manírt kényszerít a mozgásra a magas sarok, a kezét lefoglaló kezításka és főleg a szoknya, amely egész sor tevékenység megghiúsítója vagy akadálya (nem lehet benne futni, bizonyos pózokban leülni stb.), illetve állandó óvintézkedésre szorít. Példa erre az a fiatal nő, aki folyton lesimítja magán a túlságosan kurta szoknyát, vagy alkarjával próbálja takarni a merész dekoltázst, s valóságos akrobata mutatványra kényszerül, hogy összeszorított lábbal szedhessen fel valamit a földről” (Bourdieu 2000 [1998]:32).

Továbbá: *„[A] nőhöz méltó tartózkodáshoz mélységesen kötődő gesztusvilág továbbra is kötelezi őket – mintegy szándékuk ellenére – azután is, hogy az öltözék többé nem parancsolja (pl. a szapora tipegést, amit olykor nadrágot, lapos cipőt viselő nőknél is látni)” (Bourdieu 2000 [1998]:37).*

Green szexuális mező, erotikus tőke és erotikus habitus fogalma sokkal meggyőzőbb, de ebben a koncepcióban az a kérdés, hogy a képesség, hogy valaki a másik vágyának tárgyává váljon, vajon minden esetben

bourdieu-i értelemben vett tőke-e? Green kedvenc példái pont a kiugróan magas autonómiával jellemezhető mezők, a melegbárok körül szerveződő homoszexuális szubkultúrák vagy a szadomazo klubok körül szerveződő szadomazochista szexuális mezők. Hakim koncepciójának minden gyengesége ellenére jól vizualizálható az a jelenet, amikor két állásra jelentkező nő közül a csinosabb vagy szexualizáltabb kapja meg az állást. Bourdieu-i értelemben itt könnyen lehet látni, hogy az erotikus tőke hogyan váltható gazdasági tőkére vagy társadalmi tőkére. Bizonyos képességet vagy tulajdont csak akkor lehet tőkének tekinteni, ha – legalábbis potenciálisan – konvertálható (Bourdieu 1997 [1986]). Ha a multinacionális vállalatok hálózatát szexuális mezőnek tekintjük, melyekben csak bizonyos erotikus tőkékkel és habitusokkal lehet a vágy tárgyává válni (a szadomazo klubban magasra értékelt hipermaszkulinitás és fétisruházat itt nem célravezető), akkor Green szempontjából ugyanúgy érthető, hogy hogyan konvertálható az erotikus tőke más tőkéké. Green sokkal inkább írt nagy autonómiával jellemezhető mezőkről, de hogy az ezekben megszerzett tőke hogyan konvertálható gazdasági tőkévé – legalább potenciálisan –, arról csak egy hevenyészett megjegyzést tett egy lábjegyzetben (2008b:29): *„Mint minden tőke, az erotikus tőke is összefügg más tőkékkel, bár nem redukálható más tőkékre. Például a plasztikai sebészethez pénzügyi eszközökre (gazdasági tőkére) van szükség: így bizonyos mértékig az erotikus tőke a gazdasági tőkén keresztül szerezhető meg. Ezzel szemben az erotikus tőke helyettesíthető, amennyiben a szereplők pénzügyi és társadalmi tőke megszerzésére is felhasználhatják”* – írta, de a „visszakonvertálás” aktusa homályban marad.

A valóban nagy autonómiával rendelkező szexuális mezők (szadomazochista, fétis- és PnP-klubok) sokkal inkább leírhatók valamiféle rendszerellenes logikával és azzal, hogy a gazdasági tőkét egy zárt erőterbe csatornázzák: azaz egy olyan képességgé konvertálják, mely által a vágy tárgyává válhatnak, de a mezőn kívüli konvertálási lehetőség nélkül. Maga a tény, hogy a szadomazo szubkultúrában valaki magasan beárazott, valószínűleg nem jelent számára semmi előnyt a zárt és exkluzív szubkultúrán kívül. Persze magán a szubkultúrán belül ettől még jó eséllyel leképeződnek a tőkeviszonyok, de a szubkultúra nem vesz részt a „bővített újratermelésben”. Bourdieu ([1971] 1978:158) is amellettt érvelt, hogy a szimbolikus osztályharc (de lehet ez bármely elnyomott csoport harca) egy szegmense, amikor az osztályok vagy osztályokhoz tartozó szubkultúrák kialakítják a saját testképüket. Mondhatnánk, hogy ezzel együtt meghatározzák a saját erotikus tőkéjüket és legalábbis részben saját erotikus habitusukat. Azonban annak fényében, hogy ezek az alternatív testképek, illetve alternatív elképzelések arról, hogy mi szexuálisan vonzó, milyen sokszor és könnyen fordulnak át pszichopatologikusba, mint a tetoválásfüggőség, a kényszeres testépítés vagy az anorexia (Orbach 2006; Lemma 2010), látható, hogy a szexuális mezők relatív autonómiájának fenntartása valóban (osztály)harc, és hogy a mező tényleg csak *relatív* autonóm.

Ugyanakkor az a képesség, hogy képesek a vágy tárgyává válni, a kapitalizmus története során sokszor volt rabszolga- és proletárnők utolsó lehetősége a felszabadulásra vagy a túlélésre azzal, hogy prostituálódtak. Így Green mintha csak az osztályharc relatíve nyerteseit vizsgálta volna, akik képesek egy relatíve autonóm szexuális logikában kathexisviszonyokat kiépíteni és megélni. Azokban az esetekben, amikor valaki minden más erőforrás híján kénytelen a saját szexuális képességeit – erotikus tőkéjét – anyagi tőkére váltani, mint ahogy a prostitúciókutatások és a szexuális ökonómiák szakirodalma tárgyalja, ott nincs mező, mert nincs relatív autonómia. Mintha Green helyesen kritizálná Hakimot, hogy naiv módon olvassa Bourdieu-t, de mintha Green saját kutatási témája miatt – melegbárok, erotikus chatszobák stb. – elfelejtette volna, hogy a mezők relatív autonómiáján kívül is van társadalmi tér, és hogy az abban alacsony pozíciót elfoglalóknak is van képességük a vágy tárgyává válni, noha általában egy specifikus mező relatív autonómiája nélkül.

Összességében a társadalomstruktúra és a vágystruktúra kapcsolatát tárgyaló szakirodalomhoz (főleg *scripting*elmélet, szexuális ökonómiák szakirodalma, szexuálishegemóniák-konceptió) értékes adalék az *erotikus habitus*, *erotikus mező* és *erotikus tőke* koncepciói, főleg annak megértésére, hogy hogyan jönnek létre az alternatív szexualitások relatíve autonóm terei, és hogy hogyan növelik az aktorok a képességüket arra, hogy a vágy tárgyává váljanak. De az autonómia és a meghatározottság, a pszichológiai és a szociológiai, a kényszer és az erőforrás, az egyedi és az általános közötti kapcsolat leírásának megnyugtatóbb elméleti-fogalmi kerete még úgy tűnik hátravan.

HIVATKOZÁSOK

- Alexander, J. C. (2000) *La réduction: critique de Bourdieu*. Paris: Cerf.
- Bartky, S. L. (1992 [1988]) Foucault, a nőiesség és a patriarchális hatalom modernizációja. *Magyar Filozófiai Szemle*, 36(3–4), 434–445.
- Bourdieu, P. (1978 [1971]) Hevenyészett megjegyzések a test társadalmi észleléséről. In Ferge Zs. – Léderer P. (szerk.) *A társadalmi egyenlőtlenségek újratemelődése*. Budapest: Gondolat, 151–164.
- Bourdieu, P. (1979) *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1988 [1984]) *Homo Academicus*. Redwood City: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1990 [1982]) Lecture in the lecture. In *Other Words. Essays Toward a Reflexive Sociology*. Redwood City: Stanford University Press, 177–198.
- Bourdieu, P. (1991 [1982]) *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1996 [1979]) *Distinction. A Social Critique of Judgement of Taste*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1996 [1992]) *The Rules of Art. Genesis and Structure of the Literary Field*. Redwood City: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1997 [1986]) Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke. In Angelusz R. (szerk.) *A társadalmi rétegződés kompozensei*. Budapest: Új Mandátum, 156–177.
- Bourdieu, P. (1999 [1993]) *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society*. Redwood City: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2000 [1997]) *Pascalian Meditations*. Redwood City: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2009 [1972]) *A gyakorlat elméletének vázlatja*. Budapest: Napvilág.
- Bourdieu, P. (2000 [1998]) *Férfiuralom*. Budapest: Napvilág.
- Bourdieu, P. (2002 [1914]) *A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről*. Budapest: Napvilág.
- Bourdieu, P. (2010 [1979]) A habitus és az életstílusok tere. *Replika*, 72, 49–94.
- Bourdieu, P. (2013 [1985]) A társadalmi tér és a csoportok keletkezése. In Angelusz R. – Gecser O. – Éber M. Á. (szerk.) *Társadalmi rétegződés olvasókönyv*. Budapest: ELTE, 164–177.
- Braudel, F. (1984 [1979]) *Civilization and capitalism 15th–18th century, Vol. III. The perspective of the world*. San Francisco: Harper & Row.
- Button, S. B. (2004) Identity management strategies utilized by lesbian and gay employees: A quantitative investigation. *Group & Organization Management*, 29(4), 470–494. <https://doi.org/10.1177/1059601103257417>
- Chitty, C. (2020) *Sexual Hegemony: Statecraft, Sodomy, and Capital in the Rise of the World System*. Durham: Duke University Press.
- Chodorow, N. J. (1978) *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. California: University of California Press.
- Connell, R. W. (2012 [2019]) *Férfiak. Eltűnő szerepek*. Budapest: Noran Libro.
- Darmon, M. (2016) Bourdieu and psychoanalysis: an empirical and textual study of a *pas de deux*. *The Sociological Review*, 64(1), 110–128. <https://doi.org/10.1111/1467-954x.12349>
- Dunaway, W. A. (2018 [2012]) A félproletár háztartás a modern vilárendszer *longue durée*-je folyamán. *Fordulat*, 24, 53–87.
- Durkheim, É. (1898) La Prohibition de l'inceste et ses origines. *Année sociologique*, 1, 1–70.
- Elias, N. (1987 [1937–1938]) *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások*. Budapest: Gondolat.
- Epstein, S. (1991) Sexuality and identity: The contribution of object relations theory to a constructionist sociology. *Theory and Society*, 20(6), 825–883. <https://doi.org/10.1007/bf00678098>
- Fáber Á. (2008) Találkoznak-e a párhuzamosok a végtelenben? Pierre Bourdieu és Luc Boltanski kapitalizmusbírálat. *Replika*, 62, 109–125
- Fáber Á. (2010) *Pierre Bourdieu: Elmélet és politika*. Budapest: Napvilág.
- Fortunati, L. (1981) *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor, and Capital*. New York: Autonomedia.
- Fourny, J. F. – Emery, M. (2000) Bourdieu's uneasy psychoanalysis. *SubStance*, 29(3), 103–112. <https://doi.org/10.1353/sub.2000.0032>

- Freud, S. (1982 [1930]) Rossz közérzet a kultúrában. In *Esszék*. Budapest: Gondolat, 327–406.
- Freud, S. (1995 [1905]) Három értekezés a szexualitás elméletéről. In *A szexuális élet pszichológiája*. Budapest: Cserépfalvi, 31–132.
- Fromm, E. (1993 [1941]) *Menekülés a szabadság elől*. Budapest: Akadémiai.
- Gagnon, J – Simon, W. (1973) *Sexual conduct: The social sources of human sexuality*. Queensland: Aldine.
- Goffman, E. (2000 [1959]) *Az én bemutatása a mindennapi életben*. Budapest: Pólya.
- Green, A. I. (2008a) Erotic habitus: Toward a sociology of desire. *Theory and society*, 37(6), 597–626.
<https://doi.org/10.1007/s11186-007-9059-4>
- Green, A. I. (2008b) The social organization of desire: The sexual fields approach. *Sociological Theory*, 26(1), 25–50.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9558.2008.00317.x>
- Green, A. I. (2013) ‘Erotic capital’ and the power of desirability: Why ‘honey money’ is a bad collective strategy for remedying gender inequality. *Sexualities*, 16(1–2), 137–158. <https://doi.org/10.1177/1363460712471109>
- Green, A. I. (2014) The sexual fields framework. In uő. (szerk.) *Sexual fields: Toward a sociology of collective sexual life*. Chicago: The University of Chicago Press, 25–56.
- Hakim, C. (2010) Erotic capital. *European sociological review*, 26(5), 499–518. <https://doi.org/10.1093/esr/jcq014>
- Hakim, C. (2011) *Erotic Capital: The Power of Attraction in the Boardroom and the Bedroom*. New York: Basic Books.
- Hanisch, C. (2000 [1969]) The Personal Is Political. In Crow, B. A. (szerk.) *Radical Feminism. A Documentary Reader*. New York: New York University Press, 113–116.
- Janus, S. S. – Janus, C. L. (1996 [1993]) Férfiak és nők: beszámoló a különbségekről. In Tóth L. (szerk.) *A szex II. Szociológia és társadalomtörténet*. Budapest: Új Mandátum, 94–137.
- Jenkins, R. (1982) Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism. *Sociology*, 16(2), 270–281.
- Kinsey, A. C. (1948) *Sexual Behavior in the Human Male*. Philadelphia: W. B. Saunders Co.
- Kinsey, A. C. (1953) *Sexual Behavior in the Human Female*. Philadelphia: W. B. Saunders Co.
- Kőváry Z. (2012) *Kreativitás és személyiség. A mélylélektani alkotáselméletektől a pszichobiográfiai kutatásig*. Budapest: Oriold és Társai.
- LaPlanche, J. – Pontalis, J.-B. (1988 [1967]) *The Language of Psycho-Analysis*. London: Karnac Books.
- Laumann, E. O. – Gagnon, J. H. (1995) A sociological perspective on sexual action. In Parker, R. G. – Gagnon, J. H. (szerk.) *Conceiving sexuality. Approaches to sex research in a postmodern world*. London – New York: Routledge, 183–213.
- Lemma, A. (2010) *Under the Skin. A Psychoanalytic Study of Body Modification*. London – New York: Routledge.
- MacKinnon, C. A. (1982) Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory. *Signs*, 7(3), 515–544.
<https://doi.org/10.1515/9781474469517-022>
- Marcuse, H. (1966 [1955]) *Eros and civilization*. Boston: Beacon Press.
- Mead, M. (2003 [1928–1949]) *Férfi és nő. A két nem viszonya a változó világban*. Budapest: Osiris.
- Mitchell, S. A. – Black, M. J. (2000 [1995]) *A modern pszichoanalitikus gondolkodás története*. Budapest: Animula.
- Nessaibia, I. – Sageese, R. – Atwood, L. – Bouslama, Z. – Cocci, L. – Merad, T. – Tahraoui, A. (2022) The way COVID-19 transforms our sexual lives. *International Journal of Impotence Research*, 34(2), 117–119.
- Norris, A. H. – Worby, E. (2012) The sexual economy of a sugar plantation: Privatization and social welfare in northern Tanzania. *American Ethnologist*, 39(2), 354–370. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2012.01369.x>
- Orbach, S. (2006) How Can We Have a Body? Desires and Corporeality. *Studies in Gender and Sexuality*, 7, 89–111.
- Reich, W. (1969 [1933]) *Charakteranalyse. Technik und Grundlagen für Studierende und praktizierende Analytiker*. Berlin: de Munter.
- Reich, W. (1983 [1931]) A szexuálpolitikai szövetség platformja. *Medvetánc*, 2–3, 184–191.
- Róheim G. (1999 [1934]) A pszichoanalitikus antropológia. In Tóth L. (szerk.) *Róheim Géza*. Budapest: Új Mandátum, 67–150.
- Rubin, G. S. (2011 [1975]) The Traffic in Women: Notes on the „Political Economy” of Sex. In *Deviations. A Gayle Rubin Reader*. Durham: Duke University Press, 33–65.
- Sanchez, L. E. (1997) Boundaries of Legitimacy: Sex, Violence, Citizenship, and Community in a Local Sexual Economy. *Law and Social Inquiry*, 22(3), 543–580. <https://doi.org/10.1086/492598>

- Simon, W. – Gagnon, J. (1986) Sexual scripts: Permanence and change. *Archives of Sexual Behavior*, 15, 97–120. <https://doi.org/10.1007/bf01542219>
- Stein, A. (1989) Three models of sexuality: Drives, identities and practices. *Sociological Theory*, 7(1), 1–13. <https://doi.org/10.2307/202059>
- Steinmetz, G. (2006) Bourdieu's disavowal of Lacan: psychoanalytic theory and the concepts of "habitus" and "symbolic capital". *Constellations*, 13(4), 445–464. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.2006.00415.x>
- Steinmetz, G. (2013) Toward Socioanalysis. The "Traumatic Kernel" of Psychoanalysis and Neo-Bourdieuian Theory. In Gorski, P. S. (szerk.) *Bourdieu and historical analysis*. Durham: Duke University Press, 108–130.
- Steinmetz, G. (2014) From sociology to socioanalysis: Rethinking Bourdieu's concepts of habitus, symbolic capital, and field along psychoanalytic lines. In Chancer, L. – Andrews, J. (szerk.) *The unhappy divorce of sociology and psychoanalysis. Diverse Perspectives on psychosocial*. Cham: Palgrave Macmillan, 203–219.
- Tóth L. (1998) A szexuális gyakorlat alakulása Magyarországon 1991-ben és 1996-ban. Empirikus elemzés. In Tóth L. (szerk.) *A szex II. Szociológia és társadalomtörténet*. Budapest: Új Mandátum, 118–181.
- Valdés Lucas, A. (2019) Can erotic capital subvert masculine economy? Aesthetic work and the post-feminist approach to economics. *Revista De Pensament I Anàlisi*, 24(2), 87–108. <https://doi.org/10.6035/Recerca.2019.24.2.5>
- Von Werlhof, C. (2020 [1980]) Megjegyzések a szexualitás és a gazdaság kapcsolatáról. *Replika*, 117–118, 11–18.
- Walters, M. L. (2011) Straighten up and act like a lady: A qualitative study of lesbian survivors of intimate partner violence. *Journal of Gay & Lesbian Social Services*, 23(2), 250–270. <https://doi.org/10.1080/10538720.2011.559148>
- Weber, M. (1948 [1915]) Religious Rejections of the World and Their Directions. In Gerth, H. H. – Mills, C. W. (szerk.) *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 323–362.
- Weiss, M. D. (2006) Working at play: BDSM sexuality in the San Francisco Bay area. *Anthropologica*, 48(2), 229–245. <https://doi.org/10.2307/25605313>
- Whittier, D. K. – Melendez, R. M. (2004) Intersubjectivity in the intrapsychic sexual scripting of gay men. *Culture, Health, and Sexuality*, 6(2), 131–143. <https://doi.org/10.1080/13691050310001607250>
- Whittier, D. K. – Simon, W. (2001) The fuzzy matrix of 'my type' in intrapsychic sexual scripting. *Sexualities*, 4(2), 139–164. <https://doi.org/10.1177/136346001004002003>
- Wright, S. (2018) De-pathologization of consensual BDSM. *The Journal of Sexual Medicine*, 15(5), 622–624. <https://doi.org/10.1016/j.jsxm.2018.02.018>
- Zelizer, V. A. (2005) *The Purchase of Intimacy*. Princeton: Princeton University Press.
- Zurndorfer, H. (2016) Men, Women, Money, and Morality: The Development of China's Sexual Economy. *Feminist Economics*, 22(2), 1–23. <https://doi.org/10.1080/13545701.2015.1026834>

CSIGÓ PÉTER¹

TŐKESPEKULÁCIÓ ÉS KÉPVISELETI VÁLSÁG A NEOLIBERÁLIS TÁRSADALOMBAN

<https://doi.org/10.18030/socio.hu.2024.2.31>

ABSZTRAKT

Bourdieu tőkeelméletének központi érve a posztindusztriális diskurzusok idealizáló feltevéseivel szemben az, hogy a jóléti kapitalista társadalom árubőségének, sokválasztásos fogyasztói környezetének fő következménye nem a társadalom individualizálódása, hanem az, hogy az árucseré és fogyasztás folyamata válik a tőkefelhalmozás és a hatalmi-egyenlőtlenségi újratermelődés fő közvetítőjévé. Kétségtelen, Bourdieu szinte látónoki módon ismerte fel már a '70-es években, hogy a fejlett kapitalizmus anyagi és szimbolikus javainak egyre nagyobb részét tekintik a társadalmi szereplők tőkeeszköznek, használják befektetésként, melytől nyereséget remélnek, azt, hogy stabilizálni tudják gazdasági-társadalmi pozíciójukat. E tanulmányban amellett érvelek, hogy a bourdieu-i szintézis nem visz közelebb a neoliberális kapitalizmus „tőkepiaci” logikájához, azaz a finanszírozás, a járadékvadászat, a tőkeeszköz-gazdaság strukturális logikája által meghatározott társadalmi folyamatok megértéséhez, mert e folyamatok értelmezésében – bármennyire ellépne is tőlük –, a posztindusztriális és neoliberális diskurzusok „társutasa” marad. Bourdieu hiába próbálta a neoklasszikus árupiac individualizáló modelljét a „feje tetejéről a talpára állítani” és feltárni a kulturális választások valódi, tőkeakkumulációs természetét – azzal, hogy a szimbolikus és társadalmi tőkék cseréjének folyamatait a neoklasszikus árupiaci modellbe integrálva értelmezi, ignorálja a tőkepiaci csere sajátosságát, különbségét az árucserétől, ezáltal súlytalanná teszi saját elméleti felfedezését a szimbolikus javak kettős természetéről, egyidejű árujellegéről és tőkeeszközjellegéről. A kulturális javak és képviselési javak kommodifikációja és „tőkeeszközösödése” két egymástól radikálisan különböző piaci értékelési logikát hívnak életre: az árupiac fogyasztói értékelési logikáját és a tőkepiac spekulatív értékelési logikáját. Márpedig e két, egymást kizáró logika egyidejűleg formálja és ezáltal túldeterminálja a társadalmi rendszereket, melyekben kaotikus folyamatok szabadulnak el – megkérdőjelezve a társadalmi rend legitimációját és stabilitását magyarázó bourdieu-i tőkeelméletet.

Kulcsszavak: tőkeelmélet, spekuláció, tőkeeszköz-gazdaság, képviselés, affektív polarizáció

¹ BME Szociológia és Kommunikáció Tanszék.

SPECULATION AND REPRESENTATIONAL CRISIS IN THE NEOLIBERAL SOCIETY

ABSTRACT

The central argument of Bourdieu's theory of capital against the idealising assumptions of post-industrial discourses is that the main consequence of the commodity abundance and multiple-choice consumer environment of a welfare capitalist society is not the individualisation of society; rather, the process of exchange and consumption becomes the main mediator of capital accumulation and power-inequality reproduction. There is no doubt that Bourdieu recognised, almost clairvoyantly, as early as the 1970s, that an increasing proportion of the material and symbolic assets of advanced capitalism are seen by social actors as capital assets, used as investments from which they hope to make a profit, to stabilise their socio-economic position. In this paper, I argue that the Bourdieu synthesis, for all its theoretical erudition, does not bring us any closer to understanding the social processes determined by the 'capital market' logic of neoliberal capitalism, i.e. financialisation, rent-seeking, and the structural logic of the capital-asset economy, because in its interpretation of these processes, however far it departs from them, it remains a 'fellow traveller' of post-industrial and neoliberal discourses. Bourdieu integrates the processes of symbolic and social capital exchange into the neoclassical commodity market model – ignores the specificity of capital market exchange and its difference from commodity exchange, thereby rendering his own theoretical discovery of the dual nature of symbolic goods, their simultaneous commodity character and capital asset character, weightless. The commodification and 'assetization' of cultural goods and representative goods give rise to two radically different market valuation logics, the consumer valuation logic of the commodity market and the speculative valuation logic of the capital market, and these two mutually exclusive logics simultaneously shape and thereby overdetermine social systems in which chaotic processes are unleashed – challenging Bourdieu's capital theoretical efforts to explain the legitimacy and stability of the social order.

Keywords: capital theory, speculation, asset economy, representation, affective polarization

TŐKESPEKULÁCIÓ ÉS KÉPVISELETI VÁLSÁG A NEOLIBERÁLIS TÁRSADALOMBAN

BEVEZETÉS

Több idő telt el a *Distinction* (Bourdieu 1984) megjelenése óta, mint amennyi a *Gazdaság és társadalom* (Weber 1987) publikálása és a között, amikor Bourdieu Weber újraolvasva megírta első nagy mező- és tőkeelméleti tanulmányait, melyek programját utóbb így jellemezte: „*Weberrel, Weber ellen*” (Bourdieu–Schultheis–Pfeuffer 2011). Ma talán Bourdieu-höz kellene úgy viszonyulnunk, ahogy ő látta Weber 1971-ben: a szociológiatörténet iránymutató klasszikusaként, aki folyamatosan inspirál, de tudományos programja már csak alapvető korrekciókkal folytatható. Ahogy Weberé, Bourdieu társadalomelmélete egyszerre örök és egyszerre a múlté, a jelen társadalmi folyamata tehát másképp valóban nem érthető meg: csakis Bourdieu-vel, Bourdieu ellenében.

Bourdieu a Daniel Bell által megfogalmazott „az osztályok halála” tézissel (Bell 1970:19–20), a posztindusztriális diskurzus talán legfontosabb tézisével szemben pozicionálta a *Distinction* egészét a könyv első lábjegyzetében. (Bourdieu 1984:xii). Ha tehát ellenében, de mégis vele haladunk, akkor meg kell mondanunk: miért veszíti el relevanciáját a Bourdieu által is félrepozicionált osztályvita, ugyanakkor mit kell megőriznünk a munkásságából azért, hogy a jelen neoliberalis osztálytársadalmáról pontosabb képet alkossunk, mint akár ő, akár ellenfelei. Az osztályok halála-vita szembenálló oldalai leginkább egy mágneses mező ellentétes pólusaihoz hasonlíthatók, melyek együtt stabilizálnak egy túlzottan szűkre zárt elméleti alternatívateret. Mégis, ha Bourdieu-vel haladunk, akkor e vita mindkét oldalán túlléphetünk: ő teremtette meg ugyanis azt a tőke- és mezőelméleti látásmódot, melyből a posztindusztriális diskurzusnál mélyebben érthetjük meg a neoliberalis társadalmak strukturális átalakulását.

A *Distinction* központi érve a posztindusztriális diskurzusok idealizáló feltevéseivel szemben az, hogy a jóléti kapitalista társadalom árubőség, sokválasztásos fogyasztói környezete, kulturális pluralizmusa nem a társadalom individualizálódását idézi elő, hanem azt, hogy az árucser, és elsősorban a személyes identitás (értékválasztások, ízlés, életstílus, világnézeti affinitások, önmegértés) formálódásában kulcsszerepet játszó kulturális javak piaci jellegű cseréje válik mind a kulturális, mind a szimbolikus és társadalmi tőkeerőforrások egyenlőtlen felhalmozásának fő közvetítőjévé. A társadalmi osztályviszonyok és hatalmi egyenlőtlenségi struktúrák a jelen társadalmában nem (csak) közvetlenül és mechanikusan, például öröklés, kinevezés vagy erőszak révén termelődnek újra. Az osztályviszonyokat fenntartó elismerési és kapcsolati tőkék tőlük függetlenül kulturális (tőke)értékkel bíró szimbolikus javakhoz kapcsolva, e javak piaci jellegű cserefolyamatai által közvetítve alokálódnak a társadalomban, relatív autonómiával bíró kulturális piacokon, azaz mezőkben.

Bourdieu kora posztindusztriális társadalmát olyan osztálytársadalomként ragadta meg, melyben a szimbolikus cserefolyamatok résztvevői látszólag kulturális javakat, valójában e javak által hordozott tőkefajtákat cserélnek, és az árucserének „álcázott” tőkecsere mechanizmusai tartják fenn a piaci társadalmi rend meritokratikus legitimitását. Látszólag tisztán kulturális és intellektuális értékválasztások alapján kialakított

elköteleződések, gyakorlatok, ízlések, életstílusok formájában teszik észlelhetővé a „természetes” társadalmi rendet, és igazolhatóvá, kezelhetővé és lehetőség szerint megváltoztathatóvá a társadalmi csoportok közötti hatalmi viszonyokat. Bourdieu a klasszikus (áru)piaci cseremechanizmus által szervezett társadalmi rend értékelvű, meritokratikus legitimációját kívánta magyarázni és leleplezni tőkeelméletével: egy egyenlőtlen, de jól integrált és legitim(nek elfogadott) társadalmi rend képét rajzolta fel.

A neoliberális társadalmak osztályegyenlőtlenségei jóval agresszívebb és kaotikusabb folyamatokban termelődnek újra, mint azt akár Bourdieu, akár a posztindusztriális fősodor tagjai feltételezték. Dezintegrálódó társadalmakban élünk, s e dezintegrációs trendekért nagy mértékben azok a tőkecsere-folyamatok felelősek, melyeket Bourdieu felismert ugyan, de féloldalasan ragadott meg. Mivel a tőkeallokáció folyamatait a kulturális javak árupiaci jellegű cserefolyamataiba integrálva képzelte el, nem ismerte fel a szimbolikus és társadalmi tőkék cseréjének valódi, spekulatív természetét és ennek kaotikus következményeit.

A neoliberális társadalom alapvető anomáliája, hogy miközben a társadalom osztályszerkezete jelentősen átalakul, ezek a strukturális átalakulások nem tükröződnek vissza a társadalom önmegértésében. Az osztályszerkezet egy mélyen ellentmondásos folyamatban alakul át, melyben az egyenlőtlenségek egyszerre növekednek és válnak társadalmilag láthatatlanná. A pénzügyi kapitalizmus, járadékos kapitalizmus kiépülő rendszerében megjelenik egy új típusú, az értéktermelő ágazatok vállalkozóinál és bér munkásainál nagyobb ütemben gazdagodó (Piketty–Zucman 2014) járadékos tőkésosztály (főleg részvény- és ingatlan tulajdonos osztály, vö. Piazzesi et al. 2007), emiatt elmosódnak a fentiek és a lentiek közötti osztályhatárvonalak, melyek már nem redukálhatók a termelőeszközök tulajdonosai és a bér munkások közötti hagyományos ellentétre (Adkins et al. 2020). Ezzel az elmosódással együtt is nyilvánvaló azonban, hogy kinyílik a fentiek és a lentiek életesélyei közötti szakadék és a leginkább „piacosított” társadalmakban gazdasági kasztrendszer alakul ki (Putnam 2015).

Az osztálykülönbségek szimultán élesedése és kontúrvesztése óriási dezintegrációs veszélyt jelent, különösen akkor, ha az átalakuló rendet a társadalom szimbolikus rendszerei nem tudják megfelelő módon értelmessé tenni a társadalom tagjai számára. Ma épp ezzel kell szembenéznünk: a növekvő-átrendező strukturális egyenlőtlenségek nem tükröződnek vissza sem a képviseleti mezőkben, az azokban termelt képviseleti javakban, azaz a társadalmat osztályozó politikai és médiareprezentációkban, sem a felsőbb osztályok kulturális értékválasztásaiban, műveltségében, kompetenciáiban, kulturális tőkéjében.

A neoliberális társadalom osztálytársadalom marad, sőt, egyre inkább azzá válik, mégis, objektív osztályszerkezete megszűnik láthatónak és értelmezhetőnek lenni, mert a képviseleti és kulturális mezők diszfunkciói miatt blokkolódnak azok a szimbolikus közvetítőrendszerek, melyek azt a korábbi korszakban (legalábbis Bourdieu elmélete szerint) láthatóvá és értelmessé tették és legitimálták. Az objektív strukturális egyenlőtlenségek sokkal radikálisabb értelemben válnak láthatatlanná, mint ahogy azt Bourdieu elképzelte, hisz még kulturális értékválasztások és életstílusok szublimált képében sem láthatók, még legitimált formájukban sem észlelhetők, ezért aztán ideológiailag sem artikulálhatók.

Sem Bourdieu, sem a posztindusztriális fősodor elméletei nem tudják megmagyarázni, miért áll be ez a paralízis. Pedig beáll, és ahhoz vezet, hogy a neoliberális társadalom csoportképződési folyamatai virtualizálódnak, és a társadalom kollektív sztereotípiáihoz kapcsolódva egy önjáró, a strukturális egyenlőtlenségekről leszakadt társadalmi-politikai polgárháborúvá alakulnak. Mivel artikulálatlanná válnak azok az objektív osztályhelyzetek, melyekből valós társadalmi osztályok nőhetnének ki mint kollektív reprezentációk, azaz „jól

megalapozott fikciók” (Bourdieu 1987:9), a hagyományos értelemben vett osztályok megszűnnek létezni a társadalmi tudatban, s ami látható marad helyettük, azok a valós strukturális egyenlőtlenségektől és konfliktusoktól elszakadt csoportsztereotípiák, csoportcímkék, illetve az azokat artikuláló politikai és médiareprezentációk.

Bourdieu tőkeelmélete azért bizonyul érzéketlennek a neoliberais osztálytársadalmak képviseleti és kulturális válságára, a társadalmi látásviszonyok ebből fakadó összeomlására és a „társadalmi helyészlés” (a habitus magját alkotó „*sense of one’s place*”, lásd: Csigó 2023a) virtualizálására, mert féloldalas képet alkot e reprezentációs válság fő strukturális okáról, nevezetesen, hogy a posztindusztriális piaci társadalomban likvidé, viszonylag szabadon cserélhetővé válnak a cselekvők osztálytagsága szempontjából kulcsfontosságú elismerési és kapcsolati tőkék, melyeket a cselekvők már nem az őket tagként integráló szervezetektől (pártok, klubok, szakszervezetek, az ezekhez hasonlóan országos lefedettségű civil szervezetek, jótékonyági egyletek, kulturális körök, tömegsport-egyesületek) kívánnak megkapni, hanem szimbolikus mezőkben cserélt javakhoz (kulturális és képviseleti javakhoz) kapcsolatan kívánnak elsajátítani. Bourdieu helyesen ismerte fel, hogy ezek az osztályviszonyok fenntartása szempontjából kulcsfontosságú tőkék kulturális javakhoz kapcsolódnak és azok közvetítésével cserélődnek, s hogy e javakat a cselekvők nem csak belső minőségük okán keresik, hanem a hozzájuk kapcsolt szimbolikus és társadalmi tőkeerőforrások miatt is.

A tény, hogy a szimbolikus javak elismerési és kapcsolati tőkék hordozóivá válnak, felveti azt az alapvető kérdést, hogy tekinthető-e árúnak és piacaik árupiacnak. A szimbolikus javak áruvá válása, kommodifikációja „elbíra-e”, hogy ezek a javak nem csak kulturális értékeket (és tőkéket), hanem elismerési-kapcsolati tőkét is közvetítenek? Bourdieu és a korszak meghatározó posztindusztriális és neoliberais elméletei egyöntetűen igennel válaszolnak e kérdésre. Úgy sejtették, hogy a szimbolikus javak kommodifikációja nemcsak elviseli, de egyenesen megköveteli, hogy a javak likvid elismerési és társadalmi tőkét hordozzanak – vagyis hogy a javak körül szabadon alakuljanak ki rajongói közösségek. Bourdieu úgy vélte, hogy a szimbolikus és társadalmi tőkék cseréje nem feszíti szét a hagyományos (neo)klasszikus árupiaci mechanizmust, melyben a szereplőket, akár fogyasztóként, akár szimbolikus vállalkozóként, a javak belső minőségével kapcsolatos értékítéleteik mozgatják elsősorban, és ezekhez kapcsolódóan ítélik meg az adott javak minőségét nagyra értékelő (vagy tagadó) emberek társadalmi értékét is.

A szimbolikus javak tőkehordozóivá válása azonban teljesen másképp értelmeződik, ha e folyamatot, „tőkepiaci” nézőpontot felvéve, úgy értelmezzük, mint a likvid társadalmi tőkék és az azokat hordozó javak „értékpapírosítását” (*securitization*) vagy „tőkeeszközösödését” (*assetization*) (Birch–Muniesa 2020). E nézőpontból a szimbolikus eszközök nem a valamilyen belső minőséggel („hasznossággal”) bíró árukhoz hasonlítanak, hanem inkább értékpapírokként, likvid – azaz inkább a pénzhez, mint a fogyasztói javakhoz hasonló – tőkeeszközökként értelmezhetők (Orléan 2016). Bourdieu nem ismerte fel, hogy a szimbolikus és társadalmi tőkét hordozó tőkeeszközök értékelése és forgalma elszakadhat azok belső kulturális (intellektuális, világnézeti) értékétől, és egy sajátos tőkepiaci mechanizmus befolyása alá kerülhet, mely a szereplőket e tőkeeszközök spekulatív, nem értékalapú elsajátítására ösztönözheti.

A szimbolikus és társadalmi tőkék spekulatív elsajátítása abban áll, hogy a cselekvők látható módon elköteleződnek azon kulturális és képviseleti termékek (különösképp: kulturális és politikai *brandek*) mellett, melyekről úgy vélik, e tőkét hordozzák – függetlenül attól, mit gondolnának (mint értékorientált fogyasztók vagy vállalkozók) e javak belső szubsztantív értékéről. Bourdieu nem ismerte fel, hogy ha a kulturális javak

elismerési és kapcsolati tőkeerőforrásokat hordoznak, akkor ez elkerülhetetlenül teret ad e javak spekulatív, szubsztantív belső értékétől független, tőkepiaci jellegű cseréjének, mely alapvetően különbözik az áru-iacokétól, mert nem a javak belső kulturális értékének fogyasztói-vállalkozói megítélése mozgatja, hanem a szereplők mint „tőkespekuláns” befektetők várakozásai egymás preferenciáiról és viselkedéséről. Vagyis arról, hogy mely jószág mögött állnak a „társadalmilag értékes emberek”, mely jószággal (különösen: mely *branddel*) kell elköteleződniük, hogy elismerést kapjanak és kapcsolatokat szerezzenek azoktól, akik elismerése és kapcsolatai értékkel bírnak számukra.

E tanulmányban amellet érvelek, hogy a kulturális mezők és a képviseleti mezők egyaránt tőkepiaccá válnak a neoliberais társadalomban, és mindkettőben megjelennek a fenti spekulatív tendenciák. Ezek jóval erőteljesebben érvényesülnek a neoliberais társadalmak képviseleti mezőiben, ahol általánossá vált, hogy a társadalmi aktorok szimbolikus- és társadalmi tőke-eszközként kezelik a politikai, közéleti *brandeket*: azok mellet köteleződnék el, melyekről úgy gondolják, hogy élvezik a legértékesebb társadalmi csoportok támogatását, akiknek az elismeréséből és kapcsolataiból ők is részesülnek, ha az adott *brand* mögé állnak (Csigó 2023b, 2023c). E folyamatot nem az mozgatja, hogy az egyén felismerné, hogy saját értékválasztásai és vilásképe mely képviseleti termék és támogatói értékvilágához esik a legközelebb. Az ilyen szubsztantív értékítéletek tere beszűkül, és a politikai és társadalmi csoportidentitást egyre inkább egy önjáró, spekulatív, sztereotip címkézési folyamat irányítja. A cselekvők a vágyott társadalmi referenciacsoportjaikról sztereotip képzeteket alkotnak, s ezeket társítják a politikai címkékkel, *brandekkel*, feltételezve, hogy választott politikai *brandjeik* mögött egy meghatározó erejű és értékű társadalmi csoportkoalíció formálódik.

E folyamatok kevésbé érzékelhetők Bourdieu elméletének keretében, mely a tőkecsere-folyamatokat a klasszikus árucseres piaci mechanizmusába integrálja, a társadalomban felhalmozott esztétikai, intellektuális értékű javakat pedig vagy mint árukat (tömegjavak) vagy mint árujellegű, belső értékkel bíró kulturális tőkeeszközöket (minőségi javak) ragadja meg. Bourdieu áru- és tőkecsere-t szintetizáló elmélete elrejteti és félreérti, ahelyett, hogy felszínre hozná a társadalmi élet tőkepiaci átalakulásának alapvető strukturális következményét: azt ugyanis, hogy a „tőkeeszközösödés” folyamata a neoklasszikus áru-iacétól radikálisan különböző piaci értékelési logikát hív életre, a tőkepiaci spekulatív értékelési logikáját, mely logika alapvető hatással van a társadalom hatalmi és egyenlőtlenségi viszonyainak újratermelődésére is. Bourdieu nem ismerte fel, hogy a tőkepiaci értékelési és tőkefelhalmozási folyamatai alapvetően spekulatív jellegűek és – szemben az áru-iaci folyamatokkal, melyek a termelői kínálat és a fogyasztói kereslet piaci egyensúlya felé tartanak – leválnak azokról a fogyasztói jellegű értékítéletekről, melyeket Bourdieu magától értetődően a piaci csere alapvető motorjának vélt.

Tanulmányom fő állítása szerint Bourdieu elmélete azért tartható nehezen, mert feltételezi, hogy a szimbolikus javak belső szubsztantív (áru)értékét és szimbolikus és kapcsolati (tőke)értékét a szereplők eléggé hasonlóan ítélik meg ahhoz, hogy e javak általános értékéről, következésképp, egymás tőkeállományáról is egy koherens, szubsztantív ítéletet hozzanak. Ma már látjuk, hogy a neoliberais járadékos kapitalizmus (Piketty–Zucman 2014) tőkepiacainak valódi logikája nem így működik: a tőkeeszközök észlelt piaci értékét nem fundamentális értékük definiálja, hanem a szereplők spekulatív, sztereotip várakozásai a többi szereplő várható viselkedéséről. Ha a tőkeeszközösödési folyamat spekulatív, akkor radikálisan szembemegy a Bourdieu-i elmélettel, mely épp azt feltételezi, hogy a cselekvők szubsztantív értékítéleteket képesek formálni arról, hogy kivel hasonló az ízlésük, kivel rendelkeznek hasonló, elsajátított javakból és kompetenciákból álló „tőkeeszköz-struktúrával”. Egyszóval: Bourdieu tőkeelmélete azon a feltevésen alapul, hogy a társadalmi

szereplők tőkeállománya, tőkeeszköz-struktúrája „beárazható” az azt alkotó szimbolikus javak szubsztantív értéke alapján. A neoliberális kapitalizmus tőkepiaci fordulatának a legfontosabb következménye azonban éppen az, hogy a tőkeeszközök és a tőkeállomány értékét nem a szubsztantív, „fundamentális” érték alapján árazza a piac, hanem annak alapján, hogy a szereplők milyen spekulatív várakozásokkal bírnak arról, hogy a többi szereplő hogyan fogja értékelni az adott eszközt.

Ha Bourdieu javaslatának megfelelően az egyén társadalmi státuszpozícióját úgy definiáljuk, mint felhalmozott tőkeeszközeinek állományát, ám ezen eszközök értékelése spekulatív sztereotípiák közvetítésével zajlik, akkor ebből az következik, hogy a társadalmi szereplők teljesen másképp érzékelik a társadalmi rendet, a társadalmi struktúrát, mint ahogy azt Bourdieu elképzelte. A társadalmi csoportok státuszát, a társadalmi tér struktúráját ma egyre kevésbé az egyén interiorizált, a társadalmi csoportja-közege által kanonizált esztétikai-intellektuális-morális értékítéletei közvetítik az egyén számára, ahogy Bourdieu egykor feltételezte, hanem egyre inkább spekulatív ítéletek, melyeket a szereplők egymásról alkotott sztereotip várakozásai formálnak.

A (neo)klasszikus árupiac és a spekulatív tőkepiac egymást kizáró logikái egyidejűleg formálják és ezáltal „túldeterminálják” a neoliberális piaci társadalmakat, melyekben kaotikus folyamatok szabadulnak el – cáfolva a társadalmi rend legitimitációját és stabilitását magyarázó bourdieu-i elméletet. A képviseleti javak „tőkeeszközösödése” aláássa a Bourdieu által elképzelt társadalmi rendet és egy annál sokkal kaotikusabb, agresszív, illegitimébb, igazságtalanabb társadalmi formáció kialakulásához vezet. A neoliberális társadalom egyenlőtlenségi-hatalmi struktúrái láthatatlanul, a korábbiaknál sokkal betegítőbb és bénítóbb formában termelődnek újra, mivel az elismerési és kapcsolati tőke spekulatív akkumulációjának folyamatai leblokkolják azokat a szimbolikus – kulturális és képviseleti – mediáló mechanizmusokat, melyek az objektív hatalmi egyenlőtlenségeket absztrakt szimbolikus értékek közvetítésével tennék (tették egykor) észlelhetővé, vagyis az egyén mindazon kulturális gyakorlatainak, képességeinek, ízlésének, vonzalmainak formájában, melyek az egyént a kultúra, az intellektus absztrakt értékeihez kapcsolják. E szimbolikus közvetítő mechanizmusokat Bourdieu tárta fel láttató, generációk gondolkodását megtermékenyítő erővel, mégis féloldalasan, mert nem számolt azzal, hogy a szimbolikus javak „tőkeeszközösödése” spekulatív tőkefelhalmozási folyamatokat szabadíthat el, melyek aláássák az érték fogalmát, az értékítélet képességét és az azon alapuló társadalmi hely-észlelést.

A KULTURÁLIS FOGYASZTÁSTÓL A SPEKULATÍV TŐKEFELHALMOZÁS STRUKTURÁLÓ HATALMÁIG

A közismert posztindusztriális tétel szerint a mai társadalomban nem a termelés, hanem a fogyasztás és az ahhoz kapcsolódó kulturális értékválasztások válnak az elsődleges társadalomstrukturáló tényezővé, vagyis a munkamegosztás definiálta osztályok helyét átveszik a fogyasztói gyakorlatokban formálódó rajongói csoportok, szubkultúrák, szcénák, neotörzsek, élményközösségek, miliók. Bourdieu szintén közismert álláspontja ezzel szemben az volt, hogy az ízlés alapján formált életstílus-csoportok szublimált osztály(frakció)k, mivel a (rendies) kulturális distinkciók egyúttal osztálydistinkciók is, a kulturális ízlés mindig mint osztályízlés működik:

„az »életstílusokon« és az »élet stilizációján« alapuló »státuszcsoportok« nem az osztályoktól eltérő csoporttípusok, ahogy Weber hitte, hanem eltagadott osztályok, vagy ha úgy tetszik, szublimált és ezáltal legitimált osztályok” (Bourdieu–Wacquant 2013:300).

Bourdieu szerint a fogyasztás és az élet kulturális (fogyasztói, műértői, rajongói) „stilizációja” nem strukturáló, hanem közvetítő erő: közvetíti a társadalmi osztálystruktúra újratermelődését, s e közvetítés révén lehet képes, korlátozott mértékben, újrastrukturálni a társadalmi rendet.

A kulturális fogyasztás strukturáló vagy közvetítő hatásáról szóló vita pólusai radikálisan ellentétesnek tűnhetnek, ha a posztindusztriális paradigmán belül maradunk – de távolabbról nézve nyilvánvalóvá válik, hogy összeköti őket a fogyasztói-kulturális értékválasztások iránti kitüntetett érdeklődés. Az ízlés, az életstílus, a versengő kulturális, információs és élményjavak bősége, a cselekvők fogyasztói és kulturális értékválasztásai, az értékválasztásokon alapuló személyes identitás – e fogalomháló alkotta gravitációs középpont körül forognak a nagy posztindusztriális elméletek, Bellé, Becké, Baumané, Giddensé, Jamesoné, Gertneré, Castellsé, ahogy Bourdieu-é is.

Az érték az áru piac központi kategóriája, ahogy a termelés/vállalkozás és a fogyasztás is. Ahogy a posztindusztriális elméletek, úgy a bourdieu-i elmélet is túlságosan kötődik az árutermelő, értékteremtő kapitalizmus klasszikus smith-i, marxi, weberi fogalmához. Mindegyikük az árutermelő kapitalizmus és a kommodifikáció paradigmáján belül marad, melynek központi fogalma az érték, és központi előfeltevése, hogy a tőke valorizációjának, bővített újratermelésének elsődleges forrása az értékkel bíró áruk termelése és piaci értékesítése az adott áruk belső minőségét, „használati értékét” vagy „hasznosságát” nagyra értékelő fogyasztók körében.

Bourdieu tőke- és osztályelmélete mélyen és többszörösen is az áru piaci paradigmában gyökeredzik. Egyrészt ő is központi közvetítő szerepet tulajdonított a kulturális értékválasztásoknak, az ezek által definiált ízlésnek, életstílusnak. Másrészt a kulturális értékválasztásoknak egyenesen szuverén strukturáló szerepet tulajdonított a társadalom középső „szürke zónáiban”, ahol az egyéni életutakat, „röppályákat” Bourdieu is ugyanúgy meghatározatlannak tartotta, mint a késő modern középosztályi individualizálódás elméletei (Bourdieu 1984:111–112). Harmadrészt, mint erre utaltam és kifejtem később, Bourdieu az árucserre neoklasszikus modelljébe integrálta a tőkecsere folyamatokat: egy áru piaci tőkeelméletet alkotott.

Bourdieu áru piaci tőke- és osztályelméletét jóval inkább tekinthetjük a posztindusztriális diskurzus osztályelméleti változatának, mintsem a diskurzussal radikálisan szembenálló elméletnek. Bourdieu elméletével tehát nem az a probléma, hogy a múlttól, az ipari társadalom egykori osztálylétrájáról szólna, hogy rég túl léptek volna rajta az élménytársadalom, a reflexivitás, a fogyasztói társadalom, az információs társadalom új elméletei, hanem épp ellenkezőleg, hogy túlzottan is nagy mértékben fed át a posztindusztriális fősodor által kultivált áru piaci társadalomképpel, illetve annak posztfordista politikai gazdaságtani, hálózati társadalmi, vagy nyíltan neoliberális ökonomista változataival (különösen Gary Becker [1993] és a chicagói humántőke-iskola elméletével). Ha Bourdieu tőkeelméletét nem áru piaci keretekben, hanem a neoklasszikus paradigmából kilépő tőkepiaci elméleti modellel ragadta volna meg, akkor a tőkecsere-ről és az osztályegyenlőtlenségek újratermelődéséről is radikálisan más elemzést adott volna.

A posztindusztriális társadalmak, különösen a tisztán neoliberális anglo-kapitalista és amerikanizált változatok valóban piaci társadalmat alkotnak, melyet azonban nem egy, hanem két piaci koordinációs logika formál: az áru piacé és a tőkepiacé. Azt a tényt, hogy a kapitalizmus egy belsőleg inkonzisztens rendszer, mely nem egy, hanem két piaci logika szerint működik, együttes erővel söpörték szőnyeg alá az áru piaci logika uni-

verzális hatalmát hirdető vagy azt kritizáló totális elméletek: a neoliberális korszak dogmatikus közgazdasági *mainstream*je, a frankfurti-debordi stílusú totális kritikai elméletek és a posztindusztrializmus elméletei.

A standard elméletek figyelmen kívül hagyták a neoliberális kapitalizmus „tőkepiaci fordulatát”, ami alapvető strukturális átalakulást jelent, mely nem pusztán a termelő kapitalizmus egykori nagyipari modelljét egészíti ki/váltja fel egy „nagyipar utáni” modellel (az e folytonosságon belüli váltást ragadják meg a „poszt-”, a „neo-” vagy a „második” előtagok a posztindusztrializmus, a neoliberalizmus és a második modernitás diskurzusaiban), hanem magát az értékteremtő, termelő kapitalizmust egészíti ki egy teljesen más formációval, melyet pénzügyi kapitalizmusnak (Hudson 2021), járadékos kapitalizmusnak vagy „tőkeeszköz-gazdaságnak” (Adkins et al. 2020) nevezhetünk (e fogalmak nem szinonimák!).

Az elmúlt évtizedekben a modern kapitalizmus hagyományos „termelő motorja” sokat veszített jelentőségéből, és egyre nagyobb szerepre tettek szert a finanszírozás, a spekuláció, a járadékvadászat mechanizmusai, ahol a tőkenyeresség forrása a zsákmányszerzés és nem az értékteremtés (a szabadalmak spekulatív eszközzé válásáról kapcsán lásd: Kang 2015, a kripto kapcsán lásd: Canny 2023, az online reklámipar járadékvadászatához lásd: Hwang 2020).

A járadékos/pénzügyi kapitalizmusban a tőke valorizációja, bővített újratermelése tehát nem kötődik az érték- és árutermelő racionális kapitalizmus Marx és Weber közismert írásaiban leírt modelljéhez, annál inkább e modell negatív tükörképeire, melyet mindkét szerző megragad, a fiktív tőkéről (előbbi *A tőke* 3. kötetében) és a kalandorkapitalizmusról (utóbbi a *Gazdaság és társadalomban*) szóló, kevésbé hivatkozott elemzéseikben. A neoliberális kapitalizmus járadékvadász és finanszírozott rezsimjében a tőke bővített újratermelésének, felhalmozásának elsődleges intézményei a spekulatív tőkepiacok és az ezek által alkotott „tőkeeszköz-gazdaság” (*asset economy*).

A közismert diskurzusok az osztályok haláláról és a kulturális kapitalizmusról a neoklasszikus árupiaci paradigmán belül maradvaként forognak, hogy az áruk termelési viszonyai vagy fogyasztási viszonyai gyakorolnak-e nagyobb hatást a társadalomszerkezetre – e viták teljesen elmennek a javak „tőkeeszközösödése” mellett, ami a kommodifikációval ellentétes folyamat és aláássa a javak árujellegét, ezáltal belső értékük jelentőségét. A tőkeeszközök értékelése és felhalmozása ugyanis gyakran egy kizárólag a tőkepiacokra jellemző sajátos, spekulatív logika szerint zajlik, mely nem a fogyasztói értékítéletek és preferenciák körül forog, mint az árupiaci csere. Míg az árupiaci folyamat lényege, hogy a fogyasztók ítéletet alkotnak a javak belső értékéről és a legjobbnak ítélt árut igyekeznek megvásárolni, addig a tőkepiac spekuláló szereplői nem a javak belső értékére fókuszálnak, inkább azt próbálják kitapogatni, hogy a többi piaci szereplő közül melyik szegmens vásárlásait vagy eladásait imitálják.

A neoliberális gazdaság és társadalom tőkeeszközösödése egy teljesen más, spekulatív és a többiek viselkedésére irányuló cselekvési logikát képvisel, mint a kommodifikáció által képviselt fogyasztói jellegű, introspektív és önkifejező cselekvési logika. A spekuláló szereplők nem azért vesznek meg egy eszközt, mert ők maguk értékesnek tartják azokat, hanem mert azt gondolják, mások értékesnek tartják és stabil piaci kereslet mutatkozik irántuk. A tőkepiaci spekuláns értékítélete épp ellentétje az árupiaci fogyasztó értékítéletének: míg a fogyasztó a javak belső értékét saját stabil kulturális értékmércéi alapján ítéli meg, addig a spekuláló pénzügyi befektető előbb ítéli meg a piac szegmenseinek, csoportjainak értékét, mert e csoportok megítélésében magabiztosabb, mint akár a tőkeeszközök belső értékében, akár saját értékítéletében. A spekuláló szereplő tehát akkor tart egy eszközt értékesnek, ha azt értékes szereplők tartják értékesnek. A tőkeeszközök

értékét a szereplők egymás értékelésén keresztül, egymás viselkedésével kapcsolatos, elkerülhetetlenül sztereotip várakozásaik alapján ítélik meg: ez az értékelési folyamat a piaci spekuláció.

Ha a gazdasági és társadalmi élet egyre több dolgát kezelik a résztvevők inkább tőkeeszközként, mint fogyasztói jószágként, akkor ebből az következik, hogy egyre több társadalmi aktor tartózkodik attól, hogy szubsztantív, fogyasztói vagy vállalkozói jellegű ítéletet hozzon a javak (létező vagy várható) belső értékéről, ehelyett inkább abból kiindulva ítélik meg a dolgok értékét, hogy mennyire tartja értékesnek az aktorokat és csoportokat, akik az adott javakat értékesnek tartják. Ahogy a tőkepiac akkumulációs logikája szervezi a gazdaság mellett a társadalmi folyamatok, a kulturális, politikai és médiareprezentáció folyamatainak egyre nagyobb részét, a társadalmi cselekvőket egyre kevésbé a szubsztantív – vagyis absztrakt esztétikai, morális, intellektuális értékekre vonatkoztatott – ítéletei mozgatják, hanem a spekulatív, sztereotip tulajdonítások arról, hogy mely javakat kedvelik a legértékesebb társadalmi csoportok, mely javakkal elköteleződve lehet a legértékesebb csoportok elismerését és kapcsolatait megszerezni, azaz, mely javak hordozzák magukban a legtöbb szimbolikus és társadalmi tőkét.

A KULTURÁLIS JAVAK TŐKEESZKÖZÖSÖDÉSE ÉS BOURDIEU ÁRUPIACI TŐKEELMÉLETE

Bourdieu a kulturális mezők elemzése alapján fogalmazta meg elméletének közismert alaptézisét, mely szerint a kulturális distinkció és a társadalmi distinkció gyakorlatai elválaszthatatlanul összefonódva termelik újra – sosem mechanikusan, hanem tendenciaszerűen – a társadalom egyenlőtlen csoportszerkezetét. A kulturális és társadalmi distinkciók e szimbiózisát megfogalmazó közismert bourdieu-i tétel voltaképpen az árucserre és tőkecsere, áruérték és tőkeérték szimbiózisának feltevésén alapul, vagyis azon, hogy a kulturális javak körforgását irányító árupiaci mechanizmus allokálja egyben, e javakhoz kapcsolt formában, a kulturális, szimbolikus- és társadalmi tőke-erőforrásokat is.

Első lépésben pontosítanunk kell, hogy a kulturális javakat milyen értelemben tekinthetjük egyszerre árunak és tőkeeszköznek. Maga Bourdieu sem adott pontos definíciót e kettősségről: felismerte a kulturális mezőkben zajló szimultán áru- és tőkecsere kettősségét, de nem tudta ezt pontosan megragadni, hisz fejében csak egyetlen piaci modellt, az árupiaci verseny modelljét élt, nem lett külön modellje a tőkepiaci mechanizmusról. A kulturális tőkeeszközök kettős jellegét akkor ragadhatjuk meg a legjobban, ha a két absztrakt piaci modellt együtt alkalmazzuk.

A kulturális javak alapvetően fogyasztói javakként léteznek: mindegyik kielégít bizonyos fogyasztói igényeket, preferenciákat. A kulturális mezők javainak többsége, a tömegpiaci javak nem is emelkednek e szint fölé: egyszerű áruk, olyan belső szubsztantív minőséggel, használati értékkel, hasznossággal bírnak, mely kielégíti a fogyasztó előre adott, társadalmilag kódolt kulturális preferenciáit. A tömegpiaci kulturális javak tisztán áruk, egyáltalán nem tőkeeszköz-jellegűek, mert elsajátításuk se nem feltételezi, se nem inspirálja azt, hogy fogyasztójuk kulturális tőkét halmozzon fel. Ezért nem teszi lehetővé azt sem, hogy e kulturális tőkét felhasználva az egyén saját közegénél magasabb társadalmi értékű csoportok tagjaitól szimbolikus és társadalmi tőkeerőforrásokat szerezzen. A tömegtermelt fogyasztói kultúra javai révén az egyén kapcsolódhat a magához hasonlókhöz, de a társadalmi hierarchiában fentebb állókhoz nem – ezért e javak szimbolikus és társadalmi tőkeeszközöknek is csak korlátozott értelemben tekinthetők.

Minél szűkösebben elérhető, kulturálisan értékesebb egy kulturális jószág, annál nagyobb mértékben kapcsolódnak hozzá kulturális tőkeerőforrások és válik kulturális tőkeeszközzé, és ezzel szoros összefüggés-

ben szimbolikus és társadalmi tőkeeszközzé. A kulturális tőkeeszközök olyan exkluzív javak, melyek birtoklása révén az egyén nem pusztán fogyasztói kielégülést szerez, de a magáénál nagyobb szellemi teljesítményben való katartikus feloldódás élményét, a kritika képességét, az amatőr alkotás képességét, vagyis olyan kulturális tőkét, kompetenciákat, erőforrásokat is, melyeket amatőr vagy félprofesszionális kulturális „vállalkozóként” is hasznosíthat. A kulturális tőkeeszközként működő javak belső szubsztantív kulturális értékkel rendelkeznek, univerzális értékkel, mivel (ha csak ritkán teljes mértékben is, de) harmonizálnak a magasművészet felszentelt, autonóm esztétikai kánonjával.

A kulturális tőkeeszközökben rejlő univerzális esztétikai értéket potenciálisan mindenki felismerheti, aki rendelkezik értékelhető kulturális tőkével – ezért e minőségi javak nem pusztán partikuláris fogyasztói csoportok előre adott igényeit elégítik ki, épp ellenkezőleg, lehetővé teszik, hogy az egyén elrugaszkodjon társadalmilag kódolt kulturális igényeitől. A magaskulturális értékű javak pusztán fogyasztói jószágként degradáló „rövidzárlatos” elemzéseket – például Lukács elméletét a polgári regényről – Bourdieu határozottan elutasította (Bourdieu–Wacquant 1992:69). (Az alacsony esztétikai értéktartalmú „heteronóm” kulturális javak Bourdieu szerint a fogyasztói javakhoz hasonló használati értékkel bírnak, amit az szab meg, hogy megfelelnek-e a társadalmilag definiált fogyasztói igényeknek.) A kulturális javak tőkeeszköz-jellege tehát univerzális értéktartalmukból fakad, abból, hogy nem társadalmilag kódolt, profán, fogyasztói jellegű kulturális igényeket elégítenek ki, hanem megfelelnek a szuverén magasművészeti kánonok által szentesített esztétikai normáknak.

A kulturális mező azon felében tehát, melyben nem a fogyasztói igényeket kielégíteni kívánó heteronóm kultúra dominál, a kulturális javak univerzális esztétikai értékkel bíró tőkeeszközök, melyek leginkább az aranyhoz hasonlíthatók: testetlen szépségű áruk, mely épp emiatt univerzálisan keresettek, és épp emiatt váltak mindenki által elfogadott értékhozóvá, egyfajta szimbolikus pénzzé, tőkeeszközzé, mely más tőkékre cserélhető. Az arany az árujellegű tőkeeszközök legtisztább formája, lévén egyszerre saját jogán áru és egyszerre pénz, mely áruk megvételére használható, s univerzálisan elismert érték. A kulturális javak egyszerre szolgálnak univerzálisan elismert áruként és tőkeeszközként (pénzként). Az a leírás, amit Bourdieu adott róluk, nagyban emlékeztet arra, ahogy a neoklasszikus diskurzus a pénz jelenségét értelmezi (a pénz a leginkább univerzálisan elismert áru, mely éppen ezért cserélhető bármire és tudja betölteni a pénzfunkcióját).

Bourdieu elméletében a javak kulturális tőkeértéke és szimbolikus-, illetve társadalmi tőkeértéke összefonódik: a magas belső értékkel bíró javak kulturális erőforrásokat hordoznak magukban, azaz kulturális tőkeeszközök, és ezért keresik őket a magas társadalmi presztízzsel és kapcsolati tőkével rendelkező emberek, másszóval ezért fordíthatók át szimbolikus és társadalmi tőkeerőforrásokra. A bőséges fogyasztói és kulturális javak, következésképp, sosem ártatlanok, hanem mindig a csoporthoz tartozást és az ezzel járó hatalmi előnyöket vagy hátrányokat stabilizáló elismerési és kapcsolati tőkeerőforrások hordozói is. A cselekvők objektív strukturális pozícióját a társadalom egyenlőtlenségi terében Bourdieu úgy írta le, mint a sokféle anyagi, kulturális, fogyasztói, nyelvi jószág és a hozzájuk kapcsolódó kulturális, szimbolikus és társadalmi tőke felhalmozásából összeálló „tőkeállományt”, vagyis a cselekvő által birtokolt tőkeeszközök összességét, Bourdieu kifejezésével: „tőkeeszköz-struktúráját” (*asset structure*, 1984:114–168). Ez az objektív tőkeállomány definiálja az egyén helyét és értékét a társadalmi státusz-hierarchiában.

A kulturális javakról alkotott értékítéletek strukturált rendszereként működő ízlést tekintette Bourdieu azon központi, tőkejellegű közvetítő struktúrának, ami összekapcsolja a cselekvőket a számukra vonzó ja-

vakkal és a hasonló javakhoz vonzódbó többi cselekvőkkel: „az ízlés az, ami összehozza a dolgokat és az egy-máshoz tartozó embereket” (Bourdieu 1984:241). Árucseré és tőkecsere szimbiózisát jól illusztrálja Bourdieu ízlésről adott gyakran idézett definíciója, mely az ízlést mint a kulturális értékes javak és társadalmilag értékes kapcsolatok cseréjének központi motorját határozza meg: „az ízlés az alapelve mindannak, amink van – embereink és dolgaink –, és mindannak, amik mi vagyunk mások számára, mindannak, ami alapján osztályozzuk magunkat, és ami alapján osztályoznak minket” (1984:56).

E leírás – eltekintve attól, hogy Bourdieu szerint az egyének csoportalapú értékkanonok alapján és nem pedig individuálisán hozzák meg értékítéleteiket – teljes mértékben harmonizál a posztindusztriális és neoliberais diskurzusok totalizáló árupiacképével. Bourdieu-höz hasonlóan a neoliberais kor kulturális iparágai szereplőinek nagy része is úgy véli, hogy egy megszakítatlan piaci körfolyamatba záródnak a fogyasztói jellegű kulturális értékválasztások és a társadalmi csoport-választások, a kulturális distinkciók és a társadalmi distinkciók: a fogyasztó egyszerre választ magának árukat és referenciacsoportokat, kielégülést és hovatartozást.

A neoliberais piaci társadalom ideológiája szerint a fogyasztói javak, áruk cseréje és értékelése áll a társadalmiasulási folyamat középpontjában. Az, hogy „mit szeretek”, elválaszthatatlan attól, hogy „hova tartozom”, ugyanannak az éremnek a két oldala: azokhoz tartozom, akik ugyanazt értékelik nagyra, amit én, azokkal szeretek hasonló dolgokat, akikkel eleve hasonló helyzetben vagyok. Az univerzális piac e totalizáló, szintetizáló vízióját semmi nem testesíti meg jobban, mint a közösségi platformokra és általában a közösségi tartalomajánlórendszerekre jellemző *like*-központú újbeszél, melyben a „to like” magától értetődően fuzionál a „to be like”-kal: lájkolom azt, aki lájkolja, amit lájkolok és lájkolom azt, amit lájkol, akit lájkolok, más szóval, akivel ugyanazokat a dolgokat szeretem, ahhoz hasonló is vagyok, és amit ő szeret, ahhoz hasonló dolgokat szeretek én is.

Bourdieu azzal a nehezen igazolható feltevessel élt, hogy egy adott osztályozás értékkanonján belül a cselekvők által követett kétféle értékelési logika, vagyis a kulturális értéket maximalizáló érték alapú, fogyasztói-vállalkozói jellegű nézőpont és a szimbolikus és társadalmi tőkét maximalizáló tőkebefektetői nézőpont – többnyire, tendenciájában – ugyanazon kulturális javakat tünteti fel a legnagyobb értékűnek és elsajátítandónak.

Ez a feltételezett egység az érték alapú (árupiaci) logika nézőpontjából tekintve azt garantálja, hogy az egyén az általa nagyra értékelt kulturális javak kiválasztásával egyúttal kiválasztja a neki megfelelő, nemcsak hasonló ízléssel, de életmóddal, értékrenddel, érdekekkel, felemelkedési perspektívákkal, világnézettel rendelkező, számára társadalmilag értékes emberek csoportját is. Ugyanez a megelégedés a tőkepiaci logika felől olvasva azt ígéri, hogy az egyén a saját társadalmi közege által – vagyis a hozzá hasonló életmóddal, értékrenddel, érdekekkel, felemelkedési perspektívákkal bíró, számára értékes emberek csoportja által – értékesnek tartott és elismeréssel jutalmazott „tőkeeszköz-jóságok” kiválasztásával egyúttal olyan minőségekhez jut, melyek számára valódi, személyesen megélt esztétikai, intellektuális, morális értékeket, élményeket és kompetenciákat hordoznak. Bármelyik irányból olvassuk is, a materiális, illetve kulturális (esztétikai, intellektuális, morális) értékkel bíró és nem bíró javakat elkülönítő fogyasztói-kulturális distinkciók egybevágóan a cselekvőhöz hasonló és a tőle eltérő emberek megkülönböztetésével: a materiális-kulturális hasznosságot és a társadalmi presztízsértéket definiáló két érték mérce egységet alkot.

De valóban okkal feltételezhetjük-e, hogy pontosan azon emberek társaságára vágyunk, akik ugyanazon javakra vágyunk, mint amikre mi is vágyunk, és hogy valóban átélt esztétikai, intellektuális vonzódbást érzünk

ama javak iránt, melyekre azok az emberek is vágyunk, akiknek a társaságára vágyunk? Természetesen elképzelhető, hogy ilyen intim kölcsönhatások egy zárt társadalmistátusz-csoport közegébe integrálják a hasonló státusszal és értékánonnal, azaz „tőkeeszköz-struktúrával” rendelkező cselekvőket. De elképzelhető az is, hogy a kétféle értékítélet leválik egymástól.

Erős érvek szólnak amellett, hogy a neoliberais társadalmakban a kulturális és társadalmi distinkciók nem feltétlenül ilyen szimbiotikus harmóniában formálódnak: egyrészt a cselekvők nem feltétlenül keresik azok társaságát, akik ugyanazon javakat értékelik nagyra, mint ők, másrészt nem feltétlenül értékelik nagyra azokat a javakat, melyeket az általuk legjobban vágyott referenciacsoportok nagyra értékelnek. A javak és azok belső kulturális értéke gyakran kevésbé fontosak az egyén számára, mint az a társadalmi csoport, ahova tartozni szeretne, s melynek elismerését és társaságát a javakkal nyilvánosan elköteleződve, azokat eszközként használva megpróbálja megszerezni.

Ennek az ellentmondásos kettősségnek a legnyilvánvalóbb esete a fogyasztói javak intenzív *brandelése*, *branddé* válása. A *brandelt* áru értéke, a márkaérték a neoliberais diskurzusokban egyszerre jelenik meg mint áruérték és tőkeérték, vagyis az áru minőségére és társadalmi vonzerejére vonatkozó ítéletek együttese (vö. Williams 2021). A *mainstream* diskurzus egy Bourdieu-vel teljesen kompatibilis elemzési keretben mozog, melyben a csodált *brand* vonzereje és a csodálók által alkotott fogyasztói közösség vonzereje egyazon érem két oldala, azaz a *brand* belső áruértéke és elismerési és kapcsolati értéke szorosan összefügg.

Egyre többen látják be ugyanakkor, hogy a „*cool factor*” (a *cool*ról lásd Klein 2010) leválhat a *brandelt* termék belső minőségéről, és ilyenkor a *brandelt* terméket a fogyasztó már nem úgy vásárolja, mint egy számára kiemelt használati értékű fogyasztói jószágot, hanem mint egy exkluzív belépőt a menő emberek zártkörű klubjába. Pontosán ez történt a 2010-es években a ruházati termékek piacán, ahol a limitált szériájú termékek kibocsájtása vált a vezető trendd (Chae et al. 2020). A limitált szériával a vállalatok mesterséges szűkösséget idéznek elő és ezzel növelik meg a termék társadalmi presztízsét, kult-státuszát. A „*szűkosság arra ösztönzi a fogyasztókat, hogy az új kiadásokat megvásárolják a termék belső minőségétől függetlenül*”, és a *hype* egy extraprofitot termelő „spekulatív buborékot” idézzen elő a termék piacán (Voyer 2023). A *brandelt* termék ez esetben nem fogyasztói hasznossággal bíró áru, sokkal inkább tekinthető egyfajta társadalmi részvénynek, mely révén közvetlenül elismerési és kapcsolati tőke vásárolható.

Ugyane spekulatív tőkepiaci logikát tükrözi a celebritás ismert definíciója: „attól híres, hogy híres”. A celeb az, aki szimbolikus és társadalmi tőkeértékét kizárólag a követői értékének köszönheti, saját kulturális értékkel nem bír. A *brandelt* kultuszmárkák, kultuszszemélyiségek, kultushelyek a tőkepiaci logika szerint működő társadalmi élet főszereplői, pontosan tükrözik, hogy a kulturális piacok gyakran hasonulnak a spekulatív pénzügyi piacokhoz, ahol a befektetők elsősorban azt keresik, amit számukra értékes emberek keresnek, nem azt, aminek a belső értékét nagyra tartják.

Ami a *brandelt* fogyasztói javak esetében nyilvánvaló, releváns lehet a legmagasabb kulturális presztízsű javak esetén is: kérdés, hogy a magas esztétikai értékű javak megragadhatók-e úgy, mint szubsztantív univerzális értékkel bíró kulturális tőkeeszközök. E kérdést ebben a tanulmányban nyitva hagyjuk.

KÉPVISELET ÉS TÁRSADALMI IDENTITÁS

Nemcsak a kulturális mezők, de a képviseleti mezők szimbolikus javai is *brandd*é, vagyis mindenki által felismert és azonnali pozitív vagy negatív azonosulást kiváltó terméké alakulnak a neoliberais társadalmakban – s ez felforgatja a Bourdieu által vizionált társadalmi rendet.

A Bourdieu által leírt kulturális tőkeeszközöket az aranyhoz hasonlítottuk, lévén, hogy univerzális értéket hordoznak magukban, egyszerre áruk és tőkeeszközök, egyszerre hasonlítanak egy fogyasztói jószágra és a pénzre. Az arany természetesen nem csak a kulturális, hanem a gazdasági tőke metaforájaként is használható. A Bourdieu által felrajzolt társadalmi rendben tehát az emberek anyagi és kulturális „aranyat” halmoznak fel, törekedhetnek inkább az egyik vagy inkább a másik „arany” felhalmozására, és olyan emberek társaságát keresik, akik az általuk felhalmozott tőkét valóban „aranyak” ismerik el. Csak azok az emberek lehetnek társadalmilag értékesek az anyagi és kulturális tőkefajtákat felhalmozó ember számára, akiknek a tőkéjéről felismerik, hogy az „aranyból van”, és elfogadják azt mint univerzális érték-hordozót. Ha nem fogadják el, akkor alábecsülnék az anyagi és/vagy kulturális tőkét felhalmozó egyén össz-tőke mennyiségét és társadalmi státuszát.

Bourdieu szerint csak olyan emberek-csoportok rendelkezhetnek szimbolikus és társadalmi tőkeértékkel az egyén számára, akiknek az objektív tőkeállománya lehetővé teszi, hogy felismerjék és elismerjék az egyén által elsajátított (gazdasági és/vagy kulturális) tőkejavak univerzális értékét – vagyis: az egyénhez hasonlóan ők is e javak elsajátítására törekedjenek. A saját és mások társadalmi identitását észlelő egyén tehát csak olyanok társaságára vágyhat, akiknek az objektív tőkeállománya, gazdasági-kulturális „aranytartaléka” és társadalmi közege hasonlít a saját tőkeeszköz-állományára (a státuszváltó egyénnél ez azt jelenti, hogy ha gazdasági és/vagy kulturális tőkéjével felfelé mozdul, akkor egy magasabb státuszcsoportba kerül és annak elismerési és kapcsolati tőkeerőforrásaiból is szereznie kell).

Az objektív tőkeállomány és a társadalmi csoport-identitás egységét a képviseleti mezők biztosítják: Bourdieu szerint a társadalmi újratermelés törvényei kizárják, hogy a társadalmi cselekvők egy csoportba tartozónak érezzék magukat olyanokkal, akiknek nem hasonló az objektív tőkeeszköz-struktúrája. Az e megfelelést biztosító képviseleti mezőket Bourdieu saját jogukon elemezte, elkülönítve a gazdasági és a kulturális mezőktől.

A képviseleti mezők elkülönítése a gazdasági és kulturális mezőktől logikusan következik Bourdieu elméletének alaptéziséből, miszerint a társadalmi egyenlőtlenségek sosem közvetlenül, hanem a „ki vagyok” kérdésre adott értékalapú válaszok által közvetített formában termelődnek újra. A „ki vagyok” kérdés voltaképp kétféle kérdésre fordítható le: „mit szeretek” és „hova tartozom”. A gazdasági és a kulturális termelés mezői állítják elő azokat az anyagi és kulturális termékeket, melyek révén az egyén a „ki vagyok” kérdést a szubjektív, személyes értékítéletei, beállítódásai, ízlése, igényei szintjén határozhatja meg: mit látok szépnek, jónak, érdekesnek, értékesnek, intellektuálisan izgalmasnak, menőnek (és kik azok, akik hozzám hasonló dolgokat látnak értékesnek). A média- és a politikai reprezentáció mezői ezzel szemben azon szimbolikus termékeket állítják elő, melyekkel a „ki vagyok” kérdés a társadalmi térben elfoglalt pozíció objektív (többi pozícióhoz képest vett) helyiértékéhez képest határozható meg: mi vagyok, milyen csoporthoz tartozom, kikkel vagyok egy csoportban, kikkel vagyok azonos helyzetben, kiktől várhatok támogatást, mi a társadalmi otthonom (és milyen javakat tartanak értékesnek a hozzám hasonló emberek).

Az előző részben már láttuk, hogy a „mit szeretek” kérdése és a „hova tartozom” kérdése között potenciálisan feszültségek keletkezhetnek. Ha pusztán a kulturális értékválasztásokból indulunk ki, akkor azokhoz vonzódunk, akik azon dolgokat szeretik, amiket mi, ha a társadalmi csoport-választásainkból, akkor azon dolgokhoz vonzódunk, amit azok szeretnek, akikhez tartozunk. Léteznie kell tehát egy erős mechanizmusnak, ami összeigazítja a két vonzódást és szavatolja, hogy akár az emberek felől közelítjük a dolgokat, akár a dolgok felől az embereket, a két úton ugyanoda jutunk. E mechanizmus a képviseleti folyamat Bourdieu szerint, melynek fő funkciója, hogy biztosítsa a csoport-hovatartozásunkat. A társadalmi identitásunkat definiáló képviseleti javak (sémák, víziók, definíciók) épp azokkal az emberekkel kötnek bennünket össze, akikkel hasonló gazdasági és kulturális javakat kedvelünk és értékeket vallunk. A képviseleti mezők definiálják tehát a cselekvők számára, hogy a többi cselekvő mekkora szimbolikus és társadalmi tőkeértékkel rendelkezik, és e definíció meg kell hogy feleljen az egyének objektív tőkeállományai közti értékkülönbségeknek.

Bourdieu a „mit szeretek” és a „hova tartozom” közötti potenciális diszharmóniákat úgy oldotta fel, hogy a cselekvők társadalmi csoporttranszor mentén tett elköteleződéseit kötöttebbnek ábrázolta, mint a kulturális értékhierarchia mentén tett elköteleződéseiket, azaz, a kulturális értékválasztásokat viszonylag szabadabbnak tekintette, a társadalmi csoportidentitást viszont jóval kevésbé tartotta választás kérdésének. Bourdieu szerint a cselekvők előtt nagyobb tér nyílik arra, hogy a szentesített kulturális értékkánon szerint magasabb minőségű, azaz magasabb kulturális értékű javakat sajátítsanak el, melyek kulturális tőkeértékük révén konvertálhatók a cselekvő csoportközegénél magasabb társadalmi értékű csoportok elismerésére és kapcsolataira. Ugyanakkor a társadalom újratermelődési törvényei nem engedik, hogy a cselekvő más csoportot válasszon, más csoportok elismerésére és kapcsolataira törekedjen, mint amit a létező kulturális és gazdasági tőkeállománya megenged.

E feltételezett társadalmi törvényt érvényesítik a képviseleti mezők. A versengő képviseleti intézmények legfontosabb feladata, hogy letapogassák az objektív tőkeállományok alkotta státuszpozíciókat, azok átalakulását, és ezt kifejezzék a társadalom politikai kategorizálásában. A képviseleti mezők termelői sajátos szimbolikus javakat állítanak elő, csoportosztályozási sémákat, melyek definiálják a társadalom csoportjainak világnézeti-politikai identitását. A képviseleti termékek értéke abban áll, hogy hűen visszatükrözik és szentesítik a cselekvők objektív „tőkeállományának” aktuális állapotát, azaz a felmenőktől örökölt és az életút „röppályája”, vagyis anyagi, kulturális, elismerési, kapcsolati tőkefelhalmozása során átalakuló tőkeállomány fémjelezte státuszpozíciókat.

A képviseleti folyamat lényege ebben a visszatükrözési viszonyban áll. Míg Bourdieu szerint a cselekvők kulturális javak közötti értékválasztásai szelektívek és reflektáltak, addig megélt csoport-hovatartozásuk rögzített, nem tudatos választás kérdése, lévén, hogy az ezt kifejező képviseleti folyamat mindössze csak visszatükrözi a kulturális mezőkben kialakuló tőkeállományok – státuszpozíciók és a hozzájuk tartozó „osztály-habitus” (értékítéletek, beállítódások, társadalmi helyezés, gyakorlati érzék) – rendszerét, informálják az egyént a saját és a mások tőkeállományának társadalmi rangjáról, létrehozzák azokat a csoportokat, melyek tagjaiként az egyének ráismerhetnek egymásra mint egymás természetes társadalmi közegére.

Bourdieu követői nem igazán reflektáltak arra, hogy Bourdieu-nél a két alapvető szimbolikusmező-típus mennyire radikálisan eltérő módon működik és mégis mennyire szoros szimbiózisban létezik. Valóban: a kulturális mezőben zajló tőkefelhalmozási és-konverziós folyamatok csak akkor működhetnek a Bourdieu által leírt módon, ha kívülről stabilizálják őket a képviseleti mezők, melyek viszont mechanikus, kereslet-kínálat

kiegyenlítő áru piacok, fogyasztói igényeket elégítenek ki, de nem áramoltatnak tőkét úgy, ahogy a kulturális mezők. A képviseleti mezők ellátják az egyéneket a kulturális-gazdasági-társadalmi tőkeállományuknak leginkább megfelelő társadalmi identitáscímkékkel, világnézeti, ideológiai besorolással – fel sem merül, hogy az egyén a képviseleti javak és címkék közül ne a saját tőkeállományának, affinitásainak leginkább megfelelőt válassza.

A kulturális és képviseleti mezők közötti alapvető különbséget megragadhatjuk abból a szempontból is, hogy Bourdieu milyen fokú autonómiát tulajdonít nekik. Míg Bourdieu az egyik oldalon megengedte a kulturális mezők relatív autonómiáját, vagyis azt, hogy a kulturális tőkejavak egy autonóm magasművészeti kánonból merítik tőkeértéküket, és nem társadalmilag interiorizált fogyasztói preferenciákat elégítenek ki úgy, mint a heteronóm, tömegpiaci kulturális javak – addig a politika és média mezőiben kidolgozott reprezentációkat pontosan ilyen heteronóm tömegpiaci árunak képzelte el, ami szorosan megfeleltethető a kulturális és gazdasági mezőkben felhalmozott objektív tőkeállományból fakadó keresletnek.

A képviseleti mezők kulcsfontosságú stabilizáló szerepet játszanak a bourdieu-i elméletben (szentesítő szerepet, mondhatnánk, lévén, hogy Bourdieu képviseletelméletét átjárják az egyházi metaforák). Nem véletlen, hogy a *Distinction* a könyvben felvázolt mechanizmusokat stabilizáló képviseleti folyamat elemzésével zárul. Árulkodó, ahogy Bourdieu a könyv záró mondataiban deklarálta a „szimbolikus reprezentáció logikájának relatív autonómiáját” is (nem tehetett mást, hisz saját elméleti alaptézisét – hogy a hatalmi egyenlőtlen-ségek szimbolikusan közvetítettek – cáfolta volna, ha nem tette volna), ám abban a pillanatban vissza is vonta ezt az autonómiát, figyelmeztetve, hogy „*a klasszifikációs harcokban elfoglalt pozíció az osztálystruktúrában elfoglalt pozíciótól függ*” (1984:482–483). Bourdieu-nek a saját elméletalkotói szempontjából teljesen igaza volt, hogy visszavonta a reprezentáció relatív autonómiáját (és minden vonatkozó tanulmányában szisztematikusan ezt tette, ahogy ezt e tanulmány folytatásában majd bemutatom, lásd: Bourdieu 1985, 1987, 1989, 1991). Valóban, a képviseleti mezők relatív autonómiája és a kulturális mezők relatív autonómiája nem tartóható fenn egyszerre, ha feltételezzük, hogy a két mező integrált társadalmi rendet tart fenn.

E tanulmányban épp amellet érvelek majd, hogy a tőkeeszközösödés azzal jár, hogy mindkét szimbolikus mező a relatív autonómia felé mozog. Ha nemcsak a kulturális értékítéletek válhatnak le az átörökített egyenlőtlen-ségi struktúráról, hanem az erre reagáló képviseleti osztályozási sémák is leválhatnak a kulturális tőkefelhalmozás által átalakított osztálystruktúráról, akkor az egyének önmegértése, társadalmi identitása végképp leoldódhat az egyenlőtlen-ségi struktúrában elfoglalt pozíciójukról. Ha tehát a képviseleti folyamat is relatíve autonómmá válik úgy, ahogy a kulturális mező, akkor a társadalmi egyenlőtlen-ségeket semmi nem kötné össze a társadalom önmegértésével, az egyenlőtlen-ségek tehát mégiscsak a „cselekvők háta mögött” termelődnének újra – felborítva a Bourdieu által elképzelt társadalmi rendet.

TÁRSADALMIIDENTITÁS-ELMÉLET:

A CSOPORTKÉPZŐDÉS TŐKEPIACI MODELLJÉNEK SZOCIÁLPSZICHOLÓGIAI ALAPJAI

A társadalmicsoport-képződést mint egy (ön)kategorizálási, címkézési folyamatot írta le és annak szociálpszichológiai gyökereit tárta fel a '80-as években a társadalmiidentitás-elmélet, mely a társadalmicsoport-képződés neoklasszikus, individuális értékítéletekből kiinduló modellje ellen intézett radikális kihívást. A társadalmiidentitás-elmélet (Turner 1987) szerint a társadalmi cselekvők nem a személyes preferenciáik, ízlésük, igényeik, értékítéleteik szerint kapcsolódnak mindazokkal, akik hasonló preferenciákkal (stb.) bírnak. Nem úgy viselkednek, ahogy a neoliberális iparági diskurzusok és azok „társutas” akadémiai diskurzusai (Bourdieu-t is ideértve) feltételezik. A társadalmi cselekvő alapvetően bizonytalan saját preferenciáiban és abban is, hogy mit kedvel „igazán” – jóval világosabban érzékeli viszont azokat a társadalmi diskurzusokban forgó sztereotip csoportcímkéket és kategorizációs sémákat, melyek definiálják, hogy milyen csoportok veszik őt körül, potenciálisan kikhez csatlakozhat. Az egyén e (képzelt) vonatkoztatási csoportok (képzelt) „prototipikus” tagjaihoz hasonlítja magát (a tipikus nagyvárosihoz, falusihoz, vallásoshoz, tanárhoz, kisvállalkozóhoz, átlagemberhez, liberálishoz, konzervatívhoz) és ennek alapján alakít ki identitásokat, sőt, eszerint választja ki azokat a javakat is, melyeket megtanul értékelni.

A társadalmiidentitás-elmélet szerint a társadalom tagjainak csoport-hovatartozásai nem a kulturális és fogyasztói javak esztétikai értékének spontán elsajátításával szoros szimbiózisban alakulnak ki, hanem éppen ellenkezőleg, egy nagyon is explicit címkézési folyamat során, melyben az egyén szembesül az őt körbevevő társadalmi csoportok sztereotip képzeteivel, és ki kell hogy válassza, mely sztereotípiákon keresztül kívánja észlelni a társadalom csoportstruktúráját és saját társadalmi helyét. Csak miután ezt az önkategorizációt elvégezte, válik képessé arra, hogy szubsztantív értékítéleteket alkosson (Csigó 2023a). Ha Bourdieu-nél az értékítéletek jelentik az elsődleges gravitációs pontot, melyekhez a csoport-kategorizációk kapcsolódnak és valódi szimbiózisban forrnak össze, addig Turnerék elméletéből kiindulva épp fordítva áll a helyzet: a „hova tartozom” az elsődleges vonatkoztatási pont, és a javak csak annyiban értékesek, amennyiben értékes csoportok kedvelik őket.

A társadalmihely-észlelés ezen elmélet szerint tehát társadalmi referenciacsoportok sztereotip észlelése révén, az e csoportokat ábrázoló kollektív reprezentációk közvetítésével alakul ki. Előbb véljük tudni, hova tartozunk, kik vagyunk és kik nem, kikkel vágyunk kapcsolatba kerülni és kikkel nem, mint azt, hogy fogyasztóként mit kedvelünk, mit élvezünk, mit tartunk értékesnek a kulturális, fogyasztói és politikai piacokon.

A társadalmiidentitás-elmélet által sugallt kép tehát a társadalmi cselekvő identitását a posztindusztriális piaci diskurzusokban feltételezett aktor értékválasztásokon alapuló fogyasztói jellegű identitásának tökéletes ellentétéként ábrázolja. Ha a társadalmiidentitás-elmélet nézőpontjából tekintjük őket, akkor a posztindusztriális társadalom tagjai nem élményeket hajszólo, kulturális és materiális igényeiket kielégítő, világos orientációval rendelkező fogyasztók-vállalkozók – akik azok társaságát keresik, akik értékítéleteit ugyanolyan jónak tartják, mint a sajátjaikat –, hanem sokkal inkább (ön)sztereotipizáló és (ön)kategorizáló címkézők, akiknek a preferenciáit nem stabilizálja egy spontán otthonos, mintaadó társadalmi közeg, amit a magukénak érznek; épp ellenkezőleg, az elérhető sztereotip reprezentációk alapján kell kiválasztaniuk társadalmi otthonukat, azokat a társadalmi közegeket, melynek elismerésére és kapcsolataira a legjobban vágyanak.

A társadalmiidentitás-elmélet meggyőzően cáfolta a csoportidentitás-képződés klasszikus fogyasztói, árupiaci modelljét, de nem kínált fel helyette egy alternatív, tőkepiaci modellt, melyben a fogyasztó he-

lyett a spekuláns a főszereplő. Pedig a társadalmiidentitás-elmélet cselekvőképe tökéletesen megfeleltethető a pénzügyi piacok spekuláló aktorával, aki többnyire prototipikus befektetők, véleményvezérek által megszemélyesített szegmensek (pl. az okostőke, vagy a kockázattvállaló szegmensek, vagy a *reddites* kisbefektetői csoportok) értékét ítéli meg és a legvonzóbb szereplők és szegmensek piaci választásait imitálja. Ugyanez a cselekvőkép érvényes a szimbolikus és társadalmi tőkét elsajátítani kívánó „otthontalan” társadalmi spekulánsokra – a posztindusztriális társadalom cselekvőire.

A társadalmiidentitás-elméletre joggal gondolhatunk úgy, mint a társadalmi folyamat spekulatív tőkepiaci szerveződésének szociálpszichológiai alapjait feltáró elméletre. Bourdieu tőke- és mezőelmélete a tőkepiaci alapon szerveződő társadalmi folyamat társadalmi és gazdasági kereteit tárta fel. Turner és Bourdieu elmélete ellentétes irányból mutat ugyanazon tőkepiaci modell felé – ezt felismerve juthatunk el a spekulatív tőkepiaci mechanizmus által szervezett társadalmi formáció általános elméletéhez, mely a turneri és a bourdieu-i megközelítés metszéspontjában áll. Úgy jutunk el e metszésponthoz, ha Turner és Bourdieu egyoldalúságait kölcsönösen kiigazítjuk a másik elméletével. Turneréket úgy korrigálhatjuk Bourdieu-vel, ha felismerjük, hogy az (ön)címkéző szereplői által vágyott csoporttagság kapcsolati és elismerési tőkeerőforrásokat jelent, melyek szimbolikus javakhoz kapcsolódva, azokat elsajátítva szerezhethők meg. A Turnerék által leírt csoportcímkéknek tehát elkerülhetetlenül szimbolikus javak formájában, szorosan azokhoz kapcsolódva kell megjelenüek: e címkészerű kulturális és képviseleti javak a *brandek*. Bourdieu viszont, aki sosem adta meg a társadalmi címkézésnek járó (központi) helyet, sőt, explicite visszautasította azt (ahogy e tanulmány folytatásában más helyen majd kifejtem), nem engedte meg, hogy felismerjük: a központi fontosságú, *brandd*é váló javakkal megtörténhet, hogy elveszíthetik árjellegüket és olyan tőkeeszközzé válhatnak, melyek piaci „árázása” teljesen leválhat a fogyasztói-vállalkozói értékítéletekről.

A posztindusztriális társadalom otthontalan „tőkespekuláns” cselekvői nem szubsztantív értékkel bíró kulturális javak elsajátításán keresztül akarják megszerezni a szimbolikus és társadalmi tőkét, ahogy Bourdieu feltételezte, hanem közvetlenül, bármilyen szimbolikus jószágon keresztül, bármilyen értékű legyen is, mely mögött társadalmilag értékes csoportokat sejtene. A spekuláló egyén az elismerési és kapcsolati tőke „hollétével” kapcsolatos sztereotip várakozásait követi, vagyis azt becsüli fel, hogy mely javak hordozzák magukban a legtöbb szimbolikus és társadalmi tőkét, hogy mely javakkal kell elköteleződnie ahhoz, hogy elismerési és kapcsolati erőforrásokat szerezzen azoktól, akiknek a társaságára a leginkább vágyik. Ez a folyamat különös erővel érvényesül a képviseleti mezőkben, melyek központi képviseleti termékei ugyanúgy *brandd*é válnak, mint a kulturális mezők *brandjei* – és a társadalmihely-észlelésükben elbizonytalanodott aktorok elsősorban abból a szempontból értékelik őket, hogy milyen mértékben sorakoznak fel mögéjük a legértékesebb (az egyes cselekvő számára értékes) társadalmi csoportok.

E spekulatív folyamat szembenáll nemcsak a bourdieu-i elmélettel, de az érték fogalmán alapuló társadalomelemzési paradigma egészével, mely épp azt feltételezi, hogy a cselekvők szubsztantív értékítéleteket képesek formálni arról, hogy milyen javakat preferálnak. Ahogy azonban a szimbolikus javakat a szereplők szimbolikus- és társadalmi tőke-eszköznek tekintik, úgy a spekulatív tőkepiac logikája szerint kívánják értékelni és felhalmozni őket. A társadalom szimbolikus cserefolyamatait nem a kulturális és képviseleti javak belső értékéről alkotott ítéletek mozgatják, hanem spekulatív, sztereotip tulajdonítások arról, hogy mely csoportok társadalmilag értékesek, és azoknak tagjai milyen javakat tartanak értékesnek.

A NEOLIBERÁLIS TÁRSADALMAK DEZINTEGRÁCIÓJA

Sem az osztályok haláláról szóló belli, sem azok szublimált újratermeléséről szóló bourdieu-i tézis nem ragadja meg jól azt az osztályszerkezet átalakulásához mérhető alapvető strukturális változást, melyet kissé fellengzősen az „érték halálának” nevezhetünk, s melynek lényege abban áll, hogy a társadalom szereplői a közöttük lévő osztályjellegű egyenlőtlenségek megértésében, élményszerű átélésében és politikai kifejezésében nem az életstílusuk és ízlésük mögötti kulturális értékítéleteikre és nem is az anyagi-foglalkozási pozíciójukkal összefüggő gazdasági értékválasztásaikra támaszkodnak. A neoliberális társadalmakban az érték helyébe egy másik kötőanyag lép, mely a társadalmihely-észlelést és csoport-hovatartozás-érzést definiálja: a sztereotip csoportcímkék, csoportkategorizációk és a csoportok (proto)tipikus tagjairól szóló sztereotip narratívák. E sztereotip csoportcímkék és tipizálások közül a cselekvők éppúgy kiválasztják a számukra legértékesebbnek tűnőt, mint ahogy a bőségesen elérhető kulturális és fogyasztói javak közül is a posztindustrialisták szerint – ám a címkék „értéke” pusztán csak a sztereotípiák hihetőségéből fakad, semmilyen univerzális kulturális minőséget nem képvisel.

Képzelt vonatkoztatási csoportjaikat a cselekvők hajlamosak valamely politikai *brand*család mögött formálódó társadalmi koalíció részeként elképzelni, ez pedig egymástól elzárkózó politikai makrotörzsekre szakítja a társadalmat, olyan sztereotip virtuális konfliktusok mentén, melyeknek nincs sok köze a társadalom valós gazdasági és kulturális törésvonalaihoz. A neoliberális társadalmak tagjai másképp érzékelik saját társadalmi helyüket, csoportidentitásukat és politikai cselekvési területet a társadalomban, mint Bourdieu gondolta. Egy kollektív (ön)sztereotipizáló és (ön)címkéző folyamatban a társadalom két politikailag polarizált dichotóm társadalmi együttesre esik szét, melyeket elsősorban az egymással szembeni előítéletek tartanak össze. Ezek az egymást kölcsönösen gyűlölő politikai makrotörzsek egyfajta politikai osztálytudattal rendelkeznek (Csigó 2023a), mely megfelel az osztálytudat legfontosabb kritériumának, vagyis annak, hogy egy velük szemben álló osztállyal szemben szervezik meg magukat, a szembenállást társadalmi privilégiumokhoz kapcsolják és a társadalmi világ egészét e dichotómia szerint értelmezik.

A média- és politikai képviseleti mezőkben artikulálódó (képzelt) antagonizmusok elszakadását a valós fundamentális struktúráktól a politikatudományi diskurzus affektív polarizációnak nevezi. Korunk talán legégetőbb politikatudományi vitája az affektív és az ideológiai polarizáció elméletek képviselői között zajlik. A vita arról szól, hogy a társadalom politikai szimpátiák mentén való kettészakadása egy hagyományos értelemben vett ideológiai törésvonal megjelenésének köszönhető (pl. a neoliberális globalizáció nyertesei és vesztesei és/vagy kozmopolitái és nativistái közt), vagy egy ideológiailag üres, pusztán csak „affektív” polarizációs folyamatnak, mely érdekektől, értékektől, világnézetektől független, és kölcsönösen ellenséges sztereotípiák által felkorbácsolt érzelmeken alapul.

Az affektív polarizációkutatás, a pozitívista politikatudomány legfontosabb heterodox irányzata, épp azt mutatja meg, hogy a világos értékítéletekben gyökeredző politikai-ideológiai preferenciák kikopnak a képviseleti folyamatból (Iyengar-Sood-Lelkes 2012; Dias-Lelkes 2022). A politikai polarizáció affektív jellege azt jelenti, hogy miközben igen intenzív érzelmi vonzásokat és taszításokat indukál, ideológiailag üres, nem fejez ki koherens érdek- vagy értékalapú ideológiai, közpolitikai preferenciákat.

Az affektív polarizáció-jelenséget más tanulmányaimban részletesebben is bemutattam (Csigó 2023a, 2023b, 2023c), itt csak néhány jellegzetes esetet sorolok fel, melyekben látványosan tetten érhető az affektív polarizációs folyamat lényege: hogy a *brand*dé, címkévé vált képviseleti termékek szerint a politikai tá-

borok tagjai élesen elkülönülnek, ám akkor, ha ugyanezen termékeket hagyományosan áruként tekintjük, és a szubsztantív tartalmukra kérdezzük rá, akkor kiderül, hogy a szembenállás csak a politikai címkék szintjén jelentős. Polarizáció a címkékben, átfedés a világnézeti, közpolitikai értékrendekben – a polgárháborús hangulatban még a közvéleménykutatások tartalmi kérdéseire adott válaszok is inkább fakadnak egyfajta önhiszterizáló szerepjátszásból, mint valódi meggyőződésből (al-Gharbi 2022).

Az affektív polarizáció empirikus és elméleti kutatásának eredményeit vázlatosan sem ismertethetem, inkább bemutatok néhány jellegzetes jelenséget az USA és az Egyesült Királyság politikai helyzetéről.

A fent hivatkozott két amerikai cikk alapállítása, hogy az Egyesült Államokban a republikánus és a demokrata szavazók kölcsönösen gyűlölik egymást, annak ellenére, hogy mind gazdasági, mind kulturális kérdésekben egymással jelentősen átfedő értékítéletekkel, álláspontokkal rendelkeznek.

Ugyanezt találta egy átfogó Brexit-kutatás az Egyesült Királyságban: a *Leave*-tábor és a *Remain*-tábor végletesen megosztott érzelmileg, társadalmilag totális távolságot tartanak egymástól, miközben ideológiailag nem igazán különböznek (Duffy et al. 2019).

Az *Obamacare*-t általában kollektíve utáló jobboldal és kollektíve támogató baloldal tagjai nagyjából hasonló arányban támogatták a törvény konkrét intézkedéseit (lásd erről: Csigó 2023c).

Miközben a republikánus szavazók ugyanolyan egyöntetűen tűzik magukra a *pro-life* címkét, mint a demokraták a *pro-choice*-ot, addig a republikánus bázis fele legalizálná az első trimeszterben végzett abortuszt, amit az amerikai társadalom egészének 67%-a támogat (Inc 2017; Durkee 2023; Thomson-DeVeaux 2023).

A fentiekhez hasonlóan politikai *brand*dé vált *gun violence* témát kiemelten fontosnak és identitásmarkernek érző liberálisok és egyöntetűen irrelevánsnak tituláló konzervatívok jóval kevésbé különböznek az ismétlőfegyverek és az azokhoz való lőszereket áruló boltok betiltásával kapcsolatban (Schaeffer 2023; Kleinfeld 2023).

Az affektív polarizáció kutatói a társadalmiidentitás-elmélet alapján úgy érvelnek, hogy a választók azért köteleződnek el hisztérikus érzelmekkel az egyes pártok, vezetők, ügyek mellett és ellen, mert világosan látni vélik, hogy mely politikai címkék mögött milyen jellegzetes társadalmi csoportok állnak. A politikai *brand*ek (pl. Demokrata Párt, MAGA, liberális, *pro-life*, *gun control*, *Obamacare*) mögé világos társadalmi profillal rendelkező csoportkoalíciókat képzelnek – és ezek a sztereotip projekciók vezetnek a képviseleti piac folyamatait, melyek nem kapcsolódnak szervesen sem a képviseleti javak mint áruk belső ideológiai értékéhez, sem a társadalmi osztályok ízlése, életstílusa, értékvilága által formált ideológiai kereslethez. Az affektív polarizációs folyamat fő hajtóerejét ez a társadalmi koalícióépítési folyamat jelenti, melynek során az állampolgárok úgy észlelik, hogy a számukra fontos társadalmi referenciacsoportok és kulturális *brand*ek besorolnak a politika központi *brand*jei – szereplői, pártjai, témái – alá, és fokozatosan kialakul két szembenálló politikai „mega-identitás” (Mason 2018). A neoliberais társadalmak antagonisztikus politikai pólusai mögé felsorakoznak a társadalom kisebb-nagyobb, intézményesült és képzelt referenciacsoportjai, e csoportok szimbolikus vezetői és az e csoportok felé orientálódó választói tömegek. E csoportok azonban jórészt sztereotip, képzelt kategóriák, tagjaikat nem köti össze a Bourdieu által vizionált stabil, objektív tőkeállomány, melynek központi gravitációs magját a kulturális értékkanonok, identitások, vagyis a kulturális tőke és a gazdasági tőke adná.

Az affektív polarizáció-elmélet képviselői helyesen ismerték fel, hogy az osztálypolitikai és identitáspolitikai magyarázatokkal szemben (melyek világosan definiált értékválasztások létét feltételezik a politika keresle-

rális képviseleti rendszerek nem kereslet-kínálat kiegyenlítő, vagyis a javak fogyasztó számára való értéke, hasznossága körül forgó áru piacokként működnek.

2. Ez összefüggésben áll azzal, hogy a neoliberais társadalom piacosított szféráiban teret nyer a tőkeeszköz-gazdaságra jellemző spekulatív, járadékvadász tőkefelhalmozási mechanizmus, mely nem a javak belső értéke körül forog.
3. A kulturális mezők javai *brandd*é, azaz tőkeeszközzé válnak, ami a legmagasabb kulturális presztízsú javak esetén is kérdésessé teszi, hogy ezek megragadhatók-e úgy, ahogy azt Bourdieu tette, azaz mint szubsztantív univerzális értékkel bíró, ennyiben tehát árujellegű kulturális tőkeeszközök.
4. A képviseleti mezők javai is *brandd*é, azaz tőkeeszközzé válnak, ami bizonyosan aláássa a Bourdieu által nekik tulajdonított szerepet, vagyis azt, hogy világnézeti keresletet kielégítő, vagyis „használati értékkel” bíró áruk (mint láttuk, a képviseleti mezők nem tőkepiacok, hanem szintiszta áru piacok Bourdieu-nél).
5. A társadalmi identitás-elmélet Bourdieu-nél meggyőzőbb magyarázatot ad a csoport-hovatartozások formálódásáról, különösen abban a környezetben, melyben a képviseleti javak *brandd*é, címkévé válnak. Turnerék helyesen észlelték, hogy a csoportstereotípiák önálló életre kelnek és az egyének közvetlenül e címkéző képzetek és narratívák mellett vagy ellen elköteleződve alakítják identitásukat.
6. A politika központi *brand*jei egy ideológiai értelemben tartalmatlan, gazdasági-kulturális tőkeállományhoz nem kötődő affektív polarizációs folyamatot indítanak be, melyet elsősorban a *brand*ek mögé vizionált társadalmi csoport-koalíciókról alkotott sztereotípiák táplálnak – az affektív polarizáció-elmélet képviselői helyesen alkalmazzák a társadalmi identitás-elmélet keretét a ma politikai folyamataira, melyet a spekulatív szimbolikus- és társadalmi tőke-felhalmozás hajt előre.

Tanulmányom záró tézise az, melyet a folytatásban fejtek majd ki pontosan, hogy a képviseleti mezők központi *brand*jei azért polarizálják a társadalmat a valós gazdasági-kulturális értékrendszerektől függetlenül, mert belső szubsztantív értékük (hogy milyen kulturális-gazdasági tőkeállományt – azaz értékvilágot, igényeket, beállítódásokat, preferenciákat – képviselnek) és szimbolikus-társadalmi tőkeértékük (hogy milyen értékes csoportok támogatják őket) nem ítéhető meg egy koherens értékelési folyamatban. A neoliberais demokráciákban a képviseleti mezők legfontosabb, *brandd*é vált javai elsősorban szimbolikus- és társadalmi tőke-eszközök, melyeknek „fundamentális” árazása, vagyis a belső áruértéküket és a szimbolikus, illetve társadalmi tőkeértéküket egyszerre figyelembe vevő szubsztantív értékelése valószínűtlenné vagy akár lehetetlenné válik. A képviselet *brand*jeinek értékét nagyobb részben az elismerési és kapcsolati tőkeértékük alapján ítélik meg a politikai közösség tagjai, azaz e javakat spekulatív alapon árazza a piac annak alapján, hogy a szereplők hogyan ítélik meg azon csoportok társadalmi értékét, akik az adott *brand*et értékesnek tartják.

A képviseleti javak *brand*elődésének, tőkeeszközösödésének e folyamata radikálisan szembenáll mind azzal, amit Bourdieu a képviseleti és kulturális mezők szerepéről gondolt a társadalmi újratermelésben. Bourdieu képviseletelméletének sarokköve, hogy a képviseleti mezőkben kidolgozott politikai, ideológiai szimbolikus javak, osztályozó címkék és narratívák, melyek a társadalmi csoportok lényegéről és értékéről adnak leírást, valamint kijelölik az egyén társadalmi identitását szoros összefüggésben kell álljanak az egyén objektív tőkestruktúrájával. Bourdieu-nél az „emberek” és a „dolgok” értéke szorosan összefügg egymással, a cselekvők nem tarthatják értékesnek sem a sajátjuktól eltérő szubsztantív értékű tőkeállománnyal bíró embereket, sem azokat a képviseleti javakat, amelyeket ezek az emberek támogatnak. Bourdieu elméletében a képviselők és az általuk kidolgozott csoport-reprezentációk nem vezethetik a cselekvőt a saját objektív tőke-

állományától idegen társadalmi csoportokhoz. Társadalmi identitás, objektív tőkeállomány és osztályhelyzet szükségképp harmonizálnak egymással.

A neoliberális képviseleti rendszerek tőkepiaci átalakulásával mégis megtörténik az elképzelhetetlen: e rendszerek elmozdulnak egy olyan állapot felé, melyben a képviselet szimbolikus javainak értékét nem „szubsztantív értékük” adja, vagyis nem az, hogy hűen tükrözik vissza a társadalom tőkeállomány szerint formálódó csoportjainak értékeit, habitusát, világnézetét. A képviseleti mezők a kulturális mezőkhöz hasonló relatív autonómia felé mozdulnak el, s ez az elmozdulás olyan mértékben történik meg, amilyen mértékben a képviseleti javakat a társadalmi otthonukat kereső szimbolikus- és társadalmi tőke-spekuláns társadalmi aktorok tisztán tőkeeszközként kezelik és nem pedig áruként. A neoliberális demokráciák képviseleti mezői ma ugyanolyan relatíve autonóm módon termelik a kollektíve „felszentelt” sztereotípiakészletet alkalmazó csoportcímkéket és narratívákat, mint ahogyan a kulturális mezők az univerzális értékkel bíró kulturális tőkejavakat. Ahogy ez utóbbiak sem, úgy a képviseleti *brandek* sem, valamint a mögöttük álló társadalmi csoportokról szóló címkék és narratívák sem pusztán csak fogyasztói igényeket kielégítő-visszatükröző áruk.

E tanulmány folytatásában amellet fogok érvelni, hogy a relatív autonómiával bíró képviseleti mezők termékei is tőkeeszközzé válnak, melyek, hasonlóan a kulturális tőkejavakhoz, univerzális „értéket” hordoznak magukban. Ez az univerzális érték azonban pusztán csak abból adódik, hogy rezonálnak a társadalom felszentelt sztereotípiakészletével (ahogy a kulturális tőkeeszközök is rezonálnak a felszentelt esztétikai kánonnal). A képviselet *brandjeit* a választók a kollektíve szentesített csoportsztereotípiáknak való megfelelésük, azaz (ahogy tanulmányom folytatásában nevezem) „spekulatív értékük” alapján minősítik, fogadják el vagy utasítják el. A neoliberális demokráciák képviseleti *brandjeinek* „spekulatív értékét” az határozza meg, hogy mennyire rezonálnak a társadalmi csoportokról kollektíve szentesített „sztereotípiakánonnal” – hasonlóképp ahhoz, ahogy a kulturális mezőben a tőkejavak esztétikai értékét a magasművészeti kánonhoz való közelségük alapján ítélik meg. A *brandek* „spekulatív értéke” tehát hasonló szerepet tölt be a relatíve autonómmá váló képviseleti tőkepiacon, mint a kulturális tőkeeszközök esztétikai értéke a kulturális tőkepiacon – azzal az alapvető különbséggel, hogy a kollektív sztereotípiák értéke pusztán azok szimbolikus hatalmából ered, a nyers szimbolikus erőszakból, és semmi köze semmilyen valós esztétikai vagy intellektuális vagy világnézeti minőséghez.

Kevés félelmetesebb dolog létezik egy olyan társadalomnál, melynek képviseleti rendszerei nem visszatükrözik a társadalmi törésvonalakat és csoportkonfliktusokat, hanem a képviselők ugyanúgy egy társadalomtól elzárt termelési mezőben, a társadalomtól leszakadva képzelhetik el a politikai reprezentáció tárgyát, mint ahogyan a kultúra alkotói is egy zárt művészeti mező belső, önkényes viszonyai mentén definiálhatják a tárgyak művészeti reprezentációjának konvencióit. Érthető, hogy Bourdieu megrettent, ahogy ablakot nyitott erre a társadalomra, és vissza is zárta ezt az ablakot (a tanulmány készülő folytatásában bemutatom, hogy a társadalmi címkézést egyfajta blöffstratégiaként értelmezi a *Distinction*-ban, a szubsztantív kulturális értékítéletekhez képest alárendelt szerepet tulajdonít neki).

Ha a tőkeeszközösödés folyamata miatt szubsztantív alapon nem értékelhető „*mindaz, amink van – embereink és dolgaink*”, ahogy Bourdieu fogalmazott (1984:56), akkor felszámolódik az az átlátható, egységes, közös társadalmi tér, mely Bourdieu-nél még magától értetődő módon létezett, mint a szereplők egyenlőtlen értékű gazdagságából, ízléséből, habitusából, életstílusából, presztízséből összeálló, mindenkit magába integráló hierarchikus viszonyrendszer. Ahogyan a képviseleti mező tőkeeszközösödik és relatíve autonómmá

válik, úgy szabadul el a spekulatív, pusztán a sztereotip címkézés szimbolikus erőszakán alapuló társadalmi tőkefelhalmozás folyamata – ami azzal fenyeget, hogy felmorzsolja a strukturális elnyomás alatt álló egyén esztétikai, intellektuális és morális ítélőerejét és „gyakorlati érzékét”, és az egyént egy virtuális, spekulatív spirálba zárja, melyben folyamatosan és rémülten keresi társadalmi otthonát, kivetíti fantáziáit a társadalmi térre, és otthonra lel a hozzá hasonló sztereotip fantáziákat kergető szimbolikustőke- és társadalmi-tőke-spekulánsok körében, különösen a neoliberális társadalom előítéletekre épülő, hisztérizált, egymástól valódi alap nélkül viszolygó politikai osztályaiban, melyek tagjai sem arra nem képesek, hogy csökkentsék a láthatatlanná váló gazdasági kasztrendszer társadalomromboló hatásait, sem arra, hogy éljenek az elitek totális *kulturkampfja* által láthatatlanná tett kulturális értékközösségek társadalomgyógyító erejével.

HIVATKOZÁSOK

- Adkins, L. – Konings, M. – Cooper, M. (2020) *The asset economy: property ownership and the new logic of inequality*. Medford: Polity.
- al-Gharbi, M. (2022) No, America is not on the brink of a civil war, *The Guardian*, január 27.
- Beck, U. – Giddens, A. – Lash, S. (1994) *Reflexive modernization: politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Stanford, CA: Stanford.
- Becker, G. S. (1993) *Human capital: a theoretical and empirical analysis, with special reference to education*. 3. kiadás. Chicago: University of Chicago.
- Bell, D. (1970) The Cultural Contradictions of Capitalism. *The Public Interest*, 21(Fall), 16–43.
- Birch, K. – Muniesa, F. (szerk.) (2020) *Assetization: turning things into assets in technoscientific capitalism*. Cambridge – MA – London: MIT.
- Bourdieu, P. (1984) *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. Cambridge, Mass: Harvard.
- Bourdieu, P. (1985) The Social Space and the Genesis of Groups. *Theory and Society*, 14(6), 723–744.
- Bourdieu, P. (1987) What Makes a Social Class? On The Theoretical and Practical Existence Of Groups. *Berkeley Journal of Sociology*, 32, 1–17.
- Bourdieu, P. (1989) Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory*, 7(1), 14–25. <http://dx.doi.org/10.2307/202060>.
- Bourdieu, P. (2000) *Pascalian meditations*. Stanford, Calif: Stanford.
- Bourdieu, P. – Johnson, R. (1993) *The field of cultural production: essays on art and literature*. New York: Columbia.
- Bourdieu, P. – Schultheis, F. – Pfeuffer, A. (2011) With Weber against Weber: In *Conversation with Pierre Bourdieu*. In Susen, S. – Turner, B. S. (szerk.) *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*. London: Anthem, 111–124.
- Bourdieu, P. – Thompson, J. B. (1991) *Language and symbolic power*. Cambridge, Mass: Harvard.
- Bourdieu, P. – Wacquant, L. J. D. (1992) *An invitation to reflexive sociology*. Chicago: University of Chicago.
- Bourdieu, P. – Wacquant, L. (2013) Symbolic capital and social classes. *Journal of Classical Sociology*, 13(2), 292–302. <http://dx.doi.org/10.1177/1468795X12468736>.
- Canny, W. (2023) Bitcoin Isn't Trading as a Currency but as a Speculative Asset: Morgan Stanley. *coindesk*. március 15. Elérhető: <https://www.coindesk.com/markets/2023/03/15/bitcoin-isnt-trading-as-a-currency-but-as-a-speculative-asset-morgan-stanley/> [Letöltve: 2023-09-18].
- Chae, H. – Kim, S. – Lee, J. – Park, K. (2020) Impact of product characteristics of limited edition shoes on perceived value, brand trust, and purchase intention; focused on the scarcity message frequency. *Journal of Business Research*, 120, 398–406. <http://dx.doi.org/10.1016/j.jbusres.2019.11.040>.
- Chansky, R. (2023) How To Build and Measure Brand Affinity. *AX Insights*. június 22. Elérhető: <https://audiencex.com/insights/brand-affinity/> [Letöltve: 2023-09-18].
- Csigó P. (2016) *The neopopular bubble: speculating on „the people” in late modern democracy*. Budapest – New York: Central European University.
- Csigó P. (2023a) Politikai osztályképződés és népszerű kultúra. In Barna E. – Patakfalvi-Czirják Á. (szerk.) *Populáris kultúra és politika*. Budapest: Typotex, 31–57.
- Csigó P. (2023b) A kapitalizmuson innen, a rendszerkritikán túl. *Mérce*. február 11. Elérhető: <https://merce.hu/2023/02/11/a-kapitalizmuson-innen-a-rendszerkritikan-tul/> [Letöltve: 2023-09-18].
- Csigó P. (2023c) Miért láthatatlan a társadalmi igény a baloldali politikára? *Mérce*. február 12. Elérhető: <https://merce.hu/2023/02/12/a-megvalaszthatosag-nem-eleg-hogyan-lehet-megroppantani-a-fidesz-tamogatottsagat/> [Letöltve: 2023-07-25].
- Dias, N. – Lelkes, Y. (2022) The Nature of Affective Polarization: Disentangling Policy Disagreement from Partisan Identity. *American Journal of Political Science*, 66(3), 775–790. <http://dx.doi.org/10.1111/ajps.12628>
- Duffy, B. – Hewlett, K. – McCrae, J. (2019) *Divided Britain? Polarization and fragmentation trends in the UK*. The Policy Institute at King's College.
- Durkee, A. (2023) *How Americans Really Feel About Abortion: The Sometimes Surprising Poll Results One Year After Roe Overturned*. *Forbes*. Elérhető: <https://www.forbes.com/sites/alisondurkee/2023/06/26/how-americans-really-feel-about-abortion-the-sometimes-surprising-poll-results-one-year-after-roe-overturned/> [Letöltve: 2023-07-25].

- Feher, F. – Heller, A. (1983) Class, Democracy, Modernity. *Theory and Society*, 12(2), 211–244.
- Hudson, M. (2021) Finance Capitalism versus Industrial Capitalism: The Rentier Resurgence and Takeover. *Review of Radical Political Economics*, 53(4), 557–573. <http://dx.doi.org/10.1177/04866134211011770>.
- Hwang, T. (2020) *Subprime attention crisis: advertising and the time bomb at the heart of the Internet*. New York: FSG Originals x Logic, Farrar, Straus and Giroux.
- Inc, G. (2017, november 9.) „Pro-Choice” or „Pro-Life” Demographic Table. Gallup.com. Elérhető: <https://news.gallup.com/poll/244709/pro-choice-pro-life-2018-demographic-tables.aspx> [Letöltve: 2023.07.25].
- Iyengar, S. – Sood, G. – Lelkes, Y. (2012) Affect, Not Ideology: A Social Identity Perspective on Polarization. *Public Opinion Quarterly*, 76(3), 405–431. <http://dx.doi.org/10.1093/poq/nfs038>.
- Kang, H. Y. (2015) Patent as credit: When intellectual property becomes speculative. *Radical Philosophy*, (194). Elérhető: <https://www.radicalphilosophy.com/article/patent-as-credit> [Letöltve: 2023-09-18].
- Klein, N. (2010) *No logo: no space, no choice, no jobs*. New York: Picador.
- Kleinfeld, R. (2023) *Polarization, Democracy, and Political Violence in the United States: What the Research Says*. Carnegie Endowment for International Peace. Elérhető: <https://carnegieendowment.org/research/2023/09/polarization-democracy-and-political-violence-in-the-united-states-what-the-research-says?lang=en> [Letöltve: 2024-06-17].
- Mason, L. (2018) *Uncivil agreement: how politics became our identity*. Chicago – London: The University of Chicago.
- Orléan, A. (2014) *The empire of value: a new foundation for economics*. Cambridge, MA: MIT.
- Piazzesi, M. – Schneider, M. – Tuzel, S. (2007) Housing, consumption and asset pricing. *Journal of Financial Economics*, 83(3), 531–569. <http://dx.doi.org/10.1016/j.jfineco.2006.01.006>.
- Piketty, T. – Zucman, G. (2014) Capital is Back: Wealth-Income Ratios in Rich Countries 1700–2010. *The Quarterly Journal of Economics*, 129(3), 1255–1310. <http://dx.doi.org/10.1093/qje/qju018>.
- Putnam, R. D. (2015) *Our kids: the American Dream in crisis*. First Simon&Schuster hardcover edition. New York: Simon & Schuster.
- Schaeffer, K. (2023) Key facts about Americans and guns. Pew Research Center. Szeptember 13. Elérhető: <https://www.pewresearch.org/short-reads/2023/09/13/key-facts-about-americans-and-guns/> [Letöltve: 2024-06-17].
- Shiller, R. J. (1987) Investor Behavior in the October 1987 Stock Market Crash: Survey Evidence. NBER Working Paper No. 2446, Cambridge, MA: National Bureau of Economic Research. <http://dx.doi.org/10.3386/w2446>.
- Thomson-DeVeaux, A. (2023) Dobbs Turned Abortion Into A Huge Liability For Republicans. FiveThirtyEight. Június 22. Elérhető: <https://fivethirtyeight.com/features/dobbs-abortion-opinion-liability-republicans/> [Letöltve: 2024-06-17].
- Turner, J. C. (1987) *Rediscovering the social group: self-categorization theory*. Oxford –New York: Blackwell.
- Voyer, B. (2023) Worth The Hype: Brands Fight To Remain Cool. *Forbes*. Elérhető: <https://www.forbes.com/sites/benjaminvoyet/2023/03/31/is-it-still-cool-to-be-hype/> [Letöltve: 2023-09-18].
- Weber, M. (1987) *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 1.* (ford. Erdélyi Á.) Budapest: Közgazdasági és Jogi.
- Williams, A. (2021) What is Brand Equity? *The Branding Journal*, február 25. Elérhető: <https://www.thebrandingjournal.com/2021/02/brand-equity/> [Letöltve: 2023-09-18].

ÉBER MÁRK ÁRON¹

MODERNITÁS NÉLKÜL²

Pierre Bourdieu „időtlen” történeti szociológiájának erénye és rokonsága a posztkoloniális kritikával

<https://doi.org/10.18030/socio.hu.2024.2.57>

ABSZTRAKT

E tanulmány három kérdésre keresi a választ: (1) volt-e Pierre Bourdieu-nek modernitáselmélete? (2) Hogyan vélekedett a tradicionális és modern, illetve a modern és posztmodern (vagy későmodern) társadalmak különbségeiről? (3) Mi magyarázhatja, hogy elvetette a modernitás elméletét? A tanulmány e kérdésekre választ keresve három állítást fogalmaz meg. Az első: Pierre Bourdieu számára a modernitás nem kitüntetett jelentőségű korszak, lényegében nincsen sem modernitáselmélete, sem modernizációelmélete. A második: ezt nem munkássága hibájaként vagy hiány(osság)aként, hanem éppen ellenkezőleg, az erényeként érdemes értékelnünk. A harmadik: Pierre Bourdieu e döntése mögött a gyarmati alávetés elutasítása és a modernitás koncepciójával szembeni posztkoloniális kritikával rokon bírálat húzódhat meg.

Kulcsszavak: Bourdieu, modernitás, modernizáció, szociológiaelmélet, szociológiatörténet

WITHOUT MODERNITY

The virtue of Pierre Bourdieu’s “timeless” historical sociology and its affinity with postcolonial critique

ABSTRACT

This paper seeks to answer three questions: (1) Did Pierre Bourdieu have a theory of modernity? (2) How did Pierre Bourdieu treat the differences between traditional and modern, or modern and postmodern (or late modern) societies? (3) What might explain his rejection of the theory of modernity? In answering these questions, the paper makes three claims. The first is that for Pierre Bourdieu modernity is not an epoch of great importance, and that he has essentially neither a theory of modernity nor a theory of modernisation. The second is that this should not be seen as a defect or deficiency of his work, but on the contrary as its virtue. The third is that Pierre Bourdieu consistently rejected colonial subjugation; his decision to reject the theory of modernity may therefore be based on a critique akin to that of postcolonial critique.

Keywords: Bourdieu, modernity, modernization, sociological theory, history of sociology

¹ ELTE Társadalomtudományi Kar, Szociológia Intézet, Szociológia Tanszék.

² E tanulmány egy korábbi változata előadásként elhangzott az ELTE Társadalomtudományi Kar Társadalomelmélet Tanszéke által szervezett „Bourdieu + 20” konferencián 2022. december 2-án, Budapesten. Köszönöm hozzászólásait, észrevételeit és javaslatait az előadásomhoz Fáber Ágostonnak, Hadas Miklósnak, Rényi Ágnesnek és Wessely Annának. Nagyon köszönöm jelen tanulmány kéziratához fűzött további hasznos tanácsait Fáber Ágostonnak. Hálás vagyok továbbá e tanulmány anonim bírálóinak, akik felhívták a figyelmet az érvelés hibáira, a megfogalmazások pontatlanságaira, és ezzel segítettek jobban kidolgozni annak állításait.

ÉBER MÁRK ÁRON

MODERNITÁS NÉLKÜL

PIERRE BOURDIEU „IDŐTLEN” TÖRTÉNETI SZOCIOLÓGIÁJÁNAK ERÉNYE ÉS ROKONSÁGA A POSZTKOLONIÁLIS KRITIKÁVAL

„Összefoglalva: a bourdieu-i elmélet magvát alkotó habitus–tőke fogalmi páros a klasszikus szociológia szempontjából különös, mert az archaikus társadalom elemzésében alkalmazott kategóriákat viszi át a modern társadalom elemzésébe. Az archaikus–modern különbség ilyen letompítása értelmezhető a bourdieu-i szociológia paradigmatis elemeként...”

Némedi Dénes: A kabil paradigma (2004:28)

Hogyan értelmezte Pierre Bourdieu a társadalmak történeti átalakulását? Volt-e modernitáselmélete? Csatlakozott-e a modernitásról, illetve a modernizációról szóló társadalomelméleti gondolkodáshoz? Hogyan vélekedett a tradicionális és modern, illetve a modern és posztmodern (vagy későmodern) társadalmak különbségeiről? E tanulmány ezekre a kérdésekre keresi a választ.

Nyilvánvalónak tűnik, hogy egy olyan társadalomkutatónak, mint Pierre Bourdieu, aki nemcsak empirikus társadalomkutató volt, hanem a huszadik századi szociológia egyik legmeghatározóbb társadalomelméleti gondolkodója is, rendelkeznie kellett valamilyen elképzeléssel a történeti folyamatokról. Ebben a tanulmányban a fenti kérdésekre keresve a választ, alapvetően három fő állítást fogalmazok meg. Az első: Pierre Bourdieu számára a modernitás nem volt kitüntetett jelentőségű korszak, lényegében nincsen sem modernitáselmélete, sem modernizációelmélete. A második: ezt nem munkássága hibájaként vagy hiány(osság)aként, hanem éppen ellenkezőleg, az erényeként érdemes értékelnünk. A harmadik: Bourdieu e döntése mögött a gyarmati alávetés elutasítása és a posztkoloniális kritikával rokon bírálat húzódhat meg.

Bourdieu a modernitás és a modernizáció *konceptióit* vetette el, nem pedig azokat a jelenségeket, amelyeket a modernség fogalma alá szokás sorolni. Azokat az értelmezéseket helytelenítette, amelyek a történeti változás folyamatát és eredményét a modernitás, illetve a modernizációelmélet fényében értelmezik. Vagyis nem a modernitást ellenezte és nem is a modernizációnak volt az ellenfele. A posztkoloniális kritika a modernitás és a modernizáció elméleteit a gyarmati alávetés folyamatából *származó* és e gyarmati alávetést *igazoló* eurocentrikus teóriáknak tekintette, erre alapozta bírálatát és elutasítását. Bourdieu elzárkózását a modernitás és a modernizáció elméleteitől alighanem egy olyan kifejtetlen érv magyarázhatja, amely rokon a posztkoloniális kritika bírálatával.

Az alábbiakban mindenekelőtt értelmezésem kiindulópontjait rögzítem: előbb Némedi Dénes (2004) Bourdieu „kabil paradigmájáról” kifejtett állítását rekonstruálom, majd – szintén Némedit követve – a szociológiatörténet írásának „külső” vagy „historicista” felfogása mellett teszem le a garast. Hogy e

szemléletmód sajátosságára rávilágíthassak, Scott Lash (1990a, 1990b, 1990c) Bourdieu-értelmezésének példáján megmutatom, miért ad túlságosan tág kereteket a szociológiatörténet-írás „belső” vagy „dogmatörténeti” felfogása. Rámutatok arra, hogy noha a szociológiatörténet „belső” vagy „dogmatörténeti” felfogása lehetőséget kínál arra, hogy Bourdieu-nek modernitás-, illetve modernizációelméletet tulajdonítsunk, ez az értelmezés lényegében olyan kiegészítéseken, betoldásokon, értelemtulajdonításon, sőt, értelemdáson alapul, ami valójában idegen Bourdieu álláspontjától. Pierre Bourdieu munkásságát a „külső”, azaz „historicista” felfogás perspektívájából vizsgálva megállapítom, hogy „időtlen” szociológiája egyáltalán nem nélkülözi a történetiséget, ellenkezőleg: a történelmet küzdelmek és kiegyezések történeteként fogja fel. Amit ez az életmű valóban nélkülöz, az a modernitás és a modernizáció elmélete – amely ugyanakkor távolról sem azonosítható nagyhatású mezőelméletével és a társadalmak történeti tagolódásáról kialakított felfogásával. A történelem folyamatát modernizálódásként értelmező irányzatokkal szemben Bourdieu nem fogadta el ezt a történelemfelfogást.

A KABIL PARADIGMA

Elemzésem kiindulópontja Némedi Dénes (2004) *A kabil paradigma* című tanulmánya és annak a mottóban is idézett fő tétele. Eszerint akkor járunk el helyesen Bourdieu francia társadalmat vizsgáló elemzéseinek értelmezésekor, ha munkásságát az életmű keletkezésének, kibomlásának értelemösszefüggésébe visszahelyezve kívánjuk megérteni. Vagyis, ha Bourdieu-t mindenekelőtt etnográfusként-etnológusként, az észak-algériai kabil paraszti közösségek kutatójaként értjük meg.

Az ötvenes évek közepén Bourdieu Észak-Afrikában kezdte empirikus kutatómunkáját. Utólag látható: életműve későbbi korszakaiban is meghatározó tapasztalatait az 1955 és 1962 közötti időszakban Kabília tanulmányozásakor szerezte (Silverstein–Goodman 2009; Bourdieu 2012). Egyes kulcsfogalmait – például a habitus és a szimbolikus tőke koncepcióit – e tapasztalatok rendezése céljából alkotta meg (Némedi 2004:25). Még akkor is így van ez, ha e fogalmakat e korai időszakban még nem (vagy csak elvétve) használta, és kulcskategóriaként csak 1972-es könyvében, *A gyakorlat elméletének vázlatában* jelentek meg rendszerezetten (Bourdieu [1972] 1978:379–400; Bourdieu [1972] 2009:173–323, különösen: 208–236, illetve 298–323).

A „kabil paradigma” legegyszerűbben azt jelenti, hogy a francia társadalom szociológusaként ismert Bourdieu nem érthető meg a kabil paraszti társadalmat tanulmányozó etnológus Bourdieu nélkül. Kabilföld tanulmányozása során kialakított fogalmait ugyanis a francia társadalom elemzésére is alkalmazta. Ezzel Bourdieu kifejezésre juttatta, hogy nem lát módszertanilag, elméletileg vagy paradigmaticusan olyan érdemi különbséget a két „terep” között, amit bevett fogalmi különbségtétellel kellene megragadnia. Bourdieu nem fogadta el a modernizáció, illetve a modernitás azon elméleteit, amelyek Kabilföldet – kimondva vagy kimondatlanul – „premodern”, „hagyományos”, „tradicionális”, „fejletlen”, „elmaradott”, „civilizálatlan” vagy „modernizálatlan” formációként értelmezik, s ennyiben más fogalmisággal ragadják meg, mint Franciaországot, amelyet e teoretikus-fogalmi perspektívában „modernként”, „fejlettként”, „előrehaladottként”, „civilizáltként” vagy „modernizáltként” szokás azonosítani. Bourdieu ehhez hasonlóan kifejezésre juttatta azt is, hogy a szociológia és etnológia különbségét a tudományos mező egyik intézményes felosztásának tartja; Bourdieu a maga részéről mindkét szakmát egyaránt művelni kívánta; elvetette azt a nézetet, ami szerint az etnológia a tradicionális közösségek kutatására, míg a szociológia a modern társadalmak vizsgálatára alkalmazandó (Bourdieu [1984] 1993:30–31).

Bourdieu számára Kabília és Franciaország nem radikálisan különböző világokként jelentek meg, inkább az e kettő közti radikális hasonlóságokra hívta fel a figyelmet (Némedi 2004:26). Nem tett markáns különbséget gyarmattartó (Franciaország) és gyarmata (Algéria) társadalomtudományi megértésének módzatai között, inkább egységben kezelte a két felet összekötő gyarmati viszonyt. A kolonizáló és kolonizált megkülönböztetése helyett az őket összefűző relációt és egymást kölcsönösen alakító voltukat hangsúlyozta. Ez már csak azért is kulcsfontosságú, mert Bourdieu algériai kutatásainak időszaka (1955–1962) csaknem egybeesett az Algéria függetlenségéért és önrendelkezéséért folytatott háború éveivel (1954–1962). Vagyis egy nemzeti felszabadítást és dekolonizációt célzó fegyveres konfliktussal, amelynek keretében az Algéria oldalán harcoló erők éppen a francia gyarmatbirodalomból és koloniális viszonyból kívántak kilépni.

Bourdieu e koloniális, sőt háborús viszony mindkét oldalán a struktúrák gyakorlatok általi újratermel(őd)ésének *hasonló* logikájára hívta fel a figyelmet. Ennek bizonyítékeként is értelmezhető, hogy két főműve, a francia társadalom tagolódását briliánsan leíró *La distinction* (Bourdieu [1979] 1982, vö. [1979] 2010), valamint a kabil kutatások tapasztalatait újrarendező *Le sens pratique* (Bourdieu [1980] 1990) francia eredetijei egy év különbséggel (azaz lényegében párhuzamosan) jelentek meg. Bourdieu csaknem két évtizedig dolgozott mindkettőn, mielőtt e két fő művében lényegileg azonos elméleti-fogalmi hálóval ragadta meg két fő „terepét” (Némedi 2004:24, különösen: 3. lj).

E két könyvben nincs érdemi hangsúly azon, hogy a *La distinction* egy „modern”, „korszerű”, „fejlett”, „előrehaladott”, „modernizált” vagy pláne „civilizált” világot írna le Franciaországgént, szemben a *Le sens pratique* főként kabíliai terepmunkára támaszkodó tapasztalataival, amely egy „premodern”, „modernizálatlan”, „hagyományos”, „tradicionális”, „elmaradott”, „fejletlen” vagy pláne „civilizálatlan” világ leírása lenne. Mindkettő masszív empirikus alapokra épített munka, mégis, mindkettő markánsan elméleti igényű mű, amely egyetemes érvényességre számot tartó állításokat fogalmaz meg. Mindkét munka jelzi szerzőjük tapasztalatainak forrásvidékét, ugyanakkor messze túl is lép ezek partikularitásán, részlegességén. Megfigyelései, állításai és érvei univerzális érvényességi igénygel lépnek fel: a társadalmasodás tértől és időtől elszakítható, azaz egyetemes, következőképpen általános(ítható) szabályait és mintázatait kívánják leírni. Nem csak a modernitásról, a modern korszakról és ezek társadalmairól kívánnak állításokat megfogalmazni, éppen ellenkezőleg. Nincs jele annak, hogy Pierre Bourdieu a modernitást kitüntetett vagy megkülönböztetett jelentőségű korszakként, állapotként vagy társadalmi formációként fogta volna fel (Némedi 2004).

BOURDIEU MUNKÁSSÁGÁNAK ÉRTELMEZÉSE KELETKEZÉSÉNEK ÖSSZEFÜGGÉSÉBEN

Némedi e Bourdieu-értelmezése a szociológiatörténet-írás lehetséges módszereit, szemléletmódjait tekintve is jellegzetes álláspontot foglal el. Habilitációs előadásában Némedi ([2000] 2011) a szociológiatörténet-írás két karakteres útját különítette el: egyfelől a „dogmatörténetként” vagy „belső” történetként felfogott szociológiatörténetet, másfelől pedig a „historicista” vagy „külső” történetként felfogott szociológiatörténetet. E különbségtétel segíthet rámutatni arra, miért tűnhet meghökkentő állításnak az a tétel, amely szerint Bourdieu nem rendelkezett modernitáselmélettel.

Némedi Dénes szerint a dogmatörténetként vagy belső történetként felfogott szociológiatörténet első sorban arra összpontosít, hogy milyen állításokat fogalmaztak meg a szociológia nagy alakjai. Ez az eljárás a szerzők munkásságát a szociológia belső történetéből kívánja megérteni, és a fő állítások, a döntő szöveghelyek, a sokszor jelszóvá egyszerűsödő fogalmak vagy irányzatok összegyűjtéseként értelmezhető. Egyfajta

dogmatörténet ez, mert valamiképpen „a tanok”, a nem egyszer dogmává merevedett elméletek és törekvések enciklopédiájaként működik. Némedi hozzátette: ez a változat a szociológiatörténet(-írás) meghatározó, uralkodó formája, ami *felhasználható* fogalmi-eszmei-elméleti eszközöket keres és kínál a jelen szociológusai számára. Megőrzi és készenlében tartja korábbi kutatók és tudósok kanonizált ismereteit, hogy azok a mindenkori jelenben dolgozó kutatók számára szociológiai kérdések megválaszolásához eszközökként legyenek hozzáférhetőek – akár úgy, hogy valóban felhasználják őket, akár úgy, hogy pusztán hivatkozzák és ezáltal „klasszikusokkal” legitimálják szellemi műveleteiket (Némedi [2000] 2011).

Némedi e mellett megkülönböztette a historicista vagy „külső” történetként felfogott szociológiatörténetet, amelynek célja alapvetően különbözik a „belső” dogmatörténettől. Ez esetben a szociológiatörténet írójának célja megérteni, hogy a vizsgált szerző (vagy irányzata) milyen szándékokat fejezett ki elemzésével vagy munkásságával ott és akkor, amikor e szerző (vagy irányzata) kifejtette tevékenységét. Az effajta elemzés valóban történeti jellegű (s ennyiben historicista), hiszen azt a kort, kérdésfeltevést, helyzetet kívánja megérteni, amiben a vizsgált szerző (vagy irányzata) szociológiai munkát végzett – vagyis az elemzett tevékenységeket (például egy elméletet, kutatást, könyvet, tanulmányt vagy irányzatot) azon külső (értelem)összefüggésbe visszahelyezve kívánja rekonstruálni, amelyben azok ténylegesen megszülettek. Ezért válik ez az értelmezés „külső”, az elemzett tárgyakat genezisük kontextusába visszaágyazó történetté (Némedi [2000] 2011).

Némedi eltéveszthetetlen módon ez utóbbi irányzat képviselője volt, illetve ennek képviselőjévé kívánt válni. (Így helyesebb a megfogalmazás, ha Némedi e törekvését is „külső” történetként kívánjuk rekonstruálni – az ezredfordulón megjelent szövegében rögzített szándéka ezt fejezte ki.) Bourdieu-elemzése, *A kabil paradigma* is e szociológiatörténet-írói hagyományba illeszkedik. A historicista vagy külső szociológiatörténet elsősorban arra összpontosít, hogy a szerző (jelen esetben Bourdieu) szándékainak kifejeződéseként fogja fel munkáit, vagyis, hogy abba a történeti, társadalmi és tudományos-tudománypolitikai értelemösszefüggésbe helyezze vissza az elemzés tárgyait, amelyekben azok megfogalmazódtak.

Megjegyzendő, hogy e külső – mivel historicista – felfogás jóval ellenállóbb az aktualizálással, a felhasználással és kihasználással, a legitimációs célzatú hivatkozással és igazoló vagy díszítő elemként alkalmazott idézethasználattal szemben. A dogmatörténettől eltérően a historicista szociológiatörténet valóban történeti-társadalmi termékként tekint az elemzés tárgyára, nem pedig olyan kortalan és történetietlen, kontextusfüggetlen „igazságként”, amely bármely „klasszikust” bármikor „aktualizálhatóvá” tesz, ezáltal pedig bárkit kortársunkká avathat. Vagyis lényegében bármilyen megnyilatkozást képes kortárs kifejeződésként értelmezni, ezzel pedig prezentista módon visszavetíti a történeti-társadalmi jelen problémáit, fogalmait és kérdésfelvetéseit egy olyan múlt történeti-társadalmi kontextusába, amelyben azok a problémák talán meg sem fogalmazódtak, azok a fogalmak talán még ki sem alakultak, azok a kérdések talán még fel sem vetődtek (Némedi [2000] 2011).

E belső dogmatörténet tehát számos esetben elméleti nyersanyagot, hivatkozási alapot és – konkrét szöveghelyek formájában – lehetséges idézeteket keres és kínál ahhoz, hogy a jelen kérdéseit nagy klasszikusok, nagy szociológusok „máig érvényes” megállapításaira (vissza)utalva válaszolhassuk meg. E megoldások jellemző módon a jelen kívánalmaihoz igazodva kiegészítéseken, betoldásokon, értelemtulajdonításon, sőt értelemadáson alapulnak, olyan értelmet tulajdonítva egy-egy korabeli szerző (vagy irányzata) munkásságának, amely eredetileg nem volt a sajátja. Némedi Durkheim kapcsán írta azt, amit e tanulmányban Bourdieu-re vonatkoztatok:

„Ennélfogva [...] hibás olyan szándékokat (gondolatokat, elképzeléseket, célokat) tulajdonítani Durkheimnek [jelen esetben: Bourdieu-nek]), amelyeket ő maga nem fogadhatott volna el. Ha a szándéklajdonítás olyan kategóriák, osztályozási sémák használatát feltételezi, amelyek a cselekvők számára akkor [kiemelés az eredetiben – ÉMÁ] nem voltak hozzáférhetők, akkor ez az értelmezés abszurd” (Némedi [2000] 2011:48).

EGY PÉLDA A BELSŐ ÉRTELMEZÉSRE: BOURDIEU MINT POSZTMODERN SZOCIOLÓGUS?

A *Sociology of Postmodernism* című könyvében a brit szociológus, Scott Lash (1990) jelentős szociológusok hozzájárulását vizsgálta a posztmodern(izmus)³ szociológiai elméletéhez. Könyvében külön fejezet foglalkozik Bourdieu-vel, akinek munkásságában rekonstruálhatónak látott a posztmodern szociológiai elmélete felé mutató jegyeket (akárcsak pl. Harrison 1993). E könyvben ráadásul nem is pusztán arról van szó, hogy Bourdieu külön fejezetet kapott Lashtól a posztmodern szociológiai elméletét megalkotó-rekonstruáló kötetében, hanem egyenesen annak kulcsszereplőjévé vált. A kötet utolsó, kilencedik fejezete Bourdieu-t a modernizáció és a posztmodernizáció tekintetében kiemelkedő jelentőségű szerzőként tárgyalja.

Lash már a bevezetőben utalt arra, hogy „Bourdieu számára, mint látni fogjuk, a modernizáció a társadalmi struktúrák tagolódásának [differentiation] és autonómmá válásának [autonomization] folyamata” (Lash 1990a:xi). Bourdieu-nek ezzel már a bevezetőben modernizációelméletet tulajdonított. Valamivel később így folytatta: „E társadalmi csoportok némelyike egy adott struktúra modern autonómiájáért vívott harcban áll, míg más osztályoknak és osztályfrakcióknak eszmei és anyagi érdeke fűződik a strukturális tagolódás megszűnéséhez [dedifferentiation]” (Lash 1990a:xi). Értelmezése szerint a tagolódás (vagy differenciálódás), illetve az autonómia kivívásáért folytatott küzdelem modern tendencia, míg ennek ellenkezője, az autonómiavesztés, de különösen a tagolódás felszámolódása (vagyis a differenciálódás visszafordulása [dedifferentiation]) a posztmodern ismertetőjegye. Lash tehát egyszerre tulajdonított Bourdieu-nek modernizációelméletet, valamint külön modern és posztmodern tendenciákat kifejező mozzanatokat (vö. Lash 1990b). Ez az értelmezés belső dogmatörténetként felfogott szociológiatörténetként megállhatja a helyét. Külső, historicista történetként azonban biztosan nem: így nézve „ez az értelmezés abszurd” (Némedi [2000] 2011:48).

Tudhatta ezt Lash is, mert könyve *Modernization and Postmodernization in the Work of Pierre Bourdieu* című fejezetében (Lash 1990c), amelyben sokrétű érdeklődéséért, rendkívül sok témára kiterjedő munkásságáért is méltatja Bourdieu-t, ezt írta:

„Úgy tűnik, nincs olyan téma, amely kevésbé tartozna az érdeklődési körébe e nagyon különböző szellemi területeket egyaránt bejáró, intellektuálisan kószáló társadalomtudósnak. Bourdieu írt hagyományos társadalmakról és a modern társadalomról, de első látásra egyáltalán nem úgy tűnik, mintha lenne modernizációelmélete. Számos elemző ostromozta, nemcsak a modernizáció elméletének hiánya miatt, hanem azért is, mert munkásságából hiányzik a társadalmi változások bármiféle mechanizmusa vagy magyarázata” (Lash 1990c:237).

Lash nagyon pontosan látta a helyzetet: Bourdieu-t nem foglalkoztatta ez a kérdéskör. Lash így folytatta: „Pierre Bourdieu jelentőségteljes módon nem [kiemelés az eredetiben – ÉMÁ] vett részt a modernről és a

³ Könyvében Lash jellemzően a *modernism* és a *postmodernism* szóalakokat használja. Ezeket az alábbiakban magyarul a modern és a posztmodern kifejezésekkel helyettesítem, vagyis nem modernizmusként, modernistaként, és nem is posztmodernizmusként vagy posztmodernistaként fordítom.

posztmodernről folytatott vitákban sem. Abban is kételkedik, hogy létezne bárminemű posztmodern kultúra” (1990c:238). Akkor hát miről fog szólni ez a fejezet? – teheti fel a kérdést az olvasó. Lash válasza:

„Ebben [a fejezetben] amellet fogok érvelni, hogy Bourdieu munkásságában kimondatlanul van jelen a modernizáció és a posztmodernizáció elmélete. És hogy – akár tetszik ez Bourdieu professzornak, akár nem – szövegeinek alapos elemzésével sokat tanulhatunk a modernről és a posztmodernről” (Lash 1990c:238).

E szöveg megjelenésekor, 1990-ben, még élt Pierre Bourdieu. A szöveg kiszólása („...akár tetszik ez Bourdieu professzornak, akár nem...”) egy nagy nemzetközi tekintélynek örvendő kollégát nevez meg, aki akár tiltakozhatott is volna a neki tulajdonított szándék és elmélet ellen, ennek ellenére Lash fenntartotta olvasatát. Jó példája ez a szociológiatörténet-írás, sőt, a szociológiaelmélet-írás azon irányzatának, amely belső dogmatörténeti összefüggésben kíván egy másik szerzőnek tulajdonítani olyan fogalmakat, nézeteket, elméleteket, amelyekről sejtí, talán tudja is, hogy azt e szerző következetesen elhárítaná magától. Lash ezt követően kifejtette, hogy a modern és a posztmodern kérdését két vonatkozásban is vizsgálni fogja: tárgyi vonatkozásban (Bourdieu mit írt a társadalmak modernizálódásáról és posztmodernizálódásáról) és szerzői vonatkozásban (maga Bourdieu inkább modern vagy posztmodern szerző-e Lash szerint).

Lash írta: „...a hatalom/tudás feltevései, amelyek Bourdieu fogalmi keretének alapját képezik, sokkal közelebb helyezik őt Foucault-hoz és a [modern–posztmodern] elméleti spektrum posztmodern végéhez” (1990c:238). Bourdieu egészen biztosan tiltakozott volna ez ellen is. De ha mégsem tette volna, akkor is nyilvánvaló, hogy művei nem tekinthetők olyan szándék kifejeződésének, amellyel önmagát a posztmodern teoretikusok közé sorolta volna, vagy akárcsak posztmodern válaszokat adott volna kérdésekre. (Ugyanígy, az is erősen kérdéses, hogy valóban Foucault mellé sorolandó-e, hogy maga Foucault posztmodern szerző volt-e, hogy Foucault hatalom/tudás-konceptiója valóban ilyen egyértelműen egy töről fakadna-e Bourdieu tudáselméletével, illetve a hatalomról kifejtett koncepciójával.)

Akárhogyan is, mindebből már jól látható, miben különbözik a szociológiatörténet-írás belső, dogmatörténeti felfogása annak külső, historicista felfogásától. Jelen tanulmány felfogása markánsan eltér a – mások mellett – Lash által is választott belső, dogmatörténeti-szociológiaelméleti iránytól. Írásomban a Némedi által is választott külső történetírási irányzat megfontolásait követem, azt, amely *A kabil paradigma* című elemzése mellett számos további munkájában is megnyilvánult (Némedi 1996, 2000, 2005, 2011).

MEZŐELMÉLET MINT A MODERNITÁS VAGY A MODERNIZÁCIÓ ELMÉLETE?

Állításommal szemben megfogalmazható az ellenvetés: Bourdieu-nek igenis van modernitáselmélete és modernizációelmélete is; lényegében erre szolgál mezőfelfogása. Eszerint a tagolt társadalmak különböző problématerületei körül megszerveződő szakértői testületek, sajátos kérdések körül létrejövő erőterek (vagy mezők) kialakulásának és megszerveződésének leírásával valójában Bourdieu saját modernitás- és modernizációelméletét is kifejtette. Még akkor is, ha mezőelméletét nem így nevezte el. Mindez már csak azért is megfontolandó érv, mert Némedi (2004) – e tanulmány mottójában idézett – állítása is megengedi ezt az értelmezést. Továbbá Lash is e mellett érvelt:

„Amellet érvelek, hogy Bourdieu mezői nagyon hasonlóak [Max] Weber gazdasági, esztétikai, politikai stb. »életrend«-jeihez (*Lebensordnungen*). A modernizáció a hagyományos társadalmak kezdeti egy-ségéből kiindulva e mezők tagolódásának előre haladó folyamata [*process of the progressive diffe-*

rentiation]. [...] A lényeg az, hogy a modernizáció és a tagolódás [differentiation] folyamata egyúttal a mezők autonómmá válásának [autonomization] folyamata is. Vagyis a modern társadalmakban a különböző mezők a fejlődés [development] saját, autonóm logikáival rendelkeznek” (Lash 1990c:238).

Lash tehát itt Bourdieu-nek olyan felfogást tulajdonított, amely szerint a mezők kialakulása lényegében modernizáció, autonómmá válás (*autonomization*), fejlődés (*development*), valamint előrehaladó folyamat (*progressive process*) – azaz lényegében haladás. Mindez a belső, dogmatörténeti szociológiatörténet-írás modellje szerint végső soron akár helytálló is lehetne, a külső, historicista perspektívából ítélve azonban megintcsak abszurd értelmezés. Köznyelvileg fogalmazva: elvileg „belemagyarázható” ugyan Bourdieu műveibe, maga Bourdieu azonban ezt nem így gondolta és műveivel sem ezt a nézetet fejezte ki (Némedi 2004:28, 7. lj). Ezt az értelemösszefüggést Lash tulajdonította, még pontosabban adta Bourdieu mezőfelfogásának.

Lashnek egy pontig igaza volt: Bourdieu valóban sokat írt az egyes mezők történeti tagolódásáról és autonómiára törekvéséről (pontosabban fogalmazva: nem a mezők, hanem csak az egyes mezők autonóm pólusához sorolható ágensek autonómiára törekvéséről). Mi sem állt azonban távolabb tőle, minthogy e folyamatokat modernizációnak tekintse. Egyértelműen elutasította ugyanis a modernizáció, a haladás, a fejlődés felfogását, amely Lash – fent idézett – felfogásában is tükröződik. Bourdieu elutasította az angolszász polgári modernizációelméleteket, amelyek a tömegtermelésen és tömegfogyasztáson alapuló kapitalista piacgazdaságokat és polgári demokratikus tömegtársadalmakat tekintették a történelem csúcsának (pl. Bourdieu–Wacquant [2001] 2014:124–125). Mindazonáltal Bourdieu ugyanígy elutasította a marxizmus(-leninizmus) azon elméleteit is, amelyek a történelmet – valamiféle történelmi szükségszerűségek vagy mozgástörvények révén szükségképpen – a szocializmus vagy a kommunizmus végső állapotához közelítő folyamatként fogták fel (Bourdieu [1984] 1993:44, 50; [1992] 2000:422–423, 429).

A mezőkről írva Bourdieu elmélyülten és alaposan elemezte azok kialakulását és szerkezetét. A mezők vizsgálata során összekapcsolta eredetük történeti elemzését szerveződésük szociológiai vizsgálatával (pl. Bourdieu [1971] 1978, [1976] 2009, [1981] 1987). E történeti-szociológiai rekonstrukciók megmutatják, miképpen alakult ki olyasvalami (objektív viszonyok erőtereként a benne ható ágensek küzdelmeinek színtereként, játék- és harctereként), ami korábban nem létezett. Ebből azonban nem következtethetünk arra, hogy Bourdieu e mezőknek egy eleve adott célt tulajdonított volna, olyat, amelyet azoknak követniük kell, illetve be kell teljesíteniük. E különbség két Bourdieu-vel készített interjúból is nyilvánvalóvá válik (Bourdieu [1992] 2000, [1989] 1990). Amikor egy kérdésre válaszul Bourdieu Louis Althusser ([1970] 1971) (állam)apparátusokról alkotott koncepciójával vetette össze saját mezőelméletét, a kettő közti különbséget hangsúlyozva így fogalmazott:

„Részemről nagyon bizalmatlan vagyok az apparátus fogalmával szemben, mivel a legrosszabb funkcionalizmus trójai falóvának tartom: az apparátus olyan, mint valami pokolgép, mintha ez is, az is bizonyos célok elérésére volna beprogramozva” (Bourdieu [1992] 2000:422. Vö. Bourdieu [1989] 1990:59).

Bourdieu leszögezte, hogy e mezők egyes ágensei (jobbára a mező autonóm pólusán) a mezők autonómmá válására törekcsenek, azt azonban nem feltételezte, hogy valamiféle történelmi szükségszerűség miatt e mezők szükségképpen el fogják érni az autonómiát (viszonylagos autonómiájuk maximumát). A modernizáció és a modernitás elméletei jellegzetes módon feltételezik, hogy a történelem halad valamilyen irányba, az egyik állomás, forma, állapot vagy korszak után szükségképpen egy másik következik majd – a premodern

után a modern, majd a késő- vagy posztmodern (pl. Böröcz [2016] 2021:173, [2012] 2016, vö. 1997). Ezt látjuk az utolsó Lash-idézetben is fent (pl. Lash 1990c:238). Bourdieu azonban nem fogadta el a modernizáció, illetve a modernitás elméleteit, nem gondolta, hogy a történelemnek iránya, egymást szükségképpen követő szakaszai lennének.

TÖRTÉNELEM NÉLKÜL?

Bourdieu nem tulajdonított különösebb jelentőséget „hagyományos” és „korszerű”, „tradicionális” és „kortárs” vagy másképpen: „archaikus” és „modern” társadalmak bevett megkülönböztetéseknek. Némedi (2004:32–34) szerint Bourdieu felfogása e tekintetben „időtlen”. Ebből azonban nem következik, hogy a történetiséget, a történelmet is figyelmen kívül hagyta vagy felszámolta volna. Éppen ellenkezőleg. Mint fentebb már idézett interjújában fogalmazott:

„[...] a mezőben harcok folynak, és ennél fogva a mezőnek története van. [...] Adott mezőben a szereplők és az intézmények harcot folytatnak egymással, ez a harc a játékteret alkotó szabályosságok és szabályok szerint folyik (bizonyos esetekben éppen e szabályok megváltoztatásáért), különböző fokon és intenzitással, a siker különböző esélyeivel, és ennél fogva váltakozó eséllyel arra, hogy kisajátítsák a játék tétjeként szolgáló sajátos nyereséget. [...] Történelem csak addig van, amíg az emberek reagálnak, láznak, ellenállnak” (Bourdieu [1992] 2000:422–423. Vö. Bourdieu [1989] 1990:59).

Bourdieu szerint a történelem küzdelmek és békekötések, harcok és kiegyezések története. Nem a történelem létét tagadta tehát, csak azt a történelemfelfogást, amely a történelmet modernizációként, illetve e modernizációs folyamatban egymást szükségképpen követő korszakok összességéként fogja fel (premodernitás, modernitás, illetve késő- vagy posztmodernitás), mint például Lash. Bourdieu az „éppen aktuális” társas-társadalmi világ történetiségét, történeti küzdelmekben kialakuló voltát hangsúlyozta. Feladatának azt tekintette, hogy a történeti alakulást, a társas-társadalmi világ „éppen ilyenné” formálódását megértse és magyarázza (Takács 2008:330–344).

A modernitás és a modernizáció koncepciói helyett Bourdieu a haladás mozzanatát nélkülöző „genetikus strukturalista” vagy másképpen „konstruktivista strukturalista” álláspontot foglalt el (Hadas 2002:176; Fáber 2018:119). Újratermelődő szerkezetekről, önmagukat újratermelő struktúrákról, még pontosabban: önmagukat különböző ágensek gyakorlatai révén újratermelő struktúrákról írt. Felfogása szerint ezek az ágensek habitusaik által vezérelt módon folytatnak küzdelmet a társas-társadalmi világ viszonyainak átalakításáért vagy éppen megőrzéséért. Teszik ezt attól függően, hogy milyen pozíciót foglalnak el az adott mezőben vagy a társadalom szerkezetében, a társadalmi térben. Bourdieu e szemléletmódja természetesen magába foglalta a térbeli és társadalmi egyenlőtlenségek, az osztályjellegű és más típusú (pl. nemi, etnikai és rassz-) különbségek transzlációs reprodukcióját, azaz áthelyeződéssel járó újratermelődését is (Hadas 2001, 2002). Mindezt ráadásul egy történeti-kritikai szociológia keretében tette, amellyel a modernizáció előfeltételezett folyamata helyett egyszerre hangsúlyozta az ágensek küzdelmeit és megegyezéseit, konfliktusainak és szövetségekötéseinek társadalmi viszonyait és történeti dinamikáit.

MODERNITÁS NÉLKÜL, A GYARMATI ALÁVETÉST IGAZOLÓ FELFOGÁSOK ELLEN – KÖVETKEZTETÉSEK

Bourdieu „időtlen” történeti szociológiája tehát nélkülözte a modernitás koncepcióját. Természetesen használta a modern szóalakot, mégsem helyezett különösebb hangsúlyt a modern társadalomra olyan módon, hogy azt a premodern, a tradicionális vagy a hagyományos korszak (esetleg állapot) ellenpontjaként foghatnánk fel. A modernitás Bourdieu-nél nem kitüntetett korszak (vagy állapot), a modernizáció pedig nem kitüntetett jelentőségű folyamat. Nem vallotta sem a klasszikus és a későmodernitás, sem pedig a pre- és posztmodernitás korszakainak (vagy állapotainak) egymásra következését (vö. Sik 2011, 2012, 2014, 2015). Ez pedig – álláspontom szerint – Bourdieu felfogásának különös erénye (vö. Fáber 2018).

Bourdieu nem gondolta, hogy a történelemnek lenne iránya. Szemben a modernitás, a későmodernitás, a posztmodernitás és a modernizáció elméleteinek képviselőivel, nem feltételezte, hogy a történelem haladna valahonnan valahová. Történetileg tájékozódó társadalomelméletét ilyen módon nem terhelte meg egy olyan teleologikus történetfilozófiai konstrukcióval, amely állítólagosan eleve tudni véli, hogy a történelem milyen utat jár majd be, milyen szakaszai és állomásai követik majd egymást (Wessely 2005). Ha elfogadta volna e teleologikus változáselméleteket, akkor azt kellett volna gondolnia, hogy a francia gyarmatbirodalom gyarmatosító-kontinentális része, illetve a posztkoloniális francia társadalom „magasabb rendű”, „civilizáltabb”, „előrehaladottabb”, „fejlettebb”, mint a kabilok állítólagosan „tradicionális” vagy „hagyományos” társadalma. Egyúttal pedig azt is el kellett volna fogadnia, hogy a gyarmati uralom alól véres harcok árán felszabaduló kabilok közösségeinek is szükségképpen ugyanilyen „fejlett”, „modern”, „előrehaladott”, „civilizált” társadalommá kell válnia. Mindezt azonban következetesen elvetette (Bourdieu 2012; Goodman–Silverstein 2009).

A posztkoloniális kritika vagy posztkoloniális tanulmányok irányzata a gyarmati területek második világháborút követő függetlenedésével és felszabadulásával párhuzamosan élénkült meg. E társadalomtudományi diskurzus elsődlegesen a gyarmati alávetettség tapasztalataira, valamint a gyarmati térségek koloniális alávetésének lezárultát követő időszak tapasztalatainak elemzésére összpontosított. E sokrétű és sok irányba tartó kritikai diskurzus jelen összefüggésben kulcsfontosságú mozzanata a modernitás elképzelését, valamint a modernizáció gyakorlatát a gyarmati alávetés folyamatából eredezteti és e gyarmati alávetést igazoló elméletként bírálja (Dussel 1993; Quijano 1989). E felfogás szerint a gyarmatosítás igazolására felhasznált civilizációs diskurzus – ami szerint a gyarmatosító civilizált, a gyarmatosított pedig civilizálatlan (vagy egyenesen primitív, esetleg barbár), s hogy ebből fakadóan a gyarmatosítás lényegében egy „civilizációs küldetés”, a gyarmati alávetés pedig az őslakos népek „civilizálását” célozza – végigkíséri a gyarmatosítás folyamatát, igazolja a gyarmati alávetést, s közben kifejezésre jut a modernitás és a modernizáció elméleteiben is (Dussel 1993:75).

Ahogy a civilizált és a civilizálatlan (másképpen primitív, esetleg barbár) egyazon viszony két szereplőjét nevezi meg, úgy a gyarmatosítás folyamatának két résztvevője is szervesen összetartozik: a modern és a gyarmati (vagy koloniális). E két név valójában egyazon „folyamat” két végpontját nevezi meg. A modern pólus e relációban a civilizáltat és a civilizálót, a modernizáltat és a modernizálót jelenti (a nyugat-európai szubjektum, illetve gyakorlatok jelölőjeként), a gyarmati (vagy koloniális) pólus pedig ezzel szemben a civilizálatlant és a civilizálandót, a modernizálatlant és a modernizálandót fejezi ki (az Európán kívüli világ „történelem nélküli népeinek” és gyakorlatainak jelölőjeként) (Wolf [1982] 1995).

E kritika a modernitást így olyan állapotként, a modernizációt pedig olyan gyakorlatként fogja fel, amely az önmagát modernként meghatározó nyugat-európai szubjektum önazonosságát és küldetését fejezi ki.

Ez a szubjektum önmagát civilizáltként és modernizáltként fogja fel, aki ennél fogva fel van jogosítva a koloniális másik civilizálására és modernizálására. E gyarmati másikat – ebben az értelmezésmódban – önmagához mérten hiányosnak, hibásnak, fogyatékosnak fogja fel (premodernnek, modernizálatlannak, barbárnak, primitívnek, civilizálatlannak, elmaradottnak), a különbséget pedig éppen azon folyamatok hiányának tudja be (a civilizációnak, illetve a modernizációnak), amely folyamatok levezénylésére feljogosítva érzi magát és amelyek irányítására – saját küldetesként – egyúttal igényt formál.

A posztkoloniális kritika a modernitást és a modernizációt tehát a nyugat-európai, illetve „a nyugati” szubjektum önközpontú elképzeléseiként fogja fel, és a civilizált, illetve a civilizáció mintájára kidolgozott koncepciókként bírálja. Modernitásként egy olyan helyzetet vagy állapotot mutat be egyetemesen hozzáférhetőként és elsajátítandóként, amely ténylegesen az önmagát modernként és civilizáltként tételező nyugat-európai szubjektum sajátja, és amelynek anyagi alapjait a gyarmati népek alávetése és kizsákmányolása teremtette meg. A modernitás és a modernizáció így egy olyan nyugat-európai tapasztalatokon nyugvó (ebben az értelemben: eurocentrikus) szemléletmód együttes terméke, amely az Európán kívüli gyarmatosítás folyamatában aktív és kezdeményező szerepet játszó nyugat-európai államok történeti alakulásának, „társadalomfejlődésének”, illetve kortárs viszonyainak mintázatait általánosítja és univerzalizálja, miközben elfedi a gyarmatosítást, a gyarmati alávetést, a kizsákmányolást és az erőszakot (Dussel 1993:75; Quijano 1989).

Összefoglalva: e kritika rámutat arra, hogy a gyarmatosítás folyamata szétválaszthatatlanul összefonódott a modernitás feltalálásával (Mignolo 2000; Grosfoguel 2002). A modernitás és a gyarmatiság történetileg közös töről fakad, egyazon érem két oldalát alkotják, amit e kritikai hagyományban úgy fejeznek ki, hogy a modernitás mellett ennek „árnyoldalát”, a gyarmatiságot (*coloniality*) is jelölik – egyebek mellett a következő nyelvi alakokkal: modern/gyarmati (*modern/colonial*) vagy modernitás/gyarmatiság (*modernity/coloniality*) (pl. Escobar 2010). E kritikai diskurzus e közös töről fakadó folyamatokat, illetve e fogalmak összefonódását Latin-Amerika vonatkozásában különösen meggyőzően mutatta ki (Dussel 1993, 1996, 2000; Escobar 2010; Quijano 1989, 2024).

Bourdieu határozottan szemben állt a gyarmatosítással, a koloniális alávetés, erőszak, kizsákmányolás folyamataival. Ellenezte Algéria francia elnyomását és a gyarmati háborút; a felszabadítási harcban az algériaiak, a kabilok és berberék pártján állt, miközben az algériai nacionalizmussal kapcsolatban sem voltak illúziói (Némedi 2004:23–24; Silverstein–Goodman 2009). Mindezt Némedi is kiemelte:

„Ismert, hogy Bourdieu többször foglalkozott az algériai társadalommal. Ellenezte a francia uralom fenntartásáért folytatott háborút, rokonszenvezett a független Algéria gondolatával, de nem gondolta, hogy a hasonló háborúban a gyarmattartókkal szembenálló erők egyetemes felszabadító potenciált képeznének” (Némedi 2004:23).

Bourdieu a francia gyarmati központ és az észak-afrikai gyarmatosított térség fegyveres politikai konfliktusában az utóbbit benépesítő kabilokkal azonosult, hasonlóan ahhoz, ahogyan a párizsi intellektuális és politikai élet, valamint béarni szülőföldjének világa között is ez utóbbi mellett köteleződött el (Silverstein–Goodman 2009; Bourdieu 2012, [2004] 2020). Elfogadhatatlannak tartotta és határozottan bírálta a hatalomnak való alávetés minden anyagi és szimbolikus formáját. Ezért ugyanúgy helytelenítette a francia gyarmati uralom fenntartását, mint a Nyugat-(Európa-)központú modernitás- és modernizációelméleteket.

Bourdieu tehát a modernitás és a modernizáció *konceptióit* vetette el, nem pedig azokat a jelenségeket, amelyeket a modernség fogalma alá szokás sorolni. Azokat az értelmezéseket helytelenítette, amelyek a történeti változás folyamatát és eredményét a modernitás, illetve a modernizációelmélet fényében értelmezik. Vagyis nem a modernitást ellenezte és nem is a modernizációnak volt az ellenfele. A posztkoloniális kritika a modernitás és a modernizáció elméleteit a gyarmati alávetés folyamatából *származó* és e gyarmati alávetést *igazoló* eurocentrikus teóriáknak tekintette, erre alapozta bírálatát és elutasítását. Bourdieu esetében elzárkózását a modernitás és a modernizáció elméleteitől alighanem egy olyan kifejtetlen érv magyarázhatja, amely rokon e posztkoloniális kritika bírálatával.

HIVATKOZÁSOK

- Althusser, L. ([1970] 1971) Ideology and Ideological State Apparatuses: Notes towards an Investigation. (ford. Brewster, B.) In *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York – London: Monthly Review, 127–186.
- Bourdieu, P. ([1971] 1978) A vallási mező kialakulása és struktúrája. (ford. Ádám P.) In uő. *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Budapest: Gondolat, 165–236.
- Bourdieu, P. ([1972] 1978) A szimbolikus tőke. (ford. Léderer P.) In *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Budapest: Gondolat, 379–400.
- Bourdieu, P. ([1972] 2009) *A gyakorlat elméletének vázlata & Három kabil etnológiai tanulmány*. (ford. Gelléri G. – Sebes A. – Berényi G.) Budapest: Napvilág.
- Bourdieu, P. ([1976] 2009) A tudományos mező. (ford. Fáber Á.) *Replika*, 20(67), 11–36.
- Bourdieu, P. ([1979] 1982) *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. [La distinction.]* (ford. Schwibs, B. – Russer, A.) Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. ([1979] 2010) A habitus és az életstílusok tere. (ford. Fáber Á.) *Replika*, 21(72), 49–94.
- Bourdieu, P. ([1980] 1990) *The Logic of Practice. [Le sens pratique.]* (ford.: Nice, R.) Cambridge: Polity.
- Bourdieu, P. ([1981] 1987) A politikai mező. *Valóság*, 30(1), 110–115.
- Bourdieu, P. ([1984] 1993) *Sociology in Question*. (ford. Nice, R.) London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage.
- Bourdieu, P. ([1989] 1990) A reflexív szociológia felé: Műhelybeszélgetés Pierre Bourdieu-vel. (készítette: Wacquant, L. J. D., ford. Kálmán C. Gy.) *Replika*, 1(1), 51–76.
- Bourdieu, P. ([1992] 2000) A mezők logikája. (készítette: Wacquant, L. J. D., ford. Ádám P.) In Felkai G. – Némédi D. – Somlai P. (szerk.) *Olvasókönyv a szociológia történetéhez II. Szociológiai irányzatok a XX. században*. Budapest: Új Mandátum, 418–430.
- Bourdieu, P. ([2004] 2020) Egy önanalízis vázlata (részlet). (ford. Fáber Á.) *Replika*, 31(115–116), 37–51.
- Bourdieu, P. (2012) *Picturing Algeria*. New York: Columbia University.
- Bourdieu, P. – Wacquant, L. ([2001] 2014) Az új globális mantra. (ford. Fáber Á.) *Replika*, 25(89), 121–126.
- Böröcz, J. (1997) Social Change with Sticky Features and the Failures of Modernizationism. *Innovation*, 10(2), 161–170. <https://doi.org/10.1080/13511610.1997.9968521>
- Böröcz, J. ([2012] 2016) An Incapacity to See Ourselves as Part of the Whole World, and the Insistence to See Ourselves as Part of Europe. (beszélgetőtársak: Pulay G.–Gagyi Á.) *LeftEast*, december 14.
- Böröcz J. ([2016] 2021) „Hősiesen küzdünk, hogy »európaiként« lássuk magunkat – anélkül persze, hogy részei volnánk a világnak”. (beszélgetőtársak: Gagyi Á. – Pulay G.) In Böröcz J. – Fáber Á. (szerk.) „Ott kívül a magyarázat...”: *Társadalomkritikai beszélgetések Böröcz Józseffel*. (ford. Fáber Á.) Budapest: Esmélet Alapítvány, 173–191.
- Dussel, E. (1993) Eurocentrism and Modernity. In Beverly, J. – Oviedo, J. (szerk.) *The Postmodernism Debate in Latin America: A Special Issue of Boundary 2*. Durham: Duke University, 65–76.
- Dussel, E. (1996) *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press International.
- Dussel, E. (2000) Europe, Modernity, and Eurocentrism. *Nepantla: Views from South*, 1(3), 465–478.
- Escobar, A. (2010) Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American modernity/coloniality research program. In Mignolo, W.– Escobar, A. (szerk.) *Globalization and the Decolonial Option*. New York: Routledge, 33–64.
- Fáber Á. (2018) *Pierre Bourdieu: Elmélet és politika*. Budapest: Napvilág.
- Goodman, J. E. – Silverstein, P. A. (szerk.) (2009) *Bourdieu in Algeria: Colonial Politics, Ethnographic Practices, Theoretical Developments*. Lincoln – London: University of Nebraska.
- Grosfoguel, R. (2002) Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge, and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System. *Review (Fernand Braudel Center)*, 25(3), 203–224.
- Hadas M. (2001) Pierre Bourdieu, a totális szociológus. *Magyar Lettre International*, 11(40), 13–17.
- Hadas M. (2002) A libido academica narcizmusa. *Replika*, 13(47–48), 175–194.
- Harrison, P. R. (1993) Bourdieu and the Possibility of a Postmodern Sociology. *Thesis Eleven*, 35(1), 36–50. <https://doi.org/10.1177/072551369303500104>

- Lash, S. (1990) *Sociology of Postmodernism*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315832326>
- Lash, S. (1990a) Introduction. In *Sociology of Postmodernism*. London: Routledge, 9–11.
- Lash, S. (1990b) Postmodernism: Toward a Sociological Account. In *Sociology of Postmodernism*. London: Routledge, 1–52. <https://doi.org/10.4324/9781315832326-1>
- Lash, S. (1990c) Modernization and Postmodernization in the Work of Pierre Bourdieu. In *Sociology of Postmodernism*. London: Routledge, 237–265. <https://doi.org/10.4324/9781315832326-9>
- Mignolo, W. (2000) *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691156095.001.0001>
- Némedi D. (1996) *Durkheim: Tudás és társadalom*. Budapest: Áron.
- Némedi D. (2000) *Társadalomelmélet – elmélettörténet*. Budapest: Új Mandátum.
- Némedi D. ([2000] 2011) A szociológiatörténet hasznáról. In *Szociológiai és társadalomelméleti tanulmányok*. Budapest: ELTE Társadalomtudományi Kar – ELTE Eötvös, 42–52.
- Némedi D. (2004) A kabil paradigma. *Szociológiai Szemle*, 14(3), 23–35.
- Némedi D. (2005) *Klasszikus szociológia 1890–1945*. Budapest: Napvilág.
- Némedi D. (2011) *Szociológiai és társadalomelméleti tanulmányok*. Budapest: ELTE Társadalomtudományi Kar – ELTE Eötvös.
- Said, E. W. (1978) *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Sik D. (2011) Bourdieu, Habermas, Luhmann: Egy hálózatelméleti szintézis vázlata. *Replika*, 22(75), 123–165.
- Sik D. (2012) *A modernizáció ingája: Egy genetikus kritikai elmélet vázlata*. Budapest: ELTE Eötvös.
- Sik D. (2014) A klasszikus és a késő modernitás egyesített elmélete. *Socio.hu Társadalomtudományi Szemle*, 4(4), 150–181. <https://doi.org/10.18030/socio.hu.2014.4.150>
- Sik D. (2015) *A modernitás rétegei*. Budapest: ELTE Eötvös.
- Silverstein, P. A. – Goodman, J. E. (2009) Introduction: Bourdieu in Algeria. In Goodman, J. E. – Silverstein, P. A. (szerk.) *Bourdieu in Algeria: Colonial Politics, Ethnographic Practices, Theoretical Developments*. Lincoln – London: University of Nebraska, 1–62.
- Takács E. (2008) Közös kaland? A szociológia és a történelem(tudomány) viszonya Franciaországban a 20. század utolsó harmadában. In Némedi D. (szerk.) *Modern szociológiai paradigmák*. Budapest: Napvilág, 325–379.
- Quijano, A. (1989) Paradoxes of Modernity in Latin America. (ford. Carney, L.) *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 3(2), 147–177. <https://doi.org/10.1007/bf01387928>
- Quijano, A. (2024) *Foundational Essays on the Coloniality of Power*. Durham: Duke University. <https://doi.org/10.1353/book.122787>
- Wessely A. (2005) Szocioanalízisben. Pierre Bourdieu: A tudomány tudománya és a reflexivitás. *Budapesti Könyvszemle – BUKSZ*, 17(3), 220–230.
- Wolf, E. R. ([1982] 1995) *Európa és a történelem nélküli népek*. (ford. Makai Gy.) Budapest: Akadémiai – Osiris – Századvég.

HAVRANCSIK DÁNIEL¹

BOURDIEU ÉS AZ INDIVIDUALIZÁCIÓ PARADOXONA

<https://doi.org/10.18030/socio.hu.2024.2.71>

ABSZTRAKT

Már Pierre Bourdieu munkásságának kibontakozásával egyidőben jelentkeztek olyan kritikák, melyek az individuális cselekvők döntéseinek autonómiáját hangsúlyozva bírálták a cselekvést strukturális meghatározottságokra visszavezetni kívánó elméletét. Az azóta eltelt évtizedekben a francia és a német szakirodalomban egyaránt megjelentek olyan értékelések, melyek szerint az egyén társadalmi térben elfoglalt pozíciójának pontos meghatározhatóságát posztuláló, döntéseit e pozícióra visszavezetni kívánó megközelítése egyre kevésbé tűnik alkalmasnak a makroszintű rétegződési viszonyok, az egyéni életpályák és a cselekvők által megélt hétköznapi tapasztalat érvényes empirikus és elméleti megragadására.

Írásomban azt igyekszem feltérképezni, hogy mely Bourdieu által meghozott döntések eredménye az, hogy elméletének látszólagos meggyőző ereje az individualizálódás tendenciáinak kibontakozásával arányosan csökken. A „szubjektivista” és „objektivista” szociológiai megközelítések névleges szintetizálása során – explicite mindössze a fenomenológiai orientációjú szociológiával konfrontálódva – Bourdieu kimondatlanul a megértő szociológiai program egészével szembehelyezkedve határozta meg álláspontját. Véleményem szerint ennek köszönhető, hogy elmélete nem rendelkezik azzal a felbontóképesseggel, amelyet a strukturális individualizálódás viszonyainak modellálása megkövetelne. Bourdieu a megértő szociológiával szakítva mondott le azokról a biztosítékokról, amelyek hiányában elméletét joggal érheti a strukturális determinizmus vádja.

Az individualizáció folyamatát feltérképezni óhajtó szociológus paradox helyzetben találja magát: a megszokott makrostrukturális elemzési kategóriák jelentőségének fajlagos csökkenésével kutatása tárgya kicsúszni látszik kezei közül, ugyanakkor a tendencia kétségtelen társadalmi-strukturális meghatározottságára való tekintettel joggal érzi magát illetékesnek a kérdés vizsgálatában. A paradoxon feloldására tett javaslatom: a Bourdieu-féle elméleti keretet olyan referenciapontként érdemes tekintetbe vennünk a makroléptékű individualizálódási folyamat kutatásakor, mely kiindulópontot kínál egy olyan nem pusztán az individuális, de hangsúlyosan a szubjektív szemszöveget előnyben részesítő megértő szociológiai megközelítés számára, melyet a weberi értelemben véve érvényes, vagyis nem csupán kauzálisan, de értelmi szempontból is adekvát eredmények közlésének vágya motivál.

Kulcsszavak: Bourdieu, cselekvőség, habitus, individualizáció, szubjektivitás

¹ ELTE Társadalomtudományi Kar, Szociológia Intézet, Társadalomelmélet Tanszék. Elérhetőség: havrancsik.daniel@tatk.elte.hu

BOURDIEU AND THE PARADOX OF INDIVIDUALIZATION

ABSTRACT

Already during the development of Pierre Bourdieu's theory, criticisms were directed against his reduction of action to structural determinations, critics instead emphasizing the autonomy of the decisions of individual actors. Since then, evaluations have appeared in both French and German literature suggesting that efforts to precisely define the individual's position in social space and to trace their decisions back to this position are less and less suitable for the valid empirical and theoretical elaboration of macro-level stratification relations, individual life paths, and the lived experience of actors.

In my paper, I try to map the decisions made by Bourdieu that are responsible for the apparent loss of the persuasive power of his theory, which decreases in proportion to the unfolding of the tendencies of individualization. During the nominal synthesis of the „subjectivist” and „objectivist” sociological approaches – explicitly confronting phenomenologically oriented sociology – Bourdieu tacitly defined his position in opposition to the interpretative sociological program in general. As a consequence, his theory does not have sufficient capacity to examine the conditions of structural individualization. By parting with interpretative sociology, Bourdieu renounced its guarantees, in the absence of which his theory could rightfully be accused of structural determinism.

Sociologists who are eager to map the process of individualization find themselves in a paradoxical situation: with the decreasing relevance of the usual categories of macrostructural analysis, their subject of research seems to slip out of their hands; yet at the same time, given the undoubted socio-structural determination of the tendency, they rightfully feel competent in examining the issue. To resolve the paradox, I propose to consider Bourdieu's theoretical framework as a point of reference in the evaluation of the macro-scale individualization process. His work should be applied as a point of reference for an interpretative sociological approach, taking into account not only the individual but also the subjective perspective, which attempts to offer accounts that are not only causally adequate, but are also meaningfully adequate in Weber's sense.

Keywords: Bourdieu, agency, habitus, individualization, subjectivity

BOURDIEU ÉS AZ INDIVIDUALIZÁCIÓ PARADOXONA

„Bizonyos, hogy amennyiben az egyénként való létezés megpróbáltatás, akkor ez a megpróbáltatás mindig társadalmi” (Dubet 2012:75)

Már Pierre Bourdieu tudományos pályájának kibontakozásával egyidőben jelentkeztek a francia szociológiában olyan kezdeményezések, melyek az individuális cselekvők döntéseinek autonómiáját hangsúlyozva kínáltak érveket a cselekvést strukturális meghatározottságokra visszavezetni kívánó elmélete ellen (Touraine, Boudon). A legutóbbi évtizedekben felsorakoztak melléjük azok az „individuumszociológiai” megközelítések – Lahire (2011), Martuccelli (2010), Dubet (1994, 2012) és mások –, melyek Bourdieu-t megidézve világítottak rá, hogy az általa felvázolt elméleti keretben nem maradt kellő tér a diszpozíciók plurális és ambivalens természetének modellálására. Németországban az életstílus- és milió kutatások (Berger 2008; Vida 2008) mellett különösképpen az individualizálódás folyamatával foglalkozó kiterjedt diskurzus (elsősorban Beckre [1997], Schulzére, a Luhmann nyomdokában járó rendszerelméleti szemléletű individualizálódás-kutatásra, illetve újabban Andreas Reckwitz [2020] szingularizáció elméletére gondolok) mutatott rá arra, hogy az egyén társadalmi térben elfoglalt pozíciójának pontos meghatározhatóságát posztuláló, döntéseit e pozícióra visszavezetni óhajtó megközelítés egyre kevésbé tűnik alkalmasnak a makroszintű rétegződési viszonyok, az egyéni életpályák és a cselekvők által megélt hétköznapi tapasztalat érvényes empirikus és elméleti megragadására.

Tanulmányomban azt igyekszem feltérképezni: mely Bourdieu által meghozott döntéseknek köszönhető, hogy elméletének látszólagos meggyőző ereje az individualizálódás tendenciáinak kibontakozásával arányosan csökken, és hogy milyen indítékok játszottak szerepet e döntések meghozatalában. Álláspontom szerint az „objektivistá” és a „szubjektivistá” megközelítésmódok közti – legfeljebb retorikai szempontból sikeres – szintézisteremtési kísérlete háttérben megbúvó, a megértő szociológiai magyarázati elvekkel való konzekvens és határozott szakítása során mondott le Bourdieu azokról a biztosítékokról, melyek hiányában elméletét olykor jogosan éri a strukturális determinizmus vádja.

Az intézményes (vagy kollektív, illetve strukturális) individualizálódás nem az egyéni élethelyzeteket befolyásoló társadalmi hatások jelentőségének csökkenését jelenti, éppen ellenkezőleg:² a folyamat egy sajátos társadalmi strukturális konfiguráció eredménye, melynek vizsgálatához a szociológiának számos eddig megoldottnak hitt kérdést kell előzetesen újra végiggondolnia. Az individualizáció folyamatát feltérképezni óhajtó szociológus paradox helyzetben találja magát: a megszokott makrostrukturális elemzési kategóriák jelentőségének fajlagos csökkenésével kutatása tárgya kicsúszni látszik kezei közül, ugyanakkor a tendencia kétségtelen társadalmi-strukturális meghatározottságára való tekintettel joggal érzi magát illetékesnek

² „A szingularitások tehát egyáltalán nem antiszociálisként vagy preszociálisként értelmezendők. [...] Éppen ellenkezőleg: a szingularitások maguk a dolgok, melyek körül a későmodernitásban a szociális kikristályosodik” (Reckwitz 2020:5–6).

a kérdés vizsgálatában. A paradoxon feloldására tett javaslatom: a Bourdieu-féle „objektivizmus-nehéz” elméleti keretet olyan referenciapontként érdemes tekintetbe vennünk a kollektív individualizálódási folyamat kutatásakor, mely (bizonyos értelemben negatív, ugyanakkor a magyarázat útját kikövező, és a kérdésben olykor-olykor felmerülő túlkapasokkal és ideologikus állításokkal szemben biztosítékot adó) fogódzókat kínál egy olyan nem pusztán az individuális, de hangsúlyosan a szubjektív szemszöveget előnyben részesítő megértő szociológiai megközelítés számára, melyet a weberi értelemben véve érvényes, vagyis nem pusztán kauzálisan, de értelmi szempontból is adekvát eredmények közlésének vágya motivál, és melynek vállalt nem nyomja a szintézisteremtési törekvés terhe.

Pontosabban: Bourdieu strukturális determinizmusát úgy kell meghaladni, hogy az általa a habitus, diszpozíció, tőke, mezők stb. fogalmaival körvonalazott keretet mozdulatlan háttérként vesszük számításba, melynek előterét a maguk valós mozgalmasságában, temporalitásuk és heterogenitásuk teljességében megmutatkozó egyéni élethelyzetek, és a belőlük kirajzolódó új struktúraformációk töltik be étellel. Mindennek elkerülhetetlenül szükséges kezdőlépése egy módszeres szociológiai szubjektivizmus (Havrancsik 2015, 2018) érvényesítése, melyben a cselekvők által megélt hétköznapi tapasztalat szolgál a deskriptív elemzések háttéréül – amelyek aztán később az ezt a szubjektív szintet szükségszerűen elhagyó oksági-magyarázó vagy akár normatív megközelítésekben is kamatoztathatók. Hasonló gondolatok felmerültek már a francia individuumszociológiákban – például Lahire (2011) „pszichológiai szociológiájában” –, és a német szakirodalomban is. Mindezekhez a duális (az oksági-magyarázati logika és a hermeneutikai feltételek terén egyaránt biztosított) weberi magyarázati modellhez való visszatérés szükségessége, illetve a fenomenológiai szociológia eszköztárának használata melletti érveléssel szeretnék hozzájárulni. Bourdieu vonatkozásában ez azt jelenti, hogy az általa meghozott döntést – az elsőként Weber által megfogalmazott majd a fenomenológiai szociológia által tovább specifikált – megértő szociológiai alapelv elutasítását (melyet főképp *A gyakorlat elméletének vázlata* alapján kísérlek meg bemutatni) kell visszavonni.

Az intézményes (illetve strukturális) individualizálódás terminussal arra a folyamatra utalok, amelyre – a klasszikus modernitás tendenciáira vonatkozó simmeli és parsonsi előzmények után – Ulrich Beck (1997) hívta fel a figyelmet a nyolcvanas években, eredetileg az NSZK példáján:³ a későmodern társadalom differenciálódási tendenciái, mindenekelőtt a munkaerőpiac és az oktatás területein jelentkező átrendeződések olyan kollektív individualizálódáshoz, az életutak sajátos élettörténeti kontingenciák által meghatározott elkülönöződéséhez vezetnek, mely a szociológiát (az egyenlőtlenség- és rétegződéskutatás specifikus területein túlmenően is) a megszokott makrostrukturális fókuszú magyarázati mód hatékonyságának megkérdőjelezésére készíti. A társadalmi pozíciót leíró makroszkopikus léptékű változók jelentősége részarányában csökken az olyan kisebb léptékű tényezők, mint az individuális tapasztalat szubjektivitására épülő „értelembarakcsolás” (Hitzler 2008), vagy a miliő- és életstílus-képződés javára. A vonatkozó német elemzések mellett hasonló belátásra jutott az – életstílus- és miliőkutatásokhoz hasonlóan ambivalens módon, de kétségtelenül bourdieu-i inspirációra építő – individuumszociológiai mozgalom, valamint Anthony Giddens és Scott Lash is. A közös nevező a felsoroltak közt annak belátása, hogy az individuális életkörülmények és cselekvések afféle magyarázata, mely csupán a makrostrukturális változókra (mindenekelőtt az osztályhelyzetre) támaszkodik, mind empirikus, mind elméleti értelemben jelentős mértékben veszített meggyőző erejéből. A makroléptékű kategóriák mellett egyre nagyobb jelentőséget képviselnek az egyéni életutak *megéléséből* származó

3 De mondandójának relevanciáját kezdettől fogva más későmodern társadalmakra is kiterjesztve (Beck 1997). Lásd később: Beck 2003; Beck–Beck-Gernsheim 2002.

(a makrostrukturális tényezőkre nem okvetlenül visszavezethető, szubjektív) determinánsok. Az ezek által kirajzolt kombinatorikus viszonyok komplexitására tekintve megállapítható, hogy az egyéni élethelyzetek és cselekvésmódok a társadalomkutatás által hagyományosan tekintetbe vett tényezők által aluldetermináltak, és a magyarázatlan hányad növekvő részarányára való tekintettel a hagyományos megközelítést kisebb léptékű, a cselekvők reflexivitását előtérbe helyező individuális és interpretatív fókuszú módszerekkel kell kiegészíteni.

Bourdieu-vel szemben gyakorta megfogalmazott kritika, hogy megközelítésmódja determinisztikus. Ennek a vádnak több változata ismert. Jelen írásban ugyancsak modelljének túlzott determinizmusa mellett érvelek.⁴ Bourdieu szerint az individuális cselekvés a cselekvő egyén társadalmi pozíciói és diszpozíciói által jóformán teljes mértékben meghatározott, továbbá explicite feltételezi, hogy a pozíció és a gyakorlat közt eredendő összhang áll fenn, mivel az előbbi meghatározza az utóbbit.⁵ Másodsorban: úgy vélem, hogy egy nagy igényrel megfogalmazott elméletet nem lehet annak anticipált kritikája felől, illetve az általa nem magyarázott reziduumok (vagy kivételek) felől megírni. Az elméletírás belső logikáját követve Bourdieu helyesen járt el, mikor elméletét – mely végső soron egy sajátos strukturalista gyakorlat-elmélet – a struktúra és a gyakorlat közti függvényyszerű viszonyt előtérbe állítva vázolta fel.

Ugyanakkor véleményem szerint Bourdieu hibázott abban, hogy a szubjektivitás komponensét (e magyarázati mód logikájának megfelelően) voltaképpen elsinkófta: a *szubjektivitás* felcserélése egy külső nézőpontból hiánytalanul megragadható, a habitusa által meghatározott gyakorlatai véghezvitele során reflexió hiányában is eligazodó *individuummal*, ugyanis nem jelent ennél kevesebbet. Ezzel a lépéssel Bourdieu lemondott a megértő szociológiai elemzés mód elidegeníthetetlen eleméről, az értelem szerinti adekvátóság Weber által megfogalmazott kritériumáról,⁶ mely a cselekvések indíték-, cél- és eszközrelációkban való értelmi elrendezésének kívánalmával az oksági magyarázatok érvényességének biztosítékaként volt hivatott szolgálni, a felületes funkcionális hozzárendelések, a rejtett kollektizmus és az inkorporált viselkedésmódok misztikája által átítatott újabb (nem csak bourdieu-i) gyakorlat-elméletekénél ambiciózusabb igényeket szolgálva. Ezzel annak az objektivizmusnak nyitott utat, melyet maga hevesen, meggyőzően bíralt (Bourdieu 2009).

A névlegesen az objektív és szubjektív fókuszú megközelítések szintetizálását célzó fejtegetéseiben Bourdieu explicit formában a fenomenológiai szociológia schützti formájával és az etnometodológiával konfrontálódik. Ténylegesen azonban nem pusztán ez utóbbiaktól határolja el magát, hanem általában véve a megértő szociológiai programtól. Az eredetileg Max Weber által megfogalmazott, a fenomenológiai szociológia és az

4 Pillanatnyi bírálatom a cselekvők diszpozícióik általi túlzott meghatározottságának, valamint a gyakorlat és a társadalmi pozíció közti eredendő összhang feltételezésére korlátozódik. Azokhoz a kritikusokhoz, akik szerint Bourdieu elmélete nem kínál lehetőséget a társadalmi változás, illetve a mindenkori status quót felforgató jelenségek magyarázatára, nem csatlakozom. Fáber Ágoston (2017, 2018) energikusan érvel az utóbbi ellenvetések érvénytelensége mellett; megállapításainak többsége – véleményem szerint – meggyőző. (Bourdieu „determinizmusa” kapcsán lásd még Hadas 2022:21–23.)

5 „[...] a habitus által létrehozott gyakorlatok (amelyeket generáló elvük kialakulásának egykori körülményei határoznak meg) eleve alkalmazkodnak az objektív körülményekhez” – írta Bourdieu (1978:238).

6 „Értelme szerint adekvát» nevezünk egy összefüggő viselkedést, amennyiben összefüggő részeinek kapcsolatát átlagos gondolkodási és érzelmi szokásaink szerint mint tipikus (ahogyan mondani szoktuk »helyes«) értelmi összefüggést fogadjuk el. »Kauzális adekvát» viszont csak egymásra következő folyamatoknál, beszélünk, amennyiben a tapasztalat szabályszerűsége valószínűsíti, hogy a folyamatok csakugyan mindig ugyanabban a sorrendben következnek egymásra” (Weber 1987:43, kiemelés az eredetiben).

etnometodológia mellett más interpretatív irányzatoknak is kiindulópontul szolgáló alapelv⁷ szerint a logikai formáját tekintve és tartalmában kielégítő szociológiai magyarázat megköveteli, hogy a vizsgált társadalmi jelenségek előidézésében (illetve fenntartásában) közreműködő cselekvők privát értelemtársításai⁸ önálló (vagyis a cselekvői interpretáció szempontjából külsődleges objektív viszonyokra nem visszavezethető) konsztitutív elemként vétessenek tekintetbe. A cselekvő értelmező helyzetmeghatározása *oka* cselekvésének, ezért az érvényes oksági magyarázat megfogalmazásának előfeltétele a cselekvői értelemtársítások megértése.

A megértés ezen aktusának referenciája a cselekvő saját, „belső” szemszöge. Bourdieu első lépésként ezt a belső referenciát a cselekvő számára külsődleges, objektíve megragadható individuuum referenciájára cseréli, melynek attribútumait a második lépésben objektív társadalmi strukturális körülmények által determináltként jeleníti meg. Miközben e transzformáció lehetősége, sőt, szükségessége mellett explicite a fenomenológiai hagyományból származó szociológiai megközelítések szubjektívizmusának ellenében érvel, Bourdieu valójában magát a megértő szociológiai alapelvet utasítja el. Mindennek tétje nagyobb, mint amekkorát bevall: argumentációja nem a fenomenológiai szociológiai és az etnometodológiai, hanem általában véve az interpretatív megközelítés érvényességét kérdőjelezi meg.⁹

Bourdieu a maga elméleti stratégiájának szempontjából következetesen, mi több helyesen jár el, mikor az oksági adekvátság követelményét (mint az oksági természetű szociológiai magyarázatok elvi fundamentumát) helyezi előtérbe, és joggal bírálja a fenomenológiai szociológiát, illetve az etnometodológiát, amely (Schützöt követve: Schütz 1932; Havrancsik, megjelenés alatt) az értelmi adekvátság mögé sorolva tünteti el az oksági magyarázatok logikai követelményeit – és bizonyos értelemben az oksági magyarázatok megfogalmazásának szándékát is.¹⁰ Az azonban nem menti Bourdieu-t, hogy az általa egyszerre támadott és megőrizve meghaladni vélt szerzők analóg hibát vétettek a szociológiai magyarázat logikájának biztosítékait illetően; az élethelyzetek egyediesülésével és a szubjektív reflexivitás szerepének megnövekedésével járó individualizálódási folyamatra tekintve világosan látható, hogy az objektív-strukturális magyarázati mód a másik pólus belátásainak figyelembevétel nélkül tévutakra vezethet. Az egyéni tapasztalat szintjén az individualizálódás tendenciája *megjelenik*; a cselekvő egyének *reflektálnak* a relációs térben elfoglalt pozíciójukra. Tapasztalataik és rá vonatkozó reflexiójuk *módosítják* a társadalmi térben elfoglalt pozíciójukat; gyakorlatuk reflexióval telítődve kilép a korábbi diszpozícióik által körvonalazott keretből. Ha csupán a társadalmi

7 Mindennek pontosabb kifejtéséhez lásd: Havrancsik 2017, megjelenés alatt.

8 Weber „szubjektív, szándékolt” értelemről beszél (Weber 1987:38).

9 Akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy Bourdieu nem csak Schütz-cel és az etnometodológiával, de már Weberrel is szakít – azzal a megkövetéssel, hogy ez a szakítás a megértő szociológia módszertani alapelvére vonatkozik. Magától értetődik, hogy ez nem változtat azon a tényen, hogy Bourdieu jelentős ösztönzéseket nyert Weber munkáit olvasva. A két szerző szakmai érdeklődése közt jelentős átfedések vannak (gondoljunk csak az intézményi keretek közé ágyazódó hatalmi viszonyoknak szentelt figyelemre, vagy a társadalmi csoportok életstílus szerinti elkülönülésének jelentőségét aláhúzó elemzésekre). Mindezzel együtt a Weberrel való módszertani szembehelyezkedés Bourdieu részéről bevallatlan maradt.

10 „A praxeológiai megismerési mód egyetlen lényeges ponton tér el a fenomenológiai megismerési módtól, amelynek eredményeit mindazonáltal be is építi: objektíven elfogadja, hogy a tudomány tárgyát annak művelői a józan ész evidenciáival szemben egy olyan konstrukciós eljárással hódították meg a maguk számára, amely ezzel szoros összefüggésben szakítást jelent mindazon »előre gyártott« reprezentációval, mint amilyenek a megelőlegezett osztályozások vagy a hivatalos definíciók. Vagyis a praxeológiai megismerés teljes egészében visszautasítja azt az elméletéről szóló elméletet, amely a társadalomtudományok konstrukcióit »másodfokú konstrukciókra, azaz a társadalom színpadán szereplők által létrehozott konstrukciók konstrukcióira« redukálja, ahogyan azt Schütz vagy Garfinkel teszi, amikor a társadalmi szereplők által létrehozott »beszámoló beszámolóira«, a beszámolókból készített beszámolókra redukálja, amelyek révén világuk értelmet nyer” (Bourdieu 2009:189; kiemelések: HD).

térben elfoglalt pozíciókra és diszpozíciókra vagyunk tekintettel, magyarázatunk részleges marad, ugyanis pusztán ezek alapján a cselekvés aluldeterminált.¹¹ Az individualizálódási folyamat által kikezdett strukturális meghatározottságok helyén individuális szinten, de kollektív hatókörben jelentkező új individuális szinten kell betölteni, míg nem állnak rendelkezésre azok az új strukturálódási minták, melyek újra többé-kevésbé világosan körvonalazható csoportokat definiálva kedveznének a kollektivitás korábbi formáinak közegében kiformalódott főáramú szociológiának.

1. táblázat. „Praxeológia”, megértő szociológia, individualizáció

Bourdieu („praxeológia”)	fókusz: oksági adekvátság („objektivista”)	cél: objektív szociológiai magyarázat	hiányosság: az értelem szerinti adekvátság elejtése
megértő szociológia (Weber, fenomenológiai szociológia, etnometodológia)	fókusz: értelem szerinti adekvátság („szubjektivista”)	cél: a cselekvések szubjektív hátterének modellálása	hiányosság: az oksági adekvátság (oksgai magyarázati modell) elejtése
individualizáció	az egyéni tapasztalat cselekvés/életmódformáló ereje megnő = az értelem szerinti adekvátság követelménye előtérbe tolul	Az érvényes objektív szociológiai magyarázatnak összhangban kell lennie a cselekvők megélt tapasztalatával	követelmény: oksági + értelmi adekvátság

Bourdieu kritikája – noha lényegében a megértő szociológiai logika egésze ellen irányul – rendszerint explicite az etnometodológiát veszi célba, mellyel egyébiránt – az általa döntő pontokon félreinterpretált, intellektualista cselekvésemelésnek bélyegzett – pragmatista gyakorlat-teoretikust (Havrancsik, megjelenés alatt), Alfred Schützöt is meg kívánja sebezni. A Webertől való elszakadás implicit, bevallatlan marad. A támadás formája: Bourdieu megpróbálta bemutatni, hogy a fenomenológiai-etnometodológiai magyarázat referenciapontja, a természetes beállítódás olyan hatalmi (főként állami) struktúrákra alapozódik, melylyel támadott kollégái nem számoltak.¹² E helyütt nincs terünk arra bővebben kitérni, hogy Bourdieu vagy félreértette, vagy félremagyarázta a természetes beállítódás és korrelátumainak mibenlétét, sem arra, hogy a hatalmi viszonyokra irányuló reflexió már előfeltételezi az elsődleges világtapasztalat meglétét, mely iránt a fenomenológiai mozgalom – szociológiai variánsaival együtt – érdeklődik (vö. Throop–Murphy 2002).

¹¹ Ha esetleg elfogadjuk azt az állítást, hogy a cselekvéseket teljes egészükben meghatározzák a cselekvő pozíciói és diszpozíciói (vagyis a cselekvés az utóbbiak által ténylegesen determinált), feltételeznünk kell, hogy a specifikus diszpozíciók pillanatnyi szituációkban való aktualizálódása valamiféle automatikus kiválogatódási folyamat (vagy akár a köztük lévő eleve feltételezett összhang?) eredményeként áll elő. Az, hogy egy adott szituációban az egyén plurális habitusának mely vetületei, mely diszpozíciói érvényesülnek, valójában önálló elemzést igénylő kérdés (Lahire 2011; Hadas 2022).

¹² „A társadalomtudomány nem választhatja el objektív feltételeitől az olyan diszpozíciókat, mint amilyen a natural standpoint (természetes beállítódás) vagy az olyan műveleteket, mint amilyen az epokhé, melyeket a fenomenológia a tudat tiszta műveleteiként ír le. A doxa bírálata elválaszthatatlan az objektív struktúrák válságától, és olyan kritikus nyelvezet meglétét feltételezi, amely lehetővé teszi az ezekkel összefüggő tapasztalat megnevezését is” (Bourdieu 2009:191, 13. lábjegyzet, kiemelés: HD. A fordítást kis mértékben módosítottam). Másutt: „Végeredményben tehát az állam az alapja a »logikai« és az »erkölcsi konformizmusnak« (Durkheim kifejezése), azaz a világ értelmére vonatkozó hallgatolagos, prereflexív és közvetlen megegyezésnek, amely a »mindennapi tudat (common sense) világaként« előálló világtapasztalat alapelvét alkotja. (A fenomenológusoknak – akik felfedték ezt a tapasztalatot – és az etnometodológusoknak – akik megkísérelték leírni – nem állnak rendelkezésükre azok az eszközök, amelyekkel megalapozhatnák, okait megvilágíthatnák: így eltekintenek az általuk megérteni kívánt társadalmi valóság felépítését meghatározó elvek társadalmi létrehozásától, és azt sem vizsgálják, hogy vajon az állam mennyiben járul hozzá azoknak a szervezőelveknek a megalkotásához, amelyeket a társadalmi cselekvők a társadalmi rend megteremtése folyamán alkalmaznak” (Bourdieu 2002:107). Szeretnék emlékeztetni arra, hogy az etnometodológia módszerét Harold Garfinkel az esküdtszék intézményének vizsgálatából kiindulva fejtette ki (Garfinkel 1968).

A fenomenológiai szociológia eredeti, schützi variánsa nem a társadalmi *rend* fennállásának feltételeire, hanem a társas-társadalmi tapasztalatok *átélésének* és tudományos *leírásának* feltételei iránt tudakozódik. A Bourdieu által célba vett etnometodológia pedig nem afféle, a makrostrukturális keretfeltételekről elfeledkező mikroszociológia-variáns, hanem azon kis léptékű, rövid időbeli és szűk térbeli kiterjedésű, pillanatnyi értelemhozzárendelések által bonyolított rendteremtések deskriptív feltárása, amelynek mélyéig a szociális léptékű rend csápjai nem érnek le. Azon a mikroszkopikus szinten, ahol a társadalmi rend szövetének hézagos és áttetsző volta láthatóvá válik, a rend kialakítása a kis hatókörű interpretációk társas „kialkudására” kényszerül alapozódni. Az etnometodológia erről, és nem az egyenlőtlenségeket generációk távlatában átörökíteni képes makroléptékű rend leírásáról szól. Bourdieu valódi célja a *doxa* bírálata (Bourdieu 2009:191, 13.lábjegyzet) – a *doxa* azonban nem azonos a természetes beállítódással. A természetes beállítódás mint prereflexív tapasztalatomód nem csupán a *doxa*, de a *doxára* irányuló kritikai kérdések megfogalmazásának is előzetes lehetőségfeltétele, így logikai elsőbbség illeti meg. Hamis tudatról akkor beszélhetünk, ha tudunk egyáltalán tudatról beszélni. Bourdieu üzenete: a szubjektivitás és interszubjektivitás viszonyai egyaránt visszavezethetők az objektív körülményekre. A fenomenológiai szociológia üzenete: a szubjektivitás nem oldódik sem interszubjektivitásban, sem objektivitásban. Mindezek alapján nem tartom túlzásnak azt állítani, hogy Bourdieu nem csak hogy nem építette be a fenomenológiai irányultságú szociológia eredményeit, hanem saját megközelítését annak poláris ellentétéként vázolta fel.

Bourdieu álláspontja szerint a tevékenység – *gyakorlat* – valódi rejtett szervezőelve az adott cselekvő diszpozícióinak halmaza, mely függvényszerű kapcsolatban áll a cselekvő által a társadalmi térben elfoglalt pozícióval. E strukturális összefüggés fennállását feltételezve a szubjektív-egyéni motivációs és interpretációs viszonyok iránti tudakozódás okafogyottá válik. Az 1990-es évektől népszerűvé váló úgynevezett gyakorlat-elméletek (*practice theory*) elméletek (Reckwitz 2002; Schatzki et al. 2001.) jelentős őseik és képviselőik némileg esetlegesen összeválogatott¹³ sorába Bourdieu-t is felvették. A bourdieu-i „praxeológiával” összhangban e heterogén¹⁴ irányzat követői is szükségtelennek tartják a tevékenységek célok, eszközök, egyéni motivációs viszonyok terminusai alapján orientálódó vizsgálatát. Míg azonban Bourdieu-nél a gyakorlat maga is magyarázatra váró tényezőként jelenik meg, a gyakorlatelméletek szóhasználatában e kifejezés nem a kérdésre, hanem a válaszra vonatkozik: a társas-társadalmi tevékenység szervezőelve a gyakorlat, mely az irányzat követői számára tovább nem magyarázandó (egyész szerzők szerint tovább nem is magyarázható), és ezért komolyabb strukturális összefüggések feltárására tett kísérleteket sem igénylő logikai elem. Jellegzetesen nagyvonalú megfogalmazásban: „A gyakorlat az a rutinszerű mód, ahogyan a testeket mozgatják, a tárgyakat kezelik, a személyekkel bántanak, a dolgokat leírják, és ahogyan a világot megértik” (Reckwitz 2002:250). A gyakorlatelmélet követői elsősorban a nem tudatosuló háttértudás társadalmi viszonyai iránt érdeklődnek, és ezek átható jelentősége mellett érvelnek. E háttértudás megismerésére – ugyan némileg más formában és más okból – Bourdieu is kitüntetett figyelmet fordított, és – ugyancsak a gyakorlatelmélet képviselőihez hasonlóan, őket meghihetve – e háttértudás kitüntetett hordozójaként tekintett a testre. Míg

13 A gyakorlatelmélet nagyjainak arcképcsarnoka Marxtól, Heideggertől és Wittgensteintől Foucault-n és Garfinkelen át Giddensig, Latourig és Judith Butlerig terjed. A nagy tekintélyű szellemek megidézése mellett a mozgalom szószólói relatíve kevés igyekezetet fektettek olyan általuk gyakorta használt fogalmak szociológiai történeti háttérének kielégítő áttekintésére, mint a szokás (*habit*), a hétköznapi élet (*everyday life*), a hallgatóságos (illetve reflektálatlan vagy implicit) tudás vagy a rutin. A pragmatizmus (lásd pl. Dewey 1922) és a cselekvéseméleti (annak részeként akár egyenesen „praxeológiai” – Mises 2003) hagyomány által felhalmozott eredmények relevanciája felett az irányzat figyelme ugyancsak elsiklott.

14 Az irányzat nem egységes, képviselőinek és tudományos produktumaiknak érvelési színvonala egyenetlen. Az alábbiakban pár gyakorta megfigyelhető jellemző jegyre reflektálok.

azonban Bourdieu-nél a gyakorlat kifejezés az emberi tevékenység *magyarázatához* vezető út egyik közbenső állomására utal, a gyakorlatelméletek szótárában e terminus jellemzően a pusztán deskriptív sokkal rövidebb útszakaszának kezdő, közbenső és végső pontjait jelöli. Bourdieu arra törekedett, hogy megmagyarázza a gyakorlatot, ezzel szemben a gyakorlatelméletek a gyakorlattal kívánnak más társadalmi jelenségeket megmagyarázni úgy, hogy a gyakorlat mibenlétére, születésére, feltételeire stb. vonatkozó kérdéseket a gyakorlat általuk feltételezett továbbelemezhetetlenségére hivatkozva utasítják vissza. A két megközelítés magyarázati igényei közti különbségtől függetlenül mindkettőre igaz, hogy megszabadul a cselekvőség szubjektív meghatározottságából eredő kellemetlenségektől. A gyakorlatteoretikusok esetében, Bourdieu-ével szemben, nem mondható el, hogy ez reflektált és konzekvens elméleti munka eredménye lenne, illetve hogy komolyabb kísérlet történt volna a keletkezett űr betöltésére.¹⁵ A gyakorlat fogalma, abban a formában ahogy az a gyakorlatelmélet követőinél rendszerint megjelenik, előfeltételezi annak a kollektív érvényű mögöttes rendnek a meglétét, melyet magyaráznia kellene, és melynek léte az individualizálódás folyamatának előrehaladásával egyre inkább illuzórikussá válik.

A szubjektivitással kapcsolatos problémákat elkerülő stratégiával összhangban áll az egyéni tevékenység és az objektív strukturális viszonyok közti eredendő harmónia Bourdieu részéről történő feltételezése.¹⁶ Ennek fennállása esetén nem szükséges az egyéni cél- és eszközválasztások illetve értelemhozzárendelések terrénumára tévednünk, hiszen e szubjektív tényezők valójában olyan strukturális viszonyok által határozódnak meg, melyek a társadalomtudomány eszközeivel a maguk objektív formáiban leírhatók. Bourdieu bizonyos – rendszerint a hasadt habitussal, illetve az úgynevezett Don Quijote-hatással (Bourdieu 2000; Hadas 2022:18) foglalkozó – szöveghelyek tanúsága szerint maga is tisztában volt az elv gyakorlati megvalósulásának korlátaival. Sőt, egy helyütt így vélekedett: „Az elsődleges hatások habitus formájában való visszamaradása azt is jelenti, hogy a struktúrák és a habitusok közti közvetlen megfelelés [...] csak sajátos eset az objektív struktúrák és beállítódások közti lehetséges viszonyok rendszerén belül” (Bourdieu 1978:239. Kiemelés: HD). A habitusok és az objektív struktúrák közti szakadást Bourdieu krízisekkel és hirtelen változásokkal hozta összefüggésbe (Bourdieu 2000:160) – ám feltételezhetjük, hogy az individualizáció sokkal kevésbé esemény-, mintsem folyamatjellegű, és nem hirtelen megvalósuló, hanem évszázados távlatokban beteljesedő tendenciája is olyan hatás, mely erodálja a habitusok és a struktúrák közti megfelelést.

A társadalmi pozíció általi meghatározottság fajlagos csökkenésével az individuum életét egyre inkább saját döntései határozzák meg. Az alany, mondhatni, cselekvőségre kényszerül. Hogy e kényszerre hogy reagál, azt csak a cselekvések és cselekvési tervek, döntések, a személyes motivációs komplexum figyelembevételével lehet megvizsgálni – vagyis a szubjektív tapasztalat szempontjából. A francia individuumszociológiai képviselői szerint, annak ellenére, hogy a legszemélyesebb tapasztalatok sem mentesek a társadalmi kategóriáktól, a

¹⁵ A gyakorlatelméletek argumentatív zavarai kapcsán lásd elsősorban: Turner 1994.

¹⁶ „Az ágensek és a társadalom között létezik valamiféle tudat előtti, nyelv előtti megfelelési viszony: az ágensek gyakorlataikban és eljárásaikban folyamatosan olyan tételeket alkalmaznak, amelyek tételként meg sem fogalmazódtak” – írja Bourdieu (2002:132). Másutt: „[...] a habitus által létrehozott gyakorlatok (amelyeket generáló elvük kialakulásának egykori körülményei határoznak meg) eleve alkalmazkodnak az objektív körülményekhez, legalábbis ha azok a körülmények, amelyek között a habitus működik, azonosak (vagy hasonlóak) maradtak azokhoz a körülményekhez képest, amelyek között a habitus kialakult” (Bourdieu 1978:238–239). Illetve: „A habitus mintegy öntőformaként alakítja ki – igaz, állandó rögtönzés révén – a válaszokat, amelyek előre alkalmazkodnak a saját kialakulásának körülményeihez hasonló vagy azokkal azonos objektív körülményekhez. A habitus olyan jeleket követ, amelyeket csak ő vesz észre és fejt meg, s amelyek voltaképpen nem is léteznek más számára, és ezen az alapon olyan gyakorlatokat hoz létre, amelyek megelőzik az objektív jövőt” (Bourdieu 1978:268).

szubjektivitás kiindulópontjához kell igazodni, mivel „a cselekvők hozzák létre az eseményeket, nekik van gyakorlati és oksági ismeretük a cselekvések, szituációk, döntések, választások beavatkozásos egybefűzésére, melyet egyetlen kutató sem érhet el ugyanazzal a precizitással” (Dubet 1994:225, idézi Takács 2012:15).

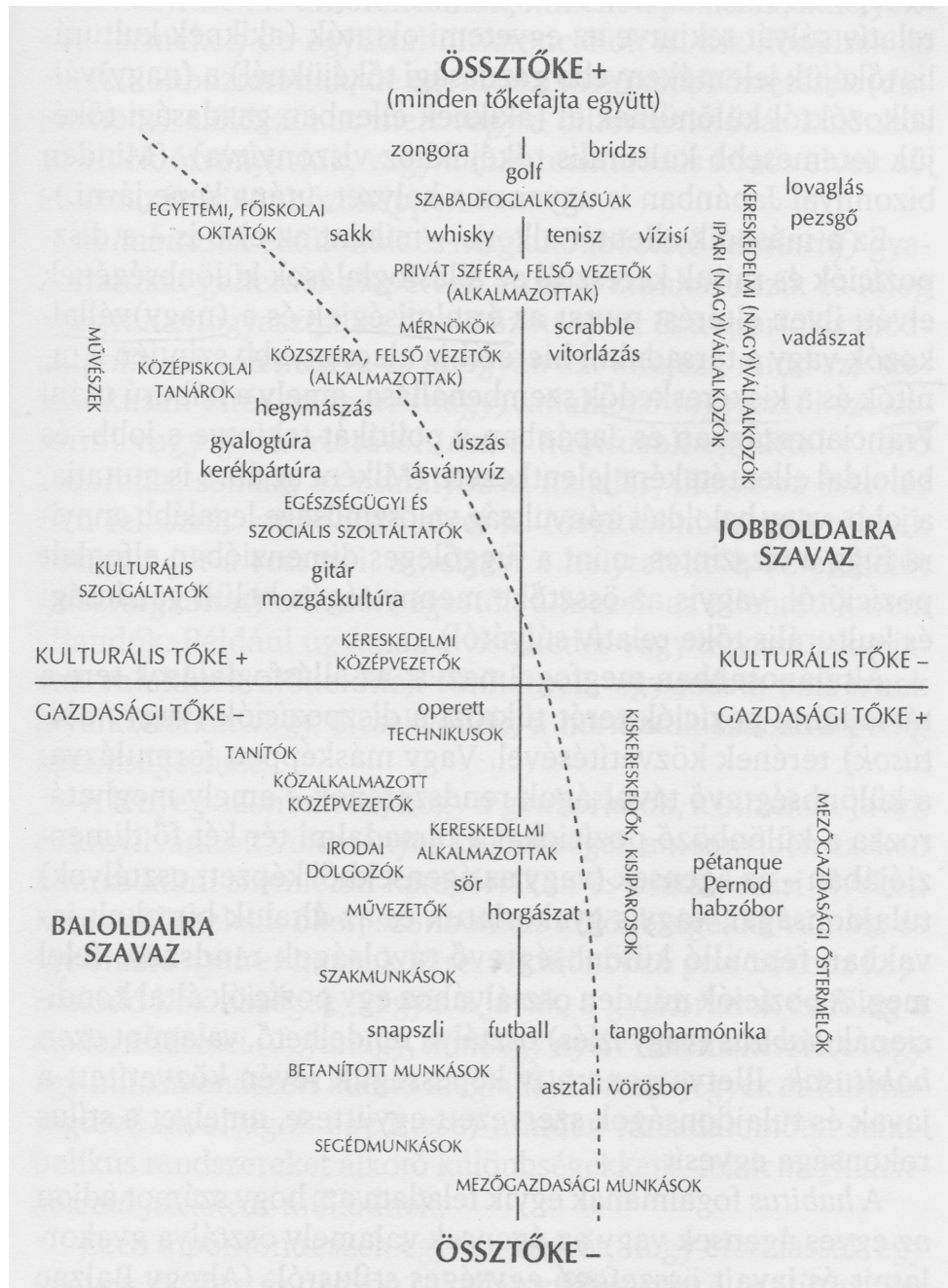
Amennyiben egyetértünk azzal a belátással, hogy az individualizáció a szubjektív tapasztalat és értékelés jelentőségének növekedéséhez vezet, szükséges, hogy rehabilitáljuk a szubjektív értelemkialakítás folyamatát vizsgáló szociológiai megközelítéseket – melyek magyarázati teljesítményüket részben éppen Bourdieu kiegészítésével csillanthatják meg. Úgy gondolom, hogy az individualizálódás tendenciájával kapcsolatban önmagában kevés érzékenységet mutató elmélete paradox módon hozzájárulhat az individualizáció folyamatának jobb megragadásához. A hasadt habitus fogalma, mely több alkalommal is felbukkan az életműben, de melyet Bourdieu szisztematikus formában nem dolgozott ki (Hadas 2022) magától értetődő kiindulópont lehet a társadalmi strukturális változások (Fáber 2017:9), illetve az objektív strukturális meghatározottságok és az egyéni tapasztalatok elválásának vizsgálatakor. Emellett visszatarthatja az individuumszociológiai kutatásokat attól, hogy elveszzenek a részletekben (Hadas 2022:46), illetve bizonyos értelemben ellentétét képezheti az individuum koncepciójának előtérbe állítása esetén gyakorta megjelenő ideológiai behatásoknak.

Túlzás volna azt állítani, hogy az individualizáció hatására a Bourdieu által ábrázolt osztály- és habitusviszonyok feloldódtak volna – sokkal inkább arról van szó, hogy az egyértelmű strukturális hozzárendelés magyarázóereje *bizonyos területeken* kérdéssé vált. Hogy mely területek ezek, és hogy az egyes területeken belül milyen mértékű strukturális viszonyokat összekuszáló átrendeződés történt, az empirikusan tisztázandó kérdés. Mindezek feltárásakor Bourdieu továbbra is segítségünkre lehet. Ennek illusztrációjáért tekintsünk először az alábbi, eredetileg a *La Distinction* című műből származó (1.) ábrára.

Aligha feltételezhetjük, hogy annak a megjelenítési módnak az átvétele, amelyet Bourdieu az 1960-as évek Franciaországában megfigyelt társadalmi pozíciók és életstílusok közti viszonyok e virtuóz ábrázolásánál alkalmazott, érvényes eredményekre vezetne a jelenkori francia társadalomra vonatkozóan. A pontosabban körülhatárolható múltbéli és a legfeljebb elmosódó kontúrokkal ábrázolható jelenkori összefüggések leképezéseit egymás mellé helyezve¹⁷ ugyanakkor bizonyára láthatóvá válnának specifikus területek, amelyeken relatíve jobban (illetve relatíve kevésbé) lennének megfigyelhetők az individualizálódás tendenciájával összefüggésben álló átrendeződés hatásai. Bourdieu „determinista” megközelítése, a diszpozíciók, habitusok, tőkefajták stb. fogalmisága ebben az összehasonlító formában megítélésem szerint annak ellenére szolgálhat referenciapontként, hogy elsődleges magyarázóereje csökkenőben van. Kissé túlozva és némileg pontatlanul akár úgy is fogalmazhatnánk: ha sikerül pontosabban meghatároznunk, hogy a társadalmiság mely területein csökken a Bourdieu-féle strukturális megfelelésekre alapozott módszer deskriptív és magyarázati hatékonysága, akkor éppen azt ragadtuk meg, amelyet az individualizálódás folyamata iránt érdeklődő társadalomkutatók kezdettől fogva szerettek volna. A Bourdieu nyomán kapott eredményeket a későbbiekben természetesen nem szükséges (és e dolgozat érvelése szerint nem is célravezető) az eredeti bourdieu-i keretben értelmezni. Az individualizáció problematikájának olyan társadalomtudományos vizsgálata, amely a weberi magyarázati elvekkel összhangban nem csak az oksági, de az értelem szerinti adekvátság kritériumait is szem előtt tartja, és ezért kitüntetett – és szükségképpen egyre fokozódó mértékű – figyelmet fordít az individuális interpretációk feltárására, paradox módon éppen az utóbbiak primer jelentőségét tagadó bourdieu-i elmélet talaján talál biztos pontot az elrugaszkodáshoz.

17 Gondolat kísérletről van szó. Nem állnak rendelkezésemre olyan empirikus eredmények, amelyek lehetővé tennének egy ilyen összevetést.

1. ábra. A társadalmi pozíciók tere és az életstílusok tere



Forrás: Bourdieu 2002:17

HIVATKOZÁSOK

- Beck, U. (1997) Túl renden és osztályon? In Angelusz R. (szerk.) *A társadalmi rétegződés komponensei*, 418–468. Budapest: Új Mandátum.
- Beck, U. (2003) *A kockázat-társadalom. Út egy másik modernitásba*. Budapest: Századvég.
- Beck, U. – Beck-Gernsheim, E. (2002) *Individualization. Insitutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London: Thousand Oaks, New Delhi: SAGE. <https://doi.org/10.4135/9781446218693>
- Berger V. (2008) Életstílus- és miliókutatások a német szociológiában: a hagyományos struktúramodellek alternatívái? *Replika*, 64–65, 115–130.
- Bourdieu, P. (1978) Az osztályok pályája és a valószínűségi okság. In *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Budapest: Gondolat, 237–310.
- Bourdieu, P. (2000) *Pascalian Meditations*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2002) *A gyakorlati észjárás*. Budapest: Napvilág.
- Bourdieu, P. (2009) A gyakorlat elméletének vázlata. In *A gyakorlat elméletének vázlata & Három kabil etnológiai tanulmány*. Budapest: Napvilág, 175–340.
- Dewey, J. (1922) *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*. New York: Henry Holt & Co.
- Dubet, F. (1994) *Sociologie de l'expérience*. Párizs: Seuil.
- Dubet, F. (2012) Az egyén dialogikus felfogása felé. Az egyén mint szociológiai problémákat felvető és megoldó gépezet. *Replika*, 79, 67–66.
- Fáber Á. (2017) From False Premises to False Conclusions. On Pierre Bourdieu's Alleged Sociological Determinism. *The American Sociologist*, 48, 436–452. <https://doi.org/10.1007/s12108-017-9337-1>
- Fáber Á. (2018) Pierre Bourdieu: Elmélet és politika. Budapest: Napvilág.
- Garfinkel, H. (1968) The Origins of the Term 'Ethnomethodology'. In Hill, R. J. – Crittenden, K. S. (szerk.) *Proceedings of the Purdue Symposium on Ethnomethodology*. Institute Monograph Series no. 1., Institute for the Study of Social Change, Purdue University, 5–11.
- Hadas M. (2022) Outlines of a Theory of Plural Habitus. Bourdieu Revisited. London, New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003179702>
- Havrancsik D. (2015) Methodological Individualism: the Merits of a Schutzian Perspective. *Schutzian Research*, 7, 65–87. <https://doi.org/10.5840/schutz201575>
- Havrancsik D. (2017): Max Weber és Alfred Schütz: megértő szociológiai alapvetések. In Örkény A. (szerk.) *Kötő-Jelek – az ELTE Társadalomtudományi Kar Doktori Iskolájának évkönyve 2016*. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Társadalomtudományi Kar, 5–20.
- Havrancsik D. (2018) Toward a General Theory of Understanding. Schutzian Theory as Proto-Hermeneutics. *Human Studies*, 41(3), 333–369. <https://doi.org/10.1007/s10746-018-9460-1>
- Havrancsik D. (megjelenés alatt) Az értelem genezise. Alfred Schütz tudományos életművének rekonstrukciója. Budapest: ELTE–Eötvös.
- Hitzler, R. (2008) Értelembarakcsolás. Az életstílusok szubjektív elsajátításáról. *Replika*, 64–65, 41–54.
- Lahire, B. (2011) *The Plural Actor*. Cambridge: Polity Press.
- Martuccelli, D. (2010) *La société singulariste*. Párizs: Armand Colin.
- Mises, L. von (2003) *Epistemological Problems of Economics*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.
- Reckwitz, A. (2002) Toward a Theory of Social Practices. A Development in Culturalist Theorizing. *European Journal of Social Theory* 5(2), 243–263. <https://doi.org/10.1177/1368431022225432>
- Reckwitz, A. (2020) *The Society of Singularities*. Cambridge: Polity Press.
- Schatzki, Th. R. – Knorr-Cetina, K. – von Savigny, E. (szerk.) (2001) *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London, New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203977453>
- Schütz, A. (1932) *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die Verstehende Soziologie*. Wien: Julius Springer Verlag.
- Takács E. (2012) „Individuumszociológiák”. Modernitásmegközelítések a francia szociológiában. *Replika*, 79, 7–21.

- Throop, C. J. – Murphy, K. M. (2002) Bourdieu and Phenomenology. A Critical Assessment. *Anthropological Theory*, 2(2), 185–207.
<https://doi.org/10.1177/1469962002002002630>
- Turner, S. (1994) *The Social Theory of Practices. Tradition, Tacit Knowledge and Presuppositions*. Cambridge: Polity Press.
- Vida Zs. (2008) Az autonóm életstílustól egy pluralizált társadalomkép felé. *Replika*, 64–65, 33–39.
- Weber, M. (1987) *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. Szociológiai kategóriáiban*. Budapest: Közgazdasági és Jogi.

NÉMETH KRISZTINA¹

HABITUS ÉS IDENTITÁS

Az egyénre irányuló empirikus vizsgálatok néhány elméleti és módszertani kérdése²

<https://doi.org/10.18030/socio.hu.2024.2.84>

ABSZTRAKT

A tanulmány az egyénre irányuló mikroszociológiai kutatások két alapvető fogalmát, a habitust és az identitást vizsgálja anélkül, hogy a közöttük lévő egyezéseket és különbségeket egyértelműen rögzíteni tudná. Ehelyett a habitus és az identitás közötti fogalmi hasonlóságokat és különbségeket előbb az elméleti összefüggések felől, néhány dichotómián és a fogalmi átfedéseken keresztül veszi szemügyre. Mivel ezek segítségével a két fogalom nem választható el egymástól egyértelműen, ezért a tanulmány az empirikus alkalmazás felé tájékozódik. Előbb a habitus és az identitás empirikus kutatását megnehezítő tudattalan tartalmak és reflektálatlanság vizsgálati lehetőségeivel foglalkozik, majd a hasadt habitus koncepcióját és a reflexivitás kérdését arra használja, hogy a két fogalom közötti közvetítés lehetőségeit tárgyalja. Mivel az egyénre irányuló empirikus kutatások alapvető forrásában, az (élettörténeti) interjúban egymásba fonódva van jelen az identitás és a habitus fogalma, ezért a habitus és az identitás közötti fogalmi választás az empirikus kutatások felől is vizsgálható. Bár az interjú típusa és felvételének módszertana önmagában is meghatározza azt, hogy egy interjúból melyik fogalom könnyebben „kinyerhető”, azaz melyik fogalom milyen elméleti-módszertani megközelítésben vizsgálható jobban, a habitus és az identitás közötti választást meghatározza, hogy mennyire típusosan és modellszerűen avagy mennyire mélyen és komplexen akarjuk az egyént, valamint a társadalmi cselekvéseit és gyakorlatait megérteni. Ez a különbségtétel tovább finomítható az egyéni és az osztályhabitus fogalmával, így módon az egyénre irányuló empirikus elemzések hangsúlyai, valamint a vizsgálat iránya (általános-egyéni) jelentik az egyénre irányuló empirikus kutatásokat meghatározó legfontosabb kérdéseket.

Kulcsszavak: habitus, identitás, interjú, résztvevő megfigyelés, reflexió

¹ HUN-REN KRTK RKI tudományos munkatárs, Evangélikus Hittudományi Egyetem tudományos munkatárs

² A tanulmány a *Mobilitási stratégiák és gazdasági ciklusok – hátrányos helyzetű roma népesség mobilitási stratégiái* című (FK_21_138442) NKFIH-kutatáshoz kapcsolódik.

HABITUS AND IDENTITY

Some theoretical and methodological issues in empirical research on the individual

This paper examines two fundamental concepts in micro-sociological research on the individual, habitus and identity, without offering precise definition of the similarities and the differences between them. Instead, it first looks at the conceptual similarities and differences between habitus and identity from the theoretical perspective, drawing on some dichotomies and conceptual overlaps. As these approaches do not allow a clear distinction between these two concepts, the paper orients itself towards an empirical application. First, the problem of unconsciousness and unreflectiveness, complicating the empirical study of habitus and identity, is addressed, then the habitus clivé (cleft habitus) is analysed in terms of a reflexivity that possibly mediates between the two concepts. Since the concepts of identity and habitus are intertwined in the (life history) interview, which is a fundamental source of empirical research on the individual, the conceptual choice between habitus and identity can be examined from the perspective of empirical research. Although the type and the technique of interview define which concept is easier to 'retrieve' from an interview, i. e. which concept can be better examined in which theoretical-methodological approach, the choice between habitus and identity is influenced by how typologically and model-like or how deeply and complexly we aim to understand the individual and his/her social actions and practices.

This distinction can be further refined by the notions of individual and class habitus, so the focus and the direction (general-individual) of the empirical analysis represent the most important issues that define empirical research on individuals.

Keywords: habitus, identity, interview, participant observation, reflexivity

HABITUS ÉS IDENTITÁS

AZ EGYÉNRE IRÁNYULÓ EMPIRIKUS VIZSGÁLATOK NÉHÁNY ELMÉLETI ÉS MÓDSZERTANI KÉRDÉSE

„*individuum est ineffabile*”³

A habitus Bourdieu egyik legnagyobb hatású tudományos fogalma. Vonzerejét elsősorban a cselekvő társadalmi meghatározottságainak empirikus megragadhatósága adja, mivel a habitus alapvetően az azonos társadalmi pozíciójú egyének társadalmi cselekvéseit és gyakorlatait, reakcióit és stratégiáit, vágyait teszi tipizálhatóvá, azaz felismerhetővé és magyarázhatóvá. A habitus fogalmát ma leginkább a kvalitatív mobilitás- és migrációkutatásokban használják. Bourdieu posztumusz megjelent *Egy önanalízis vázlata*⁴ (2008, 2020) című könyve a kortárs kvalitatív mobilitáskutatások „mesterkategóriájává” (Hadas 2021:29) avatta a hasadt habitus (*habitus clivé, cleft habitus*) fogalmát, ami alapvetően nagy terjedelmű (azaz osztályokon átívelő) társadalmi mobilitási pályát befutók szimbolikus határátlépéseinek érzelmi nehézségeit, kríziseit ragadja meg (Reed-Danahay 2020:101). A hasadt habitus fogalmát használó elemzések (Friedman 2016; Durst–Nyíró 2021; Nyíró 2022) ezeket az érzelmi megpróbáltatásokat, egyéni krízishelyzeteket ragadják meg, ugyanakkor kérdés, hogy a társadalmi származással való meghasonlás, az ambivalencia és a két világ közöttiség vajon a hasadt habitust jellemző tartós működésmód, vagy a társadalmi mobilitást kísérő mentális nehézségek inkább valamiféle (időleges?) identitáskrízist (Sorokin, idézi Naudet 2018:xiv) körvonalaznak. A nagy terjedelmű társadalmi (iskolai) mobilitás „érzelmi árát” (Friedman 2016; Durst–Nyíró 2021; Nyíró 2022) a habitus fogalmán keresztül értelmező kutatások tematikus fókuszát vizsgálva felmerülhet a kérdés: a habitusról vagy inkább az (osztály)identitás elhagyásáról, a társadalmi származás és a személyes identitás változásáról van itt szó? Elválasztható-e ez a két aspektus legalább analitikusan egymástól? A habitus fogalmával fémjelzett mobilitáskutatásokban az érzelmekre, a származásra és a megküzdésre irányuló figyelem felveti a habitus és az identitás közötti fogalmi különbség kérdését. A gondolatmenet ezen két fogalom konceptualizálását és operacionalizálását is vizsgálat tárgyává teszi, ami megvilágíthatja, hogy miért lehet problematikus, milyen elméleti és módszertani kérdéseket feszeget az identitás és a habitus fogalmának használata az egyént és az egyéniséget vizsgáló empirikus kutatásokban.

Jelen tanulmány az elméletek, a fogalommeghatározások és az empirikus használatuk kezelhetetlen bősége miatt nem vállalkozhat arra, hogy a habitust és főképp az identitást pontosan definiálja, és a közöttük lévő különbségeket a teljesség igényével és egyértelműen meghatározza. A szisztematikus fogalmi összehasonlítás helyett néhány, a habitus és az identitás közötti fogalmi különbséget és átfedést előbb az elméleti összefüggések felől, néhány dichotómián keresztül tárgyalja, majd a két fogalom empirikus alkalmazása felé tájékozódik előbb a reflexió hétköznapi, majd tudományos lehetőségeit firtatva. Majd a hasadt habitus (Bourdieu 2008) alapvetően az empirikus mobilitáskutatásokban használt fogalmából kiindulva a habitus

³ „Az egyén szavakkal nem kifejezhető; az individuum megragadhatatlan.” (A szerző fordítása.)

⁴ A könyv egy része megjelent Fáber Ágoston fordításában, így a magyar fordítás címét használom: Fáber 2020.

és az identitás körüli elméleti kérdéseket az empirikus kutatások kontextusába helyezi. Mivel az egyénre irányuló empirikus kutatások alapvető forrásában, az élettörténeti interjúban egyszerre, egymásba fonódva vannak jelen olyan tartalmak, amelyek analitikusan az identitás és a habitus fogalmával megragadhatók, meg lehet fordítani az elméleti kérdést azt firtatva, hogyan vizsgálható az identitás és a habitus az empirikus kutatásban, és miként járulhatnak hozzá az empirikus kutatások a habitus és az identitás körüli kérdések megválaszolásához.

A HABITUS ÉS AZ IDENTITÁS FOGALMA AZ ELMÉLETI ÖSSZEFÜGGÉSEK FELŐL

Tudatos és tudattalan

Hadas Miklós (2021:99) a habitus és az identitás között abban látja a fő különbséget, hogy míg a habitus reflektálatlan, tudattalan, nem intencionális és a rutincselekvésekben megmutatózó, addig az identitást tudatosan vállalt azonosulások építik. Ez a tudatos és a tudattalan különbségére alapozott fogalmi dichotómia azonban nehezen fenntartható, mivel a tudatosan vállalt identitás (például a társadalmi kategóriákkal való azonosulás) csupán egy kisebb, „látható” része a személyes identitásnak, az önazonosságot ugyanis a tudattalan, tudatelőttés tartalmak is erősen meghatározzák (*tudattalan identitás* – Pintér 2012). Kaufmann például rámutatott arra, hogyan tolódott az identitás definíciója a tudatos szerepek felől az inkorporált (tudatelőttés, reflektálatlan) szokások irányába (Kaufmann, idézi Takács 2012b:14).

Bourdieu a habitus fogalmát éppen a bevett gondolkodási dichotómiák (a tudatos és a tudattalan, az objektív és a szubjektív, a külső és a belső, az egyén és a társadalom) közötti közvetítő fogalomként vezette be (Bourdieu 2000, 2009; Wessely 2005; Weil 2006; Wacquant 2016; Fáber 2018). Ebből az következik, hogy a habitus nem kizárólagosan és nem teljesen tudattalan és reflektálatlan működésmódokat feltételez, bár a társadalmi gyakorlatokba ágyazottság és a rutincselekvések túlsúlya a mindennapi cselekvésekben a reflektálatlanság felé tolják a fogalmat (Fáber 2018; Hadas 2021). Mégsem beszélhetünk cselekvésemélet helyett „történelemletről” (Fáber 2018:63) Bourdieu szociológiájában, bár a habitus önmagában nem elégséges feltétele a cselekvésnek, hanem valamilyen külsődleges kiváltó inger (*external trigger*) feltételez (Wacquant 2016:69). A habitus alapvetően reaktív, a cselekvők azonban nem csak tehetetlenségi mozgásra (*inercia*) képesek, mivel a habitus magában rejti a váratlan reakciók, újítások, improvizációk lehetőségét, amelyek befolyásolhatják a társadalmi újratermelés folyamatát. Ez azt is jelenti, hogy a társadalmi cselekvések nem tekinthetők teljes mértékben külsődlegesen determináltnak, és a habitus fogalma a változások, válságok megragadására is alkalmas (Bourdieu 2000; Wacquant 2016).

A tudatos és tudattalan, a reflektáltság és reflektálatlanság összjátékát tárják fel például Bourdieu (2009) korai etnográfiai munkái, melyek a hagyományhoz való reflexív viszonyt és ennek bizonyos fokú *használatát* is körvonalazzák a kabil házassági piac vagy a mezőgazdasági munkák kontextusában. Ezekben az elemzésekben a habituálisnak (ekképpen elvileg reflektálatlannak) látszó döntések mögött a szimbolikus és stratégiai cselekvés elemei is megjelennek, és a hagyomány reflexív használata is felcsillan (Fáber 2018; Némedi 2004). A *Distinctionban* (Bourdieu 1984)⁵ viszont a makroszintű empirikus vizsgálat néhány, a társadalmi pozíciót meghatározó változóra (tőkék eloszlása) korlátozódik, miközben a habitus elsősorban a struktúra és az egyéni cselekvés közötti elméleti (fogalmi) közvetítőként érdekes a társadalmi újratermelés magyarázatában.

⁵ Mivel a tanulmány megírásához az angol fordítást használtam, így az angol fordításra hivatkozom.

Ezekből a példákból úgy tűnik, hogy Bourdieu habitusfogalma sem teljesen egységes, mások a koncepció elméleti és empirikus hangsúlyai a mikro- és a makroszintű kutatásokban (Fáber 2018). Minél terepközelibb és kisebb léptékű a vizsgálódás, a habitusnak annál több árnyalata, kifinomultabb és – bizonyos értelemben – reflexívebb működésmódja válik elemezhetővé. Ezért is érvelt úgy Lahire (2012:48), hogy az elemzés szintjétől is függ egy-egy fogalom vagy kijelentés érvényessége, mivel az egyének és a csoportok vizsgálatára különféle megközelítések és módszerek alkalmasak.

Elbeszél és gyakorlatba ágyazott

Egy másik közelítésben a habitus és az identitás különbségét az elbeszélés és a társadalmi gyakorlat, avagy a „saying” és a „doing” (Kovács 2006:44) dimenziójában kereshetjük. Az identitás alapvetően narratív: az elbeszélésben folyamatosan alakul az önazonosságot hordozó (narratív) identitás, ami az életeseményeket folyamatosan (újra)értelmezi, és ezzel összefüggéseket és időbeli folytonosságot teremt. Az önazonosságot voltaképpen az időbeli változás ellenére fenntartott folytonosság és az összefüggések újraértelmezése nyújtja: az élet eseményei között a *retrospektív* működő értelemkeresés teremt kapcsolatot (Ricoeur 1999; Kovács–Vajda 2002; Bourdieu 2004).

A habitus alapvetően a múltbeli észlelési, osztályozási és cselekvési sémákat, diszpozíciókat köti össze a jelenbeli köznapi cselekvésekkel. Ily módon a habitus a társadalmi cselekvéseket és gyakorlatokat folyamatosan strukturálja, miközben alapvetően ezek által strukturált (Bourdieu 2000, 2002, 2009). Következésképpen a habitus fogalmi középpontját a társadalmi cselekvéseket és gyakorlatokat vezérlő *sémák* és diszpozíciók *tartós* rendszereként alapvetően a társadalmi cselekvésekben és *gyakorlatban* kereshetjük, míg a személyes avagy narratív identitást alapvetően az összefüggéseket és értelmet kereső és rögzítő *énelbeszélés* teremti meg (Ricoeur 1999; Kovács–Vajda 2002). Ezt a gyakorlatorientáltságot, gyakorlatba ágyazottságot fejezik ki azok a habituskonceptiók, amelyek a habitust mint „játzmaérzék” (*sense of the game*) ragadják meg (Bourdieu 2000:11; Hadas 2021; Nyírő 2022).

A beszéd és a cselekvés merev elválasztása ugyanakkor ebben az esetben is problematikus. Egyfelől azért, mert a habitusnak része a nyelvhasználat, a beszéd- és gondolkodásmód (például Bourdieu 1984, 2009), másfelől azért, mert az identitás sem csupán annyi, amennyit önmagunkról el tudunk beszélni. Az önazonosságot ugyanis az elbeszélésnek ellenálló tudattalan tartalmak, vágyak, illetve törések is „építik” (Pintér 2012:69); a beszéd és a cselekvés, a társadalmi gyakorlat dimenzióját a beszéd és annak performativitása, a beszédaktus is összeköti (Austin 1996; Kovács 2006). Hiszen az elbeszélő a narratívájában egyfelől „megmutatkozik” (Kovács–Vajda 2002:19) – amelyen a tudatelőtt, nem reflektált tartalmak is „átütnek” –, másfelől tudatosan is *megmutathatja, reprezentálhatja*⁶ magát például egy társadalmi csoport tagjaként, kompetens cselekvőként vagy áldozatként. Emellett a magáról beszélő interjúalany a gesztusaiban, a mozdulataiban, a testi valójában is megmutatkozik, egyszersmind megmutatja magát (Kovács 2006; Kovai 2018). A megmutatkozás avagy az énbemutatás (Goffman 1981) következésképpen egy többretegű performatív aktust feltételez, amelyben a test mint a beszéd, a mozgás képességének és az érzelmek kifejezésének „helye”, valamint a testesült habitus mint a társadalmi és az etnikai származás „hordozója” (Bourdieu 1984, 2000; Reed-Dana-hay 2020; Nyírő–Durst 2021; Nyírő 2022) összeköti a beszéd és a cselekvés dimenzióját (Kovács 2006). Ezért kutatóként nem célravezető (és nem is lehetséges) az egyénre irányuló empirikus vizsgálódást kizárólag az elbeszél történetre vagy a társadalmi cselekvésre, gyakorlatra irányítani (Kovács 2006).

6 Pintér Judit Nóra (2012:70) ugyanezt a kettősséget elemezte a tudattalan identitás kapcsán a „kifejezi” és „kifejeződik” igékkel.

Átfedő konceptualizálások

A habitus és az identitás éles fogalmi elválasztása azért is problematikus, mert vannak olyan konceptualizálási kísérletek, amelyek a kettő között kapcsolódási pontokat, fogalmi átfedéseket teremtenek. A társadalmi helyzetként felfogott habitus⁷ (*sense of social place* – Hillier–Rooksby 2002) bizonyos értelemben felfogható a társadalmi *származás* reflektálatlan hordozójaként. Mivel a saját társadalmi hely *érzetében* nem csak a betöltött pozíció társadalmi jelentése, hanem a másik pozícióktól való távolság is rögzül, a saját társadalmi hely interiorizálásával a habitusba épülhetnek a társadalmi pozícióhoz tapadó jelentések és ezek *érzelmi le nyomatai is* (Bourdieu 1984; Hillier–Rooksby 2002; Wacquant 2011, 2016; Wacquant–Slater–Pereira 2014).⁸ A élettörténet kitüntetett jelentőségű helyeihez kötődő érzelmek, a tartósan használt helyek és a téri rutinok ugyanakkor a személyes identitás részeivé is válnak (*helyidentitás* – Dúll 2009, 2015a, 2015b).

Atkinson (2021:197) Lahire (2012) Bourdieu-kritikájából kiindulva úgy látta, hogy az analitikusan felfogott, „episztémológiai” individuummal ellentétben az „empirikus” individuum egyszerre több mezőbe beágyazott, mivel az életét és diszpozícióit többféle „társadalmi világ” (pl. munkahely, család) alakítja. Az empirikus kutatások feladata minél komplexebben megragadni a több mezőbe *egyszerre* beágyazott, avagy a különféle társadalmi világok (mezők) *között* mozgó egyént. Atkinson erre a habitus helyett Bourdieu *társadalmi felület* (*social surface*) fogalmát látta alkalmasnak. Ez magában foglalja a cselekvő különféle társadalmi pozícióihoz kötődő diszpozícióit, következésképpen felfogható egyfajta kiterjesztett habitusfogalomként, ami lefedi a cselekvő teljes diszpozíciókészletét (Atkinson 2021:205). A társadalmi felület egy a habitushoz képest konceptuálisan kidolgozatlanabb (Atkinson 2021; Bourdieu 2004:302), ám az empirikus komplexitásra nyitott fogalom, ami közelíthető az empirikus individuum, ennél fogva az identitás fogalmához. A személyes vagy a narratív identitás ugyanakkor több, mint a társadalmi szerepek összessége (Ricoeur 1999; Kovács–Vajda 2002), ily módon a társadalmi felület sem képes elérni azt a fogalmi komplexitást, amit az identitás jelent.

Önértelmezés vagy determinizmus – a reflexió lehetőségei

A habitus kevésbé köznapi fogalom, mint az identitás: az egyének általában nem gondolkodnak ezen a fogalmon keresztül magukról (Takács 2012a). A diszpozíciók és a társadalmi gyakorlatok pozícióhoz kötöttsége folytán Bourdieu szerint „*a cselekvők nincsenek eredendően (innately) birtokában annak a tudásnak (science), hogy kik is ők vagy mit csinálnak*” (Bourdieu et al. 1999:620).⁹ A hétköznapi életben a társadalmi világukba sokkal inkább belevetettek, semmint valamilyen külsődleges, a többi társadalmi pozíciót is magában foglaló rálátásuk volna a társadalmi gyakorlataikra és a többi cselekvőre (Bourdieu 1984:169). E hétköznapi perspektívának és tudásnak eligazító, valamint a társadalmi cselekvések és gyakorlatok következményeit anticipáló ereje van, ám ez nem foglalja magától értetődően magában a saját habitusra és annak társadalmi genezisére vonatkozó reflexiót. Hasonlóképpen a saját élettörténetét megalkotó elbeszélő sem tud reflektálni teljes egészében önmaga keletkezésére és „hatástörténetére”, azaz azokra az identitást formáló tudatalatti tartalmakra, amelyek az élettörténetet formálják (Pintér 2012:71). Az önreflexió lehetőségét ugyanakkor valamelyest meghatározza, hogy míg az identitás az Én és a Másik kölcsönviszonyában, főként nyelv által

7 Hillier és Rooksby megfogalmazásában: „*A habitus tehát az egyén és mások helyének érzete és az egyén szerepe a saját világaként megélt környezetében. [...] A habitus egyszerre testiesült és kognitív helyzetet*” (Hillier–Rooksby 2002:5). Lásd bővebben: Németh 2023.

8 Lásd bővebben: Németh 2023.

9 A szerző fordítása.

közvetített dialógusában alakul (Mead 1973; Kovács–Vajda 2002), addig a habitus fogalma a struktúrákkal áll dialektikus viszonyban (Bourdieu 2000, 2009), amiről a cselekvő a gyakorlatba vetettsége folytán közvetetten szerez tudomást.

Az identitás és a habitus fogalmi szétszalazásának szempontjából fontos különbség, hogy Bourdieu szociológiájában alapvetően cselekvők és nem magukat individuumként megélő egyének vannak (Reed-Danahay 2020:59–60). A cselekvőknek magukról és a társadalmi világról köznapi tudásuk van, ami az „*újra megtehetem*” (Husserl, idézi Schütz 1984a:197) idealizált feltevésével működik mindaddig, amíg a korábbi rutinok megfelelő alapot nyújtanak a cselekvések kivitelezéséhez. A cselekvők magukról és a körülöttük lévő társadalmi világról a köznapi tapasztalatokon keresztül szereznek tudomást; a társadalmi világ leginkább a cselekvéseiket és a gyakorlataikat határoló kényszerekben mutatkozik meg. Ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy ezen kényszerek és ezek mélyebb társadalmi összefüggései teljes egészében reflektálódnak. (Bourdieu et al. 1999:620; Hadas 2012; Fáber 2018). Bár a bourdieu-i habitusban is rejlik reflexiós potenciál, ez jobbra a rutinok megtöréséhez, a társadalmi gyakorlatok problematikussá válásához kapcsolódik (Bourdieu 2000, 2008; Wacquant 2016). Épp ezért vált a nagy terjedelmű (társadalmi osztályokon átívelő) társadalmi mobilitás, illetve az interkulturális tapasztalatot is magában foglaló migráció a habitus változásának, adaptációjának kitüntetett vizsgálati terepévé.

Ha a cselekvők magukról a habitus fogalmán keresztül gondolkodnának, akkor a társadalmi pozíciójukat meghatározó struktúrákkal és kényszerekkel, a cselekvéseiket és törekvéseiket behatároló diszpozíciókkal, gondolkodási és észlelési sémáikkal, valamint a mozgásterükkel is tisztában lennének (Fáber 2018). A habitus a cselekvők számára egyfajta gyakorlati jártasságként (*practical competency* – Wacquant 2016:66) érzékelhető, ami a hétköznapi értelemben problémamentes működést, működő rutinokat jelent, ha ez egyáltalán eléri a reflexió szintjét. Ez a jórészt nem tudatos, reflektálatlan működésmód a hétköznapi életben mégis jól felismerhetővé teszi az osztályhabitusban testet öltő közös reakciók, világlátás lényegi azonosságát. Ezt ragadja meg Bourdieu „karmester nélküli összhang” (conductorless orchestration – Bourdieu 1984:169–173; Hadas 2021:94) hasonlata, amellyel megmagyarázta, hogyan lehetséges, hogy a hasonló habitusú cselekvők különböző reflexió vagy tudatosság nélkül is „felismerik” a közöttük lévő hasonlóságot és a „társadalmi rokonságot” abból, hogy a cselekvéseik és a választásaik anélkül is összehangoltak, hogy erre tudatosan törekednének. Ugyanakkor az osztályok közötti megkülönböztetést (distinction) nem csak a homályosan felismert közelségek és affinitások, hanem a tudatosan vállalt, illetve a választott preferenciák, ízlésválasztások is megerősítik (Bourdieu 1984), ami bizonyos fokú reflexivitást, tudatosságot sugall a hétköznapi cselekvések terén is.

Egyéniség: egységesség?

A habitus és az identitás között fontos különbség, hogy Bourdieu szociológiájában nem a társadalmi térben szabadon mozgó, a cselekvéseiket és az élet(történet)üket szabadon alakító individuumokat, hanem a társadalmi kényszerek által többé-kevésbé behatárolt, a köznapi gyakorlataikban elmerülő *cselekvőket* találunk (Reed-Danahay 2020:59–60). Bár az egyediséget és az autonómiát feltételező egyéniség diskurzusban (narratívában) jön létre (Kovács–Vajda 2002:17; Lahire 2012:59.), ami bizonyos tekintetben kényszermentességet sugall, ennek ellenére az identitás sem teljesen szabad konstrukció, mivel ezt tudattalan motívumok, vágyak, törések (traumák) is formálják (Pintér 2012). Ezek nem vagy nehezen verbalizálhatók, akárcsak a narratív identitás keretein túlmutató testi mivolt, testi tapasztalat, etnicitás (Nyíró–Durst 2021; Nyíró 2022) vagy self-érzet (Kovács–Vajda 2002).

A társadalmi kényszerek behatároló volta miatt a bourdieu-i avagy (osztály)habitus a szocializáció során bevett tudásokból, vélekedésekből fakadó cselekvési és gondolkodási sémákat, a választások és stratégiák típusos¹⁰ vonásait, „osztálymeghatározottságait” teszi *csoportszinten* felismerhetővé (Hadas 2021:41) a cselekvők egyedisége ellenére is. Míg az osztályhabitus a különféle kontextusokhoz kötődő, a cselekvéseket egységesítő elvként értelmezhető, addig a plurális cselekvő (Lahire 2012), illetve a plurális habitus (Hadas 2021) elmélete megkérdőjelezi a bourdieu-i habitus homogenitását és egységességét.¹¹ Az egyéni habitus Lahire (2012) felfogásában a szocializáció inherens ellentmondásossága, valamint a diszpozíciók heterogenitása és szituatív érvényesülése miatt az osztályhabitusnál komplexebb és ellentmondásosabb. A plurális habitus (Hadas 2021) koncepciója bizonyos tekintetben közvetít az osztály- és az egyéni habitus között, mivel a habitust alapvetően egységesnek fogadja el, ami azonban a különféle diszpozíciók harmonikus összeilleszkedése miatt nem homogén, és a strukturáló struktúrák folyamatos változása következtében folytonosan változik.

Az individuumszociológiák egyéniségre (egyéni habitusra) fókuszáló megközelítésmódja az egyén partikularitására helyezi a hangsúlyt, aminek következtében a megélt individualitás válik kutatási programmá. Ezen lépték- és nézőpontváltással Bourdieu gyakran túldeterminálnak látott „analitikus” cselekvője (pl. Fáber 2018) a cselekvések szintjén az ellentmondásos diszpozíciók miatt épphogy aluldeterminálttá válik, mivel ez a heterogenitás bizonytalanná teszi a cselekvések kimenetelét és a gyakorlatok áttemelését a különféle cselekvési kontextusok között. Mindez az egyén szintjén azonban nem annyira növekvő autonómiát vagy szabadságot jelent, sokkal inkább azt, hogy az egyén sokféleképpen meghatározott, ám ezeket ellentmondásosságuk, reflektálatlanságuk, valamint a cselekvések kimenetelét övező bizonytalanság miatt nem látja át (Lahire 2012:64).

A dichotómiák nem működnek

Összességében a habitusfogalom elméleti relevanciája a társadalmi újratermelés magyarázatában (Bourdieu 1984), illetve a bevett dichotómiák (külső–belső, objektivizmus–szubjektivizmus, egyén–társadalom, tudatos–tudattalan) közötti közvetítésben áll (Bourdieu 2000, 2002; Wessely 2005; Weil 2006), következésképpen nem lehet egyértelműen és kizárólagosan egyetlen fenti dimenzióhoz sem kötni. Bár a habitus valóban kevésbé tudatos és reflektált, így alapesetben kevésbé reflexív, mint az identitás, ez utóbbit is nagymértékben építik tudattalan elemek (Pintér 2012). Az identitás nem csak a tudatosan vállalt csoporttagságokból (Hadas 2021) vagy a magunkról elbeszélte történetből (Kovács–Vajda 2002) áll, hanem például a helyekhez kötődő érzelmek, rutinok (*helyidentitás* – Dúll 2009) is építik. Bár a habitus alapvetően gyakorlatba ágyazott, a *társadalmi helyérzetet* (Hillier–Rooksby 2002) különféle tudások és érzelmek, valamint ezek lenyomatai, így a társadalmi távolság tapasztalata is alakítja. Az éles fogalmi elhatárolást a két fogalom között kapcsolatot teremtő konceptuális kísérletek (társadalmi helyérzet, helyidentitás, társadalmi felület) is bonyolítják.

A habitus a bourdieu-i megközelítésben a társadalmi pozícióhoz kötődő beállítódások, cselekvési és reagálási módok *tartós* és *homogénként* feltételezett rendszere, a gyakorlatokat szervező *séma* (Bourdieu 2000, 2009; Wessely 2005; Wacquant 2016), ami képes megragadni és magyarázni a társadalmi cselekvések és gyakorlatok *típusosságát* (Hadas 2021:41), és ezzel anticipálni a cselekvők reakcióit, döntéseit és gondolkodásmódját. Ez ugyanakkor az identitáshoz képest az egyén partikularitásának egy szűkebb spektrumát fedi

¹⁰ Ezt érti Hadas Miklós (2021:41) a bourdieu-i habitusfogalom weberi értelemben vett ideáltipikus vonásán.

¹¹ Wacquant (2016:68) szerint a (bourdieu-i) habitusfogalom nem teljesen egységes és koherens, egyszerre jellemzi valamilyen fokú integráltság és feszültség.

le, ezért az (*osztály*)habitussal nem írható le az egyén személyes identitása, csupán annak bizonyos vetületei. A habitus a (narratív) identitáshoz képest inkább a társadalmi *gyakorlatokban*, a testbe írt társadalmiságban (Bourdieu 2000; Lahire 2012) keresendő, és a cselekvő a társadalmi kényszerek által behatárolt mozgásteret ragadja meg (Reed-Danahay 2020:60). A mozgásterre és a kényszerekre irányított figyelem magyarázza a megértés típusos jellegét (Hadas 2021:41) az osztályhabitus esetében, hiszen a társadalmi struktúra alapvető kényszerei és a cselekvő mozgásterre közötti dialektikus viszonyt néhány társadalmi meghatározottságra (struktúrára) szűkítve értelmezi a *modellszerűen* felfogott társadalmi térben (Bourdieu 1984).

Az egyéni habitus különféle felfogásai komplexitásuknál fogva közelebb állnak az identitás fogalmához, ugyanakkor fogalmilag ezek elsősorban a társadalmi cselekvéshez és gyakorlathoz kötődnek, ezért érzékenyebben rajzolják ki a cselekvőt meghatározó társadalmi kényszereket (Lahire 2012; Martuccelli 2012). Az egyéni habitus kutatási programja szakít a habitus egységességének és homogenitásának elméleti feltevésével és az osztályhabitus fogalmában rejlő típusos (Hadas 2021:41) megértéssel, valamint a társadalmi reprodukcióra fókuszáló, modellszerű magyarázatokkal. A habitus egységességének megkérdőjelezése ugyanakkor az identitás egységének kimondatlan alapfeltevését is érinti, ami mélyen beágyazott mind a köznap, mind a tudományos gondolkodásmódban (Bourdieu 2004:299, Lahire 2012:59).

Ezek az elméleti átfedések az empirikus vizsgálatban is kérdéseket vetnek fel, és arra irányítják a figyelmet, hogy a fogalomválasztás összefügg az empirikus kutatás gyakorlati kérdéseivel, így a vizsgálódás léptékével, fókuszával, módszertanával és ez utóbbi érzékenységgel. Az egyik alapvető, empirikus kutatást érintő probléma a habitust és az identitást is érintő reflektálatlanság és a tudattalan tartalmak módszertani megközelítése.

A REFLEXIÓ PERSPEKTÍVÁI A CSELEKVŐK SZINTJÉN ÉS AZ EMPIRIKUS KUTATÁSBAN

Az empirikus kutatást nehezíti, hogy mind a habitust, mind az identitást bizonyos fokig tudattalan és reflektálatlan tartalmak építik, miközben a társadalmi gyakorlatok inkorporáltsága, illetve a habitus társadalmi gyakorlatokba ágyazottsága is kihívást jelenthet. Ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy a verbalizálás körüli nehézségek és a reflektálatlanság miatt a habitus és az identitás bizonyos dimenziói a kutatói reflexióval vagy önreflexióval egyáltalán ne volnának megközelíthetők. Az identitás alapvetően narratív szerveződési módja mindenképpen valamilyen interjú módszer követel (Kovács 2006), miközben a habitust konstituáló cselekvési és gondolkodási sémák, társadalmi gyakorlatok értelmezéséhez sem elegendő a pusztán megfigyelés, mivel a cselekvés értelme megfigyeléssel nem (vagy nem kellő mélységben) feltárható (Schütz 1984a; Schütz 1984b; Weber 1987). Bár a habitust vizsgáló empirikus kutatások kvantitatív adatelemzésekre is támaszkodhatnak (Bourdieu 1984),¹² valamint az egyéni habitus vizsgálata alapulhat résztvevő megfigyelésen is (Martuccelli 2012), a habitus empirikus vizsgálatának alapja általában valamilyen (többnyire élettörténeti keretben zajló¹³) interjú módszertan¹⁴ (Bourdieu et al. 1999; Bourdieu 2004; Martuccelli 2012; Nyíró 2022).

12 A *Distinction* (Bourdieu 1984) kvantitatív elemzése mögött azonban ott van Bourdieu élettörténete és önanalízise (Bourdieu 2008), valamint a kabil kutatások etnográfiai anyaga és tapasztalata (Bourdieu 2009; Németh 2004).

13 Az „*extrospekció*” olyan interjú megközelítés, ami az élettörténethez képest irányt változtat, és nem belülről, az egyén élete felől, hanem kívülről a társadalmi tételek felől közelít az egyénhez (Martuccelli 2012:40–41).

14 Az önmegfigyelés, önelemzés és önreflexió sajátos kombinálásával létrejövő önéletrajz is lehet a „szocioanalízis” egy formája. Jó példa erre Bourdieu önelemzése – melynek elején leszögezi, hogy ez nem egy önéletrajz – (Bourdieu 2008:o. n.), de fontos példaként említhetők Annie Ernaux (2021, 2023), Didier Éribon (2009) és Édouard Louis (2018) irodalmi művei is.

Mivel az interjú a megfigyelés felé is nyitott, így az a testiesült habitust (Lahire 2012; Reed-Danahay 2020), azaz a gesztusokat, a mimikát, a beszédmódot és a saját testhez való viszonyt is vizsgálat tárgyává teszi, és ezzel a habitus vizsgálatát legalább részben a *megfigyelhető* birodalmába helyezi. Bár az identitás alapvetően narratív módon szerveződik (Ricoeur 1999; Kovács–Vajda 2002), a személyes identitás bizonyos „megmutatkozásai” vagy a tudatelőttés tartalmak kifejeződései is megfigyelhetők. Az is előfordulhat, hogy ez utóbbiak jelentése inkább az értelmezőben és nem annyira az elbeszélőben tudatosul (Pintér 2012:72). Hasonlóképpen a helyidentitás vagy az egyén-környezet egymásra hatásának vizsgálata (Dúll 2009, 2015a, 2015b) is magában foglalhatja a megfigyelést.

Összességében a habitus (részleges) reflektálatlansága és az identitás tudattalan rétegei interjúval nem (vagy csak közvetetten és részlegesen) tárhatók fel. Ugyanakkor a jelentéseket, szubjektív értelemtulajdonításokat nem lehet közvetlen megfigyeléssel értelmezni (Schütz 1984a; Weber 1987). Ennek következtében mivel mind a habitus, mind az identitás fogalma átmettzi a tudatos-tudattalan, a reflektált-reflektálatlan, a társadalmi gyakorlat és az elbeszélés dimenzióját, az empirikus megragadásuk is sajátos módszertani megfontolásokat és megközelítéseket követel.

A cselekvő reflexiós perspektívái

A begyakorolt mozdulatok, az inkorporált gyakorlatok, a reflektálatlan rutinok elbeszélése, akárcsak a tudattalan és a tudatelőttés motívumok megközelítése leginkább az interjúk kutatásokat állíthatja kihívások elé, miközben ezek felderítésére még mindig ez a legalkalmasabb módszer. Egyszerre gyakorlati és módszertani kérdés, hogy miként lehet a reflektálatlan, sokszor inkorporált gyakorlatokat, az identitást építő tudatelőttés motívumokat előbb tudatosítani, majd verbalizálni és reflektálni.

Az észlelés, a gondolkodás sémáinak avagy a cselekvési rutinok cselekvő általi, hétköznapi reflexiója megtörténhet a megbicsaklásukon, kibillenésükön keresztül. Ekkor ugyanis éppen azért válnak a társadalmi gyakorlatok reflexió tárgyává, mert a cselekvőnek fel kell függesztenie a hétköznapi cselekvések és rutinok érvényességét biztosító „újra megtehetem” idealizált feltevését (Husserl, idézi Schütz 1984a:197). A rutinok problémamentességét és folytathatóságát az a naiv belevettség és otthonosság táplálja, ami nem más, mint a hétköznapi életet meghatározó „*doxikus*” (Bourdieu 2000:152) – avagy természetes (Schütz 1984b:159) – beállítódás. A habitus működésének voltaképpen a problémamentes társadalmi gyakorlat az elsődleges terepe, mivel ennek problémamentes folytathatóságában rejlik a habitus társadalmi struktúra újratermelésében játszott „konzervatív” szerepe (Bourdieu 2000; Fáber 2018). A rutinok megakadása a cselekvőt a saját hétköznapi gyakorlatán belül is reflexióra készítheti. A reflexió itt elképzelhető a társadalmi gyakorlatba ágyazottan, illetve abból kiágyazva a cselekvésre irányított reflexió, illetve a cselekvésről indított egyeztetés – avagy a kommunikatív cselekvés (Habermas 2011) – szintjén.

A mindennapi rutinok jelentős és tartós kibillenése például gyors társadalmi változás esetében a habitus (átmeneti vagy tartós) működésképtelenségét jeleníti meg a *cselekvők előtt is* (Bourdieu 2000, 2002). Ez megmutatkozhat fokozott reflexiós kényszerben, de akár visszahúzóds és apátia formájában is (Bourdieu–Sayad 1964), ami valószínűleg a habitust ért megrázkódtatás erősségétől és a változás óta eltelt időtől is függ.

A cselekvő reflexiójának értelmezése a kutatásokban

A habitus átmeneti működésképtelenségét, a korábbi diszpozíciók, észlelési és cselekvési sémák és a megváltozott társadalmi struktúra (környezet) össze-nem-illeszkedését (*misfit* – Bourdieu 2002:18), időbeli elcsúszását írja le a hiszterézis avagy a Don Quijote hatás: ez esetben a habitus a régi társadalmi közeghez kötődő diszpozíciókkal, reagálási módokkal működik az új társadalmi közegben is (Bourdieu 2000:160). A társadalmi pozíció és a diszpozíciók, valamint a habitus és a környezete közötti össze-nem-illeszkedések is kitüntetett reflexiók pontként vizsgálhatók (Bourdieu 2002:18). Napjaink mobilitás- és migrációvizsgálatai arra hívják fel a figyelmet, hogy a társadalmi mobilitás, és a migráció is felbonthatja a társadalmi pozíció és a diszpozíciók, illetve a habitus és a társadalmi környezete közötti illeszkedéseket. Így a nagy terjedelmű (társadalmi osztályokon átívelő) társadalmi mobilitás (Abrahams–Ingram 2013; Friedman 2016; Ingram–Abrahams 2016; Naudet 2018; Nyíró–Durst 2021; Durst–Nyíró 2021; Nyíró 2022) és a migráció (pl. Noble 2013; Nowicka 2015; Thatcher–Halvorsrud 2016) is fontos reflexiók pont lehet a cselekvő számára, mind a társadalmi gyakorlatok, mind az észlelés és az osztályozási sémák, mind a világlátás és az önértelmezés szintjén.¹⁵ Mivel a téri rutinok és az inkorporált társadalmi gyakorlatok is a identitás részei (Dúll 2009; Kaufmann, idézi Takács 2012b:14), ezek érvénytelenedése vagy az ismerős fizikai környezet, az otthon elvesztése (identitás) krízist is okozhat (Dúll 2009, 2015a, 2015b). A habitus és az új társadalmi, fizikai környezet össze-nem-illeszkedése fokozott reflexiók kényszert rejthet. Néhány szerző a nagy terjedelmű társadalmi mobilitás kapcsán bizonyos esetekben „akut reflexivitást” emlegetett (Ingram–Abrahams 2016:145), ami nem csak a habitus új közegbeli működési nehézségeit világítja meg, hanem a korábbi társadalmi közeg érzékelését és értékelését is megváltoztatja, reflexió tárgyává teheti, azaz a társadalmi származást is problematizálhatja. Az akut reflexió azonban nem feltétlenül jelent a mindennapokban működésképtelenséget (Abrahams–Ingram 2013; Noble 2013; Ingram–Abrahams 2016; Nowicka 2015; Thatcher–Halvorsrud 2016; Naudet 2018; Nyíró–Durst 2021), míg a relatív reflektálatlanság nem feltétlenül jelent hatékony adaptációt: erre utal a hiszterézis avagy a Don Quijote hatás (Bourdieu–Sayad 1964; Bourdieu 2000).¹⁶ Mások arra hívták fel a figyelmet, hogy a migráció ugyan jó eséllyel, de nem feltétlenül okoz reflexiók kényszert a mindennapokban (Nowicka 2015; Thatcher–Halvorsrud 2016), és hogy a különféle diszpozíciórendszerek idővel úgy is összesimulhatnak a migráns habitusában, hogy közben megőrzik a kettő össze-nem-illeszkedésből fakadó feszültséget, esetleges élettörténeti töréseket (Noble 2013).¹⁷

A hasadt habitus

Mindez árnyalja a hasadt habitus fogalmának (Bourdieu 2008) empirikus tartalmát, mivel a nem-illeszkedés, a hasadás mibenlétére, a működés mikéntjére és az időbeli változásra lehetőségére irányítja a figyelmet. A hasadt habitus fogalmát Bourdieu eredetileg saját tudományos habitusára alkalmazta (Bourdieu 2008; Wessely 2005; Fáber 2018), majd ebből vált a nagy terjedelmű társadalmi mobilitási pályát befutó „osztályárulók” (Bourdieu, idézi Naudet 2018:6) érzelmi nehézségeit, kríziseit tematizáló „mesterkategóriává” (Hadas 2021:29) a mobilitáskutatásokban. E kutatások szerint a cselekvőben ilyenkor tulajdonképpen két egymással nehezen összeegyeztethető diszpozíciókészlet munkál, ami kimerevíti a „két világ közöttiség”, a sehová sem tartozás érzését, és jelentős érzelmi terheket ró a felfelé mobil cselekvőkre (Friedman 2016;

¹⁵ Lásd bővebben: Németh 2023.

¹⁶ Lásd bővebben: Németh 2023.

¹⁷ Lásd bővebben: Németh 2023.

Durst-Nyíró 2021; Nyíró–Durst 2021; Nyíró 2022).

A hasadt habitus eredeti bourdieu-i koncepciójában az észlelés, a gondolkodás kategóriái, valamint a diszpozíciórendszerek kettőssége és az ebből fakadó tudományos látásmód hangsúlyos (2008), ezért is alkalmazta azt saját magára (Fáber 2018). Ezt a megközelítést felváltotta a kortárs mobilitáskutatások többé-kevésbé metaforikus fogalomhasználata, ami a társadalmi mobilitás érzelmi árát hangsúlyozza. Miközben Bourdieu önanalízisét a pszichologizálást mellőzve igyekezett elvégezni (2008:ix) – ami persze felettébb kérdéses vállalkozás –, a hasadt habitus mint „*mesterkategória*” (Hadas 2021:29) túlnyomórészt az érzelmekre irányított figyelem és az identitáskrízis miatt inkább az identitás fogalmához közelít (Nyíró–Durst 2021; Nyíró 2022). A hasadt habitus mobilitáskutatásokban használt fogalma ma Sorokin azon felvetését illusztrálja, miszerint a társadalmi mobilitás jelentős mentális, érzelmi és pszichés terhekkel, valamint identitáskrízissel jár (Naudet 2018:xiv). Ez ugyanakkor leginkább a nagy terjedelmű társadalmi mobilitási pályát befutó, humán értelmiségivé válókra igaz (Friedman 2016; Nyíró 2022), miközben a felfelé mobilitás következményei nem feltétlenül öltik a hasadt habitus formáját (Christodoulou–Spyridakis 2016; Ingram–Abrahams 2016; Nyíró 2022). Mindazonáltal a hasadt habitus fogalma ebben a formájában alapvetően a származási identitás elhagyásának kollektív élményét ragadja meg, így válhat voltaképpen az osztályváltó avagy elsőgenerációs humán értelmiségiek (implicit vagy explicit) önismereti kategóriájává (Bourdieu 2008; Ingram–Abrahams 2016; Louis 2018; Ernaux 2023). Míg Annie Ernaux (2021; 2023), Didier Éribon (2009) vagy Édouard Louis (2016) önéletrajzi ihletésű regényeire közvetlenül is hatott Bourdieu munkássága, ami a habitus fogalmának reflexív, önismereti kategóriaként való használatát feltételezi, a nem társadalomtudományi végzettségű elsőgenerációs értelmiségiek körében az otthontalanság, az oda nem illés, a két világ közöttiség érzése is intuitív magyarázóerővel bírhat. Ezekben az esetekben a tudományos kategória pontos ismerete nélkül, a mobilitás körüli krízis tapasztalata önreflexió tárgyává, akár *identifikációs* alappá válhat (Nyíró–Durst 2021; Nyíró 2022). Ily módon az élettörténeti diszkontinuitás, a társadalmi származás elhagyásával járó *törés* (Pintér 2012) avagy „hasadás” (Bourdieu 2008), azaz a társadalmi származás elhagyása válhat – akár időlegesen, akár tartósan – a személyes identitás részévé.

Mivel a habitus fogalmát középpontba állító empirikus kutatások általában kevesebb figyelmet szentelnek a diszpozíciók és a társadalmi gyakorlatok hétköznapi rutinokban megmutatkozó változásának és ezek értelmezésének, így a hasadt habitus fogalmának metaforikus használata jórészt elfedi, hogy a két világ közöttiség a tagadhatatlan krízisek és érzelmi megpróbáltatások mellett egy specifikus, távoli társadalmi világok között közvetíteni tudó, fokozott reflexivitással és érzékenységgel működő habitust is eredményezhet.¹⁸ Komoly paradoxont jelent, hogy miközben a hasadt habitus fogalma a két diszpozíciórendszer *tartós* összeilleszthetetlenségét implikálja, valójában az sokszor egy idővel többé-kevésbé működőképes (bár pszichésen költségekkel járó) működésmódot körvonalaz. Nyíró Zsanna (2022) szerint nem véletlen, hogy a nagy terjedelmű mobilitási pályát befutó roma elsőgenerációs értelmiségiek mobilitása a kutató perspektívájából, analitikusan jól leírható a hasadt habitus fogalmával, mivel az sűríti, sőt a stigmatizált származás miatt súlyosbítja mindezeket a beilleszkedési és megküzdési nehézségeket. Az érzelmi krízis és a fokozott reflexió ugyanakkor a mobilitási, avagy az életpályát építő összefüggések újraértelmezését is előre vetíti (Bereményi–Durst 2021). Az értelmet kereső és rögzítő narratíva (Naudet 2018; Bereményi–Durst 2021), a megváltozott énkép, a társadalmi származáshoz való reflexív viszony, ugyanakkor fogalmilag már inkább az identitás fogalmi keretei között vizsgálható.

¹⁸ Mint például Pierre Bourdieu-é, Annie Ernaux-é, Didier Éribon-é vagy Édouard Louis-é.

Ez viszont azt mutatja, hogy az elméletileg aluldefiniált és eredetileg szűk érvényességi körű (Bourdieu saját „szocioanalízise”) hasadt habitus úgy vált az empirikus mobilitáskutatások bevett fogalmává, hogy az a társadalmi reprodukció helyett az egyéni mobilitástörténetre és a változásokat övező érzelmi krízisre és reflexióra koncentrált. Ez összességében a habitus bourdieu-i fogalmát az identitás fogalma felé tolta. Ebből az következik, hogy a (hasadt) habitus a mobilitáskutatások kontextusában kevésbé a társadalmi gyakorlatok megváltozására és az adaptáció folyamatára, sokkal inkább a változásokat értelmező élettörténeti keretbe ágyazódó narratívákra koncentrált, miközben az érzelmek is egyre nagyobb figyelmet kapnak a habitus működésének értelmezésében. Ennek a fogalmi hangsúlyeltolódásnak viszont módszertani okai is lehetnek, amit a rutincselekvések és a hétköznapi banalitások verbalizálásának problémái és az élettörténeti keretben készült interjúk reflexiós potenciálja is előre vetít.

Reflexiós perspektívák az élettörténeti interjúban

Összességében a megakadt, problémás társadalmi cselekvések és a kibillent társadalmi gyakorlatok a cselekvőt jó eséllyel azok felülvizsgálatára ösztönzik a hétköznapokban. Ezek különösen jól vizsgálhatók például a gyors társadalmi változás, a társadalmi mobilitás és a migráció kontextusában, mivel a hétköznapi reflexió már eleve segíti a korábbi és megváltozott gyakorlatok elbeszélhetőségét. Ennek következtében a problematikus, kibillent vagy részben érvénytelenedett rutin már jól vizsgálható a változások hatásait firtató kérdésekre alapozott (például félig strukturált) interjúval.

Az élettörténet elbeszélése egy interjú keretében ugyanakkor más típusú reflexióra készítet.¹⁹ A hétköznapokra, a működő társadalmi gyakorlatokra irányított figyelem éppen a rutin szóra sem érdemes volta, „banalítása” (Gyáni 1997:151) miatt lehet problémás az interjúhelyzetben, főként élettörténeti keretben. Az élettörténeti elbeszélés ugyanis magában foglalja a szelekció, a szűrés, a fordítás és az értelmezés mozzanatait (Kovács–Vajda 2002; Pintér 2012; Németh 2018), mivel azt „a jelentés és a jelentőség”²⁰ mozgatja. Az élettörténet összeköti a jelent és a jövőt, az események között összefüggéseket és jelentéseket keres és alkot (Ricoeur 1999; Bourdieu 2004; Kovács–Vajda 2002; Kovács 2006; Pintér 2012). Következésképpen fennáll a lehetősége annak, hogy az élettörténet a kiemelkedő, megmagyarázandó, jelentésteli eseményekre, fordulópontokra koncentrált, amiből a hétköznapi életet (a habitust) létrehozó rutincselekvések jobbra kimaradnak. Kiváltképp, ha az élettörténetét elbeszélő nem találkozott olyan, a hétköznapi rutinjait felbontó, társadalmi közegét problematizáló adaptációs helyzettel, ami (potenciálisan) fokozott reflexióra készítette volna, mint például a nagy terjedelmű társadalmi mobilitás vagy a migráció.

Az élettörténet elbeszélése ugyanakkor ezek nélkül, önmagában is fokozhatja a reflexivitást, mivel az adott társadalmi avagy (élet)világban *idegen* kutatónak kell elmagyarázni az amúgy banálisnak és szóra sem érdemesnek tekintett köznapi gyakorlatokat és az élettörténet magától értetődőségeit (Németh 2018). Az élettörténet megalkotását motiváló értelemkeresés (Ricoeur 1999; Kovács–Vajda 2002; Bourdieu 2004; Pintér 2012; Nyíró 2022), valamint az interjúhelyzetet keretező „magyarázatkényszer” (Bourdieu et al. 1999; Bourdieu 2004; Vajda 2006; Németh 2018) miatt az élettörténeti elbeszélés önmagában is feltárhat olyan összefüggéseket, amelyek az elbeszélő előtt nem voltak teljesen világosak és reflektáltak. Emellett a narratív interjúk gyakran teret engednek az asszociációknak, ami a tudatelőttés tartalmak felé is utat nyithat, ezért az

¹⁹ Ezt illusztrálja Nyíró Zsanna (2022) doktori kutatása is.

²⁰ Gyáni Gábor (1997:154) ezt a két kategóriát a múlt és „utótörténetének” vizsgálatához használja; Schütz (1984a:186) szerint a jelentés és a jelentőség a hétköznapi életnek, a „kultúra világának” konstitutív eleme.

interjúk reflexiók, illetve önismeretet növelő potenciálja különösen jól érvényesül narratív keretben (Rosenthal 1993; Kovács–Vajda 2002; Vajda 2006).

Végül a reflexió harmadik szintjén a kutató értelmezése áll, aki az interjúhelyzetben előálló történetből, illetve az apró részletekből, a mozdulatokból, a kimondottból és a kimondatlan dinamikájából alkot a Másikról (illetve annak habitusáról) egy újraértelmezett képet (Kovács–Vajda 2002; Pintér 2012) – már részben az elméleti fogalmak vonzásának is engedve.

A HABITUS ÉS AZ IDENTITÁS EMPIRIKUS VIZSGÁLATA: AZ EGYEDI ÉS AZ ÁLTALÁNOS DINAMIKÁJA

Az egyedi és az általános az identitásban és a habitusban

Voltaképpen minden habitusra és identitásra irányuló kutatás elkerülhetetlenül csúszkál az egyéni (egyedi) és az általános között. Ez empirikusan illusztrálja Simmel tézisé, miszerint „*az individualitásnak számtalan fokozata és keveréke létezik*” (Simmel 1973:538). A habitushoz hasonlóan az identitás fogalma is mozog az egyéni–általános spektrumon, amit az egyéni és a társadalmi (avagy kollektív) identitás fogalmai is jeleznek. Erre a kettősségre reflektálnak a narratív identitás elméletében (Ricoeur 1999) az ugyanazság (*idem identitás*) és a ricoeuri őmagaságot (*ipse identitás*) mint testi valót továbbfejlesztő önmagaság (Kovács–Vajda 2002:22) fogalmai. Míg az ugyanazság az identitásból inkább azt fogja meg, ami másokkal közösen osztott, azaz ami valamilyen csoporttagságként felfogható „hovatarozás”, addig az önmagaság a megélt egyediséget emeli ki.

Következésképpen mind a habitus, mind az identitás társasan és társadalmilag mélyen meghatározott: a létrejötte elválaszthatatlan az interakciótól, a Másik reakciótól (Mead 1973), illetve a szocializációtól és a csoportokhoz tartozástól (Bourdieu 1984, 2000; Lahire 2012). Azonban mindkettő megjelenési formája egyedi. Ezt a paradoxont fogja meg Lahire (2012:46) „*egyénként szocializált egyének*” fordulata, ami rámutat arra, hogy nem csak az egyént építő társas és társadalmi meghatározottságokról van szó, hanem az egyéniség, az egyediség társadalmilag konstruált voltáról is. Ezért nem annyira az egyéni és az általános (társadalmi) dichotóm vagy akár skálaszerű felfogásaira, hanem ezek egymásba szövődésére érdemes figyelni. Az például, hogy az egyediséget mennyiben építik társadalmi értelemben típusos avagy egyéniesült társadalmi vonások, történeti korszak, társadalmi pozíció és szocializáció függvénye is (Simmel 1973; Lahire 2012; Martuccelli 2012), ami egy empirikusan vizsgálható kérdés.

Az élettörténet egyszerre társadalmilag meghatározott és mélyen egyedi, mivel az a nyelvileg létrehozott „ugyanazságok” és „önmagaságok” dinamikus összjátéka (Ricoeur 1991; Kovács–Vajda 2002). A habitus és az identitás empirikus vizsgálata következésképpen folytonosan és elkerülhetetlenül mozog az egyéni és az általános (társadalmi) között: nemcsak azért, mert a mind a két fogalom egyszerre egyedi és társadalmi (pl. egyéni identitás – csoportidentitás, egyéni habitus – osztályhabitus), hanem azért is, mert a fő empirikus forrásuk, az élettörténet potenciálisan mindkét fogalmat tartalmazza. Következésképpen a habitus és az identitás közötti fogalmi különbség nem csak elméleti kérdésként megközelíthető, mivel az egyénről gyűjtött empirikus anyag (legfőképp az élettörténet) gazdagságától és tematikus súlypontjaitól, valamint az elemzési fogalmi keretétől és léptékétől is függ, hogy melyik fogalmat lehet empirikusan jobban megközelíteni.

Már valamelyest az interjú műfaja és kérdezőtechnikája is előirányozza, hogy melyik fogalmat tudjuk könnyebben „kinyerni” egy élettörténeti keretben zajló interjúból és milyen elemzési módszerrel tudjuk em-

pirikusan vizsgálni. Nagyvonalakban alkalmazhatónak tűnik az az adatfelvételi stratégia, hogy az identitás felderítéséhez (főképp a tudattalan tartalmakhoz) inkább egy kérdésekkel nem orientáló, nem beavatkozó kérdezőtechnika, egy asszociációk-vezette énelbeszélés (pl. Rosenthal 1993; Kovács–Vajda 2002), míg a habitus feltárásához inkább egy kérdésekkel orientáló, a társadalmi gyakorlatokat és ezek változását firtató, illetve ezek reflexióját elősegítő félig strukturált interjú vihet közelebb. Ez az interjú kérdezőtechnikájára vonatkozó megközelítés illeszkedik ahhoz az elméleti feltevéshez, miszerint a habitus egy szűkebb, gyakorlatba ágyazottabb aspektusa az egyén partikularitásának, így az egy erősebben fogalomorientált, deduktív fogalmi kerettel jól értelmezhető. Az identitás ennél komplexebb, rétegzettebb, alapvetően narratív módon szerveződő konstrukció, melynek komplexitása egy induktívabb, fogalmakkal kevésbé behatárolt, az empirikus egyediségnek nagyobb teret adó értelmezési keretben jobban feltárható.

Az elemzés súlypontja és tematikus fókusza

Az empirikus elemzés hangsúlyainak meghatározásához a leginkább hasznosítható fogódzót talán az jelenti, hogy Schütz (1984a:194) a hétköznapi megértést segítő „tipizáló konstrukciók” kapcsán különbséget tett „szubjektív” avagy „személyi típusosságok”, valamint „objektív cselekvésstratégiai típusosságok” között. Bár végső soron mind a kettő az empirikus világ komplexitásának *fogalmi* megragadásának eszköze, az anonimitás fokában különböznek:

„Minél anonimabb a tipizáló konstrukció, annál távolibb (detached) a szóban forgó egyes ember egyszerűségétől, és annál kevesebb olyan személyiség- és viselkedési minta foglaltatik a típusosságban, amely releváns lehet a kéznél lévő szándék szempontjából – amelynek a kedvéért magát a típust kialakítom. Ha különbséget teszünk (szubjektív) személyi típusosságok és (objektív) cselekvésstratégiai típusosságok között, azt mondhatjuk, hogy a konstrukció növekvő anonimitása az utóbbi fölényéhez vezet az előbbivel szemben. A teljes anonimitás állapotában az egyének már fölcserélhetők és a cselekvésstratégiai típusosság egy bizonyos »akárcikinek« a viselkedésére utal, aki pontosan úgy cselekszik, ahogyan az a konstrukció értelmében típusos” (Schütz 1984a: 194).

Tehát minél inkább távoli és anonim társadalmi viszonyban vagyunk valakivel, annál kevesebb az esélyünk arra, hogy a Másikat komplex vagy akárcsak tipizálható személyiségként lássuk. Ennek megfelelően a cselekvéseinek mozgatórugóit is inkább csak típusosan tudjuk értelmezni. Amikor egy nekünk ismeretlen „anonim” Másikkal lépünk interakcióba – például egy interjúhelyzetben –, a Másikat és magunkat is a kölcsönösen megelőlegezett társadalmi szerepeinkből kiindulva, racionális cselekvéseket és kimeneteket modellezve tipizáljuk (Schütz 1984a:210–223). Ugyanakkor úgy tűnik, hogy az interjúhelyzet *egyszerre* mutatja a Másikat általános vonások hordozójának és valamelyest – az interjú mélységétől függően – egyedinek. Az egyediség azonban mindenképpen csak korlátozottan feltárható (Schütz 1984a; Schütz 1984b). Schütz (1984a:211) arra figyelmeztet, hogy még a Mi-kapcsolatokban is csak részlegesen közelíthetjük meg a Másik komplexitását, miközben éppen e komplexitás miatt a Mi-kapcsolatban rejlik több irracionális elem, ami kihívások elé állítja a tipizáláson alapuló megértést. Erre az alapvető különbségre figyelmeztet az „episztemológiai” és „empirikus individuum” fogalma (Atkinson 2021:197), ami azonban rögtön egy paradoxonhoz is vezet, mivel az empirikus individuum jelképezi azt az egyéni komplexitást, amit az empirikus kutatás nem tud teljes egészében megragadni. Az „episztemológiai” individuum viszont már e komplexitás tipizálását vetíti előre, akár az „objektív cselekvésstratégiai típusosságok” (*habitus*), akár a „szubjektív avagy személyi típusosságok” (*identitás*) dimenziójában. Ezért az empirikus kutatómunkának számot kell vetnie az egyénre irányuló vizsgálódások

korlátaival: éppen a komplexitás és a szituativitás miatt az identitásnak és a habitusnak csak bizonyos rétegei, szituatív elemei feltárhatók az empirikus vizsgálatokban, mivel a „teljes” identitás vagy avagy az „egész” egyéni habitus megragadása sokkal inkább „*egyfajta pozitívista tévképzet*” (Lahire 2012:60), semmint empirikus kutatási program.

A típusosságok és egyéni vonások folytonosan változó összképe miatt voltaképpen az identitás és a habitus kategóriái közötti elméleti választás lefordítható arra a kérdésre, hogy mi az egyénre irányuló empirikus elemzések iránya. Lahire (2012:48) két lehetőséget vázol fel a habitus empirikus kutatásában: egyfelől vizsgálható egy adott társadalmi csoport viselkedése a sajátosan meghatározott gyakorlatok felől, másfelől „*az egyéni formákban jelentkező társadalmi*” is elemzés tárgyává tehető. Mindkettő elkerülhetetlenül magában foglalja az egyedi és általános dinamikáját, de más a vizsgálódás *hangsúlya*.

A társadalmitól az egyén felé (típusosságok és osztályhabitus)

A schützi „*objektív cselekvésstratégiai típusosságok*” (1984a:194) feltárása nagyon közel áll a bourdieu-i (osztály)habitus fogalmához, ami azokat az észlelési, gondolkodási *sémákat*, reagálási mechanizmusokat teszi vizsgálathatóvá, ami az azonos társadalmi pozíciójú egyének cselekvéseit összehangolja („*karmester nélküli összhang*” – Bourdieu 1984:169–173; Hadas 2021:94). Ennek mélyén tulajdonképpen a cselekvéseket és a stratégiákat behatároló, szocializációban rögzült diszpozíciók vannak, amelyek társadalmi értelemben tipizálhatóvá teszik az adott pozíciót betöltők stratégiáit, döntéseit és gyakorlatait. Ez voltaképpen a bourdieu-i megközelítés, ami az eredendően típusos és modellszerű megértés miatt a schützi (1984a:197) „*objektív cselekvésstratégiai típusosságokhoz*” áll közel. Ez Lahire (2012:48) értelmezésében a társadalmi csoportok viselkedésének a társadalmi gyakorlat, azaz a kollektív meghatározottságok, az „általános” felőli magyarázatát jelenti.

Ez a kutatási program az (osztály)habitus típusos (avagy ideáltipikus Hadas 2021:41) vonásaira fókuszál: azokat az egyéni történetekben megjelenő társadalmi meghatározottságokat keresi, amelyek a cselekvéseket és gyakorlatokat behatárolják és a csoporton belül egységesítik. Ez a megközelítés tehát a társadalmi anélkül azonosítja, hogy ezek egyéniesített változatára, valamint az élet- és családtörténeti beágyazottságára különösbbe figyelne. A habitus fogalmára épülő legtöbb kortárs szociológiai elemzés ezt a logikát követi, azaz a mobilitási pályából fakadó közös megküzdési és érzelmi mintázatokat keresi az egyéni történetekben, és ezeket tipizálva értelmezi. Ebben a keretben az egyéni a típusos társadalmi meghatározottságok hordozójaként érdekes, az elemzés hangsúlya a mintázatból felismerhető közös mintázaton, a társadalmin van. A kortárs mobilitáskutatásokban az érzelmekekre és nem a gyakorlatokra irányított figyelem az empirikus vizsgálat fókuszát valamelyest a társadalmi mobilitást kísérő identitáskrizisre helyezi (Friedman 2016; Nyíró 2022), így az identitás fogalma felé tolja, miközben a mobilitásra adott közös reakciók és a krízis megélésének vizsgálata mögött impliciten a bourdieu-i (osztály)habitus viszonylag homogénként felfogott fogalma áll.

Az egyénitől a társadalmi felé (partikularitások és egyéni habitus, identitás)

A másik megközelítés is az általánost (a társadalmi) keresi az egyéniben, de az ellenkező irányból, mivel az egyéneket létrehozó társadalmi az egyedi felől olvassa. Ez az „*individuumszociológiák*”²¹ kiindulópontja, amiben az egyéni válik a társadalmi észlelésének alapjává és kiindulópontjává (Takács 2012b; Martuccelli

21 A megközelítéshez lásd bővebben a Szépe András és Takács Erzsébet szerkesztette *Replika* tematikus blokkot: Individuumszociológiák (2012).

2012). Ez a Lahire (2012:48) által javasolt másik út, ami nem tisztán a típusos társadalmi (osztály) meghatározottságokra, hanem ezek egyéniesült változatára kíváncsi, azaz a társadalmi különféle konstellációiból összeálló egyedit vizsgálja. Itt az elemzés nem áll meg az általánosnál, hanem az egyedi mögötti heterogenitás és komplexitás felderítésében érdekelt általában egy egyedi eset értelmezésén belül. Ez a mikroszociológiai megközelítés egyfelől módszer- és léptékváltást követel, mivel „nem lehetséges a csoportokra és az egyénekre ugyanazokat a kognitív eljárásokat alkalmazni” (Lévi, idézi Lahire 2012:48). A mikroszintű vizsgálódás feltárja a homogénnek és koherensnek feltételezett egyén (habitus) mögötti feszültségteli komplexitást és heterogenitást (Bourdieu 2004; Takács 2012a, 2012b; Martuccelli 2012; Lahire 2012; Hadas 2021). E komplexitás empirikus megragadása és elemzése azonban kihívások elé állítja az empirikus elemzést, mivel eleve jóval több diszpozíciórendszer és habitust strukturáló struktúrát feltételez, amelyek szituációról szituációra másként érvényesülhetnek. Emellett a plurális habitus elmélete feltételezi, hogy a struktúrák mind a habitussal, mind egymással kölcsönhatásban állnak és ebből következően folyton változnak (Lahire 2012; Hadas 2021). Ezt az empirikus kutatásokat érintő gyakorlati problémát redukálja kimondva-kimondatlanul a homogén és egységes habitus koncepciója, ami eleve leszűkíti a habitust érdemben konstituáló struktúrák körét és a vizsgálódás fókuszát,²² ami így a *modellszerű* megismerés eszköze lesz. Ezzel szemben az egyéni habitust vizsgáló kutatások az „*empirikus individuumot*” (Atkinson 2021:197) igyekeznek megközelíteni, ami komplexitásánál és partikularitásánál fogva az identitás fogalmához közelít. Ehhez az esettanulmányi keret a legalkalmasabb, ám az elemzésnek valamiképp mégis csökkentenie kell azt a komplexitást, amit a habitusra hatást gyakorló különféle struktúrák, a különféle széttartó diszpozíciórendszerek jelentenek. Ezért az empirikus elemzésnek ez esetben is valamilyen szempontrendszer szerint újra kell értelmeznie és valamiképp egyben kell tartania a sokszor esetlegesnek látszó cselekvéseket és az akár széttartó diszpozíciókat.

KÖVETKEZTETÉSEK

A tanulmány gondolatmenete az identitás és habitus fogalmi megkülönböztetését elméletileg megalapozott dichotómiákban kereste, ám sem a tudatos–tudattalan, sem a reflektált–reflektálatlan dichotómia nem bizonyult teljes mértékben célravezetőnek. Hasonlóképpen nem teljesen állta meg a helyét az a megkülönböztetés, miszerint míg a habitus kizárólag gyakorlatba ágyazott és ezért nehezen elbeszélhető, addig az identitás csak a tudatosan vállalt azonosulások (Hadas 2021) szövete, vagy az elbeszélte élettörténet (*narratív identitás* – Ricoeur 1999) lenne. A két fogalom elméleti megkülönböztetését tovább nehezíti, hogy vannak olyan konceptuális kísérletek – mint például a társadalmi helyérzetként (Hillier–Rooksby 2002) felfogott habitus, a helyidentitás (Dúll 2009, 2015a, 2015b) vagy a társadalmi felület (Bourdieu 2004; Atkinson 2021), amelyek elméleti kapcsolódási pontokat és fogalmi átfedéseket teremtenek az identitás és a habitus között.

Ennek ellenére megfogalmazhatók olyan konceptuális hangsúlyok, amelyek többé-kevésbé alkalmasak az identitás és a habitus analitikus megkülönböztetésére. Bár ezek nem alkalmasak a két fogalom dichotóm elkülönítésére, mégis megkockáztatható, hogy a habitus elsősorban a társadalmi *kényszerek* által behatárolt *cselekvők* társadalmi cselekvéseit és *gyakorlatait* alakító *sémák modellszerű* értelmezésére alkalmas. Mivel a habitus alapvetően gyakorlatba ágyazott, ezért testesült diszpozíciókat, tudásokat is sűrít, amiket a rutinszerűség többé-kevésbé reflektálatlanná tesz. Jóllehet az identitást jelentős részben tudattalan tartalmak (*tudattalan identitás* – Pintér 2012) és inkorporált szokások (Kaufmann, idézi Takács 2012b:14) is építik, az

²² Ezt kritizálja különféle szempontokból a plurális habitus (Hadas 2021) és a plurális cselekvő (Lahire 2012) elmélete, valamint az „individuumszociológiák” nézőpontja (Takács 2012b; Martuccelli 2012).

mégis nagyrészen *narratív* képződmény (Ricoeur 1999; Kovács–Vajda 2002; Martuccelli 2012). Bár ez sem mentes a kényszerektől, amit többek között az elbeszélésnek ellenálló tudattalan motívumok, az élettörténetet „építő” törések (Pintér 2012:69) és a testi mivolt (Ricoeur 1999; Kovács–Vajda 2002; Nyírő–Durst 2021; Nyírő 2022) jeleznek. Az individualitás a világhoz való egyedi viszonyulás (Simmel 1973:535), amit egyszerre építenek általános és egyedi elemek (Simmel 1973; Schütz 1984a; Ricoeur 1999). Ez egy olyan állandó, ám folytonosan változó, *egyedi* konstrukció, ami a habitus fogalmánál szélesebb spektrumát fedi le az egyén partikularitásának. E partikularitással és egyediséggel szemben a habitus, főként az osztályhabitus, a társadalmi pozícióhoz kötődő világlátást, az észlelési és a cselekvési módok *általános* mintázatait, típusosságát (Hadas 2021:41) képes megragadni.

A tudattalan, tudatelőttés tartalmak, illetve a részleges reflektálatlanság mindkét fogalom empirikus kutatását megnehezíti. Mivel azonban a társadalmi cselekvések értelme és a Másik csak kommunikációban megérthető (Mead 1973; Schütz 1984a:189–190; Bourdieu 2004), így mind az identitás (Kovács 2006), mind a habitus (Bourdieu 2004; Nyírő 2022) elsősorban az elbeszélésen, azaz valamilyen interjú módszeren keresztül megközelíthető. Az interjú módszere azonban valamennyire mindig nyitott a megfigyelés felé, ami a testiesült habitust (Reed-Danahay 2020), azaz az inkorporált társadalmi gyakorlatokat (Bourdieu 2000) is vizsgálhatóvá teszi, így a habitus vizsgálatát legalább részben a *megfigyelhető* birodalmába helyezi.

A reflektálatlan cselekvések és rutinok reflexiója megtörténhet a hétköznapi cselekvések szintjén, illetve a megakadt gyakorlatokról való egyeztetésben (*kommunikatív cselekvés* – Habermas 2011). A gyors társadalmi változás, továbbá a társadalmi mobilitás vagy a migráció jó eséllyel kibillentí, megkérdőjelezi a mindennapi cselekvések és társadalmi gyakorlatok érvényességét, ami fokozott reflexióra készíthet (Nowicka 2015; Ingram–Abrahams 2016; Thatcher–Halvorsrud 2016; Naudet 2018; Nyírő–Durst 2021; Nyírő 2022). A kibillent, megváltozott rutin reflexiója növelheti az amúgy reflektálatlan rutinok elbeszélhetőségét. Ugyanakkor önmagában az interjúhelyzet is reflexióra készíthet, mivel a megkérdőjelezetlen, banálisnak tűnő összefüggéseket, magától értetődőségeket kell elmagyarázni, értelmessé tenni egy idegen kutatónak (Németh 2018), miközben az élettörténet elbeszélése önmagában is fokozhatja a reflexivitást (Kovács–Vajda 2002; Vajda 2006; Nyírő 2022).

Minél gazdagabb az egyénről gyűjtött empirikus anyag (jellemzően élettörténet), annál inkább tagolatlanul és egymásba fonódva tartalmazza az identitás és a habitus különféle rétegeit, aspektusait, így bizonyos mértékig az elemzés módszertana felől is a megközelíthető a habitus és identitás közötti fogalmi különbség kérdése. Már valamelyest az interjú műfaja és kérdezéstechnikája is előirányozza, hogy melyik fogalmat tudjuk az empirikus anyagból könnyebben megközelíteni. Nagyvonalakban alkalmazhatónak tűnik az a stratégia, hogy az identitás felderítéséhez inkább egy nem beavatkozó, asszociációkra hagyatkozó kérdezéstechnika alkalmasabb, míg a habitushoz inkább egy a társadalmi kényszerekre és gyakorlatokra figyelő, a rutinok a reflexióját segítő félig strukturált interjú vihet közelebb. Ez azt is implikálja, hogy az egyén partikularitásának egy szűkebb spektrumát lefedő habitus inkább egy deduktívabb elemzési stratégiával, az ennél holisztikusabb és komplexebb, alapvetően narratív módon szerveződő identitás inkább egy az asszociációknak teret engedő interjú technikával és induktív elemzéssel megközelíthető.

Mivel mind a habitus, mind az identitás fogalma és empirikus „tartalma”, valamint a vizsgálat keretétől szolgáló élettörténet is folytonosan mozog az egyéni és az általános (társadalmi) között, így a habitus és identitás közötti különbség elméleti kérdése az empirikus kutatások felől az elemzés irányaként és súlypont-

jaként is megfogalmazható. Ez esetben Schütz (1984a:194) „tipizáló konstrukciók” közötti különbségtételéből kiindulva azt mondhatjuk, hogy bár a habitus és az identitás fogalmának éles elválasztása mind elméletileg, mind empirikusan problémás, a döntő kérdés a kutatás tervezésekor és az empirikus elemzéskor, hogy mennyire általánosan, azaz típusos módon értelmezzük a Másikat és társadalmi cselekvéseit. A schützi „objektív cselekvésstratégiai típusosságok” (1984a:194) megértéséhez alapvetően a bourdieu-i (osztály)habitus fogalma áll a legközelebb, míg az egyén partikularitása és individualitása inkább az identitás fogalmával megközelíthető. Ugyanakkor ez is tovább finomítható az osztályhabitus és az egyéni habitus közötti fogalmi különbségtétellel, amiben ugyancsak leképeződik az egyedi és az általános (kollektív) dinamikája (Fáber 2018). Itt a legfontosabb kérdés, hogy mennyire akarjuk a habitus fogalmát makroszintű elméleti összefüggések *modellszerű* magyarázatára (társadalmi újratermelődés) használni vagy mennyire szeretnénk a habitus fogalmával az egyedi mögött rejlő empirikus heterogenitást, partikularitást feltárni.

Az (osztály)habitus kiválóan alkalmas a társadalmi cselekvések és gyakorlatok típusosságainak vizsgálatára (Hadas 2021), amennyiben a Másik típusos osztálymeghatározottságok hordozójaként érdekes. Ez esetben az elemzési stratégiánk a társadalmi halad az egyén(i) felé. Az egyéni habitus vizsgálata eltávolodik a modellszerű magyarázattól. Mivel ilyenkor a kutató az (osztály)habitus mögötti heterogenitás és komplexitás felderítésében érdekelt, legtöbbször szemléletet és léptéket vált. A társadalmi az egyéni felől vizsgálja, kiterjeszti a habitust strukturáló struktúrák körét (Lahire 2012; Hadas 2021), és így az egyénit, mint ezen meghatározottságok egyedi konstellációját, többnyire esettanulmányi formában vizsgálja (Lahire 2012; Martuccelli 2012; Takács 2012b).

A habitushoz képest az identitás az egyén megélt individualitásának egy szélesebb spektrumán mozog. Bár az identitás rétegeinek megmutatkozása mindig szituatív, az „ugyanazságot” és „önmagaságot” összekötő élettörténet mélystruktúrája alapvetően stabil, mégis változik, és szituatív (Kovács 2011). Az identitás „teljes komplexitása” – akárcsak a habitusé – empirikusan nem megragadható, így az empirikus vizsgálat a schützi (1984a:194) „személyi-típusosságokhoz,” illetve az elbeszélt és megélt történet egymásra hatásához vihet közel. Ebben a megközelítésben az elbeszélést leginkább az érzelmek és gondolatok, élmények és történetek vezetik (Rosenthal 1993; Kovács–Vajda 2002; Vajda 2006).

Azonban a két fogalom empirikus kutatásának az elemzési súlypontjai és irányai alapján történő elkülönítése is csak hozzátétőleges megoldás, amit az alapvetően az empirikus mobilitáskutatások kontextusában alakuló hasadt habitus fogalma (Bourdieu 2008) tovább bonyolít. Ez a mobilitást kísérő érzelmek, az identitáskriszis, a reflexió és az önértelmezésre (Nyírő–Durst 2012; Bereményi–Durst 2012; Friedman 2016; Naudet 2018; Durst–Nyírő 2021; Nyírő 2022) irányított figyelemmel a habitus fogalmát az identitáshoz közelíti. Ezek háttérben egyfajta hangsúlyeltolódás áll, ami kiszakítja a(z) (osztály)habitus a társadalmi reprodukció magyarázatából, és az egyént érintő nagyobb krízisek, legfőképp a társadalmi mobilitás nehézségeinek magyarázatára használja. Wacquant (2016) szinte észrevétlenül terjesztette ki a habitus fogalmát az érzelmek felé. Egyik utóbbi meghatározása szerint a habitus a gondolkodás azon „kognitív, konatív és érzelmi struktúráinak” feltárására alkalmas, amelyek segítségével a cselekvő a társadalmi térben eligazodik (Wacquant 2016:70).

Pusztán a fogalmi tisztaság, feszesség érdekében hiba lenne az empirikus elemzésben lehasítani az identitásról az inkorporált gyakorlatot, a (térbeli) rutinokat, az egyén és környezete viszonyát (Düll 2009, 2015a, 2015b). Hasonlóképpen a habitusról sem érdemes például a társadalmi helyhez kötődő érzelmeket, a másokhoz vagy a társadalmi mobilitáshoz való viszonyulás érzelmi aspektusait lehámozni. Ugyanakkor az elemzés

súlypontjainak megtalálása és megtartása nem pusztán a fogalomhasználat következetességét szolgálja, hanem az empirikus elemzést is fókuszálja és mélyíti.

Miközben a habitus fogalma mit sem veszített empirikus vonzerejéből, az empirikus vizsgálatok jelentős kérdéseket vetettek fel a habitusfogalom tartalmát és használatát illetően. Miközben még a bourdieui habitusfogalom sem egészen következetes, a fogalmat ért kritikák és az azokra reagáló újabb koncepciók, valamint az empirikus mobilitáskutatások fejleményei is nehezítik a két fogalom világos elméleti elkülönítését.²³ A habitus homogenitásának, egységességének avagy pluralitásának, a diszpozíciók tartósságának avagy változékonyságának kérdése elméleti vita tárgya (Lahire 2012; Wacquant 2016; Hadas 2021), ami a habitus determináltságát, adaptációs képességét és reflexivitását is érinti (Bourdieu 2000, 2002; Hilgers 2009; Wacquant 2016; Fáber 2018; Nyíró 2022). Ezen elméleti viták tétjeihez az empiria felől közelítve az látszik, hogy ezek a dichotómiaként felvetett elméleti dilemmák a megfelelő fogalom- és léptékválasztással kezelhetők az empirikus kutatások kontextusában. A mikroszintű egyéni habitust vizsgáló (mobilitás)kutatók például biztosan kevésbé determinálnak és jó eséllyel reflexívebbnek fogják mutatni a habitust, mint a makroszintű, modellszerű megértést célzó osztályhabitus fogalmára alapozott kutatások.

Alapjában véve persze már az is kérdés, hogy a habitusra elsősorban elméleti fogalomként (Németh 2004), a struktúra és a cselekvő közötti közvetítőként tekintünk vagy olyan empirikus fogalomként, ami a valóság komplexitását képes többé-kevésbé megragadni. Wacquant (2016:70) szerint például „*a habitus elméleti pudingjának próbája szükségképpen az empirikus evés*”, de ebből nem következik az, hogy egy *fogalmi* konstrukción számonkérhető lenne az empirikus világ *teljes* gazdagsága. Az empirikus kutatások hozzájárulhatnak ahhoz, hogy az elméleti dilemmákat, köztük a habitus és identitás közötti választás kérdését ne dichotómiákként, hanem *hangsúlykérdéseként* lássuk, miközben a lépték- és szemléletváltás a megfelelő elméleti érzékenységgel párosulva gazdagíthatja az elméleti fogalmakat az új empirikus eredményeken keresztül (Takács 2012b). Ugyanakkor az empirikus kutatásoknak pozicionálniuk kell magukat az elméleti kérdésekben, mindenekelőtt a modellszerűség vagy az empirikus sokszínűség megragadása közötti választásban, mert e nélkül az empirikus kutatások csak fokozzák a habitus és az identitás körüli fogalmi zavart (mint például a hasadt habitus esetében). Ugyanakkor akár az elmélet, akár az empiria felől, akár a habitus, akár az identitás fogalmával indulunk is az egyén és az egyéniség nyomába, valószínűleg előbb-utóbb annak megfoghatatlanságával is szembesülünk.

²³ Miként ez a francia szociológiában, különösen az „*individuumszociológiákban*” meg is történt, ahol az elméletépítés mellett az empirikus kutatások is nagy hangsúlyt kaptak (Martuccelli 2012; Takács 2012b).

HIVATKOZÁSOK

- Abrahams, J. – Ingram, N. (2013) The chameleon habitus: Exploring local students' negotiations of multiple fields. *Sociological Research Online*, 18(4), 213–226. <https://doi.org/10.5153/sro.3189>
- Atkinson, W. (2021) Fields and individuals: From Bourdieu to Lahire and back again. *European Journal of Social Theory*, 24(2), 195–210. <https://doi.org/10.1177/1368431020923281>
- Austin, J. L. (1990) *Tetten ért szavak: A Harvard Egyetemen 1955-ben tartott William James előadások*. Budapest: Akadémiai.
- Bereményi B. Á. – Durst J. (2021) Meaning making and resilience among academically high-achieving Roma women. *Review of Sociology of the Hungarian Sociological Association*, 31(3), 103–132. <https://doi.org/10.51624/szocszemle.2021.3.5>
- Bourdieu, P. (1984) *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University.
- Bourdieu, P. (2000) *Pascalian Meditations*. Redwood City, California: Stanford University.
- Bourdieu, P. (2002) Habitus. In Hillier J. – Rooksby E. (szerk.) *Habitus: A Sense of Place*. Aldershot, Burlington: Ashgate, 17–37.
- Bourdieu, P. (2004) The Biographical Illusion. In Du Gay, P. – Evans, J. – Redman, P. (szerk.) *Identity: A Reader*. London: Sage, 297–303.
- Bourdieu, P. (2008) *Sketch For a Self-Analysis*. Chicago – London: University of Chicago [magyarul: Bourdieu 2020]
- Bourdieu, P. (2009) Struktúrák, habitusok és gyakorlatok. In *A gyakorlat elméletének vázlata. Három kabil etnológiai tanulmány*. Napvilág, 208–236.
- Bourdieu, P. (2020) Egy önanalízis vázlata (részlet). Ford. Fáber Á. *Replika*, 115–116, 37–51.
- Bourdieu, P. – Accardo, A. – Balazs, G. – Béaud, S. – Bonvin, F. – Bourdieu, E. – Bourgois, Ph. – Broccolichi, S. – Champagne P. – Christin, R. – Faguer, J-P. – Garcia, S. – Lenoir, R. – Oeuvarard. F. – Pialoux, M. – Pinto, L. – Podalydès, D. – Sayad, A. – Soulié, Ch. – Wacquant, L. (1999) *The Weight of The World. Social Suffering in Contemporary Society*. Redwood City: Stanford University.
- Bourdieu, P. – Sayad, A. (1964) Les paysans déracinés. Bouleversements morphologiques et changements culturels en Algérie. *Études rurales*, 12, 56–94. <https://doi.org/10.3406/rural.1964.1132>
- Christodoulou, M. – Spyridakis, M. (2016) Upwardly mobile working-class adolescents: a biographical approach on habitus dislocation. *Cambridge Journal of Education*, 47(3), 315–335. <https://doi.org/10.1080/0305764X.2016.1161729>
- Düll A. (2009) *A környezetpszichológia alapkérdései: helyek, tárgyak, viselkedés*. Budapest: L'Harmattan.
- Düll A. (2015a) Az identitás környezetpszichológiai értelmezése: helyézés, helykötődés és helyidentitás. In Bodor P. (szerk.) *Emlékezés, identitás, diszkurzus*. Budapest, L' Harmattan, 79–99.
- Düll A. (2015b) Amikor messze van az „odakinn” az „idebenn”-től: a helyváltoztatás és az identitás összefüggései. In Keszei A. – Bögre Zs. (szerk.) *Hely, identitás, emlékezet*. Budapest: L'Harmattan, 19–33.
- Durst J. – Nyíró Zs. (2021) Introduction: Cultural Migrants? The consequences of educational mobility and changing social class among first-in-family graduates in Hungary. *Review of Sociology of the Hungarian Sociological Association*, 31(3), 4–21. <http://doi.org/10.51624/SzocSzemle.2021.3.1>
- Ernaux, A. (2021) *Évek*. Budapest: Magvető.
- Ernaux, A. (2023) *A hely. Egy asszony*. Budapest: Magvető.
- Éribon, D. (2009) *Le retour à Reims. Une théorie du sujet*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Goffman, E. (1981) *A hétköznapi élet szociálpszichológiája*. Budapest: Gondolat.
- Gyáni G. (1997) A mindennapi élet mint kutatási probléma. *Aetas*, 12(1), 151–161.
- Fáber Á. (2018) *Pierre Bourdieu: Elmélet és politika*. Budapest: Napvilág.
- Friedman, S. (2016) Habitus Clivé and the Emotional Imprint of Social Mobility. *The Sociological Review*, 64(1), 129–147. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12280>
- Habermas, J. (2011) *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: Gondolat.
- Hadas M. (2021) *Outlines of a Theory of Plural Habitus. Bourdieu Revisited*. London–New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003179702>
- Hilgers, M. (2009) Habitus, Freedom, and Reflexivity. *Theory & Psychology*, 19(6), 728–755. <https://doi.org/10.1177/0959354309345892>

- Hillier, J. – Rooksby, E. (2002) Introduction. In Hillier, J. – Rooksby, E. (szerk.) *Habitus: A Sense of Place*. Aldershot, Burlington: Ashgate, 3–27.
- Ingram, N. – Abrahams, J. (2016) Stepping outside of oneself: how a cleft-habitus can lead to greater reflexivity through occupying the third space'. In Thatcher, J. – Ingram, N. – Burke, C. – Abrahams, J. (szerk.) *Bourdieu: The Next Generation: The development of Bourdieu's intellectual heritage in contemporary UK sociology*. Milton Park: Routledge, 168–184. <https://doi.org/10.4324/9781315693415-10>
- Kovács É. (2006) Mari és az ő „cigánysága” – avagy a narratíva helye és ereje az etnicitás kutatásában. *Tabula*, 1, 41–52.
- Kovács É. (2011) Az interjú módszertanok politikája. *Forrás*, 43(7–8), 3–20.
- Kovács É. – Vajda J. (2002) *Mutatkozás. Zsidó identitástörténetek*. Budapest: Múlt és Jövő.
- Kovai C. (2018) *A cigány-magyar különbségtétel és a rokonság*. Budapest: L'Harmattan.
- Lahire, B. (2012) A habituselmélettől egy pszichológiai szociológia felé. *Replika*, 79 (Individuumszociológiák), 45–66.
- Lévi, G. (2000) Az életrajz hasznáról. *Korall*, tél, 81–92.
- Louis, É. (2018) *The end of Eddy*. London: Vintage.
- Louis, É. (2016) *Pierre Bourdieu. L'insoumission en héritage*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Martuccelli, D. (2012) Elemzések és gondolatok az individuumszociológiákról. Interjú Danilo Martuccelivel (Az interjút készítette és fordította: Szépe András). *Replika*, 79 (Individuumszociológiák), 23–44.
- Mead, G. H. (1973) *A pszichikum, az én és a társadalom*. Budapest: Gondolat.
- Németh D. (2004) A kabil paradigma. *Szociológiai Szemle*, 14(3), 23–35.
- Németh K. (2018) *Életvilág-értelmezések. Utak felbomlott világokhoz*. Budapest: Argumentum.
- Németh K. (2023) Társadalmi tér, fizikai tér és habitus: elméleti csomópontok és kutatási irányok. *Szociológiai Szemle*, 33(2), 56–80. <https://doi.org/10.51624/szocszemle.2023.2.3>
- Naudet, J. (2018) *Stepping into the Elite: Trajectories of Social Achievement in India, France, and United States*. Oxford: Oxford University.
- Noble, G. (2013) 'It is home but it is not home': habitus, field and the migrant. *Journal of Sociology*, 49(2–3), 341–356. <https://doi.org/10.1177/1440783313481532>
- Nowicka, M. (2015) Bourdieu's theory of practice in the study of cultural encounters and transnational transfers in migration. *Working Paper Series Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity*.
- Nyíró Zs. (2022) Az iskolai mobilitás hatása a habitusra. A felfelé mobilitás szubjektív tapasztalata első generációs diplomások körében Magyarországon. Tézisgyűjtemény. Budapest: Budapesti Corvinus Egyetem Szociológia Doktori Iskola. Elérhető: https://phd.lib.uni-corvinus.hu/1230/3/Nyiro_Zsanna_thu.pdf [Letöltve: 2024-04-29].
- Nyíró Zs. – Durst J. (2021) Racialisation rules: The effect of educational upward mobility on habitus. *Review of Sociology of the Hungarian Sociological Association*, 31(3), 21–51. <https://doi.org/10.51624/szocszemle.2021.3.2>
- Pintér J. N. (2012) A tudattalan identitás. *Imago*, 2(2), 67–72.
- Reed-Danahay, D. (2020) *Bourdieu and Social Space. Mobilities, Trajectories, Emplacements*. New York – London: Berghahn.
- Ricoeur, P. (1999) Az én és az elbeszélte azonosság In Válogatott irodalomelméleti tanulmányok. Budapest: Osiris, 373–412.
- Rosenthal, G. (1993) Reconstruction of life stories. In Josselson, R. – Lieblich, A. (szerk.) *The narrative study of lives 1*. London: Sage. 59–91.
- Schütz, A. (1984a) A cselekvések köznapi és tudományos értelmezése In Hernádi M. (szerk.) *Fenomenológia a társadalomtudományokban*. Budapest: Gondolat, 178–228.
- Schütz, A. (1984b) A társadalmi valóság értelemfeltétele felépítése (Részletek). In Hernádi M. (szerk.) *Fenomenológia a társadalomtudományokban*. Budapest: Gondolat, 159–177.
- Simmel, G. (1973) Az individualizmus. In Válogatott társadalomelméleti tanulmányok. Budapest: Gondolat, 534–542.
- Szépe A. – Takács E. (szerk.) (2012) Individuumszociológiák. *A Replika tematikus blokkja*, 79, 5–157.
- Thatcher, J. – Halvorsrud, K. (2016) Migrating habitus. A comparative case study of Polish and South African migrants in the UK. In Thatcher, J. – Ingram, N. – Burke, C. – Abrahams, J. (szerk.) *Bourdieu: The Next Generation: The development of Bourdieu's*

intellectual heritage in contemporary UK sociology. Milton Park: Routledge, 88–106.

Takács E. (2012a) From the One to the Many: From Pierre Bourdieu's habitus theory to the concept of Bernard Lahire's l'homme pluriel. *Acta Sociologica: Pécsi Szociológiai Szemle*, 5(1), 57–60. <https://doi.org/10.15170/as.2012.5.1.6>

Takács E. (2012b) „Individuumszociológiák”: Modernitás-megközelítések a francia szociológiában. *Replika*, 79 (Individuumszociológiák), 7–21.

Vajda J. (2006) Terápiás hatás mint melléktermék. *Thalassa*, 17(1), 123–136.

Wacquant, L. (2011) Lakóhely szerinti megbélyegzés a fejlett marginalitás korában. *Fordulat*, 13(1), 14–27.

Wacquant, L. (2016) A concise genealogy and anatomy of habitus. *The Sociological Review*, 64(1), 64–72. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12356>

Wacquant, L. – Slater, T. – Pereira, V. B. (2014) Territorial stigmatization in action. *Environment and Planning A*, 46(6), 1270–1280. <https://doi.org/10.1068/a4606ge>

Weber, M. (1987) *Gazdaság és társadalom 1. A megértő szociológia alapvonalai. Szociológiai kategóriatan*. Budapest: Közgazdasági és Jogkiadó

Weil, R. (2006) La dynamique de l'habitus. In Durand, J.-P. – Weil, R. (szerk.) *Sociologie contemporaine*. Paris: Vigot, 287–311.

Wessely A. (2005) Szocioanalízisben. *BUKSZ*, 16(3), 220–230.

RÉNYI ÁGNES¹

A KARIZMA VARÁZSTALANÍTÁSA

A karizma problémája Pierre Bourdieu műveiben

<https://doi.org/10.18030/socio.hu.2024.2.107>

ABSZTRAKT

Tanulmányomban megpróbálom rekonstruálni, hogyan értelmezte, kritizálta, fogalmazta újra és integrálta szociológiai elemzéseibe a weberi karizma fogalmát Pierre Bourdieu. A francia szociológus a karizmát már korai műveiben a szimbolikus hatékonyság megértésének szolgálatába állította, szimbolikus tőkeként értelmezte, amelynek birtoklása a szimbolikus uralom gyakorlásának feltétele. Bourdieu a modernkori társadalmi egyenlőtlenségek újratermelésében is szerepet osztott a szimbolikus tőkeként kezelt karizmának, például az iskola- és kultúrszociológiai kutatásokban alkalmazta a fogalmat, ahol nagy jelentősége van a képességek naturalizált értelmezésének. Bourdieu-t a hivatali karizma weberi típusa is megihlette: a hatalom nyilvános reprezentációjának nyelvi, szimbolikus elemeiben mutatta ki az uralmon lévők intézményes karizmával összefüggő szimbolikus hatékonyságát és egyúttal a képviseltek politikai elidegenedését. A prófétai karizma weberi ideáltípusát Bourdieu a társadalmi változások, szimbolikus forradalmak magyarázatában hívta segítségül: Manet kapcsán mutatta be azt a szubverzív – a szakmai és a laikus közönség által karizmatikusként értelmezett – habitust, amely megfelelő társadalmi feltételek – elsősorban a változás iránti várakozás – megléte mellett szimbolikus hatékonynak bizonyulhat. Bourdieu itt (is) sort kerített Weber karizmaelméletének kritikájára, illetve „korrekciójára”: a Manet-előadásokban a karizmát saját szociológiai terminusaival (mező, habitus, tőke stb.) kapcsolta össze, és az így „varázstalanított” karizma már kompatibilis lett a bourdieui szociológiai látásmóddal.

Kulcsszavak: karizma, szimbolikus tőke, politikai fetiszizmus, legitimáció, uralom, Weber

¹ ELTE Társadalomtudományi Kar.

THE DISENCHANTMENT OF CHARISMA

The problem of charisma in the works of Pierre Bourdieu

ABSTRACT

This paper tries to reconstruct how Pierre Bourdieu interpreted, criticized, reformulated and integrated the notion of Weberian charisma into his sociological analyses. The French sociologist had already in his early works put charisma at the service of understanding symbolic efficacy, interpreting it as symbolic capital, the possession of which is a condition for the exercise of symbolic domination. Bourdieu also attributed a role to charisma as symbolic capital in the reproduction of social inequalities in modern times, for example in the sociology of schooling and cultural sociology, where a naturalised understanding of ability is of great importance. In addition, Bourdieu was inspired by the Weberian type of official charisma: it is in the linguistic, symbolic elements of the public representation of power that he shows the symbolic effectiveness of the institutional charisma of those in power, and at the same time the political alienation of those represented. Bourdieu invokes the Weberian ideal of prophetic charisma to explain social change and symbolic revolutions: regarding Manet, he shows the subversive habitus- understood as charismatic by the professional and lay public- which can be symbolically effective under the right social conditions, especially the expectation of change. Here (also) Bourdieu criticises and ,corrects' Weber's theory of charisma: in the Manet lectures, he links charisma with his own sociological terms (field, habitus, capital, etc.) and charisma thus ,disenchanted' is now compatible with Bourdieu's sociological vision.

Keywords: charisma, symbolic capital, political fetishism, legitimacy, domination, Weber

A KARIZMA VARÁZSTALANÍTÁSA

A KARIZMA PROBLÉMÁJA PIERRE BOURDIEU MŰVEIBEN

A karizma fogalmát Max Weber – Rudolf Sohm jogtörténész közvetítésével – a keresztény teológiából emelte át a társadalomtudományokba, ahol nagy utat járt be a szociológián, a történelmen, az antropológián, a művészettudományokon, a politikatudományon, a vezetéstudományon stb. át, hogy azután a politikai újságírásban, az üzleti és életvezetési tanácsadó irodalomban, majd végül népszerű magazinok lapjain kössön ki (Turner 2003). A tudományos közegben kezdettől bizalmatlanság övezte a karizma fogalmát és a gyanakvás később csak fokozódott. A terminus tudományosságát sokan már Webernél is megkérdőjelezték, „*bizonyítatlan elméleti megalapozottsága*” (Ebertz 2017:5) miatt, nem beszélve a karizma későbbi társadalomtudományi kiterjesztéseiről, amelyek a fogalmat – legalábbis a kritikusok szerint – túl általánossá tették és ezáltal kiüresítették. Egyes szerzők szerint az efféle *concept stretching*, azaz „*a karizma kitágítása minden olyan jelenségre, ahol személyes hatalomként működik, banalizálta a fogalmat, ami elveszítette a weberi specificitását*” (Bernadou et al. 2014:222).

Ugyanakkor a társadalomtudomány bizonyos területein a legkülönbözőbb kontextusokban ma is tartja magát a karizma problémája iránti kutatói érdeklődés. A fogalom használhatónak tűnik például a politikatudomány számára a neopopulizmus, a késő modernitás szociológusai számára a kapitalizmus ideológiai legitimitációja, az individualizáció vagy a tömegkultúra bizonyos jelenségeinek leírásában.² A kutatók többsége reflexíven használja a fogalmat, a karizmára úgy tekintenek, mint árura, illetve mint illúzióra, amit manipulációs céllal használnak fel.

A karizma ugyan kicsit poros, de még mindig tiszteletreméltó, klasszikus témája az akadémikus eszmetörténetnek és a társadalomelméletnek is, ahol – a durkheimi kollektív pezsgéshez vagy az anómiához hasonlóan – egyike azoknak a némileg elmosódott fogalmaknak, amelyeket előszeretettel használnak a társadalmi változások, a társadalmi szubverzió, a társadalmi „rendetlenség”, az „antistruktúra” jelenségeinek kutatásában (pl. Tyrakian (1995), Turner (2002), Joas (2013) stb.).

Pierre Bourdieu-t is élénken foglalkoztatta a karizma weberi fogalma, amihez ambivalensen viszonyult: egyfelől heurisztikus értéket tulajdonított neki, másfelől kritikusan, óvatos körültekintéssel kezelte azt. Közismert, hogy Bourdieu különösen hatékony és sikeres volt az elődök által teremtett fogalmak újrahaznosításában.³ Ahogy a tőke marxi fogalmának is új, kiterjesztett jelentést adott, úgy vette kölcsön és szabta át saját használatra a weberi szociológia megannyi meglátását, többek közt a karizma fogalmát is. Maga sem tagadta, hogy a szimbolikus uralomról szóló elméletét a karizmatikus uralom weberi elmélete inspirálta.

² Ebből az irodalomból kiemelkedik Boltanski és Chiapello (1999) munkája, *A kapitalizmus új szelleme*, amelyben a hálózati kapitalizmus új ideológiájában nagy szerepet tulajdonítanak a kapcsolatépítő virtuozitás „karizmatikus” habitusának.

³ „*Azt hiszem, hogy a nagy gondolatok nem csak arra jók, hogy kommentáljuk azokat, és hogy a legjobb felhasználási mód, ha munkára fogjuk őket, akkor is, ha eredeti jelentésüket ezzel deformáljuk vagy elferdítjük*” (Bourdieu 2002:350).

(Az idegennyelvű publikációkból vett idézetek saját fordításaim R.Á.)

Tanulmányomban megpróbálom rekonstruálni, hogyan értelmezte, variálta, fogalmazta újra a karizma fogalmát Pierre Bourdieu különböző munkáiban – ideértve a Collège de France-ban tartott előadásainak halála után megjelent köteteit is (Bourdieu 2012, 2013, 2015, 2016, 2022).⁴ Az áttekintés alkalmat ad arra is, hogy reflektáljak a weberi karizmafogalom bourdieu-i kritikájára.

A KARIZMA WEBERI FOGALMA

Weber a karizma kifejezést többféle jelentésben, többféle alakban és többféle kontextusban használta (vallásszociológia, uralomelmélet, politikai írások stb.). A fogalom először *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* (Weber 1982) lapjain jelent meg, ahol mintegy a fonákjáról – a puritán bálványellenesség felől – értelmeződik. Weber itt a protestantizmus sajátos mágiaellenességéről, racionalizmusáról írt, ami szükségzerűen antikarizmatikus, hiszen tiltja a személyek felértékelését, „fetiszizálását”. Később, a *Gazdaság és társadalom* uralomelméleti (Weber 1987) és vallásszociológiai (Weber 1992) részében a karizma a „színérő” mutatkozik meg, a politikai, illetve vallási legitimitás pozitív hordozójaként.

Weber szerint a karizmatikus uralom eredeti formájában szigorúan személyes, a személyes karizmatikus képességek beigazolódásához, érvényességéhez kötött.

„Karizmának nevezük egy személyiség nem mindennapinak számító képességeit (kezdetben ezeket mind a próféták, mind a gyógyító erővel rendelkezők, mind a bölcs bírák, mind az ügyes vadászok – a vezérek –, mind a háborús hősök esetében mágikus eredetűnek tartották), amelyek miatt ezeket a személyeket természetfölötti vagy emberfölötti, vagy legalábbis sajátos, nem mindennapi, nem mindenkire számára hozzáférhető erőkkel vagy tulajdonságokkal (megáldott) embereknek, vagy isten küldötteinek vagy példaképnek, s ezért vezérnek tekintették” (Weber 1987:248).

A karizmatikus képességek Weber szerint nem értelmezhetők „objektíven”, a lényeg, hogy azok a hívek számára léteznek:

„Fogalmi szempontból ilyenkor természetesen mindegy, hogy a szóban forgó képességet hogyan ítélik meg etikai, esztétikai vagy bármilyen más szempontból, »objektíve« helyesen: itt egyedül az a lényeg, hogy ténylegesen hogyan ítélik meg a »hívek«, a karizmatikus uralomnak alávetettek” (Weber 1987:248).

A karizmának kettős kapcsolata van a válsággal: válságból születik és válságot idéz elő. A válságból fakadó intézményes vákuum nyit neki teret, miközben mozgósító ereje révén ő maga is felforgató, jellegzetesen forradalmi erőként hat. A karizma képes követőiben valamiféle belső átalakulást előidézni, érzületük és cselekvésük irányát megváltoztatni, a fennálló rend ellen fordítani. A karizma tehát nemcsak a kivételesség értelmében, hanem a rendhez, rendezettséghez, szabályozottsághoz való viszonyában is *rendkívüli*.

A kivételes képességekkel felruházott karizmatikus vezető és követői között különleges érzelmi közösség alakul ki: az igazgatási csoport tagjai maguk is karizmatikus alapon kerülnek kiválasztásra, személyes odaadással, elhivatottsággal és hűséggel követik vezérüket, legalábbis addig, amíg a személyes karizma beigazolódik, tehát amíg legitimitását érvényesnek ismerik el. Az eredeti karizmatikus uralom nem igazodik szabályokhoz, működése irracionális és gazdaságidegen.

⁴ Az előadások minimálisan szerkesztett leiratai őrzik a beszélt nyelv sajátosságait, spontánok, kötetlenek és természetesen nem olyan pontosak, mint Bourdieu írott szövegei.

„A tiszta karizma jellegzetesen idegen a gazdaságtól. Mindig a szó patetikus értelmében vett »hivatásként« jelenik meg mint »küldetés« vagy mint belső készítésre végrehajtandó »feladat«” (Weber 1987:250, kiemelés az eredetiben).

A gazdasági tevékenységek méltatlanok a karizma hordozójához, ezért a karizmatikus szükségletfedezés alkalmi jövedelemszerzéssel történik, aminek tipikus formái a jótékonykodás, ajándékozás, megvesztegetés, koldulás, zsákmányszerzés stb. (Weber 1987:251).

Mivel a karizma megtestesül,⁵ a vezér személyéhez kötődik, átörökítése, intézményesítése problematikus. A karizmatikus uralom tartósan csak úgy maradhat fenn, ha mindennapivá válik, azaz tradicionális és/vagy racionális, legális formát ölt. Az eredeti – a próféták, hősök stb. mintájára elképzelt –, rendkívüli karizma ekkor átalakul örökölt vagy hivatali, tisztséghez kötött karizmává, mindennapivá válik.

„Mindennapivá válása során tehát a karizmatikus uralmi szervezet messzemenően beleolvad az uralom mindennapi – patrimoniális, kiváltképpen rendi vagy bürokratikus – formáiba. Eredeti sajátosságai az uralom birtokosainak, az úrnak valamint az ügyeket igazgató csoportnak öröklődő karizmatikus vagy a hivatalból adódóan karizmatikus rendi becsületében, tehát az úri presztízs sajátos jellegében nyilvánulnak meg” (Weber 1987:257–258).

Weber a *Világvallások gazdasági etikájában* (2007) olyan speciális karizmákról is írt, mint a tudás (gnózis), a jóság, a gyógyítás, az ízlés, a szüzesség, az erény stb. karizmája. Ezek a képességek mindig valamiféle virtuozításra utalnak, és nincs feltétlenül politikai jelentőségük (Dericquebourg 2007).⁶ Ilyenkor a karizma nem kapcsolódik össze az uralom (parancs, engedelmesség stb.) képzetével, hanem csak a társadalmi elismerés forrásaként értelmeződik (Turner 2003:19).

Tehát már maga Weber kezdte kitágítani a karizma fogalmát, és látni fogjuk, hogy Bourdieu iskola- és ízlésszociológiájában a kivételességnek, kiválóságnak ezt a mindennapi értelmezési lehetőségét aknázza ki, noha foglalkoztatta a „rendkívüli” karizma mibenléte és működése is, aminek a társadalmi változások, a szimbolikus forradalmak megértésében lett szerepe.

KARIZMA ÉS SZIMBOLIKUS TŐKE

A karizma weberi problémája már pályája kezdetén felkeltette Bourdieu érdeklődését. 1971-ben két olyan tanulmányt is publikált, amelyek Max Weber vallásszociológiájával foglalkoztak, és amelyekben Bourdieu különös figyelmet szentelt a karizma fogalmának. A weberi karizmafogalomhoz való ellentmondásos viszonya már ezekben az írásokban tetten érhető – erről e tanulmány utolsó fejezetében lesz részletesen szó. Ezekkel az írásokkal szinte egyidőben, korai antropológiai kutatásai során kezdte el foglalkoztatni Bourdieu-t a szimbolikus tőke problémája, amelyet gyakran – bár nem mindig – összekapcsolt a karizma fogalmával. A korai antropológiai meglátásait újrafogalmazó, 1980-ban megjelent *Le sens pratique* című könyvében így írt:

„A szimbolikus tőke csak egy másik megnevezése volna annak, amit Max Weber karizmának nevezett [...], ha a karizmát nem a hatalom egy speciális formájává tette volna, ahelyett, hogy minden hatalom dimenziójának, vagyis az elismerés, a félreismerés és a hit által létrehozott legitimitás másik elneve-

⁵ A karizma inkarnációja, megtestesülése Bourdieu-nél is fontos, hiszen a karizma a habitusban lakozik. Lásd később.

⁶ „A karizmák e harmadik fajtája nem feltétlenül legitimálja az uralmat, és bonyolultabbá teszi a karizma értelmezését, mint azt egyes szerzők elképzelik. Úgy véljük, hogy a speciális karizmák inkább a mindennapi cselekvés területén találták meg virtuozitásukat, mint a prófétai karizmára jellemző nem mindennapi jellegben” (Dericquebourg 2007:23).

zésének tekintette volna, »amelynek révén a hatalmat gyakorlók presztízsre tesznek szert« (Bourdieu 1980:243).

A fenti szöveghely jól tükrözi, hogy Bourdieu a szimbolikus tőkét egyfelől megfeleltette a karizma weberi fogalmának, másfelől kiterjesztette a karizma jelentését, amennyiben azt nem a legitim uralom egyik típusához kötötte – mint szerinte Weber –, hanem minden legitim uralmi viszony nélkülözhetetlen összetevőjeként azonosította.⁷ A karizma tehát Bourdieu szövegeiben szimbolikus tőkévé alakul át, és ennek megfelelően sokféle kontextusban és változatos szemantikával bukkan fel különböző kutatásaiban. Bourdieu a szimbolikus tőke szinonimájaként – különböző szövegkörnyezetekben, kissé eltérő, de hasonló jelentéssel – egy sor más kifejezést is használt. Ehhez az asszociatív szófelhőhöz tartozik – a karizma mellett – például a becsület (*honneur*), az elismerés (*reconnaissance*), a presztízs, a tehetség/adottság (*don, talent*), a személyes tőke (*capital personnel*), a kiválóság (*excellence*), a báj (*grâce*), a vonzerő (*charme*) stb.⁸ Bourdieu írásaiban tehát a szimbolikus tőke – a szó szoros értelmében – nem mindig jelent karizmat, de a karizma mindig szimbolikus tőkeként értelmeződik.

A szimbolikus tőke – ahogy ezt Bourdieu számtalan helyen megfogalmazta – a társadalmi elismerés felhalmozott formája, amelynek hatékonyságát az biztosítja, hogy nem ismerik fel tőkeként. A szimbolikus tőke tehát megtévesztésen alapul: azért tud rejtve maradni, mert „elvárásolt” társadalmi kapcsolatokban keletkezik, elsősorban érzelmek, ajándékok, szívességek, figyelmességek stb. adásával és elfogadásával. Bourdieu a karizmatikus jövedelemképződés Weber által említett formái közül – jótékonykodás, ajándékozás, megvesztegetés, koldulás, zsákmányszerzés – csak azokat tartotta fontosnak, amelyek nem fedik fel a mögöttük húzódó ökonómiai érdeket. Hiszen a szimbolikus tőke – akárcsak Webernél a karizma – gazdaságidegen: a tőkeképződés ezen a téren annál hatékonyabb, minél kevésbé látszik ki a nagyvonalú gesztusok alól az érdekek lólába. A megvesztegetés és a zsákmányszerzés Webernél azért szerepelhet, mert őt a karizmatikus politikai uralom működése érdekelte, amelynek fenntartásához nyilván történetileg hozzátartoztak az erőszakos és a nyers érdekeket nem leplező formák is. Bourdieu a szimbolikus tőke fogalmát szélesebb értelemben, főként modern társadalmak leírásában használta, és számára a szimbolikus hatásmechanizmusok lényegéhez tartozott az önzetlenség látszata.

Az anyagi érdek elfedésének problémája első antropológiai írásaiban is hangsúlyosan jelenik meg. 1972-ben publikált *A gyakorlat elméletének vázlata* című könyvében a hagyományos kabil társadalmat úgy írta le, mint a *becsület társadalmát*, ahol a becsület, a presztízs, a család jóhíre a felhalmozás legértékesebb formája, és ahol az anyagi érdekeket szisztematikusan „letagadják”, elkendőzik (Bourdieu 2009:17–55). Ugyanakkor az archaikus gazdaságban működő implicit – nem bevallható és nem tudatosuló – stratégiák lehetővé teszik, hogy a szimbolikus tőke anyagi tőkévé válhasson (Bourdieu 1978:379–400).

A kabil becsület antropológiai leírása fontos a szimbolikus tőke természetének és eredeti felhalmozásának feltárásában, de nem véletlen, hogy Bourdieu itt nem a karizma fogalmát használta. A karizma ugyanis óhatatlanul a személyes képességekre, a csoportból kiemelkedő individuumra és az uralmi egyenlőtlenségre irányítaná a figyelmet, amelyeknek jelentőségét a kabilok szisztematikusan tagadják. A kabiloknál a férfibecsület előállításának egyik fontos terepe a férfiak nyilvános szimbolikus versengése: a kihívás és a ríposzt dinami-

⁷ Ahogy azt korábban jeleztem, már Weber kiszélesítette a karizma jelentését, hiszen azt eloldotta először annak keresztény értelmezésétől, majd minden egyéb vallási tartalmától, és olyan általános analitikus kategóriává tette, „...amely bármely vallási csoportra, valamint a politikai, katonai és egyéb kulturális kontextusokban lévő tekintélyre is vonatkozhat” (Joosse 2014:271).

⁸ Ezek közül többet már Weber is használt a karizmával összefüggésben.

kájával működő becsületbeli „párbajok” alapja pedig a felek feltételezett egyenlősége.⁹ A kabiloknál a becsületet Bourdieu az éthosz – szintén Webertől kölcsönzött – fogalmával kapcsolta össze (Bourdieu 2009:52–55), ami lényegében a habitus fogalmával egyenértékű és a későbbiekben eltűnt Bourdieu eszköztárából.

A szimbolikus tőke karizmatikus dimenziója Bourdieu számára a modern társadalom leírásában vált igazán fontossá, hiszen ott az individuum felértékelődik, a személyes képességeknek kiemelt szerepet tulajdonítanak. A karizmába vetett hit az uralkodó osztály kulturális legitimitásának alapjává válik, illetve nagy szerepet játszik a modern művészeket övező mítoszok létrejöttében is. Az anyagi érdeket és a gazdaságot tagadó, karizmatikus habitusokra Bourdieu az értelmiségi mező minden területén felhívta a figyelmet – nemcsak a művészeknél, de a tudósoknál, a tanároknál stb. is –, ahol a társadalmi elismerés feltételévé válik a motíváció érdek nélkülsége, aszketizmusa vagy legalábbis annak hatékony látszata.

De mielőtt rátérnénk a karizmának egyes modern habitusok, illetve a legitim kultúra bourdieu-i leírásában játszott szerepére, vessünk egy pillantást azokra a tágabb elméleti összefüggésekre, amelyekben a két szerzőnél – Webernél és Bourdieu-nél – megjelent a karizma mint uralmi tényező.

KARIZMATIKUS URALOM ÉS SZIMBOLIKUS URALOM

A weberi karizmatikus uralom és a bourdieu-i szimbolikus uralom elméletének összehasonlítása nem triviális, hiszen két különböző korszak szerzőiről van szó, akik eltérő kontextusokban és perspektívákban foglalkoztak a karizma kérdésével. Az összevetést ugyanakkor elfogadhatóvá teszi az a körülmény, hogy Bourdieu állandóan hivatkozott, reflektált Weber karizmaelméletére, amit menet közben a saját elméleti szükségleteihez igazított.

A szimbolikus uralom bourdieu-i elmélete a szellemi hatalomra (Comte), illetve az ideológiára vonatkozó marxi elképzeléseket próbálja Durkheim, Cassirer, Weber és a fenomenológia segítségével újragondolni, szélesebb alapokra helyezni (Sapiro 2020:672–673). Az így kitágított értelmezésben a szimbolikus uralom a nyelv és a kultúra eszközeivel, tehát szimbolikus formák közvetítésével létrehoz egy közös szimbolikus rendet, amely iránt a társadalom tagjai logikai konformizmussal viseltetnek (Durkheim 2003).

A szimbolikus uralom elméletében Bourdieu felhasználta a platóni *doxa*, illetve a fenomenológiából ismert természetes beállítódás (*epokhé*), hétköznapi tudat fogalmait is. A világ „magától értetődését”, reflektálatlan elfogadását összekapcsolta a karizmatikus uralom weberi elképzelésének azzal az elemével is, miszerint az uralom gyakorlója követőinek elismeréséből, odaadásából meríti legitimitását.

„...a szimbolikus hatalom valójában az a láthatatlan hatalom, amelyet csak azok cinkosságával lehet gyakorolni, akik nem akarják tudomásul venni, hogy alá vannak vetve neki, sőt azt sem, hogy azt maguk gyakorolják...” (Bourdieu 1977:405).

Itt persze nem valódi cinkosságról, tudatos cselekvésről, nem is a karizmatikus legitimitás elismerésének szabad és önkéntes aktusáról, hanem az interiorizált uralmi struktúrák, a diszpozíciók tehetetlenségi erejéről van szó.

Bourdieu szerint a szimbolikus uralom hatékonyságát az biztosítja, hogy az uralkodó sémák a szocializáció során beépülnek a testbe, és a diszpozíciók olyan rendszereit, olyan habitusokat alakítanak ki, amelyek garantálják a szimbolikus (és a társadalmi) rend újratermelését. Ebben a folyamatban nagy szerepe van a

⁹ A szimbolikus harcok persze egyenlőtlenségeket teremtenek.

szimbolikus erőszaknak, aminek kényszereit az alávetettek nem kényszerként érzékelik, hiszen osztják az uralkodók értékrendjét, magasabb rendűnek tartják őket maguknál, ezáltal elfogadják alávetett helyzetüket (Sapiro 2020:878). Ebben az elméleti keretben használta Bourdieu – a hit és az illúzió mellett – a karizma fogalmát is, hiszen utóbbi az alávetettek félrevezetésében fontos szerepet játszik. A szimbolikus erőszak gyakorlásának ugyanis alapvető feltétele egyfajta karizmatikus illúzió, amit Bourdieu a legitim kultúra működésének leírásában gyakran emlegetett.

Természetesen mind Webernél, mind Bourdieu-nél aszimmetrikus társadalmi viszonyokról van szó, ahol az uralom legitim, és a legitimitás alapja az, hogy az alávetettek a felettük uralkodóknak kivételes képességeket tulajdonítanak. De míg Webernél a karizma hordozója egy kiválasztott egyén, addig Bourdieu-nél a karizmatikus habitus hordozója általában egy kiváltságos csoport tagjaként jelenik meg. Bourdieu tehát áthelyezte a karizmatikus legitimitás perspektíváját: őt nem a személyes karizma működése foglalkoztatta a szűkebb értelemben vett politikai uralom területén, hanem elsősorban az uralkodó osztály inkorporált kulturális tőkije, karizmatikus habitusa érdekelte, amely minden társadalmi szférában biztosítja számukra az uralom legitim gyakorlását.¹⁰

A karizmatikus társadalmi kapcsolatot is másként értelmezte a két szerző; ugyan a karizmatikus és a szimbolikus uralom elméletében is fontos szerepet játszik a hit, az érzelmi odaadás, egyfajta irracionalitás, de mégis jelentősek az eltérések.

Webernél fontos szerepet játszik a vezér és a hívek közötti speciális, érzelmileg színezett alá-fölérendeltségi viszony, amelynek fontos eleme egyfajta hit, odaadás, amellyel az alávetettek elismerik a kiválasztott személy rendkívüli képességeit és ezzel legitimálják hatalmát. Weber szerint a karizmatikus vezér és a hívek érzelmi közösséget alkotnak, amit a közvetlen, személyes kapcsolat tesz lehetővé.

Bourdieu-nél is szó esik egyfajta közösségről, de – mint azt már korábban láttuk – azt jóval magasabb szinten, közös szimbolikus rendként képzelte el. A szimbolikus uralom azon alapul, hogy az uralkodók és az alattuk közösen osztoznak egy szimbolikus renden, beleértve az egyenlőtlenégeket legitimáló reprezentációkat, normákat stb., amelyeket a társadalom mintegy beleír, belevés a testekbe. A társadalmi rend így egy magától értetődő, „természetes” világgént jelenik meg, amelynek mindenki boldog engedelmességgel (*obsequium*) veti alá magát. Ebben a megközelítésben az elfogadás a fennállóhoz, a világhoz való viszony egészét áthatja, nem korlátozódik egy vezér személye vagy egy legitim habitus iránti odaadásra. Ezt a tágabb értelemben vett legitimitást Rémi Lenoir (2012) találóan protolegitimitásnak nevezi.

¹⁰ A politikum ilyenfajta kiterjesztését sokan vitatták. Például Némedi Dénes (2004, 2005) is, aki – Lahouari Addi (2002) nyomán – megkérdőjelezte a szimbolikus erőszak elméletének alapjait:

„...vajon milyen alapon mondható, hogy elnyomás van ott, ahol az érintettek maguk nem érzik úgy, hogy el lennének nyomva” (Addi 2002:166); „Miután a szimbolikus erőszaknak adja a társadalmi hierarchia és az uralmi viszonyok fő szabályozójának szerepét, Bourdieu a politikát a magánszférába, vagyis az állam alatti szintre számúzi. [...] A politika így a privát szférának van alávetve – amely oly mértékig válik hegemónná, hogy már nincs hely a nyilvánosságnak – és az egyének uralmi viszonyai által fejeződik ki, akárcsak az otthoni privát tér, anélkül, hogy valaha is olyan közintézményekké fejlődne, amelyek szabályoznák őket. [...] Ha minden társadalmi hatalomnak a politikai hatalom jellemzőit tulajdonítjuk, akkor nem látjuk az utóbbi egyediségét, ami – ha szükséges – erőszak alkalmazásával kötelez engedelmességre, ami nem így van más társadalmi hatalmak esetében... [...] A politikai hatalom közhatalmi jellegű – ellentétben a társadalmi hatalmakkal, amelyek magánjellegűek” (Némedi 2004:29). Tehát Némedi (2004, 2005) és az általa idézett Addi (2002) szerint Bourdieu-nél eltűnik a közhatalom, viszont mindenütt jelenvalóvá válik a magánjellegű szimbolikus hatalom.

KARIZMA ÉS KULTURÁLIS LEGITIMITÁS

Bourdieu szerint azonban a modernitásban a kultúra nemcsak összeköt, hanem el is választ. A francia szociológus ízlés- és kultúraszociológiai munkáiban rámutatott arra, hogy bár a szimbolikus rend közös, a szimbolikus uralom belső feszültségekkel terhes. Két ellentétes, egymásra vonatkoztatott habitus áll szemben egymással: az egyik oldalon az uralkodó habitus, tehát a szimbolikus/kulturális tőke birtokosainak kulturális fölénye, magabiztossága, lazasága, könnyedsége, míg a másik oldalon az uraltak habitusa, amit a karizma/szimbolikus tőke hordozói iránti hódolat – „*tisztelet, érzelmi odaadás, szerelem*” (Bourdieu 1997:215), valamint a féltékenység, az önbizalomhiány és a szégyen negatív érzelmei jellemeznék.¹¹

Bourdieu tehát a karizma fogalmát használta az uralkodó osztály szimbolikus tőkéjének és ezzel összefüggő kulturális legitimitásának leírásában. A felső osztályok demonstratívan elhatárolják magukat az alsó rétegek „barbár” kultúrájától, a profán tömegizléstől és egy disztinált, megkülönböztetett életstílust alakítanak ki, amelyből egyfajta kulturális felsőbbrendűség sugárzik (Bourdieu 1979; Bourdieu 2010). Ennek fontos összetevője a magaskultúrához való bensőséges viszony, ami a családi szocializáció során alakul ki. Az uralkodó osztály gyermekeinek iskolai sikereit legtöbbször mégsem a családi háttérből fakadó társadalmi előnyöknek tudják be, hanem karizmatikus tulajdonságokkal magyarázzák, veleszületett tehetségként, természetes adottságként azonosítják. Iskolaszociológiai írásaiban Bourdieu gyakran emlegette a karizmat az iskolai kiválóság, kiválasztottság, „tehetség” (*don*) szinonímájaként. Bourdieu szerint a természeti adottságként értelmezett „tehetség” a karizma egyik megjelenési formája demokratikus társadalmi körülmények között. A tehetség ideológiáját paradox módon éppen azok a tanárok működtetik, akik nem rendelkeznek a weberi értelemben vett eredeti karizmával, hanem egy intézményi autoritás (hivatali karizma) hordozói (pl. Bourdieu 1974, 1978:71–128 stb.). A közoktatásban dolgozó tanárok felértékelik, természetadta képességeknek, adottságnak tudják be a jó beszédkészséget, a választékosságot, a kulturális magabiztosságot, mindazt, amit a magasabb osztályokból származó diákok nem az iskolában sajátítanak el, hanem otthonról hoznak.¹² A tehetséget gyakran összekapcsolják a koraérettséggel, és a kortársaiknál jobban teljesítő diákokat csodagyerekként, zseniként kezelik (pl. Bourdieu 1989:34–35). Az erősen szelektáló intézmények, a magániskolák és a vezető pozíciókra nevelő elitképzés – az állami is – elsősorban a „karizmatikusnak” tartott képességeket – az eredetiséget, a kreativitást, az önállóságot stb. – jutalmazza,¹³ noha az állami iskolákban szükségszerűen a közepszerűség, az engedelmesség és a szorgalom pedagógiája dominál.¹⁴

A karizmába vetett hit itt tehát a társadalmi előnyök és hátrányok újratermelését szolgálja. Ezzel kapcsolatosan Bourdieu nem rejtette véka alá értékítéletét: a karizmára vonatkozó szövegeiben gyakran találunk

11 Bourdieu érzékeny volt az alul lévő társadalmi szenvedésére – ennek munkatársaival külön kötetet is szentelt (Bourdieu 1993) – és foglalkozott a privilegizáltakkal szembeni sértettség, a *ressentiment* problémájával is. A *ressentiment* – mint a kirekesztettség, frusztrációból fakadó sértettség, neheztelés és lázadás – kérdését elsősorban az elitcsoportokba való bekerülés kudarca, a meghiúsult remények kapcsán tárgyalta, például a *Homo Academicus* és *A művészet szabályai* című munkáiban, illetve a Manet-előadásokban. A *ressentiment* Bourdieu szerint társadalmi változásokat generálhat. A *ressentiment* problémája – Nietzsche hatására – Webert is érdekelte, elsősorban a nem kiváltságos osztályok vallásai, különösen az ókori judaizmus kapcsán.

12 „Ezen az alapon válik értelmezhetővé egyrészt az a mérsékelt és szégyenlős elismerés, amelyet az iskola a középosztályok aszkétikus beállítottságainak nyújt, és az a fennen hirdett és mégis bizonyos mértékig erőltetett elismerés, amelyben a kiváltságos osztályok karizmatikus stílusát részesíti” (Bourdieu 1978:101).

13 Lásd ugyanott az ún. „*grandes écoles*”-ról szóló leírásokat.

14 Weber is foglalkozott a karizmatikus ideológiának az oktatásban betöltött szerepével, „*például a klasszikus kínai arisztokratikus oktatásban, amelyet úgy jellemezett, mint a tanulóban lévő karizma felébresztésének folyamatát*” (Turner 2003:9).

olyan rosszhiszeműsége utaló szavakat, mint például az illúziókeltés, a megtévesztés, a szemvényvesztés, a csábítás, a csalás. A karizmatikus hatalom birtokosait gyakran imposztorokként ábrázolta (Bourdieu (2001) [1982]:163), de az alluvéók sem járnak jól, őket nemegyszer „bálványimádókként” aposztrofálta.¹⁵

Más szövegekben visszafogottabban fogalmazott; ilyenkor a szimbolikus uralom mindkét oldalán hangsúlyozta az öntudatlan működéseket. (Lásd például a *Férfiuralom* című művet, ahol Bourdieu mindkét társadalmi nem habitusánál a nem tudatos elemeket emelte ki: a nőknél az „elvarázsolt alázatot”, a „negatív becsületet”, vagyis a szégyent, a férfiaknál az idealizált férfiasságnak való megfelelést, illetve a *libido domi-nandi-t* stb.)

A bourdieu-i iskolaszociológia a karizma/szimbolikus tőke hétköznapi működésére mutat rá, ami eltér a tiszta karizma rendkívüliségétől, ahol hősök, próféták, vezérek, sámánok stb. a karizma hordozói. Az eredeti, prófétai karizma forradalmi, felforgató hatása társadalmi változásokat indukál, míg Bourdieu iskolaszociológiai elemzéseiben a karizma (szimbolikus tőke) a *status quot*, a meglévő egyenlőtlenségi viszonyokat erősíti meg.

KARIZMA ÉS SZUBVERZÍÓ

Noha – amint azt az imént láttuk – Bourdieu-nél a hangsúly elsősorban a társadalmi egyenlőtlenségek újratermelésén van, írásaiban nemegyszer megjelenik a társadalmi renddel való szakítás, a szubverzió, a forradalom, a strukturális változás lehetősége, és ezzel kapcsolatban felbukkan a karizma fogalma is.

A politikai, a vallási és a művészi mező elemzésében is találkozunk a diszkontinuitás, a társadalmi változás kérdésével, és ilyenkor Bourdieu utal arra, hogy a szimbolikus hatalom –mobilizációs ereje által – hasonló változásokat képes előidézni, mint a weberi prófétai karizma:

„A szimbolikus hatalom csak az általa létrehozott mozgósítás révén tudja valóban átalakítani a struktúrákat, azáltal, hogy a hallgatólagosan elgondolhatatlannak, azaz teljesen lehetetlennek ítélt cselekvéseket elgondolhatóvá teszi” (Bourdieu 2016:309).

Bourdieu-nek *A vallási mező kialakulása és struktúrája* című, a weberi vallásszociológiát interpretáló és saját mezőelméletét felvázoló korai írásában (Bourdieu 1978:165–236) már szerepel az eretnecség, illetve a heterodoxia fogalma, amely a hivatalos egyház által képviselt ortodoxiával szemben a mező szakadár pólusát jelöli ki. Ez az ellentét az egyház intézményes autoritását monopolizáló papok és az intézményen kívül működő, csak rendkívüli személyes képességeikre, karizmájukra támaszkodó próféták weberi megkülönböztetésére utal.¹⁶

A Webertől kölcsönzött pozíciók közötti relációkat, opozíciókat (pl. pap/próféta, ortodoxia/heterodoxia stb.) Bourdieu a mezőket strukturáló általános mintázatokként azonosította, amelyeket később nemcsak a vallási mező, hanem a legkülönbözőbb társadalmi szférák vizsgálatában alkalmazott. Velük értelmezte a mezőn belüli specifikus monopóliumokért folyó harcok egy részét: ilyen például az értelmiségi mezőben az iskola intézményéhez tartozó tanárok és a szabad, alkotó értelmiségiek között vagy a művészi mezőben az akadémiák hivatalos képviselői és az alkotóművészek között feszülő szimbolikus ellentét.

¹⁵ Ez a kritikai, leleplező hangnem Webertől teljesen idegen. Weber nem minősítette sem az uralmat gyakorlókat, sem az alávetetteket, adottságokként kezelte a karizmával kapcsolatos hiedelmeket és gyakorlatokat.

¹⁶ „Számunkra itt a »személyes« elhivatottság a döntő. Ez különbözteti meg a prófétát a paptól. Először is mindenekelőtt azért, mert a pap valamilyen szent hagyomány szolgálatában tart igényt autorításra, a próféta viszont személyes kinyilatkoztatás [következtében] vagy [személyes] karizmája folytán tart igényt rá” (Weber 1992:146).

A mezőelemzésekben a „prófétai póluson” mindig nagy hangsúlyt kapnak a szubverziós potenciált hordozó karizmatikus habitusok és diskurzusok, amelyeket persze Bourdieu szisztematikusan próbált demisztifikálni, szociológiailag lebontani. Ez a „varázstalanítás” elsősorban abban áll, hogy szimbolikus tőkeként értelmezi az „alkotó” művészeket övező mítoszokat, amelyek mágikus, kvázi demiurgoszi hatalommal ruházzák fel őket. Ezek a zsenialitásról, a kreativitásról, a kivételes tehetségről szóló diskurzusok a karizma szimbolikájára épülnek.¹⁷

MANET SZIMBOLIKUS FORRADALMA

A művészeti mezőben a karizmát tehát gyakran magyarázó elvként használják, különösen a valóban nagy változásokat indukáló művészek esetében. Ilyen művész volt Édouard Manet is, aki Bourdieu szerint „szimbolikus forradalmat” vitt végbe a 19. század második felének európai festészetében. Bourdieu-t már az 1980-as évektől fogva izgatta ez a különös művész, akinek később – 1998 és 2000 között – hosszú előadássorozatot szentelt a Collège de France-ban (Bourdieu 2013). Bourdieu-t Manet munkásságában elsősorban a páratlanul sikeres szimbolikus szubverzió érdekelt. A festő szakrálisnak tekintett esztétikai és etikai szabályokat hágott át, tudatosan provokálta kora közízlését és az akadémikus művészet intézményeit (Bourdieu 2013:64), egyes képei „szimbolikus bombaként” hatottak (Bourdieu 2013:60). Manet utat tört a modern művészetnek, radikálisan átalakította látásunkat, esztétikai befogadási sémáinkat, a művészethez való viszonyunkat, és egy új – mára magától értetődővé vált – világlátást honosított meg. A Manet-ről szóló laikus és szakmai diskurzusoknak is fontos eleme a személyiség rendkívüli képességeire, karizmájára való utalás. Bourdieu előadásaiban azt a feladatot tűzte maga elé, hogy szociológusként feltárja, miért és hogyan következhetett be ez a „szimbolikus forradalom” és milyen szerepe lehetett ebben Manet személyének.

Bourdieu elismerte Manet kivételes képességeit, festői tehetségének felforgató hatását, de távolról sem azonosult a zsenik, forradalmárok stb. esszencialista túlértékelésével. Bourdieu szerint a szimbolikus forradalmak értelmezésében aránytalanul nagy szerep jut a forradalmár művész képzetének, aki mintegy saját karizmatikus személyiségében hordozza a változást. A forradalom, a radikális szakítás képzelete diszkontinuitást feltételez, nem számol a kontinuous elemekkel, azokkal a folyamatokkal, amelyek lehetővé teszik a karizmatikus személy fellépését. Valójában „*a próféta nem a semmiből jön*”, bár ezt az illúziót kell megteremtienie, hiszen „*ez az egyik legerősebb hatás, amivel él [...]*.” Tekintélyének egyetlen biztosítéka saját maga, „*ő saját auctoritásának auctora*” (Bourdieu 2013:597–598).

A Manet-nek szentelt előadásokban nagy szerepe van a karizmának, amit Bourdieu olyan hatékony illúzióként kezel, amit a szociológusnak szisztematikusan le kell bontania, vissza kell vezetnie kialakulása társadalmi feltételeire.

„Nem mondhatom azt, hogy »Manet egy rendkívüli ember, akinek az a rendkívüli ötlete támadt, hogy a rendszert önmaga ellen fordítsa«. Ez nem magyaráz meg semmit [...], meg kell próbálnunk egy kicsit tovább menni, és megmagyarázni ezt a rendkívüli embert és a rendkívüli tettét. Így mi mást tehet a kutató, minthogy a környezetét vizsgálja. A kutatásnak két útja van: egyrészt a környezetet, a kontextust, a rendszert, a rendszer állapotát stb. kell vizsgálni, másrészt Manet személyének és munkásságának társadalmi feltételeit: Honnan jött? Hogyan teremtette őt meg a családja, a szülei, az iskolarendszer,

¹⁷ A művészi mezőben az alkotók karizmatikus reprezentációja olyan erős, hogy abból még a galériatulajdonosoknak, könyvkiadónak stb. is jut: ők mint az alkotók felfedezői „karizmatikusak”, hiszen a szenvedély, a megérezés, az intuíció mozgatja őket, és nem a gazdasági érdek (Bourdieu 2013:442).

milyen volt az iskolarendszerhez való viszonya, hogy képessé válhatott erre a meglehetősen örült fel-forgatási kísérletre...” (Bourdieu 2013:379).

Itt nem tudom részletesen bemutatni a Manet-előadások gondolatmenetét, számunkra most csak az a fontos, hogy Bourdieu ezekben a karizmatikus forradalmár, a magányos zseni mítoszát próbálja eloszlatni. Weberhez való ambivalens kötődésére jellemző, hogy miközben karizmafogalmát szisztematikusan „naturalizálnak” minősíti, most éppen őt hívja segítségül a fogalom korlátainak meghaladásához:

„Először megpróbálom azonosítani azokat a művészet világában rejlő tendenciákat, amelyek közé Manet belépett, amelyeket maga is kifejezett és ki is használt. Manet nem ex nihilo született, ahogy a karizma, a tehetség eszméje elhitei velünk; nem az égből pottyant, nem csak úgy lett. Munkája, áttörése elő volt készítve, számítottak rá. Meglepő, hogy Max Weber ragaszkodott a karizma ideájához (ennek történelmi okai voltak, a náciizmus előtti mozgalmakat akarta megérteni¹⁸). Weber minden eszközt megad ahhoz, hogy meghaladjuk a karizma fogalmának korlátait, különösen, amikor »objektív valószínűségről« vagy »objektív potencialitásról« beszél. Azt állítja, hogy minden társadalmi univerzum úgy jelenik meg a társadalmi ágensek – egy művész, egy író, egy vevő stb. – számára, mint az objektív lehetőségek univerzuma: az »objektív valószínűség« vagy az »objektív lehetőség« univerzuma. Vannak dolgok, amelyeket meg kell tenni, felhívások, igények, elvárások, előírások” (Bourdieu 2013:380).

Előadásaiban Bourdieu ezeket a Manet elé táruló lehetőségeket és elvárásokat tekintette át, a társadalmi és családi környezet, a korabeli művészeti világ rendkívül részletes rekonstrukciójával, a kivételesen reflexív művész provokatív – műfaji, technikai, stilisztikai stb. – eszköztárának, és az általa keltett hatásoknak a bemutatásával, a festőre jellemző *hasadt habitus* leírásával. A hasadt habitus Manet esetében többféle kettősségen alapult: egyfelől nagypolgári családba született, amelynek tisztelettudó tagja maradt, tehát ebben a tekintetben „konformista” volt, másfelől esztétikai téren szembefordult a nagypolgársággal, folyamatosan provokálta az akadémikus művészet intézményeit (Bourdieu 2013:454–458). Republikánus – tehát politikai tekintetben lázadó volt –, de közben arisztokratikusan távolságot tartott az „egyszerű forradalmároktól”, akik konzervatívként tartották őt számon. Pályafutása során jelentős társadalmi tőkét gyűjtött össze, miközben keményen és professzionálisan dolgozott. (Bourdieu 2013:460).

Ahogy haladunk előre ennek a bonyolult művészpályának a megismerésében, a karizma „csodája” fokozatosan szertefoszlik, ugyanakkor a személyes teljesítménynek szóló elismerés megmarad.

„És így mindenben, amit Manet csinál, ott van a habitus, a mesterség, ott van pozíciójának minden eleme, ott van minden, amit tud” (Bourdieu 2013:499).

A Manet-előadásokban Bourdieu-nek egyszerre sikerült a karizma szociológiai fogalmakban (mező, habitus, tőke stb.) való feloldása, tehát „varázstalanítása” és a jelentős egyéniség hatásának felmutatása. Elvégezte, amit ígért: *„Ezt a magyarázó elvet (t.i. a karizmát) meg kell magyarázni, anélkül, hogy megszüntetnének. Azt hiszem, Manet-t még nagyobbak fogják tartani, miután meghallgatták, amit mondok...”* (Bourdieu 2013:379–380).

18 Weber – nietzschei hatásra – a karizmatikus vezérben jelentős politikai és etikai potenciált látott és erkölcsi értéket tulajdonított a személyes hősiességnek, felelősségvállalásnak. Bourdieu viszont nem említette egyszer sem a „plebiszciter vezérdemokrácia” koncepcióját. Vagy nem ismerte közelebbről Weber politikai nézeteit, vagy nem tartotta célszerűnek azok beemelését a karizmára vonatkozó reflexióiba.

HIVATALI KARIZMA ÉS POLITIKAI FETISIZMUS

Bourdieu-t az állammal kapcsolatosan is a szimbolikus hatékonyság, az uralom legitimitása, az alávetettek lojalitása érdekelte, és ennek megértésében nagy segítségére volt – Marx és Durkheim mellett – a weberi uralomelmélet és annak tipológiája.

A karizmatikus uralom Weber modernizációelméletében, illetve politikai szociológiájában a racionális-legális uralom ellentétéként értelmeződik. Ahogy Mommsen fogalmazott: „*Max Weber egyetemes-történelmi gondolkodásának középpontjában a történelmi változások dualista modellje áll, amely az egyéni karizma és a névtelen bürokrácia dichotómiájában találta meg klasszikus kifejeződését*” (Mommsen 1982:15). Ezt a kettős modellt Bourdieu is átvette. A *Sur l'État* című poszthumusz előadaskötetének történelmi elemzései szerint a modern, bürokratikus állam a karizma ellenében jött létre, mint defeudalizált, deprivatizált, deperzonalizált hatalom (Bourdieu 2012:461). Bourdieu szerint a „köz” (a közös dolgok területe), illetve az állam, a bürokratikus hatalom kialakulása, valamint a karizmatikus hatalom hanyatlása egyazon folyamat két aspektusát jelentik. A *res publica* genezise egyszersmind a hatalom elszemélytelenedésének folyamata, amelynek során a karizmatikus autoritást felváltja a bürokratikus szervezet tekintélye, a királyi karizma elhalványodik, az abszolút hatalom elenyészik és kialakul az állam, a személytelen közszféra (Bourdieu 2012:478). Míg a karizmatikus hatalom kiszámíthatatlan volt, a fejedelem kényétől-kedvétől, vagy a kádibíró hangulatától függött (Bourdieu 2022:312–313), addig a racionális bürokrácia kizárja a szenvedélyeket, mindazt, ami az érzelmekhez, tehát a személyhez kötődik.

Ebből a bourdieu-i gondolatmenetből logikusan az következne, hogy a karizmának mint a történelmi evolúció „vesztésének” a modern államban már nincs jelentősége. De Bourdieu – noha hangsúlyozta, hogy a modernitásban elválik egymástól a köz és a magánszféra¹⁹ – Weberhez hasonlóan – a karizma túlélését konstataulta a modernitásban.

Weber szerint, ha a karizma a modernitás körülményei között egyáltalán fennmarad, akkor intézményesülnie, racionalizálódnia, rutinizálódnia kell, illetve válsághelyzetben újjáéledhet.²⁰ Bourdieu-t a karizma modern politikai intézményesülésében elsősorban a politikai fetisizmus, a delegáció, a képviselet, a hatalom nyilvános reprezentációjának kérdése, a „hivatalos” problémája izgatta. Noha a modern legális-bürokratikus uralom terepén vagyunk, Bourdieu a képviseletben mégis felismerni vélte ugyanazt az elidegenedést, amit a korábbi karizmatikus uralmi formák hordoztak. Szerinte a hatalom nyilvános reprezentációjának óhatatlan velejárója a politikai fetisizmus, aminek jegyében a meghatalmazók egy személy javára lemondanak ügyeik intézéséről, az irányításról. Ezt a politikai elidegenedést Bourdieu a karizmával hozta összefüggésbe.

„Ez a delegálás munkája, amely elfelejtve és figyelmen kívül hagyva, a politikai elidegenedés elvévé válik. A megbízottak és a miniszterek – a vallás vagy az állam miniszterei – Marx fetisizmusának formulájával élve – az emberi agy termékei, amelyek mintha önálló életre kelnének. A politikai fétisek olyan emberek, dolgok, lények, amelyek – úgy tűnik – csak maguknak köszönhetik létezésüket, amelyet a társadalmi szereplők adtak nekik; a megbízók saját teremtményüket imádják. A politikai bálványimádás éppen abban rejlik, hogy az érték, amely a politikus személyiségében, az emberi gondolkodás e termékében rejlik, a személy titokzatos objektív tulajdonságaként, charme-jaként, karizmájaként jele-

19 Bourdieu a „public” jelző többféle jelentését különíti el a felhasználás kontextusától függően (köz/állami; látható/nyilvános).

20 Weber szerint a karizma újjáéledhet például a plebiszciter vezérdemokráciában. Erről lásd például Körösenyi András írásait (2016, 2019).

nik meg; a ministerium mystériumként jelenik meg. [...] Marx állította ugyanebben a híres szövegben: »Az értéknek nincs a homlokára írva, hogy micsoda.« Ez a karizma definíciója, az a fajta hatalom (erő), amely mintha saját magát alapozná meg” (Bourdieu 1987:186–187).

Bourdieu a *Ce que parler veut dire* és a *Langage et pouvoir symbolique* című könyveiben a politikai reprezentáció, a meghatalmazás, a szóvivői szerep nyelvi-szimbolikus vonatkozásait vizsgálta. Ezekben az elemzésekben nyüzsögnek a mágiához, varázslathoz, alkímiához kapcsolódó metaforák, amelyek azt hivatottak kifejezni, hogy a meghatalmazott, a felszentelt, a karizmatikusnak tekintett személy ereje a csoport számára megfoghatatlan, átláthatatlan, misztikus.

„A performatív mágia misztériuma a szolgálat (minisztérium) misztériumában oldódik meg [...], vagyis a reprezentáció alkímiájában (a kifejezés különböző értelmében), amellyel a képviselő létrehozza azt a csoportot, amely őt létrehozta: a teljhatalommal felruházott szóvivő, aki teljes felhatalmazással rendelkezik arra, hogy a csoport nevében szóljon és cselekedjen, mindenekelőtt a parancsszó varázsa által, annak a csoportnak a helyettesítője, amely csak a meghatalmazott által létezik” (Bourdieu 2001 [1982]:157, kiemelés az eredetiben).

„A szolgálat (minisztérium) misztériuma a társadalmi mágia azon esetei közé tartozik, amikor egy dolog vagy egy személy mássá válik, mint ami, egy ember (miniszter, vezető, küldött, helyettes, főtitkár stb.) képes azonosítani magát és azonosulni egy embercsoporttal, a Néppel, a Munkásokkal stb. vagy egy társadalmi egységgel, a Nemzettel, az Állammal, az Egyházzal, a Párttal. A minisztérium misztériuma akkor van a csúcspontján, amikor a csoport csak úgy tud létezni, hogy magát egy szóvivőre bízva, aki úgy teszi létezővé, hogy a nevében, azaz a javára és helyette beszél. A kör ekkor lesz tökéletes: a csoport azért jön létre, mert az, aki a nevében beszél, így a hatalom elveként jelenik meg, amelyet azok felett gyakorol, akik az igazi elvet képviselik. Ez a körkörös kapcsolat a karizmatikus illúzió gyökere, ami azt jelenti, hogy végső soron a szóvivő megjelenhet és causa suiként tűnhet fel” (Bourdieu 2001 [1982]:320).

A képviselő, a megbízott tehát metonimikus viszonyba kerül a csoporttal, annak jeleként működik. A megbízott megszemélyesíti, megtestesíti a csoportot, közte és a csoport között karizmatikus viszony, cirkularitás jön létre. A képviseleti relációban képződő karizma azonban nem az eredeti (prófétai stb.) karizma, hanem a hivatali karizma weberi fogalmával rokon:

„A személyes tőkével ellentétben, amely viselőjének személyével együtt eltűnik (bár az öröklés vitákra adhat okot), a politikai hatalom delegált tőkéje, akárcsak a papé, a tanaré és általánosabban a tisztviselőé, egy olyan tőke korlátozott és ideiglenes átruházásának terméke [...], amelyet az intézmény és csakis az intézmény birtokol és ellenőriz...” (Bourdieu 2001 [1982]:245).

Ugyanakkor – legalábbis nyelvészológiai írásaiban – Bourdieu is elfogadta azt a weberi gondolatot, hogy válsághelyzet esetén a modern politikában is tér nyílhat a személyes karizmának, illetve ahogy itt fogalmaz, a személyes tőkének:

„Míg a befolyásos ember (le notable) személyes tőkéje egy lassú és folyamatos, általában egy életen át tartó felhalmozás eredménye, addig a hősiességnek vagy prófétikusnak nevezhető személyes tőke, amelyre Max Weber gondol, amikor »karizmáról« beszél, egy válsághelyzet közepette, az intézmények és apparátusok által hagyott vákuumban és csendben egy új kezdeményezés terméke...” (Bourdieu 2001 [1982]:244–245).

BOURDIEU ÉS A KARIZMA WEBERI FOGALMA

Bourdieu Weber műveiben találta meg talán legfontosabb elméleti inspirációit, ugyanakkor mindvégig problémát okozott neki az a körülmény, hogy a weberi megértő szociológiában igen nagy hangsúly kerül az individuusra, a karizmaelmélet pedig különös intenzitással jeleníti meg az egyéni pólust.²¹ Bourdieu a karizma weberi fogalmát túlságosan egyénpontúnak és naturalistának tartotta, ugyanakkor – ahogyan ezt már korábban láttuk – heurisztikus értéket tulajdonított neki. Ez az ambivalencia tükröződik a témát érintő írásaiban: egyfelől szinte faszcinálta a fogalom, hiszen használatáról szemmel láthatóan nem tudott lemondani, másfelől folyamatosan bírálta a weberi karizmaelméletet, ahogy más, valóban esszencialista, naturalista karizmadiskurzusokat is (például a művészeket övező zsenikultuszt, vagy az iskolai „tehetségideológiát” stb.). A karizma naiv használatának bírálata meggyőző, a Weberre vonatkozó kritika azonban nem mindig tűnik megalapozottnak.

A karizma weberi fogalmával kapcsolatos vonzás és taszítás már egészen korán, 1971-ben megjelent Bourdieu-nél a weberi vallásszociológiának szentelt két szövegében. Talán kevésbé ismert a magyarul nem publikált *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber* című tanulmánya (Bourdieu 1971), melyben már minden olyan állítást megtalálunk, amit Bourdieu a következő három évtizedben erről a kérdéstről megfogalmazott. Már itt azzal vádolta meg Weber, hogy „a carlyle-i »heroikus« történelemfilozófiát megidévezve” „felmagasztalja” a karizmát, amit „a történelem forradalmi erejeként, kifejezetten »teremtőjeként« jellemez” (Bourdieu 1971:3). Bourdieu szerint Weber naivan ábrázolta a karizmát „mint a személy titokzatos tulajdonságát vagy természeti adottságát”, és „a közönségnek a karizmatikus személyhez fűződő megélt viszonyát” (Bourdieu 1971:14–15) pusztán szociálpszichológiailag értelmezte, az elismerésre redukálta. Ezzel szemben Bourdieu – Durkheimre és Maussra hivatkozva – hangsúlyozta a karizma működésének társadalmi, gazdasági és különösen kulturális/szimbolikus előfeltételeit:

„Mint látjuk, a karizmatikus legitimitásnak [Webernél – R.Á.] nincs más alapja, mint az »elismerés« aktusa. Ahhoz, hogy szakítsunk ezzel a meghatározással, a próféta és laikus követői közötti kapcsolatot azon kapcsolat speciális esetének kell tekintenünk, amelyet Durkheim egy csoport és vallási szimbólumai között lát: az embléma nem egyszerűen egy jel, amely kifejezi »a társadalom önmagára irányuló érzéseit«, hanem maga is »konstituálja« ezt az értelmet. Az emblémához hasonlóan a próféta szó és a próféta személye is kollektív reprezentációkat szimbolizál, amennyiben [...] a példamutató beszéd vagy magatartás szintjére emeli azokat az ábrázolásokat, érzéseket és sugallatokat, amelyek már előtte is léteztek, de implicit, félig tudatos vagy tudattalan állapotban...” (Bourdieu 1971:15).

Bourdieu itt megfosztotta a karizmát – a Weber számára oly fontos – kivételes jellegétől, amennyiben visszavezette azt a már korábban meglévő, készen talált kollektív reprezentációkra.

Másik – ugyancsak 1971-ben publikált –, *A vallási mező kialakulása és struktúrája* című tanulmányában Bourdieu a karizmát összekapcsolta a szimbolikus hatalom problémájával, illetve a *szimbolikus hatékonyság*²² fogalmával:

21 Weber „...az igazán világfördítő újdonságok kezdeményezésének súlyát egyénekre terheli. Szemben azokkal az ugyancsak nagy hatású elképzelésekkel, amelyek szerint közösségek teremtő ereje hordozza történelmi mozgalmak egyébként másodlagos jelentőségű vezetőit, vagy éppen a történelem önmozgó szerkezetei vetnek új hullámokat bennük, esetleg átfogóbb rendszerek működési logikája nyer képviselést a személyükben, Weber megközelítésében az elvi újdonság a karizmatikusan releváns helyzetben karizmatikusnak, azaz kivételesnek elfogadott egyén sajátja” (Hidas 2016:6).

22 Ezt a kifejezést Bourdieu Lévi-Strauss-tól kölcsönözte. Lévi-Strauss a szimbolikus hatékonyságot egy dél-amerikai sámánének elemzésével illusztrálta, ahol a sámán fizikai kontaktus nélkül is képes – szavak, gesztusok és varázsigék segítségével – gyógyítani (Lévi-Strauss 2001:148–163).

„Alighanem célszerű lenne a karizma kifejezést fenntartani azoknak a szimbolikus tulajdonságoknak (s főként a szimbolikus hatékonyságnak) a jelölésére, amelyek olyan mértékben válnak a vallás tevételes szereplőinek jellemzőivé, amilyen mértékben ők maguk a karizma ideológiáját elfogadják [...]. S ha a karizmát meg is kell fosztanunk a prófécia szociológiai elméletének státusától, ez mit sem változtat azon, hogy a próféta szakmai ideológiájaként felfogott karizmával a prófécia minden elméletének számolnia kell” (Bourdieu 1978:196, kiemelés az eredetiben).

A szimbolikus hatékonyság fogalma nem mond sokkal többet, mint amit Weber állított a karizma beigazolódáshoz, sikerhez kötöttségéről, de Bourdieu rámutatott egy valóságos problémára is, hogy t.i. a karizma mint tisztán személyes forrásból táplálkozó erő további magyarázatra szorulna:

„A próféta sikerét nem érthetjük meg, amíg a vallási mező határain belül maradunk, hacsak nem valami csodás hatalomra, vagyis a vallási tőkének a semmiből való teremtésére hivatkozunk, miként Max Weber tette a karizma elméletével kapcsolatos nemegy fejtegetésében” (Bourdieu 1978:100).

Bourdieu az itt tárgyalt két korai írásában már kijelölte a weberi karizmaelméletet „korrekciójának” irányát, a karizma szociológiai magyarázatának – varázstalanításának – programját. Az alábbi mondat szinte szóról szóra mindkét Weberrel foglalkozó írásában szerepel:

„És ha teljesen le akarunk számolni azzal a felfogással, amely szerint a karizma egy-egy rendkívüli egyéniség sajátos tulajdonsága, akkor esetenként meg kell határoznunk az egyén életrajzának azokat a szociológiailag lényeges jellegzetességeit, amelyek következtében valamely egyén társadalmilag predesztinált arra, hogy különleges erővel és koherenciával érezzen és fejezzen ki olyan etikai vagy politikai beállítottságokat, amelyek, implicit állapotban, már jelen vannak a prófécia befogadó osztály vagy csoport valamennyi tagjánál” (Bourdieu 1978:220–221).

A második, a vallási mezőről szóló írásban ugyanakkor nagyobb súllyal szerepelnek a próféta fellépésének megágyazó anómikus társadalmi-gazdasági körülmények, válsághelyzetek:

„Legkivált azokat a tényezőket kellene elemeznünk, amelyek arra készítetik a strukturálisan kétértelmű (vagy, képletesen szólva), sánta vagy korcs kategóriákat és csoportokat, amelyek a strukturális szempontból magasabb feszültségű helyeken, gyökértelen pozíciókban és arkhimédészi pontokon helyezkednek el (pl. a kovácsok akárhány primitív társadalomban, a proletarizáródott értelmiség a millenárius mozgalmakban, vagy, szociálpszichológiai szinten, azok az egyének, akiknek felbomlóban van a társadalmi státusuk), hogy funkciójukat mind a társadalom működésének normális állapotában (a veszélyes és ellenőrizhetetlen erők manipulációja), mind válsághelyzetekben betöltsék (a meg nem fogalmazott megfogalmazása). A próféta tehát nem annyira az a »rendkívüli« ember, akiről Max Weber beszél, mint inkább azoknak a rendkívüli helyzeteknek az embere, amelyekről a megszokott rend őrei semmit sem tudnak mondani, s okkal, hiszen az egyetlen nyelv, amellyel e helyzeteket elgondolkoztatják, az ördögűzés nyelve” (Bourdieu 1978:220–221).

Természetesen Weber is hangsúlyozta – ahogy arra már korábban utaltam –, hogy a karizmatikus fellépést valamilyen társadalmi válság, hatalmi vákuumhelyzet és az azzal járó várakozás teszi lehetővé, úgyhogy ez a kritikai megjegyzés nem igazán releváns.

Bourdieu Collège de France-ban tartott előadásainak posztumusz köteteiben is több helyen szerepel a weberi karizmafogalom éles bírálata. Egyik 1984-ben tartott előadásában a delegáció és a reprezentáció kap-

csán Bourdieu szinonimaként egymás mellé helyezte a karizma és a mana fogalmát, hiszen Weber egy szövegében megemlítette, hogy „amikor karizmát mond, azt érti rajta, amit mások mana alatt értenek” (Bourdieu 2016:352).²³

„Weber a karizma szóval azt mondja, amit Durkheim a manán értett, vagyis egyfajta kimondhatatlan, megfoghatatlan, baraka, mana, wakanda típusú erőt, mindazokat a kimondhatatlan dolgokat, amelyekről az etnológusok gyakran beszámoltak, és amelyek előtt csak felkiáltani tudunk [...] ezek a dolgok erős érzelmeket váltanak ki, ez a transzcendencia, a hau ragyogása, ami egyszerre félelmetes és lenyűgöző, és ami a hétköznapi világban lebegő állapotban van jelen: egyszerre van benne valami titokzatos, rendkívüli, valami »je ne sais quoi«, fantasztikus, félelmetes, és néha, bizonyos körülmények között, egy emberben testesül meg, aki karizmatikus lesz, aki úgy tűnhet, mintha fényt sugározna, aki meg tudja állítani a felhőket, el tudja hozni a győzelmet, megmentheti az országot a pusztulástól. A karizma ez a testbe beépült, tehát naturalizált ragyogás” (Bourdieu 2016:352–353, kiemelés az eredetiben).

Itt tehát úgy tűnik, hogy Bourdieu egyenlő megismerő értéket tulajdonított a Weber és Durkheim által használt két fogalomnak, hiszen ugyanazt a transzcendenciát ragadta meg mindkettő. Pár mondattal később azonban Bourdieu a weberi karizmát mint kétes forrásból származót, leértékelt,²⁴ illetve megkérdőjelezte a karizmának mint a személy által hordozott szentségnek az elképzelését.

„Webert és Durkheimet azért kell összekapcsolni, mert a weberi karizma mindig is kissé gyanús, Weber forrásai (Mosca²⁵ stb.) bizarrak... Nem teszek neki szemrehányást, nagyon hasznos volt a társadalomtudomány számára, de ha ismerjük az ihlet forrását, az rávilágít a fogalom öntudatlan korlátaira: Webernél a karizma fogalma nagyon naturalista marad, nem eléggé szociologizált, noha Weber ugyanúgy ragaszkodott a társadalmi fogalmak historizálásának szükségességéhez, mint Durkheim [...] ezért a vezető vagy a Führer²⁶ sármját, karizmáját – ez ugyanaz a szó – is szociologizálnunk kell, mégpedig az én elemzésem segítségével. Úgy tűnik, hogy a karizmatikus vezetőket a természet ruhazza fel azzal a képességgel, hogy csodákat, bravúrokat, rendkívüli, hallatlan, elképzelhetetlen dolgokat tudjanak véghezvinni, amelyek az átlagemberek számára elérhetetlenek” (Bourdieu 2016:354).

A Manet-kötet alábbi pár sora szerint a karizma weberi fogalma magyarázatként ugyan nem elfogadható, de megfelelő magyarázattal kiegészülve megtartandó, a szociológiába integrálható elem.

„A továbbiakban megpróbálom eloszlatni Manet rendkívüliségét, karizmáját. Max Weber azt mondja a prófétáról, hogy ő ausserweltig, rendkívüli, nem mindennapi, ő az, aki példátlan dolgokat művel, ő a diszkontinuitás embere. Max Webert abban hibáztatom [...], hogy a karizmát explicansként hagyta ránk, nem pedig explicandumként (mint magyarázó elvet, és nem mint amit magyarázni kell). A ka-

23 Bourdieu erre a helyre gondolhatott: „Nem mindig csak ezeket, de kiváltképpen ezeket a nem mindennapi erőket szoktak a »mana« vagy »orenda« az irániaknál a »maga« (innen ered a mágikus szó) névvel illetni, mi pedig itt mindvégig a karizma szót fogjuk ennek jelölésére használni” (Weber 1992: 110). Bourdieu azt feltételezte, hogy Weber olvasta Durkheimet – ami elképzelhető, bár nincs rá filológiai bizonyíték (Tyraikian 1981).

24 Már az előadás egy korábbi részéből kiderül, hogy Bourdieu itt Durkheimet mintegy kijátssza Weberrel szemben: azt állítja ugyanis, hogy a durkheimisták szándékaik ellenére fontos eszközöket nyújtanak a politika elemzéséhez, míg Webernek ez nem mindig sikerül (Bourdieu 2016:352).

25 A Moscára való utalás félrevezető: Weber ugyan olvasott Moscat, de ennek semmiféle hatása nem mutatható ki írásaiban (Puppo 2005).

26 A „Führer” jelentése Webernél vezér. Bourdieu a szót hangsúlyosan németül szerepeltette, ami félreértésre adhat okot, hiszen Hitler után a kifejezés konnotációja megváltozott.

rizma fogalma semmit sem magyaráz meg. [...] A karizma nem egy magyarázó elv. Ezt a magyarázó elvet meg kell magyarázni, anélkül, hogy megszüntetnénk” (Bourdieu 2013:379–380, kiemelés az eredetiben).

A weberi karizmaelmélet bourdieu-i kritikája egy kiterjedt vitafolyamatba illeszkedik, ami a weberi karizmafogalom elméleti státusza és társadalomtudományi felhasználhatósága körül zajlik évtizedek óta. Ezzel az óriási szakirodalommal itt nincs módomban foglalkozni, csak megemlítem, hogy – Bourdieu-höz hasonlóan – sokan mások is bírálták a karizma weberi fogalmát, hol mint irracionális, hol mint valamiféle reziduális képződményt, amibe Weber a racionálisan nem értelmezhető mozzanatokat gyömöszölte bele.²⁷

Lukács György egyik legdogmatikusabb művében, *Az ész trónfosztásában* így írt erről: „A szociológiában bármennyire racionális típusokra vonatkoztat is Weber mindent, nem-hagyományos vezér típusa, aki személyes »charizmája« révén jut ehhez a méltósághoz, ugyancsak tisztán irracionálisztikus” (Lukács 1974 [1954]:480).

Bourdieu nem irracionálizmusról, hanem naturalizmusról írt, de a vád lényegében ugyanarra utal.

Weber a *Gazdaság és társadalomban* valóban keveset mondott a karizma létrejöttének és működésének társadalmi feltételeiről – ezzel közelebbről a *Világvallások gazdasági etikájában* foglalkozott –, ugyanakkor itt is nyilvánvalóvá tette, hogy attribúcióról van szó, nem objektíve megragadható tulajdonságokról. Mindkét válogatásban számos szöveghely teszi egyértelművé, hogy Weber tökéletesen tisztában volt a karizma tulajdonított jellegével (pl. Weber 1987:248).

Ezt gondolta Paul Joosse is, aki szerint „Weber nézőpontja félreérthetetlenül szociológiai: a karizmatikus tekintély gyakorlása szempontjából kizárólag az volt a fontos, hogy különleges vagy rendkívüli hatalmat tulajdonítsanak neki, »függetlenül attól, hogy ez a tulajdonság tényleges, állítólagos vagy vélelmezett»” (Joosse 2014:271).

Isabelle Kalinowski (2016) ugyancsak amellett érvelt, hogy „Weber nem »naturalizálta« a karizmát, hanem épphogy azért fejlesztette ki a fogalmat, hogy számot adjon a naturalizált reprezentációknak az uralom szimbolikus rendszereiben betöltött szerepéről” (2016:12).²⁸

Kalinowski már a vallási mezőről szóló 1971-es írásban érzekelte Bourdieu ellenérzését a karizma weberi fogalmával kapcsolatban, amit azzal magyarázott, hogy a francia szociológus nem tudta összeegyeztetni a karizmát a mező ekkor kibontakozó elméletével. Bourdieu emiatt – írta Kalinowski – arra törekedett, hogy a karizma – szerinte szociológiailag tisztázatlan – fogalmát visszaszorítsa, és helyette az ugyancsak Webernél fellelt strukturális oppozíciók dinamikájára építse fel mezőelméletét. A karizma fogalma ugyanis ellentmond a mezőben való gondolkodásnak.

„Ebben az összefüggésben Bourdieu a »karizma« fogalmát olyan akadályként mutatta be, amelyet el kell távolítani, ha át akarunk térni a valóban strukturális szociológiai gondolkodásra” (Kalinowski 2016:13).

Megítélésem szerint Bourdieu a fogalmat nem eltávolítani akarta, hanem megszüntetve megőrizni. Ellenérzései dacára a karizma fogalmát mindvégig használta, és igyekezett azt összehangolni a társadalmi

²⁷ A karizma körüli vitákat jól összefoglalják például Turner (2003) és Joosse (2014) tanulmányai.

²⁸ Ennek alátámasztására Kalinowski (2016) a Weber által a hinduizmus és a buddhizmus kapcsán bevezetett örökletes karizma, illetve a hivatali karizma és a személyes karizma fogalmát elemző Weber-szövegek új olvasatát javasolta.

struktúrára, az egyenlőtlenségek újratermelésére vonatkozó meglátásaival, a szimbolikus uralom, a habitus és a mező elméletével is.

A karizma integrálása a *társadalmi gyakorlatok ökonómiájába* ugyanakkor akrobatikus elméleti mutatványnak bizonyult. Bourdieu-nek a karizma weberi fogalmával való küzdelmében ugyanazt a kettős törekvést figyelhetjük meg, amit a habituselmélet számtalan újrafogalmazásában láthatunk, hogy t.i. egyfelől be akarta emelni az egyéni cselekvőt társadalomelméletébe, másfelől nem akart engedményt tenni semmiféle szubjektivizmusnak. Bourdieu Manet-előadásában is gyakran említette, hogy a tudat, a szubjektum, az intenció filozófiájának hagyományával szemben ő a diszpozíciók, azaz a habitus szociológiáját műveli (Bourdieu 2013:76–81). Bourdieu saját társadalomelméletét valahol az objektivista (strukturalista, determinista, rendszerelméleti stb.) és a szubjektivista (pl. fenomenológiai, racionális cselekvéseméleti stb.) megközelítések közé pozicionálta, ezért a karizmafogalmat – ha gyakran retorikusan is – meg kellett fosztania minden szubjektivista, naturalista látszattól. Valószínűleg ezzel magyarázható a weberi karizmafogalom iránti – néhol túl heves és nem eléggé megalapozott – támadása. A weberi karizmafogalmat sújtó bourdieu-i kritika ugyan is nemegyszer a szöveghelyek téves értelmezésén nyugszik. Bourdieu a karizmával kapcsolatos, szándékuk szerint „értékmentes” weberi megfogalmazásokat – talán némi rosszindulattal – szó szerint vette, szisztematikusan figyelmen kívül hagyta a karizmat hitként, hiedelemként hangsúlyozó szövegösszefüggés egészét. Úgy tüntette fel, mintha Weber is naturalizáltan kezelte volna a karizmat, holott erről szó sincs. Sőt, Bourdieu elemzése a kulturális mezőben, az iskolai tehetségideológiában, vagy akár a patriarchális genderkapcsolatokban működő karizmatikus diskurzusokról és illúziókról éppen hogy a weberi mintát követik: kimutatják a naturalizált reprezentációk szerepét az uralom szimbolikus rendszereiben. Bourdieu nemegyszer el is ismerte, hogy Weber szolgáltatta számára az eszközöket a szociológiai kritika elmélyítésére.

Webernek címzett – legtöbbször retorikus – bírálata valószínűsíthetően azt a célt szolgálta, hogy – az egyéni kívüli tényezők szerepének hangsúlyozásával – szociológiailag szalonképeesebbé tegye a karizma fogalmát és azt így a továbbiakban saját céljaira fel tudja használni.

ÖSSZEFOGLALÁS

Tanulmányomban megpróbáltam bemutatni, hogyan tette magáévá, értelmezte át és használta fel munkáiban Pierre Bourdieu Max Weber karizmafogalmát. Bourdieu-t a weberi karizmafogalom a szimbolikus hatékonyság problémájának újragondolására inspirálta. Értelmezésében a szimbolikus tőkeként felfogott karizma – illetve a benne való hit – nem csak a szűkebb értelemben vett vallási és politikai uralom, hanem minden legitim uralmi viszony nélkülözhetetlen tartozéka.

Bourdieu ellentmondásosan viszonyult a weberi karizmaelméletéhez: egyfelől ihletet merített belőle, másfelől bírálta annak – megítélése szerint – naturalisztikus, illetve mágikus jellegét. Weber a karizma fogalmát kétség kívül az individuum és a rendkívüliség képzetéhez kapcsolta, amennyiben azt egy személy „nem mindennapinak számító képességeiként” (Weber 1987:248) értelmezte. Ugyanakkor – megítélésem szerint – a karizmat nem „naturalizáltan”, hanem naturalizált reprezentációként, attribúcióként kezelte, aminek mágikus hatékonyságát éppoly kevésbé naivan szemlélte, mint Bourdieu.

A francia szociológus szerint Weber további elemzésre nem szoruló adottságként tekintett a karizmára, és így adós maradt annak „igazi” szociológiai magyarázatával. Ezért Bourdieu minden, a kérdéssel foglalkozó írásában arra törekedett, hogy „korrigálja” a weberi karizmaelméletet: semlegesítse a karizma személyes és

rendkívüli mozzanatait, helyettük a szociológiai tényezőket hangsúlyozza és így megfossza a karizmát mágikus látszatától. A fogalom átértelmezésében azonban – paradox módon – elsősorban Weberre támaszkodott.

Bourdieu egész munkásságán végighúzódik az az ambíció, hogy az objektivizmus-szubjektivizmus kérdésében egy harmadik, komplexebb álláspontot dolgozzon ki. Mint minden társadalomelméletben, nála is fontos elméleti tét az egyén versus társadalom, a natúra versus kultúra, valamint a diszkontinuitás versus kontinuitás opozíciókra való reflexió. Ezen ellentétpárokból Bourdieu mindig az utótagokat hangsúlyozta jobban, tehát azt, ami túlmutat a „tisztán” egyéniként, természetadtaként kezelt tulajdonságokon, illetve az egyszeri, kivételes pillanatokon, diszkontinuus mozzanatokon. A karizmával kapcsolatosan is ezt tette. Iskolaszociológiai kutatásaiban például kimutatta, hogy az egyéni képességek naturalizált értelmezése – a tehetség ideológiája – figyelmen kívül hagyja az iskolai sikert döntően meghatározó társadalmi-gazdasági-kulturális tényezőket és ezzel hozzájárul a privilegizált osztályok társadalmi előnyeinek újratermeléséhez. Politika- és művészetszociológiai írásaiban a karizma személyesnek tűnő elemeit ugyanígy igyekezett lebontani és felmutatni az azokat meghatározó társadalmi, gazdasági, kulturális tényezőket. Ezt a dekonstrukciós munkát jól illusztrálják a Manet-előadások, ahol a közfelfogásban a festő zsenijének tulajdonított szimbolikus forradalmat Bourdieu saját szociológiai terminusaival (mező, habitus, tőke stb.) gondolta újra.

A karizma így módon újraértelmezett, megszüntetve megőrzött fogalmát tehát Bourdieu nemcsak a status quo fenntartásában fontos szimbolikus tőkeként, hanem a szimbolikus forradalmak magyarázatában is releváns, szociológiailag értelmezhető tényezőként azonosította és ebben a – látszólag Weber ellenében, valójában Weber segítségével – „varázstalanított” formában integrálta azt saját kutatási gyakorlatába és társadalomelméletébe.

HIVATKOZÁSOK

- Addi, L. (2002) *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*. Paris: La Découverte.
- Bernadou, V. – Blanc, F. – Laignoux, F. – Roa Bastos, F. (szerk.) (2014) *Que faire du charisme ? Retours sur une notion de Max Weber*. Rennes: PUR.
- Boltanski, L. – Chiapello, E. (1999) *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- Bourdieu, P. (1971) Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, 12(1), 3–21. <https://doi.org/10.1017/s0003975600002174>
- Bourdieu, P. (1974) Az oktatási rendszer ideológikus funkciója. In *Az iskola szociológiai problémái*. Budapest: KJK. 65–91.
- Bourdieu, P. (1977) Sur le pouvoir symbolique. *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 32(3), 405–411. <https://doi.org/10.3406/ahess.1977.293828>
- Bourdieu, P. (1978) *A társadalmi egyenlőtlenségek újatermelése*. Budapest: Gondolat.
- Bourdieu, P. (1979) *La Distinction*. Paris: Editions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1980) *Le sens pratique*. Paris: Editions de Minuit, avec le concours de la Maison des Sciences de l’Homme.
- Bourdieu, P. (1987) *Choses dites*. Paris: Editions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1989) *La Noblesse d’État*. Paris: Editions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1993) *La misère du monde*. Paris: Editions du Seuil.
- Bourdieu, P. (1997) *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. (2001) [1982] *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. (2002) Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale, In Bouveresse, J. – Laugier, S. – Rosat, J.-J. (szerk.) *Wittgenstein, dernières pensées*, Marseille: Agone. 346–347.
- Bourdieu, P. (2009) *A gyakorlat elméletének vázlatja – Három kabil etnológiai tanulmány*. Budapest: Napvilág.
- Bourdieu, P. (2010) A habitus és az életstílusok tere, *Replika* 72 (2010/3. szám): 49–94.
- Bourdieu, P. (2012) *Sur l’État, Cours au Collège de France (1989–1992)*, Paris: Raisons d’Agir/Seuil.
- Bourdieu, P. (2013) *Manet. Une révolution symbolique, Cours au Collège de France (1998–2000)*, Paris: Raisons d’Agir/Seuil.
- Bourdieu, P. (2015) *Sociologie générale vol. 1 Cours au Collège de France (1981–1983)*. Paris: Raisons d’Agir/Seuil.
- Bourdieu, P. (2016) *Sociologie générale vol. 2 Cours au Collège de France (1983–1986)*. Paris: Raisons d’Agir/Seuil.
- Bourdieu, P. (2022) *L’Intérêt au désintéressement, Cours au Collège de France (1987–1989)*. Paris: Raisons d’Agir/Seuil.
- Dericquebourg, R. (2007) Max Weber et les charismes spécifiques. *Archives de sciences sociales des religions*, 137, 21–41. <https://doi.org/10.4000/assr.4146>
- Durkheim, É. (2003) *A vallási élet elemi formái*. Budapest: L’Harmattan.
- Ebertz, M. N. (2017) Charisma und ‚das Heroische‘ helden. heroes. herós. *E-Journal zu Kulturen des Heroischen*, 4(2), 5–16. <https://doi.org/10.6094/helden.heroes.heros./2016/02/01>
- Hidas Z. (2016) A történelem karizmatikus látványa. *Szellem és tudomány*, 6(1), 6–25.
- Joas, H. (2013) Durkheim et l’extase collective, *Trivium*, 13. <https://doi.org/10.4000/trivium.4420>
- Joose, P (2014) Becoming a God: Max Weber and the social construction of charisma. *Journal of Classical Sociology*, 14(3), 266–283. <https://doi.org/10.1177/1468795X14536652>
- Kalinowski, I. (2016) Max Weber et la nature du charisme. *Sensibilités* 1, 11–25, <https://doi.org/10.3917/sensi.001.0011>
- Körösényi, A. (2016) A plebisciter vezérdemokrácia fogalma és fő jellemzői. In *Felelet a Mondolatra*. 521–532.
- Körösényi, A. (2019) *Manipuláció és demokrácia: Politikaelméleti tanulmányok*. Budapest: Gondolat.
- Kraemer, K. (2002) Charismatischer Habitus. *Berliner Journal für Soziologie*, 12, 173–187. <https://doi.org/10.1007/BF03204051>
- Lenoir, L. (2012) L’État selon Pierre Bourdieu. *Sociétés contemporaines*, 3. 87, 123–154. <https://doi.org/10.3917/soco.087.0123>
- Lévi-Strauss, C. (2001) *Strukturális antropológia 1*. Budapest: Osiris.

- Lukács Gy. (1974) [1954] *Az ész trónfosztása*. Budapest: Akadémiai.
- Mommsen, W. (1982) *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*. Frankfurt:Suhrkamp.
- Némedi D. (2004) A kabil paradigma. *Szociológiai Szemle*, 3, 23–35.
- Némedi D. (2005) *Klasszikus szociológia (1890–1945)*. Budapest: Napvilág.
- Puppo, A. (2005) Gaetano Mosca et la théorie de la classe politique. Une pensée antidémocratique au service de la liberté. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 22(2), 17–31. <http://dx.doi.org/10.3917/rfhip.022.0017>
- Sapiro, G. (szerk.) (2020) *Dictionnaire international Bourdieu*. Paris: CNRS.
- Tiryakian E. A. (1981) Ein Problem für die Wissenssoziologie: die gegenseitige Nichtbeachtung von Emile Durkheim und Max Weber, In: Lepenies, W. (szerk.) *Geschichte der Soziologie*. Frankfurt: Suhrkamp. 4. kötet, 17–28.
- Tiryakian, E. A. (1995) Collective Effervescence, Social Change and Charisma:Durkheim, Weber and 1989. *International Sociology*, 10(3), 269–281. <https://doi.org/10.1177/026858095010003002>
- Turner, S. (2003) Charisma Reconsidered, *Journal of Classical Sociology*, 3(1), 5–26, <https://doi.org/10.1177/1468795X03003001692>
- Turner, V. (2002) *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra*. Budapest: Osiris.
- Weber, M. (1982) *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Budapest: Gondolat.
- Weber, M. (1987) *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 1*. Budapest: Közgazdasági és Jogi.
- Weber, M. (1992) *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 2/1*. Budapest: Közgazdasági és Jogi.
- Weber, M. (2007) *Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok. Válogatás*. Budapest: Gondolat – ELTE TáTK.

HABITUS ÉS TÉRBELISÉG VISZONYA A VIDÉKI DZSENTRIFIKÁCIÓ KAPCSÁN

<https://doi.org/10.18030/socio.hu.2024.2.129>

ABSZTRAKT

Jelen tanulmány a bourdieu-i (térbeli) habitus által meghatározott térbeli gyakorlatok összefüggését kívánja feltárni a vidéki dzsentrifikáció kapcsán. A bourdieu-i szociológia egyik fontos témája a társadalmi egyenlőtlenségek újratermelése, melynek erőteljes térbeli aspektusa van. A vidéki dzsentrifikáció témája kitűnő terepet biztosít számunkra ahhoz, hogy megvizsgáljuk a középosztály egyes frakcióinak vidéki kistelepülésekre irányuló mobilitása hozzájárulását a társadalmi egyenlőtlenségek (újra)termeléséhez, továbbá hogy tanulmányozzuk a sajátos városi értelmiségi habitus által meghatározott vidékpercepciót, a benne foglalt térbeli diszpozíciókat és az általa generált térbeli gyakorlatokat. A vidéki dzsentrifikáció értelmezése során a nagyvárosi dzsentrifikáció magyarázatában Bridge (2001) által bevezetett módosított habituselméletet alkalmazzuk *A vidéki dzsentrifikáció szerepe a településfejlesztésben* (FK-138098) két terepéről származó 45 félig strukturált mélyinterjú elemzéséhez. Eredményeink alapján a vizsgált települések beköltözőit vegyes térbeli habitus jellemzi, melynek középpontjában a vidéki és a városi élet előnyeinek kiaknázása áll. A dzsentrifikánsok térbeli habitusa és gyakorlatai jól illeszkednek egy középosztályi distinkciós stratégiához. Térbeli habitusuk jellemzője az aktivitás: relatíve nagy a múltbeli és jelenlegi térbeli akciórádiuszuk, és a falusi teret a saját ízlésük és érdekeik szerint aktívan formálják. Ez a folyamat szükségszerűen együtt jár az őslakosok bizonyos fokú kiszorulásával. Így a dzsentrifikálók tevékenysége „ügyes”, mozgástérnövelő osztálystratégiaként értelmezhető, melynek keretében előnyös (de sok munkával járó) helyzetet alakítottak ki maguknak, ami azonban az őslakosok számára nem járt együtt átütő előnyökkel.

Kulcsszavak: Bourdieu, habitus, térbeli habitus, vidéki dzsentrifikáció

1 Pécsi Tudományegyetem BTK Szociológia Tanszék.

2 Pécsi Tudományegyetem BTK Szociológia Tanszék.

THE RELATIONSHIP BETWEEN HABITUS AND SPATIALITY IN THE CONTEXT OF RURAL GENTRIFICATION

ABSTRACT

The present paper aims to explore the relationship between spatial practices as defined by Bourdieu's (spatial) habitus and rural gentrification. An important theme of the sociology of Bourdieu is the reproduction of social inequalities, which has a strong spatial aspect. The theme of rural gentrification provides us with an excellent platform to examine the contribution to the (re)production of social inequalities made by the mobility of certain fractions of the middle class to small rural settlements, and to study the perception of the countryside, the spatial dispositions it contains and the spatial practices it generates, as determined by the specific habitus of urban intellectuals. In interpreting rural gentrification, we apply the modified habitus theory (introduced by Bridge (2001) in his explanation of metropolitan gentrification) to the analysis of 45 semi-structured in-depth interviews from two fields of "The Role of Gentrification in Rural Development" research. Our results suggest that the gentrifiers are characterised by a mixed spatial habitus, with a focus on the benefits of both rural and urban life. The spatial habitus and practices of gentrifiers fit well into a middle-class strategy of distinction. Their spatial habitus is characterised by activity: they have a relatively high past and present spatial radius of action and actively shape rural space according to their own tastes and interests. This process necessarily involves a degree of displacement of indigenous peoples. Thus, the gentrifiers' activity can be interpreted as a 'smart' class strategy of increasing the space for manoeuvre, creating an advantageous (but labour-intensive) position for themselves, but without any overwhelming benefits for the indigenous people.

Keywords: Bourdieu, habitus, spatial habitus, rural gentrification

HABITUS ÉS TÉRBELISÉG VISZONYA A VIDÉKI DZSENTRIFIKÁCIÓ KAPCSÁN

BEVEZETÉS

Jelen cikk a bourdieu-i habitus és a (térbeli) habitus által meghatározott térbeli gyakorlatok összefüggését kívánja feltárni a vidéki dzsentrifikáció³ (Philips 1993; Csurgó 2013; Tomay–Völgyi 2022) kapcsán. A bourdieu-i szociológia egyik fontos témája a társadalmi egyenlőtlenségek újratermelése, melynek erőteljes térbeli aspektusa is van. A vidéki dzsentrifikáció témája kitűnő terepet biztosít számunkra ahhoz, hogy megvizsgáljuk, miként járul hozzá a középosztály egyes frakcióinak vidéki kistelepülésekre irányuló mobilitása a társadalmi egyenlőtlenségek (újra)termeléséhez, továbbá ahhoz, hogy tanulmányozzuk a sajátos városi értelmiségi habitus által meghatározott vidékpercepciót, a benne elfoglalt térbeli diszpozíciókat és az általa generált térbeli gyakorlatokat. A vidéki dzsentrifikáció értelmezése során a nagyvárosi dzsentrifikáció magyarázatában a Bridge (2001) által bevezetett módosított habituselméletet kívánjuk adaptálni és alkalmazni *A vidéki dzsentrifikáció szerepe a településfejlesztésben* (FK 138098) kutatás két terepéről származó 105 félig strukturált személyes (köztük 45 beköltözőkkel készült) interjú elemzéséhez. Az interjúk elemzése során a dzsentrifikációs narratívák (előzmények, motivációk, lakóhelyválasztás, előzetes várakozások, megérkezés és az új lakóhely megélése, belakása) mellett vizsgáltuk a distinkciókat mind a tősgyökeres falusiakkal, mind a városi középosztállyal szemben, mind pedig a beköltözők egyes frakciói között. A habitusra vonatkozóan a nagyvárosi, kozmopolita habitus és a vidéki, ruralizáló habitus elemeit azonosítottuk, emellett a térbeli habitus vizsgálata során a térigény és a korábbi, illetve a mostani térbeli akciórádiusz, a mozgásban létre való igény került a figyelmünk fókuszába. A kódolás az ATLAS.ti 24.0.0. program segítségével zajlott a kutatási kérdések alapján előzetesen kialakított szempontok szerint. A jelen tanulmány az alábbi kérdésekre keresi a válaszokat: (1) A vidéki dzsentrifikáció esetében milyen módon működik a lakóhelyválasztás a középosztályon belüli distinkció eszközeként, illetve a középosztályi státusz megtartására, magasabb státuszú fogyasztás, életmód biztosítására, vagy éppen vállalkozásindító tőke megalapozására irányuló stratégiaként?

(2) Miként jellemezhetők a vidéki dzsentrifikációban részt vevő személyek habitusának diszpozíciói, és miként működnek ezek a diszpozíciók a választott új fizikai és társadalmi környezetben?

(3) Milyen mértékben képesek létrehozni az otthonosság érzetét biztosító egyezést társadalmi térbeli pozíció, habitus és fizikai térbeli pozíció között? Az utóbbi kérdések megválaszolása érdekében számba vesszük a szereplők térbeli gyakorlatait, közösségen belüli pozíciójukat (viszonyukat a tősgyökeres lakosokkal és a többi beköltözővel), valamint a szimbolikus elkülönöződési stratégiáikat (a középosztály többi frakciójával, valamint a helybeliekkel szemben).

3 A „vidéki dzsentrifikáció” szakkifejezés az angol *rural gentrification* tükörfordítása. Vidéki alatt a nagyvárosoktól távolabbi, vidékies területeket értjük, nem pedig a „nem budapesti” vidéki térségeket, míg dzsentriként az angol eredeti tartalmát alapul véve a feltörekvő középosztályi rétegekre, és nem a szépirodalmi művekből ismert lecsúszó nemességre utalunk.

Feltevésünk szerint a jövedelmi középosztály óvatos szélesedésével (Huszár–Berger 2020) és a művész–értelmiségi csoport relatív státuszvesztésével (a társadalmi státuszon belül a jövedelmi, anyagi dimenzió egyre nagyobb, a kulturálistőke-dimenzió egyre kisebb fontossággal bír), tehát a társadalmi mobilitási folyamatokkal szoros kapcsolatban van a „vidékre költözés”. Ez feltételezésünk szerint az érintetteknek a tényleges anyagi helyzetüknél magasabb „kvázi felsőosztályi” fogyasztást enged meg, vagy legalább a középosztályi életmód megőrzését biztosítja a lecsúszó vagy a lecsúszás veszélyétől fenyegetett középosztályi frakciók számára, illetve tőkét nyerhetnek egy új tevékenység, vállalkozás beindításához (Tomay 2019). Feltevésünk szerint továbbá a vidéki dzsentrifikáció esetén nem vagy nem kizárólagosan a metropolitán térbeli habitus van működésben, hanem emellett vagy ehelyett egy ruralizáló térbeli habitus is működésbe lép, amely egyfelől valamiféle „nosztalgikus vidéki múlt” felépítésében, a helyi közösségteremtési igényben, a helyi értékek megőrzésében, újrafelfedezésében, valamint a vidéki élet előnyeit kiemelő diszpozíciók (nyugalom, természetközelség, kevés ember) hangsúlyozásában fejeződik ki (lásd még a „vidéki idill” fogalmát: Csurgó 2014; Csurgó et al. 2023; Short 2006).

ELMÉLETI KONTEXTUS

Dzsentrifikáció és vidéki dzsentrifikáció

A dzsentrifikáció fogalmát elsőként Ruth Glass (1964) használta az 1960-es évek elején a londoni *East End* tapasztalt jelenségek leírására. A szó az angol *gentry* kifejezésből származik, melyet eredetileg a nem arisztokrata származású vidéki földtulajdonos rétegre használtak, utalva annak feltörekvő középosztályi jellegére (Redfern 2003; Tomay 2019). A modern kontextusban a dzsentrifikáció a legtöbb meghatározás szerint olyan *folyamat*, melynek során a város belső részein fekvő, korábban szegények és munkásosztálybeliek, gyakran etnikai kisebbségek által lakott negyedekbe középosztályi ingatlanvásárlók, bérlők áramlanak be, és ezen részek *felújításán keresztül* a negyed fizikai és demográfiai, társadalmi szerkezete átalakul. Ennél kritikaibb megfogalmazások szerint nemcsak új csoportok áramlanak be, hanem a régieket ki is szorítják, azaz kimonodottan *lakosságcseréről* beszélhetünk (Hamnett 1991; Smith 1996; Tomay 2019).

Fontos megjegyezni, hogy a városi és a vidéki dzsentrifikáció nem azonos jelenségek, bár vannak párhuzamok a város és a vidék posztindusztriális átalakulása között (Phillips 1993). A vidék dzsentrifikációjának lényege, hogy a városi felső- és középosztálybeli csoportok költöznek olyan településekre, amelyeket társadalmi és természeti értékekkel bíróként észlelnek – ennek következtében a települések mind gazdasági, mind társadalmi értelemben felértékelődnek, a városi fogyasztók pedig a saját értékeik, stílusuk és vízióik szerint alakítják át a helyi adottságokat, az épített és a természeti környezetet (Tomay–Völgyi 2022). A vidék dzsentrifikációja szoros kapcsolatban van a turizmus vidéki fordulatával, amikor egy-egy vonzó természeti környezetben fekvő település, eleinte turisztikai célpontként válik ismertté, majd a városiak által megvásárolt nyaralók, második otthonok egyre inkább elsődleges otthonává válnak az új tulajdonosoknak (Nemes–Orbán–Tomay 2022). A vidéki dzsentrifikáció kérdésével hazai viszonylatban sokáig nem foglalkoztak, noha Magyarországon több település is érintett a vidéki dzsentrifikáció folyamataiban (Tomay–Orbán 2024). A zömmel fesztiválokra, turizmusra koncentráló vidékszociológiai kutatások mellett egyedül Csurgó Bernadett (2013) alkalmazta a vidéki dzsentrifikáció értelmezési keretét a városkörnyéki vidék vonatkozásában a Buda környéki falvakba történő középosztályi beáramlás hatásainak vizsgálatában.

Elkülönböződés terek által: (térbeli) habitus és (térbeli) gyakorlatok

A terek nem pusztán a társadalmi folyamatok lenyomatai vagy a társadalmi cselekvés kényszereinek okozói és lehetőségfeltételeinek biztosítói (Berger 2018), hanem összefüggenek az identitások létrehozásával (Dobai 2022a, 2022b) és a társadalmi képzelet kitüntetett tárgyai. A vidéki helyek és terek középosztálybeliek általi dzsentrifikálásának értelmezéséhez Bourdieu (2002, 2010a) (tér)elmélete ad hasznos támpontokat. Az alábbiakban a bourdieu-i szociológia- és térelmélet alapvető összefüggéseit tárjuk fel annak érdekében, hogy e keretet a vidéki dzsentrifikáció értelmezésére alkalmazhassuk. Ennek során rekonstruáljuk Bourdieu alapvető fogalmainak összefüggéseit (társadalmi tér, habitus, gyakorlatok), valamint amellet fogunk érvelni, hogy a habitusok térre vonatkozó diszpozíciókat is magukban foglalnak, amelyek összességét – Bourdieu-t továbbgondolva – térbeli habitusnak nevezünk. E térbeli habitusok a térbeli gyakorlatok megszervezése, a terek észlelése és a terek iránti érzék, valamint az egyenlőtlenségek térbeli viszonyatai szempontjából különösen fontosak. Bourdieu-re és a konstruktivista vidékszociológia belátásaira építve különbséget teszünk „(nagy)városi” és „vidéki” habitus között. Bourdieu számára az objektív társadalmi relációk jelentik a társadalmi valóság elsődlegesen fontos síkját, a társadalmi pozíciók közti eme objektív viszonyösszességet hivatott a társadalmi tér fogalma megragadni (Bourdieu 2002, 2010a, 2010b). Az objektív körülmények – amelyek közül Bourdieu (2002) számára a tőkével való ellátottság és az osztályok lefelé vagy felfelé ívelő pályája a legfontosabb – azonban nem elégségesek a cselekvések magyarázatára. Ezt szolgálja Bourdieu elméletében – ismert módon – a habitus, amely egyfelől az objektív viszonyok által strukturált struktúra (a bevésődött diszpozíciók rendszere), másfelől pedig strukturáló struktúra, hiszen a cselekvők⁴ percepcióinak, értékeléseinek az alapja és gyakorlatainak a vezérlője (Bourdieu 2002, 2010a). Mivel a társadalmi tér adott pontján adódó szükségszerűségek belsővé tétele által születnek a habitust alkotó diszpozíciók, ezért maga a habitus nemcsak kifejezi az objektív osztálypozíciót, de folyamatosan olyan választásokra vagy gyakorlatokra ösztönzi a cselekvőt, amelyek összhangban vannak a lehetőségeikkel (Bourdieu 2010a).

Bourdieu a társadalmi-tér-elméletek szempontjából is fontos szerző. Elmélete ezen vonulata abban a francia tudományos mezőben formálódott, amelyben Henri Lefebvre és Michel Foucault már évekkel korábban előkészítette a terek társadalomtudományos felértékelődését (Egyed 2018). Bourdieu szerint a társadalmi térbeli pozíció és a fizikai térbeli pozíció az esetek jelentős részében átfedésben van egymással (Bourdieu 1991, 1996, 1997). Ennek oka, hogy a társadalmi térbeli viszonyok – a tőkeviszonyok közvetítésével – leképződnek a fizikai terekben (Bourdieu 1991:26, 1996:12), vagyis a társadalmi tér beleírja, kivetíti magát a fizikai térbe (vö. Berger 2018:143; Németh 2023:59). E folyamatok eredményeként a cselekvők az általuk többé-kevésbé tartósan elfoglalt hellyel jellemezhetők. A fizikai térbeli pozíció azonban nem semleges, hiszen a javak és szolgáltatások eltérő készlete sajátítható (vagy nem sajátítható) el a fizikai tér egyes helyein (például a „jó” és a „rossz” lakókörnyékeken). Ebben az értelemben a fizikai térben megjelent különbségek egyrészt kifejezik a társadalmi térbeli egyenlőtlenségeket, másrészt hozzájárulnak e struktúrák újratermeléséhez (Bourdieu 1997:161). Az így kibontakozó – bár Bourdieu által szisztematikusan ki nem fejtett – kép az, hogy az elsajátított fizikai tér és a társadalmi tér kölcsönösen konstituálják egymást, mivel mindkettő hozzájárul a másik formálódásához, újratermeléséhez (Berger 2018:145).

4 E helyen eltérünk Bourdieu szóhasználatától, aki cselekvők helyett jellemzően ágensekről ír, mivel véleménye szerint a társadalmi szereplők nem rendelkeznek akkora autonómiával és tudatossággal, mint amekkorát a cselekvő fogalma sugall (Fáber 2018:72). Ettől függetlenül az egyszerűség kedvéért jelen tanulmányban cselekvőkről beszélünk, ugyanakkor ezzel nem kívánunk állást foglalni a Bourdieu által felvetett kérdésben.

A társadalmi tér és a(z) elsajátított fizikai tér közti nagyfokú – ám gyakran nem tökéletes – illeszkedés, a társadalmi viszonyoknak a fizikai térbe íródása kapcsán Bourdieu a habitusok közvetítő szerepét emelte ki. A társadalmi viszonyok inkorporációjaként a habitus a gyakorlatok generatív sémáit is magába foglalja, így logikus elgondolás, hogy a térbeli gyakorlatokat is vezérli. A habitusokat alkotó diszpozíciókat, osztályozási és értékelési sémákat, gyakorlati képességeket nem pusztán az absztrakt társadalmi térben betöltött pozícióból adódó kényszerek formálják, hanem a materiális térbeli struktúrák imperatívuszainak belsővé tétele is – vagyis azok a tapasztalatok, amelyekre az cselekvők azáltal tesznek szert, hogy hosszú időn keresztül és ismétlődő módon érintkeznek bizonyos terekkel, szintén formálják a habitust (Bourdieu 1991:28). A habitus által a cselekvők „belakják” a társadalmi és a fizikai tér számukra adott vagy elérhető szegmensét (Berger 2018:145-149; Németh 2022a, 2023:62-64; Zsinka 2023). Azon diszpozíciók összességét, amelyek a terek észlelését, megélését és formálását, illetve a térbeli gyakorlatokat vezérlik, amelyek a terek és helyek iránti érzéket testesítik meg, az alábbiakban összefoglalóan térbeli habitusnak nevezzük.

A társadalmi tér, az elsajátított fizikai tér és a (térbeli) habitusok közti illeszkedés Bourdieu szerint sem mindig tökéletes. Bourdieu azokra az esetekre hivatkozott például, amikor a társadalmi térbeli pozíció és a habitus nem felel meg egymásnak, ekkor hasadt habitusokról beszélt (Hadas 2022:29-30; vö. Németh 2022b). De hasonló eset az, amivel a dzsentrifikáció úttörőinek esetében találkozunk, amikor is a cselekvők társadalmi térbeli helyzete eltérő (jobb), mint a választott lakóhelyük városon belüli ökológiai térbeli pozíciója, illetve vidéki lakóhelyük településlejtőn elfoglalt pozíciója.⁵ A vidéki dzsentrifikáció vizsgálata révén a dinamikus, térbeli mobilitással együtt járó folyamatok is értelmezhetők a bourdieu-i elmélet keretén belül – szemben azzal a kritikával, amely Bourdieu vélelmezett statikus szemléletmódját emeli ki. A társadalmi pályáiv bourdieu-i fogalma – ahogyan arra Reed-Danahay kapcsán Németh Krisztina (2023:71) felhívta a figyelmet – magában foglalja a cselekvők élete során végrehajtott összes társadalmi és fizikai térbeli mozgást. Így a középosztálybeli vidéki dzsentrifikánsok kapcsán fontos kutatási kérdés, hogy milyen habitussal rendelkeznek. Feltételezhető, hogy habitusukra rányomja a bélyegét a középosztálybeli frakciók sajátossága a társadalmi térben, hogy tudniillik van reális esélyük a felemelkedésre, de a lecsúszásra is (Bourdieu 2010a). Ebből következően feltételezhetjük, hogy e szereplőkben van egyfajta felfelé törekvés, érvényesülési igény, melyet különféleképpen próbálhatnak meg érvényre juttatni, többek között a lakóhelyük megválasztásával, vagy akár vállalkozásindítással, amelyhez a lakóhelyváltás során felszabaduló értékkülönbség adhatja az indulótőkét.

A térbeli diszpozícióik, avagy térbeli habitusuk kapcsán pedig releváns kérdés, hogy milyen terek/helyek iránt éreznek affinitást, és melyek iránt nem; hogy hol tudják az otthonosságot önmaguk számára elképzelni és megvalósítani, és mely helyektől tartanak távolságot; hogy milyen térbeli gyakorlatok, rutinok komfortosak számukra, illetve mekkora a térigényük. A térbeli habitus és a sajátosan középosztálybeli aspirációk alapján feltételezhető, hogy a csoport az „őshonosoktól” eltérő térbeli habitussal, és ennek folytán eltérő térbeli gyakorlatokkal, mindennapi térbeli rutinokkal és eltérő térbeli akciórádiusszal jellemezhető, hiszen „bizonyos társadalmi térbeli pozíciókban könnyebben elképzelhető a térbeli és társadalmi mozgás, mint másokból” (Németh 2023:72).

A térbeliség szempontjának figyelembevételével megkülönböztethető egymástól a (nagy)városi és a vidéki habitus. A városi habitust a nagyvárosok életformája (Simmel 2001) alakítja: a felgyorsult életritmus, a

⁵ Ugyanakkor cserébe a tér tágassága, a választott lakás/ház mérete jellemzően kedvező(bb).

nagy népsűrűség, a városi élettel együtt járó relatíve nagyobb napi szintű térbeli mobilitás (például munkába, bevásárolni, szórakozni járás) és a jellemző térbeli rutinok meghatározott városias terekben (ipari és irodai munkahelyeken, szórakozóhelyeken, bevásárlóközpontokban stb.), valamint a fokozott intellektualizmus. A (nagy)városi habitus tehát az e térbeli tipikus gyakorlatok működtetéséhez szükséges és az azok iránti preferenciákat kifejező diszpozíciók összességét jelenti, valamint egyfajta „modernizmust” (vö. Bourdieu 2008). Emellett – ahogyan arra a metaanalízisében Jóvér Vanda (2023:80) felhívta a figyelmet – a városi habitust egyfajta univerzalizmus jellemzi, mivel diszpozíciói számos térbeli-társadalmi kontextusban alkalmazhatók, nem csupán a lakóhelyként szolgáló városban.

A vidéki habitus, ahogyan arra Jóvér (2023:78, 84) rámutatott, egyrészt a nagyvárossal való viszonyában, tehát azzal szemben határozódik meg, annak ellentétéként, másrészt hierarchikus viszonyban áll vele. Ennek eredményeként sem a városi, sem a vidéki habitust nem szabad esszencialista módon értelmezni, hanem csak az egymással való viszonyukban, ami alapján mindkettő meghatározott erőviszonyokat tükröző társadalmi konstrukciónak minősül. Jellemző módon e viszonyrendszerben a városi habitus szimbolikus előnyökkel jár, míg a vidéki habitus presztízse alacsonyabb és gátolja az egyéb tőkeformák felhalmozását (Jóvér 2023:78, 84; lásd még Bourdieu 1978:403, 2008). A vidéki habitus fontos formáló tényezői közé tartozik Jóvér összefoglalója alapján a mezőgazdasági tevékenység a maga saját ritmusával és kényszereivel, melyek a cselekvők testébe is beívódnak, megkülönböztetve őket a nagyvárosi szubjektumok testi megjelenésétől (Jóvér 2023:80–81). A mezőgazdasági munka vidéki habitust formáló jellegének feltételezésével szemben fel lehetne hozni azt az érvet, hogy a mezőgazdaság kevésbé releváns már a magyar vidéken, mivel a modernizációs és iparosodási folyamatok a 20. század második felében fokozatosan a mezőgazdasági termelés háttérbe szorítását okozták, még a rurális körzetekben is (Ragadics 2023:14–15). E felvetéssel kapcsolatban két megjegyzést teszünk.

Egyrészt, ha a magyar lakosság agrárérinthettségét nem szűk értelemben vesszük (csak mint tényleges részvétel a piacorientált mezőgazdasági termelésben), hanem tágabban (beleértve a földbirtoklást, a mezőgazdasági szakképzés feletti rendelkezést vagy a saját fogyasztás céljából folytatott növénytermesztést és állattartást), akkor a 2000-es évek közepén a magyar lakosság több mint felének volt valamilyen módon agrárkötődése (Kovács 2012:42–45). Másrészt és általánosabban szemlélve, a vidéki habitust nem csupán a mezőgazdaság formálja, hanem az összes, a vidéki kontextusokban jellemző fizikai munka. E fizikai munkák (akár agrárjellegűek, akár nem) beleírják magukat a testekbe, létrehozván a testi tőkének egy sajátos, a lokális kontextushoz igazított formáját (Jóvér 2023:80). A városi és a vidéki kontextusok közti – társadalmilag konstruált – aszimmetrikus hatalmi viszonyok megjelennek abban is, hogy míg a városi habitus diszpozíciói sokféle térbeli kontextusban használhatók, addig a vidéki habitus diszpozíciói erősen a helyi kontextushoz kötöttek, ami a felhalmozható tőkék mennyiségét korlátozza (Jóvér 2023:81). És bár a városi habitus néhány diszpozíciója szintén nem alkalmazható vidéki kontextusokban, ez nem jelent hasonló mértékű hátrányt a tőkék felhalmozása számára.

A vidéki habitus tehát a mezőgazdasági, háztáji, szükségletfedező vagy egyéb jellegű, helyben végzett fizikai munkákat és gyakorlatokat vezérlő habitus, valamint valamiféle tradicionalizmus szemben a városi habitus „modern” életvitel iránti preferenciájával. A vidéki dzsentrifikánsok térbeli habitusának megértése érdekében a későbbi fejezetekben is építünk a városi és a vidéki diszpozíciók megkülönböztetésére.

Dzsentrifikáció és habitus

A dzsentrifikáció irodalmában több évtizedes hagyománya van a bourdieu-i habituselmélet alkalmazásának (Zukin 1987; Bridge 2001; Butler 2003) a nagyvárosi kontextusban annak megértésére, hogy miként válik a középosztályon belüli distinkció eszközévé a (szuburbán) fősodortól eltérő lakóhelyválasztás. Bridge (2001) szerint a dzsentrifikáció kezdeti szakaszában a beköltözők – Bourdieu fogalmi keretében értelmezve – kevesebb gazdasági és több kulturális tőkével rendelkeznek. Azok az úttörők, akik beköltöznek a(z ekkor még lepukkant) belvárosba, habitusukban térnek el a szuburbokban élő középosztályiaktól. A dzsentrifikációs folyamat elindítói tudatosan a tér szimbolikus dimenziójával fejezik ki ezt az eltérést, amit követ a kulturális fogyasztás más téren történő változtatása is. A rossz állapotú házak vásárlásában (olcsóságuk mellett) az önkifejezés lehetősége rejlik, hiszen azokat saját ízlésük szerint tudják alakítani, létrehozva a dzsentrifikációs esztétikát. Miután a beköltöző „városi középosztály” módosította habitusát, kialakította a megkülönböztető ízlésvilágot, a következő beköltözők döntéseit ez befolyásolja, míg végül a belvárosban lakhatás egy vágyott szimbólum lesz, az új identitás szimbóluma, melyet szélesebb rétegek követnek.

Butler (2003) szerint létezik egy „metropolitán habitus”, amely a nagyvárosi habitus egy szűkebb csoportra jellemző válfaja, és amely elkülöníti a városelhagyó és a városban maradó középosztályt. A metropolitán habitus által jellemzett dzsentrifikánsok magasan iskolázottak, a nagyvárosban dolgoznak, vonzza őket a kulturális infrastruktúra, a diverzitás, de köztük is vannak eltérések: az egyes dzsentrifikált városrészeket eltérő „minihabitusok” jellemzik. Butler és Robson (2001) – London dzsentrifikált negyedeit vizsgáló tanulmányukban – amellet érveltek, hogy a lakóhely kiválasztásában – az anyagi lehetőségeken túl – fontos szerepe van az életstílus kifejezésének: olyan negyedeket keresünk, ahol hozzánk hasonló emberek élnek. Érvelésük szerint a rugalmas munkarendben, gyakran távoli eléréssel/interneten otthonról dolgozó dzsentrifikánsok számára a struktúrahiányt, a magánszféra és a munka világának elkülönítését, kifejezését hivatott szolgálni a lakóhelyválasztás. Emellett fontos része a dzsentrifikációs folyamatnak számukra egyfajta „nosztalgikus múlt” felépítése, a helyi közösségteremtés, helyi értékek megőrzése és újrafelfedezése. A vidéki dzsentrifikáció viszonylatában Smith és Phillips (2001) használta Bourdieu habituselméletét a Pennine-hegység dzsentrifikációjának elemzéséhez két dzsentrifikáncsoport: a falvakba és a távoli külterületekre költözők elkülönítésében. Kérdés, hogy ezek a zömmel városi (és alapvetően jóléti nyugati országokban megfigyelt jelenségekre épülő) dzsentrifikációs elméletek mennyiben illeszthetők a (hazai, posztoszocialista) vidéki térségekbe költöző középosztályi dzsentrifikánsokra.

MÓDSZERTAN

Jelen tanulmányban *A vidéki dzsentrifikáció szerepe a településfejlesztésben* (FK-138098) kutatás keretében két terepkutatási helyszínen⁶ személyesen készült 105 félig strukturált interjút elemeztünk az ATLAS.ti 24.0.0. szoftver segítségével. Az interjúk elkészítése több hullámban történt 2019 és 2022 között, az interjúk jellemzően 1–2,5 óra közötti hosszúságúak voltak. A kutatás során – a kutatás elsődleges irányultságából fakadóan – törekedtünk a beköltözők minél teljesebb körét elérni, részben hólabdamódszer segítségével, részint a nyomtatott és online médiamegjelenések alapján azonosított kulcsszereplők célzott felkeresésével. Emellett tősgyökeres helyiekkel, vállalkozókkal és nyaralókkal is készültek interjúk, jelen tanulmányban ezek közül azonban a beköltözőkkel készült 45 beszélgetésre fókuszáltunk, mivel elsősorban az általuk megélt térbeli habitusokat és gyakorlatokat kívántuk megismerni és értelmezni.

1. táblázat. Az interjúalanyok⁷ megoszlása főbb paraméterek szerint

Változó	Kategória	Interjúalanyok száma
Terület	Szőlőszem	52
	Kövesvölgy	43
Nem	Férfi	47
	Nő	48
Korcsoport	30 év alatti	13
	30–50 év közötti	33
	50–70 év közötti	38
	70 év feletti	11
Foglalkozás	Művész, kreatív foglalkozások	9
	Értelmiségi, szellemi	28
	Ipar, kereskedelem, szolgáltatás	44
	Mezőgazdaság	5
	Egyéb (tanuló, nyugdíjas stb.) vagy hiányzó adat	9
Vállalkozó-e?	Vállalkozó	42
	Nem vállalkozó	53
Dzsentrifikációs státusz	Tősgyökeres	22
	Környékről beköltöző	17
	Időszakos lakos/nyaralós/turista	12
	Beköltöző nagyvárosból/külföldről	44
	Közülük: úttörő (első hullámban ⁸ érkezett dzsentrifikáns)	16
	Közülük: második hullámban érkezett dzsentrifikáns	13
	Közülük: harmadik hullámban érkezett dzsentrifikáns	12
Közülük: másodigenerációs dzsentrifikáns	3	

6 Az interjúk „A vidéki dzsentrifikáció szerepe a településfejlesztésben” (FK-138098) mellett a Mítosz és realitás, helyi élelmiszer-rendszer a „Magyar Provence”-ban – diskurzusok, termelők, vásárlók és társadalomgazdasági hatások, (K-129097) kutatás keretében készültek.

7 Tekintettel arra, hogy az évek során egy-egy kulcsszereplővel több interjú is készült, az itt szereplő számok a 95 interjúalanyra vonatkoznak, akikkel a 105 interjú készült.

8 A települések dzsentrifikációs hullámaihoz lásd jelen tanulmány Terepkutatási helyszínek című részét.

Mindkét terepkutatási helyszín hosszú dzsentrifikációs múltat tudhat maga mögött, így interjúalanyaink között vannak több évtizede többé-kevésbé állandóan a vidéki településeken tartózkodók éppúgy, mint friss beköltözők, sőt akár a korábban beköltöző dzsentrifikánsok második generációs, már a településen felnövő gyerekei is.

Az interjúk elemzése során a dzsentrifikációs narratívák (előzmények, motivációk, lakóhelyválasztás, előzetes várakozások, megérkezés és az új lakóhely megélése, belakása) mellett vizsgáltuk a distinkciókat mind a tősgyökeres falusiakkal, mind a városi középosztállyal szemben, mind pedig a beköltözők egyes frakciói között. A habitusra vonatkozóan a nagyvárosi, kozmopolita habitus és a vidéki, ruralizáló habitus elemeit azonosítottuk, emellett a térbeli habitus vizsgálata során a térigény és a korábbi, illetve a mostani térbeli akciórádiusz, a mozgásban létre való igény került a figyelmünk fókuszába. A kódolás az interjúk tartalmi elemzésével zajlott, a kutatási kérdések alapján előzetesen kialakított szempontok szerint. A Bourdieu-i fogalmak kapcsán a habitus, a térbeli habitus és a distinkció fogalmait előzetesen határoztuk meg, a részkódok kialakítása egy iteratív folyamat volt az interjúk elemzése alapján. A tanulmányhoz használt fő- és alkódok elnevezéseit és a hozzájuk kapcsolt interjúrészletek számát a 2. táblázat tartalmazza. A következőkben az elemzés tartalmi eredményeit mutatjuk be.

2. táblázat. A tanulmányban felhasznált fontosabb kódok és a kódolt szövegrészek száma

Kód	Alkód	Kódolt szövegrészek száma
Anyagi tőke		164
	költözés/helyben maradás anyagi oka, vonzata	41
Kulturális tőke		341
	családi háttér	39
	foglalkozás, munkajelleg	144
	iskolai végzettség	92
	iskoláztatási stratégiák gyerekeknél	18
	szülők foglalkozása, munka jellege	52
	szülők iskolai végzettsége	10
Habitus		247
	nagyvárosi, kozmopolita habitus	15
	művész habitus	14
	vidéki habitus	50
	térbeli habitus: vidéki szocializációs hatások	28
	térbeli habitus: sokat költözött, hosszabban utazott	33
	térbeli habitus: folyamatos mozgásban lét	52
Distinkciók		179
	beköltözők frakciói	31
	elkülönülés a falusiaktól	83
	elkülönülés a környező falvak lakóitól	8
	elkülönülés a városi középosztálytól, turistáktól	21
	elkülönülő helyi csoportok	58
Percepció		548
	beköltözők percepciója a tősgyökeresekről	93
	tősgyökeresek percepciója a beköltözőkről	33
	beköltözők/nyaralósok percepciója egymásról	164
Hatás	tősgyökeresek/korábbi beköltözők kiszorulása/kiszorítása	29

TEREPKUTATÁSI HELYSZÍNEK

Az egyik terepkutatási helyszín Szőlőszem,⁹ a Villányi Borvidék egyik kis falva, míg a másik terepkutatási helyszín Kövesvölgy területe, hét Balaton környéki falut foglal magába. Mindkét terület csodálatos természeti környezetben fekvő, jellegzetes építészeti örökséggel bíró vidéki turisztikai célpont, ugyanakkor Kövesvölgy turizmusa – mind léptéke, mind bevételek tekintetében – a Balaton közelsége miatt lényegesen felülmúlja Szőlőszem turisztikai forgalmát. A dzsentrifikáció jellege is eltér: míg Kövesvölgyre jellemző a kétlakiak és nyaralósok jelenléte, Szőlőszemre inkább állandó beköltözők érkeztek. Mindkét terepen nagyvárosi művész-értelmiségi beköltözőket azonosítottunk a dzsentrifikációs folyamat elindítójaként, akiket követtek a középosztály más tagjai is, részben életmódvándorok, akik kulturális tőkájüket helyi vendéglátó és turisztikai vállalkozásokban hasznosították, így mára mindkét terep népszerű célpontja a vidéki turizmusnak, elsősorban a bor és gasztronómia köré építik imázsukat (erről részletesen lásd: Nemes–Orbán–Tomay 2022; Tomay–Völgyi 2022).

Szőlőszemen az 1990-es években indult meg a városi művészek, értelmiségiek beköltözése, őket követte a 2000-es évektől a második hullámként azonosított városi értelmiségi, illetve életmód-vállalkozói csoport, majd a 2010-es évektől egy jellemzően vállalkozókból álló harmadik hullám. Kövesvölgy esetében már az 1970-es évektől megindult a nagyvárosi művész- értelmiségi réteg beköltözése (Szijártó 2002; Nemes–Orbán–Tomay 2022), melyet az 1990-es évektől fokozatosan felváltott egy magasabb státuszú réteg, akik jellemzően nyaralónak vettek itt házakat. A 2010-es években induló harmadik hullámban részben ide is életmód-vállalkozók, részben vállalkozói és befektetői ingatlanvásárlók érkeztek (részletesen lásd: Nemes–Orbán–Tomay 2022).

EREDMÉNYEK

Lakóhelyválasztás mint osztálystratégia

Az általunk vizsgált vidéki kistelepülések esetében a dzsentrifikáció első hullámában érkező szereplőkre jellemző volt a kulturális és anyagi tőke közötti feszültség, az anyagi lecsúszás előli „előremenekülés” a vidéki lakóhelyválasztás motivációjában. A dzsentrifikáció nagyvárosi kontextusban kidolgozott klasszikus elgondolásával (Clay 1979; Zukin 1987) összhangban tehát a kulturális tőke dominanciájával jellemezhető középosztályi csoport képviselői érkeztek meg először a falvakba. Elbeszéléseikben hangsúlyos elem, hogy az értelmiségi vagy művész szakmák ellehetetlenülni látszottak abban az időszakban, amikor a faluba költözés mellett döntöttek. A falusi ingatlanvásárlás tehát olyan tudatos döntés volt a részükről, amelynek célja a rendelkezésre álló tőkék (kulturális és kisebb részben gazdasági) megtérülésének növelése, vagyis az osztálystratégia rekálibrálása. Jellemző narratív mintázatuk, hogy a saját tevékenységüket összességében pozitívnak, a falu érdekeivel és esztétikai szempontjaikkal összhangban lévőnek tartják, amit még erősebben kiemeltek annak hangsúlyozásával, hogy rengeteg energiát, időt és – a lehetőségeikhez mérten – pénzt áldoztak arra, hogy a saját felfogásuk szerint autentikusan újítsák fel a megvásárolt ingatlanjaikat. Az autentikusságra törekvés egyrészt megfelel az értelmiségi ethosznak, másrészt viszont a „csendes” bevándorlás hangsúlyozásával impliciten elhatárolták magukat a dzsentrifikációs folyamat későbbi hullámainak képviselőitől, különösen a legutóbbi beköltözőktől, akiket ilyen szempontok nem, csupán a pénz mozgat („gazdagok”).

⁹ Szőlőszem és Kövesvölgy a terepkutatási helyszínek álnevei az interjúalanyok anonimitásának biztosítása érdekében.

„Én azért jöttem ide egész őszintén, a férjem kitalálta, hogy nekünk panziót kell csinálni K mellett, azért találtuk ezt ki magunknak, mert ő keramikus volt, én a rákkutatásból jövök. Mindkettőnknek a szakmája ellehetetlenedett egyszerre. [...] Gondoltuk, elvonulunk és csinálunk egy panziót és ebből fogunk megélni. [...] Tudod, ez még tényleg a csendes bevándorlás volt, hogy falvakba, mert hát ezek a filmes emberek akkoriban, az átkosban, a régi átkosban nem voltak gazdag emberek, szó nincs erről [...], ilyen pár 10000 forintokért lehetett ezeket a házakat venni, és szép lassan az ember felújította, ahogy volt pénze [...]. És akkor jött a rendszerváltás, rendszerváltáskor ugye volt egy nagy megromlás, amikor ez a művész gárda átmenetileg megrogyott, hogy teljesen kicsúszott alóla a talaj, mert ugye megszűnt a Mafilm meg a minden megszűnt, és csak így elkezdtek így lebegni az úrben, és akkor, akkor indult meg ez az újgazdagok beáramlása” (I1)¹⁰

A dzsentrifikációs folyamat középső hullámainak képviselői – akár mások, akár saját reflexióik alapján – jellemzően jóval több gazdasági tőkével rendelkeztek, mint az első hullám képviselői. Az e hullámban érkezők között többen voltak, akik kulturális és jelentősebb anyagi tőkét is bele tudtak forgatni a költözésbe, illetve a városi és vidéki ingatlanárak közötti különbséget kihasználva (életmód-)vállalkozásokat indítottak, megteremtve ezzel az egzisztenciájuk (egyik) lábát. Az életmód-vállalkozásaik kapcsán tetten érhető sajátosság, hogy esetükben is hangsúlyos volt a kulturális tőke, ami egyebek mellett abban nyilvánult meg, hogy fontosnak tartották, hogy a saját szempontjaik szerint ízléses vendégházakat és borászatokat hozzanak létre. A vendégházai és borászataik saját meglátásuk szerint kellemes, békés, a városi élet stresszétől ideiglenes menekvést kínáló, a középosztályi ízlés alapján szemlélt vidéki atmoszférát, „vidékidillt” (Csurgó 2014) kínálnak a vendégeiknek.

„Akik a 2000-es években jöttek [...], ők azért egy, ők mind jó módú emberek voltak, jöttek, megvették a házat, szépen fölújították, megcsinálták, ugye tőkét hoztak be, a vendégházakat csinálták [...] Így a faluban szerintem nem lett volna olyan ember, akinek ilyen tőkéje van, hogy megcsinálták volna.” (I2)

„Két évvel ezelőtt aztán az történt, hogy [...] én eldöntöttem, hogy eladom a B-i házamat, [...] és én is azon gondolkodtam, hogy valahogy azt, amit ugye még mindig nagyon meggy föl felé vendéglátás meg turizmus, abba valamilyen módon beszállok. És aztán kicsiben be is szálltam. [...] Valami olyan helyre gondolok, ahol egyszerűen, gyorsan, kényelmesen és hangulatosan lehet valamit enni is, de alapvetően ki lehet ülni egy teraszra, diófa alá fröccsözni, beszélgetni, ilyesmi.” (I3)

A középosztályi helyzet ugyanakkor önmagában még nem magyarázza a vidékre költözést, kellenek ehhez olyan (térbeli) diszpozíciók, amelyek látják az (elképzelt) vidéki lét előnyeit a nagyvárosi élet mellett vagy helyett. Egyik interjúalanyunk, aki a második hullámban lépett be a falu életébe, erre a diszpozícióra utalt, amit „*idealista romantikus lélek*”-ként jellemezte. Megnyilatkozása ambivalens viszonyulásra utal, mivel az elsőgenerációs beköltözőket némileg naivnak („*bolondnak*”, „*marha nagy művészelkeknek*”, „*idiótáknak*”) tartja, mivel véleménye szerint nem rendelkeznek megfelelő vállalkozói képességekkel. Mégis valamiféle közösséget is vállal velük, hiszen közös bennük az „*idelista romantikus lélek*.” Ami a megnyilatkozásban tematizálatlan marad, de felsejlik, az az, hogy a harmadik generációs bevándorlókhoz képest, akik immár a gazdasági tőke dominanciájával jellemezhetők, impliciten határvonalat húz.

„Meg hát van egy csomó jóindulatú idióta, aki – érti – ilyen marha nagy művészlélek, vagy csak simán bolond, és akkor lejön ide és itt elvan a kis világába. De hogy, hát igen, mindenképp egyfajta ilyen

¹⁰ Az idézett interjúalanyok fontosabb jellemzőit a Függelék F1. táblázata tartalmazza.

idealista romantikus lélek kell szerintem ahhoz, hogy az ember leköltözzön, valamilyen szinten, még akkor is, hogyha hidegvérű üzletemberként mondjuk tényleg valami komoly vendéglátó egységet akar vinni.” (14)

A vidéki dzsentrifikáció legújabb hullámában érkező „gazdagokról” szóló narratíva értelmezéséhez óhatatlanul kínálkozik a városi dzsentrifikáció folyamatából ismert „szuperdzsentrifikáció” (Lees 2003) koncepciója, amely azt hangsúlyozza, hogy a dzsentrifikáció utolsó hullámában megjelennek az anyagi fölényrel, és a korábbi hullámok képviselőihez képest relatíve kevesebb kulturális tőkével rendelkező, inkább felső, mint középosztálybeli beköltözők, akik kiszorítják nemcsak az őslakosokat, hanem a korábbi hullámok dzsentrifikánsait is. Interjúink azt tükrözik, hogy megjelenésük és a materiális kiszorítottságtól való fenyegetettség (az ingatlanok felvásárlása, árak emelkedése) visszatérő panasz, ami – mint később látni fogjuk – a vélt vagy valós értékrombolással kapcsolatos félelmekkel vegyül.

„Az a baj, hogy egy csomóan közülünk nagyon meg vannak keseredve. Megkeseríti az, hogy jönnek ezek az úgazdagok és mint egy tank nyomnak le mindent. Nincs érték, mi még azon izéltünk, hogy tudod lesikálni azt a régi téglát, hogy be tud építeni.” (11)

„Én azt gondolom, hogy mi 10 évvel ezelőtt jöttünk ide, és 10 évvel ezelőtt [...] nekünk meg nem fordult a fejünkben, hogy itt bármit is megváltoztatni, inkább tisztelettel voltunk az épített környezet meg, meg talán afelé, amit itt az előttünk levő generáció próbál megmenteni, és megpróbáltunk alkalmazkodni, és ehhez képest most azt látom, hogy minthogyha ezek a szabályok így eltűntek volna, és ezzel együtt azok a látogatók jönnek ide, akiknek anyagi tehetségük van, viszont ugyanezt már nem érzi. Tehát nem érzi kötelességének azt, hogy mondjuk ne rakjon be műanyag ablakot a házába, ő nem érzi kötelességének, hogy ide nem kell a medence.” (18)

Mindazonáltal összességében azt látjuk, hogy a vidéki dzsentrifikáció mind a középosztályi életmód megőrzésére (a lecsúszástól való félelem elleni stratégiaként), mind a vállalkozás beindításához szükséges tőkefelszabadítás szempontjából működő középosztályi stratégia.

Distinkciók/elkülönöződési stratégiák

A beköltözőkkel készült interjúk alapján az látszik, hogy a középosztály városias frakcióival szemben nincsen erős szimbolikus határvonás: az általában vett nagyvárosi középosztály és a nagyvárosi életforma már némileg távoli a jelenlegi életviszonyaiktól, ezért szimbolikus különbségképző tevékenységük nem rájuk vonatkozik elsősorban. Amennyiben megfogalmaztak egyáltalán ilyen tartalmakat, akkor csupán homályos elkülönöződések jelentek meg, amelyek az általában vett nagyvárosi életformát vették célpontba: dugók, zsúfoltság, stressz, kosz, nem esztétikus térbeliség. De a szimbolikus határképzés alacsony „hőfokának” az is az oka, hogy a vendégeik jórészt e körből kerülnek ki, vagyis kontraproduktív lenne a vállalkozásaik számára, ha nem építhetnének erre a vendégkörre, melynek bensőségesen ismerik az ízlésvilágát, és amelynek tagjaihoz személyes szálakkal is kötődnek.

Mindenesetre Bourdieu (2010a, 2010b) alapján érdemes hangsúlyozni, hogy a distinkció nem csupán szándékosan létrehozott, hanem létrejön pusztán azáltal, hogy bizonyos szereplők máshol helyezkednek el a társadalmi térben és más gyakorlatok jellemzők rájuk, így a nagyvárosi középosztálybeli frakciókkal kapcsolatban is létrejön szimbolikus differencia, noha ez nem tudatos tevékenység eredménye, így a középosztály (részben vagy egészében) vidékre költözött és a nagyvárosi frakciói között léteznek szimbolikus különbségek.

Az explicit és többé-kevésbé tudatos elkülönöződés elsősorban a helyi viszonyokkal összefüggésben jelentkezik, a környező falvak lakóival, a tősgyökeres helyiekkel, illetve az újabb hullámokban érkező, jellemzően gazdagabb beköltözőkkel szemben. Az alábbi interjúrészletek a helyiekkel, az „óslakosokkal” szembeni ellentmondásos vagy vegyes viszonyukra utalnak. Egyrészt kiemelték, hogy valamilyen szinten keresik a kapcsolatot az óslakosokkal, akikkel igyekeznek „nem lekezelően” viselkedni, másrészt érznek valamiféle – mindkét oldalról fenntartott – választófalat is. A tősgyökeres helyiek érzésük szerint sosem fogják őket befogadni, hiszen nem helyben születtek, viszont ők maguk is érznek különbséget az óslakosokhoz képest, akiknek az ízlése nem egyezik meg a sajátjukkal, akiket nem érdekelnek azok a dolgok, amelyek az uralkodó osztályok (s köztük a középosztály) esztétikai felfogása szerint kifinomultak. Bourdieu a distinkció ezen válfaját a kulturálisan „barbárokkal” szembeni elkülönöződésnek jellemezte, amely voltaképpen esszencialista jellegű, hiszen a „barbár” ízlést megfosztja „gazdasági és társadalmi létalapjától, [és] természetes hajlamként tünteti fel” (Bourdieu 2010a:58).

„Jó, hát nyilván a helyiek egy részét ismerem, de én kedvelem őket, és sokkal, sokat kedvelem, és ők is kedvelnek engem. Az látszik, hogy azért érték a szemükben, hogy budapesti vagyok, de normális. Ami leginkább szerintem olyasmit jelent, hogy nem olyan, aki tényleg lenézi őket, nem ereszkedik le, vagy nem éreztetik azt, hogy ezért mert nekem diplomám van, vagy mert nem tudom, több pénzem, esetleg, vagy nem tudom, szóval, tehát, hogy ők nagyon jók, nagyon jók, nagyon közvetlenek.” (15)

„Felvenni velük a kapcsolatot? Én folyamatosan veszem fel velük a kapcsolatot, még pálinkát is iszom velük. Muszáj, ez a kapcsolatfelvétel fő csatornája, nem zárkózom el ettől. Én nem érzem azt, hogy nagyon elkülönülnék tőlük, de amit szeretnék csinálni, meg amiket így közösen csinálunk, az általában nem érdekli őket.” (15)

„Mondjuk, ha 35–40 000 körül van a [X-nél] egy ilyen ötfogásos vacsora koncerttel, de hát erre is mit mondanának, nem vacsora ez, ez ilyen fine dining, és akkor kapsz egy ilyen galambadagot. Ők nem értenék. Nem értenék, hogy ennek mi a lényege vagy mi ez. Meg ilyen fura kaják, hogy mit tudom én, ilyen öt mondatban magyaráznak el egy főételt... így ez a falusi embernek szerintem annyira új meg más, hogy nem.” (16)

„A kulturális szál az, hogy mi itt gyűttmentek egyetértünk abban, hogy a helyi kulturális színvonal az nem olyan, mint amit mi gondolunk. Itt általában, akik jönnek, valamiféle hagyományt tartanak fontosnak, ami itt a szemünk előtt lebeg, amibe mi nem élünk soha, nem tudjuk pontosan mi az, de van egy képünk róla, és ez a kép egyébként összhangban van, mindenkinek ugyanaz a képe róla, hogy milyen is volt ez a hagyomány. Együtt csináltak emberek dolgokat, volt tollfosztás meg fonó meg kukoricahántás meg mittudomén micsoda. A helyiek ezt furcsállva hallgatják. Tudják, hogy volt ilyen meg beszélnek is róla, hogy ez milyen volt, de ők maguk szintén soha nem éltek benne. Az a generáció, aki itt van, soha nem tapasztalta meg azt, amit mi sem tapasztaltunk meg, de nagyon keresünk. Viszont ők nem keresik.” (17)

Emellett azonban a beköltözők újabb és újabb hullámaiktól gyakran fenyegetve érzik magukat a korábban betelepülők,¹¹ ami jelentős különbség az óslakosokhoz képest, hiszen utóbbiak a korábbi betelepü-

¹¹ Miközben a dzsentrifikáció korábbi szakaszaiban ők maguk is kiszorították a tősgyökeres lakosok hagyományos vidéki gyakorlatait. Az egyik vizsgált településen például rendeletileg tiltva van az a korábbi (tradicionális) vidéki gyakorlat, hogy a libákat, kacsákat szabadon engedjék, és azok szabadon járjálhassanak az utcákon és az úttesten.

lők szemében csupán „nem megfelelő”, nem kellőképpen „kifinomult” ízléssel rendelkeznek, ugyanakkor egzisztenciális szinten nem érzékelik őket fenyegetésként.

„Akkor még nem tudtam, hogy ennyi művész fog itt letelepedni, mert itt a K-t azt mi megleptük rendszeren, mert itt a faluban is, ha jól számolom 14-en voltunk, akik hirtelen felvásároltuk ezeket az öreg házakat és úgy hoztuk létre, amilyen volt. Az újak már nem, az új, az már megveszi drágán ezt az öreg házat, holnap jön a buldózer, lenyomja, és akkor épít ilyen ytong műparasztházat.” (19)

„Illetve most az is nagy probléma, hogy iszonyatosan elszálltak az ingatlanárak, tehát most már gyakorlatilag Budapest rózsadombi árak vannak. És akik jönnek, jellemzően a pénzzel rendelkező réteg, az nem a hely értékei miatt jön, hanem azért, mert divatos. És neki nem érték az, hogy egy házat megvegyen és felújítson. [...] Az, hogy mindenki gigászi kerítést húz, hogy ne lássál be, hogy neki milyen háza van vagy tűzivíz tározója, ami ugye medence. Eddig ez a környék egy értelmiségi környék volt, most már nem az.” (110)

A megnyilatkozásokban a harmadik hullám vállalkozóival szembeni explicit elkülönöződés, szimbolikus határmegvonás fejeződik ki. Az ő ízlésük talán még negatívabb megítélés alá esik, mivel nem pusztán műveletlennek tartják őket, hanem az „ízléstelenség” magasabb fokát képviselik a szemükben az „újjgazdag” gyakorlataikkal. Az újjgazdag jelleget a kíméletlenséggel, a vélt vagy valós helyi értékek ignorálásával, a nyers pénzügyi értékek kizárólagos előtérbe állításával azonosították – szemben a saját ízlésükkel és gyakorlataikkal, melyeket kifinomultként és a helyi (építészeti és természeti) értékek megőrzésének eszközeiként jellemeztek. Ezzel a kulturális elit és a gazdasági elit, illetve a kulturális és gazdasági alapú középosztály közti klasszikus bourdieu-i distinkciós mintázatot alkalmazták vidéki kontextusban (Bourdieu 1984).

Városi és vidéki, metropolitán és ruralizáló térbeli habitusok

Interjúink alapján az általunk „ruralizáló”-ként azonosított habitus része a vidéki élet idealizálása, egyfajta „nosztalgikus vidéki múlt” keresése/felépítése, a helyi értékek (újra)felfedezése, a helyi közösségteremtési igény, valamint a vidéki élet előnyeit hangsúlyozó diszpozíciók (nyugalom, természetközelség, kevés ember) hangsúlyozása, emellett gyakran része a mezőgazdaság, az agrárium bizonyos részeihez való vonzalom, ami akár a szőlőtermelés/borkészítés formájában, akár az öko/bio/organikus gazdálkodás, kertművelés formájában része lehet az általuk elképzelt és középosztálybeli „kifinomult” ízlésükhöz passzoló vidéki életmód megvalósításának. Ez a habitus szükségszerűen eltér a korábban bemutatott vidéki habitustól.

„Hát, szeretem, hogy közel van a természet, hogy fönt, ahol lakunk, ott egyből ott van az erdő. Hogy sokkal figyelmesebbek, nyugodtabbak [az emberek]. Nagyobb nyugalom van.” (111)

„Szép kerek az egész. Például ma délelőtt elkezdtem dolgozni, és arra lettem figyelmes, hogy egy nagy raj őszapó van itt az udvarunkban. Ami zseniális. [...] Tehát én azt gondolom, hogy az életben a boldogsághoz nagyon kevés dolog elég. [...] Vagy mondjuk egy, ugyan nem szeretem az őszt, de egy ködös, késő őszi vagy egy ilyen adventi időszakban, amikor ilyen páras, sejtelmes az egész, bent ropog a tűz, kinézek az ablakon.” (118)

„Bort az készítek, mert a Dezső szomszédomnak van szőlője fönny a hegyen, tehát ért hozzá, és akkor vettem prést meg a pár eszközt, és akkor most már harmadik éve veszünk szőlőt, és akkor csinálunk belőle bort [...] csak ilyen saját használatra.” (15)

„Van szőlőnk is meg egy kis kertet csinálunk csak így, saját magunknak megtermelt zöldségeket, amit lehetett a nyáron. Meg egy kutyánk van, de szeretnénk majd, ha lennének tyúkok, valami kis állat még.” (I12)

„Most van egy kertem, fűszereket termelek, meg van paradicsom, de nem sok. Inkább szoborpark a kertem. Tele van szoborral.” (I13)

Interjúalanyaink számára a vidéki lét választás, nem pedig kényszer – emögött akár a nagyvárosi habitus maguk mögött hagyása és a vidéki habitus felvétele is kirajzolódhatna. Erre látszanak utalni a vidéki lét általuk azonosított jellemzői is: nyugodtság, természetközelség, esztétikus fizikai környezet, kevesebb ember, nagyobb szabadság stb. Ezek a ruralizáló térbeli diszpozíciók azonban nem azonosak azon diszpozíciókkal, amelyek a korábban ismertetett tényleges vidéki habitust alkotják amely kevésbé esztétizáló, sokkal inkább a praktikumhoz kötődik, a mezőgazdaság ciklikus vagy a vidéki léttel összefüggő egyéb fizikai munkák kényszeireihez. A vidéki habitus diszpozíciói gyakran vonatkoznak olyan növények termesztésére, állatok tartására, amelyek iránt a beköltözők egyértelműen nem éreznek preferenciát (búzafélék, sertések, marhák, juhok), mivel ellentmondanak a középosztálybeli diszpozícióiknak.

További fontos tényező, hogy a dzsentrifikánsok többsége nem vidéki származású, így őket elvileg a nagyvárosi habitusnak kellene/kellett volna jellemeznie, ami alapján nem lett volna valószínű a vidéki élet keresése. Így természetzerűleg merül fel a kérdés: mi magyarázza mégis a választásukat? Az interjúalanyaink életútjukkal kapcsolatos elbeszélései, reflexiói hasonló irányba mutatnak. Szinte mindenkinél voltak olyan gyerekkori tapasztalatok, amelyek révén kapcsolatba tudtak kerülni a természettel és a vidéki lét bizonyos aspektusaival, melyek képesek voltak ellenpontozni a városi térbeli habitust. Például volt olyan alanyunk, aki budapestiként Buda hegyvidékének sok zöldfelületű, erdős részén élt gyerekkorában, és a társasházuk kis kertjében már gyerekként növényeket termesztett, vagy olyan is, akinek a pécsi családjának kis kertje volt a Mecsekben, ahol gyerekként kalandoztak, vagy aki a nyarak egészét a Balatonon töltötte a nagyszüleinél. Ezen interjúalanyok mindegyike hangsúlyozta, hogy gyerekkorában érték olyan hatások, amelyek révén kapcsolatba tudott kerülni a természettel és a vidéki lét általa elképzelt, a kényszerektől nagymértékben mentes változatával. Ennek eredményeként esetükben a városi diszpozíciók mellett olyan térrel kapcsolatos (ruralizáló) diszpozíciók is kialakultak, amelyek a vidéki élet iránt is affinitást hoztak létre bennük, pontosabban a vidéki lét kényszerektől mentes, azt idillizáló változata iránt. A városi és a ruralizáló elemek együttes jelenléte alapján vegyes térbeli habitusuk alakult ki. Bár eddig azt láthattuk, hogy a betelepülőkre jellemző distinkció döntően, kisebb módosulásokkal klasszikus középosztálybeli mintát követ, amely nem valamiféle kevert, vegyes vagy hasadt osztályhabitusra utal, az interjúalanyaink *térbeli* habitusa határozottan vegyes, heterogén diszpozíciókat foglal magában.

A térbeli diszpozíciók heterogén vagy vegyes jellege több interjúalany esetében is együtt járt feszültségekkel vagy nem tökéletes illeszkedéssel. Többen utaltak arra, hogy nem volt teljesen magától értetődő vagy súrlódásmentes az átmenetük a (nagy)városi életformából a vidékibe, szükségük volt egyfajta átállási időre. Abból is látszik, hogy a városi térbeli habitus megléte esetén nagy ugrás vidékre költözni – különösen az első, úttörő dzsentrifikánsok számára –, hogy az identitás és a habitus igazítása a vidéki lakóhelyhez nem történt meg egyből, ehhez hosszabb időnek kellett eltelnie.

„Sokáig azt mondtam, budapesti vagyok, csak itt élek. Egyszer ez totálisan megfordult, egyszer csak azt vettem észre, hogy dehogy vagyok én budapesti, ne kelljen oda felmenni soha. [...] Lassú folyamat,

viszi az embert a lendület. Ha nem volt vendég a panzióban, akkor felmentem Pestre hétközben. Aztán észrevettem, hogy miért is megyek fel, amikor itt sokkal jobb.” (11)

Interjúalanyaink ugyanakkor nem érezték azt, hogy nincsenek a „helyükön”, mivel a tereket a saját képükre képesek formálni, képesek reflexíven bánni a heterogén diszpozícióikkal, és osztálystratégiájuk keretében a saját hasznukra fordítani őket. Esetükben olyan vegyes térbeli habitusról van szó, amely magában foglal városi és ruralizáló diszpozíciókat egyaránt; és igyekeznek is mindkettő előnyeit kiaknázni.

„Tehát, hogy az a jó, hogy tudok úgy relatíve a természet közelben egy ilyen vidéki életformát, egy ilyen River Cottage-szerű életformát csinálni. Itt, hogy közben mégsem vagyok totál elzárva a világtól. Tehát, hogy egyszerűen olyan szintű nyüzsgő élet van nyáron, hogyha az ember ilyen társasági lény, vagy olyan típus, aki szeret kocsmázni, haverkodni, akkor ez egy ilyen örvény. De közben meg mégsem Pesten vagy, és mégis azért válogatottak a fejek, akik idejönnek. És mégis van az évnek olyan időszaka, amikor viszont nyugi van. [...] Tehát, hogy mondjam, van egy ilyen ciklikusság, ami nekem nagyon tetszik.” (14)

Ez tükröződik a térbeli diszpozícióik generálta tipikus térbeli gyakorlataikban is. Jellemző rájuk, hogy nagyobb a térbeli akciórádiuszuk, mint a tősgyökereseknek. A nagyobb térbeli akciórádiusz megnyilvánul egyrészt a költözés előzményeiben, amelyekkel kapcsolatban az elbeszélések alapján a folyamatos „mozgásban lét” rajzolódik ki.

„Én mindenféle foglalkozásokat űztem, [...] dolgoztam a világ 39 országában, ami nem kevés. Volt, ahol rövidebb ideig, volt, ahol hosszabb ideig. [...] a családom itt volt Magyarországon és ide mindig vissza akartam jönni.” (14)

„A munka miatt mentünk ki igazából, mindketten az Európai Parlamentben dolgozunk, és három éve vettük ezt a házat, 2018-ban, és ez a harmadik nyarunk itt. Gyerekkoromban Zánkán töltöttem a nyarakat meg Balatonudvariban, ezen a környéken, és ez nagyon sokat jelent nekem, nagyon meghatározó része az életemnek. Ezért szerettem volna itt a környéken találni egy házat. Azért is, mert a kétlaki életben nem tudtuk hol lesz egy házunk, Brüsszelben vagy Budapesten, vagy a kettő között, egy biztos pontnak az tűnt, hogy a nyarakat itt szeretnénk tölteni, vagy hát minél több időt. Sok keresgélés után találtuk meg ezt a házat és így költöztünk ide, ez a magyarországi bázisunk most.” (15)

A nagyobb térbeli akciórádiusz a jelenben is megjelenik, ugyanis napi, heti vagy éves szinten jóval nagyobb távolságokat tesznek meg, mint a tősgyökeresek. Ez egyrészt fakad bizonyos önmaguk által létrehozott szubjektív kényszerekből. A vidéki élet észlelt előnyei (ruralizáló diszpozíciók) mellett a városi diszpozícióik alapján nem akarnak lemondani a városok által nyújtott szolgáltatásokról és jótéteményekről sem, legyen szó a gyermekeik iskoláztatásáról, bevásárlásokról vagy kulturális tevékenységekről. Másrészt érdekes módon többen említették azt is, hogy néha unalmasnak tartják a falujukat, vagy hogy évente kell nekik egy bizonyos idő, amikor ki tudnak kapcsolódni, például külföldön.

„Mi sokat [mozdulunk ki], mert az az igazság, hogy el kell menni. Mert azt gondolják az emberek, hogy hú de jó, ti falun éltek, és nincs sok problémátok, biztos nyugodt laza életetek van, közben nem így van, mert annyifelé jár az agyunk [...], és akkor ezért el kell menni, hogy fizikailag el kell menni, hogy kikapcsoljunk. Így mi egy évben kétszer, háromszor elutazunk, akár külföldre.” (16)

„Szóval így, nincs bennem ilyen vágy, mert nem tudom, főleg télen... hát azért, szóval nagyon sok előnye van a falusi életnek, mármint hogy jó dolog, de, de hát azért nem tudom, szerintem halálra unnám magamat, szóval... tehát ez így jó, ez a kettős dolog.” (15)

A térbeli habitusba kódolt térigényük is nagyobb, van, akinek az alkotótevékenységéhez kell a nagyobb tér, van, akinek az állattartás miatt van rá szüksége.

„Nekem nagyon fontos az otthon úgy, mint tér. Mint egy kreatív tér, amivel az ember egy oda-vissza kapcsolatba kerül. Tehát én rendezem, szépítem, építem és utána feltölt. Azért beszélek erről így, mert kiderült az idők folyamán, hogy ezzel nincs mindenki így. Van, aki azt csinálja, hogy jól van... lehesse aludni, enni, fürödni és kész. Kicszeréljük a környezetet, nem is tűnik fel. [Nevet] És nekem ez egy alkotói tér, a művészetem része.” (117)

Mindezekben ama középosztálybeli frakciók ízlésvilága és szükségletei mutatkoznak meg, amelyek szelektíven megtalálják a vidéki élet bizonyos szépségeit, melyeknek tagjai azonban városi térbeli diszpozícióik, ízlésük és társadalmi státuszuk alapján nehezen tudnak megelégedni azzal, amit a falu kínálni tud számukra. Implicit módon ez is szimbolikus elkülönböződés a tősgyökeres lakossággal szemben.

KÖVETKEZTETÉSEK

Tanulmányunkban arra vállalkoztunk, hogy néhány vidéki település dzsentrifikációs folyamatait és a benne érintettek térbeli habitusait vizsgáljuk. Visszatérve a kutatási kérdéseinkre, elemzésünk alapján úgy látjuk, hogy a Bridge-féle (2001) módosított habituselmélet jól alkalmazható nem csak a városi, de a vidéki dzsentrifikáció értelmezéséhez is, amennyiben a dzsentrifikáció kezdeti szakaszában érkezők tudatosan választottak maguknak a többségitől eltérő lakóhelyet. Eredményeink alátámasztják Butler és Robson (2001) – Londonra vonatkozó – megállapításait is: miközben az úttörők a régi, rossz állapotú parasztházakat saját ízlésük szerint felújítják, kifejezhetik identitásukat, egyúttal feltámaszthatják/újraalkothatják a „nosztalgikus vidéki múlt” épített és tárgyi kultúráját (miközben fontos motivációt jelent az ingatlanok értékében mutatkozó rés kihasználása is). Jelen elemzésünk alapján úgy látjuk, hogy szemben a korábban megfogalmazottakkal (Tomay 2019; Tomay–Völgyi 2022), a vidéki dzsentrifikációnak éppúgy része az esztétizálható épített környezet, mint városi párjának. A „dzsentrifikációs esztétika” a nádtetős vagy éppen sváb építészeti emlékeket őrző falusi környezetben éppúgy létre tud jönni, mint London egykor munkások lakta kétszintes téglaházaiban. Ráadásul a több évtizedes dzsentrifikációs folyamatot maguk mögött tudó települések esetén jól látható, hogy az általuk létrehozott dzsentrifikációs esztétika termékei a vidéki környezetben is vágyott szimbólumokká válnak, ami a felső és középosztály mind szélesebb rétegeit is a környékre vonzza akár turistaként, akár állandó lakosként.

A vizsgált települések beköltözőit vegyes térbeli habitus jellemzi, melynek középpontjában a vidéki és a városi élet előnyeinek együttes kiaknázása áll. A csoport tagjainak ízlése karakteresen középosztálybeli, az első két hullám képviselőinek egyenesen „művelt” ízlése a vidéki élet nosztalgikus múltját kívánja megidézni esztétizált módon. A településeken később megjelenő, monetáris szellemiségű vállalkozók pedig ehhez az ízlésvilághoz igazodnak bizonyos mértékben, bár a korábbi dzsentrifikálók értékelése szerint csupán felületesen, kevésbé színvonalasan és az általuk észlelt/elképzelt helyi értékekre kevésbé ügyelve. Mindegyik csoportra jellemző ugyanakkor, hogy ruralizáló térbeli diszpozícióik alapján a vidéki életet nem paraszti létként képzik el. Ez megjelenik abban, hogy szinte senki sem tart állatot közülük, s aki mégis, az sem tipikus falusi

haszonjóságot (sertést, marhát, juhot), hanem a középosztályi igényeket tükröző állatokat (például pónilovakat). Az ízlésbeli tényezők és az őslakosoktól való implicit distinkció mellett ennek az az oka, hogy az állatok túlzott kötöttséget jelentenek, így az állattartás nem felel meg a nagy tér- és szabadságigényüknek.

Az eredmények alapján jól láthatók a kapcsolódási pontok a konstruktivista vidékszociológiához, hiszen jelen tanulmány is arra hívja fel a figyelmet, hogy a vidék nem önmagában létező egység, hanem társadalmi viszonyok által strukturált, és hogy a vidék megformálásában különösen fontos szerepet kapnak a kulturálisan kódolt vidékképek és képzetek (Clope 2006:21). A középosztály vidéki dzsentrifikációban részt vevő frakciói számára mérvadóak az idilli vidékiségre (Csurgó et al. 2023:2) utaló ruralizáló térbeli diszpozíciók, melyek a vizsgált települések aktív átalakításának generáló sémái voltak, épp e kulturálisan kódolt vidékképekből merítik vonzerejüket az ágensek számára. Abban is egyértelműen kapcsolódik a tanulmány a konstruktivista vidékszociológiához, hogy úgy véljük, a középosztálynak kifejezetten jelentős szerepe van a vidékkel kapcsolatos nagy erejű képzetek megalkotásában, ezek cselekvésbe fordításában és a vidéki tájak megformálásában (vö. Csurgó et al. 2023:2; Short 2006:143). A dzsentrifikánsok térbeli habitusa és gyakorlatai jól illeszkednek egy középosztályi distinkciós stratégiába, amit jól mutat például a „minőség”, az „autenticitás” vissza-visszatérő hangsúlyozása, vagy hogy sok időt, energiát és pénzt fordítanak a gyerekeik magasszintű, nagyvárosi iskoláztatására. Térbeli habitusuk jellemzője ezek mellett az aktivitás. Mindegyik hullám képviselőire jellemző, hogy relatíve nagy a múlt- és jelenbeli térbeli akciórádiuszuk, valamint hogy aktívan kívánják a vidéki tereket átformálni a saját ízlésük és/vagy anyagi érdekeik szerint. Világképük gyakran mutat egyfajta kozmopolita jelleget, hiszen például többen hangsúlyozták, hogy ők világlátott emberek, és hogy tudatos döntés eredményeként költöztek vidékre; s emellett gyerekeik számára is jellemzően azt szeretnék, hogy tegyenek szert tág perspektívára (lássanak országot-világot), és az alapján döntsenek arról, hogy visszajönnék-e a korábbi otthonukba. Aktív térbeli habitusuk alapján a dzsentrifikánsok a falusi teret a saját ízlésük és érdekeik szerint formálták meg (kétségkívül építve a helyi adottságokra). Ez a folyamat szükségszerűen együtt jár az őslakosok bizonyos fokú kiszorulásával. Többen említették például, hogy az ingatlanárak olyan magassá váltak, hogy az őslakosok nem, vagy csak alig tudnak helyben ingatlant vásárolni (vö. Tomay–Völgyi 2022). De az is jellemző, hogy az őslakosok sajátosan falusi, a ruralizáló térbeli diszpozíciókhoz nem illeszkedő térbeli gyakorlatait is visszaszorították, ami szintén olyan eredmény, ami illeszkedik a konstruktivista vidékszociológiához, mely más kontextusokban szintén azt állapította meg, hogy a magas(abb) státuszú ágensek a saját eszményeik és rendre vonatkozó képzeik, azaz az idilli vidék képe szerint formálják át a vidéki tereket, háttérbe szorítva ezzel az ennek nem megfelelő személyeket (Csurgó et al. 2023:2; DuPuis 2006:127). E folyamatok párosulnak azzal, hogy üzleti és szociális téren e csoport relatíve zárt a helyi őslakosok felé, akik közül a vállalkozásokhoz csak kevesen tudnak kapcsolódni (vö. Nemes–Orbán–Tomay 2022). Így a dzsentrifikálók tevékenysége „ügyes”, mozgástérnövelő osztálystratégiaként értelmezhető, melynek keretében előnyös (de sok munkával járó) helyzetet alakítottak ki maguknak, ami azonban nem járt együtt az őslakosok számára átütő előnyökkel.

HIVATKOZÁSOK

- ATLAS.ti Scientific Software Development GmbH. (2024). ATLAS.ti Windows (24.0.0. verzió) [Qualitative data analysis software]. <https://atlasti.com>
- Berger V. (2018) *Térré szótt társadalmiság. A tér kategóriája a szociológiaelméletekben*. Budapest: L'Harmattan – Könyvpont.
- Bourdieu, P. (1978) Osztályhelyzet és osztálypozíció. In *A társadalmi egyenlőtlenségek újratemelődése*. Budapest: Gondolat, 402–432.
- Bourdieu, P. (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1991) Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum. In Wentz, M. (szerk.) *Stadt-Räume*. Frankfurt am Main – New York: Campus Verlag, 25–34.
- Bourdieu, P. (1996) *Physical Space, Social Space and Habitus*. Oslo: Universitetet i Oslo, Institutt for sociologi og samfunnsgeografi.
- Bourdieu, P. (1997) Ortseffekte. In *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. Konstanz: Universitäts-Verlag Konstanz, 159–167.
- Bourdieu, P. (2002) Társadalmi tér és szimbolikus tér. In *A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről*. Budapest: Napvilág, 11–29.
- Bourdieu, P. (2008) Különbségek és megkülönböztetések. In *A társadalmi egyenlőtlenségek újratemelődése*. Budapest: General Press, 97–107.
- Bourdieu, P. (2010a) A habitus és az életstílusok tere. *Replika*, (72), 49–94.
- Bourdieu, P. (2010b) A társadalmi tér és a csoportok keletkezése. In Angelusz R. – Éber Á. M. – Gecser O. (szerk.) *Társadalmi rétegződés olvasókönyv*. Budapest: ELTE, 165–187.
- Bridge, G. (2001) Bourdieu, rational action and the time-space strategy of gentrification. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 26(2), 205–216. <http://doi.org/10.1111/1475-5661.00015>
- Butler, T. – Robson, G. (2001) Social capital, gentrification and neighbourhood change in London: a comparison of three South London neighbourhoods. *Urban Studies*, 38(12), 2145–2162. <https://doi.org/10.1080/00420980120087090>
- Butler, T. (2003) Living in the bubble: gentrification and its 'others' in North London. *Urban Studies*, 40(12), 2469–2486. <https://doi.org/10.1080/0042098032000136165>
- Clay, P. L. (1979) *Neighborhood renewal: middle-class resettlement and incumbent upgrading in American neighborhoods*. Lexington, Mass: Lexington Books.
- Cloke, P. (2006) Conceptualizing rurality. In Cloke, P. – Marsden, T. – Mooney, P. (szerk.) *The Handbook of Rurality Studies*. London: Sage, 3–17.
- Csurgó B. (2013) *Vidéken lakni és vidéken élni – A városból vidékre költözők hatása a vidék átalakulására: a város környéki vidék*. Budapest: Argumentum.
- Csurgó B. (2014) A vidék nosztalgája. *Socio.hu Társadalomtudományi Szemle*, 4(2), 1–20. <http://doi.org/10.18030/SOCIO.HU.2014.2.1>.
- Csurgó B. – Horzsa G. – Kiss M. – Megyesi B. – Szabolcsi Z. (2023) Place Naming and Place Making: The Social Construction of Rural Landscape. *Land*, 12, 1528. <https://doi.org/10.3390/land12081528>
- Dobai A. M. (2022a) *Szokrális terek Budapesten a rendszerváltás után*. Budapest: L'Harmattan.
- Dobai A. M. (2022b) Demokratizálódó szokrális térperspektívák Budapesten a rendszerváltás után. *Településföldrajzi Tanulmányok*, 10(1–2) 104–114.
- DuPuis, E. M. (2006) Landscapes of desires? In Cloke, P. – Marsden, T. – Mooney, P. (szerk.) *The Handbook of Rurality Studies*. London: Sage, 124–132.
- Egyed I. (2018) A tér és a hatalom antiesszencialista koncepciója: Foucault és a neomarxista, posztstrukturalista kritikák. In Faragó L. (szerk.) *Kortárs térelméletek kelet-közép-európai kontextusban*. Budapest: Dialóg Campus, 269–284.
- Fáber Á. (2018) *Pierre Bourdieu: Elmélet és politika*. Budapest: Napvilág.
- Glass, R. (1964) *Aspects of change*. London: MacGibbon and Kee.
- Hadas M. (2022) *Outlines of a Theory of Plural Habitus: Bourdieu Revisited*. London, New York: Routledge.
- Hamnett, C. (1991) The blind men and the elephant: the explanation of gentrification. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 16(2), 173–189. <https://doi.org/10.2307/622612>

- Huszár Á. – Berger V. (2020) Az új középosztály? *Politikatudományi Szemle*, 29(2), 71–99. <http://doi.org/10.30718/POLTUD.HU.2020.2.71>
- Jóvér V. (2023) A new way to understand urban-rural relations: Habitus studies of rural places. *Hungarian Geographical Bulletin*, 72(1), 75–85. <http://doi.org/10.15201/hungeobull.72.1.5>.
- Kovách I. (2012) *A vidék az ezredfordulón. A jelenkori magyar vidéki társadalom szerkezeti és hatalmi változásai*. Budapest: Argumentum – MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont.
- Lees, L. (2003) Super-gentrification: The Case of Brooklyn Heights, New York City. *Urban Studies*, 40(12), 2487–2509. <http://doi.org/10.1080/0042098032000136174>
- Nemes G. – Orbán É. – Tomay K. (2022) Meghasadt valóságok. *Szociológiai Szemle*, 32(1), 88–113. <https://doi.org/10.51624/SzocSzemle.2022.1.5>.
- Németh K. (2022a) Cosmopolitans in a farmhouse: Return migration and the adaptation of habitus through the lens of a homemaking process. *Intersections. EEJSP*, 8(2), 100–119. <http://doi.org/10.17356/ieejsp.v8i2.840>.
- Németh K. (2022b) From the pluralisation of habitus towards the theory of plural habitus. *European Journal of Social Theory*, 0(0). <http://doi.org/10.1177/13684310221117769>
- Németh K. (2023) Társadalmi tér, fizikai tér és habitus: elméleti csomópontok és kutatási irányok. *Szociológiai Szemle*, 33(2), 56–80. <http://doi.org/10.51624/SzocSzemle.2023.2.3>.
- Phillips, M. (1993) Rural gentrification and the processes of class colonisation. *Journal of Rural Studies*, 9(2), 123–140. [https://doi.org/10.1016/0743-0167\(93\)90026-G](https://doi.org/10.1016/0743-0167(93)90026-G)
- Ragadics T. (2023) „Ha itt bármi baj lenne, ez a falu egységbe állna.” – Helyi közösségek a magyarországi vidék kistelepüléseiben. *Századvég*, 26(3), 9–36.
- Redfern, P. A. (2003) What makes gentrification 'gentrification'? *Urban Studies*, 40(12), 2351–2366. <https://doi.org/10.1080/0042098032000136101>
- Short, B. (2006) Idyllic Ruralities. In Cloke, P. – Marsden, T. – Mooney, P. (szerk.) *The Handbook of Rurality Studies*. London: Sage, 113–148.
- Simmel, G. (2001) A nagyváros és a szellemi élet. In *Válogatott társadalomelméleti írások*. Budapest: Novissima, 223–233.
- Smith, D.P. – Phillips, D. A. (2001) Socio-cultural representations of greentrified Pennine rurality. *Journal of Rural Studies*, 17(4) 457–469. [https://doi.org/10.1016/S0743-0167\(01\)00014-6](https://doi.org/10.1016/S0743-0167(01)00014-6)
- Smith, N. (1996) *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City*. Abingdon: Routledge.
- Szijártó Zs. (2002) Turizmus és regionalizmus a Káli-medencében. Egy kutatás tapasztalatai. In Fejős Z. – Szijártó Zs. (szerk.) *Egy tér alakváltozásai. Esettanulmányok a Káli medencéből*. Tabula könyvek 4. Budapest: Néprajzi Múzeum, 7–21.
- Tomay K. (2019) Az összekötő társadalmi tőke (újra) termelődésének terei: A városi és vidéki dzsentrifikáció szerepe a vállalkozói és innovációs ökoszisztémákban. *Replika*, (111), 43–62. <https://doi.org/10.32564/111.4>
- Tomay K. – Orbán É. (2024) A vidéki dzsentrifikáció kvantitatív megközelítésben: adatok és turisztikai típusok. *Területi Statisztika*, 2. (Megjelenés alatt.)
- Tomay K. – Völgyi B. (2022) Közösség és dzsentrifikáció egy vidéki településen. *Szociológiai Szemle*, 32(1), 65–87. <https://doi.org/10.51624/SzocSzemle.2022.1.4>.
- Zukin, S. (1987) Gentrification: culture and capital in the urban core. *Annual Review of Sociology*, 13(1), 129–147.
- Zsinka F. (2023) A szegénység csapdái – Időperspektíva és térhasználat mélyszegénységben élő nők habitusában. *Tér és Társadalom*, 37(2), 36–61.

FÜGGELÉK

F1. táblázat. Az idézett interjúalanyok fontosabb jellemzői

Kód	Nem	Kor	Foglalkozás	Dzsentrifikációs státusz
I1	Nő	50–70	Értelmiségi, vállalkozó	Úttörő/első hullám
I2	Férfi	30–50	Ipar, kereskedelem, szolgáltatás, vállalkozó	Tősgyökeres
I3	Férfi	30–50	Értelmiségi	Harmadik hullám
I4	Férfi	30–50	Ipar, kereskedelem, szolgáltatás, vállalkozó	Harmadik hullám
I5	Férfi	30–50	Értelmiségi	Kétlaki
I6	Nő	30 év alatti	Ipar, kereskedelem, szolgáltatás	Tősgyökeres
I7	Férfi	30–50	Értelmiségi, vállalkozó	Harmadik hullám
I8	Férfi	50–70	Művész, kreatív foglalkozás	Harmadik hullám
I9	Férfi	70+	Művész, kreatív foglalkozás	Második hullám
I10	Nő	50–70	Művész, kreatív foglalkozás, vállalkozó	Kétlaki
I11	Férfi	30–50	Ipar, kereskedelem, szolgáltatás	Harmadik hullám
I12	Nő	30–50	Ipar, kereskedelem, szolgáltatás	Környékről költöző
I13	Férfi	50–70	Művész	Úttörő/első hullám, már nem él a településen
I14	Férfi	70+	Értelmiségi, vállalkozó	Második hullám
I15	Férfi	30–50	Értelmiségi	Kétlaki
I16	Nő	30–50	Értelmiségi, vállalkozó	Második hullám
I17	Nő	50–70	Művész	Úttörő/első hullám, jelenleg kétlaki