

TÁJÉKOZÓDÁS

Némedi Dénes

A kabil paradigma

ELTE Szociológiai Intézet
H-1118 Budapest, Pázmány P. sétány 1/a.; e-mail: dnemedi@ludens.elte.hu

Az utóbbi két évtizedben Bourdieu képviselte az egyik legkarakterisztikusabb szociológiai álláspontot. 1987-ben még lehetséges volt, hogy egy a ,mai' szociológiát tárgyaló kötet éppen csak megemlítsen (Giddens–Turner 1987), vagy Alexander először ugyanezen évben megjelent előadássorozata (Alexander 1996[1987]) szót se ejtsen róla. Ezt ma már ritkán lehet megtenni.¹ Hogy Bourdieu milyen irányzatot képvisel (vagy inkább: milyen címkét lehet az általa képviselt irányzatra ragasztani), abban elég nagy a bizonytalanság. Ansart (1990) a kortárs francia szerzőket áttekintve a genetikus strukturalizmus képviselőjének nevezi Bourdieu-t. Martucelli (Martucelli 1999), aki az elemzett szerzőket egy-egy terminussal jellemzi, Bourdieu-nél a habitust választotta erre a célra. Ugyanez a címke szerepel Ritzernél. (1992) Balog a gyakorlat elméletét választotta erre a célra (Balog 2001) ugyanúgy, mint a Kaesler által kiadott gyűjtemény (Kaesler 1999) szerzőpárosa (Cornelia Bohn és Alois Hahn). A felsorolást lehetne folytatni. A sokféleség nemcsak arról árulkodik, hogy Bourdieu életműve sokrétű, hanem arról is, hogy nagyon sokféleképpen fogadták be. Talán az a kérdés is felvethető, hogy a címkézés sokfélesége a Bourdieu megközelítésében rejlő ellentmondásos tendenciák megjelenítése lehet. Itt most azonban nem erről kívánok beszélni. Mindössze azt kívánom leszögezni, hogy a szociológiai közvélekedés Bourdieu-t egy karakterisztikus, más kortárs áramlatoktól elütő megközelítés képviselőjének tartja. Az is ismert, hogy Bourdieu-t közvetlen munkatársi és tanítványi köre a francia szociológián belül szervezetileg, kapcsolatháló tekintetében és tudomány-ideológiailag elkülönülő csoportot alkot. Ennek kapcsán lehetne arról is írni, hogy vajon egy zártásra, a tan tisztaságára és az alapító iránti feltétlen hűségre törekvő csoport tudományos hiedelemrendszere tekinthető-e önálló paradigmának. De erről sem kívánok írni. Itt mindössze két frissen megjelent könyv, Bourdieu posztumusz kiadott önéletrajzi töredéke (Bourdieu 2002) és egy algériai kapcsolataival foglalkozó elemzés (Addi 2002) kapcsán Bourdieu elmélete néhány olyan sajátosságára hívom fel a figyelmet, amely összefügg az elmélet kialakulásának körülményeivel.

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. Mint arra Addi (2002: 60

¹ De azért lásd pl. Morel et al. 1999 és Haller, 1999 .

sk.) rámutat, Bourdieu – sok kortársától eltérően – nem táplált illúziókat az algériai nacionalizmussal kapcsolatban, és soha nem állította, hogy a harmadik világból indulhatna ki valamilyen társadalom-átalakító hatás.

Fiatalon, egyetemet végzettként maga is katona volt Algériában: előbb egy hadianyagraktárnál teljesített őrszolgálatot, majd irodista lett a főparancsnokságon. (Bourdieu 2002: 46–48). Még katonaként kezdett foglalkozni Algéria szociológiájával, ennek volt eredménye első kis áttekintő, különösebb elméleti igényt nem mutató könyve (*Sociologie de l'Algérie* 1958). Ezt követően két tanulmányt is közreadott a gyarmatosítás és a kapitalista átalakulás társadalmi hatásairól, a szubproletariátusról (*Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle* 1964; *Travail et Travailleurs en Algérie* 1964).² Ezekhez az anyagot már az algériai egyetem asszisztenseként gyűjtötte, nem utolsó sorban az általa később oly keményen bírált statisztikai intézet, az INSEE megbízásai kapcsán. E munkák azt mutatták be, hogy melyek a tőkés viszonyok behatolásának a következményei egy prekapitalista társadalomban, ahol a tőkés áruviszonyok beágyazottsága hiányzik. Ennyiben ezek a munkák jól beleillenek a harmadik világ problémáit a hatvanas években feldolgozni kezdő kritikai szociológiai vonulatba. De ezek a fontos 'algériai' tanulmányok nem játszottak központi szerepet fogalomrendszere kialakulásában. Bourdieu számára a hírrevet és a szociológusként való elismertséget nem ezek az 'algériai' munkák, hanem az ugyancsak 1964-ben megjelent és az iskolarendszerrel, felsőoktatással foglalkozó könyvek (*Les Étudiants et leurs études; Les Héritiers*) hozták meg.

Elmélete kiformálásában viszont másfajta, az előbb említettektől eltérő jellegű 'algériai' írásai nagyon fontosak. Ma ezek a nemzetközi irodalom leggyakrabban idézettjei közé tartoznak. Két összetartozó könyvről van szó. Bourdieu belátásait előbb 1972-ben egy viszonylag rövid francia nyelvű munkában fogalmazta meg (*Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de trois études d'ethnologie kabyle*), majd a könyv angol és német nyelvű kiadásaiiban végrehajtott bővítéseket felhasználva jelentette meg 1980-ban a 'végleges' változatot: *Le Sens pratique* (Bourdieu 1980). A hetvenes-nyolcvanas évek fordulója – ma már látszik – Bourdieu pályájának a csúcspontja volt: az előbb említett munkával szinte egy időben, 1979-ben került a könyvpiacra az osztályok és életstílusok terét vizsgáló nagy mű, *La Distinction*.³ E két 'algériai', pontosabban 'kabil' könyv már nem a kapitalizmus és a tradicionális társadalom összeütközését elemezte, hanem az algériai társadalomnak a kapitalizmustól viszonylag legérintetlenebb, a prekapitalista struktúrákat leginkább őrző csoportjával, a kabil parasztsággal foglalkozott.

A könyvekhez a terepmunkát algériai asszisztenskedése idején végezte. A munka nem volt veszélytelen. Egyszer, mint írja, az egyik kabil faluban (ahol egy katolikus kolos-

2 Algériai tapasztalatait dolgozta fel egy 1977-ben megjelent, már jellegzetes fogalmi rendszerét használó könyvében: *Algérie 60*, amelynek két részlete magyarul is olvasható. (Bourdieu 1978: 311–349)

3 „...észrevehetetlenül és teljesen természetesen tudtam áttérni a berber kultúra elemzéséből az iskolai kultúrába (e két tevékenységet gyakorlatilag egymás mellett folytattam 1965 és 1975 között, egyszerre dolgoztam azon, ami egyrészt a *La distinction*-hoz, másrészt a *Sens pratique*-hoz vezetett, két egymást kiegészítő könyvhöz, amelyek összegzik ezt az egész időszakot): a legtöbb fogalom, amelyek körül az általam végzett vagy irányított nevelésszociológiai és kultúrszociológiai munkák szerveződnek, ... az általam Algériában elvégzett etnológiai és szociológiai munka eredményeinek általánosításából született ...” (Bourdieu 1987: 34)

tor, a ‚fehér atyák‘ vendége volt) kísértelt az erdőszélre. „Egy öreg kabilt találtam ott, keskeny arcút, sasorrút, hatalmas fehér bajuszút (anyai nagyapámra emlékeztetett), aki fűzfarácson füge szárításával foglalatoskodott. A rituáléről kezdtem vele beszélni és a *lakhrif*-ről, a friss fügek évszakáról, és a harcokról. Egyszer csak furcsán nyugtalanodni kezdett. Egy golyó egészen közel csapódott be, s ő nagyon udvariasan távozásra vette a dolgot.” (Bourdieu 2002, 56–57) (A *lakhrif*-ről a *Sens pratique* kalendáriumról szóló fejezetében lehet olvasni.) Erről az archaikus világról Bourdieu tagadhatatlan rokonszenvvel írt, és pedig úgy, hogy *ezekben* az elemzéseiben a külvilág: az arab környezet, a partvidék gyarmati kapitalizmusa, a francia hódítók és misszionáriusok meg sem jelentek. A modern és tradicionális ilyen elkülönítése az etnológiai-antropológiai irodalom igen nagy részében megfigyelhető. Bourdieu-nél azonban a tradicionális világ felé fordulásban egész halványan egy önéletrajzi elem is szerepet játszott. Mint visszaemlékezésében írja, kabil terepmunkája során Béarnra (szülőföldjére) gondolt. „Vajon az a közösség, amelyet itt *adhrum*-nak vagy *thakharrubth*-nak neveznek, több ‚realitással‘ bír-e, mint az a homályos képződmény, amelyet Béarnban *lou besiat*-nak, a szomszédok összességének, *lous besis*-nek neveznek ...?” (Bourdieu 2002: 68–69) Ez a személyes háttér, noha ritkán jelenik meg, fontos tényezőnek tűnik a kabil tapasztalat értelmezésében.

A kabil tanulmányok az elméleti szociológia számára azért fontosak, mert ezekben dolgozta ki Bourdieu azt a két fogalmat, amely elmélete gerincét képezi: a habitus és a szimbolikus tőke fogalmát. Ezeket a francia tárgyú elemzésekben a mező fogalma egészítette ki. E három összekapcsolódó (és a habitus és szimbolikus tőke esetében egymástól nehezen elkülöníthető) fogalom képezi elmélete magvát. Hajlamosak lennénk azt írni, hogy ezek a bourdieu-i paradigma alapvető elemei, csakhogy a paradigma elfogadott értelme szerint látens, nem vagy nem feltétlenül tudatos szerkezetet jelent, e fogalmak esetében viszont nagyon is manifeszt, tudatos elemekről van szó, amelyeket a hű tanítványoknak pontosan és visszatérően alkalmazni kell.

A bourdieu-i elmélet kabil eredete nem életrajzi részletkérdés. Bourdieu ezeknek a fogalmaknak a segítségével a kortárs modern szociológiát kívánta átformálni. Egy *archaikus* világ elemzése kapcsán kidolgozott etnológiai elmélet segítségével akarta a *modern* társadalom szociológiai elemzését megújítani, mint ezt Lahouari Addi említett könyvében visszatérően hangsúlyozta. Erről bárki meggyőződhet, aki az időben egymáshoz nagyon közel eső *La Distinction*-t és a *Sens pratique*-ot párhuzamosan olvasa. Ebben pedig első látásra van valami paradox vonás.

A szociológia történetében nagyon gyakori, hogy az archaikus, tradicionális, egyes szerzőknél primitív társadalmi viszonyok elemzése fontos szerepet játszik az elméletalkotásban. A példák nagyon kézenfekvők: Comte történetfilozófiai konstrukciójában a teológiai korszak képezte a pozitív ellenpontját. A feltételezett ázsiai termelési mód Marx számára az elméleti konstrukció egyik változatában fontos volt a kapitalizmus megértése szempontjából. Spencernél az ipari társadalom jellegzetességei a katonával való összevetésben mutatkoznak meg. Mindenki ismeri Durkheim mechanikus szolidaritását az organikussal szembeállítva, Tönnies közösségét a társadalommal szembeállítva, és így tovább. Modern példákat is lehet találni. Ezek közül Habermast emelem ki, aki az életvilág és rendszer elválását elemezve (ez a kommunikatív cselekvés elméletének egyik fontos elem) kiindulópontul azoknak a közelebről nem azonosított archaikus társadalmaknak a bemutatását választotta, amelyekben úgymond a

társadalmi újratermelés teljes egészében életvilágbeli struktúrákon keresztül történik. Röviden: a klasszikus szociológiai tradícióban az archaikus/tradicionalis mint ellentéppont szerepel, mint az a *más*, amellyel szembeállítva a szociológia tárgya, a modern társadalom jellegzetességei élesebben megmutatkoznak.

Bourdieuénél ez nem egészen így van. Az alapvető elméleti struktúrát tekintve az archaikus és a modern *hasonlósága* kerül az előtérbe.⁴ Ebben bizonyára szerepet játszott az, hogy Lévi-Strauss strukturalista etnológiája (amelynek konstitutív szerepe volt Bourdieu gondolkodása alakulásában, noha ő ezt a szerepet mindig próbálta mellékesnek beállítani) is az univerzális emberi szerkezeteket kereste. De egy másik szinten a 'távoli' archaikus kultúrák és a modern kultúra közti különbség Lévi-Straussnál is alapvető tény maradt (ld. például az 1962-ben megjelent *La pensée sauvage*-t). Úgy gondolom, hogy Bourdieu elméletének egyik paradigmaticus vonása az archaikus és modern közti különbség bizonyos értelemben vett tagadása. A 'bizonyos értelem' fontos: tudjuk azt, hogy Bourdieu nagy gonddal és alaposággal elemezte mindazt, amiben a kabil archaikus világ eltér a franciától. Ha azonban Bourdieu tanácsait követve megértjük az archaikus reprodukciót, ennek a tudásnak a gerincét az a *habitus* és a *tőke* fogalmi köré elrendezhető elméleti modell fogja képezni, amely modell egyaránt használható Kabilia és Franciaország bemutatásában.⁵

A *habitus* fogalmát a *Sens pratique*-ban Bourdieu teljesen elméleti módon mint a gyakorlat általános generáló elvét vezeti be. „A létezés egy különös osztályához kapcsolódó feltételek (*conditionnements*) habitusokat hoznak létre, diszpozíciók tartós és átvihető rendszereit, strukturált struktúrákat, amelyek képesek arra, hogy strukturáló struktúráként működjenek, azaz gyakorlatokat és képzeteket létrehozó és szervező elvekként, amelyek objektíve a céljukhoz (*but*) alkalmazkodottak lehetnek anélkül, hogy fel kellene tételeznünk a tudatos célra (*fins*) törekvést és a célok eléréséhez szükséges műveletek elvégzésének kifejezett képességét; objektíve 'szabályozottak' és 'szabályszerűek', noha egyáltalán nem a szabályoknak való engedelmesség termékei, és ennél fogva kollektíve összehangzók (*orchestrées*), noha nem egy karmester szervező tevékenységének a termékei.” (Bourdieu 1980: 88–89) Ennek a gondolatnak Bourdieu-nél számos megfogalmazását lehet megtalálni. Hogy az adott helyen nem csak a kabilokra gondolt, azt már abból is lehet látni, hogy az adott fejezetben ők elő sem fordulnak. A modern társadalmak jellegzetes szereplői azok, akikről írja, hogy „vágyaikat nem igazítják tudatosan sikerük esélyeihez”, hanem a lehetőségekhez és lehetetlenségekhez való előzetes alkalmazkodás révén kialakított diszpozíciók vezérlik cselekedeteiket. (Bourdieu 1980: 90) A *habitus* úgymond egyéni és kollektív gyakorlatokat hoz létre olyan sémák révén, amelyek a történelem termékei, s amely sémák „minden organizmusban lerakódnak mint észlelési, gondolkodási és cselekvési sémák”. (Bourdieu 1980: 91) Nem folytatom.

A *Sens pratique* egy másik fejezete világítja meg azt a szociológusi tapasztalatot, amelyből a *habitus* fogalma és a körötte kialakult elméleti mező táplálkozik. A *habitus* nemcsak eszmei, erkölcsi vagy technikai diszpozíciókat, hanem testtartást, testi viselkedési tendenciákat jelent. Alapmodellje a két nem eltérő testtartása Kabilföldön. „Rö-

4 „Bourdieu a modern társadalmat a tradicionalis társadalom logikája alá rendeli ...” (Addi 2002: 164)

5 „Kabilia révén Bourdieu felismeri a francia társadalmat munkáló mély és rejtett logikát ... Itt is ott ugyanazok a mechanizmusok jellemzik a társadalmi reprodukciót ...” (Addi 2002: 110)

viden, az igazi női erény, a *lah'ia*, a szemérem, a zárkózottság, a tartózkodás a női testet lefelé, a föld, a ház belseje felé fordítja, míg a férfiúi kiválóság, a *nif* más férfiak előtt a felfelé, kifelé irányuló mozgásban mutatja meg magát.” (Bourdieu 1980: 119) A habitus elsődleges eleme a testtartás, a test mint ,analógikus operátor’ teremt meg a különböző gyakorlatok közötti ekvivalenciát, s ezzel a (kabil) világ újratermelését. (Bourdieu 1980: 120) A *nif*, a kabil becsület a habitus modellje, a fogalom tapasztalati forrása. (Addi 2002: 80 sk.)

A kiterjesztett tőkefogalom ,kabil eredete’ ugyancsak ismert. Itt a helyzet kicsit más, mint a habitus esetében volt. Azt, mint láttuk, a viselkedés általános szervező elveként, strukturált és strukturáló struktúráként vezette be Bourdieu, hogy aztán az antropológiai anyagon szemléltesse. A szimbolikus tőke fogalmát Bourdieu azért vezette be, hogy értelmezni tudja a kabilok látszólag ,irracionális’ gyakorlatait,⁶ amelyeket az antropológia hajlamos a tradíció semmitmondó fogalmával értelmezni. „Egy olyan gazdaságban, amely önmagát azáltal definiálja, hogy visszaautasítja a ,gazdasági’ gyakorlatok ,objektív’ igazságát, azaz a ,nyers érdek’ és a ,egoista számítás’ törvényét, a ,gazdasági’ tőke csak úgy tud működni, ha sikerül elismertetnie magát azáltal, hogy hatékonyságának igazi elvét egy átalakítás (*reconversion*) révén felismerhetetlenné teszi: a szimbolikus tőke a *megtagadott tőke*, a legitimnek elismert, azaz tőkeként fel nem ismert (*méconnu*) tőke...” (Bourdieu 1980: 200) Ebből az állításból mintha az következne, hogy a szimbolikus tőke a tőke tradicionális gazdaságokban megfigyelhető működésmódja, s a modern, piaci gazdaságot éppen az tünteti ki, hogy a tőke igazságát kimondja, azaz a maga tiszta gazdasági valójában ismerteti fel. Csakhogy ez Marx lenne, nem Bourdieu.

A *Sens pratique*-kal nagyjából egyidőben keletkezett *La Distinction* elméleti váza és osztályelemzése a tőke kiterjesztett, azaz nem tisztán gazdasági fogalmára épült. Bourdieu, aki nem szívesen vállalkozott elméleti fogalmi pontos és iskolás meghatározására, egy 1983-ban németül és angolul megjelent, s hosszú ideig franciául hozzáférhetetlen tanulmányban tartalmi vizsgálataival összhangban olyan meghatározását adta tőkefogalmának, amely a tőke nem-gazdasági értelmezését általánosította. „A társadalmi világ struktúráját és működését akkor ítélnéljük csak meg helyesen, ha a *tőke* fogalmát nem csupán a közgazdaságtanból ismert formában, hanem *valamennyi megjelenési formájában* vezetjük be.” A gazdaságtannal szembeni ismert polémia után a tőkefogalom kiterjesztése melletti érvelést a következőképpen zárta le: „Látjuk tehát, hogy a gazdasági gyakorlat valóban általános közgazdaságtanának ki kell terjednie mindazokra a gyakorlatformákra, amelyek bár objektíve gazdasági jellegűek, de a társadalmi életben nem ilyenek ismerik őket, és nem is ismerhetők fel ilyenként. Ezek csak jókora ködösítés vagy szebben mondva *eufemizálás*, szépítés alapján valósulnak meg.” (Bourdieu 2000: 431–432) A gazdasági, kulturális és társadalmi tőke összefoglalása *egy* tőkefogalomba mégiscsak a kabil tanulságok átvitele a modernitásba: a tőkék konverziója éppúgy feltétele a társadalmi reprodukciónak az egyik világban, mint a másokban. „Az ökonomizmus által abszurdnak minősített viselkedések gazdasági racionalitását csak akkor lehet megragadni, ha képesek vagyunk megállapítani a szimbolikus profitok *totális egyenlegét*, mindig tudva azt, hogy a birtok szimbolikus összetevői és anyagi összetevői elválaszthatatlanok ...” (Bourdieu 1980: 204) Ez a

6 Lásd a Franciaországot megjárt kőműves többször felhasznált példáját: Bourdieu 1978: 324 és Bourdieu, 1980: 194 .

mondat a kabil parasztra vonatkozik, aki drágán vesz egy pár ökröt, amelyet aztán olcsón kell eladnia (kedvelt és többször idézett bourdieu-i példa – Bourdieu 1978: 393). De ugyanígy igaz a ,modern' életstílusok terére, amelyben a cselekvők viselkedése ,tiszta' gazdasági szempontból éppúgy irracionális, mint az ökrökbe szükségtelenül beruházó kabil paraszt viselkedése.

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.⁷ Az archaikus-modern különbség ilyen letompítása értelmezhető a bourdieu-i szociológia paradigmatis elemeként (abban az értelemben, amelyben megkülönböztetjük a kijelentések, fogalmak, tézisek szintjét a nem explicit elméleti elkötelezettségek, választások paradigmatis szintjétől).

Modern és tradicionális közti különbség fenti értelemben vett relativizálásának, a ,kabil paradigmának' számos következménye van. Témánk szempontjából kettőt érzek ezek közül fontosnak. Egyrészt a társadalomtudományok és a társadalmi intézményes szférák elválasztásának, a közöttük levő különbségeknek a relativizálását. Másrészt a ,társadalomkritikai' álláspont meghatározásának nehézségeit.

Mint Bourdieu több helyen is hangsúlyozta, ha a gazdasági gyakorlat (a gazdasági tőke körforgása) csak egy specifikus esete a gyakorlatoknak, a tőkék körforgásának, akkor a társadalomtudomány feladata a gyakorlatok általános gazdaságtanának megalkotása – amely azonban éppen nem gazdaságtan a szó diszciplináris értelmében.⁸ Ha a tőkefelhalmozás legfontosabb terepe a szimbolikus tőkefelhalmozás, akkor a leginkább érdeknélkülinek látszó cselekvés is egyfajta (nem a szó szokványos értelmében vett) gazdasági logikát követ. Ha a különböző gyakorlatok közti megfeleléseket fel akarjuk tárni, „akkor kénytelenek vagyunk feladni a gazdasági és nem-gazdasági dichotómiáját, mert ez lehetetlenné tenné a ,gazdasági' gyakorlatok tudományának olyan felfogását, amely azt az összes gyakorlat tárgyalására alkalmas tudomány különös eseteként kezelné ...” (Bourdieu 1980: 209) Ebben a megfogalmazásban tükröződik Bourdieu azon igénye, hogy a gyakorlatok általa elképzelt tudománya legyen a társadalomtudományok integrátora. Nála ehhez az az igény is kapcsolódik, hogy az összes a társadalomtudományok tárgyának konstituálásában fontos szerepet játszó dichotómiát viszonylagosnak tekintsük: ne csak gazdaság és nem-gazdaság (kultúra), hanem politika és nem-politika megkülönböztetését is tekintsük lényege szerint hamisnak. Erre a problémára néhány sor erejéig érdemes kitérni.

A politika és a politikára vonatkozó tudás önállóságának kétségbevonása nemcsak abban mutatkozott meg, hogy Bourdieu és iskolája makacs harcot folytatott a közvélemény-kutatás és a közvélemény mint tudományos tárgy ellen (nem mindig a legszerencsésebb eszközökkel és legmegalapozottabb érvekkel), tagadva például a politika

7 Kétségtelen, hogy a harmadik centrális fogalom, a mező nem a ,kabil paradigma' része, s Bourdieu a kabil tárgyú elemzéseiben nem is használja szisztematikusan. (Addi 2002: 26) De az is kétségtelen, hogy a mezőt Bourdieu nem mint a modernitás sajátos kategóriáját használja, azaz nem tesz kísérletet arra, hogy e köré építve vezesse be elméletileg a régi szociológia tradicionális/modern dichotómiáját, mint elméletkonstituáló dichotómiát.

8 A gyakorlatok általános gazdaságtanától nem vezetett út a gazdaságtanhoz, azaz Bourdieu-nek nemcsak nem volt saját gazdaságtani elmélete vagy elméleti vázlata (ez természetes), de azt sem lehet megjelölni, hogy milyen gazdaságtan lenne az, amely összeférne a bourdieu-i elmélettel (Ld. Addi 2002).

és a politikai gondolkodás számára konstitutív nyilvános/magán megkülönböztetés értelmét. Fontos volt ebből a szempontból a ‚szimbolikus erőszak’ fogalmának bevezetése is. Megint csak Kabiliába kell visszatérnünk. Az ajándék nem feltétlenül szimmetrikus viszonyokat teremt. Ebben a vonatkozásban Mauss járt Bourdieu előtt, s ezt az utóbbi több helyen el is ismerte: az ajándékcseré éppúgy lehet az egyenlők közötti kölcsönösségen alapuló viszonyok újratermelése, mint uralmi státusok megteremtője és az uralomért való kíméletlen viadal színtere (Mauss 2000). Bourdieu szimbolikus erőszakról beszél: erőszakról, mert egyenlőtlenség, elnyomás és kihasználás jellemzi a kapcsolatokat, szimbolikus, mert az erőszak nem mint erőszak, hanem mint ajándék, lekötelezés, hála jelenik meg. „Ha a prekapitalista gazdaság az a hely, amelyben igazán otthon van a szimbolikus erőszak, ez azért van, mert ott az uralmi viszonyokat csak álarcos, önmagukat eltorzító, röviden eufemizáló stratégiák segítségével lehet megteremteni, fenntartani és helyreállítani, különben nyíltan elárulva igazságukat maguk semmisítik meg magukat; ...” (Bourdieu 1980: 217). Ha egy pillanatra azt hinnénk, hogy ez a pont, ahol Bourdieu elemzésének logikájában határozott különbséget tett tradicionális és modern uralom között, hamar eszünkbe kell, hogy jusson: vajon nem erről az eufemizáló munkáról szolt-e a kabil etnológiai munkáknál valamivel korábban megszülető bourdieu-i iskolaszociológia, amikor azt mutatta ki, hogy a republikánus iskolai retorika miként ‚eufemizálja’ és reprodukálja a tartós egyenlőtlenségeket? Bourdieu fordított Mauss: míg az utóbbi az ajándék (vagyis az önzetlen adás) szellemének modern újraéledésétől várta a modern szociális reformok gondolatának a megerősödését, addig Bourdieu a tudás állítólag önzetlen továbbadásának mechanizmusában fedezte fel a modern egyenlőtlenségek leghatékonyabb reprodukációs módját. De a ‚szimbolikus erőszak’ bourdieu-i konceptualizálása ahogy azt például a tudásátadás struktúráinak az elemzésében megfigyelhetjük) kizárja egy önálló, a politikával mint a legitim erőszak rendszerével foglalkozó diskurzus létét.

Bourdieu kritikai szociológusnak számít, mert munkái kivételes világossággal mutatják ki az egyenlőtlen, szimbolikus erőszakról árulkodó viszonyokat ott, ahol a közvetlen tapasztalat nyitottságot, jóakaratot és egyenlőséget talál. Régóta szokásos viszont megkérdezni – ahogy Addi teszi – az ilyen ‚leleplező’ diskurzusoktól, hogy vajon milyen alapon mondható, hogy elnyomás van ott, ahol az érintettek maguk nem érzik úgy, hogy el lennének nyomva (Addi 2002: 166). Ez a kérdés éppúgy lehet manipulatív, mint ahogy a kérdésre adott válaszokban általában az alávetettek ‚manipuláltságával’ szokták indokolni az elnyomottság érzetének hiányát. A kérdés azonban valós problémát jelez, amelyre egy olyan szerzőnek, aki a szó valamilyen értelmében kritikai álláspontot képvisel, válaszolnia kell.

Bár látszatra ez a kérdés elvezetett a kiinduló témától, a ‚kabil paradigma’ sajátos következményeitől, ez csak látszat. A helyzet ugyanis az, hogy az, aki Bourdieu módjára relativizálja a tradicionális és modern állapotok közti különbséget, akinél összeeszik gazdasági és társadalmi, politikai és nem-politikai, az az említett vonatkozásban csak megnehezíti a maga dolgát. Egy olyan kritikai megközelítés, amely a modern állapotot lényegi tekintetben különbözőnek tartja a megelőzőtől, könnyebben találja meg azokat a pontokat, amelyekhez kapcsolódhat. Habermas jó ellenpélda lehet: annak feltételezése, hogy az életvilág és rendszer elkülönülése a modernitás alapvető jellegzetessége, megkönnyíti az életvilág kommunikatív mechanizmusában a kritikai álláspont támaszainak a fellelését. Bourdieu a saját helyzetét

nehezítette meg. Érdekes ezért szemügyre venni, miként definiálta saját nézőpontját a tárgyához képest, és miként próbálkozott a kritika bázisának a megtalálásával.

Bourdieu visszatérő témája az, hogy a szociológiának el kell kerülnie mind az objektivista (pozitivistá?), mind a szubjektív (megértő?) megközelítés csapdáját. Ezt a habitus elmélete megkövetelte. Ha, mint egyik fentebb idézett fejtegetésében írta, a habitus diszpozíciók összessége, gyakorlatokat szervező elv, ugyanakkor viszont objektíve szabályozott, azaz nem előírások értelmében vett szabályok terméke, akkor a külső megfigyelőnek kudarcot kell vallania (mert a gyakorlati aspektust nem tudja megérteni), a cselekvő álláspontját felvenni törekvő megismerőnek úgyszintén (mert a habitust vezérlő gyakorlati logika objektíve strukturált, nem szubjektív célok irányítják). „A habitus mint a történelem produktuma egyéni és kollektív gyakorlatokat tehát történelmet produkál, a történelem által létrehozott sémáknak megfelelően ...” (Bourdieu 1980: 91) Miféle megismerői pozíció lehet az, amely az objektív megfigyelő és a szubjektív résztvevő nézőpontja között váltogatva képes ezt a kettősséget megragadni?

Kicsit más formában tér vissza ez a dilemma, amikor a kabil házasság rendszerét tárgyalja Bourdieu. A probléma itt az, hogy a megfigyelt valóság (a tényleges házassági gyakorlat) nem látszik megfelelni az előírt valóságnak (a manifeszt szabályok által előírt házassági gyakorlatnak). Bourdieu a problémát az ‚objektív stratégia‘ sokszor alkalmazott fogalma segítségével oldja meg. Az egyén, írja, nem ésszerűen számító lény, de nem is a piac törvényei szerint gépiesen mozgó automata. „Az *objektív stratégiákat* olyan strukturált gyakorlatok sorozatának tekintjük, amelyek objektív funkciókhoz képest szerveződnek és orientálódnak. Ezek generáló elve a habitus, ami feloldja a szubjektív szándékot nélkülöző objektív értelem paradoxonait ...” (Bourdieu 1978: 238) A gyakorlati érzék, amely a habitus lényegét alkotja, képes arra, hogy (az adott példában) a család számára (a szimbolikus tőke gyarapítása szemszögéből) legelőnyösebb házasságot kösse meg, amelyet aztán a megfelelő eufemizálás segítségével úgy tüntet fel, mint a manifeszt szabályokhoz illeszkedőt (azaz az apai párhuzamos unokatestvérrel kötött házasság elvéhez közel állót). „A gyakorlati rokonság köti a házasságot; a hivatalos rokonság ünnepli.” (Bourdieu 1980: 282) Ebben esetben a megfigyelő volna az, aki a stratégiai elemet a házasságkötésben felfedezi, míg a kijelentések értelmezője fogva maradna az eufemizáló diskurzusból (ahogy az, aki szó szerint venné a republikánus iskolai ideológiát, nem ismerné fel azt a stratégiai reprodukciós mechanizmust, amely ebben az iskolában működik). A dolog persze fordítva is értelmezhető: a ‚gyakorlati rokonságot‘, azaz a házassági stratégiát igazán csak az érti meg, aki kompetens művelője e gyakorlatnak – ő viszont a habitus és a gyakorlati logika fogalmaiban foglalt feltevéseknek megfelelően tulajdonképpen nem értheti meg a saját gyakorlatát, hiszen akkor annak ‚értelme‘, a szimbolikus tőke felhalmozása („a legjobban s egyszersmind legrosszabbul őrzött titok” – Bourdieu 1978: 383) kerülne veszélybe. És megint megfordítva.

Kései önéletrajzában Bourdieu érdekes módon afelé hajlik, hogy a szubjektív, ‚beleérző‘ álláspontnak nagyobb hangsúlyt adjon. A szociológus munkáját, írja, az tünteti ki, „amit intuíciónak neveznek, s ami végül is talán a társadalmi tapasztalat tudományos használata ...” (Bourdieu 2002: 74) Ehhez a megjegyzéshez kapcsolódva az algériai etnológiai és béarni családi tapasztalatai közti összefüggésről ír. Ez nem teljesen új mozzanat nála: már a *Sens pratique*-ba beiktatott a kabil esettanulmányok elé egy a béarni házassági stratégiákról szóló dolgozatot (Bourdieu 1980: 249 sk.), így jelezve

az összefüggést a kétféle szociológiai tapasztalat között. Annak, hogy élete végén nagyobb hangsúlyt adott a szubjektív, résztvevő tapasztalatnak (a megértés terminust nem használta), talán az az oka, hogy a kritikai szociológia lehetőségének kérdését határozott módon ebben az időben tette fel.

Az 1984-ben megjelent *Homo academicus*-t követően Bourdieu-t egyre jobban foglalkoztatta a kérdés, hogy lehetséges-e kritikai szociológia és milyen alapról. A *Homo academicus* kiprovokálta ezt a kérdést, hiszen abban Bourdieu a saját csoportjáról, az egyetemi oktatókról írt. Ilyen körülmények között a külső megfigyelő objektivistának tűnő álláspontját nem foglalhatta el. 1992-es interjú-kötetében (*Réponses*) erre is kitértek. Amikor beszélgető partnere felvetette, hogy egyre határozottabban kiállt a szellemi mező (*champ intellectuel*) autonómiája mellett, Bourdieu azzal válaszolt, hogy a szociológiának azért van szüksége autonómiára, mert „politikai hatékonysága, amellyel rendelkezhet, sajátos tudományos tekintélyétől, azaz autonómiájától függ.” (Bourdieu–Wacquant 1992: 161) Az autonómia a támasza annak, amit Bourdieu a „szellemi szabadság politikájának” nevezett (Bourdieu–Wacquant 1992: 163), azaz a tudomány szabadsága megteremtésének, és erre alapozva az ésszerűség érdekében végrehajtandó reformok támogatásának. Önéletrajzában az értelmiség sartré-i mítosza kapcsán meglepő módon a következőket írta: ezt a mítoszt „minden körülmény között, mindennel és mindenkivel szemben védeni kell, leginkább talán az értelmiségi világ szociológiai leírásában rejlő szociologisztikus értelmezéstől ...” (Bourdieu 2002: 33) Ez lenne a bourdieu-i szociológia utolsó szava, amelyben az értelmiségieket arra inti, hogy óvakodjanak az értelmiségi világ bourdieu-i kritikájának komolyan vételétől?

A „szellemi szabadság politikája” régi és tiszteletreméltó ideálokat képvisel. Előfeltételük viszont az, hogy a tudomány, illetve az értelmiség mintegy önerejéből kiszabaduljon a szimbolikus erőszak rendszeréből, a tőkék körforgásából, a tudomány művelői, az értelmiségiek megszabaduljanak (hogyan?) attól a habitustól, amely a szimbolikus erőszak reprodukciójában való részvételük és ezáltal túlélésük feltétele. A ‚kabil paradigma’ nem ad kulcsot annak megértéséhez, hogy miként lehetséges a szellem ilyen önfelszabadítása, és ez a lényeg. Bourdieu e tekintetben a szép és ismerős elvek deklarálásán nem jutott túl.

Ahhoz, hogy lássuk, miként helyezhető el Bourdieu ‚kabil paradigmája’ a 20. század utolsó harmadának elméleti törekvései között, azt is látni kell, hogy mik voltak Bourdieu manifeszt stratégiai szándékai az új elméleti fogalmak bevezetésével. Ezeket a szándékokat sosem rejtette véka alá. Az ötvenes évekbeli francia szociológiáról önéletrajzi jegyzeteiben igen kritikusan nyilatkozott. Egyrészt megállapította, hogy az akkor a szaktudományok páriája volt, csekély elismertséggel – szemben az akkor igen magas presztízzsel rendelkező etnológiával (Bourdieu 2002: 43–44). Játzott-e szerepet a megbecsültebb szak vonzása Bourdieu érdeklődésének alakulásában (és a Lévi-Strauss által kialakított megközelítésből való kiindulásában)? Bourdieu önéletrajzában szívesen mutatja be magát olyanként, aki keményen kutat és dolgozik, noha a peremre szorították, majdhogynem üldözik.⁹ (Ld. pl. Bourdieu 2002: 26 sk.) E szerint

9 Hogy ez az önéletrajzi történeteséma – az állandóan peremen levő, védekezésbe szorított főhős valahogy mégis egyre jelentősebb pozíciókba sodródik – kevésbé plauzibilis, nyilvánvaló, de ennek belátása a ‚kabil paradigma’ értelmezésében nem sokat segít.

a pária-szakban lenne a helye. De Sartre rövid ideig tartó hatása után (Bourdieu 2002: 17) Bourdieu is az akkor gyorsan növekvő népszerűségű strukturalista etnológia hatása alá került. Az ő ismertté válásában is szerepe volt a ‚strukturalizmus’ divatjának, s akarva-akaratlan ő is alkalmazkodott a divathoz.

Az ötvenes évekbeli szociológia állapotát jellemezve a fő vonásnak és problémának a szakterületekre való szétszabdaltságot tartja. (Bourdieu, 2002: 39) Elméleti újítása egy átfogó, a szociológiai kutatás különböző területeit összekapcsoló fogalomrendszer kiépítésére irányult. Ez persze banális, hiszen mi más lenne az elmélet feladata, mint a kutatás területeinek összefogása? A szintetizáló szándék azonban Bourdieu esetében sokkal erősebb, mint az elméleti szociológusok többségénél (például a Franciaországban bizonyos fokig versenytársának tekinthető Alain Touraine-nél).

E szintetizáló szándék természete az, ami a ‚kabil paradigma’ elméleti jelentőségének a megértéséhez közelebb vihet. A ‚szintézis’ egyik mozzanatára már kitértem: ez a diszciplináris tagolás implicit tagadása, gazdaságtan, politikatudomány és szociológia/etnológia integrálása a habitus/tőke elméleti magva körül. Intézményesen ez az *Actes de la recherche en sciences sociales*, a Bourdieu által irányított folyóirat interdiszciplinaritásában mutatkozott meg.

A lehetséges bourdieu-i szintézist valamiképpen el kell helyeznünk a korszak szociológiájának mezőjében. Bourdieu felemelkedése, elméleti szociológusként való elismerése idején, azaz a hatvanas évek második felében, a hetvenes évek elején világszerte kezdett széttöredezni a Parsons-Merton-Lazarsfeld által képviselt elméleti és kutatásszerkezeti paradigma. Erről a paradigmáról Bourdieu-nak igen rossz a véleménye – ez kiderül abból is, hogy fő (elsősorban a lazarsfeldi módszertani paradigma iránt elkötelezett) francia képviselőjéről, Jean Stoetzelről nincs egy jó szava.¹⁰ Az elméleti magot képező Parsons gyakorlatilag nem jelenik meg Bourdieu szociológiájában. Feltehetőleg nagyon felületesen ismerte, s nem tartotta szükségesnek, hogy rá szót vesztessen. De szociológiája egyértelműen a Parsons által végbevitt fordulat utáni szociológia kereteibe illeszkedik – elsősorban sajátos ‚időtlensége’ révén. Parsons-szal (legalábbis a *Working Papers* Parsons-szával) rokonítja a társadalomtudományok integrálására irányuló szándék.

Bourdieu ‚kabil paradigmájának’ pontos lokalizálása is megkívánja a Parsons nevével mint címkével jelezhető paradigmatis fordulat mibenlétének a megértését. Korábban már volt szó arról, hogy a tradicionális vagy archaikus társadalmak elemzése milyen fontos szerepet játszott a szociológia jelentős elméleteiben. A 20. században, amikor a szociológia mint egyetemi tudomány létrejött (amikor tehát a ‚társadalommal’ és a ‚társadalmi kérdéssel’ kapcsolatos diskurzus egyes elemeit legitim, azaz az egyetemhez kapcsolódó diskurzussá alakították), a manifeszt módon tárgyalt fő probléma még mindig egy a 19. századi eredetű kérdés maradt. A 19. század egyik alapkérdése a létrejövő új (kapitalista, piaci, liberális, demokratikus, pozitív stb.) világ és a hagyományos társadalmi elemek konfliktusa volt. A 20. század első felének teljesítménye az volt, hogy ezt a kérdést az egyetemi tudomány kérdésévé transzformálta. Ez természetesen sokkal pregnánsabb módon történt meg az európai szociológiában, mint

10 Önéletrajzában írt Lazarsfeldről is, aki 1966-ban *L’amour de l’art* című könyve kapcsán módszertanból egy személyes találkozón keményen kioktatta, s ennek az emléke érezhetően még élete végén is bántotta. addin ENRfu (Bourdieu 2002: 85)

a más feltételek között működő amerikaiban – de ott is a tradicionális kötelékek felbomlása, az iparosodással, a városiasodással kapcsolatos dezorganizáció és reorganizáció volt a központi kérdés. Ebben az értelemben a 20. század első felének szociológiája fő vonásaiban *történeti* volt. Egy nagy történeti átrendeződést¹¹ tett egyetemi témává. Ezért talán állítható, hogy nem (csak) a megközelítés kvalitatív, nem mai értelemben vett empirikus jellege különbözteti meg a 20. század második felének szociológiájától (ahogy azt Lazarsfeld nyomán szokásos említeni), hanem az is, hogy az idő, a történeti különözés fontos szerepet játszott benne. Az *idő* terminus itt nem valamiféle folyamatra utal, hanem a *különbségre*, ahogy azt fentebb jeleztem: tradicionális és modern, prekapitalista és kapitalista, mechanikus és organikus, közösség és társadalom különbségére.¹²

Parsons ebben a tekintetben jelentett paradigmát fordulatot. Igaz ugyan, hogy a *The Structure of Social Action* éppen a 20. század eleji szociológiai tudományosság legjellegzetesebb alakjaira támaszkodott (Durkheimre, Weberre, de Parsons Simmellel is foglalkozott, aki végül kiharadt a munkából), de állításaikat egy teljesen új modellé transzformálta. Parsonsnál ez a modell a célok, értékek és normák által vezérelt cselekvő modellje volt. Ebből a modellből a fentebbi értelemben vett idő kiiktatózott: ez a cselekvő a cselekvő általában. Parsons számára nem a modern racionális cselekvésmodell kérdése, eredete volt a probléma, mint Webernél, hanem az általában vett emberi cselekvésé. Parsons esetében, mint tudjuk, ezt a cselekvésmodellt kiegészítette egy azzal jól-rosszul összekapcsolható rendszermodell, amely szintén az általában vett rendszerproblémákkal és nem a modernitással mint rendszerproblémával foglalkozik.

Parsons itt mint emblematikus figura szerepel, nem mint a modellt vagy paradigmát megalkotó, a nagy kezdeményező. Kimutatható (de nem ennek a cikknek a keretei között), hogy a normavezérelt cselekvő és a funkcionálisan integrált rendszer paradigmája jól illeszkedett a harmincas évektől fokozatosan kialakuló empirikus társadalomkutató üzemnek a lehetőségeihez és igényeihez. Ennek az üzemnek az emblematikus figurája természetesen Paul Lazarsfeld, de megint csak nem ő volt egyedül, aki megteremtette volna ezt a paradigmát. Egy sok forrásból és sokféle intézményi és társadalmi tényező által befolyásolt átalakulás ment végbe. A szociológia arculata átforgalmódott, mert az egymással hadakozó és a manifeszt állítások szintjén egymással összeegyeztethetetlen szociológiai elméleti áramlatok közös vonása volt ez a fajta *időtlenység*. Szigorúan véve a két parsonsi elmélet (a cselekvés- és rendszerelmélet) is összeegyeztethetetlen a kijelentések szintjén, de a paradigmátikus szinten jól illeszkedik. A parsonsiánizmus konkurensei, a szimbolikus interakcionizmus, Homans csereelmélete, a később jelentkező fenomenológiai szociológia mind e sajátos értelemben vett *időtlenységnek* megfelelő általánosságra törekedtek.

A *„kabil paradigma”* elméleti helye ebben az összefüggésben világosodik meg. Azaz, hogy Bourdieu a cselekvés magyarázó sémáját a habitus/tőke fogalmi párjára épí-

11 Az *„átrendeződés”* terminus homályos. Magam elméletileg a *„kapitalizmus létrejötte”* terminust tartom helyesnek. De manifeszt módon ez csak a német szociológiában vált központi kérdéssé, másutt ez más-hogy fogalmazódott meg, ezért kell a pontatlanabb megfogalmazásnál maradni.

12 Ebben az értelemben a *történeti időben különböző* elemek a *naptári időben egymás mellett* létezhetnek: a mechanikus szolidaritás elemei jelen lehetnek egy alapvetően organikus szolidaritáson alapuló társadalomban.

tette, kétségkívül másfajta cselekvéseméletet hozott létre, mint a Parsonsé. Fentebb láttuk, hogy ebben a cselekvésmódban egyszerűen értelmetlenek azok a kategóriák (célok, eszközök, szituáció, normák és az ezeket összekapcsoló mérlegelés), amelyek Parsonsnál a modellt alkotják. Nem vitás, hogy ez a modell pontosabban képes értelmezni az emberi cselekvés sajátos tudatos tudattalanságát, mint a konkurens magyarázatok. De éppen a ‚kabil paradigma‘ – a habitus és tőke fogalmának általános jellege, a kabil etnológiában kialakított fogalmi séma átvitele a modernitás szociológiájába – mutatja, hogy Bourdieu ebben a tekintetben nem lépett ki abból a paradigmából, amely a 20. század közepén kialakult.

Bourdieu természetesen – és joggal – sajátosnak és egyedinek (és egyedül érvényesnek) tekinti a saját elméletét. Mindig élesen elhatárolta a saját megközelítését azoktól, amelyek nagyjából vele egy időben kezdték ki a Parsons–Merton–Lazarsfeld elméleti-kutatási modellt. Ezek az elhatárolódások általában nem a konkurens modellek explicit és részletes kritikáját jelentik. Touraine kollektív cselekvés-elméletét például meg se szokta említeni (még szerzőjének a neve is alig fordul elő, noha a mezőben, amelyben Bourdieu mozgott, ő volt a másik leginkább látható személy). A racionális döntés-elméletet visszatérően bírálta – s ebben az esetben a bírálat tényleg tartalmi volt, hiszen a habitus elmélete tételesen cáfolta a racionális döntésemélet előfeltevéseit. A Bourdieu mező-elmélete és a luhmanni rendszerelmélet között vannak bizonyos felszíni hasonlóságok. Bourdieu megelégedett annak rövid konstatálásával, hogy alapjában véve a két elméletnek nincs köze egymáshoz (pl. Bourdieu–Wacquant 1992: 78) – ami igaz is. Habermas többet foglalkoztatta, s érzékelt is, hogy elméletének ő az igazi vetélytársa. Egy egész könyvet szentelt a Habermas elméletének alapjául szolgáló nyelvelmélet cáfolatának (*Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques* 1982), de konzekvensen hajlott arra, hogy nyelvfilozófiai megfontolásokat empirikus érvekkel cáfoljon. „Bármit mondjon is Habermas, az észnek is megvan a maga története, nem az égből pottyant bele az elménkbe vagy a nyelvünkbe ...” (Bourdieu–Wacquant 1992: 163)

Bármit mondjon is Bourdieu, minden lényeges és belátható különbség ellenére van valami közös az ő ‚kabil paradigmája‘ és az általa elutasított konkurens modellek között. Ez pedig az, hogy valamennyien a parsonsi paradigmához képest határozta meg magukat,¹³ átvéve annak ‚időtlenségét‘¹⁴ – pontosabban átvéve tőle a szakítást a régebbi szociológia sajátos időperspektívájával.

A 20. század második felének szociológiai paradigmáival kapcsolatban ezt érzem a legfontosabb kérdésnek. Úgy látom, hogy valamikor a Harvard–Columbia erőterben a kérdésfeltevésnek és gondolkodásnak egy nagy átalakítása történt meg. Úgy is lehet mondani, hogy az itt kifomálódó és a világot meghódító szociológia domesztikálta a társadalmi modernitás kérdését. Míg a megelőző egyetemi szociológia számára a modernitás probléma, fájó seb, kétséges fejlemény volt (ez a 19. századi társadalmi gondolkodás öröksége volt az egyetemi diskurzusban), addig a 20. század második felében – a legkülönbözőbb szociológiai modellekben – a modernitás otthon volt, az ember természetes létállapotává vált. A szociológiai paradigmák kaotikusnak tűnő

13 Hogy ez Habermas vonatkozásában is így igaz-e, azzal kapcsolatban vannak bizonyos kétségeim.

14 „... Bourdieu szociológiája egyszerre univerzális és időtlen (*atemporelle*).” (Addi 2002: 23)

univerzumában ez valamiféle közös alap maradt (amit megerősített az, hogy az empirikus kutatási paradigmák tekintetében az egység sokkal nyilvánvalóbb volt – sokáig).

A kérdés a 21. század elején is még az, hogy a szociológia állapotával kapcsolatos elégedetlenség szintjének a múlt század végén megfigyelhető emelkedése (Nicos Mouzelis: *Sociological Theory: What went Wrong?*) együttjárt-e az alapvető paradigmatiság beállítottság változásával.

Irodalom

- Addi, L. (2002): *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*. Paris: La Découverte.
- Alexander, J.C. (1996[1987]): *Szociológiaelmélet a II. világháború után*. Budapest: Balassi.
- Ansart, P. (1990): *Les sociologies contemporaines*. Paris, Seuil.
- Balog, A. (2001): *Neue Entwicklungen in der soziologischen Theorie*. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Bourdieu, P. (1978): *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Budapest: Gondolat.
- Bourdieu, P. (1980): *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1987): *Choses dites*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (2000[1983]): Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke. In Felkai, G.–Némedi, D.–Somlai, P. eds.: *Szociológiai irányzatok a 20. században*. Budapest: Új Mandátum, 431–445.
- Bourdieu, P. (2002): *Ein soziologischer Selbstversuch*. [Esquisse pour une auto-analyse.] Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P.–Wacquant, L.J.D. (1992): *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil.
- Giddens, A.–Turner, J.H. eds. (1987): *Social Theory Today*. Cambridge: Polity Press.
- Haller, M. (1999): *Soziologische Theorie im systematisch-kritischem Vergleich*. Opladen: Leske + Budrich.
- Kaesler, D. ed. (1999): *Klassiker der Soziologie*. München: Beck.
- Martucelli, D. (1999): *Sociologies de la modernité. L'itinéraire du 20e siècle*. Paris: Gallimard.
- Mauss, M. (2000[1925]): Tanulmány az ajándékról. In Mauss, M.: *Szociológia és antropológia*. Budapest: Osiris, 193–342.
- Morel, J.–Bauer, E. –Meleghy, T. et al. (1999): *Soziologische Theorie. Abriß der Ansätze ihrer Hauptvertreter*. München-Wien: Oldenbourg.
- Ritzer, G. (1992): *Sociological Theory*. New York: McGraw-Hill.