

NÉMETH KRISZTINA<sup>1</sup>

## HABITUS ÉS IDENTITÁS

Az egyénre irányuló empirikus vizsgálatok néhány elméleti és módszertani kérdése<sup>2</sup>

<https://doi.org/10.18030/socio.hu.2024.2.84>

### ABSZTRAKT

A tanulmány az egyénre irányuló mikroszociológiai kutatások két alapvető fogalmát, a habitust és az identitást vizsgálja anélkül, hogy a közöttük lévő egyezéseket és különbségeket egyértelműen rögzíteni tudná. Ehelyett a habitus és az identitás közötti fogalmi hasonlóságokat és különbségeket előbb az elméleti összefüggések felől, néhány dichotómián és a fogalmi átfedéseken keresztül veszi szemügyre. Mivel ezek segítségével a két fogalom nem választható el egymástól egyértelműen, ezért a tanulmány az empirikus alkalmazás felé tájékozódik. Előbb a habitus és az identitás empirikus kutatását megnehezítő tudattalan tartalmak és reflektálatlanság vizsgálati lehetőségeivel foglalkozik, majd a hasadt habitus koncepcióját és a reflexivitás kérdését arra használja, hogy a két fogalom közötti közvetítés lehetőségeit tárgyalja. Mivel az egyénre irányuló empirikus kutatások alapvető forrásában, az (élettörténeti) interjúban egymásba fonódva van jelen az identitás és a habitus fogalma, ezért a habitus és az identitás közötti fogalmi választás az empirikus kutatások felől is vizsgálható. Bár az interjú típusa és felvételének módszertana önmagában is meghatározza azt, hogy egy interjúból melyik fogalom könnyebben „kinyerhető”, azaz melyik fogalom milyen elméleti-módszertani megközelítésben vizsgálható jobban, a habitus és az identitás közötti választást meghatározza, hogy mennyire típusosan és modellszerűen avagy mennyire mélyen és komplexen akarjuk az egyént, valamint a társadalmi cselekvéseit és gyakorlatait megérteni. Ez a különbségtétel tovább finomítható az egyéni és az osztályhabitus fogalmával, így módon az egyénre irányuló empirikus elemzések hangsúlyai, valamint a vizsgálat iránya (általános-egyéni) jelentik az egyénre irányuló empirikus kutatásokat meghatározó legfontosabb kérdéseket.

**Kulcsszavak:** habitus, identitás, interjú, résztvevő megfigyelés, reflexió

---

<sup>1</sup> HUN-REN KRTK RKI tudományos munkatárs, Evangélikus Hittudományi Egyetem tudományos munkatárs

<sup>2</sup> A tanulmány a *Mobilitási stratégiák és gazdasági ciklusok – hátrányos helyzetű roma népesség mobilitási stratégiái* című (FK\_21\_138442) NKFIH-kutatáshoz kapcsolódik.

## HABITUS AND IDENTITY

### Some theoretical and methodological issues in empirical research on the individual

This paper examines two fundamental concepts in micro-sociological research on the individual, habitus and identity, without offering precise definition of the similarities and the differences between them. Instead, it first looks at the conceptual similarities and differences between habitus and identity from the theoretical perspective, drawing on some dichotomies and conceptual overlaps. As these approaches do not allow a clear distinction between these two concepts, the paper orients itself towards an empirical application. First, the problem of unconsciousness and unreflectiveness, complicating the empirical study of habitus and identity, is addressed, then the habitus clivé (cleft habitus) is analysed in terms of a reflexivity that possibly mediates between the two concepts. Since the concepts of identity and habitus are intertwined in the (life history) interview, which is a fundamental source of empirical research on the individual, the conceptual choice between habitus and identity can be examined from the perspective of empirical research. Although the type and the technique of interview define which concept is easier to 'retrieve' from an interview, i. e. which concept can be better examined in which theoretical-methodological approach, the choice between habitus and identity is influenced by how typologically and model-like or how deeply and complexly we aim to understand the individual and his/her social actions and practices.

This distinction can be further refined by the notions of individual and class habitus, so the focus and the direction (general-individual) of the empirical analysis represent the most important issues that define empirical research on individuals.

**Keywords:** habitus, identity, interview, participant observation, reflexivity

NÉMETH KRISZTINA

## HABITUS ÉS IDENTITÁS

### AZ EGYÉNRE IRÁNYULÓ EMPIRIKUS VIZSGÁLATOK NÉHÁNY ELMÉLETI ÉS MÓDSZERTANI KÉRDÉSE

„*individuum est ineffabile*”<sup>3</sup>

A habitus Bourdieu egyik legnagyobb hatású tudományos fogalma. Vonzerejét elsősorban a cselekvő társadalmi meghatározottságainak empirikus megragadhatósága adja, mivel a habitus alapvetően az azonos társadalmi pozíciójú egyének társadalmi cselekvéseit és gyakorlatait, reakcióit és stratégiáit, vágyait teszi tipizálhatóvá, azaz felismerhetővé és magyarázhatóvá. A habitus fogalmát ma leginkább a kvalitatív mobilitás- és migrációkutatásokban használják. Bourdieu posztumusz megjelent *Egy önanalízis vázlata*<sup>4</sup> (2008, 2020) című könyve a kortárs kvalitatív mobilitáskutatások „mesterkategóriájává” (Hadas 2021:29) avatta a hasadt habitus (*habitus clivé, cleft habitus*) fogalmát, ami alapvetően nagy terjedelmű (azaz osztályokon átívelő) társadalmi mobilitási pályát befutók szimbolikus határátlépéseinek érzelmi nehézségeit, kríziseit ragadja meg (Reed-Danahay 2020:101). A hasadt habitus fogalmát használó elemzések (Friedman 2016; Durst–Nyíró 2021; Nyíró 2022) ezeket az érzelmi megpróbáltatásokat, egyéni krízishelyzeteket ragadják meg, ugyanakkor kérdés, hogy a társadalmi származással való meghasonlás, az ambivalencia és a két világ közöttiség vajon a hasadt habitust jellemző tartós működésmód, vagy a társadalmi mobilitást kísérő mentális nehézségek inkább valamiféle (időleges?) identitáskrízist (Sorokin, idézi Naudet 2018:xiv) körvonalaznak. A nagy terjedelmű társadalmi (iskolai) mobilitás „érzelmi árát” (Friedman 2016; Durst–Nyíró 2021; Nyíró 2022) a habitus fogalmán keresztül értelmező kutatások tematikus fókuszát vizsgálva felmerülhet a kérdés: a habitusról vagy inkább az (osztály)identitás elhagyásáról, a társadalmi származás és a személyes identitás változásáról van itt szó? Elválasztható-e ez a két aspektus legalább analitikusan egymástól? A habitus fogalmával fémjelzett mobilitáskutatásokban az érzelmekre, a származásra és a megküzdésre irányuló figyelem felveti a habitus és az identitás közötti fogalmi különbség kérdését. A gondolatmenet ezen két fogalom konceptualizálását és operacionalizálását is vizsgálat tárgyává teszi, ami megvilágíthatja, hogy miért lehet problematikus, milyen elméleti és módszertani kérdéseket feszeget az identitás és a habitus fogalmának használata az egyént és az egyéniséget vizsgáló empirikus kutatásokban.

Jelen tanulmány az elméletek, a fogalommeghatározások és az empirikus használatuk kezelhetetlen bősége miatt nem vállalkozhat arra, hogy a habitust és főképp az identitást pontosan definiálja, és a közöttük lévő különbségeket a teljesség igényével és egyértelműen meghatározza. A szisztematikus fogalmi összehasonlítás helyett néhány, a habitus és az identitás közötti fogalmi különbséget és átfedést előbb az elméleti összefüggések felől, néhány dichotómián keresztül tárgyalja, majd a két fogalom empirikus alkalmazása felé tájékozódik előbb a reflexió hétköznapi, majd tudományos lehetőségeit firtatva. Majd a hasadt habitus (Bourdieu 2008) alapvetően az empirikus mobilitáskutatásokban használt fogalmából kiindulva a habitus

<sup>3</sup> „Az egyén szavakkal nem kifejezhető; az individuum megragadhatatlan.” (A szerző fordítása.)

<sup>4</sup> A könyv egy része megjelent Fáber Ágoston fordításában, így a magyar fordítás címét használom: Fáber 2020.

és az identitás körüli elméleti kérdéseket az empirikus kutatások kontextusába helyezi. Mivel az egyénre irányuló empirikus kutatások alapvető forrásában, az élettörténeti interjúban egyszerre, egymásba fonódva vannak jelen olyan tartalmak, amelyek analitikusan az identitás és a habitus fogalmával megragadhatók, meg lehet fordítani az elméleti kérdést azt firtatva, hogyan vizsgálható az identitás és a habitus az empirikus kutatásban, és miként járulhatnak hozzá az empirikus kutatások a habitus és az identitás körüli kérdések megválaszolásához.

## A HABITUS ÉS AZ IDENTITÁS FOGALMA AZ ELMÉLETI ÖSSZEFÜGGÉSEK FELŐL

### Tudatos és tudattalan

Hadas Miklós (2021:99) a habitus és az identitás között abban látja a fő különbséget, hogy míg a habitus reflektálatlan, tudattalan, nem intencionális és a rutincselekvésekben megmutatózó, addig az identitást tudatosan vállalt azonosulások építik. Ez a tudatos és a tudattalan különbségére alapozott fogalmi dichotómia azonban nehezen fenntartható, mivel a tudatosan vállalt identitás (például a társadalmi kategóriákkal való azonosulás) csupán egy kisebb, „látható” része a személyes identitásnak, az önazonosságot ugyanis a tudattalan, tudatelőttés tartalmak is erősen meghatározzák (*tudattalan identitás* – Pintér 2012). Kaufmann például rámutatott arra, hogyan tolódott az identitás definíciója a tudatos szerepek felől az inkorporált (tudatelőttés, reflektálatlan) szokások irányába (Kaufmann, idézi Takács 2012b:14).

Bourdieu a habitus fogalmát éppen a bevett gondolkodási dichotómiák (a tudatos és a tudattalan, az objektív és a szubjektív, a külső és a belső, az egyén és a társadalom) közötti közvetítő fogalomként vezette be (Bourdieu 2000, 2009; Wessely 2005; Weil 2006; Wacquant 2016; Fáber 2018). Ebből az következik, hogy a habitus nem kizárólagosan és nem teljesen tudattalan és reflektálatlan működésmódokat feltételez, bár a társadalmi gyakorlatokba ágyazottság és a rutincselekvések túlsúlya a mindennapi cselekvésekben a reflektálatlanság felé tolják a fogalmat (Fáber 2018; Hadas 2021). Mégsem beszélhetünk cselekvésemélet helyett „történelemletről” (Fáber 2018:63) Bourdieu szociológiájában, bár a habitus önmagában nem elégséges feltétele a cselekvésnek, hanem valamilyen külsődleges kiváltó inger (*external trigger*) feltételez (Wacquant 2016:69). A habitus alapvetően reaktív, a cselekvők azonban nem csak tehetetlenségi mozgásra (*inercia*) képesek, mivel a habitus magában rejti a váratlan reakciók, újítások, improvizációk lehetőségét, amelyek befolyásolhatják a társadalmi újratermelés folyamatát. Ez azt is jelenti, hogy a társadalmi cselekvések nem tekinthetők teljes mértékben külsődlegesen determináltnak, és a habitus fogalma a változások, válságok megragadására is alkalmas (Bourdieu 2000; Wacquant 2016).

A tudatos és tudattalan, a reflektáltság és reflektálatlanság összjátékát tárják fel például Bourdieu (2009) korai etnográfiai munkái, melyek a hagyományhoz való reflexív viszonyt és ennek bizonyos fokú *használatát* is körvonalazzák a kabil házassági piac vagy a mezőgazdasági munkák kontextusában. Ezekben az elemzésekben a habituálisnak (ekképpen elvileg reflektálatlannak) látszó döntések mögött a szimbolikus és stratégiai cselekvés elemei is megjelennek, és a hagyomány reflexív használata is felcsillan (Fáber 2018; Némedi 2004). A *Distinctionban* (Bourdieu 1984)<sup>5</sup> viszont a makroszintű empirikus vizsgálat néhány, a társadalmi pozíciót meghatározó változóra (tőkék eloszlása) korlátozódik, miközben a habitus elsősorban a struktúra és az egyéni cselekvés közötti elméleti (fogalmi) közvetítőként érdekes a társadalmi újratermelés magyarázatában.

<sup>5</sup> Mivel a tanulmány megírásához az angol fordítást használtam, így az angol fordításra hivatkozom.

Ezekből a példákból úgy tűnik, hogy Bourdieu habitusfogalma sem teljesen egységes, mások a koncepció elméleti és empirikus hangsúlyai a mikro- és a makroszintű kutatásokban (Fáber 2018). Minél terepközelibb és kisebb léptékű a vizsgálódás, a habitusnak annál több árnyalata, kifinomultabb és – bizonyos értelemben – reflexívebb működésmódja válik elemezhetővé. Ezért is érvelt úgy Lahire (2012:48), hogy az elemzés szintjétől is függ egy-egy fogalom vagy kijelentés érvényessége, mivel az egyének és a csoportok vizsgálatára különféle megközelítések és módszerek alkalmasak.

### Elbeszél és gyakorlatba ágyazott

Egy másik közelítésben a habitus és az identitás különbségét az elbeszélés és a társadalmi gyakorlat, avagy a „saying” és a „doing” (Kovács 2006:44) dimenziójában kereshetjük. Az identitás alapvetően narratív: az elbeszélésben folyamatosan alakul az önazonosságot hordozó (narratív) identitás, ami az életeseményeket folyamatosan (újra)értelmezi, és ezzel összefüggéseket és időbeli folytonosságot teremt. Az önazonosságot voltaképpen az időbeli változás ellenére fenntartott folytonosság és az összefüggések újraértelmezése nyújtja: az élet eseményei között a *retrospektív* működő értelemkeresés teremt kapcsolatot (Ricoeur 1999; Kovács–Vajda 2002; Bourdieu 2004).

A habitus alapvetően a múltbeli észlelési, osztályozási és cselekvési sémákat, diszpozíciókat köti össze a jelenbeli köznapi cselekvésekkel. Ily módon a habitus a társadalmi cselekvéseket és gyakorlatokat folyamatosan strukturálja, miközben alapvetően ezek által strukturált (Bourdieu 2000, 2002, 2009). Következésképpen a habitus fogalmi középpontját a társadalmi cselekvéseket és gyakorlatokat vezérlő *sémák* és diszpozíciók *tartós* rendszereként alapvetően a társadalmi cselekvésekben és *gyakorlatban* kereshetjük, míg a személyes avagy narratív identitást alapvetően az összefüggéseket és értelmet kereső és rögzítő *énelbeszélés* teremti meg (Ricoeur 1999; Kovács–Vajda 2002). Ezt a gyakorlatorientáltságot, gyakorlatba ágyazottságot fejezik ki azok a habituskonceptiók, amelyek a habitust mint „játzmaérzék” (*sense of the game*) ragadják meg (Bourdieu 2000:11; Hadas 2021; Nyírő 2022).

A beszéd és a cselekvés merev elválasztása ugyanakkor ebben az esetben is problematikus. Egyfelől azért, mert a habitusnak része a nyelvhasználat, a beszéd- és gondolkodásmód (például Bourdieu 1984, 2009), másfelől azért, mert az identitás sem csupán annyi, amennyit önmagunkról el tudunk beszélni. Az önazonosságot ugyanis az elbeszélésnek ellenálló tudattalan tartalmak, vágyak, illetve törések is „építik” (Pintér 2012:69); a beszéd és a cselekvés, a társadalmi gyakorlat dimenzióját a beszéd és annak performativitása, a beszédaktus is összeköti (Austin 1996; Kovács 2006). Hiszen az elbeszélő a narratívájában egyfelől „megmutatkozik” (Kovács–Vajda 2002:19) – amelyen a tudatelőtt, nem reflektált tartalmak is „átütnek” –, másfelől tudatosan is *megmutathatja*, *reprezentálhatja*<sup>6</sup> magát például egy társadalmi csoport tagjaként, kompetens cselekvőként vagy áldozatként. Emellett a magáról beszélő interjúalany a gesztusaiban, a mozdulataiban, a testi valójában is megmutatkozik, egyszersmind megmutatja magát (Kovács 2006; Kovai 2018). A megmutatkozás avagy az énbemutatás (Goffman 1981) következésképpen egy többretegű performatív aktust feltételez, amelyben a test mint a beszéd, a mozgás képességének és az érzelmek kifejezésének „helye”, valamint a testesült habitus mint a társadalmi és az etnikai származás „hordozója” (Bourdieu 1984, 2000; Reed-Dana-hay 2020; Nyírő–Durst 2021; Nyírő 2022) összeköti a beszéd és a cselekvés dimenzióját (Kovács 2006). Ezért kutatóként nem célravezető (és nem is lehetséges) az egyénre irányuló empirikus vizsgálódást kizárólag az elbeszél történetre vagy a társadalmi cselekvésre, gyakorlatra irányítani (Kovács 2006).

6 Pintér Judit Nóra (2012:70) ugyanezt a kettősséget elemezte a tudattalan identitás kapcsán a „kifejezi” és „kifejeződik” igékkel.

### Átfedő konceptualizálások

A habitus és az identitás éles fogalmi elválasztása azért is problematikus, mert vannak olyan konceptualizálási kísérletek, amelyek a kettő között kapcsolódási pontokat, fogalmi átfedéseket teremtenek. A társadalmi helyzetként felfogott habitus<sup>7</sup> (*sense of social place* – Hillier–Rooksby 2002) bizonyos értelemben felfogható a társadalmi származás reflektálatlan hordozójaként. Mivel a saját társadalmi hely *érzetében* nem csak a betöltött pozíció társadalmi jelentése, hanem a másik pozícióktól való távolság is rögzül, a saját társadalmi hely interiorizálásával a habitusba épülhetnek a társadalmi pozícióhoz tapadó jelentések és ezek *érzelmi le nyomatai is* (Bourdieu 1984; Hillier–Rooksby 2002; Wacquant 2011, 2016; Wacquant–Slater–Pereira 2014).<sup>8</sup> A élettörténet kitüntetett jelentőségű helyeihez kötődő érzelmek, a tartósan használt helyek és a téri rutinok ugyanakkor a személyes identitás részeivé is válnak (*helyidentitás* – Dúll 2009, 2015a, 2015b).

Atkinson (2021:197) Lahire (2012) Bourdieu-kritikájából kiindulva úgy látta, hogy az analitikusan felfogott, „episztémológiai” individuummal ellentétben az „empirikus” individuum egyszerre több mezőbe beágyazott, mivel az életét és diszpozícióit többféle „társadalmi világ” (pl. munkahely, család) alakítja. Az empirikus kutatások feladata minél komplexebben megragadni a több mezőbe *egyszerre* beágyazott, avagy a különféle társadalmi világok (mezők) között mozgó egyént. Atkinson erre a habitus helyett Bourdieu *társadalmi felület* (*social surface*) fogalmát látta alkalmasnak. Ez magában foglalja a cselekvő különféle társadalmi pozícióhoz kötődő diszpozícióit, következésképpen felfogható egyfajta kiterjesztett habitusfogalomként, ami lefedi a cselekvő teljes diszpozíciókészletét (Atkinson 2021:205). A társadalmi felület egy a habitushoz képest konceptuálisan kidolgozatlanabb (Atkinson 2021; Bourdieu 2004:302), ám az empirikus komplexitásra nyitott fogalom, ami közelíthető az empirikus individuum, ennél fogva az identitás fogalmához. A személyes vagy a narratív identitás ugyanakkor több, mint a társadalmi szerepek összessége (Ricoeur 1999; Kovács–Vajda 2002), ily módon a társadalmi felület sem képes elérni azt a fogalmi komplexitást, amit az identitás jelent.

### Önértelmezés vagy determinizmus – a reflexió lehetőségei

A habitus kevésbé köznapi fogalom, mint az identitás: az egyének általában nem gondolkodnak ezen a fogalmon keresztül magukról (Takács 2012a). A diszpozíciók és a társadalmi gyakorlatok pozícióhoz kötöttsége folytán Bourdieu szerint „*a cselekvők nincsenek eredendően (innately) birtokában annak a tudásnak (science), hogy kik is ők vagy mit csinálnak*” (Bourdieu et al. 1999:620).<sup>9</sup> A hétköznapi életben a társadalmi világukba sokkal inkább belevetettek, semmint valamilyen külsődleges, a többi társadalmi pozíciót is magában foglaló rálátásuk volna a társadalmi gyakorlataikra és a többi cselekvőre (Bourdieu 1984:169). E hétköznapi perspektívának és tudásnak eligazító, valamint a társadalmi cselekvések és gyakorlatok következményeit anticipáló ereje van, ám ez nem foglalja magától értetődően magában a saját habitusra és annak társadalmi genezisére vonatkozó reflexiót. Hasonlóképpen a saját élettörténetét megalkotó elbeszélő sem tud reflektálni teljes egészében önmaga keletkezésére és „hatástörténetére”, azaz azokra az identitást formáló tudatalatti tartalmakra, amelyek az élettörténetet formálják (Pintér 2012:71). Az önreflexió lehetőségét ugyanakkor valamelyest meghatározza, hogy míg az identitás az Én és a Másik kölcsönviszonyában, főként nyelv által

7 Hillier és Rooksby megfogalmazásában: „*A habitus tehát az egyén és mások helyének érzete és az egyén szerepe a saját világaként megélt környezetében. [...] A habitus egyszerre testiesült és kognitív helyzetet*” (Hillier–Rooksby 2002:5). Lásd bővebben: Németh 2023.

8 Lásd bővebben: Németh 2023.

9 A szerző fordítása.

közvetített dialógusában alakul (Mead 1973; Kovács–Vajda 2002), addig a habitus fogalma a struktúrákkal áll dialektikus viszonyban (Bourdieu 2000, 2009), amiről a cselekvő a gyakorlatba vetettsége folytán közvetetten szerez tudomást.

Az identitás és a habitus fogalmi szétszalazásának szempontjából fontos különbség, hogy Bourdieu szociológiájában alapvetően cselekvők és nem magukat individuumként megélő egyének vannak (Reed-Danahay 2020:59–60). A cselekvőknek magukról és a társadalmi világról köznapit tudásuk van, ami az „*újra megtehetem*” (Husserl, idézi Schütz 1984a:197) idealizált feltevésével működik mindaddig, amíg a korábbi rutinok megfelelő alapot nyújtanak a cselekvések kivitelezéséhez. A cselekvők magukról és a körülöttük lévő társadalmi világról a köznapit tapasztalatokon keresztül szereznek tudomást; a társadalmi világ leginkább a cselekvéseiket és a gyakorlataikat határoló kényszerekben mutatkozik meg. Ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy ezen kényszerek és ezek mélyebb társadalmi összefüggései teljes egészében reflektálódnak. (Bourdieu et al. 1999:620; Hadas 2012; Fáber 2018). Bár a bourdieu-i habitusban is rejlik reflexiós potenciál, ez jobbra a rutinok megtöréséhez, a társadalmi gyakorlatok problematikussá válásához kapcsolódik (Bourdieu 2000, 2008; Wacquant 2016). Épp ezért vált a nagy terjedelmű (társadalmi osztályokon átívelő) társadalmi mobilitás, illetve az interkulturális tapasztalatot is magában foglaló migráció a habitus változásának, adaptációjának kitüntetett vizsgálati terepévé.

Ha a cselekvők magukról a habitus fogalmán keresztül gondolkodnának, akkor a társadalmi pozíciójukat meghatározó struktúrákkal és kényszerekkel, a cselekvéseiket és törekvéseiket behatároló diszpozíciókkal, gondolkodási és észlelési sémáikkal, valamint a mozgásterükkel is tisztában lennének (Fáber 2018). A habitus a cselekvők számára egyfajta gyakorlati jártasságként (*practical competency* – Wacquant 2016:66) érzékelhető, ami a hétköznapi értelemben problémamentes működést, működő rutinokat jelent, ha ez egyáltalán eléri a reflexió szintjét. Ez a jórészt nem tudatos, reflektálatlan működésmód a hétköznapi életben mégis jól felismerhetővé teszi az osztályhabitusban testet öltő közös reakciók, világlátás lényegi azonosságát. Ezt ragadja meg Bourdieu „karmester nélküli összhang” (conductorless orchestration – Bourdieu 1984:169–173; Hadas 2021:94) hasonlata, amellyel megmagyarázta, hogyan lehetséges, hogy a hasonló habitusú cselekvők különböző reflexió vagy tudatosság nélkül is „felismerik” a közöttük lévő hasonlóságot és a „társadalmi rokonságot” abból, hogy a cselekvéseik és a választásaik anélkül is összehangoltak, hogy erre tudatosan törekednének. Ugyanakkor az osztályok közötti megkülönböztetést (distinction) nem csak a homályosan felismert közelségek és affinitások, hanem a tudatosan vállalt, illetve a választott preferenciák, ízlésválasztások is megerősítik (Bourdieu 1984), ami bizonyos fokú reflexivitást, tudatosságot sugall a hétköznapi cselekvések terén is.

### Egyéniség: egységesség?

A habitus és az identitás között fontos különbség, hogy Bourdieu szociológiájában nem a társadalmi térben szabadon mozgó, a cselekvéseiket és az élet(történet)üket szabadon alakító individuumokat, hanem a társadalmi kényszerek által többé-kevésbé behatárolt, a köznapit gyakorlataikban elmerülő *cselekvőket* találunk (Reed-Danahay 2020:59–60). Bár az egyediséget és az autonómiát feltételező egyéniség diskurzusban (narratívában) jön létre (Kovács–Vajda 2002:17; Lahire 2012:59.), ami bizonyos tekintetben kényszermentességet sugall, ennek ellenére az identitás sem teljesen szabad konstrukció, mivel ezt tudattalan motívumok, vágyak, törések (traumák) is formálják (Pintér 2012). Ezek nem vagy nehezen verbalizálhatók, akárcsak a narratív identitás keretein túlmutató testi mivolt, testi tapasztalat, etnicitás (Nyíró–Durst 2021; Nyíró 2022) vagy self-érzet (Kovács–Vajda 2002).

A társadalmi kényszerek behatároló volta miatt a bourdieu-i avagy (osztály)habitus a szocializáció során bevett tudásokból, vélekedésekből fakadó cselekvési és gondolkodási sémákat, a választások és stratégiák típusos<sup>10</sup> vonásait, „osztálymeghatározottságait” teszi *csoportszinten* felismerhetővé (Hadas 2021:41) a cselekvők egyedisége ellenére is. Míg az osztályhabitus a különféle kontextusokhoz kötődő, a cselekvéseket egységesítő elvként értelmezhető, addig a plurális cselekvő (Lahire 2012), illetve a plurális habitus (Hadas 2021) elmélete megkérdőjelezi a bourdieu-i habitus homogenitását és egységességét.<sup>11</sup> Az egyéni habitus Lahire (2012) felfogásában a szocializáció inherens ellentmondásossága, valamint a diszpozíciók heterogenitása és szituatív érvényesülése miatt az osztályhabitusnál komplexebb és ellentmondásosabb. A plurális habitus (Hadas 2021) koncepciója bizonyos tekintetben közvetít az osztály- és az egyéni habitus között, mivel a habitust alapvetően egységesnek fogadja el, ami azonban a különféle diszpozíciók harmonikus összeilleszkedése miatt nem homogén, és a strukturáló struktúrák folyamatos változása következtében folytonosan változik.

Az individuumszociológiák egyéniségre (egyéni habitusra) fókuszáló megközelítésmódja az egyén partikularitására helyezi a hangsúlyt, aminek következtében a megélt individualitás válik kutatási programmá. Ezen lépték- és nézőpontváltással Bourdieu gyakran túldeterminálnak látott „analitikus” cselekvője (pl. Fáber 2018) a cselekvések szintjén az ellentmondásos diszpozíciók miatt épphogy aluldeterminálttá válik, mivel ez a heterogenitás bizonytalanná teszi a cselekvések kimenetelét és a gyakorlatok áttemelését a különféle cselekvési kontextusok között. Mindez az egyén szintjén azonban nem annyira növekvő autonómiát vagy szabadságot jelent, sokkal inkább azt, hogy az egyén sokféleképpen meghatározott, ám ezeket ellentmondásosságuk, reflektálatlanságuk, valamint a cselekvések kimenetelét övező bizonytalanság miatt nem látja át (Lahire 2012:64).

### A dichotómiák nem működnek

Összességében a habitusfogalom elméleti relevanciája a társadalmi újratermelés magyarázatában (Bourdieu 1984), illetve a bevett dichotómiák (külső–belső, objektivizmus–szubjektivizmus, egyén–társadalom, tudatos–tudattalan) közötti közvetítésben áll (Bourdieu 2000, 2002; Wessely 2005; Weil 2006), következésképpen nem lehet egyértelműen és kizárólagosan egyetlen fenti dimenzióhoz sem kötni. Bár a habitus valóban kevésbé tudatos és reflektált, így alapesetben kevésbé reflexív, mint az identitás, ez utóbbit is nagymértékben építik tudattalan elemek (Pintér 2012). Az identitás nem csak a tudatosan vállalt csoporttagságokból (Hadas 2021) vagy a magunkról elbeszélte történetből (Kovács–Vajda 2002) áll, hanem például a helyekhez kötődő érzelmek, rutinok (*helyidentitás* – Dúll 2009) is építik. Bár a habitus alapvetően gyakorlatba ágyazott, a *társadalmi helyérzetet* (Hillier–Rooksby 2002) különféle tudások és érzelmek, valamint ezek lenyomatai, így a társadalmi távolság tapasztalata is alakítja. Az éles fogalmi elhatárolást a két fogalom között kapcsolatot teremtő konceptuális kísérletek (társadalmi helyérzet, helyidentitás, társadalmi felület) is bonyolítják.

A habitus a bourdieu-i megközelítésben a társadalmi pozícióhoz kötődő beállítódások, cselekvési és reagálási módok *tartós* és *homogénként* feltételezett rendszere, a gyakorlatokat szervező *séma* (Bourdieu 2000, 2009; Wessely 2005; Wacquant 2016), ami képes megragadni és magyarázni a társadalmi cselekvések és gyakorlatok *típusosságát* (Hadas 2021:41), és ezzel anticipálni a cselekvők reakcióit, döntéseit és gondolkodásmódját. Ez ugyanakkor az identitáshoz képest az egyén partikularitásának egy szűkebb spektrumát fedi

<sup>10</sup> Ezt érti Hadas Miklós (2021:41) a bourdieu-i habitusfogalom weberi értelemben vett ideáltipikus vonásán.

<sup>11</sup> Wacquant (2016:68) szerint a (bourdieu-i) habitusfogalom nem teljesen egységes és koherens, egyszerre jellemzi valamilyen fokú integráltság és feszültség.



le, ezért az (*osztály*)habitussal nem írható le az egyén személyes identitása, csupán annak bizonyos vetületei. A habitus a (narratív) identitáshoz képest inkább a társadalmi *gyakorlatokban*, a testbe írt társadalmiságban (Bourdieu 2000; Lahire 2012) keresendő, és a cselekvő a társadalmi kényszerek által behatárolt mozgásteret ragadja meg (Reed-Danahay 2020:60). A mozgásterre és a kényszerekre irányított figyelem magyarázza a megértés típusos jellegét (Hadas 2021:41) az osztályhabitus esetében, hiszen a társadalmi struktúra alapvető kényszerei és a cselekvő mozgásterre közötti dialektikus viszonyt néhány társadalmi meghatározottságra (struktúrára) szűkítve értelmezi a *modellszerűen* felfogott társadalmi térben (Bourdieu 1984).

Az egyéni habitus különféle felfogásai komplexitásuknál fogva közelebb állnak az identitás fogalmához, ugyanakkor fogalmilag ezek elsősorban a társadalmi cselekvéshez és gyakorlathoz kötődnek, ezért érzékenyebben rajzolják ki a cselekvőt meghatározó társadalmi kényszereket (Lahire 2012; Martuccelli 2012). Az egyéni habitus kutatási programja szakít a habitus egységességének és homogenitásának elméleti feltevésével és az osztályhabitus fogalmában rejlő típusos (Hadas 2021:41) megértéssel, valamint a társadalmi reprodukcióra fókuszáló, modellszerű magyarázatokkal. A habitus egységességének megkérdőjelezése ugyanakkor az identitás egységének kimondatlan alapfeltevését is érinti, ami mélyen beágyazott mind a köznap, mind a tudományos gondolkodásmódban (Bourdieu 2004:299, Lahire 2012:59).

Ezek az elméleti átfedések az empirikus vizsgálatban is kérdéseket vetnek fel, és arra irányítják a figyelmet, hogy a fogalomválasztás összefügg az empirikus kutatás gyakorlati kérdéseivel, így a vizsgálódás léptékével, fókuszával, módszertanával és ez utóbbi érzékenységgel. Az egyik alapvető, empirikus kutatást érintő probléma a habitust és az identitást is érintő reflektálatlanság és a tudattalan tartalmak módszertani megközelítése.

### A REFLEXIÓ PERSPEKTÍVÁI A CSELEKVŐK SZINTJÉN ÉS AZ EMPIRIKUS KUTATÁSBAN

Az empirikus kutatást nehezíti, hogy mind a habitust, mind az identitást bizonyos fokig tudattalan és reflektálatlan tartalmak építik, miközben a társadalmi gyakorlatok inkorporáltsága, illetve a habitus társadalmi gyakorlatokba ágyazottsága is kihívást jelenthet. Ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy a verbalizálás körüli nehézségek és a reflektálatlanság miatt a habitus és az identitás bizonyos dimenziói a kutatói reflexióval vagy önreflexióval egyáltalán ne volnának megközelíthetők. Az identitás alapvetően narratív szerveződési módja mindenképpen valamilyen interjú módszer követel (Kovács 2006), miközben a habitust konstituáló cselekvési és gondolkodási sémák, társadalmi gyakorlatok értelmezéséhez sem elegendő a pusztán megfigyelés, mivel a cselekvés értelme megfigyeléssel nem (vagy nem kellő mélységben) feltárható (Schütz 1984a; Schütz 1984b; Weber 1987). Bár a habitust vizsgáló empirikus kutatások kvantitatív adatelemzésekre is támaszkodhatnak (Bourdieu 1984),<sup>12</sup> valamint az egyéni habitus vizsgálata alapulhat résztvevő megfigyelésen is (Martuccelli 2012), a habitus empirikus vizsgálatának alapja általában valamilyen (többnyire élettörténeti keretben zajló<sup>13</sup>) interjú módszer<sup>14</sup> (Bourdieu et al. 1999; Bourdieu 2004; Martuccelli 2012; Nyíró 2022).

12 A *Distinction* (Bourdieu 1984) kvantitatív elemzése mögött azonban ott van Bourdieu élettörténete és önanalízise (Bourdieu 2008), valamint a kabil kutatások etnográfiai anyaga és tapasztalata (Bourdieu 2009; Németh 2004).

13 Az „*extrospekció*” olyan interjú megközelítés, ami az élettörténethez képest irányt változtat, és nem belülről, az egyén élete felől, hanem kívülről a társadalmi tételek felől közelít az egyénhez (Martuccelli 2012:40–41).

14 Az önmegfigyelés, önelemzés és önreflexió sajátos kombinálásával létrejövő önéletírás is lehet a „szocioanalízis” egy formája. Jó példa erre Bourdieu önelemzése – melynek elején leszögezi, hogy ez nem egy önéletrajz – (Bourdieu 2008:o. n.), de fontos példaként említhetők Annie Ernaux (2021, 2023), Didier Éribon (2009) és Édouard Louis (2018) irodalmi művei is.

Mivel az interjú a megfigyelés felé is nyitott, így az a testiesült habitust (Lahire 2012; Reed-Danahay 2020), azaz a gesztusokat, a mimikát, a beszédmódot és a saját testhez való viszonyt is vizsgálat tárgyává teszi, és ezzel a habitus vizsgálatát legalább részben a *megfigyelhető* birodalmába helyezi. Bár az identitás alapvetően narratív módon szerveződik (Ricoeur 1999; Kovács–Vajda 2002), a személyes identitás bizonyos „megmutatkozásai” vagy a tudatelőttés tartalmak kifejeződései is megfigyelhetők. Az is előfordulhat, hogy ez utóbbiak jelentése inkább az értelmezőben és nem annyira az elbeszélőben tudatosul (Pintér 2012:72). Hasonlóképpen a helyidentitás vagy az egyén-környezet egymásra hatásának vizsgálata (Dúll 2009, 2015a, 2015b) is magában foglalhatja a megfigyelést.

Összességében a habitus (részleges) reflektálatlansága és az identitás tudattalan rétegei interjúval nem (vagy csak közvetetten és részlegesen) tárhatók fel. Ugyanakkor a jelentéseket, szubjektív értelemtulajdonításokat nem lehet közvetlen megfigyeléssel értelmezni (Schütz 1984a; Weber 1987). Ennek következtében mivel mind a habitus, mind az identitás fogalma átmetshi a tudatos-tudattalan, a reflektált-reflektálatlan, a társadalmi gyakorlat és az elbeszélés dimenzióját, az empirikus megragadásuk is sajátos módszertani megfontolásokat és megközelítéseket követel.

### A cselekvő reflexiós perspektívái

A begyakorolt mozdulatok, az inkorporált gyakorlatok, a reflektálatlan rutinok elbeszélése, akárcsak a tudattalan és a tudatelőttés motívumok megközelítése leginkább az interjúk kutatásokat állíthatja kihívások elé, miközben ezek felderítésére még mindig ez a legalkalmasabb módszer. Egyszerre gyakorlati és módszertani kérdés, hogy miként lehet a reflektálatlan, sokszor inkorporált gyakorlatokat, az identitást építő tudatelőttés motívumokat előbb tudatosítani, majd verbalizálni és reflektálni.

Az észlelés, a gondolkodás sémáinak avagy a cselekvési rutinok cselekvő általi, hétköznapi reflexiója megtörténhet a megbicsaklásukon, kibillenésükön keresztül. Ekkor ugyanis éppen azért válnak a társadalmi gyakorlatok reflexió tárgyává, mert a cselekvőnek fel kell függesztenie a hétköznapi cselekvések és rutinok érvényességét biztosító „újra megtehetem” idealizált feltevését (Husserl, idézi Schütz 1984a:197). A rutinok problémamentességét és folytathatóságát az a naiv belevettség és otthonosság táplálja, ami nem más, mint a hétköznapi életet meghatározó „*doxikus*” (Bourdieu 2000:152) – avagy természetes (Schütz 1984b:159) – beállítódás. A habitus működésének voltaképpen a problémamentes társadalmi gyakorlat az elsődleges terepe, mivel ennek problémamentes folytathatóságában rejlik a habitus társadalmi struktúra újratermelésében játszott „konzervatív” szerepe (Bourdieu 2000; Fáber 2018). A rutinok megakadása a cselekvőt a saját hétköznapi gyakorlatán belül is reflexióra készítheti. A reflexió itt elképzelhető a társadalmi gyakorlatba ágyazottan, illetve abból kiágyazva a cselekvésre irányított reflexió, illetve a cselekvésről indított egyeztetés – avagy a kommunikatív cselekvés (Habermas 2011) – szintjén.

A mindennapi rutinok jelentős és tartós kibillenése például gyors társadalmi változás esetében a habitus (átmeneti vagy tartós) működésképtelenségét jeleníti meg a *cselekvők előtt is* (Bourdieu 2000, 2002). Ez megmutatkozhat fokozott reflexiós kényszerben, de akár visszahúzóds és apátia formájában is (Bourdieu–Sayad 1964), ami valószínűleg a habitust ért megrázkódtatás erősségétől és a változás óta eltelt időtől is függ.

### A cselekvő reflexiójának értelmezése a kutatásokban

A habitus átmeneti működésképtelenségét, a korábbi diszpozíciók, észlelési és cselekvési sémák és a megváltozott társadalmi struktúra (környezet) össze-nem-illeszkedését (*misfit* – Bourdieu 2002:18), időbeli elcsúszását írja le a hiszterézis avagy a Don Quijote hatás: ez esetben a habitus a régi társadalmi közeghez kötődő diszpozíciókkal, reagálási módokkal működik az új társadalmi közegben is (Bourdieu 2000:160). A társadalmi pozíció és a diszpozíciók, valamint a habitus és a környezete közötti össze-nem-illeszkedések is kitüntetett reflexiók pontként vizsgálhatók (Bourdieu 2002:18). Napjaink mobilitás- és migrációvizsgálatai arra hívják fel a figyelmet, hogy a társadalmi mobilitás, és a migráció is felbonthatja a társadalmi pozíció és a diszpozíciók, illetve a habitus és a társadalmi környezete közötti illeszkedéseket. Így a nagy terjedelmű (társadalmi osztályokon átívelő) társadalmi mobilitás (Abrahams–Ingram 2013; Friedman 2016; Ingram–Abrahams 2016; Naudet 2018; Nyíró–Durst 2021; Durst–Nyíró 2021; Nyíró 2022) és a migráció (pl. Noble 2013; Nowicka 2015; Thatcher–Halvorsrud 2016) is fontos reflexiók pont lehet a cselekvő számára, mind a társadalmi gyakorlatok, mind az észlelés és az osztályozási sémák, mind a világlátás és az önértelmezés szintjén.<sup>15</sup> Mivel a téri rutinok és az inkorporált társadalmi gyakorlatok is a identitás részei (Dúll 2009; Kaufmann, idézi Takács 2012b:14), ezek érvénytelenedése vagy az ismerős fizikai környezet, az otthon elvesztése (identitás) krízist is okozhat (Dúll 2009, 2015a, 2015b). A habitus és az új társadalmi, fizikai környezet össze-nem-illeszkedése fokozott reflexiók kényszert rejthet. Néhány szerző a nagy terjedelmű társadalmi mobilitás kapcsán bizonyos esetekben „akut reflexivitást” emlegetett (Ingram–Abrahams 2016:145), ami nem csak a habitus új közegbeli működési nehézségeit világítja meg, hanem a korábbi társadalmi közeg érzékelését és értékelését is megváltoztatja, reflexió tárgyává teheti, azaz a társadalmi származást is problematizálhatja. Az akut reflexió azonban nem feltétlenül jelent a mindennapokban működésképtelenséget (Abrahams–Ingram 2013; Noble 2013; Ingram–Abrahams 2016; Nowicka 2015; Thatcher–Halvorsrud 2016; Naudet 2018; Nyíró–Durst 2021), míg a relatív reflektálatlanság nem feltétlenül jelent hatékony adaptációt: erre utal a hiszterézis avagy a Don Quijote hatás (Bourdieu–Sayad 1964; Bourdieu 2000).<sup>16</sup> Mások arra hívták fel a figyelmet, hogy a migráció ugyan jó eséllyel, de nem feltétlenül okoz reflexiók kényszert a mindennapokban (Nowicka 2015; Thatcher–Halvorsrud 2016), és hogy a különféle diszpozíciórendszerek idővel úgy is összesimulhatnak a migráns habitusában, hogy közben megőrzik a kettő össze-nem-illeszkedésből fakadó feszültséget, esetleges élettörténeti töréseket (Noble 2013).<sup>17</sup>

### A hasadt habitus

Mindez árnyalja a hasadt habitus fogalmának (Bourdieu 2008) empirikus tartalmát, mivel a nem-illeszkedés, a hasadás mibenlétére, a működés mikéntjére és az időbeli változásra lehetőségére irányítja a figyelmet. A hasadt habitus fogalmát Bourdieu eredetileg saját tudományos habitusára alkalmazta (Bourdieu 2008; Wessely 2005; Fáber 2018), majd ebből vált a nagy terjedelmű társadalmi mobilitási pályát befutó „osztályárulók” (Bourdieu, idézi Naudet 2018:6) érzelmi nehézségeit, kríziseit tematizáló „mesterkategóriává” (Hadas 2021:29) a mobilitáskutatásokban. E kutatások szerint a cselekvőben ilyenkor tulajdonképpen két egymással nehezen összeegyeztethető diszpozíciókészlet munkál, ami kimerevíti a „két világ közöttiség”, a sehová sem tartozás érzését, és jelentős érzelmi terheket ró a felfelé mobil cselekvőkre (Friedman 2016;

<sup>15</sup> Lásd bővebben: Németh 2023.

<sup>16</sup> Lásd bővebben: Németh 2023.

<sup>17</sup> Lásd bővebben: Németh 2023.

Durst-Nyíró 2021; Nyíró–Durst 2021; Nyíró 2022).

A hasadt habitus eredeti bourdieu-i koncepciójában az észlelés, a gondolkodás kategóriái, valamint a diszpozíciórendszerek kettőssége és az ebből fakadó tudományos látásmód hangsúlyos (2008), ezért is alkalmazta azt saját magára (Fáber 2018). Ezt a megközelítést felváltotta a kortárs mobilitáskutatások többé-kevésbé metaforikus fogalomhasználata, ami a társadalmi mobilitás érzelmi árát hangsúlyozza. Miközben Bourdieu önanalízisét a pszichologizálást mellőzve igyekezett elvégezni (2008:ix) – ami persze felettébb kérdéses vállalkozás –, a hasadt habitus mint „*mesterkategória*” (Hadas 2021:29) túlnyomórészt az érzelmekre irányított figyelem és az identitáskrízis miatt inkább az identitás fogalmához közelít (Nyíró–Durst 2021; Nyíró 2022). A hasadt habitus mobilitáskutatásokban használt fogalma ma Sorokin azon felvetését illusztrálja, miszerint a társadalmi mobilitás jelentős mentális, érzelmi és pszichés terhekkel, valamint identitáskrízissel jár (Naudet 2018:xiv). Ez ugyanakkor leginkább a nagy terjedelmű társadalmi mobilitási pályát befutó, humán értelmiségivé válókra igaz (Friedman 2016; Nyíró 2022), miközben a felfelé mobilitás következményei nem feltétlenül öltik a hasadt habitus formáját (Christodoulou–Spyridakis 2016; Ingram–Abrahams 2016; Nyíró 2022). Mindazonáltal a hasadt habitus fogalma ebben a formájában alapvetően a származási identitás elhagyásának kollektív élményét ragadja meg, így válhat voltaképpen az osztályváltó avagy elsőgenerációs humán értelmiségiek (implicit vagy explicit) önismereti kategóriájává (Bourdieu 2008; Ingram–Abrahams 2016; Louis 2018; Ernaux 2023). Míg Annie Ernaux (2021; 2023), Didier Éribon (2009) vagy Édouard Louis (2016) önéletrajzi ihletésű regényeire közvetlenül is hatott Bourdieu munkássága, ami a habitus fogalmának reflexív, önismereti kategóriaként való használatát feltételezi, a nem társadalomtudományi végzettségű elsőgenerációs értelmiségiek körében az otthontalanság, az oda nem illés, a két világ közöttiség érzése is intuitív magyarázóerővel bírhat. Ezekben az esetekben a tudományos kategória pontos ismerete nélkül, a mobilitás körüli krízis tapasztalata önreflexió tárgyává, akár *identifikációs* alappá válhat (Nyíró–Durst 2021; Nyíró 2022). Ily módon az élettörténeti diszkontinuitás, a társadalmi származás elhagyásával járó *törés* (Pintér 2012) avagy „hasadás” (Bourdieu 2008), azaz a társadalmi származás elhagyása válhat – akár időlegesen, akár tartósan – a személyes identitás részévé.

Mivel a habitus fogalmát középpontba állító empirikus kutatások általában kevesebb figyelmet szentelnek a diszpozíciók és a társadalmi gyakorlatok hétköznapi rutinokban megmutatkozó változásának és ezek értelmezésének, így a hasadt habitus fogalmának metaforikus használata jórészt elfedi, hogy a két világ közöttiség a tagadhatatlan krízisek és érzelmi megpróbáltatások mellett egy specifikus, távoli társadalmi világok között közvetíteni tudó, fokozott reflexivitással és érzékenységgel működő habitust is eredményezhet.<sup>18</sup> Komoly paradoxont jelent, hogy miközben a hasadt habitus fogalma a két diszpozíciórendszer *tartós* összeilleszthetetlenségét implikálja, valójában az sokszor egy idővel többé-kevésbé működőképes (bár pszichésen költségekkel járó) működésmódot körvonalaz. Nyíró Zsanna (2022) szerint nem véletlen, hogy a nagy terjedelmű mobilitási pályát befutó roma elsőgenerációs értelmiségiek mobilitása a kutató perspektívájából, analitikusan jól leírható a hasadt habitus fogalmával, mivel az sűríti, sőt a stigmatizált származás miatt súlyosbítja mindezeket a beilleszkedési és megküzdési nehézségeket. Az érzelmi krízis és a fokozott reflexió ugyanakkor a mobilitási, avagy az életpályát építő összefüggések újraértelmezését is előre vetíti (Bereményi–Durst 2021). Az értelmet kereső és rögzítő narratíva (Naudet 2018; Bereményi–Durst 2021), a megváltozott énkép, a társadalmi származáshoz való reflexív viszony, ugyanakkor fogalmilag már inkább az identitás fogalmi keretei között vizsgálható.

<sup>18</sup> Mint például Pierre Bourdieu-é, Annie Ernaux-é, Didier Éribon-é vagy Édouard Louis-é.

Ez viszont azt mutatja, hogy az elméletileg aluldefiniált és eredetileg szűk érvényességi körű (Bourdieu saját „szocioanalízise”) hasadt habitus úgy vált az empirikus mobilitáskutatások bevett fogalmává, hogy az a társadalmi reprodukció helyett az egyéni mobilitástörténetre és a változásokat övező érzelmi krízisre és reflexióra koncentrált. Ez összességében a habitus bourdieu-i fogalmát az identitás fogalma felé tolta. Ebből az következik, hogy a (hasadt) habitus a mobilitáskutatások kontextusában kevésbé a társadalmi gyakorlatok megváltozására és az adaptáció folyamatára, sokkal inkább a változásokat értelmező élettörténeti keretbe ágyazódó narratívákra koncentrál, miközben az érzelmek is egyre nagyobb figyelmet kapnak a habitus működésének értelmezésében. Ennek a fogalmi hangsúlyeltolódásnak viszont módszertani okai is lehetnek, amit a rutincselekvések és a hétköznapi banalitások verbalizálásának problémái és az élettörténeti keretben készült interjúk reflexiós potenciálja is előre vetít.

### Reflexiós perspektívák az élettörténeti interjúban

Összességében a megakadt, problémás társadalmi cselekvések és a kibillent társadalmi gyakorlatok a cselekvőt jó eséllyel azok felülvizsgálatára ösztönzik a hétköznapokban. Ezek különösen jól vizsgálhatók például a gyors társadalmi változás, a társadalmi mobilitás és a migráció kontextusában, mivel a hétköznapi reflexió már eleve segíti a korábbi és megváltozott gyakorlatok elbeszélhetőségét. Ennek következtében a problematikus, kibillent vagy részben érvénytelenedett rutin már jól vizsgálható a változások hatásait firtató kérdésekre alapozott (például félig strukturált) interjúval.

Az élettörténet elbeszélése egy interjú keretében ugyanakkor más típusú reflexióra készítet.<sup>19</sup> A hétköznapokra, a működő társadalmi gyakorlatokra irányított figyelem éppen a rutin szóra sem érdemes volta, „banalítása” (Gyáni 1997:151) miatt lehet problémás az interjúhelyzetben, főként élettörténeti keretben. Az élettörténeti elbeszélés ugyanis magában foglalja a szelekció, a szűrés, a fordítás és az értelmezés mozzanatait (Kovács–Vajda 2002; Pintér 2012; Németh 2018), mivel azt „a jelentés és a jelentőség”<sup>20</sup> mozgatja. Az élettörténet összeköti a jelent és a jövőt, az események között összefüggéseket és jelentéseket keres és alkot (Ricoeur 1999; Bourdieu 2004; Kovács–Vajda 2002; Kovács 2006; Pintér 2012). Következésképpen fennáll a lehetősége annak, hogy az élettörténet a kiemelkedő, megmagyarázandó, jelentésteli eseményekre, fordulópontokra koncentrál, amiből a hétköznapi életet (a habitust) létrehozó rutincselekvések jobbra kimaradnak. Kiváltképp, ha az élettörténetét elbeszélő nem találkozott olyan, a hétköznapi rutinjait felbontó, társadalmi közegét problematizáló adaptációs helyzettel, ami (potenciálisan) fokozott reflexióra készítette volna, mint például a nagy terjedelmű társadalmi mobilitás vagy a migráció.

Az élettörténet elbeszélése ugyanakkor ezek nélkül, önmagában is fokozhatja a reflexivitást, mivel az adott társadalmi avagy (élet)világban *idegen* kutatónak kell elmagyarázni az amúgy banálisnak és szóra sem érdemesnek tekintett köznapi gyakorlatokat és az élettörténet magától értetődőségeit (Németh 2018). Az élettörténet megalkotását motiváló értelemkeresés (Ricoeur 1999; Kovács–Vajda 2002; Bourdieu 2004; Pintér 2012; Nyíró 2022), valamint az interjúhelyzetet keretező „magyarázatkényszer” (Bourdieu et al. 1999; Bourdieu 2004; Vajda 2006; Németh 2018) miatt az élettörténeti elbeszélés önmagában is feltárhat olyan összefüggéseket, amelyek az elbeszélő előtt nem voltak teljesen világosak és reflektáltak. Emellett a narratív interjúk gyakran teret engednek az asszociációknak, ami a tudatelőttes tartalmak felé is utat nyithat, ezért az

<sup>19</sup> Ezt illusztrálja Nyíró Zsanna (2022) doktori kutatása is.

<sup>20</sup> Gyáni Gábor (1997:154) ezt a két kategóriát a múlt és „utótörténetének” vizsgálatához használja; Schütz (1984a:186) szerint a jelentés és a jelentőség a hétköznapi életnek, a „kultúra világának” konstitutív eleme.

interjúk reflexiók, illetve önismeretet növelő potenciálja különösen jól érvényesül narratív keretben (Rosenthal 1993; Kovács–Vajda 2002; Vajda 2006).

Végül a reflexió harmadik szintjén a kutató értelmezése áll, aki az interjúhelyzetben előálló történetből, illetve az apró részletekből, a mozdulatokból, a kimondottból és a kimondatlan dinamikájából alkot a Másikról (illetve annak habitusáról) egy újraértelmezett képet (Kovács–Vajda 2002; Pintér 2012) – már részben az elméleti fogalmak vonzásának is engedve.

## A HABITUS ÉS AZ IDENTITÁS EMPIRIKUS VIZSGÁLATA: AZ EGYEDI ÉS AZ ÁLTALÁNOS DINAMIKÁJA

### Az egyedi és az általános az identitásban és a habitusban

Voltaképpen minden habitusra és identitásra irányuló kutatás elkerülhetetlenül csúszkál az egyéni (egyedi) és az általános között. Ez empirikusan illusztrálja Simmel tézisé, miszerint „*az individualitásnak számtalan fokozata és keveréke létezik*” (Simmel 1973:538). A habitushoz hasonlóan az identitás fogalma is mozog az egyéni–általános spektrumon, amit az egyéni és a társadalmi (avagy kollektív) identitás fogalmai is jeleznek. Erre a kettősségre reflektálnak a narratív identitás elméletében (Ricoeur 1999) az ugyanazság (*idem identitás*) és a ricoeuri őmagaságot (*ipse identitás*) mint testi valót továbbfejlesztő önmagaság (Kovács–Vajda 2002:22) fogalmai. Míg az ugyanazság az identitásból inkább azt fogja meg, ami másokkal közösen osztott, azaz ami valamilyen csoporttagságként felfogható „hovatartozás”, addig az önmagaság a megélt egyediséget emeli ki.

Következésképpen mind a habitus, mind az identitás társasan és társadalmilag mélyen meghatározott: a létrejötte elválaszthatatlan az interakciótól, a Másik reakciótól (Mead 1973), illetve a szocializációtól és a csoportokhoz tartozástól (Bourdieu 1984, 2000; Lahire 2012). Azonban mindkettő megjelenési formája egyedi. Ezt a paradoxont fogja meg Lahire (2012:46) „*egyénként szocializált egyének*” fordulata, ami rámutat arra, hogy nem csak az egyént építő társas és társadalmi meghatározottságokról van szó, hanem az egyéniség, az egyediség társadalmilag konstruált voltáról is. Ezért nem annyira az egyéni és az általános (társadalmi) dichotóm vagy akár skálaszerű felfogásaira, hanem ezek egymásba szövődésére érdemes figyelni. Az például, hogy az egyediséget mennyiben építik társadalmi értelemben típusos avagy egyéniesült társadalmi vonások, történeti korszak, társadalmi pozíció és szocializáció függvénye is (Simmel 1973; Lahire 2012; Martuccelli 2012), ami egy empirikusan vizsgálható kérdés.

Az élettörténet egyszerre társadalmilag meghatározott és mélyen egyedi, mivel az a nyelvileg létrehozott „ugyanazságok” és „önmagaságok” dinamikus összjátéka (Ricoeur 1991; Kovács–Vajda 2002). A habitus és az identitás empirikus vizsgálata következésképpen folytonosan és elkerülhetetlenül mozog az egyéni és az általános (társadalmi) között: nemcsak azért, mert a mind a két fogalom egyszerre egyedi és társadalmi (pl. egyéni identitás – csoportidentitás, egyéni habitus – osztályhabitus), hanem azért is, mert a fő empirikus forrásuk, az élettörténet potenciálisan mindkét fogalmat tartalmazza. Következésképpen a habitus és az identitás közötti fogalmi különbség nem csak elméleti kérdésként megközelíthető, mivel az egyénről gyűjtött empirikus anyag (legfőképp az élettörténet) gazdagságától és tematikus súlypontjaitól, valamint az elemzési fogalmi keretétől és léptékétől is függ, hogy melyik fogalmat lehet empirikusan jobban megközelíteni.

Már valamelyest az interjú műfaja és kérdezéstechnikája is előirányozza, hogy melyik fogalmat tudjuk könnyebben „kinyerni” egy élettörténeti keretben zajló interjúból és milyen elemzési módszerrel tudjuk em-

pirikusan vizsgálni. Nagyvonalakban alkalmazhatónak tűnik az az adatfelvételi stratégia, hogy az identitás felderítéséhez (főképp a tudattalan tartalmakhoz) inkább egy kérdésekkel nem orientáló, nem beavatkozó kérdezőtechnika, egy asszociációk-vezette énelbeszélés (pl. Rosenthal 1993; Kovács–Vajda 2002), míg a habitus feltárásához inkább egy kérdésekkel orientáló, a társadalmi gyakorlatokat és ezek változását firtató, illetve ezek reflexióját elősegítő félig strukturált interjú vihet közelebb. Ez az interjú kérdezőtechnikájára vonatkozó megközelítés illeszkedik ahhoz az elméleti feltevéshez, miszerint a habitus egy szűkebb, gyakorlatba ágyazottabb aspektusa az egyén partikularitásának, így az egy erősebben fogalomorientált, deduktív fogalmi kerettel jól értelmezhető. Az identitás ennél komplexebb, rétegzettebb, alapvetően narratív módon szerveződő konstrukció, melynek komplexitása egy induktívabb, fogalmakkal kevésbé behatárolt, az empirikus egyediségnek nagyobb teret adó értelmezési keretben jobban feltárható.

### Az elemzés súlypontja és tematikus fókusza

Az empirikus elemzés hangsúlyainak meghatározásához a leginkább hasznosítható fogódzót talán az jelenti, hogy Schütz (1984a:194) a hétköznapi megértést segítő „tipizáló konstrukciók” kapcsán különbséget tett „szubjektív” avagy „személyi típusosságok”, valamint „objektív cselekvésstratégiai típusosságok” között. Bár végső soron mind a kettő az empirikus világ komplexitásának *fogalmi* megragadásának eszköze, az anonimitás fokában különböznek:

*„Minél anonimabb a tipizáló konstrukció, annál távolibb (detached) a szóban forgó egyes ember egyszerűségétől, és annál kevesebb olyan személyiség- és viselkedési minta foglaltatik a típusosságban, amely releváns lehet a kéznél lévő szándék szempontjából – amelynek a kedvéért magát a típust kialakítom. Ha különbséget teszünk (szubjektív) személyi típusosságok és (objektív) cselekvésstratégiai típusosságok között, azt mondhatjuk, hogy a konstrukció növekvő anonimitása az utóbbi fölényéhez vezet az előbbivel szemben. A teljes anonimitás állapotában az egyének már fölcserélhetők és a cselekvésstratégiai típusosság egy bizonyos »akárkinek« a viselkedésére utal, aki pontosan úgy cselekszik, ahogyan az a konstrukció értelmében típusos” (Schütz 1984a: 194).*

Tehát minél inkább távoli és anonim társadalmi viszonyban vagyunk valakivel, annál kevesebb az esélyünk arra, hogy a Másikat komplex vagy akárcsak tipizálható személyiségként lássuk. Ennek megfelelően a cselekvéseinek mozgatórugóit is inkább csak típusosan tudjuk értelmezni. Amikor egy nekünk ismeretlen „anonim” Másikkal lépünk interakcióba – például egy interjúhelyzetben –, a Másikat és magunkat is a kölcsönösen megelőlegezett társadalmi szerepeinkből kiindulva, racionális cselekvéseket és kimeneteket modellezve tipizáljuk (Schütz 1984a:210–223). Ugyanakkor úgy tűnik, hogy az interjúhelyzet *egyszerre* mutatja a Másikat általános vonások hordozójának és valamelyest – az interjú mélységétől függően – egyedinek. Az egyediség azonban mindenképpen csak korlátozottan feltárható (Schütz 1984a; Schütz 1984b). Schütz (1984a:211) arra figyelmeztet, hogy még a Mi-kapcsolatokban is csak részlegesen közelíthetjük meg a Másik komplexitását, miközben éppen e komplexitás miatt a Mi-kapcsolatban rejlik több irracionális elem, ami kihívások elé állítja a tipizáláson alapuló megértést. Erre az alapvető különbségre figyelmeztet az „episztemológiai” és „empirikus individuum” fogalma (Atkinson 2021:197), ami azonban rögtön egy paradoxonhoz is vezet, mivel az empirikus individuum jelképezi azt az egyéni komplexitást, amit az empirikus kutatás nem tud teljes egészében megragadni. Az „episztemológiai” individuum viszont már e komplexitás tipizálását vetíti előre, akár az „objektív cselekvésstratégiai típusosságok” (*habitus*), akár a „szubjektív avagy személyi típusosságok” (*identitás*) dimenziójában. Ezért az empirikus kutatómunkának számot kell vetnie az egyénre irányuló vizsgálódások

korlátaival: éppen a komplexitás és a szituativitás miatt az identitásnak és a habitusnak csak bizonyos rétegei, szituatív elemei feltárhatók az empirikus vizsgálatokban, mivel a „teljes” identitás vagy avagy az „egész” egyéni habitus megragadása sokkal inkább „*egyfajta pozitívista tévképzet*” (Lahire 2012:60), semmint empirikus kutatási program.

A típusosságok és egyéni vonások folytonosan változó összképe miatt voltaképpen az identitás és a habitus kategóriái közötti elméleti választás lefordítható arra a kérdésre, hogy mi az egyénre irányuló empirikus elemzések iránya. Lahire (2012:48) két lehetőséget vázol fel a habitus empirikus kutatásában: egyfelől vizsgálható egy adott társadalmi csoport viselkedése a sajátosan meghatározott gyakorlatok felől, másfelől „*az egyéni formákban jelentkező társadalmi*” is elemzés tárgyává tehető. Mindkettő elkerülhetetlenül magában foglalja az egyedi és általános dinamikáját, de más a vizsgálódás *hangsúlya*.

### A társadalmitól az egyén felé (típusosságok és osztályhabitus)

A schützi „*objektív cselekvésstratégiai típusosságok*” (1984a:194) feltárása nagyon közel áll a bourdieu-i (osztály)habitus fogalmához, ami azokat az észlelési, gondolkodási *sémákat*, reagálási mechanizmusokat teszi vizsgálathatóvá, ami az azonos társadalmi pozíciójú egyének cselekvéseit összehangolja („*karmester nélküli összhang*” – Bourdieu 1984:169–173; Hadas 2021:94). Ennek mélyén tulajdonképpen a cselekvéseket és a stratégiákat behatároló, szocializációban rögzült diszpozíciók vannak, amelyek társadalmi értelemben tipizálhatóvá teszik az adott pozíciót betöltők stratégiáit, döntéseit és gyakorlatait. Ez voltaképpen a bourdieu-i megközelítés, ami az eredendően típusos és modellszerű megértés miatt a schützi (1984a:197) „*objektív cselekvésstratégiai típusosságokhoz*” áll közel. Ez Lahire (2012:48) értelmezésében a társadalmi csoportok viselkedésének a társadalmi gyakorlat, azaz a kollektív meghatározottságok, az „általános” felőli magyarázatát jelenti.

Ez a kutatási program az (osztály)habitus típusos (avagy ideáltipikus Hadas 2021:41) vonásaira fókuszál: azokat az egyéni történetekben megjelenő társadalmi meghatározottságokat keresi, amelyek a cselekvéseket és gyakorlatokat behatárolják és a csoporton belül egységesítik. Ez a megközelítés tehát a társadalmi anélkül azonosítja, hogy ezek egyéniesített változatára, valamint az élet- és családtörténeti beágyazottságára különösbbe figyelne. A habitus fogalmára épülő legtöbb kortárs szociológiai elemzés ezt a logikát követi, azaz a mobilitási pályából fakadó közös megküzdési és érzelmi mintázatokat keresi az egyéni történetekben, és ezeket tipizálva értelmezi. Ebben a keretben az egyéni a típusos társadalmi meghatározottságok hordozójaként érdekes, az elemzés hangsúlya a mintázatból felismerhető közös mintázaton, a társadalmin van. A kortárs mobilitáskutatásokban az érzelmekekre és nem a gyakorlatokra irányított figyelem az empirikus vizsgálat fókuszát valamelyest a társadalmi mobilitást kísérő identitáskrizisre helyezi (Friedman 2016; Nyíró 2022), így az identitás fogalma felé tolja, miközben a mobilitásra adott közös reakciók és a krízis megélésének vizsgálata mögött impliciten a bourdieu-i (osztály)habitus viszonylag homogénként felfogott fogalma áll.

### Az egyénitől a társadalmi felé (partikularitások és egyéni habitus, identitás)

A másik megközelítés is az általánost (a társadalmi) keresi az egyéniben, de az ellenkező irányból, mivel az egyéneket létrehozó társadalmi az egyedi felől olvassa. Ez az „*individuumszociológiák*”<sup>21</sup> kiindulópontja, amiben az egyéni válik a társadalmi észlelésének alapjává és kiindulópontjává (Takács 2012b; Martuccelli

21 A megközelítéshez lásd bővebben a Szépe András és Takács Erzsébet szerkesztette *Replika* tematikus blokkot: Individuumszociológiák (2012).



2012). Ez a Lahire (2012:48) által javasolt másik út, ami nem tisztán a típusos társadalmi (osztály) meghatározottságokra, hanem ezek egyéniesült változatára kíváncsi, azaz a társadalmi különféle konstellációiból összeálló egyedit vizsgálja. Itt az elemzés nem áll meg az általánosnál, hanem az egyedi mögötti heterogenitás és komplexitás felderítésében érdekelt általában egy egyedi eset értelmezésén belül. Ez a mikroszociológiai megközelítés egyfelől módszer- és léptékváltást követel, mivel „nem lehetséges a csoportokra és az egyénekre ugyanazokat a kognitív eljárásokat alkalmazni” (Lévi, idézi Lahire 2012:48). A mikroszintű vizsgálódás feltárja a homogénnek és koherensnek feltételezett egyén (habitus) mögötti feszültségteli komplexitást és heterogenitást (Bourdieu 2004; Takács 2012a, 2012b; Martuccelli 2012; Lahire 2012; Hadas 2021). E komplexitás empirikus megragadása és elemzése azonban kihívások elé állítja az empirikus elemzést, mivel eleve jóval több diszpozíciórendszer és habitust strukturáló struktúrát feltételez, amelyek szituációról szituációra másként érvényesülhetnek. Emellett a plurális habitus elmélete feltételezi, hogy a struktúrák mind a habitussal, mind egymással kölcsönhatásban állnak és ebből következően folyton változnak (Lahire 2012; Hadas 2021). Ezt az empirikus kutatásokat érintő gyakorlati problémát redukálja kimondva-kimondatlanul a homogén és egységes habitus koncepciója, ami eleve leszűkíti a habitust érdemben konstituáló struktúrák körét és a vizsgálódás fókuszát,<sup>22</sup> ami így a *modellszerű* megismerés eszköze lesz. Ezzel szemben az egyéni habitust vizsgáló kutatások az „*empirikus individuumot*” (Atkinson 2021:197) igyekeznek megközelíteni, ami komplexitásánál és partikularitásánál fogva az identitás fogalmához közelít. Ehhez az esettanulmányi keret a legalkalmasabb, ám az elemzésnek valamiképp mégis csökkentenie kell azt a komplexitást, amit a habitusra hatást gyakorló különféle struktúrák, a különféle széttartó diszpozíciórendszerek jelentenek. Ezért az empirikus elemzésnek ez esetben is valamilyen szempontrendszer szerint újra kell értelmeznie és valamiképp egyben kell tartania a sokszor esetlegesnek látszó cselekvéseket és az akár széttartó diszpozíciókat.

## KÖVETKEZTETÉSEK

A tanulmány gondolatmenete az identitás és habitus fogalmi megkülönböztetését elméletileg megalapozott dichotómiákban kereste, ám sem a tudatos–tudattalan, sem a reflektált–reflektálatlan dichotómia nem bizonyult teljes mértékben célravezetőnek. Hasonlóképpen nem teljesen állta meg a helyét az a megkülönböztetés, miszerint míg a habitus kizárólag gyakorlatba ágyazott és ezért nehezen elbeszélhető, addig az identitás csak a tudatosan vállalt azonosulások (Hadas 2021) szövete, vagy az elbeszélte élettörténet (*narratív identitás* – Ricoeur 1999) lenne. A két fogalom elméleti megkülönböztetését tovább nehezíti, hogy vannak olyan konceptuális kísérletek – mint például a társadalmi helyérzetként (Hillier–Rooksby 2002) felfogott habitus, a helyidentitás (Dúll 2009, 2015a, 2015b) vagy a társadalmi felület (Bourdieu 2004; Atkinson 2021), amelyek elméleti kapcsolódási pontokat és fogalmi átfedéseket teremtenek az identitás és a habitus között.

Ennek ellenére megfogalmazhatók olyan konceptuális hangsúlyok, amelyek többé-kevésbé alkalmasak az identitás és a habitus analitikus megkülönböztetésére. Bár ezek nem alkalmasak a két fogalom dichotóm elkülönítésére, mégis megkockáztatható, hogy a habitus elsősorban a társadalmi *kényszerek* által behatárolt *cselekvők* társadalmi cselekvéseit és *gyakorlatait* alakító *sémák modellszerű* értelmezésére alkalmas. Mivel a habitus alapvetően gyakorlatba ágyazott, ezért testesült diszpozíciókat, tudásokat is sűrít, amiket a rutinszerűség többé-kevésbé reflektálatlanná tesz. Jóllehet az identitást jelentős részben tudattalan tartalmak (*tudattalan identitás* – Pintér 2012) és inkorporált szokások (Kaufmann, idézi Takács 2012b:14) is építik, az

<sup>22</sup> Ezt kritizálja különféle szempontokból a plurális habitus (Hadas 2021) és a plurális cselekvő (Lahire 2012) elmélete, valamint az „individuumszociológiák” nézőpontja (Takács 2012b; Martuccelli 2012).

mégis nagyrészen *narratív* képződmény (Ricoeur 1999; Kovács–Vajda 2002; Martuccelli 2012). Bár ez sem mentes a kényszerektől, amit többek között az elbeszélésnek ellenálló tudattalan motívumok, az élettörténetet „építő” törések (Pintér 2012:69) és a testi mivolt (Ricoeur 1999; Kovács–Vajda 2002; Nyírő–Durst 2021; Nyírő 2022) jeleznek. Az individualitás a világhoz való egyedi viszonyulás (Simmel 1973:535), amit egyszerre építenek általános és egyedi elemek (Simmel 1973; Schütz 1984a; Ricoeur 1999). Ez egy olyan állandó, ám folytonosan változó, *egyedi* konstrukció, ami a habitus fogalmánál szélesebb spektrumát fedi le az egyén partikularitásának. E partikularitással és egyediséggel szemben a habitus, főként az osztályhabitus, a társadalmi pozícióhoz kötődő világlátást, az észlelési és a cselekvési módok *általános* mintázatait, típusosságát (Hadas 2021:41) képes megragadni.

A tudattalan, tudatelőttés tartalmak, illetve a részleges reflektálatlanság mindkét fogalom empirikus kutatását megnehezíti. Mivel azonban a társadalmi cselekvések értelme és a Másik csak kommunikációban megérthető (Mead 1973; Schütz 1984a:189–190; Bourdieu 2004), így mind az identitás (Kovács 2006), mind a habitus (Bourdieu 2004; Nyírő 2022) elsősorban az elbeszélésen, azaz valamilyen interjú módszeren keresztül megközelíthető. Az interjú módszere azonban valamennyire mindig nyitott a megfigyelés felé, ami a testiesült habitust (Reed-Danahay 2020), azaz az inkorporált társadalmi gyakorlatokat (Bourdieu 2000) is vizsgálhatóvá teszi, így a habitus vizsgálatát legalább részben a *megfigyelhető* birodalmába helyezi.

A reflektálatlan cselekvések és rutinok reflexiója megtörténhet a hétköznapi cselekvések szintjén, illetve a megakadt gyakorlatokról való egyeztetésben (*kommunikatív cselekvés* – Habermas 2011). A gyors társadalmi változás, továbbá a társadalmi mobilitás vagy a migráció jó eséllyel kibillentí, megkérdőjelezi a mindennapi cselekvések és társadalmi gyakorlatok érvényességét, ami fokozott reflexióra készíthet (Nowicka 2015; Ingram–Abrahams 2016; Thatcher–Halvorsrud 2016; Naudet 2018; Nyírő–Durst 2021; Nyírő 2022). A kibillent, megváltozott rutin reflexiója növelheti az amúgy reflektálatlan rutinok elbeszélhetőségét. Ugyanakkor önmagában az interjúhelyzet is reflexióra készíthet, mivel a megkérdőjelezetlen, banálisnak tűnő összefüggéseket, magától értetődőségeket kell elmagyarázni, értelmessé tenni egy idegen kutatónak (Németh 2018), miközben az élettörténet elbeszélése önmagában is fokozhatja a reflexivitást (Kovács–Vajda 2002; Vajda 2006; Nyírő 2022).

Minél gazdagabb az egyénről gyűjtött empirikus anyag (jellemzően élettörténet), annál inkább tagolatlanul és egymásba fonódva tartalmazza az identitás és a habitus különféle rétegeit, aspektusait, így bizonyos mértékig az elemzés módszertana felől is a megközelíthető a habitus és identitás közötti fogalmi különbség kérdése. Már valamelyest az interjú műfaja és kérdezéstechnikája is előirányozza, hogy melyik fogalmat tudjuk az empirikus anyagból könnyebben megközelíteni. Nagyvonalakban alkalmazhatónak tűnik az a stratégia, hogy az identitás felderítéséhez inkább egy nem beavatkozó, asszociációkra hagyatkozó kérdezéstechnika alkalmasabb, míg a habitushoz inkább egy a társadalmi kényszerekre és gyakorlatokra figyelő, a rutinok a reflexióját segítő félig strukturált interjú vihet közelebb. Ez azt is implikálja, hogy az egyén partikularitásának egy szűkebb spektrumát lefedő habitus inkább egy deduktívabb elemzési stratégiával, az ennél holisztikusabb és komplexebb, alapvetően narratív módon szerveződő identitás inkább egy az asszociációknak teret engedő interjú technikával és induktív elemzéssel megközelíthető.

Mivel mind a habitus, mind az identitás fogalma és empirikus „tartalma”, valamint a vizsgálat keretétől szolgáló élettörténet is folytonosan mozog az egyéni és az általános (társadalmi) között, így a habitus és identitás közötti különbség elméleti kérdése az empirikus kutatások felől az elemzés irányaként és súlypont-

jaként is megfogalmazható. Ez esetben Schütz (1984a:194) „tipizáló konstrukciók” közötti különbségtételéből kiindulva azt mondhatjuk, hogy bár a habitus és az identitás fogalmának éles elválasztása mind elméletileg, mind empirikusan problémás, a döntő kérdés a kutatás tervezésekor és az empirikus elemzéskor, hogy mennyire általánosan, azaz típusos módon értelmezzük a Másikat és társadalmi cselekvéseit. A schützi „objektív cselekvésstratégiai típusosságok” (1984a:194) megértéséhez alapvetően a bourdieu-i (osztály)habitus fogalma áll a legközelebb, míg az egyén partikularitása és individualitása inkább az identitás fogalmával megközelíthető. Ugyanakkor ez is tovább finomítható az osztályhabitus és az egyéni habitus közötti fogalmi különbségtétellel, amiben ugyancsak leképeződik az egyedi és az általános (kollektív) dinamikája (Fáber 2018). Itt a legfontosabb kérdés, hogy mennyire akarjuk a habitus fogalmát makroszintű elméleti összefüggések *modellszerű* magyarázatára (társadalmi újratermelődés) használni vagy mennyire szeretnénk a habitus fogalmával az egyedi mögött rejlő empirikus heterogenitást, partikularitást feltárni.

Az (osztály)habitus kiválóan alkalmas a társadalmi cselekvések és gyakorlatok típusosságainak vizsgálatára (Hadas 2021), amennyiben a Másik típusos osztálymeghatározottságok hordozójaként érdekes. Ez esetben az elemzési stratégiánk a társadalmi felől halad az egyén(i) felé. Az egyéni habitus vizsgálata eltávolodik a modellszerű magyarázattól. Mivel ilyenkor a kutató az (osztály)habitus mögötti heterogenitás és komplexitás felderítésében érdekelt, legtöbbször szemléletet és léptéket vált. A társadalmi felől vizsgálja, kiterjeszti a habitust strukturáló struktúrák körét (Lahire 2012; Hadas 2021), és így az egyénit, mint ezen meghatározottságok egyedi konstellációját, többnyire esettanulmányi formában vizsgálja (Lahire 2012; Martuccelli 2012; Takács 2012b).

A habitushoz képest az identitás az egyén megélt individualitásának egy szélesebb spektrumán mozog. Bár az identitás rétegeinek megmutatkozása mindig szituatív, az „ugyanaságot” és „önmagaságot” összekötő élettörténet mélystruktúrája alapvetően stabil, mégis változik, és szituatív (Kovács 2011). Az identitás „teljes komplexitása” – akárcsak a habitusé – empirikusan nem megragadható, így az empirikus vizsgálat a schützi (1984a:194) „személyi-típusosságokhoz,” illetve az elbeszél és megélt történet egymásra hatásához vihet közel. Ebben a megközelítésben az elbeszélést leginkább az érzelmek és gondolatok, élmények és történetek vezetik (Rosenthal 1993; Kovács–Vajda 2002; Vajda 2006).

Azonban a két fogalom empirikus kutatásának az elemzési súlypontjai és irányai alapján történő elkülönítése is csak hozzátétőleges megoldás, amit az alapvetően az empirikus mobilitáskutatások kontextusában alakuló hasadt habitus fogalma (Bourdieu 2008) tovább bonyolít. Ez a mobilitást kísérő érzelmek, az identitáskriszis, a reflexió és az önértelmezésre (Nyírő–Durst 2012; Bereményi–Durst 2012; Friedman 2016; Naudet 2018; Durst–Nyírő 2021; Nyírő 2022) irányított figyelemmel a habitus fogalmát az identitáshoz közelíti. Ezek háttérben egyfajta hangsúlyeltolódás áll, ami kiszakítja a(z) (osztály)habitus a társadalmi reprodukció magyarázatából, és az egyént érintő nagyobb krízisek, legfőképp a társadalmi mobilitás nehézségeinek magyarázatára használja. Wacquant (2016) szinte észrevétlenül terjesztette ki a habitus fogalmát az érzelmek felé. Egyik utóbbi meghatározása szerint a habitus a gondolkodás azon „kognitív, konatív és érzelmi struktúráinak” feltárására alkalmas, amelyek segítségével a cselekvő a társadalmi térben eligazodik (Wacquant 2016:70).

Pusztán a fogalmi tisztaság, feszesség érdekében hiba lenne az empirikus elemzésben lehasítani az identitásról az inkorporált gyakorlatot, a (térbeli) rutinokat, az egyén és környezete viszonyát (Düll 2009, 2015a, 2015b). Hasonlóképpen a habitusról sem érdemes például a társadalmi helyhez kötődő érzelmeket, a másokhoz vagy a társadalmi mobilitáshoz való viszonyulás érzelmi aspektusait lehamozni. Ugyanakkor az elemzés

súlypontjainak megtalálása és megtartása nem pusztán a fogalomhasználat következetességét szolgálja, hanem az empirikus elemzést is fókuszálja és mélyíti.

Miközben a habitus fogalma mit sem veszített empirikus vonzerejéből, az empirikus vizsgálatok jelentős kérdéseket vetettek fel a habitusfogalom tartalmát és használatát illetően. Miközben még a bourdieui habitusfogalom sem egészen következetes, a fogalmat ért kritikák és az azokra reagáló újabb koncepciók, valamint az empirikus mobilitáskutatások fejleményei is nehezítik a két fogalom világos elméleti elkülönítését.<sup>23</sup> A habitus homogenitásának, egységességének avagy pluralitásának, a diszpozíciók tartósságának avagy változékonyságának kérdése elméleti vita tárgya (Lahire 2012; Wacquant 2016; Hadas 2021), ami a habitus determináltságát, adaptációs képességét és reflexivitását is érinti (Bourdieu 2000, 2002; Hilgers 2009; Wacquant 2016; Fáber 2018; Nyíró 2022). Ezen elméleti viták tétjeihez az empiria felől közelítve az látszik, hogy ezek a dichotómiaként felvetett elméleti dilemmák a megfelelő fogalom- és léptékválasztással kezelhetők az empirikus kutatások kontextusában. A mikroszintű egyéni habitust vizsgáló (mobilitás)kutatások például biztosan kevésbé determinálnak és jó eséllyel reflexívebbnek fogják mutatni a habitust, mint a makroszintű, modellszerű megértést célzó osztályhabitus fogalmára alapozott kutatások.

Alapjában véve persze már az is kérdés, hogy a habitusra elsősorban elméleti fogalomként (Németh 2004), a struktúra és a cselekvő közötti közvetítőként tekintünk vagy olyan empirikus fogalomként, ami a valóság komplexitását képes többé-kevésbé megragadni. Wacquant (2016:70) szerint például „*a habitus elméleti pudingjának próbája szükségképpen az empirikus evés*”, de ebből nem következik az, hogy egy *fogalmi* konstrukción számonkérhető lenne az empirikus világ *teljes* gazdagsága. Az empirikus kutatások hozzájárulhatnak ahhoz, hogy az elméleti dilemmákat, köztük a habitus és identitás közötti választás kérdését ne dichotómiaként, hanem *hangsúlykérdéseként* lássuk, miközben a lépték- és szemléletváltás a megfelelő elméleti érzékenységgel párosulva gazdagíthatja az elméleti fogalmakat az új empirikus eredményeken keresztül (Takács 2012b). Ugyanakkor az empirikus kutatásoknak pozicionálniuk kell magukat az elméleti kérdésekben, mindenekelőtt a modellszerűség vagy az empirikus sokszínűség megragadása közötti választásban, mert e nélkül az empirikus kutatások csak fokozzák a habitus és az identitás körüli fogalmi zavart (mint például a hasadt habitus esetében). Ugyanakkor akár az elmélet, akár az empiria felől, akár a habitus, akár az identitás fogalmával indulunk is az egyén és az egyéniség nyomába, valószínűleg előbb-utóbb annak megfoghatatlanságával is szembesülünk.

---

<sup>23</sup> Miként ez a francia szociológiában, különösen az „*individuumszociológiákban*” meg is történt, ahol az elméletépítés mellett az empirikus kutatások is nagy hangsúlyt kaptak (Martuccelli 2012; Takács 2012b).

## HIVATKOZÁSOK

- Abrahams, J. – Ingram, N. (2013) The chameleon habitus: Exploring local students' negotiations of multiple fields. *Sociological Research Online*, 18(4), 213–226. <https://doi.org/10.5153/sro.3189>
- Atkinson, W. (2021) Fields and individuals: From Bourdieu to Lahire and back again. *European Journal of Social Theory*, 24(2), 195–210. <https://doi.org/10.1177/1368431020923281>
- Austin, J. L. (1990) *Tetten ért szavak: A Harvard Egyetemen 1955-ben tartott William James előadások*. Budapest: Akadémiai.
- Bereményi B. Á. – Durst J. (2021) Meaning making and resilience among academically high-achieving Roma women. *Review of Sociology of the Hungarian Sociological Association*, 31(3), 103–132. <https://doi.org/10.51624/szocszemle.2021.3.5>
- Bourdieu, P. (1984) *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University.
- Bourdieu, P. (2000) *Pascalian Meditations*. Redwood City, California: Stanford University.
- Bourdieu, P. (2002) Habitus. In Hillier J. – Rooksby E. (szerk.) *Habitus: A Sense of Place*. Aldershot, Burlington: Ashgate, 17–37.
- Bourdieu, P. (2004) The Biographical Illusion. In Du Gay, P. – Evans, J. – Redman, P. (szerk.) *Identity: A Reader*. London: Sage, 297–303.
- Bourdieu, P. (2008) *Sketch For a Self-Analysis*. Chicago – London: University of Chicago [magyarul: Bourdieu 2020]
- Bourdieu, P. (2009) Struktúrák, habitusok és gyakorlatok. In *A gyakorlat elméletének vázlata. Három kabil etnológiai tanulmány*. Napvilág, 208–236.
- Bourdieu, P. (2020) Egy önanalízis vázlata (részlet). Ford. Fáber Á. *Replika*, 115–116, 37–51.
- Bourdieu, P. – Accardo, A. – Balazs, G. – Béaud, S. – Bonvin, F. – Bourdieu, E. – Bourgois, Ph. – Broccolichi, S. – Champagne P. – Christin, R. – Faguer, J-P. – Garcia, S. – Lenoir, R. – Oeuvarard. F. – Pialoux, M. – Pinto, L. – Podalydès, D. – Sayad, A. – Soulié, Ch. – Wacquant, L. (1999) *The Weight of The World. Social Suffering in Contemporary Society*. Redwood City: Stanford University.
- Bourdieu, P. – Sayad, A. (1964) Les paysans déracinés. Bouleversements morphologiques et changements culturels en Algérie. *Études rurales*, 12, 56–94. <https://doi.org/10.3406/rural.1964.1132>
- Christodoulou, M. – Spyridakis, M. (2016) Upwardly mobile working-class adolescents: a biographical approach on habitus dislocation. *Cambridge Journal of Education*, 47(3), 315–335. <https://doi.org/10.1080/0305764X.2016.1161729>
- Düll A. (2009) *A környezetpszichológia alapkérdései: helyek, tárgyak, viselkedés*. Budapest: L'Harmattan.
- Düll A. (2015a) Az identitás környezetpszichológiai értelmezése: helyézés, helykötődés és helyidentitás. In Bodor P. (szerk.) *Emlékezés, identitás, diszkurzus*. Budapest, L' Harmattan, 79–99.
- Düll A. (2015b) Amikor messze van az „odakinn” az „idebenn”-tól: a helyváltoztatás és az identitás összefüggései. In Keszei A. – Bögre Zs. (szerk.) *Hely, identitás, emlékezet*. Budapest: L'Harmattan, 19–33.
- Durst J. – Nyíró Zs. (2021) Introduction: Cultural Migrants? The consequences of educational mobility and changing social class among first-in-family graduates in Hungary. *Review of Sociology of the Hungarian Sociological Association*, 31(3), 4–21. <http://doi.org/10.51624/SzocSzemle.2021.3.1>
- Ernaux, A. (2021) *Évek*. Budapest: Magvető.
- Ernaux, A. (2023) *A hely. Egy asszony*. Budapest: Magvető.
- Éribon, D. (2009) *Le retour à Reims. Une théorie du sujet*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Goffman, E. (1981) *A hétköznapi élet szociálpszichológiája*. Budapest: Gondolat.
- Gyáni G. (1997) A mindennapi élet mint kutatási probléma. *Aetas*, 12(1), 151–161.
- Fáber Á. (2018) *Pierre Bourdieu: Elmélet és politika*. Budapest: Napvilág.
- Friedman, S. (2016) Habitus Clivé and the Emotional Imprint of Social Mobility. *The Sociological Review*, 64(1), 129–147. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12280>
- Habermas, J. (2011) *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: Gondolat.
- Hadas M. (2021) *Outlines of a Theory of Plural Habitus. Bourdieu Revisited*. London–New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003179702>
- Hilgers, M. (2009) Habitus, Freedom, and Reflexivity. *Theory & Psychology*, 19(6), 728–755. <https://doi.org/10.1177/0959354309345892>

- Hillier, J. – Rooksby, E. (2002) Introduction. In Hillier, J. – Rooksby, E. (szerk.) *Habitus: A Sense of Place*. Aldershot, Burlington: Ashgate, 3–27.
- Ingram, N. – Abrahams, J. (2016) Stepping outside of oneself: how a cleft-habitus can lead to greater reflexivity through occupying the third space'. In Thatcher, J. – Ingram, N. – Burke, C. – Abrahams, J. (szerk.) *Bourdieu: The Next Generation: The development of Bourdieu's intellectual heritage in contemporary UK sociology*. Milton Park: Routledge, 168–184. <https://doi.org/10.4324/9781315693415-10>
- Kovács É. (2006) Mari és az ő „cigánysága” – avagy a narratíva helye és ereje az etnicitás kutatásában. *Tabula*, 1, 41–52.
- Kovács É. (2011) Az interjú módszertanok politikája. *Forrás*, 43(7–8), 3–20.
- Kovács É. – Vajda J. (2002) *Mutatkozás. Zsidó identitástörténetek*. Budapest: Múlt és Jövő.
- Kovai C. (2018) *A cigány-magyar különbségtétel és a rokonság*. Budapest: L'Harmattan.
- Lahire, B. (2012) A habituselmélettől egy pszichológiai szociológia felé. *Replika*, 79 (Individuumszociológiák), 45–66.
- Lévi, G. (2000) Az életrajz hasznáról. *Korall*, tél, 81–92.
- Louis, É. (2018) *The end of Eddy*. London: Vintage.
- Louis, É. (2016) *Pierre Bourdieu. L'insoumission en héritage*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Martuccelli, D. (2012) Elemzések és gondolatok az individuumszociológiákról. Interjú Danilo Martuccelivel (Az interjút készítette és fordította: Szépe András). *Replika*, 79 (Individuumszociológiák), 23–44.
- Mead, G. H. (1973) *A pszichikum, az én és a társadalom*. Budapest: Gondolat.
- Németh D. (2004) A kabil paradigma. *Szociológiai Szemle*, 14(3), 23–35.
- Németh K. (2018) *Életvilág-értelmezések. Utak felbomlott világokhoz*. Budapest: Argumentum.
- Németh K. (2023) Társadalmi tér, fizikai tér és habitus: elméleti csomópontok és kutatási irányok. *Szociológiai Szemle*, 33(2), 56–80. <https://doi.org/10.51624/szocszemle.2023.2.3>
- Naudet, J. (2018) *Stepping into the Elite: Trajectories of Social Achievement in India, France, and United States*. Oxford: Oxford University.
- Noble, G. (2013) 'It is home but it is not home': habitus, field and the migrant. *Journal of Sociology*, 49(2–3), 341–356. <https://doi.org/10.1177/1440783313481532>
- Nowicka, M. (2015) Bourdieu's theory of practice in the study of cultural encounters and transnational transfers in migration. *Working Paper Series Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity*.
- Nyíró Zs. (2022) Az iskolai mobilitás hatása a habitusra. A felfelé mobilitás szubjektív tapasztalata első generációs diplomások körében Magyarországon. Tézisgyűjtemény. Budapest: Budapesti Corvinus Egyetem Szociológia Doktori Iskola. Elérhető: [https://phd.lib.uni-corvinus.hu/1230/3/Nyiro\\_Zsanna\\_thu.pdf](https://phd.lib.uni-corvinus.hu/1230/3/Nyiro_Zsanna_thu.pdf) [Letöltve: 2024-04-29].
- Nyíró Zs. – Durst J. (2021) Racialisation rules: The effect of educational upward mobility on habitus. *Review of Sociology of the Hungarian Sociological Association*, 31(3), 21–51. <https://doi.org/10.51624/szocszemle.2021.3.2>
- Pintér J. N. (2012) A tudattalan identitás. *Imago*, 2(2), 67–72.
- Reed-Danahay, D. (2020) *Bourdieu and Social Space. Mobilities, Trajectories, Emplacements*. New York – London: Berghahn.
- Ricoeur, P. (1999) Az én és az elbeszélte azonosság In Válogatott irodalomelméleti tanulmányok. Budapest: Osiris, 373–412.
- Rosenthal, G. (1993) Reconstruction of life stories. In Josselson, R. – Lieblich, A. (szerk.) *The narrative study of lives 1*. London: Sage. 59–91.
- Schütz, A. (1984a) A cselekvések köznapi és tudományos értelmezése In Hernádi M. (szerk.) *Fenomenológia a társadalomtudományokban*. Budapest: Gondolat, 178–228.
- Schütz, A. (1984b) A társadalmi valóság értelemfeltétele felépítése (Részletek). In Hernádi M. (szerk.) *Fenomenológia a társadalomtudományokban*. Budapest: Gondolat, 159–177.
- Simmel, G. (1973) Az individualizmus. In Válogatott társadalomelméleti tanulmányok. Budapest: Gondolat, 534–542.
- Szépe A. – Takács E. (szerk.) (2012) Individuumszociológiák. *A Replika tematikus blokkja*, 79, 5–157.
- Thatcher, J. – Halvorsrud, K. (2016) Migrating habitus. A comparative case study of Polish and South African migrants in the UK. In Thatcher, J. – Ingram, N. – Burke, C. – Abrahams, J. (szerk.) *Bourdieu: The Next Generation: The development of Bourdieu's*

*intellectual heritage in contemporary UK sociology*. Milton Park: Routledge, 88–106.

Takács E. (2012a) From the One to the Many: From Pierre Bourdieu's habitus theory to the concept of Bernard Lahire's l'homme pluriel. *Acta Sociologica: Pécsi Szociológiai Szemle*, 5(1), 57–60. <https://doi.org/10.15170/as.2012.5.1.6>

Takács E. (2012b) „Individuumszociológiák”: Modernitás-megközelítések a francia szociológiában. *Replika*, 79 (Individuumszociológiák), 7–21.

Vajda J. (2006) Terápiás hatás mint melléktermék. *Thalassa*, 17(1), 123–136.

Wacquant, L. (2011) Lakóhely szerinti megbélyegzés a fejlett marginalitás korában. *Fordulat*, 13(1), 14–27.

Wacquant, L. (2016) A concise genealogy and anatomy of habitus. *The Sociological Review*, 64(1), 64–72. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12356>

Wacquant, L. – Slater, T. – Pereira, V. B. (2014) Territorial stigmatization in action. *Environment and Planning A*, 46(6), 1270–1280. <https://doi.org/10.1068/a4606ge>

Weber, M. (1987) *Gazdaság és társadalom 1. A megértő szociológia alapvonalai. Szociológiai kategóriatan*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó

Weil, R. (2006) La dynamique de l'habitus. In Durand, J.-P. – Weil, R. (szerk.) *Sociologie contemporaine*. Paris: Vigot, 287–311.

Wessely A. (2005) Szocioanalízisben. *BUKSZ*, 16(3), 220–230.