

Berkovits Balázs

## Boltanski „pragmatikus szociológiája”: kritika és cselekvésemélet

Luc Boltanski, a nyolcvanas években fokozatosan távolodva a Bourdieu-féle szociológiától,<sup>1</sup> új módszereket, magyarázatmodelleket, sőt új terepeket keres, majd Laurent Thévenot-val – akivel közösen jegyzik a megalapozó munkát<sup>2</sup> – létre is hozza azt az új megközelítést, amelyet „pragmatikus szociológiának” neveznek el. Ez a megközelítés, amely mára egész irányzattá, iskolává nőtte ki magát, szándékai szerint paradigmaváltást hajt végre a szociológiaelméletben. Egészen másképp határozza meg a szociológia alanya és tárgya közti viszonyt, mint az a szociológia, amelyet „klasszikusként” vagy „hagyományosként” ír le és sorol be (s amelynek kimondottan Bourdieu szociológiája jelenti az iskolapéldáját); egyúttal új cselekvéseméletet kínál, amelynek keretei közé másfajta cselekvőket helyez, és mindezt a kritika, és vele szoros összefüggésben az ideológia új típusú felfogása alapján teszi. Boltanski és Thévenot abból indulnak ki, hogy általánosságban állítható: a kritika képessége valójában minden, a szociológus által megfigyelt vagy potenciálisan megfigyelhető cselekvőt jellemez, valamint, hogy ez a képesség lényegbevágó bizonyos kulcsfontosságú mindennapi helyzetek kezelésében, amelyekben a cselekvők élete javarészt zajlik. E kritikai képesség szociológiai elemzése tehát lényegbevágó, ugyanakkor ez idáig meglehetősen elhanyagolt tevékenység. Boltanski és Thévenot az etnometodológia vagy a szimbolikus interakcionizmus képviselőihez hasonlatosan tehát „komolyan veszik” a cselekvőket, ugyanakkor vizsgálatukat a cselekvők által megfogalmazott bírálatokra, valamint a bírálat vagy kritika megfogalmazódásának folyamatára összpontosítják.

Első közelítésben azonban úgy tűnik, ez a cselekvésemélet tulajdonképpeni értelemben nem a cselekvés elmélete, hiszen a vitákat, pontosabban a vitákban felbukkanó igazolásmódokat elemzi, amelyeknek a meghatározás szerint akkor jön el az idejük, amikor a cselekvés

1 Ez az írás módosított és bővített változata az ELTE BTK Atelier doktori iskolában 2004 tavaszán elhangzott előadásnak. Korreferensek voltak: Némédi Dénes és Bódy Zsombor.

2 Ennek első változata Boltanski és Thévenot: *Les Economies de la grandeur* (1987), amelynek átdolgozott kiadása Boltanski és Thévenot: *De la justification* (1991).

felfüggesztődik (vö. pl. Boltanski 1990: 55). Ez a cselekvésemélet a konkrét cselekvőkről, avagy cselekvők csoportjáról sem mond semmi konkrétat, hiszen ezeket csak egyfajta általános, mindenki által birtokolt antropológiai képességgel jellemzi, s ezért közöttük ilyen alapon különbséget nem is tehet. Ugyanakkor – legalábbis a programadó munkákban<sup>3</sup> – nem mond sokat arról a társadalomról avagy kultúráról sem, amiben e cselekvések lejátszódnak, jöllehet – mint a szerzők megállapítják – a kritika lehetősége nem bontakozhat ki minden társadalomban. A jelenkori nyugati társadalmakat viszont Boltanski kritikai társadalmaknak nevezi, e megnevezés részletes jellemzése nélkül. Mégis, milyen új típusú magyarázatokat kínálhat a „pragmatikus szociológiának” nevezett megközelítés (amelyet a „kritika szociológiájaként” is meg szoktak nevezni, szembeállítva a „kritikai szociológiával”) ahhoz a szociológiai tradícióhoz képest, amelyet meg kíván haladni?

Jelen tanulmányban azt szeretném megmutatni, hogy milyen antropológiai koncepció, illetve a kultúra milyen implicit koncepciója talaján áll ez a cselekvésemélet, hogyan gondolja el a szociológus és az általa elemzett cselekvők viszonyát, valamint a cselekvők kritikai kompetenciáját. Mindezt egy olyan összehasonlítás fényében, amely Pierre Bourdieu-t, a „klasszikus szociológia” olyan reprezentánsát helyezi előtérbe, akire talán mégsem minden tekintetben illik a Boltanskiék által megfogalmazott – egyébként igen találó – kritika. Végül azon legitimitásemélet jellegzetességeit fogom elemezni, amely e kritikai képesség megalapozásából következik, s amely feltehetőleg a „pragmatikus szociológiai” megközelítés legfőbb eredményét képezi. Hipotézisem szerint Boltanski és Thévenot cselekvéseméletének tétje egy olyan rend, pontosabban olyan lehetséges rendek felmutatása, amelyek morális értelemmel bíró általánosságformákon alapulnak, annak köszönhetően, hogy az általuk felhasznált politikafilozófiai konstrukciók – saját empirikus tapasztalataikkal kiegészítve – elemzésükben szociológiai realitást nyerne.

### A hagyományos paradigma kritikája

Boltanskiék azonban nem kizárólag a cselekvők kritikáit, vitákban megnyilvánuló kritikai magatartását vizsgálják, hiszen céljukat néha úgy is megfogalmazzák, hogy a megegyezés formáit, illetve ezek konkrét működését szeretnék tanulmányozni (Boltanski és Thévenot 1991: 46–47). Kérdésük ekkor a következőképp módosul: a társadalomban létezik emberek közti koordináció és egyetértés; de vajon ez hogyan lehetséges? Míg szerintük a kollektivisták kiindulású kritikai szociológia a megegyezés, a koordináció formáinak működését objektív társadalmi törvénynek tekintette, sőt további vizsgálódás nélkül ezt tette önnön alapjává, addig ők ezek empirikus feltételeit, kialakulását szeretnék megfigyelni. Ez a „klasszikus” holista társadalomtudomány e formákat szerintük úgy kezeli, mint amelyek a cselekvők egymással

---

3 Ilyennek tekintem Luc Boltanski és Laurent Thévenot *De la justification* (1991) már említett, illetve Luc Boltanski *Lamour et la justice comme compétences* (1990) című munkáját, míg a *Les cadres* (1982) közelebb áll a hagyományos paradigmához – jöllehet nem annyira Boltanski önértelmezésében –, amelytől később a szerző elhatárolódní szeretne. E munka teljes egészében a Bourdieu-féle társadalmi struktúra- és osztályképződés alátámasztását nyújtja, egy sajátos kategória részletes elemzésének segítségével. A Bourdieu-féle habitus- és mezőfogalom, valamint a hatalmi viszonyok elemzése itt még kulcsfontosságú. A Luc Boltanski és Eve Chiapello által írt *Le nouvel esprit du capitalisme* (1999) pedig ismét csak biztosít némi helyet a „külső” kritika, illetve a kultúrán alapuló magyarázat számára, s e műben sikerül a legitimitáció és a legitimitás különbségét megvilágítani, amely minden bizonnyal a pragmatikus szociológia egyik legfőbb célja volt a kezdetektől.

való érintkezését akaratumon és tudtukon kívül irányítják, vagyis mintha az általánosság már eleve, és közreműködésük nélkül és rajtuk kívül létezne. A másik meghaladó hagyományt számukra a közgazdaságtan jelenti, amely a koordinációt egyéni cselekvők összjátékából eredő véletlen következményként tekinti (amikor is az egyének önös érdekeiket követik), vagyis úgy tesz, mintha a cselekvők megmaradnának partikularitásukban az egymással való érintkezés során is, a kialakuló általánosság pedig tőlük mintha radikálisan különböző és elszakított lenne. Boltanski és Thévenot viszont azt szeretnék kimutatni, hogy az individuális cselekvőkből kiinduló megközelítéseknek is figyelembe kell venniük, hogy léteznek az univerzalitás *sui generis* formái, amelyek nem pusztán individuumok aggregátumaként állnak elő, hanem az egyes individuumok is lehetnek a hordozói. E formák ugyanis a partikuláris cselekvők átalakulásai nyomán keletkeznek, amikor bizonyos szituációkban felbukkanó viták, illetve a hozzájuk tartozó igazolásmódok segítségével sajátos individualitásuk fölé emelkednek. E vitákban – minthogy a legitim érveléshez valamely univerzális elvre kell hivatkoznia –, partikularitását levetkezve, maga az individuális cselekvő fogja megtestesíteni az univerzalitást. Boltanskiék szerint ez a ki nem mondott előfeltevés már Adam Smithnél is kimutatható: a versenyen belüli megegyezés feltétele a közjóról való implicit egyetértés, amelynek következtében a cselekvők maguk mögött hagyhatják partikularitásukat, s így az univerzalitás nem csupán nem szándékolt következményként áll elő, hanem már közvetlen módon is.

Boltanskiék szerint mind a holizmus, mind az individualizmus egy-egy metafizikai elvet tett tudományos törvénné, anélkül, hogy megvizsgálta volna, mi képezi alapjukat. Vagyis, míg a holista hagyomány hiposztazálta az univerzalitást, az individualista pedig a partikularitást, addig Boltanski és Thévenot ezek konkrét egymásba alakulásait szeretnék kifürkészni. Ebben az értelemben akarják meghaladni, avagy szintetizálni e két hagyományt. Persze nem Boltanskiék kísérlete az első holizmus és individualizmus szintézisére, ami nem jelenti, hogy az övéké ne lehetne teljes mértékben eltérő minden eddigittől. Azonban úgy tetszik, a meghaladás minden egyes újabb kísérlete azzal jár, hogy a megelőző kísérleteket az egyik meghaladott pozícióba süllyeszti vissza, látszólag tudomást sem véve szintetizáló avagy meghaladó szándékaikról. Így járt el Bourdieu Lévi-Strauss-szal, s most Boltanskiék Bourdieu-vel szemben. Ezért Boltanski és Thévenot művében Bourdieu Durkheim mellé kerülhet, mint objektivistá és „holista”, amiképp Bourdieu számára Lévi-Strauss szintén csak egy „holista” a sok közül, aki eltekint a gyakorlat vizsgálatától, Sartre pedig radikális szubjektivistá, a racionális döntések elmélete előfutára. Ahogyan Bourdieu szerint Lévi-Strauss hiába próbálta meg a tudattalan egyfajta fogalmának bevezetésével meghaladni kollektívizmus és individualizmus álláspontját (Bourdieu 1980), úgy Boltanskiék Bourdieu fő elméleti invencióját, a habitus-elméletet, amely a vágyott szintézis legfőbb alapja lenne, s amely interiorizáció és exteriorizáció dialektikus folyamatán alapul, pusztán újabb kollektivistá találmányként sorolják be, minthogy e dialektikus folyamatot már a Durkheim-féle magyarázatoknál felfedezhetni vélik (Boltanski és Thévenot 1991: 352). Így válik Bourdieu is azon holizmus reprezentánsává, amely a cselekvőt meghatározó kényszerekre helyezi a hangsúlyt. Még azon explicit módon megfogalmazott elméleti szándékát sem említi, amely a két hagyomány szintézisére tudatosan törekszik, sőt Boltanskiék azzal sem számolnak, hogy például Bourdieu is a gyakorlat felől szeretne közelíteni, amely szándék a „teoretikus nézőpont” – még tárgyalandó – bírálatában, s nemkülönben a gyakorlat elméletének – Bourdieu reményei szerint – a gyakorlattól nem túlságosan eltávolodó kidolgozásában is megnyilvánul. Mi több, Bourdieu kritikája azt is felröptette a holisztikus magyarázat híveinek, hogy a cselekvést csupán egy mögöttes struktú-

ra kifejeződéseként képzelik el, vagyis hogy a cselekvésnek nem tulajdonítanak önmagában való értelmet: az mindig valami mélyben fekvőre, valami alapvetőre utal. S ez az alapvető struktúra határozza meg a cselekvést, pusztán mint epifenomént. Boltanski és Thévenot Bourdieu-t illető bírálatában ez a tematika szintén kulcsfontosságú, hiszen őt ugyanebben a hibában marasztalják el.

Mindazonáltal lehetséges, hogy Boltanskiék álláspontjáról Bourdieu eme kategorizálása jogosult. Ők ugyanis megfordítják a problémát: a társadalomtudományos paradigma fel-forgatásának szándékát a kritika funkciójának és alkalmazási terepének megváltozása jelzi. A kiindulópont az a rendkívül egyszerű megfigyelés, miszerint a cselekvők gyakran élnek a kritika fegyverével, ha a helyzet úgy kívánja tőlük, amely képességet tőlük a „kritikai szociológia” elvitatni látszott. Azonban, mivel meghaladási kísérletről van szó, nem a módszertani individualizmus valamely megújított változatát kínálják, korántsem a cselekvők autonómiáját próbálják meg szavatolni a kényszerítő társadalmi feltételekkel szemben. Jóllehet, kérdés, mennyiben kényszerülnek mégis e hagyomány némely előfeltevését magukévá tenni. Mindenesetre nem csak a cselekvőket meghatározó külső kényszerítő tényezőktől és belső diszpozícióktól tekintenek el, de – a módszertani individualizmussal ellentétben – az érdek, cél, avagy indok fogalmaiban való elemzést sem tartják gyümölcsözőnek.

Azonban Boltanski és Thévenot nem csupán a szűken vett szociológiai megközelítéseket utasítják el, hanem az egész modernkori társadalomtudomány ethosát is. Számukra úgy tűnik, hogy a felvilágosodásból kinövő társadalomtudományok a leleplezés szándékában fogantak. A társadalomtudományok születésének kontextusát rekonstruálva arra jutnak, hogy kezdetben a szociológia nagyrészt a vallás szociológiájaként alakul ki, s egyre inkább minden gyakorlatot e tárgy mintájára elemez; ezért aztán mindent csupán reprezentációként, képzetként, illúzióként tekint. A vallás analógiájára a társadalom is szimbolikus viszonyok rendjeként tűnik fel. A társadalom elemzői fokozatosan feloldják a társadalmi élet egészét a hiedelemben mint illúzióban, s egyúttal a társadalomtudományt tartják az igaz valósághoz való hozzáférés kizárólagos letéteményesének (Hoarau 1996: 106). Ezért aztán a Boltanski által „klasszikusnak” nevezett szociológia úgy jár el, mintha gyökeresen más természetű elemzéseket adna a cselekvők gyakorlatairól, mint maguk a cselekvők, és egyúttal, mintha felette állna a cselekvők saját értelmezéseinek. E társadalomtudománynak nincs szüksége a cselekvők jóváhagyására sem, ellenkezőleg, ha értelmezéseinek az elemzettek ellenállnak, az – eme „klasszikus” paradigmában – csak a társadalomtudomány tudományos mivoltának igazolásaként tűnik fel, lényegében úgy, mint a pszichoanalitikus kezelés során az analitikuspáciens viszonyában (Boltanski 1990: 37–38). Milyen típusú elemzéseket gyárt a Boltanski által kritizált „klasszikus” szociológia? A cselekvőket úgy tekinti, mint akik érdekeikből fakadóan az igazság leleplezéséhez folyamodnak, avagy – kifinomultabb megközelítésben – talán maguk sem ismerik cselekvéseik igazságát (i. m. 39). E szociológia cselekvői tehát kettős módon cselekszenek: amit tesznek, az nem önmagában hordja jelentését, hanem valójában másvalamire utal, ami bevallhatatlan, nem tudott, avagy tudattalan. A társadalmi rend az illúzió, a hiedelmen alapul, amit a szociológusnak le kell lepleznie, a hozzá tartozó érdekekkel egyetemben. Boltanski szerint a „klasszikus” szociológus eme beállítódása azon alapul, hogy önmagát radikálisan külső pozícióba helyezi, ahonnan – úgy vélheti – érdekmentesen beláthatja a cselekvők világát, s ráadásul egy tudományos eszközrendszer hitelesíti eljárásait.

Azonban Boltanski állításában két dolog rejlik, amelyek nem feltétlenül tartoznak szorosan össze. Szükséges ugyanis különbséget tennünk egyfelől egyfajta *illuzórikus beállítódás*

*megállapítása*, másfelől az ennek *leleplezésére* irányuló szándék között. Egyúttal az illúziót sem szükséges úgy felfognunk, mint amely külsődleges módon adódna hozzá a cselekvésekhez, hanem tekinthetjük ezek szerves részeként is. Az ebben az értelemben vett illúzió leleplezésével tehát maga a cselekvés is semmivé foszlana, vagyis a leleplezés nyomán nem valamifajta mélyben fekvő igazság tárulna fel, hanem egyáltalában megkérdőjeleződne a gyakorlat lehetősége. Ezért a leleplezés gesztusa a „kritikai szociológiában” sem feltétlenül oly egyértelmű, mint ahogy azt Boltanskiék állítják. A szociológia magának vindikált „jobban tudása” ugyanis nem minden esetben társul a leleplezés célkitűzésével, hanem esetleg csupán olyan mechanizmusok feltárásának szándékát jelzi, amelyek nem evidensek, s amelyek megismerése hozzájárul a társadalmi cselekvés magyarázatához. E felfogásban e jobban tudás jelentené a tudományosság zálogát; a mindennapi tudat pontosan erre a tudásra nem tehet szert. Másrészt lehetséges, hogy az adott cselekvéseméletből azért sem következik a leleplezés igénye, sőt koherens módon talán nem is következhet, mert – mint Bourdieu-nél – a magyarázó elvek szerepét leginkább a cselekvők testébe ivódott struktúrák töltik be, nem pedig a fejükben megjelenő reprezentációk. (Avagy, e reprezentációk nem keletkezhetnek önálló módon, anélkül, hogy ne határozná meg őket egy alapul szolgáló struktúra, nevezetesen a habitus.) Ezért a mindennapi gyakorlat, amely felelős a létrejövő uralmi viszonyokért, nem tehető reflexívvé, vagyis a cselekvőket korántsem reprezentációik vezérlik, amelyekről egy felismerő aktus révén megszabadulhatnának. Ekképp, Bourdieu esetében, az ideológiaelmélet helyére a szimbolikus erőszak elmélete helyettesítődik, amely azt hivatott megmagyarázni, hogy az alávetettek számára alávetettségük ténye miért válik természetessé. Azért, mert a hierarchikus társadalmi struktúra, s benne saját helyük, a világról való szinte ösztönösnek nevezhető *faktuális* tudásuk részévé vált. Ezért a szimbolikus erőszak hatásait nem lehet egyszerű leleplezéssel orvosolni, hiszen annak minden eleme a cselekvők által közvetlenül és természetes módon nem csak felismert, de elismert is.<sup>4</sup>

Amennyiben az illúzió a mindennapi cselekvések része, úgy szerepe nem tehető egyértelműen kérdésessé, nem is kritizálható minden esetben. S nem csak Bourdieu habituselmélete, de mezőelmélete is pontosan arra tesz kísérletet, hogy az illúziót a cselekvés szerves részeként tekintse, amely nélkül a gyakorlat semmivé foszlik. (Hiszen, ha a cselekvő a mezőben nem „hisz a játékban”, akkor vagy ki kell lépnie a mezőből, vagy cinikussá, a tétek elfogadását csak színlelő cselekvővé válik.) Bourdieu azért használja a mezők elemzésekor a latinos alakot: *illusio*, hogy kikerülje egyrészt a félreismerés reprezentacionista felfogását, másrészt azt a gondolatot, mintha lenne egy igazabb valóság az *illusio* valóságánál, amelyet normatív értelemben felmutathatnánk. A normatív értelem – a későbbi munkák szerint – éppen az *illusio* alapján valósulhat meg, legalábbis azokban a mezőkben, amelyek univerzális szabályrendszer alapján működnek, és az „érdektelenséghez fűződő érdek” táptalaját jelentik (mint például a bürokrácia vagy a természettudományok esetén). Ebből következően Bourdieu szerint létrejöhet valódi univerzalitás, amely nem csak látszat szerint az, olyan, amely nem egy külső pozícióból megszabott és szükségszerűen teljesületlen norma szerepét tölti be. Jóllehet, ez mindig csupán szociológiailag megadható partikuláris okok nyomán keletkezhet (vö. pl. Bourdieu 2002b, 2002c). S e partikuláris okok kimutatása ez esetben korántsem egyenlő a leleplezéssel: Bourdieu inkább valamiféle szociológiailag motivált normatív berendezkedésre

4 Vö. pl. Bourdieu (1980b), és különösen egyértelmű például Pierre Bourdieu és Terry Eagleton beszélgetése (1992).

tesz javaslatot a tudományos, sőt a bürokratikus mező példáján keresztül, és még egy szociológiai értelemben realista etikára is. Ezt az eljárást össze kell majd hasonlítanunk Boltanskiékéval, akik az univerzalitás képességével univerzálisan minden cselekvőt eleve felruháznak.

De korábban hasonló módon elemezte Bourdieu például a kabil ajándékcserét: ahhoz, hogy a csere megvalósulhasson, szükséges egyfajta kollektív félreismerés. E félreismerés mindazonáltal nem úgy jön létre, mintha egy már tudott dolgot elfojtanának, a csere gyakorlata természetéből fakadóan eleve reflektálatlan. Maga a „félreismerés” fogalmának használata pontosan azért félrevezető, mert csupán a szociológus nézőpontjából tekinthető ekként. Mivel Bourdieu szerint a szociológus radikálisan másképp ismer meg, mint az általa megfigyelt cselekvő, és a cselekvőkről való ismereteit másképp is önti formába (minthogy egészen különböző célok vezérlik), ezért szükségképp meghamisítja a cselekvők gyakorlatainak igazságát (ez a „skolasztikus nézőpont” kritikájának kiindulása). Ez a meghamisítás, illetve az ettől való részleges megszabadulás Bourdieu örökös témája marad. Úgy véli, az episztemológiai megkettőzöttség nem kikerülhető, bár az önobjektiváció munkája révén csökkenthető.

Amennyiben tehát Bourdieu megközelítése kritikai, valóban problémaként merül fel az, hogy milyen igazoláselvhöz folyamodik, és ezt milyen pozícióból teszi, különösen azért, mert a társadalmi struktúra általa bemutatott modellje önmagában hordja legitimitációját. A társadalmi struktúra a gyakorlatok által eleve legitimáltként jön létre: amennyiben a tőkefajtáknak, illetve eloszlásuknak van szimbolikus aspektusa, annyiban ezeket általánosan elismertnek kell tekinteni. A testbe ivódott struktúrák hozzájárulnak a társadalmi struktúrák a gyakorlatokon, illetve a percepció performativitásán keresztül (amely felismerés és elismerés egységét jelenti), ezért ez természetesként hat. A kérdés csupán az marad, hogy ezen reflektálatlan elismerés következtében vajon „emfatikus” értelemben is legitimé válik-e a struktúra, vagyis hogy szükséges-e egy külső nézőpontra alapuló kritikához folyamodni, amennyiben ezt szükségessé teszi a társadalmi struktúra, mint az életesélyek objektíve kirajzolódó egyenlőtlenségi rendszerének léte. Ekkor, úgy tűnik, Bourdieu valóban külső mércéhez folyamodik, mint ahogyan azt Boltanski fel is rója neki, s eltekint attól, hogy a struktúra önmagában hordja legitimitációja elvét.

Ugyanakkor Bourdieu nem mindig kritizál, például a nem túlságosan differenciált kabil társadalom hatalmi mechanizmusait nem illeti kritikával; ekkor a társadalmi cselekvés mechanizmusainak feltárása válik egyedüli céljává. Ezzel szemben Bourdieu egyik meghatározó témája az egyenlőtlenségek iskola által közvetített reprodukciója a modern kori Franciaországban, amikor is alapállása egyértelműen és radikálisan kritikai. Ezért úgy tűnik, hogy maga az elmélet nem tartalmazza inherens módon a kritikát, hanem az mindig egy politikai álláspont függvénye is.

### **Politikai filozófia és szociológia**

Boltanskiék kiindulópontja szerint, ha a cselekvők valóban alá lennének vetve külső erőknek, amelyek tudtuk és befolyásuk nélkül meghatározzák, hogy a társadalmi világot mint magától értetődőt fogadják el, akkor nem lenne érthető az a kritikai beállítódás, amellyel részükről mégis oly sokszor találkozunk (Boltanski 1990: 50). Úgy vélik, hogy a társadalomtudomány mind ez ideig csak egy radikálisan külső nézőpontból tudta elképzelni a kritikát, a társadalmi igazságtalanság és az egyenlőtlenség elítélését. Holott számukra úgy tűnik, ku-

tatók és kutatók között valójában nincs távolság: a kutató nem rendelkezik a jobban tudás privilégiumával. Ha e megállapítás igaz, akkor megdől a „kritikai szociológia” kiindulása, s lehetővé válik az átmenet a „kritika szociológiájához”. Mégpedig kettős értelemben is. Hiszen Boltanski egyrészt a cselekvők kritikai megnyilvánulásainak és képességeinek szociológiáját kívánja művelni, másrészt pedig a „kritikai szociológia” szociológiáját, amely jóllehet, ez előbbinek csupán egy alesetét képezi. Boltanski fogalmi és módszerbeli újításai révén a kritikai szociológia egy szintre kerül egy bizonyos partikuláris világban egyetlen partikuláris elv mentén megvalósuló kritikával. Boltanski ugyanis a tudományos elméleteket és a cselekvők mindennapi tevékenységét szimmetrikusan szeretné kezelni. Számára a hétköznapi gyakorlatok elemzésének meghatározó elemét a kritikai tevékenység képezi, ezért a kritikai szociológia és a hétköznapi kritika egy szintre kerülhetnek, illetve az előbbi ez utóbbinak egy megnyilvánulási formájává válhat. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy mígnem a Boltanski- és Thévenot-féle „pragmatikus szociológia”, avagy a „kritika szociológiája” számos igazoláselvet, hozzá tartozó igazolásmódot, illetve az ezekből kibontakozó „világokat” fed fel a cselekvők vitáit elemezve, addig a felvilágosodás projektumában megrekedt „kritikai szociológia” csupán egyetlenegyhez folyamodik, s azt is önkényes és reflektálatlan módon emeli ki, mint kitüntetett és a mindennapi cselekvésekhez képest külsőnek beállított mércét.

Boltanski szerint tehát a „kritikai szociológia” nem tisztázta saját mércéjét, pontosabban úgy tett, mintha nem bírna ilyesmivel. Mégis szükségszerűen folyamodik ilyen mércéhez, még ha leplezett módon is. Az egyenlőtlenségek leírása szükségképp értékelő módon történik, ezért a „kritikai szociológia” nem védekezhet azzal, hogy mondjuk egy intézmény megítélése esetén az intézmény által vallott eszményeket csupán gyakorlati megvalósulásukkal veti össze (i. m. 51–52). Tények és értékek között tehát mesterséges módon kell fenntartania az ellentétet, annak érdekében, hogy leplező gesztusa tudományos objektivitását megalapozhassa. A „kritikai szociológia” azáltal szeretné magát minden kritikától megóvni, hogy azt a látszatot kelti, nem önkényes módon folyamodott valamely partikuláris igazolásmóddhoz, hanem azt a jelenségek rendje kínálta számára.

Meglepő módon – írja Boltanski – pontosan ebben az értelemben válik olyannyira hasonlóná a kritikai szociológia a politikai filozófiához, amelytől pedig mindig is szeretett volna elhatárolódní, s amellyel szemben megfogalmazta önmagát. A normatív politikai filozófia egy bizonyos rend igazolása érdekében tartja fenn a szétválasztást, amelynek empirikus megvalósítását avagy megvalósíthatóságától eltekint, míg a kritikai szociológia a kritika tudományos megalapozhatósága érdekében teszi ugyanezt (Boltanski és Thévenot 1991: 53). Mind a két eljárás absztrakción alapul, amelynek segítségével mind a kétfajta gondolkodásmód attól a tényezőtől tekint el, amely pedig létrejöttében konstitutív szereppel bír. E tényező pedig nem más, mint az individuumokban meglévő kritikai és normatív potenciál. Mint majd látni fogjuk, Boltanskiék szerint csak úgy lehet kiküszöbölni a politikai filozófia mesterséges normativitását, ha azt explicit módon bevonjuk a szociológiai elemzésbe, vagyis „szociologizáljuk”. Így válik tisztázhatóvá az a normatív bázis, amin a kritika alapul, s amely kvázi-empirikus háttérül szolgálhat a cselekvők kritikai képességének megvilágításához, anélkül, hogy abszolutizálnánk egyetlen igazolásmódot. *A kritika ugyanis – vélik a pragmatikus szociológusok – csak akkor nem válik önkényessé, ha akként tételezzük, mint amely a cselekvők gyakorlati tevékenységén belül születik.*

Boltanski és Thévenot bizonyos értelemben rehabilitálják a normatív politikai filozófiát, sőt „szilárd kapcsolatot állítanak fel politikai filozófia és szociológia között”, a szabályok és a

gyakorlatok kettősségének meghaladása érdekében, a transzcendentális és az empirikus-relativista kettősség felszámolásáért. Főleg azon társadalmak kutatása esetén van erre szükség, amelyekben a kritika központi helyet foglal el – s Boltanskiék szerint a jelenkori nyugati társadalmak ilyenek. A cselekvők kritikai tevékenysége olyannyira központi jelentőségű Boltanskiék számára, hogy egyúttal ismeretelméleti értelemben a partikuláris és az általános közötti kapcsolatot is kirajzolja (i. m. 31). Hogy mi válik általánossá és mi marad meg különös mivoltában, empirikus kérdéssé lesz nyilvánítva, mi több, ez válik a fő kérdéssé. A kutató az általánossá válás e folyamatát tanulmányozza, ahelyett, hogy róla *a priori* módon ítélne (Boltanski 1990: 23). Amit Boltanski mégis *a priori* módon előfeltételez, az a minden cselekvőben egyenlő mértékben meglévő kritikai képesség.

A cselekvőknek vitáik során szükségképp meg kell egyezniük valamely felsőbb alapelv használatában, azonban ez az alapelv vagy ennek alkalmazása minden esetben újratárgyalható. Ahhoz, hogy érveik számot tarthassanak mások elfogadására, a cselekvőknek univerzalizálható igazolásmódokhoz kell folyamodniuk. Hogyan kell valakinek saját ügyét képviselnie, milyen elvekre kell hivatkoznia annak érdekében, hogy minél több embert állítson maga mellé, avagy hogyan marad meg szingularitásában, ami miatt akár örültként is nyilváníthatják (i. m. 22–23)? Aki képtelen saját ügyét az általánosítás megfelelő szintjére emelni, aki nem rendelkezik az általánosításhoz szükséges morális képességgel, az örültként, abnormálisként sorolhatik be. Ezeket a partikularitásukban megragadó, vagyis szociológiailag nem kvalifikálható létezőket kell tehát a pszichológiának vizsgálnia. A szociológiára marad viszont azon fenomének tanulmányozása, amelyek elérik a kollektivitás státuszát. Vagyis, a diszciplináris felosztás sem lehet eleve adott, ha egyszer az individualitás és az általánosság státusza a mindennapi gyakorlatok tétjévé válik. A kollektív-individuális felosztást Boltanski tehát nem az elmélet síkján vezeti be, hanem azt a folyamatot tanulmányozza, amelynek során az egyedi-ből általános válik: a kollektív és az egyéni létezők különbségét a „pragmatikus szociológiában” nem az elméletalkotó határozza meg, ugyanis ez empirikus kérdéssé válik. Boltanski szerint az individuuum azáltal válik személlyé, hogy az általánosság felé mozdul el. Ezáltal a kollektív létezésnek ugyanarra a státuszára tehet szert, mint a „klasszikus” szociológiai elméletek kollektív létezői (Boltanski és Thévenot 1991: 61).

A „pragmatikus szociológia”, anélkül, hogy számításba venne bármiféle kikristályosodott társadalmi struktúrát, egyenlőtlenségi rendszert, hatalmi viszonyt (hiszen elsősorban ezek kialakulása és megváltozása érdeklí), figyelmét a mindennapi gyakorlatokra irányítja, az elvben mindenkor újratárgyalható mikrostruktúrákra, amelyek, úgy tetszik, eleve magukban hordozzák legitimitásukat, egyúttal minden esetben felforgathatók és újralgitimálhatók.

Ahogy láttuk, Boltanski nem akar idegen elemet bevinni a cselekvők értékelésébe, amely alapján külső nézőpontból kritizálhatna. (Jóllehet, legutóbbi írásaiban némileg revideálja ezt az álláspontot a „metakritika” fogalmának kidolgozásával.<sup>5</sup>) Célja az, hogy azt az inherens normativitást alapozza meg, amit a „kritikai szociológiától” elvitatott. Azonban láthattuk, a „kritikai szociológia” Bourdieu-féle változata számára éppen az okozza a problémát, hogy a fennálló rend tulajdonképpen legitim, éspedig nem csupán egy utólagos megtevésztés általi legitimáció következtében, hanem már ekképp jön létre. Ebből a szempontból Boltanskiék értelmezése és elmarasztaló ítélete nem teljesen jogos. Ugyanakkor Bourdieu-nél a legitimi-

---

<sup>5</sup> Lásd e számban Luc Boltanski „*Mi az, ami van? A gyakorlat, a megerősítés és a kritika mint a bizonytalanság társadalmi kezelésének modalitásai*” című írását (Boltanski 2008).

tás fennállásának megállapítása korántsem rendelkezik azzal az emfatikus értelemmel, mint Boltanskiéknál, hiszen *más e legitimitás tartalma*, s emiatt véli szükségesnek olykor, hogy külső pozícióból vezesse be a kritikát.

Boltanski tehát a kritikai szociológiától radikálisan eltérő stratégiát választ. Explicit módon folyamodik a politikai filozófiához: az individuális cselekvőket úgy tekinti, mint akik rendelkeznek azzal a képességgel, hogy úgy cselekedjenek, mintha normatív politikai filozófiák útmutatása alapján járnának el. Ha viszont az igazolásmódok kompetens és reflexív cselekvők tevékenységének eredményei, úgy a létrejövő értékhierarchiák minden esetben legitimek és morálisan igazolhatóak lesznek, nem pedig utólagosan legitimáltak – a kettő közötti különbséget Boltanski számtalanszor hangsúlyozza. Vagyis nem csaláson vagy félreismertetésen alapulnak, hanem a cselekvők szabad beleegyezésén, amely vitákon keresztül jön létre, kellőképpen általános, tehát mindenki által elfogadható igazoláselvek segítségével. Ezért a külső nézőpontból való ítélkezés nem csak episztemológiailag válik tarthatatlanná, hanem egyszerűen nem is lesz rá többé szükség, politikai értelemben sem. Mi sem jelzi ezt jobban, mint hogy Boltanski és Thévenot elméletében egyfajta morális értelemben vett általánosodásról van szó, nem pedig pusztán csak általános és kényszerítő körülmények megszületéséről. Pontosabban, *először válik valami morális értelemben univerzálissá és ennek nyomán legitimmé, s csupán ez kölcsönöz neki kényszerítő erőt*. Vagyis, a pragmatikus szociológia fogalmi keretében a kényszerítő erő minden esetben legitimálódik, különben nem is fejthetne ki kényszert. Úgy tűnik, ez Durkheim koncepciójának megfordítása, aki szerint a morális jelleg előfeltételezi a társadalom kényszerítő erejét. Vagyis Boltanski megpróbálja a politikai filozófia normatív értelmét – amellyel szemben Durkheim a saját morálkoncepcióját megfogalmazza – bevezetni a szociológiába, egyúttal szociológiai jellegű megerősítést juttatva számára.

Azonban, ha a létrejövő rend legitim is Boltanski számára, mégpedig emfatikus értelemben, annak megkérdőjeleződése is mindig legitim, amennyiben univerzális igazolásmódokra hivatkozhat. Univerzalitásra számot tartó igazolásmódból többfajta is lehetséges, az általánosságok ugyan sok formája van, sokféle ekvivalencia segítségével lehet a létezők között sorrendet felállítani, vagyis többféle politikai filozófiából származtatható normativitás is fellelhető a cselekvők gyakorlatáiban (Boltanski és Thévenot 1991: 23–25). Ezen ekvivalenciák tisztázásához segítenek hozzá a különböző politika-filozófiai művek, illetve konstruálhatók meg általuk a *citék* olyan igazolásmódok ideáltípusai, amelyek a cselekvők kritikai kompetenciáit hivatottak rendszerezni.<sup>6</sup> (Hogy mennyiben van szó csupán a szociológus által véghezvitt tisztázásról, s mennyiben valóságos megalapozásról, az nem minden esetben világos, s majd még szóba is kerül.) A *cité* fogalma, amely Szent Ágoston *De civitate Dei* című művéből származik, az igazolásmódok univerzális jellegét fejezi ki: a cselekvők cselekvésük vagy vitában való álláspontjuk legitimálása érdekében önnön partikuláris mivoltukat haladják meg valamely általánosan elismert vagy elismertető közjó nevében. Egy bizonyos *cité* az igazságot eldöntő viták során a többi lehetséges, általánosságot megalapozó elv kizárásával jön létre, a hivatkozási alap megteremtése lehetőségének értelmében. A többi lehetséges elv partikulárisnak nyilvánítatik, azonban ezen elvek mentén kialakulhatnak más *citék* is, amelyek más helyzetekben válhatnak az igazolás alapjává (i. m. 100–101).

6 Szent Ágoston, Rousseau, Hobbes, Adam Smith, Bossuet és Saint-Simon munkáiról van szó, amelyek egymást kölcsönösen kizáró igazoláselvekre támaszkodnak egy legitim rend megalapozása érdekében.

Boltanski és Thévenot a vitahelyzeteket tekintik a legalkalmasabbnak arra, hogy megfigyeljék a minősítés tevékenységét. Vita olyankor keletkezhet, amikor egy adott „szituáció” kérdésessé válik, például kétségek merülnek fel a hozzá tartozó igazolásmód helyes alkalmazásával kapcsolatban, avagy több igazolásmód is versenyez azért, hogy általa jöhessen létre az adott létezők legitim hierarchiába rendezése, értékelése. Azonban e vitákban nem explikálódik az általánosság alapelve, azt a cselekvők legtöbbször meghagyják implicit formájában. Ezért a politikai filozófia az, amely a szociológus számára fogalmi eszközöket nyújthat ahhoz, hogy a kényszereket és az implicit alapokat napvilágra hozza: a *citék* jelentik a politikai viszony grammatikáját. Boltanski és Thévenot a *citék* mint legitim igazolásmódok feltételezése (avagy fellelése) révén próbálják meg elkerülni az uralom vagy az erő terminusaiban való vizsgálódást (i. m. 27), ugyanis – mint ahogy arról már szó esett – úgy vélik, hogy a rend létrejötte lehet legitim, és nem csupán utólagosan legitimált, amennyiben a gyakorlat alapján felmutatható – ha a gyakorlatban nem is mindig explicit módon megjelenő – igazságelveken alapul, és ekként is valósul meg.

Boltanski és Thévenot kezdetben hat *cité*-típust azonosítanak (amelyekhez később, a *Kapitalizmus*-könyvben csatlakozik a hetedik, a projektek *citéje*), vagyis olyan legfelsőbb igazolási elveket, amelyek képesek egy bizonyos típusú közjó nevében (az elhivatottság, az állampolgári egyenjogúság, a hírnév, a piaci érték, a hatékonyság/termelékenység, vagy a familiaritás nevében) egy adott szituációban létrejövő, úgy az emberek, mint a tárgyak szempontjából legitim hierarchiát kialakítani, kizárólag a szituációhoz és annak pillanatnyi állapotához kötődően. Ezen igazolási elvekre egyrészt akkor van szükség, ha egy szituáció megkérdőjeleződik, például ha a létezők elhelyezkedése vagy értékelése többé nem egyértelmű benne, avagy – egyes résztvevők szerint – nem megfelelő. Ekkor a vita – mint belső kritika – arról szól, hogyan kellene azt a legfőbb alapelvet, amiben mindenki egyetértésre jutott, helyesen alkalmazni. Másrészt igazolási elvekre akkor is szükség van, amikor bizonyos cselekvők más szempontok szerint szeretnék elrendezni a kontextusban megjelenő tárgyakat és személyeket, mint eddig: ekkor külső kritikáról van szó, hiszen a *citék* egymással csapnak össze abban a kérdésben, hogy milyen alapon történjen az elrendezés. A cselekvők tehát ezen igazolásmódok segítségével lépnek ki partikuláris mivoltukból, ugyanis a vita vagy az értelmezés során álláspontjukat általánossá kell tenniük annak érdekében, hogy az mások által elfogadható legyen. A kiindulópontot a vélemények közelítésére, illetve a saját pozíciójának elfogadtatására törekvő individuum jelenti, végeredményként pedig – amennyiben az általánosítás stratégiája sikeres – az az általános emberinek tekinthető igazság adódik, hogy az általános mindig elfogadhatóbb, mint a különös. Ez a gondolat, bár antropológiai univerzálénak tetszik, még korántsem adhat magyarázatot az egymástól eltérő igazolástípusok létrejöttére, amelyek viszont történetieknek tűnnek. (Az általános elfogadása Bourdieu-nél is univerzáléként jelenik meg, de maga az univerzalitás nála sem transzcendentális érvélmódból avagy időtlen antropológiai struktúrákból fakad, hanem bizonyos társadalmi struktúrák történelmi termékeként szerepel [Sintomer 1996: 91]).

A „pragmatikus szociológia” *cité*-konceptiója annak nyomán születik, hogy a „kritikai szociológiától” elvitatja a szociológiai értelemben realista normativitás kidolgozásának lehetőségét. Eszerint Boltanskiéknál a politikai filozófia nem az empiriától elválasztott normativitás területe, hanem a cselekvőkben már eleve meglévő normatív képesség elméleti rendszerezése. Amennyiben e normatív képesség konkrétan meg is nyilvánul, mégpedig egy-egy szituáció megkérdőjeleződése során az igazolás szükségszerűségének előtérbe kerülésekor,

annyiban a *citék*hez „világokat” kapcsolhatunk, amelyekben a tárgyak és emberek elrendezése a bennük megfogalmazott közös mérce alapján megy végbe. Ezen világok létrejötte hivatott számot adni szociológiai realitásukról. A világok konkrét, egyedi megvalósulásai pedig a „szituációk”.

Ugyanakkor a *cité*-konceptió tekinthető a „kritikai szociológia leleplező gyakorlatának” megfordításaként is. Hiszen valami olyan, nyíltan meg nem nyilvánuló képességet próbál meg kimutatni – s ezt egy láthatatlan instanciára visszavezetni –, amely a cselekvőket (a strukturalista és/vagy kritikai szociológia értékelésével szemben) „pozitív” módon minősíti. Vagyis Boltanskiék előfeltevése szerint a cselekvőkben az univerzalitásra való képesség rejtezik, szemben a „kritikai szociológia” diagnózisával, amely mindig is a partikularitásra való visszavezetést gyakorolta. Boltanskiék tehát a cselekvőket valamely partikularitás helyett valamely univerzalitásra vezetik vissza. Nem kevesebbet feltételeznek róluk, mint ami az empirikus megfigyelések alapján kiderülhet, hanem többet. Ebben az eljárásban rejlik a politikai filozófia felhasználásának mélyebb értelme. A személy csupán a szituáció által lesz valakivé, csak amennyiben a szituáció által általános formát nyer. Vagyis a szituációt megelőzően csupán a megvalósulatlan potencialitás állapotában van. A pragmatikus szociológus jobban tudása az általa megfigyelt cselekvőkhöz képest tehát abban nyilvánul meg, hogy többet feltételez a cselekvőkről, mint maguk feltételeznének önmagukról, illetve, mint amit konkrét cselekvéseikben megnyilvánítanak. Jobban tudja náluk, hogy ők jobban tudják, mint azt tudni vélik. Hiszen azok az absztrakt igazolásmódok, amelyekre a cselekvők támaszkodnak, a vitákban csak implicit módon, avagy csak a szociológus értelemtulajdonításának segítségével jönnek létre. Tehát, mivel e modellek tisztán nem jelennek meg a vitákban, ezért – miként az általánosság posztulátumát – ugyanolyan illegitim absztrakciónak, illetve téves azonosításnak tekinthetjük őket, mint amilyen önkényesnek a kritikai szociológiában a kritika kitüntetett helyét.

Eszerint a kritikai szociológia és a pragmatikus szociológia között felfedezhetünk párhuzamokat a cselekvők elemzésében. Láthattuk, a kritikai szociológia is képes valamely inherens univerzalitás kimutatására, jóllehet ennek státusza nem mindig egyértelmű, vagyis nem csupán a partikularitásra való redukció foglalkoztatja. Megfigyelhettük ugyanakkor, hogy a pragmatikus szociológia is véghezvisz egyfajta redukciót, azon felül is, hogy bizonyos aszimmetrikus társadalmi helyzetektől tudatosan *eltekint*. Nevezetesen, az egyedi cselekvők partikularitása mögött egy univerzalitásra való képességet próbál meg kimutatni, amellyel tetszőlegesen bármely cselekvő jellemezhető. Most pedig annak érdekében, hogy értelmezhesük a pragmatikus szociológia ugyane viszonyt illető szimmetriátételét, meg kell vizsgálnunk, miképpen tekinti Bourdieu, mint a kritikai szociológia képviselője, a szociológus és a kutatott cselekvők viszonyát.

### Szimmetria és önbjektiváció, avagy a teoretikus nézőpont kritikája

A „pragmatikusnak” nevezhető szociológia az általa hagyományosnak, avagy „kritikainak” nevezett társadalomtudományt leleplezi. Ugyanúgy jár el, mint ahogy – az ő leírásában – a cselekvők járnak el egymással szemben, illetve, ahogy a kritikai szociológia járt el az általa tanulmányozott cselekvőkkel szemben. A „pragmatikus szociológia”, hogy a „kritikai szociológiát” leleplezhesse, kidomborítja annak önkényes és partikuláris mivoltát, szembeállítva saját

eljárásával, amely – önmagáról alkotott képe szerint – a megismerés hétköznapi és tudományos eljárásait szimmetrikusan kezeli. Ennek nyomán a szociológusi kritika és a cselekvők mindennapi kritikája között nem tételez érvényesség- és értékhierarchiát. Ugyanakkor, mint láttuk, a leleplezés megfordítását alkalmazta a cselekvők esetén, s ez mégis némi „jobban tudásra” mutat. Azonban nem törekszik a cselekvések oksági, sem pedig indokok alapján való magyarázatára, hiszen nem feltételez diszpozíciókat, hatalmi viszonyokat, sem pedig motívumokat, értelemadó tevékenységet (Dodier 1991: 452), sőt tulajdonképpen értelemben vett cselekvőket sem, csupán szituációkat, és azokhoz adekvát módon viszonyuló „cselekvési személyeket”. A felhasznált kompetenciák a szituáció pillanatnyi jellegzetességeihez kötöttek, amely abból fakad, hogy e kompetenciákat a „pragmatikus szociológia” nem szeretné eleve lehorgonyozni a cselekvők kulturális és társadalmi jellemzőiben (i. m. 450).

Azonban talán kijelenthető, hogy a „kritikai szociológia” – legalábbis Bourdieu-féle változatában – ugyancsak szimmetrikusan kezeli a szociológiai tárgyat és a szociológusi szubjektumot, ugyanis a szociológust is szociológiai értelemben meghatározottnak tartja. Pontosabban, eljárás módját önobjektivációnak nevezi. Ez a szimmetrikus eljáráshoz képest azzal a különbséggel jár, hogy a szociológiai differenciát, amelynek episztemológiai hatásait jelentősnek gondolja, csökkenteni szeretné. A „pragmatikus szociológia” szimmetriája viszont éppen azt jelenti, hogy ezen episztemológiai differenciát el nem ismerheti. A „kritikai szociológia”, legalábbis a Bourdieu-féle, nem ragaszkodik a radikálisan külső nézőponthoz, nem akarja megfigyelő és megfigyelt távolságát fenntartani, éppen ellenkezőleg, minden erőfeszítése ennek csökkentésére irányul (s ez Bourdieu-nél a későbbiekben politikai aktivizmusában is tetest ölt). Azonban az objektiváció sem képes teljesen megszüntetni az episztemológiai differenciát, legfeljebb bizonyos, a teoretikus megismerésben szerepet játszó hatásait csökkentheti.

Boltanskiék viszont olyan társadalomtudományt művelnek, amely, túl mindenfajta eddigi társadalomtudomány érvényességigényein, megpróbálja a társadalmi cselekvők kritikai képességét megalapozni. A társadalmi cselekvők tehát valójában kompetensebbek, mint az őket leíró társadalomtudomány. Jóllehet, beszélhetünk egyfajta kölcsönhatásról, csak hogy inkább a társadalomtudománynak van mit tanulnia a cselekvőktől. Az univerzális megismerés és kritikai képesség pont, hogy nem a társadalomtudomány sajátja, hanem a Boltanski-féle társadalomtudomány jobbra a cselekvőktől veszi kritikai kompetenciáját.

Hogy kidomboríthassuk teoretikus és cselekvő viszonyának gyökeresen eltérő megfogalmazását, példa gyanánt érdemes Bourdieu önreflexív elméletét részletesebben is megvizsgálni. Bourdieu-nek azt a paradoxont kell megoldania, hogy a társadalom kutatója miképp is veheti fel a cselekvők álláspontját és tarthat tőle távolságot egyszerre, ha kettejük viszonyát a szociológiai differencia jellemzi. Valójában kettős szakításról van szó: nem lehetséges pusztán a cselekvők reprezentációit elfogadni, a mindennapi tudat képzeteit, különösen, ha ezek hatalmi pozícióból nyújtanak magukról idealizált képet – de ez szinte magától értetődik, amennyiben egyrészt a cselekvés elméletének megalkotásáról van szó, nem pedig egyszerű deskripcióról: vajon mi maradna ez esetben a magyarázat számára? Másrészt ez az eljárás azért is magától értetődő, mivel naivítás lenne azt hinni, hogy a cselekvők szempontját minden további nélkül azonosítani lehetne. Ezt nem teszi lehetővé az objektíve létező társadalmi vagy kulturális távolság. Ugyanakkor szakítani kell a kutató és a cselekvők közötti teljes aszimmetria tételével, a kutató külsődleges jobban tudásával is, hiszen a kutatók „hajlamosak megfeledezni arról, hogy a leleplezett illúzió is a valóság része, tehát bele kell foglalnunk abba a modellbe, amely a valóságot magyarázza, és amely először csak az illúzió

ellenében hozható létre” (Bourdieu 2002a: 79). Vagyis, mint ahogy arról már szó esett, korántsem egyszerű a cselekvéseket irányító mechanizmusokat feltárni, amennyiben e feltárás maga már meg is hamisítja ezeket.

Pontosan ezért van szükség arra, hogy a tudós folyamatosan reflektáljon saját pozíciójára, mintegy objektíválva tárgyához fűződő szubjektív viszonyát. Itt nem a kultúraértelmezés hermeneutikai folyamatáról van szó, nem is a megismerő szubjektum megélt tapasztalatáról, hanem e tapasztalat társadalmi lehetőségfeltételeiről. A „résztevő objektiváció” tehát – amiként azt Bourdieu legutolsó munkáiban nevezi –, szemben a részttevő megfigyeléssel, a tudóst tárgyához fűző szubjektív viszonyt objektíválja. Ezen objektivációs munka része nem csupán a társadalmi származás és életpálya számbavétele, hanem a tudományos mező adott állapotában ható kényszerek, a beállítottságokat és állásfoglalásokat meghatározó, objektíve létező és betölthető pozíciók figyelembevétel is, amelyek az elmélet- és módszerválasztást, a problémák kiválogatását ugyancsak meghatározhatják (Bourdieu 2003). A tudós tehát nem csupán elméletalkotó, hanem ugyanúgy társadalmi cselekvő is, mint bárki más, vagyis nem tarthat számot egy minden külső meghatározástól független univerzális álláspontra (Bouveresse 2003).

Az elméletalkotó önreflexiójának problémája már a *Le sens pratique* című műben is megjelenik (Bourdieu 1980b), amely pontosan ezen az alapon kíván kidolgozni egy szintetizáló cselekvéseméletet. Bourdieu szerint a kutatók elméleti beállítódása, amely reflexió híján azonossá lesz elfogultságaikkal, szociológiai helyzetük fényében értelmezhető. Vagy saját öntapasztalatukat univerzalizálják, és ekkor a cselekvés magyarázatában szubjektivista álláspontot képviselnek, hirdetve a cselekvők racionalitását, illetve szabadságát, s ez esetben saját gyakorlataik jellegzetességeit tulajdonítják a tudományos tárgyukként adódó cselekvőknek is, nem véve figyelembe kivételezett társadalmi pozíciójukat, amelyet a gyakorlat mindennapi világától való távolmaradás jellemez. Vagy pedig kutatott tárgyukhoz való viszonyukat teszik általánossá, és úgy tesznek, mintha a kutatott cselekvőknek is ugyanolyan lenne a viszonyuk saját gyakorlataikhoz, mintha összegző módon átláthatnák azok látszatra univerzális igazságát – amiként az lehetséges az elméletalkotó számára. Ebből fakad az a szinoptikus látásmód, amely a gyakorlatok totalizációjára törekszik, azok összességéhez próbál viszonyulni, és az így kialakított strukturális modellt a gyakorlat hatóelvének tartja. A teoretikus úgy tesz, mintha az absztrakcióknak igazi hatóerejük lenne, és a cselekvők, tudattalan módon ugyan, de ezt követve cselekednének. Azonban Bourdieu szerint – legalábbis, amikor álláspontját polemikusan fejti ki – a gyakorlati tudás részleges, mindig csak a konkrét situációval adekvát, önmagában hordja jelentését, s nem pedig valami mögött, már eleve meglévőt fejez ki (jóllehet, a habitus kifejtett elmélete ennek részben ellentmond). Ha a tudós nem ilyenként tekinti, az azért van, mert a mindennapi gyakorlattól eltávolodva nem reflektál saját pozíciójára: ekkor a szociológiai helyzet a megismerés torzulásához vezet.

Eszerint Bourdieu elméleti alapállása abból fakad, hogy ő viszont reflektál, s nem csak a teoretikus beállítódás csapdáira, hanem ama tudományos mező állapotára is, amelyben maga is részt vesz, figyelembe véve a benne létező, de esetleg még be nem töltött pozíciókat. Így foglalhatná el az elméletek szintézisalkotójának pozícióját, és immár nem csupán elméletben – persze ehhez az is szükséges, hogy a megelőző szintézisiskisérleteket besorolja a sikertelenek közé, illetve az egyik vagy a másik meghaladandó álláspontba. Azonban ezen eljárás mit sem von le saját elméleti munkája értékéből, hiszen besorolásai tudományosan teljesen jogosultnak bizonyulhatnak. Összességében tehát a Bourdieu által meghaladandónak ítélt

két irányzat – „szubjektivizmus” és „objektívizmus” – elméletalkotói saját tapasztalatuk objektív lehetőségfeltételeit nem kutatják. Mind a kettő a cselekvések mögöttes alapelvét keresi, sőt előfeltételezi, hogy ilyennek lennie kell: ez a mögöttes alapelv vagy a racionalitás és tudatos értelemtulajdonítás, vagy a cselekvések olyan modellje, amely a cselekvéseket mintegy kívülről vezérlő szabályként jelenik meg. Bourdieu későbbi munkáiban e két meghaladandó irányzat a „skolasztikus tudat” termékeként lesz azonosítva (vö. pl. Bourdieu 1997, Bourdieu 2002d), amely „a mezőn kívüli célok felfüggesztése” nyomán áll elő (Bourdieu 2002a: 188). Bourdieu szerint a reflexió a „skolasztikus tudat” kiváltságát alkotja, míg a többi társadalmi pozícióhoz tartozó *habitus* irreflexív improvizációként működik. A cselekvők jellemzője az *illusio*, a belefeledkezés az adott mezőben zajló játszmákba, a befektetés a mező tétjeibe, vagyis a beleveszés a gyakorlatba. Ezzel szemben a teoretikus a *szkhólé* létállapotából következően tud egyszerre többet és kevesebbet is a cselekvőknél. Bourdieu szerint pontosan ettől a tulajdonságától, a világtól való túlságos eloldozottságától nem tud távolságot tartani a „skolasztikus” tudós. Nem képes belátni, hogy távolságtartásából fakadó szabadsága elméleti alapállásának abszolutizálását eredményezi. A szociológus tudása tehát, amennyiben reflektál önmagára – mondhatná Bourdieu –, nem *a priori* előfeltételezett többlettudás, hanem egy tényszerűen felmutatott külső álláspont eredménye. Azért nem lehet szinkronban az elméletalkotó magyarázatmodellje az általa elemzett cselekvő cselekvéseivel, mert ő eltérő társadalmi tapasztalatokkal rendelkezik.

Bourdieu tehát abban marasztalja el az általa bírált elméleteket, hogy külső álláspontjukat önkényesen abszolutizálják, vagyis önkényesen tételezik a cselekvőkkel szembeni többlettudásukat. Boltanski Bourdieu-t (is) illető bírálata ezzel szóról szóra megegyezik. S ha Boltanski nem is veszi figyelembe, hogy e bírálat Bourdieu részéről már elhangzott, figyelmetlensége annyiban mégis igazolható, hogy az ő kritikája, még ha szövegszerűen meg is egyezik a Bourdieu által kidolgozott kritikával, mégis gyökeresen más előfeltevésekből született. S ezen előfeltevések talán jó indokot szolgáltatnak arra, hogy Bourdieu-t is azok közé sorolja, akiket ez utóbbi már megbírált. Valóban, Bourdieu előfeltevéseiben megegyezik az általa bírált szerzőkkel, illetve azok holista vonulatával, amennyiben azt vallja, hogy létezik szociológiai távolság, illetve létezik ennek episztemológiai megfelelője is. Számára a feladat éppen abban áll, hogy csökkentse ezt a távolságot, közelebb kerüljön a cselekvők mindennapi világához. Nem véletlen, hogy például a *Misère du monde* interjúi úgy készültek, hogy minél inkább imitálják egy természetes beszédhelyzetben beszédhelyzetességeit, e célkitűzés fényében válogatva meg a helyszínt, részben a tematikát, és különösen a kérdező személyt (aki objektíve hasonló társadalmi jegyekkel rendelkezett, mint a kérdezt). Bourdieu álláspontja alapján tehát a legszélsőségesebb naivítás hibájába esik, aki úgy tesz, mintha a tudományos elmélet és a cselekvők gyakorlatának státusza teljesen megegyezhetne. Végeredményben tehát nem csupán arról van szó, hogy Bourdieu egy külső, és csak látszólag univerzális igazolásmódot vezet be a kritika és a leleplezés érdekében, ahogyan azt Boltanski állítja. Hanem amennyiben a cselekvés magyarázatát kívánja adni, úgy empirikusan esetleg igazolható az a feltevés, hogy más a cselekvő nézőpontja, és más a teoretikusé.

Boltanski kiindulópontja pontosan a Bourdieu-féle kiindulás megfordítása. Ő ugyanis a cselekvők és a teoretikus között korántsem tételez különbséget, ami a reflexió és kritikai képességet illeti. Boltanski úgy véli, hogy a kritika formáinak pluralitása már régen meghaladta a szociológiai, egyneműen leleplező nézőpontot, amely szerinte csupán egy partikuláris igazságelven alapul. Ebből következően Boltanski és Thévenot a szociológia szociológiai

kritikáját művelik, amit a „kritikai szociológia” cselekvőket leleplező kritikájával szegeznek szembe. A szociológiáról mutatják ki, hogy tulajdonképpen partikuláris, mégpedig úgy, hogy a cselekvők kritikai képességéről számot adva a normatív politika-filozófia konstrukcióihoz folyamodnak, és ezeket próbálják meg szociológiai relevanciával felruházni: megpróbálják explicálni azt a normatív bázist, amelyből minden kritika fakadhat.

A továbbiakban azt szeretném megmutatni, hogy a cselekvők természetes kritikai képességét alapul vevő szociológia és cselekvésemélet nem tud számot adni az emberi cselekvés teljességéről, jóllehet e hiányosságával részben tisztában van. Másrészt nem tud számot adni bizonyos kényszerítő jellegű kulturális és társadalmi tényekről sem, amelyektől ugyan megpróbál eltekinteni, de amelyeket mégis kénytelen titkon visszacsempészni. Harmadrészt nem képes megalapozni a legitimitás elméletét, amelyet a legitimáció kritikai elméletével szembe-szegezve és kitüntetetten kezel, mint feltehetőleg az egész pragmatikus vállalkozás motivációját. Ugyanakkor azt is szeretném felvillantani, hogy e nehézségek megoldása sikerülhet az elméleti keret tágítása és részleges revíziója révén, mint ahogy az Boltanski (Eve Chiapellóval közösen írt) munkájában (1999) részben meg is történt.

### A kritika mint alapvető emberi képesség és a „szituáció”

Boltanski tehát az individuális cselekvők általánossá válását tételezi úgy a kutató, mint a kutatók esetében, Bourdieu pedig az általános nézőpontot szeretné a különöshöz közelíteni, így alapozva meg egyszersmind a kutató látszólagos többlettudását. Megfigyelő és megfigyelt viszonyával kapcsolatos szociológiai diagnózisuk arról is sokat elárul, hogy miképpen tekintenek a társadalmi cselekvések alanyára, vagyis hogy miféle antropológiai koncepcióhoz folyamodnak.

A bensővé tett diszpozíciók, a habitus cselekvésgeneráló képessége helyett Boltanski és Thévenot a cselekvők szituációból való kilépését hangsúlyozzák, a cselekvők lehetséges és gyakori exterioritását helyzetükhöz képest. Úgy tűnik, mintha ez a tulajdonságnélküliség „a személyek esszenciális tulajdonsága” (Hoarau 1996: 110) volna. Ezért nem a cselekvőkön belül keresik a cselekvések elvét, szemben nemcsak a holista, de az individualizáló-szubjektivistá elméletekkel is. Tehát nem csupán az olyan fogalmak nem jutnak szerephez a cselekvés magyarázatában, mint a cselekvő habitusa, bensővé tett diszpozíciói, de olyanok sem, mint a szándékok, célok, értelmezések. Még több külsőlegességre van szükség, vallják, mint a „kritikai szociológiában”, hiszen a külső álláspont a feltétele a kritikának. A „pragmatikus szociológia” szerint ez a külsőlegesség azonban a valóságból származik, hiszen a cselekvők sajátja. A szerzők tehát azt a kritikai teret szeretnék rekonstruálni, amely a szituációból való kilépéskor jön létre, és amelyet a *cité* fogalmával lehet szisztematikussá tenni (Boltanski 1990: 55–56). A kritika azonban csak úgy valósulhat meg, ha több *cité* létezik, hiszen szükséges mindig egy alternatív igazoláselvre hivatkozni az adott szituációban éppen fennállóval szemben.

Boltanskiék leírásában a cselekvők, úgy tűnik, empirikusan valósítják meg a normatív politikai filozófia által kidolgozott igazolásmódokat. Fölmerülhetne a vád, miszerint elméletük túlon túl absztrakt lenne, s ezért túlon túl közel kerülne a normatív politika-filozófiához. Csakhogy – mondhatnák a szerzők – csupán attól vonatkoztatnak el, amittől gyakorlataikban a cselekvők maguk is eltekintenek. Ugyanis, ellentétben a politikai filozófiával, semmiféle

mesterséges elszigetelést sem hajtanak végre, éppen ellenkezőleg, abban a gyakorlati helyzetben tekintik a cselekvőket, amelyben azok maguk eltekintenek maguktól. Semmit sem előfeltételeznek, hanem azt a módot térképezik fel, ahogyan a cselekvők bizonyos kritikai helyzetekben kivonják magukat mindenféle előzetes külső és belső empirikus meghatározottságuk alól.

Azonban felmerül a kérdés, Boltanski és Thévenot elmélete vajon a megegyezés, avagy a kritika elmélete szeretne-e inkább lenni? A kettő között nem feszülne ellentmondás, ha a szerzők úgy konstruálnák meg a magyarázat fogalmi keretét, hogy a „szituáció” jellegzetességei, illetve az igazolásmódok jellegzetességei ne álljanak egymással szemben. Az ellentmondás megvilágítása érdekében szükséges a „szituáció” fogalmának tisztázása. A szerzők a „szituáció” fogalmát kétféleképpen – és nem feltétlenül összhangba hozható módon – határozzák meg, ugyanakkor két ellenfogalmát is bevezetik, egyfelől a „természetes szituációt”, amelyben az adott cselekvők és létezők nem válnak kérdésessé, ezért a gyakorlatok irreflexívek maradnak, másfelől a „kontingenciát”, a pusztán külsődleges körülmények fennállását, amelyeket még nem rendezett értelmező aktus.

Beszélnék tehát egyfelől „természetes szituációról”, és ez esetben egy tiszta intencionalitás spontán és szabad kiáramlásáról van szó, amelynek során a cselekvést nem akasztja meg például a reflexió. A cselekvők belefeledkeznek a helyzetbe, teljes mértékben jelen vannak abban, amit tesznek, nem zavarja meg őket esetlegesen oda nem illő tárgyak jelenléte: azokat észre sem veszik (Boltanski és Thévenot 1991: 286–287). Boltanskiék szerint azonban a „természetes szituáció”, amelyben minden fennakadás nélkül zajlik, és amelyet „édennek” is neveznek, a mi kritikai társadalmainkban nem sokáig tarthat ki. A partikularitások, az oda nem illő létezők, a diszfunkciók minduntalan ellepik e „természetes szituációt”, ezért ellenszert kell alkalmazni, az univerzalitásba való megalapozást, amelyre a szituáció harmonikus fennállásakor még nem volt szükség. Vagy talán úgy kellene inkább fogalmazni: kiderül, hogy a „természetes szituációban” csupa partikularitás vesz részt (amennyiben az általánosítás aktusára még nem volt szükség), amely mindaddig nem tűnhetett fel, míg működését valami meg nem zavarta: egy ténylegesen zavaró és feltűnő partikularitás.

Ekkor jelenik meg, a „természetes szituáció” ellenfogalmaként, a „szituáció”, mint amelyet a cselekvők értékelő és kognitív ítéleteinek összekapcsolódása alkot meg, s amellyel kapcsolatban a reflexió szerepe meghatározó (i. m. 50–51). Valójában ez utóbbi eset az, amivel Boltanskiék foglalkozni szeretnének. Szerintük ugyanis ekkor hozzák létre a cselekvők azt a normatív rendet, amely legitím igazolásmódokon alapul. Csakhogy ezen a ponton a szerzők a „szituációt” nem annyira a „természetes szituáció”, mint a másik ellenfogalom, a „kontingens körülmények” fogalmával szemben határozzák meg. Ez az eljárás kizárni látszik a „természetes szituáció”, mint a „szituáció” és a „kontingencia” közötti állapot lehetséges fennállását, vagyis a spontán, reflexió nélküli értelemtulajdonítást. Ezt alátámasztja az is, hogy elvetik Sartre szituációfogalmát. Sartre ugyanis nem kötötte igazolásmódokhoz a szituáció megteremtését, hanem azt pusztán a rávetülő tekintetnek tulajdonította (i. m. 164), vagyis tulajdonképpen a – Boltanskiék szóhasználatában – „természetes szituációként” megnevezett állapotot írta le. Nemkülönböztetve a „természetes szituáció” fennállásának lehetőségét cáfolná a kritika képessége, mint legalapvetőbb emberi képesség, s amelyen cselekvéseméletük alapul.

Ugyanakkor másutt a „természetes szituáció” a „kontingenciával” szemben definiálódik, mint a „kaotikus körülményeken való felülemelkedés” megvalósulása. Egy adott világhoz

kapcsolódó „szituációhoz” azáltal alkalmazkodnak a személyek, hogy „természetesen viselkednek”, a „szituációnak megfelelő diszpozíciót öltik fel” (i. m. 184). Ez esetben tehát a személyeknek alkalmazkodniuk kell a szituációhoz, minden megelőző értékelő ítélet és igazoláselv nélkül. S ekkor Boltanski és Thévenot cselekvője és annak viszonya a szituációhoz mégiscsak a sartré-i szubjektumra emlékeztet, hiszen egy olyan cselekvő prereflexív és spontán viszonyulásáról van szó, akiről nem lehet feltételezni semmiféle történelmi, társadalmi vagy antropológiai meghatározottságot.

A probléma tehát abból adódik, hogy ellentmondás feszül egyrészt a „szituáció” kívánalmi és a nekik való megfelelés, másrészt a *citék* és világok pluralitása alapján létrejövő kritikai magatartás között. Ezt az ellentmondást Boltanskiék fogalmi kerete nem tudja megnyugtatóan tisztázni. Ugyanis, amennyiben a „kontingens körülményekkel” szemben a „természetes szituáció” áll szemben, annyiban a helyzetből fakadó kényszerek válnak hangsúlyossá, még akkor is, ha azután megkérdőjeleződhetnek: a szituációhoz tartozó létezők felismerése megelőző bármilyen értékelő és igazolási aktust, avagy akár ne is beszéljünk felismerésről, csupán egy eredendően gyakorlati viszonyról. Ezek szerint a tárgyak eleve megkötik, korlátozzák a cselekvő gyakorlatait, mivel hozzá tartoznak a már kialakult szituációhoz. Csakhogy a tárgyak elvben nem tarthatnának számot automatikus kényszerítő erőre, hiszen tudjuk, hogy „a létezők elrendeződése nincs meghatározva a feljegyzés viszonyán kívül, azon jegyzőkönyvön kívül, amely felmutatja jelenlétüket és viszonyaikat” (i. m. 176). Vagyis azt kell látnunk, hogy mégiscsak a „szituáció” lehet felelős a kontingencia megszüntetéséért. Ez esetben tehát, ha a „szituáció” képezi a „kontingencia” ellenfogalmát, akkor az értékelő és ítélező aktusok – vagyis a kritika képessége – válnak lényegessé.

Az elmélet szintjén a szerzők a „szituáció” konstrukcióját akképp határozzák meg, mint amelyben az értékelő és kognitív elemek összekapcsolódnak. Eszerint a szituációhoz illő viselkedés mindig egy bizonyos *cité*, egy igazoláselv fényében tisztázódik. A „szituáció” maga csak ezáltal nyer értelmet, és válik egyáltalán „szituációvá”. (S később talán „természetes szituációvá”, amennyiben bizonyos ideig nem kérdőjeleződik meg. Valószínűleg szükség volna a „szituáció” mindennapivá, természetessé válásáról számot adó elméletre is.) Azonban, ha a „szituáció” megkérdőjeleződik, úgy nem tudható, mi lenne az adekvát cselekvés, hiszen, mint láttuk, a releváns létezők felismerése és hierarchiába rendezésének aktusai egyszerre és egymástól meg nem különböztethető módon mentek végbe. Vagyis: hogyan lehet valaki a „szituációval” egyszerre adekvát, egyszersmind vele szemben kritikus is, ha egyszer a *cité* alapján történő értékelés a szituáció megteremtését, létrehívását illetően is konstitutív volt. Ebből az is következik, hogy egy másfajta igazolásmódra támaszkodó értékelés valószínűleg ugyanazon körülmények alapján más létezőket emelne ki a kontingenciából, és ezáltal egy másik világhoz tartozó „szituációt” alkotna meg. Ha viszont, mint azt néha a szerzők – a problémán még egyet fordítva – állítják, a „szituációból” kell kivonnunk a normatív potenciált, akkor megdőlni nemcsak a világok pluralitása, hanem az értékelő-igazololó szempont jelentősége is.

Mindezek az ellentmondások korántsem véletlenül adódnak, hanem azon alapintenció ellentmondásait tükrözik, amely egy empirikusan alátámasztott normatív elméletet szeretne létrehozni. Olyan elméletet, amely megpróbál szociológiailag realista módon megalapozni egy legitim, és nem pusztán legitimált rendet, azáltal, hogy kimutatja a normatív politikai filozófia gyakorlati relevanciáját a mindennapi szituációkban. Mindazonáltal e gyakorlati relevanciát a szerzők a szituációnak való megfelelés révén próbálják meg bevezetni. Az in-

dividuális cselekvőnek oly módon kellene adekváttá válnia a szituációval, ezzel az egyetlen, a szerzők által is elismert szociológiai realitással, hogy azt egyúttal transzcendálni is képes legyen. Azonban így hol az egyik, hol a másik oldal válik hangsúlyossá, s összefüggésük nem lesz megalapozva.

Visszatérve a cselekvőkre, úgy tűnik, hogy a Boltanskiék által nekik tulajdonított kritikai potenciál akkor képes bennük aktualizálódni, ha a mindennapi gyakorlatok felfüggesztődnek. Emiatt a kritika tulajdonképpen ott kezdődik, ahol a reflektálatlan cselekvés véget ér. Boltanski tehát tételez egy cselekvésen kívüli, avagy azon túli tartományt, amely lehetséges, hogy a cselekvéshez képest teljesen heterogén, s attól minden jellegzetességében eltér: e kívüliségben történik a reflexió, itt teremődik meg a kritika lehetősége. Következik-e ebből, hogy amíg a cselekvés tart, addig érvényesek a cselekvőt illető külső és belső meghatározottságok? Avagy, a cselekvő elemezhető a kiáramló intencionalitás sartré-i terminusaiban, amikor is a szituáció jellegzetességei válnak meghatározóvá egy gyakorlati értelemtulajdonítás fényében? És ennek nyomán, csupán ha felbomlik a magától értetődő kontextus, csak ha rés nyílik a mindennapiság evidenciáiban, csak ha megkérdőjeleződnek a keretek valamely diszfunkció következtében, csak ekkor következhet a kritika ebből a külső pozícióból. Ebben az értelemben tehát nem is beszélhetnénk a cselekvés elméletéről, hanem inkább a cselekvésen kívüliség elméletéről. Ha viszont ez így van, akkor maga a „szituáció” fogalma is megkérdőjeleződik. Ugyanis a cselekvők felől tekintve, normatív képességük immár nem a szituáción belül teljeshedhet ki, hanem azon kívül. Ezáltal viszont a cselekvést illetően ismét a „természetes szituáció” fogalmához jutnánk vissza, és a már említett ellentmondáshoz.

A „szituáció” meghatározása eredetileg úgy szólt, hogy felismerése egyenlő a megteremtésével. Ez a releváns létezők azonosítását jelenti a vitahelyzet megoldása szempontjából, vagyis az egyetértés és koordináció keresése érdekében. Csakhogy, a másik cselekvő álláspontjához való közelítésnek csupán egyik formája a végső normatív elveket igénybe vevő igazolás és kritika. Léteznek mások is, úgymint a relativizáció vagy a kiegyezés [arrangement]. Ez utóbbi formák esetén nem szükséges egy általános elvig felemelkedni, amelyben mindenki egyetérthet (i. m. 48–49), viszont, éppen emiatt, a legitimitás kívánalma látszik veszendőbe menni, egyúttal út nyílnak a hatalmi viszonyok által meghatározott aszimmetrikus helyzetek előtt. Jóllehet, az együttműködés kívánalmát ezek a formák is kielégítik, az a normatív indítatású szociológia, amely a normativitást valós cselekvők valós gyakorlataival kívánja példázni, ezeket csak határeseteknek tekintheti. „Nem foglalkozunk azokkal a momentumokkal (...), amelyek a *kiegyezésnek* adnak helyt. Olyan esetekkel fogunk foglalkozni, amelyekben a személyeket a megegyezés keresése – anélkül, hogy a körülményeket elhanyagolnák – a kontingenciákon való felülemelkedésre, illetve a jelenlévő létezők helytálló mivoltának felmutatására készíti, az ekvivalencia egy általános elvének tükrében” (i. m. 163). Vagyis Boltanskiék mindig olyan helyzetekből indulnak ki – s ezek válnak a paradigmatis esetekké –, amelyekben fennáll az általános igazoláselvekhez folyamodó megegyezés kényszere (i. m. 51), amelyekben az emberek önmagukon, saját partikularitásukon emelkednek felül. A paradoxon abból fakad, hogy mindennek ellenére a pragmatikus szociológia egyszerre kívánja az alkalmazkodás és a megegyezés, illetve az értékelés és a kritika elméletét is nyújtani.

Összegezve tehát elmondható, hogy Boltanskiék elméletében – ahelyett, hogy összhangba kerülne – összekeveredik az igazolás és a kognitív azonosítás kontextusa. Viszont ha a „természetes szituációt” vesszük alapul, ott az értékelés aspektusa nem jön szóba, hiszen nincsen rá szükség: a releváns létezők természetes módon adódnak, szokásos mindennapiságukban,

a rend pedig nem kérdőjeleződik meg. Vagyis úgy tűnik, a „természetes szituációban” a cselekvők mindenképp elemezhetők a Bourdieu-féle *illusio* mintájára, de lehetséges, hogy a „relativizáció” és a „kiegyezés” gyakorlatait folytató cselekvők is. Csakhogy ezek az esetek az elmélet intenciójának szempontjából problematikusak, hiszen a legitim rend megalapozását illetően nem jönnek számításba.

Vélhetjük-e úgy vajon, hogy Boltanski és Thévenot elméletében a kritikának nem lesz ki-tüntetettebb helye, mint a kompromisszumnak vagy a relativizálásnak (Bénatouil 2002: 37)? Mint láttuk, pontosan ezt a mozzanatot szükséges kérdőre vonnunk. Hiszen, míg a kritikához szükséges valamely felsőbb alapelvhez folyamodni, addig a „relativizáció” még a mindennapi cselekvés részeként is tekinthető, midőn a cselekvők nem külső nézőpontból mérle-gelik a szituációt, tehát megmaradnak partikularitásukban. Vagyis nem mondhatjuk, hogy az elismerés és a leleplezés azonos szinten helyezkednének el, csakis akkor, ha az elismerés egy megelőző kritikai folyamat eredményeképpen áll elő.

Míg tehát a „kritikai szociológia” – az objektiváció minden munkája ellenére – továbbra is aszimmetrikus módon észlel (a szociológus és az általa megfigyelt cselekvők között szakadékot tár fel), illetve az aszimmetrikus viszonyokat nem tartja normatív értelemben legiti-mnek (uo.), addig Boltanskiék az aszimmetrikus viszonyok legitimitásának lehetőségét kí-vánják beláttatni, mégpedig saját, episztemológiai értelemben szimmetrikus (a szociológust és a cselekvőket azonos szintre helyező) alapállásukból. Vagyis azt, hogy egy megvalósuló rendben – legalábbis a kritikainak nevezett társadalomban – mindig lehetséges a legitimitás megkövetelése, amelynek nyomán a kialakuló új rend aszimmetriái, a létrejövő „sorrendek” [ordres de grandeur] legitimnek tekinthetők, s nem pusztán az uralmi viszonyok terméké-nek. Ebben az értelemben Boltanskiék elmélete az erőszak kiküszöbölésének elmélete is.

### Kultúra és igazolásmód

Mint láttuk, Boltanski elméletében kezdetben nincs is szó tulajdonképpeni értelemben vett személyekről: a személyek cselekvéseikhez képest transzcendensek, az univerzalitás meg-teremtésének aktusában jönnek létre, amely a cselekvésen kívül történik. E személyeknek nincs pszichológiai vagy pszichoanalitikus profiljuk, nincs habitusuk, ám van valamifajta képességük arra, hogy értékhierarchiák felállítása révén megoldják felmerülő konfliktusaikat (Hoarau 1996: 111). Ebben a megközelítésben a cselekvő elveszti hagyományos értelemben vett szubsztancialitását, mégpedig annak köszönhetően, hogy a kritika forrásai mind rajta kívülre kerülnek; ám Boltanskiék értelmében pontosan a kritika aktusában nyeri azt el, ettől fogva számít kollektív létezőnek, és ezért válhat a szociológia tárgyává.

Azonban Boltanskiék szerint, ha a szociológiai tulajdonságoktól teljes mértékben el is tekinthetünk, a *citék* modellje feltételez bizonyos mentális képességeket. Melyek ezek a gya-korlatilag veleszületettnek tartott alapvető pszichológiai képességek? Ilyen a morális érzék, amely a közös emberi jelleg elfogadását, illetve a rend elismerését teszi lehetővé valamely pillanatnyi, és a szituáción kívül nem érvényesülő „sorba rendezés” értelmében. De a szitu-áció természetének felismeréséhez szükséges egy másik képesség is: a valóságérzék [sens du naturel], amelynek segítségével a cselekvők – a mellékkörülmények elhanyagolásával – a tár-gyakat tudják egymáshoz közelíteni, vagyis a „szituációt” megteremteni (Boltanski és Théve-not 1991: 182–183).

Mint azt korábban láthattuk, a „szituáció” genezisééről való konstruktivista számadás jobban szolgálhatja a legitimitás elméletének ügyét, mint a „természetes szituáció” hipotézise. S most, a képességek elemzésekor az értékelő és a kognitív szempont megint csak szétválasztódik, holott az igazolásvél és a „szituáció” kölcsönhatásában már egyszer összefoglalódtak. Mindazonáltal felvetődik a *citék* státuszát érintő kérdés. Vajon levezethetőek-e pusztán e morális-pszichológiai képességek alapján? Ha így lenne, antropológiai univerzálék kimutatásának szándékát kellene feltételeznünk a szerzőkről, ami feltehetően nem a sajátjuk. Boltanski azt állítja, hogy elemzése nem transzcendentális, mivel nem egyetlen igazságelvet próbál megalapozni, amelynek érvényessége független lehetne a személyek konkrét megnyilvánulásaitól (Boltanski 1990: 67).

Vajon Boltanski elméletében mi határozza meg az univerzális különböző formáinak létrejöttét? Preegzisztensek-e a *citék* a vita lezajlásához képest? Avagy mindig újra megszületnének a vita során? Jelenthetik-e a *citék* az igazolásmódok transzcendentális feltételeit? Ez utóbbi értelmezést támogatná az is, hogy nem beszélhetünk a cselekvők által bensővé tett értékekről, normákról, miként az intézményesülés mechanizmusairól sem, hiszen Boltanskiék szerint mindezek a kritika tétjét jelentik. Nem maradna más megoldás, mint hogy a *citéket* a társadalmosodás genetikus kategóriáiként tekintsük, hiszen nem lelhetünk rá hordozójukra.

Ez utóbbi megállapításoknak viszont ellentmond, hogy a felszínre hozott *citék* feltehetően mégiscsak a nyugati kultúra részei. Vagyis nem alkothatnak tisztán transzcendentális feltételt, ugyanis történetileg és kulturálisan meghatározottak. Persze nem azért, érvelnek Boltanskiék, mintha a cselekvők Adam Smith-t vagy Rousseau-t olvasnának, és olvasmányélményeiket ültetnék át kritikai tevékenységükbe. De Boltanskiék álláspontja ambivalens. Szerintük ugyanis a politikai filozófiai szövegek nem alapozzák meg a *citék* működését: e szövegekhez csak a kritikai képesség megvilágítása érdekében folyamodtak. Mégis, szerepük jelentősebb, mintsem hogy csupán heurisztikus eszközök lennének, hiszen más helyütt arról van szó, hogy mind a szociológus kategóriáit, mind pedig a cselekvők gyakorlatait a kulturális hagyomány formálja. Ezért is nem lenne sok értelme például a zenből meríteni a cselekvők eljárásainak tisztázását (Boltanski 1990: 83).

Boltanski azt is megemlíti, hogy a politika-filozófia a társadalom bizonyos színterein intézményesült, ezáltal szabva meg a cselekvők számára a normális viselkedés módjait. Ugyanakkor, ha a *citék* mégis a kultúra részeinek tekinthetők, nem világos, miért kellene őket intézményekben lokalizálnunk. Hiszen, ha nem is feltétlenül az intézményes helyzetek megkérdőjelezésére, de mindenképp értékelésükre, megítélésükre szolgálnak (s most túl a szituáció mindenféle definícióján). Ha viszont valamely intézményesült szituáció nyújtja önön megítélhetőségének kategóriáit, akkor kétséges lesz a szituáción kívül gyakorolt kritikai képesség szabad működése, s még inkább az alternatív kritikai nézőpontok bevonása. Ezért racionálisabb eljárás lehetne az igazolás legfőbb elveit, a *citéket* a cselekvők történetileg kialakult kompetenciájaként tekinteni. Ám ez nem lehetséges, hiszen a szerzők eleve kizárták az összes, a cselekvőkre vonatkozó tartalmi meghatározás lehetőségét. Ugyanakkor, e nehézséget áthidalva, lehetséges-e a *cité*-modelleket kulturális „repertóriumokként” tekinteni: ez esetben nem kötődnének konkrét szituációkhoz, hanem azoktól elválasztottan léteznének (Silber 2003). Mindazonáltal, így státuszuk szükségszerűen válik bizonytalanná. Kritikai erőforrásokat nyújthatnak, a „szerszámoszláda” értelmében, valamely közelebből meg nem határozott módon.

A pragmatikus szociológia cselekvéseméletének alapvető belső ellentmondása abból fakad, hogy nem tisztázott a viszony egyfelől a szituációhoz való alkalmazkodás és annak kritikai megítélése, másfelől koordináció és kritikai magatartás között. A koordináció ugyanis elképzelhető kritika nélkül, az *illusio* alapján is, és úgy tűnik, a „természetes szituáció” elemzése nemkülönbön, minden olyan esetben, amikor nem válik kérdésessé az adott hierarchia, illetve nem lépnek fel zavaró tényezők. Amennyiben Boltanskiék kiindulópontja annak belátása lenne, hogy a társadalmi cselekvés az explicit megegyezés kényszerében fogan, amelyhez az út a kritikán keresztül vezet, valamint hogy egy előfeltevésektől mentes keretben a megegyezés e formáit, kialakulását kell megvizsgálni, minthogy ezek nem eleve adottak (Wagner 2001: 106), annyiban az értékelés és a felismerés aktusai összefügghetnek, azonban a „természetes szituáció” hipotézisét, amelyben az együttműködés eleve garantált, el kellene vetniük. Ha viszont így tennének – s a szerzők e lépést nyilván ezért sem teszik meg –, a társadalmi helyzetek nagy részétől el kellene tekinteniük.

Azonban éppen a legitimnek nevezhető rendalakzatok nem lesznek szociológiailag dokumentálva, ugyanis a kritika alapja, a *cité*-modell nem nyer szociológiai magyarázatot. Ugyanis a pragmatikusnak elnevezett szociológiai irányzat valószínűleg nem csak leleplezni nem akar, de magyarázni sem. És ez esetben nem csupán egy meghaladási kísérlettel állunk szemben a sok közül, hanem egy olyanal, amely szándékai szerint nem is elmélet immár. Boltanski és Thévenot munkái olyan cselekvésemélet megalkotására vállalkoznak, amely tulajdonképpen nem cselekvésemélet, minthogy nem kívánja a társadalmi cselekvések magyarázatát adni. Hanem éppen azt szeretnék kimutatni, hogy bármiféle magyarázatmodell, amíg valamifajta oksági meghatározottságokban gondolkozik, képtelen számot adni a cselekvésekről, hiszen a cselekvők éppen ezen meghatározottságaikat írják fölül minden esetben. A *cité*-koncepció szintén nem oksági magyarázat gyanánt szerepel, csupán a cselekvők kritikai erőforrásait hivatott rendszerezni.

Boltanski és Thévenot elméletének alapintenciója egy legitim rend lehetőségének a felmutatása. Azonban a „szituáció” jelentené az egyetlen olyan kényszerítő erővel fellépő közeget, amely az elméletet empirikus értelemben lehorgonyozhatná. Végeredményben a műveket az a belső ellentmondás feszíti, hogy miképp lehetne a cselekvők közötti együttműködésről számot adni a kritikán keresztül megvalósuló legitim, és folyamatosan újralegitimálható rend terminusaiban. Ezt a kérdést oldja meg sokkal koherensebb módon a későbbi munka, a *Kapitalizmus*-könyv (Boltanski és Chiapello 1999), amely a programadó írásokban megjelenő elméleti keretet is jelentős mértékben módosítja, például a megjelenő hetedik *cité* eredete és működése mind történeti, mind pragmatikai-kritikai értelemben tisztázott. Ugyanakkor a korábban elvetett hagyományos kritikai diskurzus ismét némi szerepet kap, a legitimitás – a legitimitációval való oppozíciója – tematikájának megőrzése mellett.

## Hivatkozott irodalom

- Bénatouil, Thomas (2002): Kritikai és pragmatikus szociológia – néhány olvasási alapelv. *Századvég* 25(3): 3–46.
- Boltanski, Luc (1982): *Les cadres*. Paris: Minuit.
- Boltanski, Luc (1990): *L'amour et la justice comme compétences*. Paris: Métailié.
- Boltanski, Luc (2008): *Mi az, ami van?* A gyakorlat, a megerősítés és a kritika mint a bizonytalanság társadalmi kezelésének modalitásai. *Replika* 62: 57–85.
- Boltanski, Luc és Laurent Thévenot (1987): *Les Economies de la grandeur*. Les Cahiers du Centre d'Etudes de l'Emploi. Paris: Presses Universitaires de France.
- Boltanski, Luc és Laurent Thévenot (1991): *De la justification*. Paris: Gallimard.
- Boltanski, Luc és Eve Chiapello (1999): *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- Bourdieu, Pierre (1980a): Critique de la raison théorique. In uő: *Le sens pratique*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1980b): *Le sens pratique*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1997): Critique de la raison scolastique. In uő. *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2002a): *A gyakorlati észjárás*. Budapest: Napvilág.
- Bourdieu, Pierre (2002b): Lehetséges-e értékmentes cselekvés? In uő: *A gyakorlati észjárás*. Budapest: Napvilág, 127–145.
- Bourdieu, Pierre (2002c): Az erkölcs paradox alapjáról. In uő: *A gyakorlati észjárás*. Budapest: Napvilág, 201–206.
- Bourdieu, Pierre (2002d): A skolasztikus nézőpont. In uő: *A gyakorlati észjárás*. Budapest: Napvilág, 185–200.
- Bourdieu, Pierre (2003): L'objectivation participante. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 150, december.
- Bourdieu, Pierre és Terry Eagleton (1992): Doxa and Common Life. *New Left Review* 191: 111–121.
- Bouveresse, Jacques (2003): La connaissance de soi et la science. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 150, december.
- Dodier, Nicolas (1991): Agir dans plusieurs mondes. *Critique* 529–530.
- Hoarau, Jacques (1996): Note sur la critique de la sociologie critique. *ActuelMarx* 20.
- Silber, Ilana Friedrich (2003): Pragmatic Sociology as Cultural Sociology – Beyond Repertoire Theory. *European Journal of Social Theory* (6)4: 427–449.
- Sintomer, Yves (1996): Le corporatisme de l'universel et la cité. *ActuelMarx* 20.
- Wagner, Peter (2001): Action and Institution. In uő: *A History and Theory of the Social Sciences: Not All that Solid Melts into Air*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.