

Ullmann Tamás

TEST, TUDATTALAN, NORMALITÁS*

A tudattalan fogalma jelentős változásokon ment át az elmúlt két évszázadban. Nem csak a fogalom kontextusa változott sokféleképpen a művészi, az okkult, a mélypszichológiai, a mitikus, a kulturális, a testi, a strukturális és a kognitív dimenziók között, és nem csak a fogalom jelentése vált gyakran éles viták tárgyává a különféle tudományfelfogások kontextusában, hanem a kultúrában, a közbeszédben és az általános műveltségben elfoglalt helye is változott. A tudattalannal való foglalkozás az elméleti megfontolások síkjáról átkerült a hétköznapi gyakorlatok terepére és intézményeket hozott létre. Némi meglepetéssel eszmélhetünk rá arra, hogy késő modern kultúránkban a tudattalan az egyik legfontosabb fogalomná vált, amelyet állandóan, magától értetődő módon, ám többnyire tisztázatlanul alkalmazunk a saját tapasztalataink és a kulturális jelenségek értelmezése során. Az alábbi tanulmányban a tudattalan egy olyan dimenzióját igyekszem láthatóvá tenni, ami a fenomenológiában, az elmefilozófiában és a kognitív tudományban eddig nem játszott jelentős szerepet, sőt, meg sem jelent. Ugyanakkor – és ezt próbálom bemutatni – jelentősége alapvető a tudattalan, és ezáltal a tudat egészének értelmezése szempontjából. A tudattalan szociális dimenziójáról lesz szó, ami egyszerre testi, testközi és interszubjektív. Mielőtt rátérnék a konkrét elemzésekre, szeretném a tudattalan fogalmának megközelítéseit és értelmezési dimenzióit világosan megkülönböztetni.

38

A tudattalan típusai

A felosztásban két fogalompárra támaszkodom. Az első fogalompárt, a *vertikális-horizontális* ellentétet Thomas Fuchs testi tudattalanról szóló elemzéseiből veszem. Fuchs a következőképpen foglalja össze belátásait. „A megélt test fenomenológiája szempontjából a tudattalan nem egy intrapszichés realitás, ami a mélységekben, a 'tudat alatt' lakozik. A tudattalan inkább körülveszi és áthatja a tudatéletet, épp úgy, ahogy a kirakósjátékokban a háttérben megbúvó alak átfogja az előteret, és épp úgy, mint ahogy a megélt test elrejtí önmagát működése közben. Az így értelmezett tudattalan nem a psziché *vertikális*, hanem inkább a megélt tér *horizontális* dimenziójában található; többnyire a másokkal folytatott testközi interakcióban tartózkodik a mindennapi élet rejtett hátoldalaként.” (Fuchs 2019. 44.) A másik fogalompár az *egyéni-kollektív* szembeállításból adódik. E felosztás segítségével a tudattalan négy fő dimenziója különül el: az egyéni vertikális tudattalan, az egyéni horizontális tudattalan, a kollektív vertikális tudattalan és a kollektív horizontális tudattalan. Ezek a különbségek mintegy előrajzolják a lehetséges megközelítések stratégiai-elméleti különbségeit is.

* A tanulmány megírását az NKFIH 129261, 132911 és 138745 számú pályázatai támogatták.

1. *Egyéni vertikális tudattalan (Freud dinamikus tudattalanja)*. Az első az egyéni tudattalan fogalma, ami egy egyén élettörténetének és önazonosságának a kontextusában ragadja meg azokat a folyamatokat, amelyek kivonják magukat a tudatos folyamatok ellenőrzése alól vagy egyenesen szemben állnak ezekkel. A pszichoanalízis történetének legtöbb gondolkodója és elméletalkotója ebben az individuális, élettörténeti kontextusban próbálta megragadni a tudattalan működését. Az egyéni vertikális tudattalan „intrapszichés” realitás és az emlékezet, az elfojtás, az önazonosság, a szelf, az önhasadás fogalmai kapcsolódnak hozzá.
2. *Egyéni horizontális tudattalan (testi tudattalan)*. A második stratégiai vonulat a tudattalan fogalmát a test fenomenológiai fogalmához köti és testi tudattalanról, testi emlékezetről, a test szintjén bejelentkező folyamatokról beszél. Ám ennek az elméleti megközelítésnek is az egyéni tudattalan az általános kerete. Thomas Fuchs elemzéseiről rávilágítanak az egyéni tudattalan működések vonatkozásában a vertikális és a horizontális tudattalan különbségére: az előbbi a lélek mélyrétegeiben megőrzött történeti múlt hatása, az utóbbi a testben megőrzött és a testben működő tudattalan, illetve a test tudattalan emlékezete.¹ Ennek a megközelítésnek az alapfogalmai a testemlékezet, az affektivitás, a vitális affektusok, az implicit testérintetek, a testi tudattalan.

A tudattalannak azonban van egy kollektív, kulturális, szociális vonatkozása is, hiszen az, ahogy szocializálódunk egy adott kulturális és interszubjektív környezetben, jóval a tudatküszöb alatt meghatároz számos észlelési, értékelési és cselekvési módot. Ezeket magától értetődőnek és „természetesnek” tartjuk, holott a legtöbb ilyen szabály a társadalmi környezet tudattalan hatásaként működik bennünk.

3. *Kollektív vertikális tudattalan (archetipikus és strukturális tudattalan)*. A harmadik stratégiai vonulat a kollektív tudattalant az egyéni lélek mélyrétegeibe vagy mélyszerkezetébe helyezi: ennek a megközelítésnek az egyik legjellegzetesebb változata a Jung által kidolgozott mitikus tudattalan, amely nem az egyéni tapasztalatra helyezi a hangsúlyt, hanem olyan kollektív és archetipikus tapasztalati helyzetekre, amelyek valamilyen formában mindenkinek az életében (és minden kultúrában, továbbá minden történelmi korszakban) felmerülnek. A kollektív-mitikus ösképzetek ugyanakkor egy vertikális mélyrétegben, az egyéni belüli kollektív tudattalanban rejtőznek.² Ennek a vertikális kollektív tudattalannak egy

¹ A testi tudattalan és a testemlékezet fogalmáról Horváth Lajos (Horváth 2018), az implicit testérintetek és a tudattalan testi affektivitás működéséről Vermes Katalin közölt megvilágító elemzéseket (Vermes 2023).

² A jungi kollektív tudattalan és a fenomenológiai tudattalan kapcsolatához lásd Marosán 2021.

másik változatát képezi a strukturalista antropológia hagyománya, amely Lévi-Strauss műveiből kiindulva tudattalanul működő mélystruktúrák jelenlétét detektálja a legkülönfélébb kulturális folyamatokban. Ezek szintén nem az egyén szintjén értelmezhetők, jöllehet az egyén a hordozójuk. Olyan mélyszerkezetekről van szó, amelyek az egyéni tudat szintjén és az egyes kultúrák konkrét szabályrendszere szintjén hoznak létre felszíni különbségeket. Ez a megkülönböztetés valójában Saussure *langue* és *parole* között megvont éles elválasztására vezethető vissza: a „nyelv” a mindenki számára azonos nyelvi mélyszerkezet, a fonetikai, szemantikai és szintaktikai szabályok rendszere, a „beszéd” pedig a konkrét és egyedi nyelvi megnyilatkozás egy adott kontextusban. Az egyik az absztrakt és tudattalan szabályrendszer, a másik a konkrét megvalósulás. Ennek a megközelítésnek az alapfogalmai: a kollektív képzetek (az archetípusok, az archetipikus élethelyzetek, a persona), illetve a kollektíve érvényes grammatikai és strukturális szabályok (a rendszerszerű mélystruktúra, a transzformációs szabályok, a szimbolikus rend).

4. *Kollektív horizontális tudattalan (szociális tudattalan)*. A tudattalan egy teljesen más dimenzióját alkotja a kollektív tudattalan horizontális változata, amely a szocio-kulturális hatásokat nem egy mitikus mélyrétegben vagy egyfajta kulturális mélystruktúrában helyezi el, hanem a testi működés, a személyközi kapcsolatok és a normalizáció szintjén ragadja meg. Ennek első és korai változata jelenik meg a francia szociológiai hagyományban: főleg Émile Durkheim kollektív reprezentáció fogalmára gondolhatunk, és a kognitív rendszer egész kollektív hátterére, ami ehhez kapcsolódik, pl. a Maurice Halbwachs által kidolgozott kollektív emlékezet fogalmára. A kollektív horizontális tudattalan részletesen kidolgozott változatai azonban a XX. század második felének elméleti megközelítéseiben jelennek meg. Első sorban Michel Foucault és Pierre Bourdieu munkáiban érhető tetten egy olyan – expliciten soha nem elemzett – tudattalan fogalom, ami a kollektív tér hatalmi, közösségi, kulturális, szociális és főleg normalizációs hatásaival függ össze, és nem annyira a lélek mélységeként, mint inkább a teste gyakorolt hatásként és testi működésként érthető. Kollektív, mert nem az egyéni tudat történetéhez, hanem az egyén családjának, csoportjának, osztályának és hatalmi meghatározottságának a történetéhez kapcsolódik, és horizontális, mert nem a lélek titokzatos mélyrétegeiben működő archetipikus vagy strukturális szabályokat feltételez, hanem a megélt test, a megélt tér, a testköziség dimenziójában hat és ebbe a dimenzióba enged bepillantást. Korrelatív fogalmai: fegyelmező hatalom, engedelmes test, normalizáció, szubjektíváció, habitus, normalitás.

A fenomenológiai gondolkodás – a saját tudatfilozófiai megközelítésének szellemében – leginkább az első stratégiához kapcsolódott és az individuális tudattalan jelenségeit próbálta kapcsolatba hozni a fenomenológiai módon megmutató nem-tudatos folyamatokkal. Az alábbi tanulmányban a test, a

hatalom és a normalitás fogalmai mentén próbálom kiegészíteni a hagyományos értelemben vett filozófiai és fenomenológiai tudattalan fogalmakat. Az így kirajzolódó dimenzió mind a fenomenológiai megközelítés, mind a pszichoanalitikus megközelítés számára „idegen”.

A tudattalan tudattalanja

A test, a hatalom és a normalitás a tudattalannak egy olyan dimenziójára utalnak, amelyik többnyire még akkor sem tudatosul, ha az egyéni tudattalan jelenségei valamilyen formában elkezdnek tudatosulni (elmélyült fenomenológiai önmegfigyelés vagy pszichoterápiás öntapasztatás révén). Elkezdünk szembesülni önnön tudattalunk rejtélyes és idegenszerű jelenségeivel, de nem vesszük észre, hogy mind az észre nem vett és fel nem tárt egyéni tudattalan, mind az egyéni tudattalannal való szembesülés egy olyan tágabb háttérkontextusba ágyazódik, ami az egyéni működés szintjén semmilyen módon nem tudatosul. A testi tudattalan – írja Thomas Fuchs – „egy olyan tudattalan, ami nem az individuumon belül, hanem annak a másokhoz fűződő viszonyaiban található.” (Fuchs 2019. 44.) Ezt még kiegészíthetjük Romanyshyn megjegyzésével: „a fenomenológia látenciája egy olyan tudattalan, ami körbe veszi a tudatot, egy a világban és *közöttünk* lévő tudattalan, egy *ontológiai* téma, amely a mélypszichológiát a horizontális dimenzió irányába vezeti.” (idézi Fuchs 2019. 44.) Ezek a kifejezések nem csak az egyéni horizontális tudattalan jelenségeire, hanem a kollektív horizontális tudattalan jelenségeire is alkalmazhatók. Olyan szocio-kulturális tudattalanról van ugyanis szó, ami mintegy „körbe veszi a tudatot”, „a másokhoz fűződő viszonyokban található”, „közöttünk lévő tudattalan”, „áthatja a tudatéletet, épp úgy, ahogy a kirakójátékokban a háttérben megbúvó alak átfogja az előteret”, „a másokkal folytatott testközi interakcióban tartózkodik a mindennapi élet rejtett hátoldalaként”. A kollektív horizontális tudattalan is egyfajta látens háttér, a tudatos és tudattalan egyéni működés háttere, ami nem a lélek mélyében rejtezik, hanem a test, a testközi interakciók, az interszubjektív viszonyok horizontális dimenziójában.

A test, a hatalom és a normalitás felől értelmezett tudattalan bizonyos értelemben az egyéni tudat (és tudattalan) egyén feletti háttere. Olyan tudattalan háttér, ami minden működésünk észrevétlen alapja és még akkor sem vesszük észre, amikor fáradtságos munkával és önmagunkat legyőzve valamilyen módon önnön tudattalunkkal szembesülünk. A fenomenológiai hagyományban Husserl az első, aki a kései szövegeiben elekezdi feltárni az értelemképződés szociális dimenzióit. Elszórt megjegyzései alkotják az ún. „generatív fenomenológia” kiindulópontját (Steinbock 1995). A statikus, a genetikusan és a generatív fenomenológia nem csupán az elemzés irányainak elmélyülését jelenti, hanem tematikus eltolódását is. A genetikusan fenomenológiával a tapasztalat „végeredményének” lényegszerkezete felől a tapasztalat időbeliségére helyeződik a hangsúly: az én egy absztrakt azonosságpólus helyett habitusokkal, diszpozíciókkal, meggyőződésekkel jellemezhető konkrét, személyes énné válik, a tárgy pedig egy absztrakt

értelemalakzat korrelátuma helyett egy eredeti alapításra (Urstiftung) visszavezethető, habitusoknak megfelelő, történetiségében mutakozó tárgyává válik. „Az értelemtapasztalat genetikus értelemben vett történetisége egyidőben jelenti az én különböző tapasztalati tárgyainak a genézisét és történetét, és egyben az ennek mint habitualitás-pluralitásnak a történetét.” (Szigeti 2011. 158.) Ezt a genetikus dimenziót „mélyíti” tovább a generatív fenomenológia, amely a tapasztalati genézis problémáját az interszubjektív-kommunikatív életvilág kontextusába helyezi, vagyis egy eleve interszubjektív történeti világban helyezi el. Husserl kései fenomenológiájának két nagy újítása: egyrészt beemeli a fenomenológiába az életvilág mint minden értelemképződés interszubjektív, történeti, kulturális fogalmának az elemzését; másrészt a genetikus fenomenológiát kitérít a nemzedékek közötti (mítikus, kulturális és tudományos) értelemátadásnak, valamint a honi világ és az idegen világ kölcsönös tapasztalatának a vizsgálatára. „A genetikus fenomenológiában bevezetett életvilág fogalmát a generatív fenomenológia *normatív* értelemben konkretizálja tovább a *honi világ (Heimwelt)*, vagyis az aktuális generációk saját, *idegen világoktól (Fremdwelt)* elhatárolódó kulturális életvilágának koncepciójával.” (Szigeti 2011. 161.)

A generatív fenomenológia és a belőle származó interkulturalitás elmélet kétségtelenül fontos lépés a fenomenológiában a szociális dimenzió irányába. E gazdag megközelítésnek azonban megvannak a maga korlátai: (1) a generatív fenomenológia, mint ahogy a fenomenológia egésze, túlságosan magától értetődőnek veszi, hogy minden kulturális tapasztalat kiindulópontja és alapja a szubjektum *öntapasztalata*; (2) a generatív fenomenológia által feltárt kommunikatív normalizációs folyamatok mélyén egyfajta teleologikus *ésszerűség* munkál; (3) a generatív fenomenológia nem a test és tudattalan, hanem a *szellem* szintjén ragadja meg a jelenségeket.³

Úgy vélem, hogy a generatív fenomenológia összességében már elmozdulást jelent az egologikus gondolkodás szűkösségétől a szocio-kulturális dimenzió felé, ám nem lép túl egyfajta látens kulturális „tudatelőttés” tematizálásán. Az a tudattalan, amiről a következőkben szó lesz, meghaladja a generatív fenomenológia kereteit (mert nem az öntudat, az ésszerűség és a szellem fogalmaiból indul ki), és a szociális tudattalant nem egy „kulturális tudatelőttesként” ragadja meg, hanem a „tudattalan tudattalanjaként”. Ez nem egy második tudattalan az „első” mellett, hanem az egyéni tudattalan nem-egyéni háttere. Michel Foucault és Pierre Bourdieu ugyan nagyon eltérő módon, de mindketten egy olyan tudattalan fogalmat írnak körül elemzéseikben, ami az egyéni tudattalan vizsgálata felől nem válik láthatóvá. Az ő munkáikra támaszkodva a test, a hatalom és a normalitás fogalmainak segítségével a szociális tudattalant mint a tudattalan „tudattalanját” igyekszem a

³ „A rend mint a rendképzés intermonadikus formája a mindenki számára érvényes *ésszerű* aktivitás szférája. [...] Ez az ésszerű rendet képző intermonadikus kommunikatív normalizáció objektíválódik *szellemként*: az emberek éber tudatéletét mint ésszerű aktivitást átfogó kommunikációs közösséggé. A szellem normálképződmény, normatív rend, amely szabályozza az objektív tárgyak konstitúcióját.” (Toronyai 2003. 104.)

következőkben megközelíthetővé tenni és a tudattalan többi dimenziójához kapcsolni.⁴

A hatalom genealógiája

Michel Foucault a nietzschei genealógiai elemzés stratégiáját követve dolgozza ki a tudattalan egy újfajta fogalmát. A Nietzschével kezdődő genealógiai elemzés a tudattalan problémáját a társadalmi gyakorlatok kontextusában közelíti meg: a lélek fogalma elveszíti metafizikai jelentőségét, de nem pusztán háttérbe szorul a testi folyamatokkal szemben, hanem egyenesen bizonyos gyakorlatok eredményének bizonyul. Az önmaga számára transzparens tudat illetve lélek transzcendentális illúzióként lepleződik le, olyan illúzióként, amelynek meg lehet mutatni az eredetét, vagyis be lehet mutatni, ahogy a leszármazás bonyolult genealógiai folyamatának eredményeképp hogyan jön létre, hogyan stabilizálódik és hogyan ölti fel a természetes adottság, sőt az időtlen lényegiség látszatát.

Ezt a munkát Nietzsche kezdte meg *A morál genealógiája* című írásában, amelyben a lélek nem a moralitás székhelye és kiindulópontja, hanem a társadalmi és ebből eredő morális gyakorlatok eredménye. Nietzsche szerint a kifelé törekvő, de kifelé megvalósulni nem képes ösztönök önmaguk ellen fordulásának következményeképp alakul ki bennünk egyfajta belső mélység, vagyis a lelkiismeret önmagát kontrolláló és önmagát megfigyelő belső világa. Az egymásnak ellentmondó és kifelé fordulni nem képes ösztönök belső feszültségterét nevezzük azután léleknek. Nietzschénél nem a tudatnak van tudattalanja, hanem a tudatosság – amennyiben ez a közös nyelvhasználat és a közösen követett morális szabályok székhelye – bizonyul tudattalannak. Azt hisszük, hogy tudomásunk van önmagunkról, holott a közös világlátáshoz való jóhiszemű igazodás tudata bizonyul tudattalannak, amennyiben nem látja át saját legmélyebb motivációit.

Foucault a Nietzsche által megkezdett genealógiai elemzést folytatja és mélyíti el új problémák bevonásával.⁵ Mindaz, ami tudattalan, gyakorlatok sokféleségébe illeszkedik vagyis a gyakorlatok működése felől lehet megérteni. A tudattalannal kapcsolatban kétfajta genealógiai stratégiát követ. (1) Bemutatja, hogy a pszichoanalízis terápiás gyakorlata és az ehhez kapcsolódó elméleti állásfoglalások a tudattalanra vonatkozóan egy olyan intézményesült társadalmi gyakorlat folytatását jelentik, amelynek előképe a keresztény lelkipásztori gyakorlat. Ez a gyakorlat pedig nem a lélekkel való törődés antik eszményét viszi tovább, ami valóban a lélek szabadságát és felszabadítását tartotta szem előtt, hanem egy olyan hatalmi viszonyrendszerbe épül bele, amely a lélek fogalmát az állandó külső és

⁴ A test szociális dimenzióját gyakran tárgyalták az elmúlt évtizedekben és ezek a művek szinte mindig vagy Foucault, vagy Bourdieu munkáira hivatkoztak (pl. Shilling 1993, Crossley 2001). Test és tudattalan, illetve test és normalizáció fogalmi azonban kevesebb figyelmet kaptak. A jelen elemzés keretein belül most eltekintek a Foucault és Bourdieu közötti hatás és vita tárgyalásától, ehhez lásd pl. Pinto 2004.

⁵ Foucault gondolkodásába jó bevezetést ad Revel 2005, Sutyák 2007.

hatalmi ellenőrzés terepévé tette. A pszichoterápia pszichoanalitikus gyakorlata így szintén hatalmi működésnek bizonyul: a terapeuta nem meggyógyítja és felszabadítja a páciens, hanem először is megfosztja önállóságától, majd egy olyan leszűkítő értelmezés kereteibe szorítja bele, amelyben a páciens minden önállóságát elveszíti, a terapeuta és a pszichiáter pedig abszurd hatalmi fölényre tesz szert. A terápia intézménye maga egy hatalmi intézmény – miközben a gyógyítás, a segítségnyújtás, a humánus kontextusában jeleníti meg önmagát. És annál erőteljesebb ez a hatalmi viszony, minél kevésbé képesek a benne résztvevők az egészet „hatalmi viszonyként” látni, vagyis minél inkább természetes segítségnyújtásnak tartják.⁶ (2) A második stratégiai elemzés mód a hatalom működésének elemzése felől enged rálátást az egyén szubjektummá válásának folyamatára. Ebben a megközelítésben a hatalom különféle történeti módozatai korrelációban állnak a szubjektum megalkotásának különféle módjaival. A tudattalan egyfajta hatalom által megszállt és megalkotott tudattalan lesz, vagyis a tudattalan a normalizált szubjektum ontológiai struktúrájának leírása felől nyeri el az értelmét. Foucault maga kerüli a tudattalan fogalmának és a tudattalan képzetkörének pszichológiai olvasatát, sőt egyáltalán a tudattalan fogalmának használatát, elemzéseiből mégis kibontakozni látszik egy határozott felfogás, amelyet a tudattalan egy nem pszichológiai, inkább társadalomontológiai megközelítésének nevezhetünk. A következőkben ezt a dimenziót próbálom bemutatni – elsősorban a normalitás illetve a normalizálás fogalmi mentén. Úgy gondolom, hogy a normalitás fogalma lehet az a stratégiai vagy operatív fogalom, amelynek mentén a foucault elemzések a tudattalan egy sajátos fogalmához vezetnek.⁷

A normalitás bonyolult problémakörének sehol sem szentel önálló elemzést Foucault, viszont nagyon sok aspektusa kerül elő más témák kapcsán. A legvilágosabb leírásokat talán a *Felügyelet és büntetés* lapjain olvashatjuk. A mű fegyelmező hatalomról szóló harmadik fejezetében kerülnek elő legsűrűbben azok a fogalmak, amelyek a normalitás problematikájához köthetők: norma, normalizálás, normalizáló hatalom, normalizáló szankciók, normalizáló apparátusok, dresszúra, egyformává tétel, stb. Foucault sémája tömören a következő: (1) a hatalom a modern korban átalakul fegyelmező hatalommá, (2) a fegyelmező hatalom a szubjektum új formáját hozza létre, (3) a test szintjén engedelmes és hasznos testeket állít elő, (4) a „lélek” szintjén pedig normális és hasznos szubjektumokat, (5) nem a jog és az erkölcs szabályai, hanem a normalitás szabályai irányítják az életünket. Nézzük ezeket a lépéseket most egyenként. Mindegyik valamilyen értelemben a szociális tudattalan mint kollektív-horizontális tudattalan működésével kapcsolódik össze.

⁶ Foucault és a pszichoterápia, illetve a pszichoanalízis viszonyához ld. Forrester 1990, Whitebook 2006, Grace 2013.

⁷ Ugyanakkor figyelemre méltó, hogy a normalitás fogalma a Foucault filozófiájáról szóló szakirodalomban kevés szerepet játszik. Ritkák azok a tanulmányok, amelyek kifejezetten ezt a témát taglalják, a kivételek egyike pl. Taylor 2009.

Fegyelmező hatalom és engedelmes test

A korábbi hatalmi formák jogi alanyként tekintettek az egyénre, a XVIII. század végétől egyre erősebben és kiterjedtebben működő fegyelmező hatalom azonban engedelmes szubjektumokat hoz létre. Az engedelmes szubjektum vonatkozásában pedig nem jogalanyi státusza a döntő, hanem hasznossága és alkalmassága bizonyos specifikus feladatokra. Ennek az átmenetnek a kulcsa a fegyelmezés technikáinak és eljárásainak elterjedése és uralkodóvá válása a modern társadalmakban.

„A test működésének tüzetes ellenőrzését lehetővé tévő módszereket, amelyek erőinek állandó alávetettségét biztosítják, s rákényszerítik az engedelmesség-hasznosság viszonyát, »fegyelmezésnek« hívják. Sok fegyelmező eljárás ismertek már jóideje a zárdákban, a hadseregben és a műhelyekben is. De a fegyelmezés a 17. és 18. század folyamán a hatalom általános mintája lett. [...] A fegyelmezés történelmi pillanata az a pillanat, amikor megszületik az emberi test művészete, melynek célja nem csak az ügyesség növelése, s nem még mélyebb alávetettség, hanem egy olyan viszony kialakítása, amely ugyanabban a mechanizmusban annál engedelmesbét teszi a testet, minél hasznosabb és fordítva. [...] Megszületőben a »politikai anatómia«, mely egyszermind a »hatalom gépezete«; meghatározza, hogyan lehet foglyul ejteni mások testét, nem egyszerűen azért, hogy azt csinálja, amit kívánnak tőle, hanem hogy úgy működjön, ahogy akarjuk, az általunk megállapított eljárások, kijelölt gyorsaság és hatékonyság szerint. A fegyelem eképpen termeli ki az alávetett és gyakorolt testeket, az »engedelmes testeket.«” (Foucault 1990. 88-89.)

A fegyelem semmiképpen sem a mindekori uralkodó önkényével áll összefüggésben. Nem azért kell fegyelmeztetnek lenni, mert a szuverén így kívánja és óhaja parancs. A szuverén önkényének való engedelmeskedés alapja nem a fegyelem, hanem a félelem. A megváltozott körülmények, elsősorban a kapitalizmus terjedése, vagyis egyrészt a városi lakosság növekedése és a népesség sűrűsödése, másrészt a manufaktúrákban és gyárakban kezdődő szervezett és észszerűsített termelés, harmadrészt a nagyobb lakossági tömegek életének és mozgásának ellenőrzése olyan igényeket támasztott, amelyeket a hagyományos, vagyis törvény, jogrend és bírói ítékezés alapján működő hatalom már nem tudott kielégíteni. Ez az újfajta hatalom a fegyelmezés mintáit átvette azokról a területekről, ahol már komoly hagyománya volt, elsősorban a hadsereg megszervezésének tudományából és a kolostori élet hagyományából, és ezeket a fegyelmező technikákat kiegészítve és tökéletesítve, elterjesztette a társadalom egészében. A sokaság térbeli elosztása, a kvadrálás, a hasznos terek és posztok létrehozása, a rangsorolás, a tablóba rendezés (Foucault 1990. 193–203) – ezek az általános és mindenütt, a kollégiumokban, kaszárnyákban, műhelyekben, kórházakban alkalmazott felosztás technikai eszközei. A fegyelmező felosztás célja az embersokaság ellenőrizhetetlen és

kaotikus mozgásának megszervezése és ellenőrizhetővé tétele. „A lényeg az, hogy megszervezzék a sokaságot, s kialakítsák azt az eszközt, amellyel áttekinthetővé és megfékezhetővé lehet tenni; a lényeg, hogy 'rendet' írjanak elő a számára.” (Foucault 1990. 202.) Ez az első lépés bizonyos értelemben még a sokaság egészére vonatkozik, nem az egyénre. Ugyanakkor az ilyen típusú elrendezés már olyan fegyelmező módon tud csak működni, ami mélyen behatol az egyéni élet rendjébe is. A fegyelmező eljárások második sorozata már sokkal erőteljesebben és közvetlenebbül az egyénre hat: az egyre szigorúbb és egyre pontosabb időbeosztás, az idő szeletekre bontása, a tevékenység felbontása mozdulatokra, ezek sorrendjének és időbeli elosztásának meghatározása, a mozdulatok folyamatos ellenőrzése és pontosítása, a test elemeinek és a manipulált tárgy elemeinek mint két sorozatnak az összekötése, az idő egyre jobb kihasználásával a gyorsaság (és a termelékenység, hatékonyság) fokozása. Ezek az eljárások már nem a sokaság elrendezésére, inkább az egyéni test rendtelenségének, zűrzavarának, szertelenségének megszüntetésére irányulnak. A fegyelmező hatalom fegyelmezi az egyént, de ez nem csak az indulatok visszafogását jelenti: a fegyelmező hatalom elsősorban *szabályozza* az egyébként engedetlen és gyakran haszontalan testet. „A test, miközben a hatalom új mechanizmusainak céltáblájává válik, a tudás új formáit nyújtja. A gyakorlás teste és nem a spekulatív fizikáé; a hatalom által manipulált test inkább, s nem olyan, amelyet állati hajlamok hatnak át; a hasznos dresszúra, s nem a racionális mechanika teste [...]” (Foucault 1990. 210.)

A fegyelmező hatalom fegyelmező technikáinak értelmét valójában akkor fogjuk fel, ha összekötjük azokkal a háttérben zajló folyamatokkal, amelyekkel párhuzamosan, vagy amelyekre válaszként született meg ez az új hatalmi működésmód. Mindenek előtt ilyen a lassú ritmusú földművelést felváltó gyors, szervezett, nagyobb létszámú sokaságot foglalkoztató, és kapitalista termelékenységre orientált könnyűipari, majd nehézipari termelés a manufaktúrákban és az üzemekben. Ilyen a megnövekedett sűrűségű embersokaság ellenőrzésének, ellátásának és hasznosításának kényszere. Továbbá ilyen az egyénnel szemben támasztott hasznosság követelménye. A fegyelemnek tehát nem csak „rendet” kell létrehoznia, hanem van egy másik, rejtettebb és sokkal fontosabb feladata is: „hatékonyságot” kell eredményeznie. „A fegyelem már nem egyszerűen a testek szétválasztásának [...] a művészete, hanem az erők összeállításának művészete is, hogy hatékony apparátust kapjunk.” (Foucault 1990. 221.)

A fegyelmező hatalom elsődleges tárgya és területe valójában a *test*. Ez az állítás azonban távolról sem magától értetődő. Foucault részletekbe menő történeti elemzéssel bizonyítja, hogy a fegyelmező hatalom elsősorban engedelmes testeket hoz létre, vagyis elsősorban a test szintjén hat. Természetesen a test már jóval a XVIII. századot megelőzően is sokféle gyakorlat tárgya volt és sokféleképpen kellett engedelmessé válnia. Valami azonban új a XVIII. századdal kezdődő időszakban: a fegyelmezés már nem nagyobb csoportokra, hanem kifejezetten egyénekre vonatkozóan és részletekbe menően zajlik: „makacs kényszerítést gyakorolnak rajta [a testen], a mechanizmusok – mozdulatok, gesztusok, attitűdök, gyorsaság –

szintjén biztosítják foglyul ejtését” (Foucault 1990. 187). Az állandó ellenőrzés végül olyan formát ölt, hogy nem a végeredmény lesz a fontos, hanem maga az állandó gyakorlás. Az ellenőrzésnek és az önellenőrzésnek bizonyos értelemben soha nem lehet vége: „az egyetlen igazán fontos szertartás a gyakorlás szertartása” (uo.). A hatalomnak ez az új ökonómiája, ami első lépésben fegyelmező hatalomként merül fel, először a testre irányul. Célja a test működéseinek ellenőrzése, erőinek növelése, a mozdulatok szabványosítása, optimalizálása, a legtökéletesebb mozdulatorsorok bevésése, mindezt pedig a folyamatos ellenőrzés és kényszerítés révén éri el. A test e hatalmi megmunkálása a fegyelmező hatalom eredménye. Az újonnan megjelenő és a társadalomban lassan szétszivárgó új hatalmi forma új szempontból fedezi fel a testet: tökéletesíthető és alakítható formának tekinti és mindent megtesz, hogy minél hasznosabbá tegye. A test engedelmes és hasznos testté válik. A hatalom „behatol” a testbe.

A test fegyelmezése azonban nem csak a test szintjén fejt ki hatásait. A hagyományos értelemben vett politikai hatalom átalakulása párhuzamos a társadalom egészének átalakulásával. Az új hatalmi működés valójában háromféle új és egyre terjedő formát hoz létre. (1) A biohatalom működése a populáció egészének életét irányítja és a demográfia, az egészségügy, a logisztika, stb. területén hoz létre új tudást és praxisokat. (2) A fegyelmező hatalom elsősorban az ellenőrizetlen és fegyelmeztetlen testeket alakítja át engedelmes és hasznos testekké. (3) A normalizáló hatalom pedig az egyén egész életére, önmagához és másokhoz való viszonyára hat. A biohatalom a populáció egészét irányítja, adminisztratív állami intézményeket és párhuzamos új tudásformákat hoz létre. A fegyelmező hatalom az engedelmes és hasznos testek létrehozásának technikáit és tudásformáit alakítja ki. A normalizáló hatalom pedig normalizált szubjektumokat és normalizáló gyakorlatokat működtet. Ez a három hatalmi forma mind technikai és gyakorlati működése, mind tudástermelése, mind hatásai tekintetében összekapcsolódik. Nem rétegesen épül egymásra, hanem kölcsönösen kiegészítik, erősítik és intenzifikálják egymást. Foucault szerint a modernitásba való átmenet hosszú távú folyamatának megértéséhez ezt az újfajta hatalmi működésmódot kell megérteni. Ez a sokféleképp működő új hatalom ugyanis nem a „kész” szubjektumra hat, hanem létrehozza a szubjektumot, a tudattalanjába hatol.

Normalizáló hatalom és szubjektiváció

A jelen gondolatmenet szempontjából a harmadik hatalmi forma, a normalizáló hatalom működése a legfontosabb. Az engedelmes test létrehozásával párhuzamosan a fegyelmező hatalom szubjektívál, vagyis az egyént egy meghatározott forma keretébe illeszti: létrehozza a modern szubjektumot. „A fegyelmezés egyéniséget (szubjektumot) ’farag’, egy olyan hatalom specifikus technikájaként, amely az egyéneket működése tárgyának és egyszersmind eszközének is tekinti.” (Foucault 1990. 253.) A hatalom tehát már nem az egyénre reagál elnyomó, tiltó vagy

megengedő módon, hanem kialakítja a szubjektum alkalmas formáját. Nem egyszerűen egy meglévő egyént irányít, hanem egy még képlékeny lényt meghatározott módon szubjektummá tesz.

Számunkra most a szubjektum megmunkálásnak mechanizmusa a fontos. És ezen a ponton Foucault döntő állítása az, hogy a hatalom nem a szubjektumra hat, mintegy a meglévő szubjektumot hasznosítva, hanem – eltérően a testtől, ami biológiai adottság – a szubjektumot, ami semmilyen értelemben nem biológiai, pszichológiai vagy fenomenológiai adottság, létrehozza és megalkotja. A hatalom szubjektív, vagyis a képlékeny és formátlan egyénből, aki csak képességek, erők, cselekvések és folyamatok gyűjteménye, keretekkel rendelkező, szabályozott szubjektumot hoz létre. Nem egy meglévő szubjektumot alakít, hanem egy formával még nem rendelkező egyénből szubjektumot farag. Ugyanazokkal a fegyelmező és ellenőrző eszközökkel, amelyekkel kialakítja a hasznos és engedelmes testet, hasznos és engedelmes szubjektumot hoz létre.

A *Felügyelet és büntetés*ben a szubjektíváció problémája még csak nyomokban kerül elő. A jogi alannyal szemben „engedelmes alanyról” beszél Foucault. Az új hatalmi forma nem a jogi korlátozáson és szabályozáson keresztül hat az egyénre, hanem a fegyelmezésen és az ellenőrzésen keresztül. „[N]em annyira a társadalmi szerződés alapvető érdekeinek megfelelő jogalanyt próbálnak újraalkotni a büntető nevelés eme technikájában, hanem az engedelmes alanyt, a szokásoknak, a szabályoknak, a rendnek, a hatalomnak alávetett egyént, aki körül és aki fölött ezt a hatalmat állandóan gyakorolják.” (Foucault 1990. 174.) Ezen a ponton, némi megszorítással, de még a lélek fogalma is felbukkan párszor. „A büntetés alkalmazásának célpontja nem a képzet, hanem a test, az idő, a mindennapok mozgólatai és tevékenységei; a lélek is, de csak annyiban, amennyiben szokások székhelye.” (Uo.) E rövid közbeszúrás értelme az, hogy a lélek nem annyiban érdekes, amennyiben vallásos és morális képzetek tárháza (és akkor e képzeteket kellene megmunkálni), hanem annyiban, amennyiben szokások, habitusok, rituális működések „székhelye”, vagyis amit nem nevelni és tökéletesíteni kell, hanem szabályozni és megfelelően manipulálni. Ugyanaz történik a lélekkel, mint a testtel: a hatalom újra alkotja mindkettőt, a testet azonban csak átformálni tudja, a lelket viszont, aminek nincs szubsztanciája, nem csupán átformálja, hanem a kezdetektől fogva alakítja, sőt kialakítja.

Az engedelmes és hasznos szubjektum létrehozása így azután nem csak a test erőinek fegyelmezése, gyakorlatoztatása és aprólékos kimunkálása szintjén zajlik, hanem a „lélek” szintjén is, a szokások átformálása révén: nem erkölcsi nevelés, hanem a gyakorlatok, mint „munkaidő beosztás, elfoglaltság, kötelező mozgások, rendszeres tevékenységek, magányos elmélkedés, közös munka, csend, alkalmazkodás, tisztelet, jó szokások” (Uo.) azok, amik az egyén lelkét alakítják és kialakítják. A szubjektum egyszerre tárgya és eredménye az új hatalmi működés hatásainak. Egyszerre a társadalom egy már létező és cselekvő egysége, ugyanakkor a hatalmi hatások és fegyelmező, szubjektíváló technikák eredménye is. „Az egyén kétségtelenül fiktív atom a társadalom 'ideológiai' felfogásában, de ugyanakkor

olyan realitás is, amelyet a 'fegyelmező' hatalom specifikus technológiája hoz létre." (Foucault 1990. 264.) Foucault két lényeges ponton újítja meg a hatalomról való gondolkodást: egyfelől azt állítja, hogy van olyan hatalom, amely nem politikai, jogi módon, vagyis láthatóan működik, hanem anoním módon, mindenhová beszüremkedve; másfelől azt állítja, hogy a hatalom nem csak tilt és nem csak negatív hatásai vannak, hanem a hatalom alkot is: „A hatalom valójában alkot; valóságot alkot; tárgyterületeket és igazság-rituálékat hoz létre.” (Foucault 1990. 264.) Ennek az anoním és ugyanakkor alkotó hatalmi működésnek az eredménye a szubjektum: helyesebben az, ahogy a szubjektum önmagához viszonyul, ahogy önmagát ismeri és ahogy önmagát megformálja. A szubjektum nem egy szubsztanciális adottság, hanem viszony önmagához és folyamat. És mint ilyen, nagyon nagy részben a hatalmi, fegyelmező és normalizáló hatásoktól függ. „Az egyén és a róla nyerhető ismeret ennek az alkotásnak a része.” (uo.)

A hatalom új technológiája a test új politikai anatómiáját eredményezi. Ez azonban természetesen nem hagyja érintetlenül az egyén önmagához mint belső világgal rendelkező lényhez való viszonyát sem. A szubjektíváció új formái és mechanizmusai alakulnak ki.

A hatalom működésének változása párhuzamos az egyéniség kialakításában bekövetkező változással. A modern embert az önmagára vonatkozó tudás és elképzelés egészen más technikai alakítják, mint a korábbi korok embereit. Ezt mutatja azoknak a mintáknak a változása, amelyekben önmagunkat megalkotjuk. „Míg a „kaland” a legtávolabbi középkortól egészen napjainkig az egyéniség történetét beszéli el, az áttérés az epikusról a regényesre, a nagy tettről a titkolt sajátosságokra, a hosszú száműzetésről a belül rejtező gyermekkor kutatására [...] a fegyelmező társadalom kialakulásának velejárója.” (Foucault 1990. 263.) A korábbi szubjektumot a tettei jellemezték, a modern szubjektumot a lélek belső világában zajló folyamatok. Az epikus formák átalakulása és a modern regény megjelenése éppen ezt a szubjektívációs mechanizmusban tetten érhető változást fejezik ki. A szubjektíváció fogalmának tehát első lépésben van egy történeti dimenziója: ezen keresztül válunk képessé arra, hogy a szubjektum fogalmát ne valamiféle természetes adottságnak, hanem problémának tekintsük. Ha a szubjektum önmagához való viszonyának a modellje változhat történeti dimenzióban, akkor ez azt jelenti, hogy (1) a szubjektum nem természetes adottság, vagyis nem östény; (2) a szubjektum öntudata, amire az újkori tudatfilozófia és pszichológia támaszkodott, nem a belső tapasztalat evidenciájában feltáruló közvetlen tapasztalat, hanem egy elsajátított működésmód; (3) a szubjektíváció az önmagunkról való tudás, az önmagunkhoz való viszony, a belső tapasztalat sajátos (és történetileg változó) mintázataiból áll össze. (4) A szubjektíváció modern formái szoros összefüggésben állnak a hatalom modern formájával, a hatalom fegyelmező, ellenőrző, normalizáló működésével.

A szubjektum testébe és lelkébe írt hatalmi viszonyok

A fenti négy állítás egy olyan elképzelést vázol, amely merőben ellentétes a hagyományos értelemben vett fenomenológia alaptapasztalatával, vagyis avval az elképzeléssel, hogy a tudatnak közvetlen hozzáférése van önmagához, és hogy reflexív módon működő és elmélyíthető módszertani lépéseken keresztül ez a közvetlen viszony teljesen transzparenssé tehető. A fenomenológia története a tiszta önadódás egyre radikálisabb megragadásának egymást követő lépéseiből áll. Foucault elutasítja ezt a képletet és azt állítja, hogy nincs közvetlen hozzáférésünk valamiféle eredeti önmagasághoz, vagyis a szubjektum, illetve az, amit tudatnak nevezünk, nem adódik közvetlenül önmaga számára. Husserlnél a tudat önmaga felé fordulása mutatja meg a transzcendentális szubjektivitás szerkezetét. A transzcendentális szubjektum a világgal és az objektummal szemben szubjektum. Szubjektivitása egy objektivitás megjelenésének a korrelátuma. Foucault szerint nincs ilyen korrelativitás, illetve ha van, akkor az a szubjektiváció eredményeképp létrejött szubjektum korrelációs rendszere. A szubjektum Foucault-nál nem az objektum és világ relációjában és nem egy korrelatív viszonyként értett vonatkozásban szubjektum, hanem a hatalom viszonyában és önmaga viszonyában. *A szubjektum és a hatalom* című összefoglaló írásban a következőket olvashatjuk:

„A hatalomnak ez a formája [a hatalom új technikája] arra a közvetlen mindennapi életre gyakorolja a hatását, amely kategorizálja az egyént, megjelöli saját individualitásával, hozzáragasztja saját identitásához, rákényszeríti az igazság törvényét, amelyet az egyénnek fel kell ismernie és el kell fogadnia, és amelyet őbenne másoknak fel kell ismerniük és el kell fogadniuk. A hatalomnak olyan formája ez, amely egyénekből szubjektumokat hoz létre. A szubjektum szónak két jelentése van: az egyikben az egyén irányításon és függőségen keresztül másnak van alávetve (subject to), a másikban pedig egyfajta lelkiismeret vagy önismeret saját identitásához köti. Mindkét jelentés egy hatalmi formára enged következtetni, amely az egyént valaminek alárendeli és aláveti (subjugates and makes subject to).

Általában véve a küzdelmeknek három típusát különböztethetjük meg: vagy uralmi formák (etnikai, társadalmi és vallási elnyomás) ellen irányulnak, vagy a kizsákmányolás formái ellen, amelyek az egyéneket elválasztják attól, amit megtermelnek; vagy pedig az ellen, ami az egyént önmagához köti, és ezáltal másoknak alárendeli (ide tartoznak az alávetés [subjection] elleni, valamint a szubjektivitás és az alárendelés [submission] formái elleni küzdelmek.)” (Foucault 2002. 399.)

E hosszú idézet elsősorban arra mutat rá, hogy Foucault szerint mennyire szoros a kapcsolat a hatalom technikája és a szubjektiváció folyamata között, másrészt pedig azt mutatja meg, hogy mit ért Foucault szubjektiváció alatt. Nála maga a szubjektum

kifejezés sem a tiszta önadódás élményének fogalmi kifejezése, mintegy a közvetlen önadódás fenomenológiai „helye”, hanem bonyolult és egymásba fonódó folyamatok gyűjtőpontja. A hatalom technikája az önmagához való viszony egy bizonyos változatát és mintázatát hozza létre. Ezt úgy fogalmazhatnánk meg, hogy a hatalom technikája *sematizálja* az öntapasztalatot, illetve a még „alaktalan” önérzékelést sematizált öntapasztalássá változtatja.

Az új szubjektívációs forma középpontjában a normalizálás fogalma és mechanizmusa áll. A folyamatosan működő fegyelmező hatalom, „amely a fegyelmi intézmények minden pontján érvényesül és minden fórumát ellenőrzi, összehasonlít, megkülönböztet, hierarchizál, egységesít és kizár. Egyszóval: *normalizál*. [...] A fegyelmező rendszereken át felsejlik a Norma hatalma. Ez volna a modern társadalom új törvénye?” (Foucault 1990. 250.) Aligha kétséges, hogy Foucault válasza erre a retorikai kérdésre igenlő: a norma és a normalizálás a modern társadalom új törvénye. Foucault elemzéseit meghosszabítva azt mondhatjuk, hogy a normalizálás és szubjektum fogalmi úgy függenek össze, hogy a szubjektívációs folyamata létrehozza az egyén önmagához való viszonyát, mégpedig olyan önismereti, önmegalkotási mintákon keresztül, amelyeket az egyén nem választ, hanem készen kap. Ezek a minták azonban nem egyszerűen fel vannak kínálva a számára, mintha akár azt is választhatná, hogy nem fogadja el őket. Ezek a minták a születő szubjektum öntőmintái. A norma szinte láthatatlan, amikor elfogadjuk, de a legkegyetlenebb módon megnyilvánul, ha ellenszegülünk neki. Ha nem sikerül elsajátítanunk a normának megfelelő szabályokat és életmódot, akkor törvényen kívülivé, kirekesztetté, kivetetté, bitanggá válunk. A normákat elfogadók teljes elutasítása sújtja azt, aki a normákat nem, vagy csak részlegesen tudja elsajátítani.

Az egyénből tehát szabályozás révén válik szubjektum. A szabályozásnak azonban többféle formája van. A korábbi társadalmak az egyének szabályozását eleinte a vallási szentségből fakadó előírások révén, majd a társadalmi státusz és presztízs elismerésmintáiban, később pedig az erkölcsi törvények felállításával valósították meg. A modernitás egyik nagy újdonsága, hogy az egyének szabályozását már nem az erkölcsi előírásokkal vagy a társadalmi presztízs pozícióinak világos rögzítésével valósítja meg, hanem a normalizálás révén. A norma lesz az új erkölcs. Aki normális, az jó, aki deviáns, az gonosz. A szabályoknak való meg nem felelés már nem erkölcsi elítélést (kívülről) vagy büntudatot (belülről) eredményez, hanem adminisztratív elítélést, betegként való besorolást, deviánsként való megbélyegzést, vagy egyenesen kirekesztést. Az öntudat és az önazonosság „mintái” más formát öltenek a vallásos hit, a társadalmi pozíció, az erkölcsi öntudat, a jogi felelősség vagy a normalizált önmagaság fogalmi alapján.

Aki el akarja kerülni a társadalomból való kirekesztést, annak nem bünbánatot kell gyakorolnia, hanem igazolnia kell a normának való megfelelését, ami nem egyszerűen bizonyos munkák elvégzésének képességét jelenti, hanem a „normalitás” diffúz és homályos fogalmának való megfelelést. Nem azt kell bizonyítania, hogy a korábbi rossz erkölcsi képzetek helyett már jó erkölcsi képzetek vannak, vagyis felismerte az erkölcsi igazságot és megbánta korábbi tévelygését, hanem azt kell

bizonyítania, hogy nem beteg és nem deviáns. Nem az erkölcsi lények közösségébe kell visszaintegrálódnia, hanem a munkaképes egyének normális világába. Az erkölcs szabályai mindig valamiféle emelkedett szellemiséggel vagy egyenesen a „jószág” fogalmával kapcsolódnak össze, a normalitás fogalma azonban nagyon nyersen, de ugyanilyen homályosan a természetesség és az egészségesség fogalmaival kapcsolódik össze.

Az erkölcs megítélése Kant nagyhatású és klasszikus metaforájával kifejezve a belső ítélőszék előtt zajlik. Tetteinket jogi értelemben a bíróság, erkölcsi értelemben viszont a belső ítélőszék, a lelkiismeret ítéli meg. Ez az erkölcsre orientált, jóhiszemű felfogás lépésről lépésre átadja a helyét a normalizált szubjektum képének. A normalitás megítélésére a társadalom újfajta intézményes tudást és szakértőket hoz létre: megszületik a pszichiátria, az elmekórtan, a pszichológia, vagyis egy olyan tudományterület, amely felméri, osztályozza, csoportosítja az abnormális létmódokat, az orvostudományhoz hasonlóan osztályozza a lélek betegségeit, illetve jogerősen dönt egészség és betegség megkülönböztetésében. A belső ítélőszéket felváltja egy szakértőkből álló bizottság, amely társadalmilag elfogadott véleményt alkot egy egyén normalitásáról, vagy abnormalitásának mértékéről és fajtájáról, és a foganatosítandó nevelési módszerekről vagy gyógyászati eljárásokról. Foucault ezt a következőképpen mutatja be:

„Felbukkan, vagy inkább [...] intézményesen megjelölődik az ellenőrzés új típusa – egyszerre ismeret és hatalom – a fegyelmező normalizálásnak ellenálló egyének fölött. S mégis, a pszichológia kialakulásában és kifejlődésében a fegyelem, a normalitás és az alávetettség eme szakértőinek megjelenése kétségtelenül jelzi egy megkülönböztető küszöb felállítását. [...] a normalitás ellenőrzéseit az orvostudomány vagy pszichiátria vette körül, amely a »tudományosság« formáját biztosította nekik; olyan apparátusra támaszkodott, amely közvetlenül bírósági vagy közvetve törvényes biztosítékot adott nekik. Ilyenformán e két jelentékeny gyámtól védetten, s nekik kapcsolatként vagy cserehelyként szolgálva, e normák ellenőrzésének átgondolt gyakorlata fejlődött ki, s fejlődik folyamatosan napjainkig.” (Foucault 1990. 408-409.)

A normalizáló eljárások uralkodóvá válása nem csak azt jelenti, hogy a társadalomban látens módon szétterjednek a normalitással kapcsolatos képzetek, hanem ennek a folyamatnak „materiális” lenyomatai is vannak: a normalizálás gyakorlatai intézményes formát öltöttek, technikai apparátusuk megnőtt, kapcsolataik elzáró és nevelő intézményekkel megszorodtak, „alkalmazottainak száma, hatalma, technikai képezése megnőtt” (Foucault 1990. 409). A normalizáló hatalom mindenütt jelen van és hatása révén szubjektumokat hoz létre. A fegyelmező hatalom és a normalizáló hatalom párhuzamosan és egymásba fonódva, egymást erősítve működik és a modernitásba való átmenet „látható” történelmi eseményei, forradalmak, politikai átalakulások, intézményes reformok szintje alatt egy

„láthatatlan”, de annál fontosabb változást jeleznek: az egész társadalomban szétterjedő hatalmi hatások megváltozását. A társadalom szabályozása immár nem jogi vagy erkölcsi módon történik, hanem a fegyelmezés és normalizálás révén. „A normalitás bírái mindenütt jelen vannak. A tanár-bíró, az orvos-bíró, a nevelő-bíró, a »szociális munkás«-bíró társadalmában élünk; mindnyájan a normatív egyetemességet viszik uralomra, s mindannyian ott, ahol tevékenykednek, ennek vetik alá a testet, a gesztusokat, a viselkedést, a magatartást, a képességeket, a munkateljesítményt.” (Foucault 1990. 419.)

De hogy itt nem pusztán a „testről” mint erők összességéről van szó, hanem az egyén egészéről is, vagyis hogy a biohatalom és a fegyelmező hatalom mellett egy harmadik szegmensről is beszélhetünk, azt a következő megjegyzés teszi világossá: „A bezárás hálózata létrehozta e hatalom-tudás armatúráját, amely történelmileg lehetségessé tette az emberről szóló tudományokat. Az elemző vizsgálatnak [...] a megismerhető ember (lélek, egyéniség, tudat, viselkedés, mind egyre megy) egyszerre a következménye és a tárgya.” (Foucault 1990. 420–421.) A norma, a normalizálás és a normalitás „hatalom-tudása” bonyolult viszonyban áll az emberi lélekkel: egyszerre irányítja és szabályozza, és ugyanakkor a hatalmi hatás és a gyakorlatként érvényesülő tudásfajta révén létre is hozza. Az lesz „az emberi lélek”, amit a normalizáló hatalom létrehoz az egyénben. A tudattalan, csakúgy mint a szubjektum öntudata tehát egyfajta hatalmi hatás eredménye: nem az egyéni lélek belső életének mélysége, hanem a működésmódok új változataiban létrejövő szubjektum öntudatának testi, testközi és szociális háttere, ami – Thomas Fuchs megvilágító kifejezéseit itt is alkalmazva – „körülveszi és áthatja a tudatéletet” és „a mindennapi élet rejtett hátoldalát” alkotja (Fuchs 2019. 44.). A hatalom – ahogy Byung Chul Han megjegyzi – „a megszokások automatizmusa” révén hat (Han 2023. 63.).

Normalitás és társadalmi test

Pierre Bourdieu testtel, normalizálással és tudattalannal kapcsolatos elemzései mintegy a foucault-i elemzések ellentétét képezik: de ez nem logikai ellentét, hanem kiegészítő ellentét, ahogy a konkáv kiegészíti a konvexet, nem pedig negálja és az ellentétét állítja. A test, a tudattalan és a normalizálás problémái Bourdieu elméletének középpontjába vezetnek. Különös, hogy noha szinte egész szociológiai megközelítése arról szól, hogy miként jönnek létre és milyen módon hatnak a kollektív tudati, érzelmi és esztétikai beállítódások, sehol nem elemzi és érinti konkrétan a normalitás problémáját.

Bourdieu és Foucault számára ugyanaz a szellemi háttér: az egzisztencializmus és a strukturalizmus hatása, majd meghaladása. Az sarre-i egzisztencializmus túlságosan szubjektivistikus és individualista, vagyis mindent a szubjektum szabad és befolyásmentes aktusaiból próbál levezetni. A klasszikus strukturalizmus pedig túlságosan sokat bíz az objektív módon érvényesülő és mechanisztikusan merev struktúrák működésére. Megszabadítja a gondolkodást a szubjektivizmus csapdájától,

de belemerevíti egy személytelen mechanizmus automatikus kényszereibe. Foucault a hatalom és a szubjektum összetartozó fogalmainak elemzésével, Bourdieu pedig a habitus és a mező fogalmainak kidolgozásával „jut ki” szubjektívizmus és objektívizmus, szabadság és determináció dilemmáiból. Mindketten megpróbálnak egy újfajta tudattalan fogalmat érvényre juttatni, egy olyan tudattalan fogalmat, ami nem individuális (nem az egyéni élettörténet tudattalanja), de nem kulturálisan determinált, időtlen strukturalista tudattalan, ami tagadja a cselekvő szabadságát. A normalitás és normalizáció problémája ugyanígy jelen van mindkettejüknél, de tematizálatlan háttérfogalomként.

Bourdieu szociológiai elméletének olyan alapfogalmait fogom a következőkben tárgyalni, amelyek a normalitás problémájához állnak közel és amelyek a kollektív-horizontális tudattalan három dimenzióját fejezik ki: a habitus, a test és a szimbolikus erőszak fogalmát.⁸

Habitus

A habitus fogalmának bevezetése több szempontból is megközelíthető. Először is egy olyan fogalomra van szüksége Bourdieu-nek, ami nem az egyes döntéseket, vagy egyes tapasztalatokat, hanem a tipikusan ismétlődő és mintázatot alkotó gyakorlatokat képes magyarázni. Vagyis nem a tudatosság fenomenológiai tényéből indul ki, hanem abból, hogy az emberi gyakorlatok szervezett, általános és ismétlődő mintázatot alkotnak és ez az egyéni cselekvés szociológiailag megfigyelhető dimenzióját alkotja: nem hermeneutikai értelemben értjük meg az egyént, hanem a társadalom egész működésén belül. A vizsgálat középpontjába ezért a gyakorlatok kerülnek. A másik szempont az, hogy Bourdieu nagyon elégedetlen volt a determinista megközelítések leegyszerűsítő magyarázataival: egyfelől a marxizmus osztályhelyzet alapján történő mechanikus magyarázataival, de ugyanígy a strukturalizmus kulturális kódokra épülő mechanikus magyarázataival is. Bourdieu szerint soha senki nem ennyire „automata” a cselekvéseiben. Ugyanakkor legalább ugyanennyire elégedetlen volt azokkal a magyarázatokkal, amelyek a szubjektum tiszta szabadságából vagy tiszta racionalitásából indulnak ki. Sartre egzisztencialista individualizmusa szociológiai értelemben nonszensz naivitás, de ugyanennyire túlzó képet fest az egyén működéséről a klasszikus közgazdaságtan racionális döntéselmélete. Ha nem egyes cselekedeteket vagy egyes döntéseket figyelünk meg, hanem gyakorlatok sorozatát akár az egyén, akár a társadalmi csoport szintjén, akkor azt látjuk, hogy az emberek gyakorlataikban sem nem teljesen szabadok, sem nem teljesen determináltak. Nem teljesen automaták, de nem is teljesen szabadok vagy racionálisak: az emberi gyakorlatok valahol a kettő között helyezkednek el, ennek a köztes mozgásnak azonban nincs meg a fogalmisága. Bourdieu az objektívizmus és

⁸ Bourdieu életművébe jó bevezetést ad Fáber Ágoston könyve (Fáber 2018).

szubjektívizmus hamis ellentétének meghaladására vezet be minden bizonynal legfontosabb fogalmát: a habitus fogalmát.⁹

„A környezet egy sajátos típusát jelentő struktúrák (például egy osztály helyzetére jellemző anyagi létfeltételek), amelyek empirikusan, a társadalmilag strukturált környezettel összefüggő szabályszerűségek formájában ragadhatók meg, *habitusokat*, azaz diszpozíciók tartós rendszerét hozzák létre. E strukturált struktúrák alkalmasak arra, hogy strukturáló struktúrákként, vagyis olyan gyakorlati tevékenységeket és reprezentációkat teremtő és strukturáló elvként működjenek, amelyek objektíve 'szabályosak', anélkül, hogy szabályoknak való engedelmességből fakadnának, és amelyek tudatos célkitűzések nélkül, illetve a célok eléréséhez szükséges műveletek tudatos kezelése nélkül objektíve igazodnak egy célhoz. Mindez pedig anélkül [történik], hogy egy 'karmester' szervezné, mégis közösen összehangolt módon megy végbe.” (Bourdieu 2009. 208.)

A szövegrészhez még egy lábjegyzet is tartozik, ami pontosítja és részletezi a habitus fogalmát előbbi kifejtését:

„A diszpozíció (hajlam) szó különösen alkalmasnak tűnik annak kifejezésére, amit a habitus fogalma (amelyet úgy határoztunk meg, mint a hajlamok rendszerét), takar: először is azt fejezi ki, hogy egy *szervezőtevékenység eredménye*; jelentése szerint ekkor olyan fogalmakhoz kapcsolódik, mint a struktúra; továbbá egy *létmódot* jelöl, egy *szokásos állapotot* (mindenek előtt a test szokásos állapotát), elsősorban pedig *prediszpozíciót*, egy *tendenciát*, *hajlamot* vagy *hajlandóságot*.” (uo.)

Próbáljuk meg ezeket a mozzanatokat szétszálazni:

1. Először is a habitus nem önmagában álló „szokás”, hanem diszpozíciók, hajlamok *rendszer*: hajlamok olyan összefüggő szövedéke, amelyek bizonyos helyzetekre vonatkozóan bizonyos cselekvési lehetőségeket rajzolnak előre.
2. A habitus az *opus operatum* számára *modus operandiként* szolgál. Az *opus operatum* a „kidolgozott mű”, vagyis a cselekvés eredménye, a gyakorlat szabályozott végeredménye, aminek a szervező elvét kellene megadnunk. Ez a szervezőelv, a *modus operandi*, vagyis a létrehozási és működési mód maga a habitus. A habitus nincs sehol és sohasem nyilvánul meg konkrétan. Mégis hat, vagyis hatóelvként működik.
3. A habitusok nem egyéni szokásokat és az egyéni élet során elsajátított szabályszerűségeket jelentenek (noha Hume óta így gondol rájuk a filozófia), hanem olyan tartós hajlandóságok rendszerét alkotják, amelyek egy társadalmi környezetre jellemző szabályszerűségeket tesznek belsővé. A habitus esetén a

⁹ Bourdieu habitus fogalmának óriási irodalma van (ld. Calhoun 1993, Gorski 2013).

külső belsővé tétele és a belső külsővé tétele dialektikusan összefügg. Egyszerűbben fogalmazva ez azt jelenti, hogy a habitus a társadalmi csoportra jellemző szabályszerűségek belsővé tételének eredménye. Ezek a belsővé tett szabályok ugyanakkor állandóan külsővé válnak, hiszen konkrét cselekvéseket és gyakorlatokat hoznak létre.

4. A habitusok a tudatosság szintje alatt működnek, vagyis nem tudatos tanulás eredményeképp jönnek létre és nem is tudatosak. Sőt, annál hatékonyabban működnek, minél inkább kivonják magukat a lehetséges tudatosulás alól és annál tartósabbak és szilárdabbak, minél kevésbé van az egyénnek vagy a csoportnak rálátása a közös és általános cselekvésmódok alapját képező szabályokra.
5. A habitus az észlelés, a morális értékelés, az esztétikai tetszés, a világról alkotott kép előzetes mintája, mintázata vagy sémája. „A habituson olyan tartós és átvihető hajlamok rendszerét értjük, amely, valamennyi múltbéli tapasztalatot beépítve, minden pillanatban mint *észlelési, értékelési és cselekvési minta* működik.” (Bourdieu 2009. 213.) A „minta” nem szó szerint értendő, hiszen nem arról van szó, hogy az egyik egyén mintát ad a másoknak, aki azt lemásolja és utánozza. Sokkal inkább mintázatról vagy sémáról, sematizált folyamatról van szó. A habitus – az egyéni múltbéli és a kollektív általános tapasztalatot egyszerre sűrítve magába – olyan sémaként működik, amely adott helyzetben meghatározza, hogy hogyan észlelünk konkrét tárgyakat, embereket és eseményeket, hogyan értékelünk morális helyzeteket és esztétikai jelenségeket, végül pedig hogyan cselekszünk egy valóságos helyzetben.¹⁰ Ha a konkrét észlelés, értékelés és cselekvés az adott területen – kanti értelemben – a fogalmak vagy kategóriák szintjének felel meg, akkor a habitust alkotó diszpozíciók inkább a szabály alapjául szolgáló „szabálynak”, a fogalom sémájának felelnek meg. (Ez nem Bourdieu hasonlata, Bourdieu ugyanis inkább Leibniz filozófiájából vesz át fogalmakat.)
6. A habitusok létrejötte valójában kollektív sémák belsővé tétele révén történik. A habitus belsővé tett észlelési sémákra és magatartásmintázatokra épül, illetve ezek hozzák létre és alkotják. A habitust ugyanis nem tanítják egymásnak az emberek, tehát nem tudatos átadás és elsajátítás eredménye: a tudattalan szintjén működik, jóval a tudatosság szintje alatt sajátítjuk el, és amit elsajátítunk, vagyis egy másik ember illetve más emberek által „birtokolt” habitusokat, az is teljes mértékben tudattalan a másik emberben. A habitus átvitele során tudattalan hat

¹⁰ Bourdieu a korai műveiben az *ethosz* fogalmát is alkalmazza, ez azután egyre inkább háttérbe szorul a habitus javára. Ennek oka minden bizonnyal az, hogy a habitus közelebb áll a testi automatizmushoz, az *ethosz* pedig a magasabb szintű kulturális szabályokhoz. A szubjektív megítélés „félíg formalizált bölcsességeket, szólásmondásokat, közhelyeket, etikai szabályokat (‘ez nem nekünk való’), illetve, mélyebb értelemben, az *ethosz* nem tudatos elveit hívja segítségül, amely *ethosz* mint általános és másra átruházható képesség [...] határozza meg az ‘ésszerű’ vagy ‘ésszerűtlen’ viselkedésformákat (az utóbbiak az ún. ‘őrültségek’) minden, e szabályszerűségeknek alávetett cselekvő számára.” (Bourdieu 2009. 210.)

tudattalanra. Csakhogy ennek a tudattalannak az a különlegessége, hogy egyáltalán nem egyéni. Épp ellenkezőleg: minden tekintetben kollektív. Származását, működését és átadási, átöröklési módozatait tekintve is. Ez maga a társadalmi tudattalan.

7. A habitus mindig különbségek rendszerében nyeri el az értelmét. Bourdieu döntő újdonsága olyan hozzá közel álló gondolkodókkal szemben, mint például Durkheim, abban áll, hogy a társadalmat nem kollektív és homogén *egésznek* látja, hanem törzsek, klánok, osztályok, rétegek, regionálisan elkülönülő csoportok tagolt és differenciált rendszerének. Durkheim legfontosabb állítása az, hogy a szociológia tulajdonképpen tárgya egy társadalom kollektív tudata, vagyis a kollektív reprezentációk rendszere és hogy az egyén csak részben individuális lény, legalább ugyanekkora részben kollektív lény is, vagyis énünket egy individuális és egy kollektív én alkotja. Bourdieu sokkal közelebb áll Durkheim szellemiségéhez, mint az amerikai vagy a német szociológia nagyjaihoz, bizonyos pontokon mégis jelentős az eltérés. Bourdieu állítása szerint ugyanis a szociológia tulajdonképpen tárgya a társadalmi kollektívumok egymáshoz képesti *tagolódása*, vagyis az osztályok közötti különbség. Szerinte nem egy általános kollektívum tagjai vagyunk, hanem egy konkrét osztály tagjai, akiket nem a gazdasági helyzet, hanem a habitus köt össze. Énünk nagy része – az individuális énünk mellett – kollektív én, de ez a kollektív én nem általában kapcsolódik a társadalomhoz, hanem konkrétan egy osztályhoz. Az osztályok közötti különbséget pedig nem a gazdasági helyzet, nem is valamiféle ideológia, hanem az habitus határozza meg: az, ami a viselkedésben, értékelésben, érzésben, észlelésben, életstílusban mutatkozó közösség alapját képezi, és ami az adott osztályt meghatározza és összetartja belülről, ugyanakkor elhatárolja és megkülönbözteti kívülről, más osztályok vonatkozásában. A társadalom alapegysége nem a család vagy a közösség, hanem a habitusok által egységesülő és másoktól elkülönülő „osztály”.
8. A habitusnak az a különlegessége, hogy azok között a feltételek között, amelyek között létrejött és átöröklődött, tökéletesen és súrlódásmentesen működik, rugalmas és eredményes gyakorlatokat hoz létre. Az egyén egy ilyen környezetben otthonosan érzi magát és azt éli át, hogy minden úgy van, ahogy lennie kell. A valóság adott elrendezése nem csak magától értetődőnek tűnik, hanem természetesnek is: a dolgoknak így kell lenniük, hiszen ez a világ természetes rendje. Amint amint más környezetbe és más habitusú csoportba kerül, az egyén korábban jól működő habitusa akadozni fog és problematikussá válik. Az illető ekkor idegenséget, otthontalanságot és „feszélyezettséget” fog érezni, többnyire nem is tudja, miért. Ennek sokféle oka lehet, de mindenképp előtte az, hogy az adott habitus nem önmagában az, ami, hanem egy egész része. Az egész másik fele pedig az a társadalmi környezet, amiben a habitus „jól”, vagyis észrevétlenül és feltűnés mentesen működik. Amint a társadalmi közeg megváltozik (pl. egy parasztember a városba költözik, egy dzsentri magasan művelt értelmiségi közegbe kerül, egy arisztokrata polgárok közé keveredik,

nevelőintézeti gyerekek budai úrifiúkkal kerülnek egy társaságba, stb.), az egyensúly kibillenését, a gyakorlatok akadozását, vagy ellehetetlenülését a szégyen egy formája, a feszélyezettség mutatja meg. A feszélyezettség érzése akkor lép fel, amikor hirtelen minden megszokott érzelmi, értékelési, észlelési, nyelvi és viselkedésbeli sémánk idegennek bizonyul, vagyis megkérdőjeleződik egy közegben. Hirtelen valamilyennek tűnünk, holott „normális” esetben nem tűnünk semmilyennek, hanem cselekszünk és kommunikálunk: természetesen működünk egy természetes világban, úgy cselekszünk, ahogy cselekednünk kell, a helyünkön vagyunk egy olyan világban, ami olyan, amilyennek lennie kell. Ám ha a környezet megváltozik, hirtelen azt éljük át, hogy mások valamilyennek látnak és hogy ez nem tévedés, mi *olyanok* vagyunk, csak erről eddig nem tudtunk.

9. A habitus tehát tudattalan tartalmak közössége, de nem pusztán integrál egy bizonyos közösséget, hanem más közösségektől meg is különböztet és el is különíti. Egy sajátos környezet tartozik hozzá, és a distinkciók, a finom különbségek egész rendszere. A habitus konkrét korrelátuma egy adott társadalmi közeg, amiben zökkenőmentesen működik, negatív korrelátuma pedig egy másik osztály vagy csoport habitusa, amitől világosan elkülönül. Ez az elkülönülés azonban nem pusztán a nem azonosak semleges különbsége, hanem mélyebb összetartozás van mögötte: a társadalom egésze valójában nem más, mint az egymáshoz képest különböző, és egymást egymástól állandóan megkülönböztető osztályok és csoportok rendszere.
10. Bourdieu gyakran visszatérő metaforája szerint a habitus valamiként az emberi tudattalanba sűrűsödött történelem: „a habitus nem más, mint emberi természeté vált történelem, vagyis második természeté vált és így letagadott történelem. A tudatalatti valójában nem más, mint a történelem elfelejtése, ami abból fakad, hogy a történelem a habitusokba, e kvázi természetekbe ágyazza bele az általa létrehozott objektív struktúrákat.” (Bourdieu 2009. 215.) Nem csak az egyéni múlt hagy nyomot az egyéni tudatban és az egyéni tudattalanban, hanem a kollektív múlt is, annak az osztálynak vagy csoportnak a múltja, amelynek a habitusait belsővé tesszük. Nem valamiféle kollektív emlékezetéről van szó, hanem a múltban kialakult és a csoporton/osztályon belül uralkodóvá vált habitusok átörökítéséről. Egy adott egyén habitusa egy adott pillanatban egyrészt osztálya tudatalattijának és habitusainak az összesűrűsödése, másrészt ezen keresztül azoknak a múltbéli társadalmi folyamatoknak a nyoma, amelyek létrehozták az adott társadalmi rendszert és azon belül a konkrétan elkülönülő osztályt.
11. A habitus fogalmának két visszatérő metaforikáját alkalmazza Bourdieu. Az egyik a „nyelvi mélyszerkezet” Chomsky féle fogalma. Ahogy a nyelvten, úgy a habitus is a szabályok egy bizonyos csoportja, amelyek lehetővé teszik a gyakorlatokat, vagyis implicit módon benne vannak a gyakorlatokban, az emberi elmében benne rejlő olyan mélystruktúráként, amit csak a tudományos elemzés képes felszínre hozni. A grammatikai metafora azonban félrevezető, hiszen azt

sugallja, hogy a habitus valamiként a tudatos rendszer része, vagy legalábbis tudatosítható és ellenőrizhető az individuuum által és csak kognitív vonatkozásai vannak. Bourdieu azonban egészen biztosan nem így érti a habitus fogalmát. A másik gyakran alkalmazott metafora „a játékhoz való érzék”. Ahogy egy képzett sportoló mozdulatai, a társadalmi cselekvő mozgása is jórészt olyan tudatelőtes, szomatikus cselekvésekből áll, amelyeket egy sajátos helyzet hoz elő reflexszerűen a cselekvőből. Az ismételt gyakorlás hozza létre ezeket a berögzült mozdulatokat és a testi emlékezetünkben, mintegy az izmainkban raktározódnak, majd egy adott környezetben automatikusan aktiválódnak (Gorski 2013. 347). Ezek a családi és iskolai szocializáció során beépült habitusok olyan erősek, hogy a felnőtt egyének inkább hajlamosak a környezetüket megváltoztatni, hogy az jobban megfeleljen a habitusaiknak, mint hogy a habitusaikat igazítsák új környezetükhöz.

A habitus fogalmának szerteágazó jelentésmozzanatai nem arról tanúskodnak, hogy Bourdieu nem volt képes szabatosan definiálni a gondolatait, hanem arról, hogy egy olyan mechanizmust igyekezett megragadni, ami a mechanikusan determinált cselekvések és a tudatosan, szabadon végrehajtott egyéni választás szélső és egyaránt illuzórikus pólusai között a valóságos cselekvés komplex dimenzióját jellemzi. Minden társadalmi cselekvésnek és gyakorlatnak van valamiféle sémája, ami előrajzolja, de tökéletesen sohasem határozza meg az adott helyzetben végrehajtható cselekvést. Ez a séma fogalomként rögzíthetetlen, mégis általános mintázatként érvényesül. A habitus a társadalmi gyakorlatok sémája. A habitus mint diszpozíciók rendszere egyfajta társadalmi tudattalan, de nem egy kollektív személy (egy csoport, réteg vagy osztály) közös, egyén feletti tudattalanja (ilyen talán nincs is), hanem a társadalmi tudattalan bennünk, egyéni cselekvőkben.

Test, testtartás, testi viselkedés

Test és tudattalan viszonyának elemzésében Bourdieu talán legérdekesebb gondolata az, hogy a habitusok mint tudattalan észlelési, értékelési és cselekvési minták nem csak a gyakorlatokban fejeződnek ki, tehát nem csak kognitív és cselekvési sémákként működnek, hanem a testi működésünkben is megnyilvánulnak. A habitus testivé vált formáját, a habitus testi dimenzióját Bourdieu *hexis*-nek nevezi (a *hexis* a bírás, birtoklás, lélekállapot arisztotelészi fogalma, amit azután a középkorban *habitus*-ként fordítottak latinra). Ha Bourdieu gondolkodásában egyáltalán beszélhetünk tudattalanról, akkor az először is nem az egyéni élettörténet és az egyéni traumák tudattalanja, hanem a bennünk lévő kollektív tudattalan. Másrészt pedig ez a kollektív tudattalan nem csupán a tudatosság szintje alatt ható kollektív reprezentációkként vagy kollektív osztályozási sémákként van „jelen”, hanem diszpozíciók rendszereként, testivé tett, inkorporált bevésődésként is. A habitus mint diszpozíciók rendszere a test szintjén is „hat”, sőt nem csupán mellékesen „hat” a test szintjén is, hanem a test az igazi hordozója. A habitus olyan életfelfogás, amibe

minden összesűrűsödik és ami minden dimenzióban hat. Mindenhová magunkkal visszük és még a testhez való viszonyunkban is tetten érhető. A habitus bizonyos értelemben a testben van elraktározva. Kognitív és testi tudattalan *egyszerre* (Holder 2014).

Bourdieu minden bizonnyal naivnak tartja a fenomenológia azon törekvését, hogy térjünk vissza a tapasztalat, az észlelés, a testtudat valamiféle tiszta, fenomenológiai adottságához. Úgy véli ugyanis, hogy ezek a feltételezett „tiszta” tapasztalatok már eleve bele vannak ágyazva a gyakorlatok rendszerébe, amelyek viszont a habitusokra mint strukturáló struktúrákra utalnak. Eleven testünk fenomenológiai észlelése és felfedése absztrakt és egyszemélyes marad – Bourdieu logikáját követve – anélkül a belátás nélkül, hogy testünk egyszersmind *társadalmi test* is. Vagyis testünkön keresztül fejeződik ki a társadalmi pozíciónk, a származásunk, a kulturális háttérünk, az osztályhabitusunk. A testünk nem csupán az átélés semleges és eleven közege, hanem társadalmi konstrukció. Olyan társadalmi konstrukció, amelynek társadalmi meghatározottságát először el kell felejteni és láthatatlanná kell tenni ahhoz, hogy az úgynevezett fenomenológiai réteghez eljussunk. Nem túlzás azt állítani, hogy Bourdieu ilyen értelemben egy „ellenfenomenológiát” dolgozott ki, ami paradox módon fenomenologiaibb az eredeti fenomenológiai testleírásnál – hiszen egy olyan testi dimenziót enged megpillantani, amivel kapcsolatban a fenomenológia „vak” volt.

Ennek az ellenfenomenológiának az a kiindulópontja, hogy a test individualista, egyéni élmény felőli megközelítése nem az előítéletektől való megszabadulás eredménye, hanem épp ellenkezőleg, az egyik legnagyobb előítélet, ami láthatatlanná teszi a test társadalmi dimenzióját. Bourdieu szellemében akár egyfajta ellenredukcióként is megragadhatnánk a hexis felfogását, ami a test megélésében az egyéni élménnyel szemben éppen a társadalmi dimenziót hangsúlyozná. Az a két logika legfőbb különbsége, hogy a fenomenológia következetesen érvényesíti az egyes szám első személyű perspektívát, Bourdieu megfigyelései viszont a társadalmi aktorok működésének vizsgálata során alakulnak ki és csak mintegy másodlagos módon, vagy metaszinten vonatkoznak magára a megfigyelőre. Megfigyelhetem a saját habitusaimat és a saját hexis-emet, de csak miután már megértettem a mezők és azon belül az emberi cselekvők gyakorlatainak logikáját. A saját működésemet nem közvetlenül, fenomenológiai megfigyeléssel, hanem közvetve, a társadalmi működésmód logikájának megértésével tudom megfigyelés tárgyává tenni. Először megértem annak a társadalmi osztálynak, vagy társadalmi csoportnak az „osztályhabitusát”, amelyhez én is tartozom, illetve aminek a történetét habitusként inkorporáltam és amitől esetleg éppen hogy inkább el szeretnék távolodni, majd megértem, hogy a saját habitusom ebbe hogyan illeszkedik vagy ettől hogyan tér el, ez a mozgás milyen hexis-t hoz létre és ez adott helyzetekben pl. hogyan határozza meg feszélyezettségemet, elfogódottságomat vagy éppen a fesztelen, nemtörődöm lazaságot, az ezeknek megfelelő testi reakcióimat, és a kifejező a testtartásaimat.

Ha a hexis fogalmából indulunk ki, akkor a test egyfajta nyelvnek bizonyul, mégpedig olyan háttérbe húzódó nyelvnek, ami minden szándékolt megnyilatkozás

háttérét képezi. Ez azonban nem a szinergikus és szinesztétikus test fenomenológiai dimenziója, hanem a társadalmi termékként működő test: ennek három dimenziójáról beszél Bourdieu, a külalokról, a testtartásról és a tudatos testalakításról.

1. „A test még a maga látszólag leginkább természettől adott mivoltában, vagyis látható alakjának dimenzióiban (mint például magasság, súly, testméret) is *társadalmi termék*: a testi tulajdonságoknak az egyes társadalmi osztályok közötti egyenlőtlenül *végbemenő* eloszlását különböző közvetítő mechanizmusok biztosítják, mint például a munkafeltételek eltérő rendszere (s ami ebből következik: a fellépő deformációk, betegségek vagy akár baleseti csokonulások) és az eltérő fogyasztási szokások, mely utóbbiak – az izlés, tehát a habitusok birodalmába tartozván – létrejöttük társadalmi feltételeinek körén túl is örökíthetők.” (Bourdieu 2008. 109.) A külalak különbségei nemcsak örökletes és véletlenszerű különbségek, hanem beágyazódnak a külalaki típusok társadalmi rendszerébe (pl. alultápláltság versus jóltápláltság, kisportolt, ápolt test versus törődött test, tekintélyesen magas vagy tekintélyesen kövér test versus jelentéktelen, gyenge test, stb.)
2. A társadalmi test második dimenziója a testtartás. A testtartás nem pusztán a különféle helyzetekben érvényesülő egyensúlyi helyzet létrehozása, ami egy robotnak is megtanítható, tehát nem fizikai jelentősége van, hanem társadalmi: a testtartás kifejez valamit, mégpedig a másik társadalmi státuszához való viszonyt. „A külalak pusztán különbségeit felerősítik a megjelenés (hexis), a fellépés különbségei, a testhordozás, a maga-viselet és a viselkedés módjaiban mutatkozó különbségek, amelyek [...] a társadalmi térben elfoglalt helyzet átérésének a valóságos és a legitim test közötti eltérések megélésén keresztül történő sajátos formái.” (Bourdieu 2008. 109.) A hexis a test viselkedésének, a testtartásnak, a test általi megjelenésnek, a saját test legitim vagy illegitim testként való átélésének dimenziója. Bourdieu egyik példája a kispolgár feszélyezettsége a testével és a viselkedésével kapcsolatban: „a kispolgár a társadalmi világot kezdetben annak az embernek a feszélyezettségével, rossz közérzetével éli meg, aki úgy érzi, hogy teste és beszédmódja szüntelenül elárulják őt, aki ahelyett, hogy belülről azonosulna testével és szóhasználatával, mindkettőt mintegy kívülről, a mások szemével szemléli; aki szünet nélkül felügyel magára, kijavítja, helyreigazítja magát, és aki kétségbeesett kísérleteivel, hogy visszanyerje uralmát elidegenedett teste felett, éppen a kisajátításnak ad teret (állandóan 'túlteljesít', és önnön megnyilvánulásai túlzásba vitt javítgatásával ugyanúgy elárulja magát, mint ügyetlenségével).” (Bourdieu 2008. 111.) A testtartás és a testi viselkedés egyfajta nyelv, nem véletlen, hogy Bourdieu példái a testi viselkedés, a testtartás valamint a nyelvhasználat párhuzamára épülnek: a testtartásunk ugyanúgy a társadalmi térben elfoglalt helyünk tudattalan kifejeződése, ahogy a nyelvhasználatunk (a szókészletünk, a hangsúlyaink, a beszédfordulataink) is: a paraszti testtartás és a paraszti beszédfordulatok, hangsúlyok használata párhuzamos, a dzsentr

mulatozó mozdulatai és nyelvezete mélyen benne vannak a dzsentri lét kódrendszerében, a munkás széles, szögletes mozdulatai és szűkszavú beszéde a társadalmi osztály férfiasságra vonatkozó elvárásaival függnek össze. Az osztályon belül is érvényesülnek ezek a testtartásbeli és viselkedésbeli sémák, de az osztályok találkozásának bizonytalan pillanataiban hangsúlyosan és felerősödve jelennek meg, vagy éppen háttérbe szorítva és letagadva. A feszélyezettség egyrészt, a fesztelenség másrészt, és a testi viselkedésünk semleges észrevétlensége harmadrészt annak a megnyilvánulása, hogy a testivé tett habitusaink idegen, de szimbolikus értelemben fölöttünk lévő, vagy idegen, de szimbolikusan alattunk lévő, vagy épp otthonos környezetben valósulnak meg. Minden szimbolikusan felsőbb osztályhoz igazodni kívánó egyén feszélyezett a viselkedésében és testtartásában, az uralkodó osztályhoz vagy az elit csoporthoz tartozók viszont általában fesztelenül, nemtörődöm módon viselkednek az alárendeltek közegeiben, és az ember csak saját otthonos közegeiben működik természetes észrevétlenséggel. „Szemben az elfogódottsággal, ami szándéka ellenére is kifejezi az objektívált [...] és a közösségi észlelés és minősítés korlátai közé végzetszerűen bezárt testet [...], a *fesztelenség* – a mások objektíváló tekintetével szemben tanúsított közöny, ami hatástalanítani képes e tekintetek erejét – feltételezi azt a magabiztosságot [...], hogy saját testünk észlelésének normáit másokra is rá tudjuk kényszeríteni.” (Bourdieu 2008. 111.)

3. A test társadalmi termékként való megjelenésének harmadik dimenziója a külalak és a testi viselkedés mellett a test tudatos alakítása. A tudatosan alakított test minden változata (testfestés, testírás, testépítés valamint a ruházkodás, stb.) társadalmi jelzéseként működik. Részben az egyén önazonosságának elismertetéséért folytatott harc dimenziójában, részben pedig az egyén társadalmi hovatartozásának dimenziójában érvényes jelzéseként. „E jelzések értelmüket és értéküket az általuk alkotott megkülönböztető jelek rendszerében elfoglalt helyüktől nyerik, mely rendszer a társadalmi pozíciók rendszerének megfelelő leképezése.” (109) Ahogy Barthes leírta az egyén szempontjából a divat strukturalista rendszerét (Barthes 1999), úgy Bourdieu alapján megírhatnánk a külalak megformálásának társadalmilag meghatározott strukturalista rendszerét. Barthes megközelítése arra épül (végül is ez a strukturalista logika lényege), hogy a divat minden eleme csupán az elemek differenciális rendszerében nyeri el az értelmét. Bourdieu-nél ezzel szemben arról van szó, hogy minden külalaki elem mint jelzés beíródik a társadalmi csoportok közötti szimbolikus harc differenciális terébe és ezen belül lesz a „közönséges” vagy a „disztíngvált”, a „bunkó” vagy a „művelt”, a „világlátott” vagy a „mucsai”, az „elit” vagy az „utca embere”, az „elavult” vagy a „menő” különbségének kifejezője. A változtatható test külalaki elemei mint jelzések annyiban érdekeseek Bourdieu számára, amennyiben a hallgatólágon működő társadalmi megkülönböztetések kifejező elemeiként jelennek meg (nem pedig az individuális öntudat azonosságának kifejeződéseként).

A külalak, a megjelenés és a tudatos testalakítás három dimenziójából kétségtelenül a középső az, ami a leginkább kifejezi azt, hogy a testünk, a testünkhöz való viszony és a testi kifejezéseink társadalmi termékek. A megjelenés és a testtartások rendszere mint hexis az, ami a tudattalanul működő habitusok ugyancsak tudattalanul működő testi megfelelője. Az egyéni eltérések ellenére itt található Bourdieu szerint a legbiztosabb támasztéka a szociológiai kutatásnak: a tudattalan sémák és testsémák szintjén ugyanis nagyon hasonlítunk és mindnyájan egyfajta osztályhabitus kifejeződései vagyunk.

„A *hexis* (a testtartás) közvetlenül hat a mozgáskészségre, mégpedig egyszerre egyedi és szisztematikus testtartási sémaként, mivel a testtechnikák és eszközök egész endszerével kapcsolódik össze, és mivel egy sereg társadalmi jelentést és értéket hordoz. A gyermekek minden társadalomban különösen figyelnek ezekre a gesztusokra vagy testtartásokra, mivel – az ő szemükben – ezekben fejeződik ki mindaz, ami az embert kialakult felnőtté teszi: a járásban, a fejtartásban, a mimikában, az ülésben és az eszközök kezelésének módjában, amelyekhez minden alkalommal még a beszéd hangszíne és egy bizonyos beszédmód társul, valamint egy egész tudattartalom.” (Bourdieu 2009. 236.)

A hexis nem csupán tudattalan testi séma, hanem tudattalan testi sémák tudattalan átvételének eredménye. Azt, amit hexisnek, vagyis a testtartás és testi viselkedés habituális és diszpozicionális rendszerének nevezünk, azt nem tudatosan sajátítjuk el, hanem tudatos cselekvéseink mintegy tudattalan háttérét képező sémákként ivódnak belénk – Bourdieu a tudattalanul működő inkorporálás, vagyis testivé tétel és bekebelezés metaforikát használja. Bizonyos helyzetekben a testünk korábban reagál, mint a tudatos gondolkodásunk. Tudatosan például egyenrangúként szándékozunk valakivel társalogni, a testtartásunk azonban elárulja elfogódottságunkat. A testtartás mint *szándékolatlan* jelzés a hexis egyik dimenziója, amikor a testünk, helyesebben a testünkbe bekebelezett diszpozícióink elárulnak és lelepleznek minket; a másik azonban a testtartás mint *szándékolt* jelzés, amikor egy kellemetlen helyzetet, egy társadalmi rangkülönbséget, egy vélt lenézést, stb. a testtartás révén szándékozunk kiegyensúlyozni vagy ellensúlyozni, pl. a kihúzott hát méltóságteljes és kitartó, szoborszerű egyenességével.

A testtartás nem pusztán egyéni szokás, még kevésbé egyedi reakció egy egyedi helyzetre: a testtartás valóban tudattalan kifejeződése a habitusainknak és a helyzetre vonatkozó szociális viszonyunknak. A testtartás mindig egy adott szituáció, illetve egy másik ember vagy emberek vonatkozásában az, ami. A testtartás reakció a másik vélt vagy valós társadalmi pozíciójának kifejeződésére. Egyrészt a különbségek kifejeződése, másrészt a másik által képviselt osztállyal szembeni osztályhabitus kifejeződése. A hexis ugyanolyan kétértelmű és ambivalens jelenség mint maga a test: egyszerre külső a tudathoz képest, ugyanakkor a legbelsőbb és a legintimebb is. A habitus és a hexis egyrészt olyan, mint egy ruha rajtunk: az egyének „a társadalmi

struktúrában betöltött jelenlegi és múltbeli pozíciójukat mindig és mindenhol magukkal viszik habitusuk formájában, és ezt mint ruhát viselik magukon, és amely – mint ahogy a ruha teszi az embert – szintén jellemző az emberre, azaz a diszpozíciókkal rendelkező társadalmi egyénre.” (Bourdieu 2009. 227.) Másrészt az osztályhabitus és a hexis az egyén történetét keretező állandó háttérfeltétel, a személyiségnek nem külső, hanem legbelső része. A habitus nem pusztán a társadalom egyedi tagjának a tudattalanja, ami külső tényező a személy belső életéhez képest – a habitus a személy magja, sorsának, élettörténetének a központi eleme. Ugyanígy a hexis nem a testünk egy külsődleges mozzanata, hanem testünk átélésének legbelső magja. Az emberi természetté vált történelem egyszersmind a személyé és testté vált második természet.

A testtartás nem a másik személyes gesztusaira reagál (jószándékú közeledésére vagy agresszív elutasítására), hanem a másik társadalmi pozíciójára, ami a másik testtartásában önkéntelenül kifejeződik. A habitusok, az ízlések és az ethosok harmóniája vagy eltérése az egyének közötti interakciókban közvetlenül idézi elő a testtartások kifejező gesztusait. „Ezt valószínűleg a testi viselkedés (hexis) észrevétlen jelzéseinek segítségével érzékelik a cselekvők.” (Bourdieu 2009. 228.) A személyesnek tűnő rokonszenv gyakran a habitusok egyezésére, vagyis az életfelfogás és az ízlés harmóniájának tudattalan észlelésére alapul: nem azzal érzek közösséget, akinek pl. nagyon jó a humora, vagy egészen kifinomult az ízlése, vagy gyorsan és intelligensen megért és megold feladatokat, hanem avval, akinek ugyanolyan a humora mint az enyém, ugyanolyan az ízlése mint az enyém, ugyanolyan az életfelfogása mint az enyém. Azt hisszük, hogy a személyes rokonszenv vezeti az emberi kapcsolataink alakulását, holott a habitus, az ízlés, az ethos azonossága vagy hasonlósága legalább olyan erős befolyásoló tényező. A rokonság és a közösség érzése két ember között nem feltétlenül a személyes rokonszenv eredménye, hanem nagyon gyakran a kollektív tudattalan egyfajta közössége: a közös erkölcsi értékelés, a közös ízlés, a közös világlátás. Sőt, azt állíthatjuk, hogy nem egyszerűen egyenrangú tényező a személyes választásainkban, hanem a személyes választásaink állandó, láthatatlan háttérfeltétele. Ez az a kollektív „közeg”, amiben az egyes személyes választások működni tudnak – a víz, amiben a hal él és mozog, anélkül, hogy tudná, mi az a víz.

Szimbolikus erőszak

Az osztálykülönbségek nem egyszerűen különbségek a habitusban, ízlésben és életfelfogásokban, hanem hatalmi különbségek. Az alávetett osztályokhoz tartozó egyének önkéntelenül elfogadják és inkorporálják az uralkodó osztályok ízlésének, világlátásának uralmát. Az uralomnak ez az elfogadása beépül a habitusok rendszerébe és a hexis-be is. Ezt nevezi Bourdieu szimbolikus erőszaknak. A szimbolikus erőszak annál hatékonyabb, minél inkább képes az alá-főlé rendeltséget természetesként láttatni és elfogadtatni. „Azok az észlelési sémák, amelyekkel az

alul lévők az uralkodó osztályokat észlelik, a bensővé tett és ilyen módon naturalizált osztályozásokból fakadnak, ezért az uralmi viszonyok is természetesként mutatkoznak.” (Berkovits 2018. 382.)

A különféle társadalmi osztályok harcot folytatnak a mezők uralásáért, a különféle tőkefajták (gazdasági, kulturális, politikai és szimbolikus tőkefajták) birtoklásáért. A harc mindig különbségeket és uralmi viszonyokat hoz létre (amelyek persze változhatnak), ám egy konkrét társadalmi egészen belül mindig vannak hatalmi különbségek: a felül lévők szimbolikus erőszakot gyakorolnak az alul lévőkön és a köztük lévő, természetesen beállított és természetesként elfogadott különbségeket igyekeznek átörökíteni a következő generációkra. A habitus – ahogy Han megjegyzi – „olyan értékek vagy észlelési formák bensővé tétele révén jön létre, amelyek egy bizonyos uralmi rendre támaszkodnak. Mintegy reflexió előtti, szomatikus is hatékony alkalmazkodást tesz lehetővé a fennálló uralmi rendhez, a megszokás automatizmusát hozza létre, miáltal a társadalmilag hátrányos helyzetben lévők a hátrányos helyzetükhöz vezető cselekvési mintákat követik. A habitus az uralkodó rend tudatelőttés igenlését és elismerését eredményezi, amely így a testben is megismétlődik. A dolgokat, amelyekre az ember alacsony társadalmi helyzete miatt rákényszerül, saját választásaiként éli meg.” (Han 2023. 63-64.)

A szimbolikus erőszak fenntartja a szimbolikus struktúrákat és a szimbolikus különbségeket, ezáltal pedig irányítja és meghatározza a társadalmi rend újratermelését. A hatékony szimbolikus erőszak az oka annak, hogy az alávetett társadalmi osztályok a saját kulturális gyakorlataikat maguk is alantasnak észlelik, mégpedig azért, mert maguk is az uralkodó osztályok kategóriáit alkalmazzák a világ észlelésében. A szimbolikus erőszak hatékonysága abban áll, hogy az uralkodó osztályok a saját észlelési, értékelési és cselekvési módjaikat, a saját világméretű fogadtatják el természetesként és legitimként minden egyéb osztállyal.

Az, amit így természetesként fogadunk el, ami normálisnak, magától értetődőnek, otthonosnak, „jónak” tűnik, az valójában egy különös, kettős normalitásnak az állapota. Mivel a társadalom nem homogén, hanem osztályok (csoportok, rétegek) bonyolult, differenciális és hatalmi rendszere, ezért egyszerre vagyunk részei és követői a csoportunk/osztályunk normalitásának, valamint az uralkodó osztály szimbolikus ránk erőszakolt normalitásának. A kettő pedig többnyire nem is különbözik egymástól. A normalitásunk, vagyis a társadalmi testünk, a testté vált történelem az a társadalmi tudattalan bennünk, ami nem kollektív traumaként, hanem egyfajta közös érzékként, *sensus communis*-ként benne van a habitusainkban, a hexisünkben, az észlelési, értékelési és cselekvési mintáinkban. A normalitás olyan hatalom, amit a közösség gyakorol fölöttünk, és elsajátítása az az ár, amit azért fizetünk, hogy a közösség tagjai lehessünk. A normalitás habitusként rögzül bennünk, diszpozíciók tartós rendszereként, ami nem csak kihat a testre, hanem ami bizonyos értelemben a testben van és a test a hordozó közege.

Kritikák és érvényesség

Mind Foucault, mind Bourdieu elméletét sokféle kritika érte. Ezek közül most csak azokra fogok utalni röviden, amelyek összefüggésben állnak a test, a tudattalan és a normalitás problémakörével.

A jelen összefüggésben az a legfontosabb Foucault-val szemben megfogalmazott kritika, hogy Foucault egy olyan társadalmi állapot elemzése alapján jut el a fegyelmező hatalom, az engedelmes test és a normalizált szubjektum fogalmaihoz, ami már véget ért, vagyis ami már nem, vagy nem egyértelműen jellemzi a késő modern társadalmakat. Nancy Fraser szerint Foucault elemzése a kapitalizmus történetének klasszikus időszakára, vagyis a XIX. századra és a XX. század „Fordista” korszakára jellemző, ami nagyjából a 60-as évek végén véget ért. A fegyelmezés már nem a hatalom működésének legfőbb eszköze (Fraser 2008). Byung Chul Han Foucault logikáját követve, de Foucault-val szemben azt állítja, hogy a mi késő modern korszakunk már a megengedő társadalom és a pszichohatalom korszaka. Már nem a testet kell fegyelmezni, hanem a pszichét optimalizálni ahhoz, hogy a leghatékonyabb állapotba kerüljünk. Az anonim módon működő hatalom tehát már nem a testünkre, hanem a pszichénkre hat: a biopolitika és a fegyelmező hatalom átalakul pszichopolitikává, a fegyelmező társadalom átalakul megengedő társadalommá (Han 2020).

Bourdieu-val szemben ugyancsak gyakori kritika, hogy egy már letűnt társadalmi formációt időtlennek ábrázol. A későmodern társadalomban pl. az osztály fogalma már nem alkalmazható ugyanolyan tudományos hatékonysággal, mint egy tradicionális társadalom (pl. a kabilok) esetében, vagy pl. a francia társadalom 60-as évekbeli erősen szegmentált állapotában, ahol az uralkodó polgárság valóban szimbolikus erőszakot gyakorolt az elnyomott osztályokon. A másik gyakori vád Bourdieu elméletével szemben, hogy szándéka ellenére – hiszen a habitus fogalma éppen a rugalmasságot lenne hivatott alátámasztani – túlságosan determinista és az emberi cselekvéseket nagyon nagy százalékban a habitusból vezeti le, vagyis automatizmusnak ábrázolja.

Még ha ezeket a kritikákat el is fogadjuk, mindkét elemzésnek van egy közös középpont felé mutató, továbbra is érvényes magja. Ez pedig éppen a test, a tudattalan és a normalitás fogalmainak érvényben maradása – még a kései kapitalizmus jelenlegi korszakában, a kortárs kulturális logika körülményei között is. Ezt nevezném a bennünk működő kollektív tudattalan szociális fenomenológiájának. Ez is a „horizontális tudattalan” egy változata, de nem az egyéni-testi tudattalan, hanem a szociális-testi tudattalan. Ez a szociális testi tudattalan szorosan összefügg a normalitással, ami nem pusztán az elménkbe íródik bele követendő szabályok formájában, hanem a testükbe a testi működés és testi viselkedés meghatározásaként. A normalitás mindig is az ember saját testi működése, gesztusai, az ember indulati és ösztönháztartásának szociális szabályozása révén és által hatott. „Nem létezhet társadalom – írja Norbert Elias – az egyéni ösztönök és affektusok kanalizálása, az individuális viselkedés egészen

meghatározott szabályozása nélkül.”¹¹ (Elias 1987. 551.) A civilizáció folyamata egyrészt a társadalom által szabályozott affektusok, másrészt a testi viselkedés szabályozásának története.

A normalizálás mindig is hatalmi tényező és mindig is hat a testre. Egy olyan tudattalant hoz létre, ami szociális eredetű habitusokba rögzül és meghatározza az egyén működését a konkrétan adódó feltételek közepette. Sőt, úgy vélem, hogy a normalizált szubjektum fogalma bizonyos értelemben a tudattalan kódok és szabályok olyan rendszerét tartalmazza, ami a tudattalan minden egyéb (egyéni, mítikus, testi, affektív, esztétikai, művészi, stb.) fogalmát keretezi és hordozza. A normalizált szubjektum fogalma mentén kibontakozó tudattalan pedig mindig lényegi összefüggésben fog állni a test fogalmával: a normalizált szubjektumnak társadalmi teste van és tudattalanja testté vált történelem.

A normalizált állapot az a „természetesnek” tűnő állapot, amit azért nagyon nehéz megpillantani és fenomenológiai vizsgálódás tárgyává tenni, mert háttérfeltétele annak, ahogy a világban észlelő, értékelő és cselekvő módon vagyunk. Ez maga a világban-való-bennelétünk szabályozottsága. Szociális létezésünk is egyfajta test, ami ugyanúgy, ahogy a megélt test, „elrejtí önmagát működése közben”. A normalitás lényege bizonyos értelemben a láthatatlanság: ha a normalitás láthatóvá válik, akkor paradox módon éppen kibillentünk a normalitásból. Másrészt a testünk sem csupán megélt, eleven, fenomenológiai test, hanem szociálisan kódolt test, a normalizált szubjektum normalizált teste.

E tanulmányban a szociális tudattalan dimenzióját igyekeztem bemutatni, vagyis azt, amit kollektív-horizontális tudattalannak nevezhetünk. Ennek legfőbb jellemzői a következők:

1. valóban a tudattalan egy tartományát jelenti, vagyis nem a tudatelőttés szférájához tartozik, hiszen nagyon nehéz, sőt szinte lehetetlen tudatosítani (szemben a tudatelőttéssel, ami könnyen tudatosítható)
2. nem a reprezentációk szintjén működik, hanem testi és habituális természetű,
3. mélyen a testbe ivódott szokások rendszere és közelebb áll az affektusokhoz, mint a gondolatokhoz
4. nem konkrét szabályokban ölt testet, hanem diszpozíciók rendszere
5. az észlelés, az értékelés, az ízlés és a cselekvés sémáiként működik
6. kollektív jellege nem csak interszubjektív viszonyokra utal (az interszubjektív viszonyokban egyének találkoznak és kommunikálnak), hanem a kollektívumot alkotó *sensus communis*-ra, más szóval az egyének elkülönülését megelőző, vagy annak háttérét képező normalításra
7. az egyéni tudat és az egyéni tudattalan háttere, a tudattalan tudattalanja
8. testté vált történelem
9. a természetesség látszatát öltő hatalmi viszonyok lenyomata

¹¹ Uo. 551.o.

10. átadása maga is tudattalan folyamat: tudattalan hat tudattalanra, vagyis affektív értékelési és izlésbeli minták hoznak létre affektív értékelési és izlésbeli mintákat
11. a normalitást nem tanuljuk, eszmélődésünk már mindig is késében van a normalitáshoz képest
12. eleven testünk átélése beágyazódik az önmagát működése közben elrejtő szociális (normalizált és civilizált) test működésébe

A szociális tudattalan testbe ágyazott mintázatai túl közel vannak ahhoz, hogy könnyedén láthatóvá válhassanak. A tudattalannak is van tudattalanja.

Irodalom

- Barthes, Roland 1999. *A divat mint rendszer*. Ford. Mihancsik Zsófia. Budapest, Helikon.
- Berkovits Balázs 2018. Pierre Bourdieu. In Kricsfalusi Beatrix et alii (szerk.) *Média-és kultúrtudomány. Kézikönyv*. Budapest, Ráció. 377–386.
- Bourdieu, Pierre 2008. Hevenyészett megjegyzések a test társadalmi észleléséről. In Uő. *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Ford. Ádám Péter et alii. Budapest, General Press, 2008. 108-117.
- Bourdieu, Pierre 2009. *A gyakorlat elméletének vázolata – Három kabil etnológiai tanulmány*. Ford. Gelléri Gábor és Sebes Anna. Budapest, Napvilág, 2009.
- Calhoun, Craig 1993. Habitus, field and capital: the question of historical specificity. In Craig Calhoun, Edward LiPuma, Moishe Postone (szerk.) *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago, University of Chicago Press.
- Crossley, Nick 2001. *The Social Body. Habit, Identity and Desire*. London, Sage Publications.
- Elias, Norbert 1987. *A civilizáció folyamata*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat.
- Fáber Ágoston 2018. *Pierre Bourdieu: elmélet és politika*. Budapest, Napvilág.
- Forrester, John 1990. Michel Foucault und die Geschichte der Psychoanalyse. In Marcelo Marques (ed.) *Foucault und die Psychoanalyse*. Tübingen. 75–128.
- Foucault, Michel 1990. *Felügyelet és büntetés*. Ford. Fázsy Anikó, Csűrös Klára. Budapest, Gondolat.
- Foucault, Michel 1991. Mi a felvilágosodás? In uő.: *A modernség politikai-filozófiai dilemmái a felvilágosodáson innen és túl*. Ford. Szokolczay Árpád. Budapest, MTA Szociológiai Kutató Intézete. 87–114.
- Foucault, Michel 2002. A szubjektum és a hatalom. Ford. Kiss Attila Atilla. In Bókay Antal et alii (szerk.) *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Budapest, Osiris. 396–409.

- Fraser, Nancy 2008. From Discipline to Flexibilization? Rereading Foucault in the Shadow of Globalization. In uő. *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York, Columbia University Press. 116–130.
- Fuchs, Thomas 2019. Testemlékezet és tudattalan. Ford. Horváth Lajos. *Nagyerdei Almanach* 9/1. 32–48.o.
- Gorski, Philip. S. 2013. Bourdieusian Theory and Historical Analysis. Maps, Mechanisms, and Methods. In Philip S. Gorski (ed.) *Bourdieu and Historical Analysis*. Durham and London, Duke University Press. 327–366.
- Grace, Wendy 2013. Foucault and the Freudians. In Christopher Falzon et alii. (eds.) *A Companion to Foucault*. Oxford, Wiley-Blackwell. 226–242.
- Han, Byung Chul 2020. *Pszichopolitika*. Ford. Csordás Gábor. Budapest, Typotex.
- Han, Byung Chul 2023. *Mi a hatalom?* Ford. Csordás Gábor. Budapest, Typotex.
- Holder, Patricia 2014. Hexis (héxis). In Gerhard Fröhlich – Boike Rehbein (Hg.) *Bourdieu Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, Metzler. 124–127.
- Horváth Lajos 2018. Fenomenológiai tudattalan és testemlékezet. *Magyar Filozófiai Szemle* 62(3). 30–43.
- Marosán Bence Péter 2021. Az individuális és a kollektív tudattalan fenomenológiájáról Freud, Jung és Husserl nyomán. *Magyar Filozófiai Szemle* 65:1. 65–85.
- Miller, Jacques-Alain 1991. Michel Foucault und die Psychoanalyse. In Francois Evald – Bernhard Waldenfels (Hg.) *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 66–73.
- Pinto, Louis 2004. Volontés de savoir. Bourdieu, Derrida, Foucault. In Louis Pinto et alii (ed.) *Pierre Bourdieu, Sociologue*. Paris, Fayard.
- Revel, Judith 2005. *Expériences de la pensée. Michel Foucault*. Paris, Bordas.
- Shilling, Chris 1993. *The Body and Social Theory*. London, Sage Publications.
- Steinbock, Anthony 1995. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, Northwestern University Press.
- Sutyák Tibor 2007. *Michel Foucault gondolkodása*. Máriabesenyő, Attraktor.
- Szigeti Attila 2011. A kultúraközi tapasztalat fenomenológiájáról. In Uő. *A testet öltött másik. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*. Kolozsvár, Pro Philosophia. 156–176.
- Taylor, Dianna 2009. Normativity and Normalization. *Foucault Studies*, No. 7. 45–63.
- Toronyai Gábor 2003. Interszubjektív valóságképzés mint kommunikatív normalizáció Husserlnél. *Valóság* 5-6. 99–104.
- Vermes Katalin 2006. *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatának összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest, L’Harmattan.
- Vermes Katalin 2023. *A felelő(s) test. Exkarnáció és inkarnáció ritmusai*. Budapest, L’Harmattan, 2023.
- Whitebook, Joel 2006. Against Interiority: Foucault’s Struggle with Psychoanalysis. In Garry Gutting (ed.) *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge, Cambridge University Press. 312–347.