

# „A szociológiai konstrukció középpontjába a bizonytalanságot kell helyezni”

Berkovits Balázs és Fáber Ágoston  
interjúja Luc Boltanskival

## „a kritikai szociológiáról áttértünk a kritika szociológiájára”

*Szociológusi pályafutását az Európai Szociológiai Központban, Pierre Bourdieu kutatóműhelyében kezdte, majd jó néhány évig itt is dolgozott, kezdetben mint Bourdieu tanítványa, később mint munkatársa. Ezen időszak emblematikus írása a La production de l'idéologie dominante<sup>1</sup> (Az uralkodó ideológia előállítás), amelyet vele közösen jegyeznek. Milyen volt ebben a kutatóműhelyben dolgozni, és kik voltak a munkatársai?*

Abszolút lényegbevágó és aktuális, hogy ezt az írást említi, mivel éppen most készülök egy másik kiadónál, a Demopolisnál újra publikálni, egy hosszú bevezetővel magyarázatképpen. Bourdieu-t a Sorbonne-on ismertem meg, ott tanított, amikor én szociológushallgatóként jártam oda. Kezdetben asszisztenseként dolgoztam, később pedig bekerültem abba a kutatóműhelybe, amelyet Raymond Aronnal alapított...

*Ez volt maga az Európai Szociológia Központ...*

Igen, az Európai Szociológia Központ. Közben kutatásvezető lettem az École des Hautes Études en Sciences Sociales-on,<sup>2</sup> majd apránként egyre jelentőségtelesebb helyet vívtam ki magamnak a kutatóműhelyen belül. 1970 és 1975 között kollektív munka keretében foglalkoz-

Forrás: első közlés. Hungarian translation © Replika.

1 Pierre Bourdieu és Luc Boltanski: La production de l'idéologie dominante. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 2–3, 1976.

2 Az École des Hautes Études en Sciences Sociales a franciaországi társadalomtudományos képzés kiemelt színtere, s helyt ad többek között a Raymond Aron által alapított Centre de Sociologie Européenne nevű szociológiai kutatóműhelynek is, melynek később Bourdieu is igazgatója volt. (A szerk.)

tunk a '68-as eseményekkel, és ehhez kapcsolódóan több cikket is publikáltam, Bourdieu-vel és/vagy Monique de Saint-Martinnal közösen. Emellett az *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*<sup>3</sup> nevű folyóirat megalapításában is aktívan közreműködtem, és abba is komoly beleszólásom volt, hogy milyen jellegű lapot csináljunk. Az volt a célunk, hogy létrehozzuk a saját folyóiratunkat, mivel akkoriban a hivatalos francia szociológia nem nézett minket jó szemmel, és máshol nem nagyon tudtunk publikálni. Ekkoriban a képregénnyel foglalkoztam, s az *Actes* első számába írtam is egy cikket a fanzine-okról, amiket akkoriban olvastam, úgyhogy felvettem Bourdieu-nek: mi lenne, ha mi megcsinálhatnánk a szociológia fanzine-ját.

Az *uralkodó ideológia előállítása* című írás ma két szempontból különösen érdekes. Visszatekintve hihetetlen merészségnek tűnik egyetemi emberek számára egyrészt olyan folyóiratban publikálni, mint az *Actes*, másrészt a tudományos szociológiai elemzést érdes, polemizáló hangvétellel ötvözni. Képzeli el, hogy mi történne, ha ma egy cikket közölnének a „sarkozymus” jelenségéről, humoros rajzokkal, koktélparkon készült fotókkal illusztrálva. Ha ma egy fiatal ezt megtenné, azzal igencsak veszélybe sodorná a saját karrierjét. A cikkhez írt új bevezetőben tehát azt taglalom, hogy mi vajon miért mertünk hasonló dolgokat megtenni. Azt hiszem, ennek az akkori sajátos atmoszférához van köze, illetve ahhoz, hogy egy politikai győzelem volt mögöttünk, '68 májusa, míg manapság csak a baloldal 25 éves vereségsorozatára „támaszkodhatnánk”.

Ami az elméleti vonatkozásokat illeti, a szövegnek két fontos gondolata van, amelyet az új bevezetőben igyekszem egy kicsit másképp kifejteni. Először is az, hogy megjelenik a konzerválás helyett a változás, a változtatás szükségességét hangsúlyozó hatalomgyakorlási mód, amely Giscard d'Estaing<sup>4</sup> nagy újítása volt, másrészt pedig az a jelenség, amit az írásban a „valószínűség fatalizmusának” nevezünk, vagyis hogy ezt a változást nem egyszerűen elfogadni kell, de helyeselni és előmozdítani is, mivel zükségszerű. Ez a szükségszerűsége hivatkozó fatalizmus az, amely az elmúlt harminc évben Franciaországban az ideológiai változások legfőbb támasztéka és mozgatója volt.

*Az ideológia fogalmának e koncepcióját – némiképp átformálva – a Le nouvel esprit du capitalisme*<sup>5</sup> (*A kapitalizmus új szelleme*) című könyvében is használja. Manapság talán már nem is léteznek olyan nagy formátumú személyiségek, akik egy-egy változás, egy-egy rendszer ideológusai lennének, akik esetében tehát rámutathatnánk, hogy ami vezérli a tetteiket, és aminek a nevében cselekszenek, nem más, mint pusztá ideológia?

Ez a cikk az uralkodó ideológiáról még együtt tárgyalja azokat a szerzőket, akik a kapitalizmus megelőző típusához kapcsolódnak (ennek az államhoz való sajátos viszonyával együtt), és azokat, akik elindítják azt a fordulatot, amit „liberális fordulatnak” szokás nevezni, s amely a kapitalizmus szabadpiaci jellegét erősíti, valamint más típusú viszonyt alakít ki az állammal. Az ideológiák nagyrészt eltűnnek, s szembeötlő, hogy az uralom gyakorlásához nem társulnak ideológiai magyarázatok, az inkább a szükségszerűsége, a változás szükségszerűségére történő szüntelen hivatkozás révén, és a jogi szövegeken elvégzett sebészeti finomságú beavatkozások által valósul meg. Franciaországban jelenleg a külföldiek jogainak és a munka

3 A folyóiratot Pierre Bourdieu alapította 1975-ben, és szerkesztését haláláig, 2002-ig irányította. (A szerk.)

4 Valéry Giscard d'Estaing liberális-konzervatív politikus, 1974 és 1981 között Franciaország köztársasági elnöke. (A szerk.)

5 Luc Boltanski és Eve Chiapello: *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 1999.

törvénykönyvének szinte teljes átfogalmazása zajlik, tehát korántsem nagy ívű magyarázatokról, deklarációkról van szó. Azok, akik az íráshoz tartozó „közhelyszótárban”<sup>6</sup> szerepelnek, általában nem a fő ideológusok, inkább csak afféle technokratái, technikusai a társadalmi mechanizmusokon és a jogon eszközölt beavatkozásoknak. Úgy gondolom, e jelenség továbbra is létezik, hiszen szinte változatlan formában tér vissza a *Kapitalizmus*-könyvben általunk elemzett menedzsmentirodalomban is. De ezen a ponton Bourdieu felfogásától meglehetősen eltérő álláspontot képviselek, hiszen nála a tudós tisztánlátása és a cselekvő „hamis tudata” között túl nagy az aszimmetria. Én nem gondolom, hogy a cselekvőket félrevezetné bármifajta illúzió, inkább csak nem rendelkeznek a szükséges eszközökkel a cselekvéshez. A kérdést tehát a cselekvéshez való viszony, és nem az illúzió vagy a hit terminusaiban kellene újrafogalmazni.

*A 80-as évek elején Ön szakít Bourdieu-vel. Elhagyja az Európai Szociológia Központot, majd 1984-ben létrehoz egy új kutatócsoportot, az úgynevezett Politikai és Morálszociológiai Csoportot (GSPM), melynek ma is irányítója. Kikkel dolgozott ott együtt, és mely kérdések foglalkoztatták önöket leginkább? Hogyan történt a szakítás Bourdieu-vel?*

Először hadd szögezzem le, hogy Bourdieu-vel való szakításom egyáltalán nem volt viharosnak nevezhető; a Politikai és Morálszociológiai Csoport megalapítása is csak az ő támogatásával vált lehetségessé, hiszen annak hiányában a Tudományos Kutatás Országos Központja (CNRS) nem fogadta volna el, hogy egy kutatóműhelyből kettő jöjjön létre. A Politikai és Morálszociológiai Csoport keretében olyan munkatársakkal kezdtem el együtt dolgozni, mint Laurent Thévenot, Alain Desrosières, akikkel akkor már több éve együttműködtem, Michaël Pollak, Fanny Colonna Algéria-szakértő, Karády Viktor, aki egyébként hamar elhagyta a csoportot, Elisabeth Claverie, Jean-Louis Derouet oktatatószociológus, Claudette Lafaye, Francis Chateauraynaud és Nicolas Dodier, aki jelenleg a műhely vezetője. Lassanként csatlakoztak a csoporthoz azok a doktoranduszok is, akik Thévenot vagy az én irányításom alatt kezdtek el dolgozni.

Elméleti beállítottságunkat egy fontos változás fémjelzte, ezt úgy fogalmaztuk meg, hogy a „kritikai szociológiáról” áttértünk a „kritika szociológiájára”. A kritikai szociológia művelésével természetesen nem politikai megfontolásokból hagyunk fel. Egyszerűen csak szeretnénk volna vitába szállni a bourdieu-i paradigma bizonyos elemeivel, s ezt Bourdieu kutatócsoportján belül nem lehetett volna megtenni.

A következő pontokon vitakoztunk Bourdieu-vel: vitánk volt azzal a felfogással, hogy a cselekvők illúziók rabjai lennének; azzal, hogy a társadalmi viszonyok közül csak a vertikális viszonyokra koncentrált, s végül azzal, hogy a struktúrák leíró makroszociológiája, valamint a cselekvés és a cselekvő szociológiája között – a habitus- és a mezőelmélet közvetítésével – olyan összefüggést állított fel, amely túlságosan erős determinisztikus hatást tulajdonított a cselekvők cselekvéseire nehezedő strukturális kényszereknek. Úgy láttuk, a bourdieu-i szociológia nem is igazi cselekvésszociológia, hiszen ahhoz, hogy egyáltalán cselekvésről beszélhessünk, szükség van bizonyos fokú bizonytalanságra, valamint arra is, hogy egy adott situációban az emberek e bizonytalanságra reagáljanak. Úgy véltük, hogy az a

---

<sup>6</sup> A közhelyszótár alapötletét minden bizonnyal a Flaubert által összeállított, de csak 1913-ban posztumusz kiadott Közhelyszótár (*Dictionnaire des idées reçues*) adta. (A szerk.)

mód, ahogyan Bourdieu a vitákat értelmezte, túlzottan leegyszerűsítő. Célunk tehát az volt, hogy olyan szociológiát hozzunk létre, amely magát a kritikát teszi tárgyává, de számunkra ez lényegében csak amolyan köztes állomás volt, amely után ismét a „kritikai szociológia” felé fordultunk. Két síkon zajlott a munka: egyrészt egy sor terepmunkát kezdtünk el olyan helyeken (önkormányzatokban, iskolaszékeknél stb.), ahol vitákat elemezhattünk, és ezzel egy időben – 1984-ben – elkezdtük Thévenot-val azt a munkát is, amely a *De la justification*<sup>7</sup> (Az igazolásról) című könyv megszületéséhez vezetett.

*Tehát a Bourdieu által a kutató és a cselekvő között tételezett távolságot, aszimmetriát kívánták meghaladni? Az Ön koncepciójában a kritika szükségszerűen nem jöhet a cselekvők világán kívülről (vagyis magától a tudóstól), hiszen nem létezik az a „külső nyelv”, amely a cselekvőkön kívülről érkező kritika alapjául szolgálhatna. A kritika nyelve tehát csakis a cselekvőktől maguktól eredhet?*

Volt egy dolog, ami akkoriban új volt, és amelyre ezért nagy figyelmet fordítottam, mégpedig az a jelenség, hogy a szociológiai munkák ösztönzik maguknak a cselekvőknek a reflexióját. Néhány évvel korábban egy könyvön dolgoztam, amelyben a vállalati középvezetőket vizsgáltam; ez a könyv, a *Les cadres*, 1982-ben jelent meg.<sup>8</sup> A témán öt éven át dolgoztam, de mindig, mikor a vállalatvezetők szervezeteinek képviselőivel találkoztam, meglepett, hogy gyakran jobban ismerik a vállalatvezetőkkel foglalkozó szociológiai irodalmat (Crozier, Touraine, Bourdieu), mint én magam.

Ha figyelembe vesszük egyrészt azt a kritikai ismeretelméletet, amelyet a frankfurti iskola – és egyébiránt Bourdieu – dolgozott ki, s amely számol az elméletek létrejöttének társadalmi feltételeivel, másrészt azt a tényt, hogy a tudósok produktumai, ha megváltozott formában is, de visszakerülnek a társadalmi világba, akkor igencsak nehézé válik annak a felfogásnak a fenntartása, amely élesen elválasztja a mindentudó kutatót az illúzió által elvakított cselekvőtől. Ugyanakkor a kutató természetesen továbbra is kiváltságos helyzetben van abból a szempontból, hogy rendelkezésére állnak speciális eszközök az adatgyűjtésre és -elemzésre. Ez a viszony igencsak hasonló a nyelvész és az egyszerű beszélő közötti viszonyhoz, hiszen az előbbi rendelkezik a beszéd „tudományával”, míg a szociológus, a nyelvészhez hasonló módon, ennek a „tudománynak” a tudományát műveli – tehát bizonyos értelemben episztemológus is –, és megpróbál modelleket alkotni a reflexivitás módszere segítségével, amit az egyszerű beszélő vagy cselekvő nem tesz meg, és amire nem is lenne képes.

### **„komolyan kell vennünk a cselekvők indokait”**

*Az Ön munkája tehát magában foglalja az egyének megnyilvánulásainak rendszerbe foglalását...*

Az volt az álláspontunk, hogy a bourdieu-i paradigma alapján végzett terepmunkákból valami hiányzik. Vegyük például a szociolingvisztikának a 60-as, 70-es években lezajlott vitáját

<sup>7</sup> Luc Boltanski és Laurent Thévenot: *De la justification*. Paris: Gallimard, 1991.

<sup>8</sup> Luc Boltanski: *Les cadres: La formation d'un groupe social*. Paris: Editions de Minuit, 1982.

Labov és Bernstein között. Bernstein diskurzusának középpontjában a szociokulturálisan deprivált gyerek állt, aki képtelen magát kifejezni. Aztán jött Labov, megnézte, hogyan játszanak a gettókban élő fekete gyerekek, és rájött, hogy egyáltalán nem depriváltak: képesek arra, hogy vitatkozzanak egymással, hihetetlenül kreatívak stb. A mi érvelésünk is valami hasonló volt: a cselekvők korántsem annyira depriváltak, mint ahogy az Bourdieu-nél megjelenik. Ha más feltételek között, valós helyzetekben figyeljük meg őket, mondjuk, amikor vitatkoznak, akkor láthatjuk, hogy kreativitásról, találegonyságról tesznek tanúbizonyságot, hogy van igazságérzékük, és megvan a megfelelő kompetenciájuk ahhoz is, hogy valamifajta kritikát gyakoroljanak.

Úgy döntöttünk tehát, hogy ezt a két dolgot, az igazságérzékét és a kritikai kompetenciát fogjuk vizsgálni, és ebből a célból kidolgoztuk a kompetencia különböző modelljeit, egy kicsit a Chomsky-féle generatív nyelvészethez hasonlatosan, amely létrehozza a beszélő kompetenciájának különböző modelljeit. E kompetencia lehetővé teszi a beszélő számára, hogy olyan mondatokat hozzon létre, illetve értsen meg, amelyeket korábban sohasem hallott. Ez szakítást jelent a bourdieu-i koncepció egy részével, nevezetesen azzal, amely egyszerre tételezi fel a cselekvések illuzórikus motívumainak és a cselekvés mélyebb mozgatórugóinak a létét, amely utóbbiak tudattalan tartalmakként lépnek működésbe, és amelyeket a társadalmi struktúrában elfoglalt pozíció diktál, a habituson, mint közvetítő mechanizmuson keresztül.

*A legmeglepőbb az, hogy Bourdieu ezt az egyszerű cselekvő és a társadalomtudós között tátongó szakadékot sohasem hidalta át igazán. Ugyanakkor A tudomány tudománya és a reflexivitás<sup>9</sup> című könyvében kidolgozott olyan fogalmakat, amelyek ezt az általa feltételezett távolságot voltak hivatva csökkenteni. A La misère du monde-ban<sup>10</sup> (A világ nyomorúsága) is azt próbálta megmutatni, hogy a szociológusnak az a feladata, hogy megpróbálja az „emberek nyelvén” beszélni, illetve, hogy meghallgassa őket.*

Valóban, a tudós és a cselekvő közötti távolság problémája a bourdieu-i szociológia azon aspektusa, amellyel kapcsolatban a leginkább fenntartásaim vannak, anélkül, hogy teljes munkásságát elvetném, hiszen az az elmúlt ötven év szociológiájának kétségkívül legjelentősebb eredménye. Ugyanakkor fenntartásaim vannak Bourdieu „platonizmusával” szemben, a filozófus-király mintájára elképzelt szociológus-vezér koncepciójával szemben, aki egyedülként fér hozzá a valódi ideákhoz, és aki ezeket a metanoia, a „bábáskodás” módszere révén képes megosztani az addig illúzióban élő emberekkel. Ez a leninizmus legsötétebb emlékeit idézi fel, és úgy gondolom, a dolog inkább fordítva áll: a szociológus az, akinek van mit tanulnia a cselekvőktől. Ezt egyébként Bourdieu is így látta időnként. De sohasem tudta összebékíteni a szociológus-vezér koncepcióját azzal, ahogyan nekem a pireneusokbeli szülőfalujáról mesélt. Ilyenkor mindig azt mondta: „az emberek mindent tudnak”. Tudják, hogy mi történik velük, és azt is tudják, hogy miért. Szóval Bourdieu néha meg így gondolta.

*Úgy tűnik, mintha Bourdieu-nél két, egymással meglehetősen ellentmondásban lévő koncepció létezne: bizonyos esetekben az illúziót mint a cselekvés szükséges alkotóelemét azonosítja, ame-*

---

9 Pierre Bourdieu: *A tudomány tudománya és a reflexivitás*. Budapest: Gondolat, 2005 (Házás Nikoletta és Simon Vanda fordítása).

10 Pierre Bourdieu: *La misère du monde*. Paris: Seuil, 1993.

*lyet nem törekszik leleplezni, például amikor a béarni parasztokról vagy a kabil világban zajló cserékről beszél; más esetekben viszont, például amikor a francia egyetemet elemzi, a cselekvések szerves részét képező illúziót leleplezendőnek tekinti. A két esetben az elméleti modell ugyanaz, de mintha a másodikban a politikai kritika szándéka is meghúzódná a háttérben.*

Ez a kérdés nagyon bonyolult. Úgy vélem, a gyakorlat fogalma itt közvetítő szerepet játszik. Bourdieu-nél van valamiféle etikamaradvány, amit nem bont ki túlságosan, ez pedig a közvetkező: a tradicionális társadalmakban a gyakorlatok valódiak, míg a modern osztálytársadalmakban nincsenek is már gyakorlatok, vagy másképpen, ezek a társadalmak (avagy: az uralkodó osztályok) el vannak vágva az igazi gyakorlatoktól. Ez a gondolat, amely egyébként Marxtól származik, erőteljesen jelen van Bourdieu-nél, bár nincs igazán kifejtve: az értelmiségi elkülönültsége (ami által értelmiségiekké válnak) eltávolítja őket a gyakorlatoktól, tehát az uralkodó pozícióban lévők attól szenvednek, hogy bizonyos értelemben a gyakorlatoktól el vannak választva. Bourdieu szerint – ez a gondolat háttérben marad, nincs igazán kifejtve, rendszerezve – a tradicionális társadalmakban a világ gyakorlati megtapasztalása egyesítő erővel bírt. Ugyanakkor a modern osztálytársadalmakban az uralmat gyakorlók eltávolodnak a gyakorlatoktól, vagyis nincs valós tapasztalatuk a világról. Mikor még tanítványa voltam, Bourdieu gyakran idézte La Rochefoucauld-t, aki azokról az emberekről beszélt, akik a szerelmet csak szerelmes regényeken keresztül, vagyis csak a világhoz fűződő fenomenológiai viszony intellektualista eltávolítása révén ismerik.

*Amit Thévenot-val az Igazolás-könyvben kifejtetek, mennyiben tekinthető valódi cselekvésméletnek? Itt főként a citékre gondolok.*

Először is a könyvnek legalább két eltérő értelmezésével találkoztam. Voltak, akik egyfajta morálfilozófiaként, az igazságosság filozófiájaként olvasták; ez egy „felülről” közelítő értelmezés, mintha csak a könyv a kormányzók számára készült volna, hogy tudják, miként kell a javakat igazságosan elosztani. Én egyáltalán nem így tekintek rá. Inkább az „alulról” közelítő értelmezéssel egyet, így számomra a könyv a cselekvők kompetenciáinak egyfajta antropológiai megalapozását jelenti, a kompetencia modelljeinek kidolgozását.

Másodsorban, komolyan kell vennünk azokat az indokokat, amiket a cselekvők az általuk megfogalmazott kritikák és igazolások magyarázataként bizonyos szituációkban nyújtanak (nyilvános vagy demokratikus szituációkban, ahol valóban kritikákkal kell szembenéznünk). És egyáltalán nem egy idealista értelemben vett morális megfontolásból kell komolyan vennünk, hanem mert az embereknek kritikákkal szemben kell helytállniuk. Valamint azért, mert próbatételeken kell átesniük, és nem mondhatnak bármit, nem követelhetnek maguknak akármit, csak akkor, ha egy annyira erős kényszer nehezedik rájuk, amely szétrombolja a próbatétel szituációját, vagy ha nagymértékű egyetértés van a felek között. Tehát itt nem egy általános szociológiaelméletéről van szó. Nyilvánvalóan vannak olyan hatalmi helyzetek, amelyekben az igazolás nem jut szerephez. De az is lehet, hogy egyetlen olyan szituáció sincs, amelyben az igazolás teljesen jól működne, mert minden szituáció bizonyos mértékben hatalmi viszonyokat foglal magában.

Amit létrehoztunk, az egy modell arra, hogy számot adjunk a kritika és az igazolás egymásra következő lépéseiről a vitákban, amelyek során az emberek szembekerülnek egymással. De valójában ez a modell magában rejtja a cselekvésszociológia lehetőségét is, mert közép-

pontjában az a konfliktushelyzetekben előálló bizonytalanság található, amelyben a tárgyak vagy emberek besorolása kérdésessé válik. Nyilvánvaló, hogy e nélkül a bizonytalanság nélkül vita sem alakulhatna ki.

*Számomra úgy tűnik, hogy a Politikai és Morálszociológiai Csoport megalakulásakor Önök észrevették, hogy valami hiányzik a kortárs francia szociológiából, abban az értelemben, hogy az általában kevés figyelmet szentelt a bizonytalan kimenetelű helyzeteknek, például a vitahelyzeteknek, és inkább a társadalmi struktúrák érdekelték...*

Igen, ez egy nagyon nehezen megoldható – ha egyáltalán megoldható – problémát vet fel, nevezetesen a mikro- és a makroszociológia viszonyát leíró elmélet létrehozásának problémáját. Valóban igaz, hogy a 60-as, 70-es évek francia szociológiája jellemzően a struktúrákból indult ki, és csak nagyon kis figyelmet fordított a konkrét situációk mikroszociológiai megfigyelésére, a cselekvők viselkedését pedig az interiorizáció folyamatából, a strukturális kényszerekből és ideologikus hitek bensővé tételéből próbálta meg levezetni. Ezzel szemben a mi figyelmünk a cselekvők – vitahelyzetekben megnyilvánuló – kritikai képességeire irányult, olyan, a 80-as évek elején ismét a felszínre törő irányzatok hatására, mint az etnometodológia vagy az interakcionizmus, amelyek amúgy pragmatista vagy fenomenológiai indíttatásúak.

Mi a situációból indultunk ki, és az érdekelt bennünket, hogy az emberek mi módon hozzák létre a társadalmiságot; hogyan kezelik a bizonytalanságot egymás kölcsönös kritizálása révén, vagyis azáltal, hogy kiteszik magukat mások értékelésének; hogyan alkotnak új minősítéseket vagy használják fel a már meglévőket. Tehát – az etnometodológiával szemben – nem voltunk radikális antistrukturalisták, mivel az *Igazolás*-könyvben leírt *citék* és világok maguk is makroszociológiai struktúrák, amelyek intézményesített mechanizmusokba épülnek be, tehát nem olyan erőforrások, amelyek kizárólag az interakciós helyzetben jönnek létre.

*Az ímént említette az etnometodológiát, de hogyan helyezné el az Ön által képviselt szociológiát egyik legismertebb kollégájához, Bruno Latourhoz képest?*

Bruno Latourt a 70-es évek végén ismertem meg, tehát nagyjából harminc éve ismerjük egymást. A velem folytatott eszmecserenk nagyon fontos volt számunkra, először is azért, mert figyelmünket ráirányította a viták fontosságára, másodsor pedig azért, mert az etnometodológia szellemében a világba újonnan belépők számára objektív módon adott valóság helyett a világot mint a cselekvők által létrehozottat és működtetett értelmezte, mint olyat, amelyet a cselekvők szüntelenül megalkotnak és megváltoztatnak.

Számunkra tehát Latour munkája igen fontosnak tűnt, amivel párbeszédet akartunk folytatni, vitába szállni. Azonban az ő módszere és a mi megközelítésünk között – elsősorban az *Igazolás*-könyvet illetően – elég hamar nyilvánvalóvá vált egy fontos különbség: nevezetesen, hogy Latour a lehetséges társításokat az emberek között, illetve emberek és tárgyak között végtelen számúnak tételezte. De persze sokféle Latour van, munkásságában húzhatunk például egy választóvonalat valahol a 90-es években: felfogásában ekkor egyfajta változás állt be. A korábbi Latour számára – ha például az *Irréductions*<sup>11</sup> fogalmi keretét tekintjük – a próbatételek során deleuze-i értelemben minden mindennel összekapcsolható. Ezzel szemben mi,

11 Bruno Latour: *Les Microbes. Guerre et paix, suivi de Irréductions*. Paris: Métailié, 1984.

főként az *Igazolás*-könyvben, amellett foglaltunk állást, hogy az összekapcsolódások száma strukturális kényszerek által korlátozott. Ezek a kényszerek persze egymással kibékíthetőek, de ennek érdekében erőfeszítéseket kell tenni, ez költséggel jár stb. Könyvünk „Kimérák” (Chimères) című fejezetében megmutattuk: nem igaz, hogy bármifajta összekapcsolódás lehetséges volna. Egyúttal a kapcsolatok kizárólag hálózati logikájú leírását is elutasítottuk.

A 90-es évekbeli „új” Latourral más a helyzet. Itt is voltak vitáink, de más természetűek. Haragudna, ha hallaná, hogy ezt mondom, de az utóbbi 10–15 év Latourjánál megjelenik egyfajta diskurzusetika: az amerikai pragmatizmust újragondolva úgy véli, hogy a vitákon keresztül megvalósulhat az erőszak önkorlátozása. Természetesen a vitával szemben nincs semmiféle kifogásom. Csakhogy a vitára nehezedő kényszerek nem válnak mindig explicitté jelenlegi munkáiban.

*Mintha Latour támadást intézne az úgynevezett hagyományos szociológia ellen, amelyet a bourdieu-i szociológiával azonosít...*

Szerintem egyrészt Latour túlbecsüli az általa tradicionálisnak nevezett szociológia és a saját felfogása közötti szakadék nagyságát, másrészt pedig félreérti Durkheimet, az intézmények fogalmát, az intézményes mechanizmusok állandóságára vonatkozó részeket, hogy így előtérbe helyezhesse a hibriddé válás állandó képességét, az állandó mozgást és az új kapcsolódások szüntelen lehetőségét. Azonban ezt az ellentétet egy szélesebb problémakör részeként kell elgondolnunk. A 70-es években jogos bírálat érte a mindent struktúrában szemlélő felfogást és a strukturalista marxistákat, majd a 80-as években újra előtérbe került a társadalomtudományokban az etnometodológia, a pragmatizmus, a kései Wittgenstein és az analitikus filozófia. Úgy vélem, ezek konceptuális és módszertani hozadékának talaján egy kváziideológia, egy kvázimorál van kialakulóban, amely a „rossz” állandóságot, a megszilárdultat a „jó” nyitottsággal, a változásokkal, mozgásokkal, a cselekvések dinamikájával állítja szembe. Úgy gondolom, ez merő ideológia. Ez a probléma a leírás nehézségéből fakad: hogy hogyan lehet jól leírni a megszilárdult és a formálódó viszonyt.

### **„a citék csak akkor bukkannak fel, amikor vitahelyzet alakul ki”**

*Az etnometodológiától vagy Latourtól való különbözősége abban is megnyilvánul, hogy az Ön felfogásában a citék nem egyszerűen az emberek cselekvéseinek, gyakorlatainak megértését segítő fogalmak, hanem a valóságban is léteznek...*

A citék olyan eszközök, amelyekhez az emberek elsősorban vitás helyzetekben folyamodnak, de máskor is jelen vannak, hogy stabilizálják a helyzeteket, csökkentsék a viták kialakulásának esélyét. Vitás helyzet akkor alakul ki, amikor a különböző cselekvési logikák, vagyis a citék, összeütközésbe kerülnek egymással.

Vannak olyan szituációk, amelyekben a kritika könnyebben megfogalmazódhat: például akkor, amikor a különböző citékre jellemző tárgyak egy időben és egy helyen vannak jelen. Az én íróasztalomon például itt van egy számítógép, amely tökéletesen helyénvaló egy szociológus dolgozószobájában, ugyanígy a könyvek is a polcon, de ha hátrafordulnak, akkor láthatnak egy posztert, ami már kevésbé illik a képbe, ha balra néznek, ott a falon egy másik



plakát, amely egy a világháború előtti lengyel zsidóságról szóló kiállítást hirdeti, s ezt bárki felhasználhatná arra, hogy vitát kezdeményezzen mondjuk Izrael politikájával kapcsolatban. A falon az identitást kifejező dolgok lehetőséget adnak arra, hogy valaki azt firtassa: „Akkor Ön egy tárgyilagos szociológus, vagy pedig egy zsidó, aki számára a közösségi identitás különösen fontos? És ez az identitás hogyan viszonyul az Ön szociológusi mivoltához?”

Mindig, mikor Angliában vagy az Egyesült Államokban járok, meglep, hogy az egyetemi helyiségekben általában, és a professzori szobákban különösen, mennyire sok olyan dolgot lehet látni, amelyek az emberek magánéletéhez kötődnek: egy otthonról hozott bőrfotel vagy szőnyeg, családi fotók stb. Mindez Franciaországban normaszegésnek számítana, mivel a nyilvános hely gondolatával ellentétes. Például az EHESS termei a másik épületben, a 105 Boulevard Raspail-on, mind a nyilvános helyiségek tipikus színére festettek, ezt én „kórház-zöldnek” szoktam nevezni, és pontosan azért választották ezt a színt, mert visszataszító, és így bárminemű személyes kötődés kialakulásának elejét veszi, hiszen olyan helyekről van szó, amelyeket az emberek közösen használnak. Ha az irodámban nem lenne más, csak könyvek és egy számítógép, akkor sokkal kisebb eséllyel alakulhatna ki vita.

A *citék*, a világok nem alkotnak általános ontológiát, és csak akkor bukkannak fel, amikor vitahelyzet alakul ki. A szituációk általában olyan módon elrendezettek, hogy egyik vagy másik világgal koherens viszonyba kerüljenek. Vagyis a *citék* már valamiképpen jelen vannak a világokban. A szituációkban az a cél, hogy az igazságszolgáltatáshoz hasonlatosan az erőszak kialakulása elkerülhetővé váljon. Képzeljünk el két autót, amelyek egy kereszteződésben egymásba rohannak. A vezetők idegesen kipattannak. Ha bele vesszük a szituációba, hogy az egyik kreolbőrű, a másik szőke, az egyiket idegesíti az anyósa, a másiknak épp most mondtak fel a munkahelyén stb., akkor semmi esély sincs arra, hogy a vitát valamilyen mederbe lehessen terelni. De ha csak az elsőbbségadási viszonyokra és kötelezettségekre, vagy az útpályákat elválasztó felfestésre koncentrálnak, akkor lehetségessé válik a vita kezelése. Hasonló a helyzet a *citék* és a különböző világok esetében is. Az emberek a viták keretbe foglalására etnotechnikákhoz<sup>12</sup> folyamodnak – hogy az etnometodológia nyelvezetét használjuk – annak érdekében, hogy ne kerüljön sor egymás fizikai bántalmazására, megsemmisítésére.

*Tehát maguk a cselekvők azok, akik képesek az adott helyzetet általános, elvont szintre emelni?*

Igen.

*Merthogy az imént Ön által leírt példában is sok olyan elem van, amelyek nem illenek bele az adott szituációba...*

Természetesen. Ez az, amiért mi nem vagyunk etnometodológusok. A cselekvők az adott szituációt a nagyság különböző, absztrakt szinten lévő formáihoz fogják mérni, amelyek meghaladják a konkrét helyzetet. A minap a postán volt dolgom: egyszer csak egy idős asszony, aki a sor végén állt, fogta magát, és az elejére ment, miközben azt ismételte, hogy „nagyon sietek, nagyon sietek”. Ebben a szituációban két alapelv került feszültségbe egymással: az

---

<sup>12</sup> Etnotechnikákon hétköznapi, nem tudományos és gyakran megfigyelhető cselekvési technikákat kell érteni (az etnometodológia analógiájára), amely az egyszerű cselekvők kompetenciáját hangsúlyozza saját és egymás cselekvéseinek megértésében és interpretálásában. (A szerk.)

egyik az állampolgárság alapelve, amely szerint mindenki egyenlő, tehát senkinek sincs joga, hogy előre furakodjon, a másik a pedig a familiaritás elve, amely lehetővé teszi, hogy figyelembe vegyük, mégiscsak egy idős hölgyről van szó. Tehát ekkor mindannyian, akik a sorban álltunk, egy tipikus igazolási helyzetben voltunk, vagyis a konkrét helyzetet általános szintre emeltük. Ez azért lehetséges, mert az emberek képesek összekapcsolni a helyi előírásokat és a helyi próbaszituációkat egy elvont politikai konstrukcióval. Ennyiben az *Igazolás*-könyv politikai műnek tekinthető, amely olyan politikai grammatikákat dolgoz ki, amelyek az egész társadalomban működnek.

*A kritika képessége tehát általános antropológiai képesség, míg a citék, amelyeket Ön a könyvben bemutat, inkább történeti képződmények, amelyek koronként változhatnak...*

Igen, úgy gondolom, hogy a kritika képessége antropológiai adottság, és hogy nem létezik olyan társadalom, amelyben ne lennének viták. Írtunk egy könyvet *Affaires, scandales et grandes causes. De Socrate à Pinochet*<sup>13</sup> (Perek, botrányok, fontos ügyek. Szókratésztől Pinochetig) címmel, amely tavaly jelent meg. És jó lenne egyszer történészek és antropológusok bevonásával a kritikának különböző társadalmakban fellelhető formáit is vizsgálni. Természetesen a *citék*, az igazolási típusok történeti konstrukciók, annak ellenére, hogy az *Igazolás*-könyvben a történelemből kiragadva, attól elvonatkoztatva mutattuk be őket. Mikor *A kapitalizmus új szellemét* írtuk, egyik legfőbb törekvésünk pontosan az volt, hogy a *citéket* behelyezzük a történelembe, megmutassuk, hogyan jelennek meg, vagy hogyan tűnnek el. A familiaritás *citéje* például a mai társadalomból és politikából szinte teljesen eltűnt.

*Az imént a dolgozószobáját egyes igazolási módok lehetséges alkalmazásaival írta le: azt állította, hogy amennyiben a szoba annak megfelelően van berendezve, ahogy azt egy professzor esetében elképzeljük, akkor nem merül fel probléma. De amint megjelenik egy tárgy, amely az adott kontextuson kívülről érkezik, például egy poszter, amely a zsidóságra utal, az vitát generálhat. Vajon a citék és az igazolások adottként találhatók meg magában a világban – amennyiben a dolgozószobát a berendezéseivel együtt egy világnak tekintjük –, vagy a citék csak a vitaszituációban jelennek meg?*

A különböző világokban megjelenő tárgyak, amelyek lehetővé teszik a valóságpróbakat, nem jelentenek ontológiaiakat. Például azt, hogy egy számítógép csupán önmagában véve az ipari *citébe* tartozik, nem állíthatjuk, illetve nem lényeges. Ha akarom, szeretgethetem, simogathatom is. Az, hogy melyik *citébe* tartozik, csak akkor számít, amikor vita alakul ki a szituáció jelentése kapcsán, amikor a szituációt a cselekvők eltérő módon értelmezik. Következésképpen, a szituációk nagy részét, különösen a fontos szituációkat, úgy alakítják ki, hogy a jelen lévő tárgyakat illetően viszonylag homogének, egyértelműek legyenek, s így a vita lehetősége korlátozva legyen. A vita ugyanis a különböző világokhoz tartozó tárgyak különbözőségéből táplálkozik.

Amennyiben egy szituáció homogén, úgy nehezebben vitatható. Vegyünk például egy szavazási szituációt, amely meglehetősen homogén: a szavazatszámológó általában szépen kiöltöznek, azután ott vannak a szavazófülkék, szavazólapok stb. De képzeljük el, hogy az egyik

<sup>13</sup> Luc Boltanski, Elisabeth Clavier, Nicolas Offenstadt és Stéphane Van Damme (szerk.): *Affaires, scandales et grandes causes. De Socrate à Pinochet*, Paris: Stock, 2007.

szavazatszámoló biztos odamegy egy másikhoz és megcsókolják egymást, vagy egy harmadik mondjuk odamegy egy szavazóhoz, megöleli, majd azt mondja neki: „Szervusz, bácsikám, remélem, jó helyre húzod az x-et...” Ez az eljárás familiáris elemeket vonna be a szavazási szituációba. Vagyis megszűnne a szituáció egyértelműsége, és lehetővé válna annak vitatása, például a következő módon: „Most akkor egy szavazóhelyiségben vagyunk, vagy otthon a nappaliban?” Az előbb említett dolgozószoa esete viszont azért érdekes, mert megmutatja, hogyan kapcsolódnak össze a mikroszinten található elrendezések a makroszintű politikai grammatikával, hogy az általánosság szintjén hogyan egyeznek ki egymással a különböző világok.

*Ez azt jelenti, hogy a világok elsődlegesek az igazolásokhoz képest? Vagyis a világok eleve adottak?*

A világok és a *citék* eleve adottak. Ebből következik, hogy az *Igazolás*-könyv – noha ez a szociológia pragmatikus fordulatához köthető munka lenne – magában rejt egy strukturális dimenziót is, szemben például az etnometodológiával, vagyis a különböző *citék* és világok olyan struktúrák, amelyek túlmutatnak az interakciók és az egyes emberek szintjén. Ahogyan a konkrét helyzetekhez kötődő próbatételek is – mint például az is, hogy most válaszolok az Önök kérdéseire, egy ilyen helyzet, és gondolom, hogy Önöknek, akik a kérdéseket felteszik, hasonlóképpen. Ezek a próbatételek többé-kevésbé meghatározott sémákhoz idomulnak, amelyek az emberek emlékezetében vagy szövegekben vannak rögzítve. Tehát a mi értelmezési keretünk korántsem tisztán interakcionista vagy etnometodológiai, hanem nagymértékben strukturalista is.

*Mi a citék státusza? A kollektív emlékezet révén adódnak át, vagy más úton?*

Leginkább az intézményesített szabályokban vannak rögzítve. Van egy sorban állást illető szabály az amerikai kultúrában, amely tíz évvel ezelőttig Franciaországban teljesen ismeretlen volt, de amely terjedőben van. Mielőtt sorra kerülnénk, és odamehetnénk az ügyeinket intéző hivatalos személyhez – legyen szó akár egy bank alkalmazottjáról, akár vámtisztról –, egy sárga vonal előtt kell várakoznunk, amely távolságot hoz létre a várakozó és az alkalmazott között, aki egy másik ügyféllel tárgyal éppen. Ez politikai jelentéseket implikáló rendelkezés, amely magában foglal egy politikai grammatikát, vagyis magában foglalja azt a viszonyt, amely az elvont, általános rend és a konkrét interakciók között áll fenn. Az egyes rendelkezések betartásával gyerekkorunkban egy tanulási folyamaton megyünk keresztül, amelynek során elsajátítjuk az imént említett grammatikákat. Vagyis megtanuljuk, mi az, amit bizonyos szituációkban meg lehet tenni, és mi az, amit nem.

Az *Igazolás*-könyvben van egy szórakoztató rész, az, ahol a különböző kimérákról, vagyis olyan kollázsokról beszélünk, amelyekben különböző világokhoz tartozó grammatikai elemek találkoznak. Ebből elég különös helyzetek adódnak. Például: „Az apa, hogy gyerekei figyelmét magára vonja, bebizonyítja, hogy képes meghatározott feladatok menedzselésére.”<sup>14</sup> Látható, hogy itt valami nem stimmel. Először is, a familiaritás világában [monde domestique] az apa nem törekszik arra, hogy gyerekei figyelmét magára vonja, az ugyanis az (el)ismertség *citéjének* [cité de l'opinion] jellemzője, továbbá nincs szüksége arra, hogy a meghatározott feladatok

14 Luc Boltanski és Laurent Thévenot: *De la justification*. Paris: Gallimard, 1991, 279.

menedzselésére való képességét bizonyítsa, hiszen az csak az ipari termelés világában [monde industriel] fontos. Vagy egy másik példa: „A kerületi pártiroda titkára hirtelen megjelenik a kongresszusi központban, ahol szenvedélyes beszédet tart, szabadon engedti fantáziáját, furcsa szójátékokat kreál, majd megkérdőjelezi mindazt, amit mondott.”<sup>15</sup> Mintha csak Nicolas Sarkozyról szólna ez a leírás! Normális körülmények között ugyanis az állampolgárok világában [monde civique] nem engedünk szabad utat fantáziánk megnyilvánulásainak, és nem bocsátunk különös szójátékokba. Viszont amikor Sarkozy köztársasági elnökként a mezőgazdasági szakkiállításon egy őt sértegető látogatónak odaszól, hogy „húzz el, te szerencsétlen hülye”, akkor egy hasonló típusú kimérának vagyunk tanúi. S az emberek ezt azonnal észre is veszik.

*Az Igazolás-könyvben használja a „természetes szituáció” terminust. Úgy tűnik, mintha ezek a helyzetek nem foglalnék magukban az igazolási szabályokat.*

A „természetes szituáció” fogalmát jelenleg a valóságpróba fogalmán keresztül próbálom kibontani. Ez egy olyan rituális szituáció, amelyben minden elem annyira összhangban van a többivel, tehát a szituáció annyira homogén – egy teljesen kibontakozott világ áll velünk szemben –, hogy arról már nincs is mit mondani.

*Ezek szerint a „természetes szituáció” minden igazolásmódot implicite tartalmaz?*

Sőt ennél még tovább is mennék. Ez a szituáció önmagát igazolja, hiszen egymást igazoló elemekből áll össze. A kritika lehetősége ezért itt fel sem merül. Az ilyen szituációk egyetlen mércéjét az érzelmek jelentik. Ezek a szituációk érzelmileg telítettek.

*Egyáltalán beszélhetünk-e még ebben az esetben citékről? Vagy nincs is szükség semmifajta igazolásmódra?*

Az Igazolás-könyvben ezeket a szituációkat nem dolgoztuk ki. Viszont ezen a problémán dolgozom azokban a szövegekben, amelyeket éppen most írok. Ezekben a szituációkban az adott világ teljesen elmerül az evidenciában, anélkül, hogy bármi kapcsolata lenne a valósággal. Pontosan arról van szó, hogy nem létezik olyan valóságpróba, olyan kísérlet, amelynek segítségével ellenőrizhetnénk, hogy az adott természetes szituáció megfelel-e egy valóságnak. Itt a szimbolikus elemek kölcsönösen igazolják egymást. Erről van szó azokban az esetekben, amikor rituálékról beszélünk.

*Az Igazolás-könyvben nem tárgyalja a kritika kialakulásának külső feltételeit. Ezzel szemben például Habermas óriási erőfeszítéseket tesz annak érdekében, hogy meghatározza azt az ideális helyzetet, amelyben a vita kialakulhat.*

Természetesen van néhány közös pont köztem és Habermas között, olvastuk is a *Kommunikatív cselekvés elméletét*,<sup>16</sup> csak egy kicsit későn, 1987-ben vagy talán 1986 végén, amikor könyvünk már majdnem készen volt. De nem mondanám magam igazán „habermasiánus-

15 Luc Boltanski és Laurent Thévenot: *De la justification*. Paris: Gallimard, 1991, 279.

16 Jürgen Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: ELTE, 1985.

nak”, már csak azért sem, mert nem hiszek a mindenki által osztott racionalitásra épülő harmonikus társadalom lehetőségében. Habermas saját kritikai elméletét a történelemtől függetlenül dolgozta ki, azt inkább a kommunikáció antropológiailag adott képességére építi. Ő mindazt kritikával illeti, ami a kommunikációt akadályozza. Ezzel szemben én úgy vélem, hogy a szociológiai konstrukció középpontjába a bizonytalanságot kell helyezni. A szociológia túlságosan is a hétköznapi észjárás, a kultúra vagy az interiorizáció fogalmaira alapozott. Márpedig itt és most például semmi okunk sincs arra, hogy egyetértsünk abban, hogy amit most csinálunk, az egy interjú.

A hétköznapi ész vagy – ahogy Habermas teszi – az interszubjektivitás fogalmára nem lehet koherens szociológiát építeni, mert azok által nem feltétlenül jutunk egymással egyetértésre arról, hogy mit is jelentenek a tárgyak, amikor nincsenek szem előtt, amikor nincsenek közvetlenül jelen az interakcióban. Érvelésemben az intézmények kérdését vetem fel. Senki nem mondhatja meg mások helyett, hogy „mi a helyzet”, mert mindenki csak a saját nézőpontjából lát rá a dolgokra, ugyanis ez a nézőpont mindig az adott helyhez és időhöz kötődik, s mert az embereknek saját libidójuk, érdekeik vannak. Azt a feladatot, hogy megmondjuk, „mi a helyzet”, test nélküli lényekre kell átruházni. (Az intézmény fogalmát szemantikailag próbálom megkonstruálni.) De mivel az intézmények nem testtel rendelkező létezők, valójában nem tudnak semmit sem megmondani. Ezért szükségük van „szóvivőkre”, akik képesek megmondani, hogy „mi a helyzet”.

Azonban Rousseau aggodalma teljesen jogos: sosem tudhatjuk, hogy a „szóvivők” tényleg azt mondják-e, ami van, vagyis hogy az intézmény nevében beszélnek-e, vagy egyszerűen csak azt mondják, amit ők, mint testtel bíró lények gondolnak. Ez a bizonytalanság megteremti a kritika lehetőségét. És mivel a kritika folyamatosan jelen van, az intézmények folyamatosan kénytelenek megjeleníteni és megerősíteni azt, hogy „mi a helyzet”. A teljesen egyértelmű, rituális, ceremoniális helyzetek, amelyekről az előbb már beszéltem, „igazságpróbáknak” vannak alávetve. Az „igazság” a különböző elemek tökéletes szimbolikus illeszkedéséből adódik, de az „igazságpróbának” a „valósággal” nincs kapcsolódási pontja. A kritika ezeket az „igazságokat” kritizálja azáltal, hogy a „valóságban” olyan példákra mutat rá, amelyek az intézmény által kibontott „igazságnak” ellentmondanak. A kritika feltétlenül szükséges ahhoz, hogy ne szakadjunk el a „valóságtól”.

*Tehát azt mondja, hogy vannak különböző világok [ordres], amelyekből kiléphetünk, és a citéket felhasználva átléphetünk egy másikba, amelyet az legitimál, hogy más cselekvők is elismerik létezését. A legitimitás problémája tehát fontos kérdés...*

Az *Igazolás*-könyvben a legitimitás fogalmának kitüntetett szerepet tulajdonítottunk. Viszont mostanság kétségeim vannak afelől, hogy ezt helyesen tettük-e. Véleményem szerint a szimbolikus formák és a valóságos dolgok között azok a kapcsolatok legitimek, amelyeket az intézmények jóváhagynak. De ez a fajta legitimitás törekeny. Az *Igazolás*-könyvben rámutattunk arra, hogy nem használható fel bármilyen érv a kritikában vagy az igazolásban. Ha azt mondanám, hogy nincs kedvem Önökkel beszélgetni, mert magyarok, akkor ez nem lenne elfogadható érv. Nem lenne semmiféle legitimitása.

*Ugyanakkor lehetnek olyan helyzetek, amikor pont ezt vetik a szemünkre. Azokra a szituációkra gondolok, amelyekben a cselekvők nem törekszenek arra, hogy legitim érvekkel álljanak elő.*

Ez annak kérdése, hogy egy érv meddig és mire vezethető vissza. Ha azt mondom, hogy nincs kedvem Önökkel beszélgetni, mert magyarok, akkor azt is meg kell mondanom, hogy mi a baj azzal, hogy magyarok. Márpedig egy efféle kijelentés nem vezethető vissza egyik *cité* grammatikájára sem. Létezik egyfajta morális-politikai legitimitás, amely a különböző *citék* közös grammatikájára épül. Ugyanakkor minden *citében* ellentmondás feszül a benne megjelenő különböző rendek (hierarchiák) és az emberi létben való egyenlő osztozás között. A grammatika mindig ellentmondásra épül. Az emberek akkor hoznak létre új grammatikát, amikor a különböző kényszerek feszültségbe, ellentmondásba kerülnek egymással.

Úgy gondolom, hogy a társadalmi elrendezésekben, szituációkban megjelenő ellentmondásokat ez idáig igencsak alábecsülték. A *citék*ben az jelenti az ellentmondást, hogy minden *citében* az emberek, emberi mivoltukból adódóan, elviekben egyenlők, ugyanakkor egy adott rendben szükségszerűen egyenlőtlenek. A problémát a *cité* grammatikájának kibontása oldhatja fel – ahhoz hasonlóan, ahogy Rawls is teszi azáltal, hogy a „nagytság” adott fokát nem köti végérvényesen az egyénekhez. Ezáltal a hierarchia létével összeegyeztethető lesz az, hogy mindannyian egyetlen emberi nemhez tartozunk. Amikor azt mondom, hogy nem óhajtók Önökkel beszélgetni, mert magyarok, akkor egy állandó tulajdonságra hivatkozom, amely pontosan ezáltal nem tekinthető a „nagytság” egy fokának, hiszen végérvényesen az Önök személyéhez van kötve. Tehát, ha elkezdem visszavezetni az érvelésemet egyre általánosabb elvekre, akkor csak egy illegitim megalapozáshoz tudok eljutni, amelynek nincs grammatikája. De el lehet képzelni számos olyan, lényegüket tekintve különböző rendet – mint ahogy tesszük *A kapitalizmus új szellemében* –, amelyek ugyanarra a grammatikára épülnek.

*Például?*

Például a projektek *citéje*, amely ugyanakkor a mai napig alig alakult ki. Úgy gondoljuk, hogy majd valamikor ez meg fog történni, de egyelőre...

*...egyelőre még nem játszik domináns szerepet a munka világában...*

...nemhogy domináns szerepet nem játszik, de alig van jelen... Ezen a ponton tévedtünk. Előfordul...

**„a metakritika nem lehet meg szociológia nélkül, s a szociológia sem metakritika nélkül”**

*A Kapitalizmus-könyvben – az Igazolás-könyvvel ellentétben – szerzőtársával, Eve Chiapellóval nem rejtik véka alá állásfoglalásaikat sem. Itt egyfajta szemléletváltásról van szó, vagy pedig a kapitalizmus maga, mint sajátos vizsgálati tárgy, vált ki Önökből kritikai állásfoglalást?*

A kérdés teljesen jogos. *A kapitalizmus új szellemében* kísérletet tettünk arra, hogy a „kritika szociológiája” segítségével térjünk vissza a „kritikai szociológiához”. Vagyis a cselekvők rossz közérzete, szenvedése, az általuk megfogalmazott kritikák felől közelítve. Ugyanakkor a könyvben a kritika e két típusa elméleti szinten nincs megfelelően összedolgozva.

Valójában két könyv van egymás mellé illesztve. Az egyik az *Igazolás*-könyv folytatásának tekinthető, hiszen a különböző *citéket* és azok történeti változásait tárgyalja, a másik pedig

a kapitalizmus kritikáját adja, de ez a kettő nincs jól összekapcsolva. Sokan csak a második szemléletmódot vették észre. A legtöbb ember e második aspektus felől olvasta. Jelenleg egy olyan cikken dolgozom, amelyikben megpróbálom tisztázni a kritikai elmélet, a szociológia és a kritika szociológiája közötti viszonyokat, mégpedig azon ellentét alapján, amely a kritikai elmülethez kötődő, külső nézőpontból folytatott „metakritika”, valamint a hétköznapi életben, az emberek által kifejtett mindennapi kritikák között húzódik.

Kétfajta szociológia van: a szakértő szociológia, amelyik adott keretek közt tevékenykedik, anélkül, hogy azokat megkérdőjelezné, valamint egy általános, avagy elméleti szociológia, amely a társadalmi élet egész keretének leírására törekszik. Ez feltételez egy utópikus és fikatív külső pozíciót, amelyből ez a keret megváltoztathatóként tűnik fel: ezt hívom „egyszerű kívüliségnek”. A kritikai elmületnek mindig egy leíráshoz, vagyis egyfajta szociológiához kell igazodnia, az egyszeri kívüliségnek ehhez a formájához; azonban, a normativitás érdekében, szüksége van egy második típusú kívüliségre is. Csak így alkothat ítéletet e szociológiai leírásról. Ezt hívom „komplex kívüliségnek”. Azonban mindezt egyáltalán nem dolgoztuk ki elméleti szinten, amikor Eve Chiapellóval a *Kapitalizmus*-könyvet írtuk.

*A könyvben arról van szó, hogy a kapitalizmus beépítette magába a kritikákat, és azokat a saját javára fordította...*

Nem építette be teljes mértékben. Sokan ezt az álláspontot tulajdonították nekem, és ez a vád most ismét visszatér a '68 májusi események évfordulója kapcsán. Bizonyos szélsőbaloldaliak, egyes konkurens baloldaliak azt állítják, hogy '68 ellenfele vagyok, mert a nekem tulajdonított álláspont szerint '68 tette lehetővé azt, hogy a kapitalizmus új lendületet vegyen. Csakhogy én ezt nem állítom. A kapitalizmus valóban rendelkezik olyan adaptív képességekkel, amelyeknek köszönhetően nagyjából bármilyen jelenség összetevőit a maga javára képes fordítani. Mégis, a kritika esetében ezt nem képes teljes mértékben megtenni.

*Tehát arról a kritikáról kíván számot adni, amely az emberek gyakorlatain kívülről érkezik? Ha feltételezzük, hogy a kapitalizmus rendszerében léteznek kizsákmányoltak, akik önnön kizsákmányoltságukat nem biztos, hogy felismerik, és ezért nem is kritizálják ezt az állapotot, vagy legalábbis, hogy a cselekvők általában, ha meg is fogalmazznak kritikát, ezt nem szisztematikusan teszik, következésképp egyfajta külső kritikához kell fordulniuk...*

Igen, pontosan ez az a pont, amit megpróbálok kidolgozni a jelenleg készülő szövegemben. Az az érdekes, hogy átlagos, nem forradalmi helyzetben az emberek realista módon kritizálnak. Hogy egy sartré-i példát említsek, a kávéházban dolgozó pincérét, ő azt fogja nehezményezni, hogy a kollégája nála három nappal több szabadságot kapott. Nem fogja kritikával illetni azt a tényt, hogy ő nem a Collège de France<sup>17</sup> professzora, hiszen ez egyszerűen abszurd volna. Realista marad. Azt gondolom tehát, hogy kidolgozható egyfajta mérce, metakritika a kritika szociológiáján keresztül.

---

17 A párizsi Sorbonne szomszédságában található, 1530-ban, I. Ferenc által alapított nagy hírű szabadegyetem. A Collège de France professzorává történő kinevezés különös elismerést jelent. Többek között Maurice Halbwachs, Raymond Aron, Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Michel Foucault és Pierre Bourdieu is a Collège professzora volt. (A szerk.)

Annyiféle kritikát alkalmazhatunk... Például kritizálhatjuk a diszkriminációt az igazolásmódokra támaszkodva. Kritizálhatjuk, ha a „nagyaságok” a személyek állandó tulajdonságaiként jelennek meg, például, hogy az École Polytechnique-en<sup>18</sup> végzett diák mindörökké a diplomája által biztosított cím haszonélvezője marad. Azonban létezik egy határ, éspedig, hogy a valóságot itt nem kritizálhatjuk. Végeredményben, összhangban az *Igazolás*-könyvben kidolgozott modellel, létezik az igazságos társadalom azon eszménye, amelyben a mindennap használatos valóságpróbák megfelelnek annak, ahogyan azok elő vannak írva, le vannak fektetve. Ezzel szemben a metakritikai elmélet teljes mértékben kívülről közeledik, és magát a valóságot kritizálja, nem pusztán az igazolásmódok nem megfelelő használatát.

*Én azt tapasztalom, hogy Franciaországban az emberek gyakran fordulnak ilyen típusú metakritikához, amikor saját helyzetüket értékelik. Például azt mondják, „én ilyen családból származom, a másik meg másmilyenből”, és ezzel magyarázzák jelenlegi társadalmi helyzetüket, sikereiket, vagy leginkább kudarcaikat. Máshol talán nem találkozunk ezzel ilyen mértékben, vagyis hogy az emberek ennyire tudatosítanak magukban a társadalmi meghatározottságok szerepét, amelyeket egy Bourdieu-féle szociológiából megtanulhattak. Ez esetben kritikájuk tehát nem realista?*

Vannak bizonyos történelmi korszakok, ha úgy tetszik, forradalmi korszakok, amikor az emberek saját helyzetükhöz való viszonya némiképp metakritikussá, vagyis irreálissá válik. Amikor realista vagyok, mondhatom például magammal kapcsolatban, hogy „hiszen mégiscsak professzor vagyok, kaphatnék már végre egy rendes tűzögepet”. Vagy: „végtére is, lehetne sokkal nagyobb az irodám”. De persze nem kritizálom az összes lehetetlen körülményt. Az a mód, ahogyan a homoszexualitás elismertetéséért harcolnak ötven éve, ebből a szempontból nagyon érdekes, hiszen az irodalomból, a költészetből, illetve – ahogy Honneth mondja – az alacsonyabbrendűség tapasztalatából egyaránt táplálkozik. Ennek kifejezésére egyáltalán nem álltak rendelkezésre eszközök, és csak fokozatosan váltak a „világból” a „valóság” részévé.

Abban, amit most írok, megpróbálom megkülönböztetni a „valóság” és a „világ” fogalmait. A valóság az, amit a minősítések és a valóságpróbák kereteinek intézményesüléseért végzett szüntelen munka hoz létre, míg a világ egyenlő mindazzal – ahogy Wittgenstein mondja –, „aminek az esete fennáll”. A világra támaszkodva megkérdőjelezhetjük a valóságot, de ehhez kellenek még más eszközök is, különösképpen a művészet eszközeire gondolok, hiszen a költészet, a színház, a festészet társadalmi szerepe éppen ez. Vagyis, hogy olyan dolgokat keressenek a világban, és immár nem a valóságban, amelyek nem illenek össze, amelyek nem illenek bele semmilyen formulába, annak érdekében, hogy megkérdőjelezzék a valóságot. De ezt nem tehetjük meg pusztán a cselekvők kritikájára alapozva, hacsak nincs forradalmi helyzet.

*Az imént arról beszélt, hogy vannak olyan momentumok a Kapitalizmus-könyvben, amelyek nem illenek össze, hogy esetleg két párhuzamos könyv van egybeszöve: egy leíró, illetve egy*

---

18 Nagy presztízsű mérnökképző iskola, amely a *grande école*-ok, vagyis a „nagy iskolák” közé tartozik. Ez utóbbiak a felsőoktatás hierarchiájában Franciaországban az egyetemek fölött helyezkednek el, külön képzési rendszert alkotva. (A szerk.)



*normatív jellegű mű. Most pedig arra vállalkozik, hogy e kettőt összeegyeztesse. Mi lehet a kapcsolat a könyv e két rétege között? Jobban mondván, hogyan léteznek együtt e két réteg, és hogyan jellemezné azt a kísérletet, amit a kritika szociológiája és a kritikai szociológia elméleti egyesítéséért végez?*

Igen, pontosan erről írok most. Először is, megkülönböztetek két dolgot, egyrészt az emberek – legyenek bár politikusok vagy egyszerű cselekvők – által szüntelenül végzett mindennapi kritikai tevékenységet, amely a megfigyelő számára hozzáférhető, másrészt azokat az elméleteket, amelyeket „metakritikainak” hívok. A metakritikai elméleteknek az a jellegzetességük, hogy a totalitás nézőpontját foglalják el, valamint, hogy egyszerre leírók és normatívak is, mivel amit leírnak, azt egyúttal kritizálják is. Amennyiben leírók, szükségképpen egyfajta szociológiára támaszkodnak. A lényeg az, hogy a metakritikai elméleteknek a tárgyukhoz kívülről kell közeledniük, azonban a szociológiának is ugyanígy kell eljárnia, amennyiben nem „szakértő szociológia”, amely egy már adott keretben elemzi például az életkor és a nem kapcsolatát, vagy egy eleve létezőnek vélt problematikát, s ennek különböző elemeit, mondjuk a vitahelyzeteket stb. Ha tehát nem „szakértő”, hanem valóban szociológiai indíttatású, általános jellegű szociológiáról van szó, akkor képesnek kell lennie tárgyáról megfelelő leírást adni, s ugyancsak arról a keretről is, amelyben e tárgy megjelenik. Ennek érdekében külső nézőpontot kell felvennie. A társadalomtudományok, legalábbis a történettudomány és az antropológia esetében mindig ez a helyzet. A történelemtudományban és az antropológiában a külső nézőpont eleve adva van, mivel nem abban a társadalomban élünk, amelyik kutatásunk tárgya, mígnem a szociológiában ezt a külső nézőpontot önreflexív módon kell elfoglalni. Tudnunk kell, hogy nézőpontunk külső.

Vagyis kétfajta külső nézőpontot különböztetek meg: egy „egyszerű” kívüliséget, amely mindig abból a szempontból írja le a társadalmat, hogy azt hogyan lehet megváltoztatni (akkor is, ha azután a szükségszerűséget is be kell vezetnie az értelmezési keretbe); míg a második típusú külső nézőpontot „komplexnek” nevezem, s ez a „metakritika” kívülisége. Ugyanis, egyrészt, a metakritika a szociológiai külső nézőpontra támaszkodik a leírás érdekében, másrészt egy másik típusú kívüliségre is, amely normatív, annak érdekében, hogy kritizálhassa azt, amit leír.

Azt gondolom, hogy szociológia és metakritika lényegében egyszerre születtek meg, s a metakritika nem lehet meg a szociológia nélkül, s valamiképp a szociológia sem a metakritika nélkül, csak akkor, ha a szakértelem szintiszta technikájává válik. Máskülönben mindig szembe kell néznie a kérdéssel, hogy mi célt is szolgál. Ez a cél pedig nem más, mint hogy kimunkálja azt a komplex külső pozíciót, amelyből a metakritika megfogalmazódhat. Ezért ebben az írásban az a célom, hogy leírjam a különböző típusú kapcsolatokat és értelmezési kereteket, amelyek az egyszerű és a komplex külső pozíció, avagy szociológia és metakritika között jöttek létre, vagyis, hogy megvizsgáljam, milyen alapon lehetséges metakritikai álláspont kialakítása egy szociológiai tárgy esetében. Az is lényeges, hogy egy metakritikai elmélet keretein belül – amely elméletek nagyjából a 18. század óta mindig az uralom és a kizsákmányolás elméletei – három olyan elem van, amelyek különbözőképp illeszthetők össze: az igazság kérdése, a hatalom kérdése (vagyis, hogy a hatalom mennyiben akadályozhatja meg az igazság felfedezését), s végül az aszimmetria a javak termelésében és elosztásában, vagyis a kizsákmányolás kérdése. Ezek az elemek sokféleképpen kombinálódhatnak: a kritikai elmélet, valamint a hetvenes évekbeli kritikai szociológia csak egy-egy típust jelentenek a

többi lehetséges között. Jelenleg pedig éppen azon a kérdésen dolgozom, hogy hogyan lehet a kritika pragmatikus szociológiáján keresztül újra létrehozni a metakritikát. Ebben az esetben ugyanis a metakritikai pozíciót az emberek által folytatott mindennapi kritikai tevékenység alapján kell létrehozni.

### „a kapitalizmusnak már nincs szüksége arra, hogy igazolásmódokhoz folyamodjon”

Amikor Eve Chiapellóval a *Kapitalizmus*-könyvet írtuk, kettős célunk volt: az első – mint már mondtam – az az elméleti célkitűzés, hogy bemutassuk: a *citék* idővel változnak, illetve, hogy megvizsgáljuk azt a módot, ahogyan új normatív nézőpontok alakulnak ki (például a projektek *citéjének* létrejöttével). Második célkitűzésünk, hogy is mondjam, a szociológus-citoyen reakciójából született, s arra ösztönzött minket, hogy elgondolkozzunk azokról a patogén, romboló formákról, amelyek a világ jelenkori változásaiból, a kapitalizmus új lendületéből fakadnak. Vagyis két olyan célunk volt, amelyeket nem tudtunk kellőképpen összehangolni.

A *Kapitalizmus*-könyv és a projektek *citéjének* ötlete abból a megfontolásból született (bár ez nem válik a könyvben teljes mértékben világossá), hogy egyetlen létező sem elég szilárd ahhoz – legyen mégoly absztrakt is, mint a kapitalizmus –, hogy kizárólag erőből tartsa fenn önmagát (ez a politikai filozófia egy régi elve). Ezért a kapitalizmus maga sem maradhat fenn anélkül, hogy – jöllehet a különböző történelmi kontextusokban nagyon különböző módon – a vele szemben megfogalmazott kritikákat számításba ne venné, s ez fokozottan érvényes akkor, amikor a kritika hangja felerősödik. A *Kapitalizmus*-könyvben megjelenik egyfajta kizsákmányoláselmélet; nem a kizsákmányolás általános elmélete, hanem az a gondolat, hogy a kizsákmányolás mindig egy különbözőség kizsákmányolása. Ezért valahányszor csökken az egyik típusú különbözőségből nyerhető profit, a kapitalizmus logikája másfajta különbözőségek felé fordul, amelyeket ismét kizsákmányolhat.

Amikor elég jelentőssé válik az ellenerő, a kapitalizmusnak saját túlélése érdekében korlátoznia kell önmagát. Az önkorlátozás úgy valósul meg, hogy bizonyos számú kritikát magába épít, mégpedig azáltal, hogy piaci logikát rendel hozzájuk, például, ahogyan az ökológiai kritikával tette a „szennyezés jogán” keresztül. Ez a piacosság persze erősen korlátozza, magához igazítja és homogenizálja azt a kritikát, amelyet magába épít. Például, ha megnézzük, mi történik az ipari úton előállított termékek kapcsán megfogalmazott kritikával, amely az „autentikus” javak kereséséhez társul, akkor látjuk, hogy az „autentikus” javakat is a kapitalizmus fogja termelni, csakhogy piaci logika alapján, vagyis éppen „autenticitásuk” vész kárba.

Elmesélek egy anekdotát. Amikor Eve Chiapellóval a *Kapitalizmus*-könyvet írtuk, gyakran vacsoráztunk a kerületben egyetlenként megmaradt, valamennyire még hagyományörző kis francia étteremben, a *Bon Marché* áruház mellett. S minthogy még ekkor is könyvünket szőttük tovább gondolatban, felvetettük, mi történne, ha ezt a kis éttermet megvenné egy cég, s egy étteremlánc részévé tenné? Vajon ehhez hogyan fogna hozzá a cég? Ahhoz, hogy ezt a kis házas éttermet bevezessék a kapitalizmusba, különböző jellegzetességeit jelekként kell kódolniuk, annak érdekében, hogy reprodukálhatóvá váljanak. Vagyis, például a kockás terítőt, mi sem egyszerűbb, szériában rendelik meg. Na mármint, hogy a pincérlány „mamának” szólítsa a főnökasszonyt, ez konfliktust okozhat a szakszervezetekkel; megtaníthatjuk a lányoknak, hogy a főnökasszonyt mamának szólítsák, de a szakszervezetek biztosan mo-

rognak majd. Az, hogy a sütő csövet azon a polcon vezetik keresztül, amelyiken a sőtartók találhatóak, kissé visszatetsző, tehát ezen változtatni kell stb. De természetesen a legnehezebb a vendégeket reprodukálni, s ez valóban problémát okoz az étteremláncoknak. A vendégek igazi tőkét jelentenek, az egyik legfontosabb alkotóelemét bármely hely vonzerejének. Ez tehát a kapitalizmus: nagyjából mindent bekebelezhet, de végső soron mindig csak azáltal, hogy le is rombolja azt.

Amit viszont a *Kapitalizmus*-könyvben alábecsültünk, az az, hogy mennyire lényeges a kritika intenzitása. A könyv végén elismerjük, hogy a projektek *citéjének* megjelenése pusztán hipotetikus, és nagyban függ a kritika erősségétől is. Láthatóan a kritika jelenlegi formájában ez idáig nem volt elég erős ahhoz, hogy nyomást gyakoroljon a kapitalizmusra. Ez egyben azt is jelenti, hogy nagyon is lehetséges olyan szélsőséges mozzanatok megjelenése, amelyek katasztrófához vezethetnek.

*Milyen tapasztalatra támaszkodva állítja, hogy a projektalapú kapitalizmus ideje még nem jött el?*

Arra, hogy jelenleg nincsenek olyan szilárd intézményes eljárás módok, még a projektek szűk területén belül sem, amelyek korlátoznák a kizsákmányolást, illetve arra, hogy a jelenlegi korszakot az egyenlőtlenségek jelentős növekedése, az azelőtt középosztálynak nevezett réteg elszegényedése, egy globális uralkodó osztály megjelenése és a fiatalok kizsákmányolása jellemzi. Ez utóbbiról meg vagyok győződve. Nagyon jelentékeny folyamatok indultak be a fiatalok energiájának kisajátítására, a munkásosztálybeli, valamint egyre inkább az afrikai vagy arab származású fiatalok létbizonytalanságának kihasználása révén, ami mögött az a gondolat húzódik meg, hogy a bizonytalanság növeli a termelékenységét. Egyáltalán nincsenek biztonságot nyújtó intézményes megoldások. Ha úgy véljük, hogy a kapitalizmus szellemének ötvöznie kell az izgalmat, a biztonságot, egy kevés igazságosságot s az igazolás módjait, akkor e szellem nem létezik, amennyiben az izgalom a kilencvenes években bukkant fel, míg ma már egyre jobban hanyatlik, biztonságról nem beszélhetünk, az igazságszolgáltatást pedig a rendőrség helyettesíti.

*Én úgy értettem, hogy könyvükben a projektek *citéjének* pontosan az a sajátossága, hogy a „biztonságot” mint olyat száműzi.*

Nem, hiszen akkor nem lehetne *cité*. A projektek *citéjében*, s ezt a könyvben világosan kifejtik, jelen vannak a viszonylagos biztonságért felelős mechanizmusok, amelyek lehetővé tennék az emberek számára, hogy egy sikerrel lezárt projekt után bekapcsolódhassanak egy másikba, vagyis, hogy az átmenet időszakában segítséget kapjanak, kissé úgy, mint a nyilvánvalóan utópikus „flexisécurité”<sup>19</sup> esetében. Azonban a flexisécuritének egyetlen formája sem jelent még meg Franciaországban.

---

19 A munkaerő szabályozásának azt a (legelőször Dániában meghonosított) módját jelenti, amely az elbocsátások megkönnyítése mellett az oktatásban a „kompetenciák” fejlesztésére, illetve az emberek átképzésére helyezi a hangsúlyt, a feltételezett munkaerőpiaci igények függvényében. Ezáltal nagy a fluktuáció a munkahelyeken, mégsem nagy a munkanélküliség. Az embereknek tehát mobilnak, flexibilisnek kell lenniük, és elvben mégis biztonságban érezhetik magukat, hiszen nem lesznek hosszú távon munkanélküliek. (A szerk.)

*Úgy tűnik, a kapitalizmusnak sikerül megnyernie a maga számára azokat, akik egyre erősebbek, de egyúttal azokat is, akik egyre gyengébbek, szegényebbek lesznek. Hol marad a kritika, a kapitalizmus átalakulásainak bírálata? Hogyan képes a kapitalizmus maga mellé állítani a legszegényebbeket, a legelesettebbeket is?*

Nincsen szó arról, hogy a kapitalizmus megnyerte volna magának a szegényeket, elesetteket. Azt hiszem, a hetvenes években túl nagy jelentőséget tulajdonítottak a hiedelmeknek, az ideológiának és a támogatásnak. Nincs szó támogatásról, vagy hogy az emberek bensővé tették volna a kapitalizmust. Amik hiányoznak a kritikához, azok az eszközök, a jelzőpontok, a formák. Ez a gyengeség, pontosan a kritikai elmélet hiánya, az egyenérték elveinek kidolgozására és általánosítására való képtelenség az egyik oka annak, hogy újra elkezdtem dolgozni a kritikai elmélet kérdésén.

Azt gondolom, a *Kapitalizmus*-könyvben van egy központi mozzanat, amely a „társadalmi osztály” gondolatának lerombolását ragadja meg. A nyolcvanas években csináltunk egy kutatást Laurent Thévenot-val arról, hogy miként szemlélik az emberek a társadalmat. Az emberek önmagukra ekkor még osztályok tagjaiként tekintettek, s e meggyőződésük kialakításában a foglalkozási kategóriákra támaszkodtak, valamint a jóléti állam intézményeire, amelyek nagyjából a harmincas évek közepe és az ötvenes évek közepe között épültek ki. Ezeket az intézményeket azonban szétrombolták. Viszont a kapitalizmus elleni küzdelem csak egy kollektivitásra támaszkodva lehetséges. Külön-külön mindenki tehetetlen. A problémát tehát egyáltalán nem a bensővé tett értékek jelentik, hanem az, hogy az emberek megvannak fosztva mind a harc eszközeitől, mind pedig attól a lehetőségtől, hogy a harc szükségességét közösen felismerjék.

*Ez egyben azt is jelenti, hogy ennek a kapitalizmusnak nincs szüksége igazolásra?*

Valóban, a kapitalizmusnak már nincs szüksége arra, hogy igazolásmódokhoz folyamodjon. Az uralkodó osztály fantasztikus módon önelégült, hiszen úgy gondolja, nincs is szüksége öngazolásra.

*De vajon nem elegendő-e a kapitalizmus kritikájához az, hogy – ahogy Ön a Kapitalizmus-könyv bevezetőjében fogalmaz – „a globális kapitalizmus jól van, a társadalom pedig inkább rosszul”?*

Nem. Sarkozy érve nagyon érdekes ebből a szempontból. Politikai érvrendszerének alapja, hogy azt mondja minden egyes embernek: „sikerülni fog, csak akarni kell”. Ez a kapitalizmus egy régi trükkje: „Ti erősek vagytok, csakhogy egyben áldozatok is, hiszen akadályoznak, lehúznak benneteket a többiek, a gyengék. A gyengék akadályoznak titeket, mégpedig azokon az intézményeken keresztül, amelyek a ti sorsotokat is a gyengék sorsához kötik. Ezeket az intézményeket, például a szakszervezeteket vagy a pártatlan igazságszolgáltatást le kell tehát rombolni.” Ez folyik jelenleg, valamint a civil társadalom, vagyis az önszerveződés képességének lerombolása nagy intenzitással. Amennyiben ez sikerül – teljes egészében azért nem sikerülhet –, a kapitalizmus többé nem szorul öngazolásra.

*Ebben az esetben fel sem merül a projektció esetleges létrejöttének kérdése, hiszen nem lesz rá szükség.*

Valóban, s ezért ki sem alakul. Hiszen a rendszernek semmi oka sincs bármiben engedni, amíg nincs vele szemben viszonylag erős ellenállás.

*A Kapitalizmus-könyvből azt is kiolvastam, hogy a „művészi kritikát”, amely az eltömegesedés, az alávetett és inautentikus lét ellenfele, ez a kapitalizmus már magába is építette, míg a szociális kritikát a perifériára szorította... Mintha ez a „művészi kritika” által kínált legitimitáció jelenne meg akkor, amikor Sarkozy arról beszél, hogy „képesek lesztek mindenre, amint megszabadultok az intézmények és szabályok kényszerítő erejétől, rabságából, mint például a túlságosan merev munkajog...”*

Jelenleg a baloldal egyik legfőbb problémája, hogy miképpen lehet újrafogalmazni a „művészi kritikát”, szoros összefüggésben a „szociális kritikával”.

*S ez hogyan lenne lehetséges?*

Nem tudom. Nem vagyok sem próféta, sem pártvezér. Komolyan kellene venni a dolgokat, s ezzel szét lehetne feszíteni a jogi kereteket. Például képzeljék el, hogy minden tanárnő, akinek kisgyereke vagy kisbabája van, ahelyett, hogy a bölcsődébe rohangálna, magával vinné a gimnáziumba, és ott szoptatná őket, minden egyes tanóra alatt tíz perc szünetet tartva. Ez valódi erődemonstráció volna.

Azt gondolom, hogy ami ma rettenetesen hiányzik, az a közösségek formálódása. Mindenki egyedül van. Egyedül pedig senki sem tudja felmérni saját erejének vagy képességeinek határait. Ezért mindenki fél. A közösségek legfőbb erénye, hogy feloldják a félelmet, illetve a félelem lényegét, a félelemtől való félelmet, valamint, hogy megszüntetik azt a hamis érzést, hogy egyedül vagyunk azzal, amit gondolunk.

*De konkrétan mi az, ami a baloldali kritikában jelenleg nem működik? Egy interjúban például említette, hogy a baloldal még mindig ellentmondást tételez állami szabályozás és „liberális” szabályozás között, s helyteleníti, hogy „az állam kivonul”.*

Valóban, ez egyfajta kritika a globalizációellenes baloldal egy részével szemben, azzal, amelyik például a *Le Monde Diplomatique*<sup>20</sup> körül alakult ki, s amely hajlamos volt szembeállítani a gonosz neoliberalizmust a jó szándékú gondoskodó állammal. Franciaországban ez egy régi baloldali reflex. Ezzel szemben a probléma egyfelől nem a liberalizmus, hanem a kapitalizmus, másfelől az állam mindig is kötődött a kapitalizmushoz, vagy talán inkább a kapitalizmus az államhoz, mindig másképp, az adott korszaktól függően.

Bourdieu kritikáiban a nyolcvanas évek végén, kilencvenes évek elején megjelenik az az érv, hogy az állam visszavonult. Tudjuk, hogy ma ez nem igaz, nincs kevesebb állam Angliában, s nincs kevesebb állam Franciaországban sem. Egy más típusú állam létezik, amely másképp kapcsolódik a kapitalizmushoz. Le Galès, Ogien vagy Desrosières jelenlegi munkái ezt világossá teszik.

---

<sup>20</sup> A *Le Monde* napilaptól idővel függetlenedő, globális kérdésekkel foglalkozó francia havilap, melynek rövid idő óta magyar változata is létezik. Az újság ultrabaloldali, valamint „harmadikvilág-párti”, s harcos globalizáció-kritikus, valamint neoliberalizmus-ellenes hangvételével hívja fel magára a figyelmet. A lapban Pierre Bourdieu is publikált írásokat. (A szerk.)

*Vajon megvilágíthatja-e ezen új állam természetét egy olyan megközelítés, amelyik Foucault-ból indul ki, a kormányzási módok és a neoliberalizmus elemzéséből?*

Valóban, a kései Foucault a Collège de France-ban tartott előadásaiban (*Sécurité, territoire, population és Naissance de la biopolitique*)<sup>21</sup> vannak támpontok a jelenlegi helyzet megértéséhez. Le Galès és mások is innen indulnak el. Van egy klasszikus gondolat, amely egyáltalán nem bourdieu-i, de mélyen igaz, nevezetesen, hogy a jelenkori kapitalizmusnak egyre kevésbé van szüksége ideológiára, ehelyett szinte sebészeti pontosságú beavatkozásokkal élnek a jogi szövegeken, a rendeleteken stb. Például az üzleti jogot úgy módosították, hogy míg eddig az üzleti csalás a felfedezésétől számított három évig volt büntethető, most már csak a megtörténte után három évig az. Minthogy a tények mindig igen lassan látnak napvilágot, ezért ez gyakorlatilag kikerül a büntethetőség köréből.

A szakértők azok, akik elvégzik a munkajog, a büntetőjog, az üzleti jog, a bevándorlási jog részletekbe menő újraírásának aprólékos munkáját. Azt hiszem, Foucault nagyon helyesen ragadta meg azt a világot, amely harminc év óta formálódik, s amely teljes egészében a „szakértelem” által nyújtott legitimitáson, a társadalomtudományokon és a közgazdaságtanon alapul, s egyáltalán nem a népkaraton.

*Egy új típusú szabályozás jön tehát létre.*

Igen, amelynek nincsen szüksége nagy mennyiségű ideológiára, hiszen nem kell mobilizálnia az embereket. Az állam és főleg a kapitalizmus területén kevésbé van szükség igazolásra; ha pedig mégis szükség van érvekre, azokat fellelhetik a társadalomtudományokban, a szakértőknél.

*Akkor ez nyomban felveti a tudományok, a tudás elemzésének szükségességét, illetve kapcsolatukat a hatalommal.*

Így van. Az imént beszéltünk Latourról, akit kezdetben nem néztek jó szemmel Franciaországban, most viszont nagyon is elismerik, hiszen szociológiája pontosan erre irányul, a szakértelem szociológiáját műveli. A jelenlegi rendszer legitimitása a tudományokon és a technikán, a szakértelmen alapul.

*Ez az, amire már annak idején, Az uralkodó ideológia előállítása című írásában is rámutatott.*

Az az írás előre jelzett olyan dolgokat, amelyek ma már nyilvánvalóak. Azzal a különbséggel, hogy azok a szövegek és személyek, amelyekről szól, a kapitalizmus és az állam még egy más típusú kapcsolatában – a tervalapú kapitalizmusban – gyökereznek. Ez a harmincas évek állami terveinek meghosszabbítása, amely az ötvenes és a hetvenes években fejlődik ki. Valójában e tervezett kapitalizmus és az újkapitalizmus találkozási pontján jönnek létre az államhoz fűződő új típusú kapcsolatok.

---

<sup>21</sup> Foucault az 1977–78-as, illetve 1978–79-es tanévben tartott kurzusairól van szó, amelyek nyomtatásban 2004-ben jelentek meg (Galliamard-Seuil).

## „a projektek világában nehéz a kapitalizmus és a gyermekvállalás összehangolása”

*A 2000-es évek elején érdeklődése új tárgyak felé fordul, a gyereknemzés és az abortusz kérdésköre felé. 2005-ben jelenik meg a La condition foetale (A magzati állapot)<sup>22</sup> című könyve, amely megjelenésétől fogva sok-sok vitát váltott ki. Miért e témaváltás, s melyek a közös pontok a Kapitalizmus-könyv és a Magzat-könyv között? Úgy tűnik, leginkább a „projekt” fogalma az, amely a két könyv között kapcsolatot teremthet.*

Kissé nagyképűen hangzik, ha azt mondom, esetem hasonló Durkheiméhez, aki először megírta *A társadalmi munkamegosztásról* című könyvét, majd *Az öngyilkosságot*. A *Kapitalizmus*-könyv a gazdaságban folyó jelenlegi átalakulásokról szól, míg a *Magzat*-könyv az élet, az élő területén végbemenő szociológiai változásokról.

A *Magzat*-könyv megírásakor az foglalkoztatott, hogy az *Igazolás*-könyvben (ami mintegy húsz évvel ezelőtt jelent meg, vagy legalábbis húsz évvel ezelőtt írtam, s mindig úgy gondoltam rá, mint amely még nincs befejezve) nem szereplő új tárgyakat is valóságpróba alá vessek, olyanokat, amelyekről úgy tűnt, hogy ennek nem felelhetnek meg, mintha ellenállnának neki. A kapitalizmus volt az egyik ilyen, a másik pedig az abortusz kérdésköre, amelyről azt gondoltam, hogy ismét ráirányíthatja a figyelmet olyan jelenségekre, amelyekről nem lehet beszélni, mivel igazolhatatlanok, vagyis a képmutatás, az elhallgatás és a titkolózás gyakorlataihoz kötődnek. Például, érdekes módon, az abortusz büntetése elég késői fejlemény, nagyjából az 1880-as évekkel kezdődik. Alighogy bevezetik, 1920 után még megerősítést is nyer a baloldal szavazatai révén, s egészen a hetvenes évekig fennmarad, noha mindig is egyértelmű volt, hogy egyáltalán nem csökkenti az abortuszok számát. Sohasem volt annyi abortusz, mint a Vichy-kormány időszakában, holott ekkor zajlott az egyetlen igazán komoly kísérlet arra, hogy keményen alkalmazzák a törvényt, egy nőt például halálra is ítélték abortusz miatt. Nagyon meglepő, hogy a törvényhozók mennyire figyelmen kívül hagyták az egyre növekvő feszültséget a hivatalos és a nem hivatalos gyakorlatok között.

Miközben a könyvet írtam – ami egyébként rengeteg nehézséggel járt –, rájöttem, hogy az igazi probléma nem is az abortusz, hanem a gyereknemzés. Ez az, amivel az emberek nem tudnak szembenézni, annyira különös a számukra, hogy más embereket hoznak létre, illetve az az összefüggés, ami szexualitás és nemzés között fennáll, s amely számukra igen problematikus. A nemzés ezen belső ellentmondásossága, amely szerintem antropológiailag adott, szemben a kapitalizmus ellentmondásaival, nem kötődik egy meghatározott történelmi korszakhoz. Persze ettől még igen különböző formákban jelenik meg. A könyvben ki akartam fejteni ezeket az antropológiai formákat, de Descola barátom azt mondta, „ne foglalkozz az antropológiával, az neked túl bonyolult”. Úgyhogy inkább a saját társadalmunkban vettem szemügyre a szexualitás és a nemzés összekapcsolódásainak különböző típusait. A fő ellentét az, ami a nemzés két kényszere között feszül. Az első a különbségtevés kényszere a testben megszülető ember és a szó által létre hívott ember között, míg a második ellentmondás e megkülönböztetés lehetőségének tagadása.

Ennek a könyvnek furcsa a sorsa: nem a negatív kritika értelmében vett elutasítás, inkább a témától való távolságtartás a jellemző. S ez megerősíti az elméletet, vagyis hogy tényleg valami olyasmiről szól, amivel az emberek nem akarnak szembenézni, bár e téren férfiak és

22 Luc Boltanski: *La condition foetale, Une sociologie de l'avortement et de l'engendrement*. Paris: Gallimard, 2004.

nők között hatalmas a különbség. A nőket érdekelte a könyv, hiszen nagyon jól ismerik azt, amivel foglalkozik, amit elemzek, hiszen egy olyan titokról van itt szó, amelyről valójában mindenki tud. Ezzel szemben a férfiak, különösen az ötven felettiek, képtelenek elolvasni. Vannak jó barátaim, kollégáim, teljesen megbízhatóak, akik megígérték, hogy elolvassák. Nos, hat hónap múltán megkérdeztem: „elolvastad?” mire a válasz: „nem, de ott van az íróasztalom”; majd megint hat hónapra rá: „a feleségem már olvassa”. A férfiak nem képesek rá. Azt hiszem, ez csaknem olyan, mint amit a pszichoanalízis tanulmányoz. Arról olvasni, hogy mi történik egy nő hasában, s tudatosítani önmagukban, hogy nem saját jogon születtek, hanem mert az anyjuk érdeklődött egy másik férfi iránt, valamint, hogy egy a kettőhöz volt az esélyük arra, hogy elvetessék őket, ez elviselhetetlen. Rengeteget írtak már a halál esetlegességéről. Például megeshet, hogy elüt bennünket egy autó, mint Roland Barthes-ot a Balzar sörözőből kilépve. Ez a könyv azonban a születés esetlegességéről szól, a keletkezés abszolút esetlegességéről, és azt gondolom, hogy ez elviselhetetlen. Holott a leginkább tény-szerű és objektivista írásmódra törekedtem.

*A Magzat-könyv az Igazolás-könyvhöz is kötődik, hiszen ebben is a személyes beszámolókra figyel, komolyan veszi azt, amit az emberek mondanak. Mégis, míg az Igazolás-könyvben sokféle igazolási helyzet és forma kap hangsúlyt, itt az „igazolás” tevékenységéről nem is beszélhetünk talán, minthogy ahogyan írja, az abortusz esetén a „legkisebb rossz” logikájáról van szó. Ebben az értelemben az abortuszt nem lehet igazolni: csupán mentségekre támaszkodhat.*

Meg kell különböztetnünk két dolgot. Először is magukat a személyeket önmagukhoz való viszonyukban, valamint amit az elvetélt magzathoz való viszonyuknak kell neveznünk, hiszen megfelelő módon – s erre egyáltalán nem számítottam – a magzattal gyakran fennmarad egyfajta lelki kapcsolat még az abortusz után is. Ez gyakran magyarázkodásokban, mentségek keresésében jelentkezik. Azt gondolom, hogy globális vagy osztársadalmi szinten az abortuszt nem lehet igazolni, mivel jóllehet az abortusz tiltása rossznak tekinthető, maga az abortusz mégsem tekinthető sohasem kívánatosnak. Egy törvény sem mondja ki azt, hogy az abortusz valami jó dolog lenne (a magam részéről persze örültségek tartanak, ha be akarnák tiltani az abortuszt, vagyis a *pro choice* álláspontján vagyok). Ezért itt az igazolás gyakorlatát teljesen másképp alakul, mint ahogyan azt az *Igazolás*-könyvben leírtuk. Sok minden más, nagyon különböző lehetőséget is felvillant, hiszen következményelvű igazolásmódokról van szó.

Nagyjából minden jelentős morálfilozófiai művet elolvastam a tárgyban. Ezek elég nehezen tudják koherens módon kezelni a folytonosság és a megszakítottság közötti kapcsolat problémáját, s ez igen megnehezíti a feladatot.

*Ráadásul úgy tűnik, hogy a technikai-tudományos felfedezések azok mellett szólnak, akik elutasítják az abortuszt. Az új orvosi eszközök révén megerősödik az a gondolat, hogy a magzat és a világra jött emberi lény között folytonosság van.*

Két, egymással ellentétes tendencia rajzolódik ki. Az egyik a feminizmusból ered, hiszen a feminizmus nélkül sosem legalizálták volna az abortuszt, a másik pedig, ezzel ellentétes módon, a gyermek felértékelődése, amely a pszichológiára támaszkodva amellelt érvelt, hogy a csecsemő is személy, valamint, hogy a méhen belüli magzat is képes érzékelni a körülötte



történi dolgokat. Ezzel párhuzamosan a koraszülöttek gondozása, vagy a prenatális sebészeti beavatkozások mind-mind kétségessé tették a határt az elvetetett magzat és a gyermek között. A határt csupán az anya szándéka, a gyermekhez való viszonyulásának módja jelölheti ki. Azonban ez csupán vagy szubjektíve, vagy pedig a törvény által meghúzott határ, nincs „materiális” alapja, ha mondhatom így, vagyis társadalmilag nehezen fenntartható. Nem lehet tudni, hogy ez a helyzet hogyan fog a jövőben változni. Mindenesetre örülnék volna megtiltani az abortuszt, értelmetlenség, ugyanakkor azt gondolom, hogy a jelenlegi helyzet nagyon instabil, s ezért lehetséges, hogy a gyermeknemzés általános problémájának újrafogalmazása felé tartunk.

*Ami igazán meglepő, hogy az abortuszok száma alig csökken, noha újabb és újabb fogamzásgátló módszerek válnak elérhetővé.*

Igen, erre a jelenségre próbálok magyarázatot találni a projektek citéjére támaszkodva. A legtöbb esetben nem fiatalkori, de nem is időskori óvatlanságról van szó. Az tűnik a legvalószínűbbnek, illetve egy olyan markáns típus rajzolódik ki, hogy azok a nők, akik 14-15 évig szedték a tablettát különböző kapcsolataik során, egyszer csak szerelmesek lesznek, s ez felkelti bennük vagy a férfiakban a gyermekvállalás gondolatát. Ez az elővigyázatosság csökkenésével jár, s kolléganőim által, valamint az általam készített interjúkban gyakran visszatérő momentum, hogy amikor a nő bejelenti a férfinak, hogy terhes, a férfi azt válaszolja: „Megőrültél? New Yorkba megyünk ösztöndíjjal!” vagy: „Túl kicsi a lakásunk!” stb. Vagyis olyan elemek kerülnek be a képbe, amelyek nem játszottak szerepet a gyerek megfogánásakor, vagy pedig egy olyan projekt kerül szóba, amely mellett a gyermekvállalás lehetősége csekélynek tűnik.

*Azonban a nemzés körüli bonyodalmatok ön a Magzat-könyvben arra is felhasználja, hogy vitába szálljon a liberális és/vagy feminista narratívával, amely az abortusz lehetőségében az egyéni szabadságjogok további kiteljesedését látja. Ön szerint viszont ma ugyanúgy vannak bizonyos kényszerek, mint a korábbi időkben is, például azért, mert két személy egyetértése mindenképp szükséges, s ez igencsak megnehezíti a helyzetet.*

Van két dolog, ami nagyon nehezen hangolható össze: a mai kapitalizmus és a család, s különösen a gyermekvállalás. Amennyire a 19. századi kapitalizmus összefonódott a családdal, vagyis kritizálni lehetett familiarizmusát, olyannyira igaz az ellenkezője a kapitalizmus jelenlegi formájára, amelynek fiatal, mobilis, tevékeny emberekre van szüksége. Ezek a tulajdonságok nehezen egyeztethetők össze a gyermekvállalással. A probléma ugyanis az, hogy a nők idős korban már nem szülhetnek gyereket. Megkértem az egyik neves kereskedelmi főiskolán végzett hölgy tanítványomat, hogy végezzen vizsgálatot az övét megelőző két évfolyam abortuszhoz való viszonyáról – vagyis magasan kvalifikált vezető beosztásban dolgozó nőkről van szó. Igen érdekes eredmények születtek. Olyan nőkkel találkozott, akik a születéseket két projekt közé próbálták tervezni, de ez igazán nehéz, hiszen ez esetben nem ipari jellegű termelésről van szó, nem könnyű úgy időzíteni, hogy a gyermek megszületése pontosan két projekt közé essen. Ráadásul sokan még menedzseri nyelvezettel is beszéltek a dologról, például volt egy nő, aki azt mondta, „hát igen, az utolsó gyerekemnél nem sokat láttam viszont a beruházásból...”

*Akkor tehát a projektek citéje és a nemzés projektje jellegüket tekintve párhuzamba állíthatók egymással?*

Igen, csakhogy a gyakorlatban igen nehéz őket egymáshoz hangolni, hiszen a nemzést elég nehéz tervezni.

*Vajon gondolhatunk-e a Kapitalizmus-könyvre akkor is, amikor a nemzés projektjéről beszélünk?*

Igen, természetesen, de ez kétfelé ágazik. Először is, a projektek világa és a munka bizonytalansága nagyon nehezé teszik a kapitalizmus és a gyermekvállalás összehangolását. Másodsor, a projektek világában, amely szüntelenül kiábrándulások forrása, a gyermekvállalás projektje válik az autenticitás megtestesítőjévé, pontosan azért, mivel nem igazán hagyhatjuk magunk mögött, mint például egy munkahelyi projektet, s ezért egy csapásra a gyermekvállalás válik az autentikus projekt megtestesítőjévé.

*Vannak olyan fiatalok, akik azelőtt vállalnak gyermeket, hogy bekerülnének a munkaerőpiacra. Ez talán egyfajta védekezés a projektek kapitalizmusával szemben? A fix pontok, az állandóság keresése egy bizonytalan világban? Vagy minden rendszerre igaz, amelyben a nők dolgoznak, hogy a munkát és a szülést nehéz összehangolni?*

Korántsem. Hiszen semmi sem akadályozza meg eleve, hogy az életet, illetve a férfiak és nők munkáját összehangoljuk azzal az adottsággal, hogy gyerekek van. Csakhogy nincsenek meg az intézményes garanciák. A kapitalizmusnak ehhez nem fűződik érdeke. A tulajdonosi kapitalizmusnak még érdeke fűződött a családhoz, mivel a javak átörökítése családi alapon történt, illetve helyben kellett tartani a fizikai munkaerőt. Az új kapitalizmusnál azonban ez már nem szükséges, nem jelent problémát.

*A nemzést övező kényszerekről, a már említett kettős kényszerről, egyfajta antinómiáról beszél, amely ráadásul minden cité általános jellemzője is, amennyiben a létezők egyszerre egyenlők, ugyanakkor hierarchiába rendezettek. E kényszereket hol kell keresnünk? Milyen formában léteznek?*

Az első kényszert nevezhetjük sartre-inak is; a nemzéssel kapcsolatban az ember nem lehet passzív, a nemzést akaratával kell megerősítenie, adoptálnia kell a magzatot. Ebben az értelemben minden gyerek adoptált gyerek, legalábbis ideális esetben. A második kényszer azt fogalmazza meg, hogy „miért is inkább ezt, mint egy másikat?“, vagyis az egyenlőség elve alapján elutasítja a hierarchia lehetőségét, amit az adoptálás gyakorlata jelentene (és egyúttal logikai párját, az abortuszt) mint akarati aktust. (Hiszen az abortuszra ítélt, illetve a megszületésre ítélt gyerek között nincs eredendő különbség.) A problémát az jelenti, hogy annak érdekében, hogy az első kényszernek megfeleljünk, az abortuszt fel kell vennünk az eszköztárunkba.

Felmerül azonban a kérdés, hogy miért nem ritualizált alapon működik mindez? Az abortusz minden társadalomban többé-kevésbé titkos gyakorlat, hiszen az a probléma, hogy lehetetlen az egyik magzat megtartását a másikkal szemben igazolni az ellentétes kényszer,

az egyenlőség kényszere miatt. E kényszer, nagyon különböző formákban, de mindig uralja a tudatot. Ezért próbálkoztam meg egy strukturalista és egy fenomenológiai megközelítést ötvözni, amikor is az előbbi a Lévi-Strauss-i értelemben vett strukturális kényszert teszi láthatóvá, míg az utóbbi arra világít rá, hogy ez a kényszer hogyan jelenik meg a nőknek a saját testükhöz való viszonyában.

*Ezek szerint a Magzat-könyvben az emberek egyéniesülésének szociológiájáról van szó, míg az Igazolás-könyv arról szól, hogy az egyének hogyan lépnek ki partikularitásukból és jelenítik meg az általánost.*

Pontosan. Az emberi lények folytonosan e kettő között léteznek. Az egyénivé tétel és az általánossá tétel kényszerei, e két kényszer tart mindannyiunkat fogva. A szingularitás problémájára mindig úgy tekintettek, mint ami ellentétes a szociológiával, holott a szociológusi munkának ugyanúgy része, hogy megvizsgálja, milyen társadalmi konstrukcióként jön létre az egyedi. Ezért írtam azt a *Magzat*-könyv végén, amit sajnos félreértettek, hogy „a magzati állapot nem más, mint az emberi állapot”. Ehelyett, megfordítva, azt kellett volna mondanom, hogy az „emberi állapot tulajdonképpen nem más, mint a magzati állapot”.

Fordította Berkovits Balázs és Fáber Ágoston