

Hadas Miklós¹
**A transzformáció elvei.
Bevezetés egy késő bourdieuziánus
habituselméletbe**

Kivonat

E tanulmány célja, hogy fölvázolja egy olyan habituselmélet alapjait, mely alkalmas a változó és plurális diszpozíciók megragadására. Először összefoglalom az általam egységes habituselméletnek nevezett bourdieu-i megközelítés főbb elemeit, majd a játszmaérzék és a zenei érzék példái révén megkísérlem érzékletessé tenni az elmélet főbb állításait. Utána néhány példa segítségével bemutatom, hogy a bourdieu-i szociológia alapvetően problémamentesnek tételezi a habitus elsajátításának folyamatát. A következő két alfejezetben előbb azt igyekszem bizonyítani, hogy Bourdieu néhány időskori munkájában csíraállapotban megtalálhatók azok a gondolatok, amelyek révén fölvázolható a habitusfogalom differenciálásának alapelvei. Végül igyekszem rámutatni Bourdieu érvelésének néhány hiányosságára és ellentmondására.

Kulcsszavak: Bourdieu, habituselmélet, diszpozíciók, transzformáció

Abstract. The Principles of Transformation. Introduction to a Late Bourdieusian Habitus Theory

The aim of this study is to outline the foundations of a habitus theory that is capable of capturing plural and transforming dispositions. First, I will summarize the main elements of what I call the unified habitus theory of Pierre Bourdieu; then, by intending to make the key propositions of the original theory understandable, I use the examples of sense of the game and musical sense. Third, by offering some other examples, I demonstrate that according to Bourdieu the process of acquiring the habitus is essentially unproblematic. In the next two subchapters, I will try to prove that some of the ageing Bourdieu's works contain, in germinal terms, ideas on the basis of which the principles of a differentiated habitus concept might be outlined. Finally, I intend to point out some of the shortcomings and contradictions of Bourdieu's argument.

Keywords: Bourdieu, habitus theory, dispositions, transformation

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article

Hadas, Miklós (2019). A transzformáció elvei. *Erdélyi Társadalom*, 17(2), 193–211. <https://doi.org/10.17177/77171.237>

A tanulmány ingyenesen letölthető a CEEOL-ról: <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=928> és a GESIS adatbázisából: <http://www.da-ra.de/dara/search?lang=en&mdlang=en>.

¹ Egyetemi tanár a Budapesti Corvinus Egyetem Szociológia és Társadalompolitika Intézetében.
E-mail: miklos.hadas@uni-corvinus.hu

I. BEVEZETÉS

Vajon mi köze van egy úgynevezett *késő bourdieuziánus habituselméletnek* a figurációs megközelítésben vizsgált maszkulinitásmintázatokhoz? Vajon a címben említett *transzformációs elvek* elsősorban a dzsenderkutatókatokra vonatkoznak, vagy inkább egy tágabb kontextusban relevánsak? És egyáltalán, mit érthetünk egy késő bourdieuziánus habituselméleten?

Az alábbiakban fölvázolandó habituselméleti bevezető gondolatok elsődleges célja, hogy megalapozzák az *Erdélyi Társadalom* korábbi számaiban közölt maszkulinitástörténeti fejtegetéseimet. Mint arra a korábbi fejezetekben már többször is utaltam, a férfibeállítódások átalakulását alapvetően három szerző (Norbert Elias, Pierre Bourdieu és Raewyn Connell) munkássága alapján vizsgálom, s a fölhasznált kategóriák közül az egyik legfontosabb számomra a Bourdieu által bevezetett (ám előzetesen Elias által is használt) habitusfogalom. A korábbi fejezetek írása során kezdett körvonalazódni előttem, hogy indokolt a Bourdieu-féle fogalmi masinériát árnyalni, és alkalmassá tenni a történetileg kondicionált, kontextuálisan meghatározott, plurális jellegű beállítódáselemek megragadására. Vagyis az alábbiak szervesen következnek a korábban megírtakból.

Ha a nyugati maszkulinitások történetével foglalkozó munkám egyszer majd könyvformában is elkészül, az alábbi gondolatok – egyfajta elméleti megalapozásként – ennek a könyvnek az elejére kerülnek majd. Jelenlegi elképzeléseim szerint ezek a fejtegetések általános érvényűek lesznek, amennyiben a bourdieu-i szociológia alapfölvetéseit érintik, úgyhogy a címben említett *transzformációs elvek* – legalábbis első közelítésben – nem a dzsendersajátosságokra, hanem a változásában megragadható habitus általam kívánatosnak tartott vizsgálatára vonatkoznak. Mindez persze nem jelenti azt, hogy ezek az általános elvek a későbbiek során ne lennének majd alkalmazhatók a dzsendervisnyalatok különleges esetére. S hogy mit érthetünk egy késő bourdieuziánus habituselméleten? Eredetileg a *poszt-bourdieuizánus* jelzöt kívántam használni a címben, ám rájöttem, hogy amit kifejtteni próbálok, az alapvetően nem lép túl a bourdieu-i szociológián, hanem beilleszthető a francia szociológus által kidolgozott fogalmi keretrendszerbe. Élesebben fogalmazva: a bourdieu-i elmélet kritikái újraértelmezését az idős Bourdieu munkáiban csíráállapotban maradt elemek továbbgondolása révén szeretném elvégezni.

2. AZ EGYSÉGES HABITUS

„Amikor az iskola által bevésett kultúra megjelölésére Erwin Panofsky a *habitus* skolasztikus fogalmát alkalmazza, egyértelművé teszi, hogy a kultúra nem csupán egy közös kód, nem is a közös problémák megoldására szolgáló közös repertoár, miképpen nem tekinthető a partikuláris és partikulárisá tett gondolkodási sémák halmazának sem. Sokkal inkább előzetesen asszimilált alapvető sémák együttese, amelyek a zenei írásmóddal analóg módon, a konkrét szituációkban invenciózusan fölhasználható végtelen számú alkalmazást tesznek lehetővé. Noam Chomsky »generatív grammatikájához« hasonlóan a *habitus* olyan internalizált sémák rendszereként definiálhatjuk, amely lehetővé teszi egy adott kultúrát (és csak azt az adott kultúrát) jellemző valamennyi gondolat, percepció és akció megragadását. Amit Panofsky a katedrálisokkal és a teológiai értekezésekkel kapcsola-

tos konkrét és sajátos diskurzusok elemzése révén állít, az a végső elemzésben talán nem más, mint – Wilhelm von Humboldt nyelvén megfogalmazva – az a »belső forma«, vagyis az a *modus operandi*, amely a 13. századi civilizáció egységét megteremtve egyaránt képes létrehozni a teológus gondolatait és az építész sémáit.” (Bourdieu, 1967: 151–152)²

1967-ben Pierre Bourdieu angolból franciára fordítja a német–amerikai művészettörténész, Erwin Panofsky két tanulmányát. A főnti idézet a Bourdieu által írott utószóából származik. E szöveg tudománytörténeti jelentőségét a jelen kontextusban az adja számunkra, hogy a francia szociológus először itt tesz kísérletet a habitusfogalom szisztematikus definiálására. Mint óvatos megfogalmazásából érzékelhető, e passzusban még némileg keresi a szavakat. A későbbi életmű ismeretében ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a habitusfogalom révén nem csupán Chomsky generatív grammatikája, a humboldti szimbolikus formák elmélete és a Panofsky-féle gondolatmenet alapján próbál egy központi kategóriát bevezetni, hanem a társadalomtudományok és az etnológia néhány bevett fogalmát és föltételezését is igyekszik meghaladni.³

Huszonöt évvel később már magabiztosan állítja, hogy – követve a skolasztikusok eljárás-módját, akik az arisztotelianus eredetű *hexis* fogalmát a habitus fogalmára cserélték – mindezekelőtt a Lévi-Strauss-féle strukturalista etnológiával és az Althusser-féle marxista determinista szociológiával szemben kíván föllépni, mely irányzatok – úgymond – az *ágenseket a struktúra szimpla hordozóivá* (*trager-ré*) redukálják. Azt is egyértelművé teszi, hogy a munkamegosztási elméletekben tetten érhető marxista hagyománnyal, mely az elméletet és a gyakorlatokat élesen szembe állítja, szintén szakítani kíván (vö. Bourdieu, 1992: 251–252). A habitusfogalom segítségével a homo economicus emberkép alapján álló közgazdaságtudomány (és az ennek nyomán a szociológiában is megjelenő racionális döntések elmélete) „individualista finalizmusán” is igyekszik túllépni, mely szerinte az egyéni gyakorlatokat érdekek által vezérelt, célirányult, haszonmaximalizáló cselekvéseként értelmezi (vö. Bourdieu, 1992: 165–167). Számos olyan viselkedési mintázat létezik ugyanis, állítja, amelyeknek elemzésére az utilitarista paradigma alkalmatlan: így például a csoportkötődés és csoportlojalitás megragadására, továbbá minden olyan érdek nélküli, értékelkötelezett cselekedet kivitelezésére, amelyek határeseti formája az egoista én teljes fölfüggesztése, mint azt például a *pro patria mori*-elv szellemében életüket áldozó emberek cselekedetei bizonyítják (Bourdieu, 1992: 175). A habitust gyakran „inkorporált történelemként”, „belső törvényként”, „objektív tette szubjektivitásként” vagy „szubjektív lett objektivitásként”, „potenciális energiaként” (*vis insita*), alvó erőként (Bourdieu, 1992: 202)

2 A nem magyar kiadásban megjelent szövegeket a továbbiakban is saját fordításomban közlöm.

3 A Chomsky-referencia mindazonáltal hangsúlyos marad a Bourdieu-exegézisekben. Louis Pinto, aki előbb tanítványa, majd munkatársa a *Centre de Sociologie Européenne*-ben, a bourdieu-i szociológiáról megjelentetett könyvében így fogalmaz az ezredforduló előtt: „A habitust az objektív struktúrák által létrehozott, illetve azokkal konform gyakorlatok generatív grammatikájaként foghatjuk föl. (...) S mivel a struktúra dimenzióját kapcsolja össze az észlelés, az osztályozás és az értékelés dimenzióival, úgy is fogalmazhatunk, hogy az objektív és a szubjektív egyesítésével a külsőt internalizálja és a belsőt externalizálja” (Pinto, 1998: 46).

is értelmezi, és „dialektikus viszonyt” tételez a habitust alkotó diszpozíciók, hajlandóságok, késztetettségek és az ágensek által elfoglalt pozíciók között (Bourdieu, 1992: 187).

A fogalom talán legérettebb formájában az életmű csúcának és centrumának tekinthető *Distinkció* című könyvében (Bourdieu, 1979) kerül kifejtésre és alkalmazásra, mely mű sajátos módon élettrajzi értelemben is a pályáiv közepén helyezkedik el. (Bourdieu 1956-ban kezdi pályáját, és 2002-ben hal meg. Figyelemre méltó, hogy ebben az évben jelenik meg másik fontos elméleti alapvetése is, a *Le sens pratique* [A gyakorlati érzék].) A *Distinkció*ban az alábbi, sokat idézett habitusdefiniációt fogalmazza meg:

„A habitus a valóságban egyszerre jelenti az objektív módon osztályozható gyakorlatok *generáló elvét*, illetve a gyakorlatok *osztályozási* vagy *felosztási rendszerét* (*principium divisionis*). A habitus alapjául szolgáló két képesség, vagyis a gyakorlatok és osztályozható produktumok előállításának, valamint a gyakorlatok és produktumok megkülönböztetésének és értékelésének képessége (vagyis az ízlés) között fennálló viszony jelöli ki az ábrázolt társadalmi világot, vagyis az *életstílusok terét*. (...) Egyazon ágens esetében (vagy ágensek egy olyan csoportja esetében, akik hasonló körülmények produktumai) a gyakorlatok összessége egyszerre szisztematikus, amennyiben e gyakorlatok azonos (vagy egymással felcserélhető) sémák alkalmazásának produktumai, és szisztematikusan el is különül egy másik életstílushoz tartozó gyakorlatoktól. (...) A habitus, mely strukturáló struktúra, vagyis elrendezi a gyakorlatokat és ezek észlelését, ezzel egy időben strukturált struktúra is: a társadalmi világ észlelését megszervező logikus osztályokba sorolás elve maga is a társadalmi osztályokba rendeződés testivé vált produktuma. (...) Így a léthelyzetek rendszerének legalapvetőbb szembenállásai (magas/alacsony, gazdag/szegény stb.) hajlamosak a gyakorlatok és ezek észlelésének alapvető rendező elveiként megjelenni. A habitus a gyakorlatokat létrehozó sémák rendszere, mely szisztematikusan kifejezi az osztályhelyzetben rejlő meghatározottságokat és meghatározatlanságokat, valamint az elfoglalt pozíciót meghatározó *különbséget*. (...) Mivel olyan strukturált produktumok (opus operatum), melyeket ugyanaz a strukturáló struktúra (modus operandi) termel a különböző mezők sajátos logikája által megkövetelt *átfordítások* révén, valamely ágens minden gyakorlata és műve objektíve is összhangban van a többivel anélkül, hogy e belső koherenciára szándékosan is törekedne, továbbá e művek és gyakorlatok bármiféle tudatos összehangolás nélkül is objektív módon összhangban állnak az adott osztály többi tagjának műveivel és gyakorlataival. (Bourdieu, 2010 [1979]: 50–52. Kiemelések az eredetiben.)

A *Distinkció* az „általános érvényű” törvényeket és törvényszerűségeket igyekszik föltárni:

„A társadalompszichológia egy olyan atomista szemléletével szemben, amely a produktumok (opus operatum) megragadására részleges érvényű »törvényeket« állít fel, s így a gyakorlatok egységességét darabokra töri, *mi arra törekszünk, hogy olyan általános érvényű törvényeket írjunk le, amelyek a produktumok létrehozásának törvényszerűségei mögött rejlenek* (modus operandi)”. (Bourdieu, 2010 [1979]: 53. Az én kiemelésem: HM.)

Példaként említi az idős műbútorasztalos életszemléletében, nyelvhasználatában és öltözködési szokásaiban fölfedezhető strukturális kondicionáltságokat: a lelkiismeretességre és tökéletességre törekvő munkaethoszt, az alaposságot, a kidolgozás aprólékosságát, más szóval a munka öröméért végzett esztétikai preferenciák meglétét (Bourdieu, 2010 [1979]: 53). Számos elemzésben mutatja be az uralkodó és alávetett csoportok tagjainak kulturális gyakorlatai közötti szembenállás sajátosságait. Így például, míg a domináns csoportok tagjai inkább az optimista hajlamú „hedonista esztétikához” vonzódnak (melynek preferenciáit mindenekelőtt az impresszionista festészet alkotásai vagy a Szajna jobb partján található párizsi polgári színházak előadásai elégítik ki), addig az alávetett csoportok preferenciái a hivalkodó nagypolgári ízléssel szemben álló, „tisztaság-, illetve megtisztulás-központú” irányzatokat kedvelik, és inkább egy pesszimista jellegű, „aszketikus esztétika” alapján formálódnak (Bourdieu, 2010 [1979]: 56).

A könyvben szellemes elemzéseket olvashatunk a „művelt habitusra jellemző diszpozíciókról, a „kispolgári moralizmusról”, a „társadalmilag felemelkedő egyének aszketikus diszpozíciójáról”, az „orvosok és a modern vállalatvezetők higiéniai hedonizmusáról”, a „fogyasztás hedonista erkölcséről” vagy éppen az „uralkodó osztály alávetett csoportjainak aszketikus arisztokratizmusáról”. Bourdieu legjobb formáját mutatja, amikor az alsó és felső osztályok étkezési, öltözködési, testhasználati vagy sportolási szokásai közötti alapvető ellentéteket és különbségteteleket elemzi. Többek között megállapítja, hogy az alsóbb osztályok a földhözragadt (illetve a földhöz kötődő) ételeket preferálják, mivel életfilozófiájuk alapja, hogy „nem sok jót várhatnak a jövőtől”, ezért a „jó élet morálját” és a spontán kielégülés materialista hedonizmusát részesítik előnyben, szemben a felsőbb osztályok „visszafogott ízlésével”. E distinkció jelen van például a „zsíros, nehéz, egyszerű” ételek, valamint a „könnyű, finom és kifinomult” ételek oppozíciójában. Ezek az ellentétek jelennek meg a „tele pofával zabálás”, a hangos tüszentés, a harsány nevetés, a véres húсок fogyasztásának alsóbb osztályokra jellemző gyakorlatában, míg ezekkel szemben találjuk a felsőbb osztályokra jellemző társadalmi gyakorlatokat: a kis falatok fogyasztását, a visszafogott nevetést, a csendes tüszentést vagy éppen a halak választását a vörös húсокkal szemben. Vagyis egyik oldalon a funkció, azaz a tápláló anyagi valóság preferálása áll, amelynek szellemében a testnek erőt adó, nehéz, zsíros és fűszeres ételeket kedvelik (ilyen például a sertés- vagy a marhahús), míg a másik oldalon – az anyagisággal szemben – inkább a formát részesítik előnyben: a mesterséges etikettszabályoknak és a jövőirányult aszkézisnek rendelik alá az étkezési és testhasználati szokásokat.

Hasonló logika alapján értelmezi a könyv az alsóbb és felsőbb osztályok sportolási szokásainak eltéréseit is. Az egyik oldalon a nagy erőfeszítést és fájdalmat okozó, s olykor a testi épséget is veszélyeztető „férfias” sportok (rögbi, ökölvívás) találhatóak, amelyek összhangban vannak az alsóbb osztályokat jellemző maskulin beállítódási mintázatokkal. Velük szemben azok a sportok találhatóak, amelyek, mintegy a nagypolgári társadalmi és spirituális tér szimbolikus kiterjesztéseként, a lassú és emelkedett mozgások és a térbeli helyzetváltoztatások köré szervezőnek: ilyennek tekinthető például a repülés és a lovaglás (Bourdieu, 2010 [1979]: 89–94). A szerző gyakran visszatérő kulcsfogalma az „amor fati”, azaz a létfeltételek struktúrájába való beágyazottságból adódó végzet kényszerű választása. Szerinte ugyanis „a szükségszerűség legtöbbször éppen azért valósul meg, mert a cselekvők hajlamosak arra, hogy épp az iránt mutatnak vonzalmat, amire »ítelve vannak« (Bourdieu, 2010 [1979]: 57). Ilyeténképpen az etika, mely az adott strukturális pozíció által kikényszerített választásokat tételezi egyetemes normaként egy kifino-

mult módja annak, „hogyan az amor fatival szembeni engedelmességre rábírjon, vagyis hogy beérjük azzal, akikkel vagyunk, és mindazzal, amink van” (Bourdieu, 2010 [1979]: 55).

3. A JÁTSZMAÉRZÉK ÉS A ZENEI ÉRZÉK

Bourdieu gyakran használt megfogalmazásával élve a habitus egyfajta „játszmaérzéknek” tekinthető, mely az interakciók során spontán és improvizatív módon lép működésbe – hasonlóan a sportolók, a zenészek vagy a táncosok rutinszerűen rögzült megnyilvánulásaihoz. S noha többnyire adós marad érzékletes és konkrét példák bemutatásával, az ő szellemében röviden kísérletet tehetünk eme hiányosság pótlására. Vegyük például azt a mikrojelenetet, amikor egy teniszező fonákkal átüti a hálón a labdát, majd anélkül, hogy mozgását tudatosan megtervezné, hátralép, és a tenyeres oldalon várja, hogy a labda visszajöjjön az ő térére. Ebben a néhány másodpercben nem tudatosan, hanem rutinszerűen cselekszik, amennyiben a főnti mozgássorban az edzések (vagyis a szakmai szocializáció) során bevésődött, testi automatizmussá (*hexissé*) vált játszmaérzéke nyilvánul meg.

Vagy egy másik sport példáját említve: a futballhoz szükséges rúgástechnika bevésése akkor kezdődik, amikor a szülő (túlnyomórészt az apa) hetente vagy akár naponta *focizgat* (túlnyomórészt a fiú) gyermekével, aki így élete első évtizedében akár több ezer vagy több százezer alkalommal érintkezik a labdával. Ennek során, miközben az atyai instrukciók szellemében hol *belsővel*, hol *külsővel*, esetleg hol bal lábbal, hol jobb lábbal próbálkozik, szinte észrevétlenül elsajátítja a *cselezés*, a *dekázás* vagy a *fejelés* tudományát is. És amikor már másokkal focizik együtt, akkor – ismét csak szinte észrevétlenül – fokozatosan bevési (ha tetszik, motorikus automatizmussá teszi) a pályán való *helyezkedés*, a *védekezés* vagy a különböző támadó alakzatokban való interaktív csapatjáték összetevőit. És amennyiben szakavatott edző keze alatt csapatban kezd el játszani, és sikerrel alkalmazza a tanult elemeket, és egyre inkább elhiszi és belsővé teszi, hogy *tehetségesnek* minősült, akkor annak az esélye is megnövekszik, hogy értelemmel és tétellel bír, fontos és autentikus tevékenységként élje meg a labdarúgást. Ily módon természetes és magától értetődő lesz számára, hogy fejlesztenie kell a *gyöngébb lábát* vagy a fejjátékát, illetve hogy egyre több és egyre bonyolultabb taktikai és stratégiai csapatalakzatokat kell megismernie (és így tovább, és így tovább).

A gyerekkorban kezdődő, évtizedes ciklusidejű szocializáció eredménye lesz az inkorporálódott formában fölhalmozott sporttudástőke, mely játszma- vagy játékérzékként funkcionál, amikor a pályán, a páston, a ringben, a nyeregben, a medencében vagy a tatamin a konkrét ellenfelekkel szemben, a másodperc tört része alatt kell a legmegfelelőbb és legeredményesebb mozdulatsort rögtönözni – *amikor gondolkodásra már nincs idő*. Tehát a játszmaérzéknek az a lényege, hogy a fölhalmozott, testi diszpozíciók formájában *is* objektiválódott komplex tudás-arszenálból merítve, improvizatív módon, az adott hely- és időpillanatokban nagy valószínűséggel mindig a legoptimálisabb változat kerüljön kiválasztásra.

A játszmaérzékkel azonos funkcióval bír a Bourdieu által ugyancsak említett, ám alaposabban szintén nem vizsgált „zenei érzék” is (mindazonáltal figyelemre méltó, hogy, mint láttuk, a Panofsky-tanulmányokhoz írott utószóban éppen a zenei alkotási folyamatban találja meg a habitus definiálása kapcsán a releváns analógiát). Amikor például egy szólista kádenciát (zárla-

tot) rögtönöz (ez a barokk zenében, sőt, sokáig még a bécsi klasszikában is bevett gyakorlat volt), vagy egy dzsesszzenész improvizál, a zenei szocializációja során elsajátított, testileg begyakorolt (vagyis bevésődött) beállítódásait, azaz zenei tudását hozza automatikusan működésbe az adott műfaji és stilisztikai konvenciók keretei között. A sporttudáshoz hasonlóan a zenei tudás alapja is az a *predispozíció*, amelynek köszönhetően bizonyos biológiai adottságok és társadalmi feltételek megléte esetén az egyén hajlamossá válik a zene művelésére, vagyis tehetsége és kompetenciája biztos tudatában automatizmus lesz számára, hogy zenei interakciókban vegyen részt.

A biológiai adottságok legnyilvánvalóbb módon az énekes esetében meghatározók, hiszen ő a testében hordja hangszerét – mely hangszer nem csupán a hangszálakból, hanem a test zengő és zengető felületeiből is áll: a tüdőlebenyekből, a fej és a mellkas üregeiből, hogy a has-, a mell- és a vállizmokról ne is beszéljünk. És miután az énekes, szemben a hangszeres zenészek túlnyomó többségével, többnyire állva zenél, munka közben teljes csontozata és izomzata is folyamatos megterhelésnek van kitéve. Hasonlóképpen: megfelelő tüdőkapacitás nélkül reménytelen vállalkozás volna trombitássá válni, ahogy az sem szorul különösebb magyarázatra, hogy a kézfej anatómiai szerkezete ab ovo meghatározza, hogy valaki alkalmas lehet-e a zongorista- vagy a nagybőgőspályára: gyöngé izületekkel nem lehet valakiből profi zongorista, ahogy a kis kéz sem alkalmas arra, hogy nagybőgőn professzionális módon játsszanak vele.

A társadalmi feltételek mindenekelőtt a családi beágyazottság által kondicionált esztétikai és ízléspreferenciákra, életstílusra, az anyagi körülményekre és a zenetanulást lehetővé tévő infrastrukturális lehetőségekre vonatkoznak. Nyilvánvaló, hogy zenészcsaládban könnyebben lesz valaki zenész, miképpen az is, hogy a hangszerválasztás mennyire társadalmistátusz-függő jelenség: alsóbb osztályokban, ahol a családnak nincsen szalonja, a szalonban pedig zongorája, amelyen már a nagymama és az anyuka is játszott, jóval nagyobb az esély arra, hogy a gyerek zongorázás helyett tangóharmonikán vagy dudán kezdjen el tanulni (amennyiben persze a zenetanulás mint reális opció egyáltalán szóba jöhet).

A zenei tudás fölhalmozása hasonlóan a sporttudáshoz, hiszen ezt is sok tízezer órányi, élethossziglan tartó gyakorlás alapozza meg, amelynek során az egyén a mester(ek) vezetésével egyedül és társaival közösen sajátítja el a különböző stílus- és formaigényeknek megfelelő kifejezési formákat. Kedvező feltételek esetén a zenész is hajlamossá válik arra, hogy örömet okozó, értelemmel és tétellel bíró univerzumként gondolja el a zene világát, és hogy azt investícióra méltó területként lakja be. Vagyis a bourdieu-i értelemben vett habitusként fölfogott zenei érzék azokat az automatikusan működésbe hozható, motorikusan rögzült és intellektuálisan kondicionált megnyilvánulási készségeket és képességeket jelöli, amelyek szellemében a zenész éppen akkor, éppen ott, vagyis az adott interaktív zenélési helyzetben a legmegfelelőbb kifejezésformákat alkalmazza. Más szóval: készségeinek és képességeinek autentikus kifejezésére tartósan és megbízhatóan alkalmasnak bizonyul.

A zenei érzék számos alérzékre bontható: talán legfontosabb összetevője a belső hallás, amelynek köszönhetően a zenész akkor is hallja a megszólaló zenét, ha csak a kottaképet látja, vagy ha csupán képzeletében idézi föl a hangzó világot (köztudott, hogy Beethoven süketen is képes volt komponálni). A zenei érzék szerves része a ritmusérzék, a tempóérzék, a stílusérzék, a dinamikai érzék, a perióduserzék (stb.) vagyis a zene taktilis-motorikus-stilisztikai összetevőinek készségszintű, ösztönös ismerete, megérzése. A zenész anélkül, hogy pontosan előre kalku-

lálna, vagy hogy tudná, mit miért tesz, arra törekszik, hogy a megfelelő stílusban, tempóban, dinamikával és a zenei ciklusok (periódusok) logikáját betartva legyen képes játszani, alkalomadtán gyorsabban vagy lassabban, szaggatottabban vagy elnyújtottabban, hangosabban vagy halkabban – a lényeg, hogy mindezt zenésztársaival teljes összhangban tegye.

A játszmaérzék és a zenei érzék példái több szempontból is fontosak a habitusfogalom megértése szempontjából. Segítségükkel rámutathatunk arra, hogy a habitus minden esetben inkorporált formában, vagyis *testileg rögzült állapotban* is megnyilvánul és kifejeződik. (Ezeket az inkorporálódott állapotokat és formákat, mint föntebb már utaltam rá, Bourdieu az arisztotelianus eredetű *hexis* fogalmával jelöli, melynek általa legtöbbet elemzett formája a *testtartás*). Másrészt a fenti példák alapján azt is megérthetjük, hogy ezek a kikristályosodott érzékek *folyamatos improvizációk* révén hozzák létre az aktuálisan releváns jelentéstartalmakat és megkülönböztetéseket az egyes interaktív helyzetekben. Harmadrészt a fenti példák által az is érzékeltethető, hogy a *habitus* a főlhalmozott tudás- és diszpozíciókészlet, tudásrepertoár alapján olyan cselekvéseket generál, amelyek *nem tudatosan, nem reflektáltan és nem célirányult* módon képesek alkalmazkodni és illeszkedni a legkülönbözőbb interakciókhoz. Negyedrészt a habitus *generáló elve*, illetve sémái *az egyszerű átvitelek révén* a gyakorlat legkülönbözőbb területein hoznak létre azonos jellegű gyakorlatokat, más szóval az egyes praxisterületről átvihetők, transzferálhatók más praxisterületekre. Ezt nevezi Bourdieu a *habitustranszfer* jelenségének.⁴ Például a nyugdíjas műbútorasztalos minuciózusan pontos és pedáns beállítódásai nem csupán munkavégzésében, munkaethoszában jelenhetnek meg, hanem improvizatív és előre nem látható módon fölszínre kerülhetnek egy véletlenszerű beszédhelyzetben, amikor mondjuk ellenállhatatlan *készítést* érez arra, hogy korrigálja egy ismeretlen ember nyelvhelyességi hibáját (vagy amikor a kamionsofőr *teలి pofával* zabálja az elé tett marhaszeletet).

4. A SZOCIALIZÁCIÓ, AVAGY A HABITUS ELSAJÁTÍTÁSA

A bourdieu-i életműben az „általános érvényű törvények” és ennek megfelelően a többé-kevésbé egységes, problémamentesen bevéselt habitusok vizsgálata áll a középpontban. (A *Distinkció* tárgymutatójában a habitus a leggyakrabban használt kategóriák között található: a hatszázötven oldalas könyvben csaknem hatvan oldalon fordul elő. Ugyanakkor olyan szövegösszefüggésben nem található, ami a habitus belső rétegzettségére, ellentmondásosságára, pluralitására,

4 Amikor Norbert Elias (1986) bevezeti a „politika sportizációja” fogalmát, lényegében ugyanerről a jelenségről beszél. Szerinte a nemesek, akik a parlamentben egymás társaságában részt vesznek a politikai életben, szabad idejükben pedig együtt sportolnak, lényegében mindkét kontextusban azonos habituskészletetek, habitusmintázatok alapján teszik ezt: a fair play elv ugyanis mindkét tevékenységüket meghatározza. Álláspontja szerint mindazonáltal helytelen volna azt föltételezni, hogy sportolási szokásaik civilizálódásának a parlamentarizmus volna az oka, miképpen egy fordított érvelés sem volna tartható, ugyanis, állítja Elias, a sportban és a politikában érvényesülő habitusmintázatok egyaránt a 18–19. századi angol társadalom strukturális sajátosságaira vezethetők vissza.

összetettségére utalna.⁵) A *Distinkció*ban fölhozott példák minden esetben automatikus, közvetlen és lineáris kapcsolatot létesítenek a társadalmi beágyazottság és a habitusok között. A kikristályosodott elmélet axiomatikus tétele, hogy a különböző léhelyzetek szükségképpen kitermelik a jól elkülöníthető sajátosságokkal bíró, szisztematikus jegyeik alapján eltérő habitusokat.⁶ Ez az a kontextus, amelyben Bourdieu a tanárok „arisztokratikus aszketizmusáról” vagy a kispolgárok „nagyravágyásáról” beszél – e jelzős szerkezetekkel az egyének vagy csoportok „értelemmel bíró praxisát” jellemző „generáló elvet” kívánva megragadni.

Középtávon ugyanakkor bizonyos megkötésekkel elképzelhetőnek tartja a struktúra átalakulását: legjobb munkáiban a mező genealógiájának fölvezetése révén azt vizsgálja, hogy az újonnan jövők színre lépésével az egyes pozíciók hogyan jönnek létre, illetve hogyan alakulnak át (ld. például Flaubert jelentőségét az irodalmi mező pozícióinak újrastrukturálásában – Bourdieu, 1992). Ugyanakkor a pozíciók változása többnyire a struktúra állandóságával jár együtt; más szóval, az elemzésekben az kerül a középpontba, hogy a különböző pozíciók változó konstellációja hogyan járul hozzá a mező alapstruktúrájának újratermelődéséhez. A praxis generatív grammatikájának vizsgálata során Bourdieu valahogy mindig oda lyukad ki, hogy a változásokban fölfedezi a struktúra állandóságát garantáló jegyeket. Jelzésértékű, hogy mind (az Algériáról szóló) első könyvében, mind a férfiuralomról szóló egyik utolsó könyvében a legfontosabb fejezet címe ugyanaz: *Állandóság a változásban* (Bourdieu, 1962, 1998.) (Erről részletesebben lásd Hadas, 2016).

Fölfogása szerint a diszpozíciók elsajátítása, illetve bevésése, amelynek elsődleges szocializációs fóruma a család, az adottnak vett világ biztonságos birodalmában lényegében észrevétlenül történik: a sajátos létfeltételek maguktól értetődő adottságokként konstruálják meg az egyes beállítódási elemeket. Az osztályhabitus mintázatai megjelennek az egyéni habitusban, miképpen az egyéni habitus mintázatai aggregálódnak az osztályhabitusban: a kispolgári családban kispolgári diszpozíciókat, a parasztcsaládban paraszti diszpozíciókat, a nagypolgári családban nagypolgári diszpozíciókat lehet elsajátítani, mely diszpozíciók a főntebb bemutatott, *objektíve harmonizált* gyakorlatokat generálják a társadalmi praxis valamennyi területén, legyen szó a kulturális preferenciákról, az étkezésről vagy éppen a sportolási szokásokról.

Ilyen, kvázi természeti adottságként funkcionáló diszpozicionális elemnek tekinthető például az anyanyelv elsajátítása és használata – annak valamennyi sajátos összetevőjével, a társadalmi osztályokra jellemző nyelvhasználattal, a helyi tájszólással vagy egy (szub)kulturális nyelvezet, stílus és dialektus alkalmazásával. Ezek a jegyek többnyire csak ama feszélyezettségérzés átélésekor válnak reflektálttá, ha valaki kikerül a biztonságot jelentő, megszokott, otthoni közegéből,

5 A tárgymutató a következő összefüggéseket említi a habitus kapcsán: „habitus mint strukturáló és strukturált struktúra; osztályhabitus; habitus és kinyilvánított politikai vélemények; kispolgári habitus; a habitus koherenciája és hatékonysága; a habitus tulajdonságai; a habitus rendszeressége” (Bourdieu, 1979: 650).

6 Emeljük ki ismét a korábban már idézett mondatot: „Egyazon ágens esetében (vagy ágensek egy olyan csoportja esetében, akik hasonló körülmények produktumai) a gyakorlatok összessége egyszerre szisztematikus, amennyiben e gyakorlatok azonos (vagy egymással felcserélhető) sémák alkalmazásának produktumai, és szisztematikus el is különül egy másik életstílushoz tartozó gyakorlatoktól.” (Bourdieu, 2010 [1979]: 50).

és más nyelvi vagy kulturális világban, ismeretlen és szokatlan nyelvi kódoknak megfelelően kényszerül létezni. Ha ezek után visszatér abba a környezetbe, osztály- vagy léthelyzetbe, amelyben szocializálódott, úgy érzi magát, „mint hal a vízben”, hiszen végre elengedheti magát, és ismét működésbe hozhatja mélyen bevésődött, adottnak vett, otthonos (nyelvi) diszpozícióit.

A bourdieui elmélet szerint a diszpozíciók bevésésének másodlagos szocializációs fóruma az iskola, melynek alapvető funkciója, hogy újratermelje az uralkodó osztályok domináns pozícióját, mégpedig a domináns osztályok diszpozícióinak többé-kevésbé rejtett újratermelése révén. Az iskola emellett olyan új habituselemek elsajátítását is szolgálja, amelyek lehetővé teszik az ágensek számára, hogy az egyes társadalmi mezőkben (vagyis a sajátos szaktudások köré szerveződő társadalmi mikrokozmoszokban) is beváltható diszpozíciókra teygenek szert:

„A skolasztikus diszpozíció, mely elsősorban az iskolai tapasztalatok révén sajátítható el, azt követően is megmarad, ha (a munkaerőpiacra belépve) művelésének föltételei többé-kevésbé teljesen megszűnnek. Ám e diszpozíció ténylegesen csak valamelyik tudományos mezőben teljesezhet ki.” (Bourdieu, 1997: 26)

Az osztálypozíció (és a *létföltételek struktúrájába ágyazottság*) valószínűségi oksági viszonylati életre szólóan kijelölik, *kondicionálják*, hogy egy adott osztályhelyzetű ágens milyen diszpozíciókra tehet szert, hogy e diszpozíciók révén milyen pozíciókat foglalhat el, és hogy a diszpozíciók és pozíciók struktúrája által számára kijelölt lehetőségtérben nagy eséllyel milyen meredekségű lesz a pályáíve. Az örökletes diszpozíciók és a társadalmi pozíciók dinamikáját illetően jellemző az alábbi két idézet az 1992-ben publikált *Művészet szabályaiból*⁷. Az első idézetben a 19. századi párizsi színházi mező viszonylatrendszerének egy dimenziójáról olvashatunk:

„A pozíciók és a diszpozíciók közötti viszony nyilvánvalóan kétirányú. A diszpozíciók rendszereként fölfogott habitusok ténylegesen csak társadalmilag kijelölt pozíciók meghatározott struktúráival kapcsolatban léphetnek működésbe (...); ugyanakkor, a másik irányból közelítve, a pozíciókba kódolt ilyen-olyan lehetőségek csupán (a pozíciókhoz többé-kevésbé tökéletesen igazodó) diszpozíciókon keresztül létezhetnek. Lehetetlen volna például megérteni a *Théâtre de L'OEuvre* és a *Théâtre Libre* közötti különbségeket csupán az alapítók habitusai közötti különbségek alapján. Egyik oldalon találjuk a viszonylag jólképzett Lugné-Poe-t, egy párizsi polgár fiát, a másik oldalon pedig az autodidakta, vidéki, kispolgári származású Antoine-t. Ugyancsak lehetetlen volna a színházak közötti különbségek magyarázata, ha csupán a két intézmény strukturális pozíciójából indulnánk ki. Úgy tűnik, hogy ezek az intézmények, legalábbis eleinte, az alapítóik diszpozíciói közötti oppozíciókat termelik újra, vagyis a színházi mező ama állapotát jelölik, amelyben az inkább polgári eredetű szimbolizmus (...) áll szemben az inkább kispolgári jellegű naturalizmussal.” (Bourdieu, 1992: 369)

7 *Les regles de l'art. Genese et structure du champ littéraire*. Ebben a csaknem ötszáz oldalas könyvben a francia irodalmi mező kialakulását vizsgálja a 19. század második felében, középpontba állítva Gustave Flaubert alakját.

Vagy egy másik példa az osztályhabitus, a mezőben elfoglalt pozíció és a pályáiv dinamikájának összefüggéseit illetően – szintén a *Művészet szabályaiból*:

„Úgy tűnik, hogy a gazdasági és kulturális tőkével egyaránt jól ellátott írók, akik a hatalmi mező központi pozícióit foglalják el, predisponáltak arra, hogy homológ pozíciókat foglaljanak el az irodalmi mezőben.”⁸ (Bourdieu, 1992: 127). (...) Mivel az örökölt gazdasági tőke kellő szabadságot jelent számukra, ezért megengedhetik maguknak, hogy kockázatos új pozíciókat foglaljanak el, s ily módon tegyenek szert szimbolikus tőkére. Velük szemben a kispolgári származású írók inkább rákényszerülnek arra, hogy jobban fizetett munkákat vállaljanak, és a versek helyett drámákat vagy regényeket írjanak. (...) Az előkelő származással kapcsolatba hozható létfeltételek elősegítik az olyan diszpozíciók kialakulását, mint a vakmerőség, az anyagi jellegű profit lenézése, a társadalmi orientációs érzék vagy az újonnan kialakuló hierarchiák megérzésének művészete. E diszpozíciók az avantgárd leglátványosabb pozíciói és a legkockázatosabb szimbolikus befektetések irányába mutatnak, amennyiben megelőlegezik a keresletet, és igen gyakran szimbolikusan és hosszútávon is a leginkább rentábilisnak mutatkoznak, legalábbis az első befektetők számára. A *befektetési érzék* tűnik a társadalmi és földrajzi pozícióhoz legszorosabban kapcsolódó diszpozíciónak.” (Bourdieu 1992: 363–364. Kiemelések az eredetiben.)

És így tovább, és így tovább. Mint látható, a létbe ágyazottság, vagyis a kiinduló társadalmi pozíció és az általa strukturált diszpozíciók, valamint az egyes mezőkben elfoglalható pozíciók dinamikájának és viszonylatrendszerének fogalmi hálója az, amelybe Bourdieu a habitusok genealógiájának és működésének elemzésével kapcsolatos vizsgálatait helyezi. Hangsúlyozandó: ezekben az elemzésekben a habitus elsajátításának folyamata szinte minden esetben problémamentesnek bizonyul. Flaubert és társai a saját beágyazottságaik által determinált ágensek, mely beágyazottságok strukturáló hatása elősegítheti ugyan a mező átalakulását, ám Bourdieu azt már nem vizsgálja, hogy maguk a habitusok hogyan változnak a mező transzformációja során. Vagyis a habitusfogalom a legjobb esetekben is arra szolgál, hogy a mezo- és makroszintű átalakulások közvetítője legyen.

5. BOURDIEU KÍSÉRLETEI A HABITUSFOGALOM DIFFERENCIÁLÁSÁRA

Ha az életmű egészét igyekszünk áttekinteni, szembetűnő, hogy a kései önreflexív művekben – ha mégoly töredékes, esetleges és utalásszerű formában is – a korábbiaknál nagyobb hangsúlyval jelennek meg a habitus differenciáltabb fölfogását tükröző gondolatok. A továbbiakban a szerző alábbi három könyvére támaszkodom: *Pascali meditációk* (Bourdieu, 1997)⁹, *Tudomány*

8 Az idézetben a 19. századi francia irodalmi élet („irodalmi mező”) két meghatározó személyiségéről, Gustave Flaubert-ről és Charles Baudelaire-ről van szó. Az előbbi egy nagy tekintélyű orvoscsalád gyereke volt, míg az utóbbi egy magas rangú köztisztviselő fia.

9 A könyv hat fejezetből áll, terjedelme 316 oldal, a leggyakrabban hivatkozott szerzők: Blaise Pascal, Martin Heidegger, Immanuel Kant, Max Weber, Jean-Paul Sartre és Platón.

tudománya és a reflexivitás (Bourdieu, 2005 [2001])¹⁰ és *Önelemzés vázlata* (Bourdieu, 2004).¹¹ E könyvek közös jellemzője, hogy a szerző igyekszik bennük eleget tenni az általa gyakran hangoztatott „szocioanalízis” igényének, vagyis ama követelménynek, hogy saját pozícióit és diszpozícióit tegye szociológiai elemzés tárgyává.¹² S noha az őt bíráló kollégákat szinte kivétel nélkül figyelmen kívül hagyja, nem zárható ki, hogy a fogalmi hálójára irányuló kritikák¹³ is közrejátszhattak abban, hogy pályája vége felé némileg árnyalni és differenciálni igyekezett a habitusfogalmat. Emellett valószínűsíthető az is, hogy önreflexív igényű munkáiban, önmagát és saját pályáivét jóval összetettebb jelenségnek látva, akarva-akaratlanul is újabb elemzési szempontok és fogalmi distinkciók merültek föl benne. E differenciálási kísérletek több területet is érintettek. Ezek közül az alábbiakban a habitusok újrastrukturálásának lehetőségével, az elsődleges és másodlagos habitusok ellentétpárjával, valamint a habitus töredezettségének, pontosabban a hasadt habitusnak a jelenségkörével foglalkozom. Lássuk ezeket sorjában!

A habitus átalakulásával, újrastrukturálásával kapcsolatban az alábbi, figyelemre méltó gondolatokat olvashatjuk a *Pascali meditációkban* (a továbbiakban *Meditációk*):

„A létezésre és cselekvésre irányuló diszpozíciók rendszereként fölfogott habitus egy lehetőség, egy létvágy, mely bizonyos értelemben beteljesülésének föltételeit keresi, vagyis arra törekszik, hogy saját létezése számára a legkedvezőbb föltételeket tudja kikényszeríteni. És ha csak nincsenek lényegi *fölforgató tényezők* (mint például a pozíciók megváltozása), akkor a habitus létrehozásának föltételei egyúttal megvalósulásának föltételeiként is szolgálnak.” (Bourdieu, 1997: 178) „Valójában, amit egy újonnan belépőnek kell hoznia a mezőbe, az nem egy hallgatólagosan vagy explicit módon megkövetelt habitus, hanem gyakorlatilag egy kompatibilis vagy kellőképpen közelálló habitus, mely elég változékony, alakítható, rugalmas és alkalmas arra, hogy konform, röviden kongruens és engedelmes habitussá konvertálódjék, más szóval nyitva álljon az *újrastrukturálás lehetősége* előtt.” (Bourdieu, 1997: 120) „Ha elfogadjuk, hogy a *habitus átalakulásának elve* abban a (pozitív vagy negatív meglepetésként átélt) különbségben rejlik, mely a várakozások és a tapasztalatok között feszül, akkor azt kell föltételeznünk, hogy ennek a különbségnek a mérete és a neki tulajdonított jelentés a habitustól függ...” (Bourdieu 1997: 177–178: Az én kiemeléseim: HM.)

Első látásra ezek a szövegek nemigen térnek el Bourdieu korábbi műveitől, hiszen *lényegében* a sokszor megfogalmazott tézist erősíti meg. Nevezetesen, hogy a habitus a működése számára

10 A könyv öt fejezetből áll, terjedelme 170 oldal, a leggyakrabban hivatkozott szerzők: Émile Durkheim, Gaston Bachelard, Thomas Kuhn és David Bloor. Magyarul is olvasható.

11 A könyv nincs fejezetekre tagolva, terjedelme (nagy betűmérettel nyomtatva) 142 oldal. Bourdieu 2001-es *College de France*-ban tartott előadásainak vázlata alapján született. Eredetileg németül jelent meg 2001-ben, tehát még a szerző halála előtt. Az általam használt 2004-es francia kiadás nem tünteti föl a szerkesztő nevét, noha szerkesztői előszó található a kötetben. Vagyis akár egyfajta kalózkivadványnak is tekinthető...

12 Az *Önelemzés* mottója: „*Ceci n'est pas une autobiographie*” [Ez nem egy önéletrajz] – nyilvánvaló utalás René Magritte 1929-es, pipát ábrázoló képére, a „*Ceci n'est pas une pipe*”-re [Ez nem egy pipa].

13 Ennek kapcsán mindenekelőtt Bernard Lahire (1999, 2012) műveire gondolhatunk.

legkedvezőbb föltételek megteremtésére törekszik; illetve hogy egy mezőbe újonnan belépőnek kompatibilis és a mező tétjeivel és játékszabályaival konform előzetes habitussal kell rendelkeznie, hogy képes legyen alkalmazkodni ezekhez a tettekhez és játékszabályokhoz. Ugyanakkor, második közelítésben, amennyiben a hangsúlyt a kurzivált szövegrészekre helyezzük, láthatjuk, hogy a szerző tulajdonképpen tisztában van azzal, hogy az általa kidolgozott modell csupán az alapesetre, vagyis az *általános érvényű törvényszerűségekre* vonatkozik, nevezetesen, hogy az újonnan jövők előbb-utóbb kongruens és engedelmes habitusokra tesznek szert a mezőkben. Mindazonáltal megengedi, de legalábbis nem zárja ki, hogy olykor rendkívüli, *főlforgató tényezők*, zavaró környülállások is bekavarhatnak, következésképpen – horribile dictu! – nem zárható ki a habitusok *újrastrukturálásának* lehetősége sem.

Egy másik idézet az *eredeti és a sajátos habitusok* ellentétpárját vázolja föl, az előbbin a család-i szocializáció által kialakított diszpozicionális mintázatokat, az utóbbin pedig az egyes mezőkben kikristályosodott, módosult diszpozicionális mintázatokat értve:

„Egy mező sajátos logikája, mely gyakorlatilag sohasem válik explicitté, egy testileg inkorporált *sajátos habitus* formájában, pontosabban *játszmaérzékként* intézményesül, és általában egyfajta »szellemet« vagy »érzékelt« jelöl (mely lehet »filozófiai«, »irodalmi«, »művészi«, stb.). S miután e logika érzékelhetetlenül működik, pontosabban fokozatos, progresszív és észlelhetetlen, az *eredeti habitus* (távolságtól függő) többé-kevésbé radikális konverziója, mely a játszmába való belépéshez és a *sajátos habitus* elsajátításához szükséges, lényegét tekintve észrevétlenül megy végbe.” (Bourdieu, 1997: 23. Az én kiemeléseim: HM.)

Kétségtelen, ez a gondolat is fölmerült már korábbi Bourdieu-művekben. Első megközelítésben, hasonlóan az előző idézethez, úgy interpretálhatjuk a leírtakat, hogy Bourdieu *lényegében* itt is a már sokszor megfogalmazott téziseit fejti ki. Nevezetesen, hogy a habitus mindig inkorporált, azaz testivé vált formában *is* intézményesül, illetve hogy egy mezőbe újonnan belépő ágens habitusa nem rövid idő alatt és nem reflektált módon, hanem hosszabb időtávon, fokozatosan és észrevétlenül alakul át, és ily módon reflektálatlanul idomul a mezőben elvárt tettekhez és játékszabályokhoz. Ugyanakkor második közelítésben, amennyiben a hangsúlyt ez alkalommal is a kurzivált szövegrészekre helyezzük, láthatjuk, hogy Bourdieu e bekezdésben egy korábban nem alkalmazott terminológiát használ: az *eredeti habitust* megkülönbözteti a mezőben kikristályosodó *sajátos habitustól*. És hogy mindezt komolyan gondolja, annak ékes bizonyítéka, hogy a *Meditáció* tárgymutatójában az eredeti habitus (*habitus originaire*) és a sajátos habitus (*habitus spécifique*) egyaránt megtalálható külön hivatkozásként. Mindez azért is hangsúlyozandó, mert tudomásom szerint ez az 1997-ben megjelent munka az első az életműben, amelynek tárgymutatójában ezek a kategóriák fölbukkannak.¹⁴

Ám a habitus illetően differenciálását illetően találhatunk más figyelemre méltó idézetet is a *Meditációkban*. Olvassuk csak:

¹⁴ A tárgymutató alapján a *habitus originaire*-re három oldalon, a *habitus spécifique*-re pedig négy oldalon található hivatkozás.

„A családban elsajátított *elsődleges habitus*nak semmi köze a környezet által mechanikusan kikényszerített, egyszerű »karakterbevézés« folyamatához. Ugyanez vonatkozik a mező által megkövetelt *sajátos diszpozíciók* elsajátítására is, mely folyamat a mező által elvártaktól többé-kevésbé távol álló *elsődleges diszpozíciók*, illetve a mező struktúrájába írott elvárások közötti viszonyban fejeződik ki. A *sajátos szocializáció* elősegíti, hogy az *eredeti libidó átalakuljon* a *sajátos libidó* valamilyen formájává.” (Bourdieu, 1997: 197. Az én kiemeléseim: HM.)

Ebben a félbekezdésnyi szövegben, mely a könyvben 170 oldalnyi távolságra található az előző idézettől, valóságos fogalmi tűzijátéknak lehetünk szemtanúi. Emeljük ki még egyszer a Bourdieu által itt használt, kurzivált alapfogalmakat: sajátos diszpozíció (*disposition spécifique*); elsődleges diszpozíció (*disposition primaire*); elsődleges habitus (*habitus primaire*); eredeti libidó (*libido originaire*); sajátos libidó (*libido spécifique*); az eredeti libidó transzformációja (*transformation de la libido originaire*); sajátos szocializáció (*socialisation spécifique*). Mint látható, a két szöveghely alapproblémája ugyanaz, nevezetesen, hogy az ágensek társadalmilag kondicionált, családi beágyazottsága és gyermekkori szocializációja által meghatározott, kvázi örökölt habitusa hogyan alakul át, amikor felnőttként egy szakmai mezőbe integrálódnak. Más szóval, hogyan válnak az eredeti diszpozíciók, libidinális mintázatok és habitusok sajátos diszpozíciókká, libidinális mintázatokká és habitusokká a szocializáció folyamatának, illetve a társadalmi környezet átalakulásának későbbi fázisaiban. Akár úgy is fogalmazhatunk, hogy Bourdieu e két szöveghelyen egy lehetséges habituselmélet egyik központi problémáját, a társadalmi változás és a habitusváltozás viszonylatrendszerének kérdéskörét állítja előtérbe.

A harmadik témakör, amelyet talán a legmeghökentőbbnek tarthatunk az életmű korábbi szakaszában fölvezetett témákhoz képest, a habitusok belső tagoltságának, töredezettségének, mi több, hasadt mivoltának jellegzetességeire irányul. Mint látni fogjuk, e tekintetben a szocioanalízis által megkívánt önreflexiónak meghatározó szerep jut:

„A *Don Quijote-paradigma* azt az állapotot jelöli, amikor a diszpozíciók nincsenek összhangban a mező normális működését meghatározó »kollektív elvárásokkal«. Ez történik egy mező mély válsága esetén, amikor a bevett szabályszerűségek (sőt, olykor szabályok!) teljesen összezavarodnak. (...) A le- és fölfelé irányuló intra- és intergenerációs társadalmi helyváltoztatásoknak köszönhetően számos esetben a keletkezésétől eltérő körülményekkel találhatja magát szemben a habitus. (...) Krízishelyzetekben vagy gyors társadalmi változások esetén bizonyos ágensek, sokszor éppen azok, akik legjobban adaptálódtak a korábbi játékszabályokhoz, alig képesek alkalmazkodni az új rendhez: diszpozícióik diszfunkcionálisá válnak, és a fönmaradásuk érdekében kifejtett erőfeszítések egyre mélyebb válságba taszítják őket. Ez történt Béarn-ban, a hatvanas években általam elemzett »nagy családok« örököseivel is, akiket a védelmező anyák által képviselt, eltűnőben lévő régi rend diszpozíciói cölibátusra és egyfajta társadalmi halálra ítélték.” (Bourdieu, 1997: 190–191. Az én kiemelésem: HM.)

Megjegyzendő, hogy Bourdieu Dél-Franciaországból, egy kis béarni faluból származik, vagyis az önéletrajzi elemek meghatározó fontosságúak voltak számára mind a vidéki cölibátusról készült eredeti tanulmányában, mind erre visszaemlékezve az imént idézett fejtegetésekben.

És hogy a habitus belső töredezettségének tézise mennyire a személyes tapasztalatai alapján fogalmazódott meg, annak alátámasztására lássuk a következő, önéletrajzi jellegű idézetet, ezúttal a *Tudomány tudományából*:

„Szeretnék most rátérni arra, amit a reflexivitás gyakorlata alapján a leglényesebbnek vélek. Az iskolai arisztokráciába való beválasztás, valamint a népi és vidéki (kedvem volna úgy fogalmazni: kirívóan vidéki) származás ellentmondásos egybeesése különféle ellentéteket és feszültségeket gerjesztő *hasadt habitust* eredményezett. (...) Egyfelől a csökönységet az iskolai rendszerrel, a kétarcú *Alma materrel* szemben, amely a közösséghez kívülről tartozó személy túlzott kötődésének és ezért az adósságból és a csalódottságból táplálkozó szüntelen és erőszakos lázadásának tárgya volt. Másrészt a felsőbbrendűséget, a magabiztosságot, a »kiválasztott arroganciáját«, aki saját műveinek bővületébe került csodalényként éli világát, és képes szembenézni minden kihívással. (...) Ebből származott az egyetemi világgal és az értelmiségi világgal szembeni ambivalenciám.” (Bourdieu, 2005: 156–157. Kiemelések az eredetiben.)

Hasadt habitusát illetően az *Önelemzés vázlatában* is számos adalékkal szolgál. Így például, amikor azt írja, hogy:

„...mások tekintetén keresztül, fokozatosan fedeztem föl saját habitusom sajátosságait: a büszkeségre és a látványos maszkulin megnyilvánulásokra való hajlamomat, az őszinte vitatkozás iránti (gyakran túljátszott) vágyamat, vagy, hogy sokszor a kis dolgokért is könnyen fölhúztam magamat. Ma úgy látom, hogy ezek a jegyek származási régióm kulturális sajátosságaihoz kötődnek. Mindezt akkor értettem meg, amikor fölfedeztem az analógiát közöttem és más kulturális vagy nyelvi kisebbségek (például az írek) között.” (Bourdieu, 2004: 114–115)

Ugyancsak e hasadt habitus számlájára írja, hogy például a Foucault-val kapcsolatos legfontosabb kritikáját egy korai cikkének utolsó jegyzetében fogalmazza meg (Bourdieu, 2004: 132). Miképpen ebbe a kontextusba illeszti saját kutatási stílusával kapcsolatos megjegyzését is, miszerint mindig is erős késztetést érzett arra, hogy „nagy elméleti ambíciókat mozgósítson első látásra triviálisnak tűnő empirikus témák kutatására, mint amilyen például az al-proletariátus időfelfogásának struktúrája, vagy a kanti esztétika alapproblémáinak újragondolása a fényképezés kapcsán” (Bourdieu, 2004: 131).

6. KRITIKAI MEGJEGYZÉSEK

Kétségtelen: a három könyvben fontos és olykor újdonságértékű állításokat fogalmaz meg a habitus átstrukturálódásáról, az elsődleges és a másodlagos habitusról, a Don Quijote-paradigmáról és a hasadt habitusról. Ugyanakkor ezekkel a gondolatfutatokkal kapcsolatban több ellenvetés is megfogalmazható! Az egyik, hogy tiszta spekulációk, és nélkülözik az empirikus referenciákat – szemben a fiatal Bourdieu számos művével, amelyek bonyolult módszertani apparátuson nyugvó empirikus kutatások rafináltan földolgozott eredményeire támaszkodnak.

Ez persze még nem lenne nagy baj, hiszen a meditáció műfaja nem teszi szükségessé, hogy az olykor csapongó asszociációk empirikusan is alátámasztást nyerjenek. Ennél komolyabb gond, hogy a meditációk olykor nem többek rövidre zárt spekulációknál, amelyek távolról sem merítik ki az érintett témákban rejlő lehetőségeket. Sokszor jóval mélyebbre lehetett volna ásni, és számos további kérdést lehetett volna föltenni.

A habitusok transzformációja szempontjából például nyilvánvalóan nem mindegy, hogy mely mezőkben történik a változás, vagy hogy milyen mélységű egy ágens vagy ágensek adott csoportjának involválódása egy mezőben. Miképpen azt sem lehetne figyelmen kívül hagyni, hogy vajon csupán egyetlen mező alakul át, vagy a teljes társadalmi struktúra átrendeződik, hiszen hatalmas a különbség az egész társadalmat érintő, rendszerszintű, forradalmi változások és egy szűkebb szakterület átalakulása között: egyáltalán nem mindegy például, hogy a kommunista rendszer omlik össze a posztszovjet birodalom országaiban, vagy az ókori Mezopotámia kutatása körül szerveződő tudományos mezőben következik be paradigmaváltás.

Az is fontos szempont lehetett volna, hogy milyen sebességgel, milyen időtávlatban történik a struktúra, a mező, illetve a habitus átalakulása. És ha már az elsődleges és a másodlagos habitusról beszélünk, vajon elég csupán az iskola szerepét figyelembe venni e tekintetben? Nem volna indokolt különbséget tenni a másodlagos szocializáció egyes intézményei (egyházak, kortárs csoportok, szabadidős közösségek, politikai pártok stb.) között? Mi a helyzet akkor, ha egy ágens több mezőben is érintett – mondjuk vallásos, politizál, zenél, sportol és folyamatosan változtatja pozícióit a munkaerőpiacon? Nem kellene tárgyalni az életút és az életkor habituskonstituáló szerepét is? Ha pedig a habitus bevéését figyelemre méltó témának tekintjük,¹⁵ miért nem vesszük figyelembe a drill erősségét és a drill során alkalmazott szimbolikus és fizikai eszközöket? Miképpen az sem mindegy, hogy a habitusdrill az iskolában, egy vallási közösségben, egy katonai szervezetben vagy egy sportegyesületben történik, illetve hogy a bevéés egy többé-kevésbé demokratikusan berendezkedett társadalomban vagy egy diktatúrában valósul-e meg. És vajon mért nem próbálja Bourdieu a hasadt habitus hasadásának helyét, idejét és mértékét is szisztematikusan figyelembe venni? És így tovább, és így tovább...

További gond, hogy fogalmilag sokszor maszatosak az egyes fejtegetések: a fogalomalkotásban általában rendkívül virtuóz és következetes Bourdieu a habitus differenciálódásával kapcsolatos kategóriáit olykor nem következetesen használja.¹⁶ Pedig, mint tudjuk, a fogalomalkotás a (társadalom)tudományos alkímia meghatározó része: ha egy jelenség egy pontos és találó fogalom révén azonosíthatóvá válik, azzal egyértelműen jelezzük fontosságát. Vajon arról volna szó, hogy a habitus differenciálódásának jelenséggöre nem elég fontos a szerző számára? Ezt a fölté-

15 A habitus elsajátításának témaköre is fölbukkan a *Meditációkban*, amikor Bourdieu az önkényuralmi rendszerekben történő fegyelmi dresszírozásról ír, utalva a tömegdemonstrációk és katonai parádék rituáléira, amelyek során az előírt jelképeket, egyenruhákat viselő egyének a csoport inkorporációiként, úgymond „kollektív automatákként” jelennek meg (Bourdieu, 1992: 173). Sajnos azonban a gondolatmenet félbeszakad, pedig az ún. „habitussdrill” formáinak tanulmányozása fontos területe lehetne a jelenséggör vizsgálatának.

16 Jellemző módon, a *Meditációk* tárgymutatójában mind a *disposition originaire* és a *disposition primaire*, mind a *habitus originaire* és *habitus primaire* megtalálható. Ezen kívül a tárgymutatóban szerepel a *habitus spécifique* kategóriája is, ugyanakkor a *disposition spécifique* már nem (Bourdieu, 1997: 309).

telezést erősíti, hogy ugyanabban a műben hol a *habitus originaire*, hol a *habitus primaire* kategóriáját használja, vagyis a fogalomalkotás bizonytalansága és ellentmondásossága azt jelzi, hogy maga a jelenség nem kellőképpen reflektált a kései Bourdieu-életműben *sem*. Mint láttuk, olykor a családi szocializáció által kialakított „elsődleges habitusról”, „elsődleges diszpozíciókról” és „eredeti libidóról” ír, megkülönböztetve azokat a mezőkben később elsajátított „sajátos diszpozícióktól”. Ez az elsajátítás „egy sor észrevehetetlen tranzakció, félig-meddig tudatos kompromisszum és társadalmilag támogatott, fönntartott, kanalizált, sőt, szervezett pszichológiai művelet (projekció, identifikáció, transzfer, szublimáció, stb.)” révén történik, miáltal „az eredeti diszpozíciók lépésről-lépésre sajátos diszpozíciókká *alakulnak át*”. (Bourdieu, 1997: 197–198. Az én kiemelésem: HM.)

Az „eredeti” vagy „elsődleges habitus” („*habitus originaire*”, illetve „*habitus primaire*”) kontra „sajátos habitus” („*habitus spécifique*”) oppozíciója sehol sincs szisztematikusan kifejtve. Figyelemre méltó továbbá, hogy Bourdieu nem a „ráépül” fogalmát alkalmazza az eredeti és a sajátos habitus viszonyát illetően, hanem a „konvertál” kategóriáját. Ez a megfogalmazás egyértelműen azt sugallja, hogy az eredeti habitus megváltozik, átalakul, azaz az eredeti mintázatot kvázi fölülírja az új mintázat. Ezt az értelmezést támasztja alá az az idézet is, mely szerint az eredeti diszpozíciók – az ilyen-olyan társadalmi kényszerek hatására – „átalakulnak” („se transforment”). Ugyanebben a bekezdésben az átalakulási folyamat (*processus de transmutation*) kategóriáját használja a jelenség megragadására, melynek fő közvetítője, talán mondani sem kell, az iskola-rendszer (Bourdieu, 1997: 198). A „*processus de transmutation*” kategóriája máshol nem fordul elő a könyvben, s a tárgymutatóban sem szerepel, noha éppenséggel ez is alkalmas volna komoly elméleti fejtegetésekre – a habitushoz hasonlóan.

Indokolt lett volna határozott különbséget tenni a Don Quijote-paradigma és a hasadt habitus között is. Az előbbi lényege az, hogy az idő múlásával és a társadalmi változásokkal összhangban egyes társadalmi csoportok, társadalmi osztályok diszpozicionális mintázatai érvénytelené, idejétmúlttá, meghaladottá válnak. Bourdieu ennek kapcsán maga is hivatkozik a béarni cölibátus kialakulására. Vagy utalhatunk a Norbert Elias *Udvari társadalmában* (Elias, 2005) tárgyalt jelenségre is: a hivalkodó fogyasztási mintákról lemondani képtelen arisztokraták elszegényednek, és fokozatosan elveszítik domináns társadalmi pozíciójukat, mivel nem tudnak megfelelően gondoskodni vagyonukról, és így védtelenek a fölemelkedő polgárság piaci mozgásokra érzékeny, racionális stratégiáival szemben. Vagyis a becsületháztartáson és státuszfogyasztási éthoszon nyugvó hivalkodó arisztokrata maskulinitás helyébe idővel a puritán, racionális, protestáns éthoszon nyugvó polgári maskulinitás mintázatai lépnek. Ebben a kontextusban említhetjük a 19. századi orosz irodalomban előtérbe került *fölösleges ember* problémáját is.

Ezzel szemben a Bourdieu által leírt „hasadt habitus” egyrészt nem a társadalmi változások számlájára írható történeti jelenség, hanem az adott jelen körülményei között strukturálisan kondicionált sajátosság, mely a habitus kvázi patológikus, skizoid töredezettségét hozza létre. Ráadásul ez a sajátosság nem a társadalmi csoportok aggregált szintjén, hanem az egyéni pályáiv mikroszintjén ragadható meg. Nem véletlen, hogy ez a fogalom is mindenekelőtt Bourdieu

saját, egyes szám első személyben írott önelemzésében bukkan föl.¹⁷ Summa summarum: egy finomabb szociológiai elemzésnek arra kellene törekednie, hogy az egyéni szinten elemezhető, prezentista módon megragadható hasadt habitus és a kollektív szinten elemezhető, folyamat-szociológiai kontextusban megragadható Don Quijote-paradigma között az átmeneti formák és típusok minél árnyaltabb variációit tárja föl!

7. KONKLÚZIÓ

Ha nem utasítjuk is el teljes mértékben a bourdieu-i társadalomelmélet és praxisfilozófia fő tézisé, miszerint létezhet olyan társadalmi formáció, amely a struktúrák, a habitusok, a pozíciók, a kulturális jelentések és a szimbolikus distinkciók viszonylatrendszerének köszönhetően folyamatosan újratermelődik, elemzőként akkor is számolnunk kell a változást és az átalakulást hozó fölforgató eseményekkel, viszonyokkal, hatásokkal, történésekkel. A kérdés az, hogy a fönti szövegek értelmezésekor hová helyezzük a hangsúlyt. Ha komolyan vesszük az idézetekben kurzivált kifejezéseket, az ortodox bourdieu-i kérdésfölvetésekkel szemben nem az lesz a kiindulópontunk és alapproblémánk, hogy az újonnan belépő ágensek habitusa hogyan és mennyire lesz kompatibilis a mezőben elvárt mintázatokkal, hanem arra a kérdésre kell válaszolnunk, hogy a mezők és a habitusok komplex viszonylatrendszerében a habitusok *átalakulásának* és *kikristályosodásának* milyen formái és típusai lehetségesek. E kritikai újraértelmezés során nem arra kell helyoznunk a hangsúlyt, hogy az eredeti és az új habitus között milyen *csekély* a távolság, következésképpen milyen nagy a habituskompatibilitás esélye, hanem abból kell kiindulnunk, hogy a régi és az új diszpozicionális mintázatok között *távolság* van, következésképpen az új társadalmi körülmények közé vagy az új mezőbe kerülő ágens beállítódásai megváltozhatnak, átalakulhatnak, újrastrukturálódhatnak.

Másképpen fogalmazva: a kései Bourdieu töredékes meditációi fölhatalmaznak bennünket, hogy kellő kritikával viszonyuljunk az életmű alapproblémájához, nevezetesen, hogy a társadalmi struktúra újratermelődik, mivel mindenki azonos irányba halad, csak éppen a fölülről elhelyezkedő domináns osztályok mindig képesek relatív előnyük megtartására. Ezt a folyamatot neve-

17 Az alábbi „egyrészt – másrészt”-típusú érvelés rendkívül jellemző a *Meditációkra*: „A habitus fogalmának lényegi funkciója, hogy nyomatékosan fölhívja a figyelmet: cselekedeteinknek alapelve jóval gyakrabban kötődik a gyakorlati érzékhez, mint a racionális kalkulációhoz. (...) a múlt tovább él a jelenben, és hat az általa létrehozott diszpozíciókra (...); a társadalmi ágensek, *gyakrabban, mint várható*, szisztematikusabban strukturált diszpozíciókkal (például ízlésekkel) bírnak, mint azt gondolhatnánk.” (Bourdieu, 1997: 78–79) Ugyanebben a gondolatmenetben visszautasítja azokat a „karikatúraszerű” vádakot, melyek a habitus fogalmát a monolitikusság, a mozdulatlanság, a fatalitás és az exkluzivitás vádjával illetik: „az algériai al-proletariátus kapcsán számtalanszor kifejtettem, hogy létezik *hasadt habitus*, mely magában hordozza ellentmondásos kialakulási föltételeinek nyomait, melyeknek terméke” (Bourdieu, 1997: 78–79. Az én kiemelésem: HM.) Sajnálatos módon ebben az idézetben sem adja meg azokat a forrásokat, amelyek pontosan megjelölnék, hogy az ötvenes években pontosan mely szöveghelyeken hivatkozott „számtalanszor” a hasadt habitusra az algériai alproletariátus kapcsán. Miképpen azt sem említi, hogy az azóta eltelt bő negyven évben a hasadt habitus fogalma gyakorlatilag nem jelent meg írásaiban.

zi Bourdieu a „társadalmi struktúra translációs reprodukciójának” (Bourdieu, 1979: 176–179), és ez az az „általános törvényszerűség”, amit mindenhol keres, és amit végül mindenhol meg is talál. Ha kellő kritikával viszonyulunk ehhez az alaptézishez, lehetőségünk nyílna arra, hogy *ne az állandóságot, hanem a változást állítsuk vizsgálatunk középpontjába*, vagyis arra a kérdésre keressük a választ, hogy a társadalmak transzformációinak milyen formái és típusai lehetségesek. Ebben az összefüggésben a „habitus transzformációjának és újrastrukturálásának” lehetősége komolyan veendő, központi jellegű kérdéssé válik, amelyet érdemes komolyan és szisztematikusan végiggondolni.

Mindezzel pedig akár a *Meditációkban* megfogalmazottak szellemében is eljárhatunk, hiszen Bourdieu éppen azt állítja, hogy „amennyiben elfogadjuk, hogy a *habitus transzformációjának elve* az elvárások és a tapasztalatok közötti negatív vagy pozitív meglepetésként megélt eltérésben található, azt kell föltételeznünk, hogy ennek az eltérésnek a mértéke és az annak tulajdonított jelentés a habitustól függ” (Bourdieu, 1997: 177–178. Az én kiemelésem: HM). És ha Bourdieu maga írja, hogy létezik egy ilyen elv, akkor mi más volna egy Bourdieu-tanítvány feladata, minthogy kísérletet tegyen a transzformáció elveinek kidolgozására, vagyis egy olyan habituselmélet megalapozására, amelyben a társadalmi változások kapcsolatba hozhatók a habitusok differenciálódásával és pluralizálódásával?

SZAKIRODALOM REFERENCES

- Bourdieu, P. (1962). *Sociologie de l'Algérie*. Paris: PUF.
- Bourdieu, P. (1967). Postface. In Panofsky, E.: *Architecture gothique et pensée scolastique, précédé de L'Abbé Suger de Saint-Denis (133–167. o.)*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1979). *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Les Éditions du Minuit.
- Bourdieu, P. (1989). Célibat et condition paysanne. *Études rurales*, (janvier-juin), 15–36.
- Bourdieu, P. (1992). *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bourdieu, P. (2004). *Esquisse pour une auto-analyse*. Paris: Raisons d'Agir Éditions.
- Bourdieu, P. (2005 [2001]). *Tudomány tudománya és a reflexivitás*. Budapest: Gondolat.
- Bourdieu, P. (2010). Habitus és az életstílusok tere. *Replika*, (72), 49–94.
- Elias, N., & Dunning, E. (Eds. 1986). *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*. London: Blackwell.
- Elias, N. (2005). *Az udvari társadalom*. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Hadas, M. (2016). The Tricky “True Object”: Bourdieu’s Masculine Domination and Historicity. *Masculinities and Social Change*, 5(3), 210–240.
- Lahire, B. (1999). L’homme pluriel. La sociologie à l’épreuve de l’individu. *Sciences Humaines*, (février), 1999.
- Lahire, B. (2012). A habituselmélettől egy pszichológiai szociológia felé. *Replika*, (79), 45–56.
- Pinto, L. (1998). *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*. Paris: Albin Michel.