

RÉNYI ÁGNES<sup>1</sup>

## A KARIZMA VARÁZSTALANÍTÁSA

A karizma problémája Pierre Bourdieu műveiben

<https://doi.org/10.18030/socio.hu.2024.2.107>

### ABSZTRAKT

Tanulmányomban megpróbálom rekonstruálni, hogyan értelmezte, kritizálta, fogalmazta újra és integrálta szociológiai elemzéseibe a weberi karizma fogalmát Pierre Bourdieu. A francia szociológus a karizmat már korai műveiben a szimbolikus hatékonyság megértésének szolgálatába állította, szimbolikus tőkeként értelmezte, amelynek birtoklása a szimbolikus uralom gyakorlásának feltétele. Bourdieu a modernkori társadalmi egyenlőtlenségek újratermelésében is szerepet osztott a szimbolikus tőkeként kezelt karizmának, például az iskola- és kultúrszociológiai kutatásokban alkalmazta a fogalmat, ahol nagy jelentősége van a képességek naturalizált értelmezésének. Bourdieu-t a hivatali karizma weberi típusa is megihlette: a hatalom nyilvános reprezentációjának nyelvi, szimbolikus elemeiben mutatta ki az uralmon lévők intézményes karizmával összefüggő szimbolikus hatékonyságát és egyúttal a képviseltek politikai elidegenedését. A prófétai karizma weberi ideáltípusát Bourdieu a társadalmi változások, szimbolikus forradalmak magyarázatában hívta segítségül: Manet kapcsán mutatta be azt a szubverzív – a szakmai és a laikus közönség által karizmatikusként értelmezett – habitust, amely megfelelő társadalmi feltételek – elsősorban a változás iránti várakozás – megléte mellett szimbolikus hatékonynak bizonyulhat. Bourdieu itt (is) sort kerített Weber karizmaelméletének kritikájára, illetve „korrekciójára”: a Manet-előadásokban a karizmat saját szociológiai terminusaival (mező, habitus, tőke stb.) kapcsolta össze, és az így „varázstalanított” karizma már kompatibilis lett a bourdieui szociológiai látásmóddal.

**Kulcsszavak:** karizma, szimbolikus tőke, politikai fetiszmus, legitimáció, uralom, Weber

---

<sup>1</sup> ELTE Társadalomtudományi Kar.

## THE DISENCHANTMENT OF CHARISMA

### The problem of charisma in the works of Pierre Bourdieu

#### ABSTRACT

This paper tries to reconstruct how Pierre Bourdieu interpreted, criticized, reformulated and integrated the notion of Weberian charisma into his sociological analyses. The French sociologist had already in his early works put charisma at the service of understanding symbolic efficacy, interpreting it as symbolic capital, the possession of which is a condition for the exercise of symbolic domination. Bourdieu also attributed a role to charisma as symbolic capital in the reproduction of social inequalities in modern times, for example in the sociology of schooling and cultural sociology, where a naturalised understanding of ability is of great importance. In addition, Bourdieu was inspired by the Weberian type of official charisma: it is in the linguistic, symbolic elements of the public representation of power that he shows the symbolic effectiveness of the institutional charisma of those in power, and at the same time the political alienation of those represented. Bourdieu invokes the Weberian ideal of prophetic charisma to explain social change and symbolic revolutions: regarding Manet, he shows the subversive habitus- understood as charismatic by the professional and lay public- which can be symbolically effective under the right social conditions, especially the expectation of change. Here (also) Bourdieu criticises and ,corrects' Weber's theory of charisma: in the Manet lectures, he links charisma with his own sociological terms (field, habitus, capital, etc.) and charisma thus ,disenchanted' is now compatible with Bourdieu's sociological vision.

**Keywords:** charisma, symbolic capital, political fetishism, legitimacy, domination, Weber

## A KARIZMA VARÁZSTALANÍTÁSA

### A KARIZMA PROBLÉMÁJA PIERRE BOURDIEU MŰVEIBEN

A karizma fogalmát Max Weber – Rudolf Sohm jogtörténész közvetítésével – a keresztény teológiából emelte át a társadalomtudományokba, ahol nagy utat járt be a szociológián, a történelmen, az antropológián, a művészettudományokon, a politikatudományon, a vezetéstudományon stb. át, hogy azután a politikai újságírásban, az üzleti és életvezetési tanácsadó irodalomban, majd végül népszerű magazinok lapjain kössön ki (Turner 2003). A tudományos közegben kezdettől bizalmatlanság övezte a karizma fogalmát és a gyanakvás később csak fokozódott. A terminus tudományosságát sokan már Webernél is megkérdőjelezték, „*bizonyítatlan elméleti megalapozottsága*” (Ebertz 2017:5) miatt, nem beszélve a karizma későbbi társadalomtudományi kiterjesztéseiről, amelyek a fogalmat – legalábbis a kritikusok szerint – túl általánossá tették és ezáltal kiüresítették. Egyes szerzők szerint az efféle *concept stretching*, azaz „*a karizma kitágítása minden olyan jelenségre, ahol személyes hatalomként működik, banalizálta a fogalmat, ami elveszítette a weberi specificitását*” (Bernadou et al. 2014:222).

Ugyanakkor a társadalomtudomány bizonyos területein a legkülönbözőbb kontextusokban ma is tartja magát a karizma problémája iránti kutatói érdeklődés. A fogalom használhatónak tűnik például a politikatudomány számára a neopopulizmus, a késő modernitás szociológusai számára a kapitalizmus ideológiai legitimitációja, az individualizáció vagy a tömegkultúra bizonyos jelenségeinek leírásában.<sup>2</sup> A kutatók többsége reflexíven használja a fogalmat, a karizmára úgy tekintenek, mint árura, illetve mint illúzióra, amit manipulációs céllal használnak fel.

A karizma ugyan kicsit poros, de még mindig tiszteletreméltó, klasszikus témája az akadémikus eszmetörténetnek és a társadalomelméletnek is, ahol – a durkheimi kollektív pezsgéshez vagy az anómiához hasonlóan – egyike azoknak a némileg elmosódott fogalmaknak, amelyeket előszeretettel használnak a társadalmi változások, a társadalmi szubverzió, a társadalmi „rendetlenség”, az „antistruktúra” jelenségeinek kutatásában (pl. Tyrakian (1995), Turner (2002), Joas (2013) stb.).

Pierre Bourdieu-t is élénken foglalkoztatta a karizma weberi fogalma, amihez ambivalensen viszonyult: egyfelől heurisztikus értéket tulajdonított neki, másfelől kritikusan, óvatos körültekintéssel kezelte azt. Közismert, hogy Bourdieu különösen hatékony és sikeres volt az elődök által teremtett fogalmak újrahasznosításában.<sup>3</sup> Ahogy a tőke marxi fogalmának is új, kiterjesztett jelentést adott, úgy vette kölcsön és szabta át saját használatra a weberi szociológia megannyi meglátását, többek közt a karizma fogalmát is. Maga sem tagadta, hogy a szimbolikus uralomról szóló elméletét a karizmatikus uralom weberi elmélete inspirálta.

<sup>2</sup> Ebből az irodalomból kiemelkedik Boltanski és Chiapello (1999) munkája, *A kapitalizmus új szelleme*, amelyben a hálózati kapitalizmus új ideológiájában nagy szerepet tulajdonítanak a kapcsolatépítő virtuozitás „karizmatikus” habitusának.

<sup>3</sup> „*Azt hiszem, hogy a nagy gondolatok nem csak arra jók, hogy kommentáljuk azokat, és hogy a legjobb felhasználási mód, ha munkára fogjuk őket, akkor is, ha eredeti jelentésüket ezzel deformáljuk vagy elferdítjük*” (Bourdieu 2002:350).  
(Az idegennyelvű publikációkból vett idézetek saját fordításaim R.Á.)

Tanulmányomban megpróbálom rekonstruálni, hogyan értelmezte, variálta, fogalmazta újra a karizma fogalmát Pierre Bourdieu különböző munkáiban – ideértve a Collège de France-ban tartott előadásainak halála után megjelent köteteit is (Bourdieu 2012, 2013, 2015, 2016, 2022).<sup>4</sup> Az áttekintés alkalmat ad arra is, hogy reflektáljak a weberi karizmafogalom bourdieu-i kritikájára.

## A KARIZMA WEBERI FOGALMA

Weber a karizma kifejezést többféle jelentésben, többféle alakban és többféle kontextusban használta (vallásszociológia, uralomelmélet, politikai írások stb.). A fogalom először *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* (Weber 1982) lapjain jelent meg, ahol mintegy a fonákjáról – a puritán bálványellenesség felől – értelmeződik. Weber itt a protestantizmus sajátos mágiaellenességéről, racionalizmusáról írt, ami szükségszerűen antikarizmatikus, hiszen tiltja a személyek felértékelését, „fetiszizálását”. Később, a *Gazdaság és társadalom* uralomelméleti (Weber 1987) és vallásszociológiai (Weber 1992) részében a karizma a „színérő” mutatkozik meg, a politikai, illetve vallási legitimitás pozitív hordozójaként.

Weber szerint a karizmatikus uralom eredeti formájában szigorúan személyes, a személyes karizmatikus képességek beigazolódásához, érvényességéhez kötött.

*„Karizmának nevezük egy személyiség nem mindennapinak számító képességeit (kezdetben ezeket mind a próféták, mind a gyógyító erővel rendelkezők, mind a bölcs bírák, mind az ügyes vadászok – a vezérek –, mind a háborús hősök esetében mágikus eredetűnek tartották), amelyek miatt ezeket a személyeket természetfölötti vagy emberfölötti, vagy legalábbis sajátos, nem mindennapi, nem mindenkire számára hozzáférhető erőkkel vagy tulajdonságokkal (megáldott) embereknek, vagy isten küldötteinek vagy példaképnek, s ezért vezérnek tekintették” (Weber 1987:248).*

A karizmatikus képességek Weber szerint nem értelmezhetők „objektíven”, a lényeg, hogy azok a hívek számára léteznek:

*„Fogalmi szempontból ilyenkor természetesen mindegy, hogy a szóban forgó képességet hogyan ítélik meg etikai, esztétikai vagy bármilyen más szempontból, »objektíve« helyesen: itt egyedül az a lényeg, hogy ténylegesen hogyan ítélik meg a »hívek«, a karizmatikus uralomnak alávetettek” (Weber 1987:248).*

A karizmának kettős kapcsolata van a válsággal: válságból születik és válságot idéz elő. A válságból fakadó intézményes vákuum nyit neki teret, miközben mozgósító ereje révén ő maga is felforgató, jellegzetesen forradalmi erőként hat. A karizma képes követőiben valamiféle belső átalakulást előidézni, érzületük és cselekvésük irányát megváltoztatni, a fennálló rend ellen fordítani. A karizma tehát nemcsak a kivételesség értelmében, hanem a rendhez, rendezettséghez, szabályozottsághoz való viszonyában is *rendkívüli*.

A kivételes képességekkel felruházott karizmatikus vezető és követői között különleges érzelmi közösség alakul ki: az igazgatási csoport tagjai maguk is karizmatikus alapon kerülnek kiválasztásra, személyes odaadással, elhivatottsággal és hűséggel követik vezérüket, legalábbis addig, amíg a személyes karizma beigazolódik, tehát amíg legitimitását érvényesnek ismerik el. Az eredeti karizmatikus uralom nem igazodik szabályokhoz, működése irracionális és gazdaságidegen.

<sup>4</sup> Az előadások minimálisan szerkesztett leiratai őrzik a beszélt nyelv sajátosságait, spontánok, kötetlenek és természetesen nem olyan pontosak, mint Bourdieu írott szövegei.

„A tiszta karizma jellegzetesen idegen a gazdaságtól. Mindig a szó patetikus értelmében vett »hivatásként« jelenik meg mint »küldetés« vagy mint belső készítésre végrehajtandó »feladat«” (Weber 1987:250, kiemelés az eredetiben).

A gazdasági tevékenységek méltatlanok a karizma hordozójához, ezért a karizmatikus szükségletfedezés alkalmi jövedelemszerzéssel történik, aminek tipikus formái a jótékonykodás, ajándékozás, megvesztegetés, koldulás, zsákmányszerzés stb. (Weber 1987:251).

Mivel a karizma megtestesül,<sup>5</sup> a vezér személyéhez kötődik, átörökítése, intézményesítése problematikus. A karizmatikus uralom tartósan csak úgy maradhat fenn, ha mindennapivá válik, azaz tradicionális és/vagy racionális, legális formát ölt. Az eredeti – a próféták, hősök stb. mintájára elképzelt –, rendkívüli karizma ekkor átalakul örökölt vagy hivatali, tisztséghez kötött karizmává, mindennapivá válik.

„Mindennapivá válása során tehát a karizmatikus uralmi szervezet messzemenően beleolvad az uralom mindennapi – patrimoniális, kiváltképpen rendi vagy bürokratikus – formáiba. Eredeti sajátosságai az uralom birtokosainak, az úrnak valamint az ügyeket igazgató csoportnak öröklődő karizmatikus vagy a hivatalból adódóan karizmatikus rendi becsületében, tehát az úri presztízs sajátos jellegében nyilvánulnak meg” (Weber 1987:257–258).

Weber a *Világvallások gazdasági etikájában* (2007) olyan speciális karizmákról is írt, mint a tudás (gnózis), a jóság, a gyógyítás, az ízlés, a szüzesség, az erény stb. karizmája. Ezek a képességek mindig valamiféle virtuozításra utalnak, és nincs feltétlenül politikai jelentőségük (Dericquebourg 2007).<sup>6</sup> Ilyenkor a karizma nem kapcsolódik össze az uralom (parancs, engedelmesség stb.) képzetével, hanem csak a társadalmi elismerés forrásaként értelmeződik (Turner 2003:19).

Tehát már maga Weber kezdte kitágítani a karizma fogalmát, és látni fogjuk, hogy Bourdieu iskola- és ízlésszociológiájában a kivételességnek, kiválóságnak ezt a mindennapi értelmezési lehetőségét aknázza ki, noha foglalkoztatta a „rendkívüli” karizma mibenléte és működése is, aminek a társadalmi változások, a szimbolikus forradalmak megértésében lett szerepe.

## KARIZMA ÉS SZIMBOLIKUS TŐKE

A karizma weberi problémája már pályája kezdetén felkeltette Bourdieu érdeklődését. 1971-ben két olyan tanulmányt is publikált, amelyek Max Weber vallásszociológiájával foglalkoztak, és amelyekben Bourdieu különös figyelmet szentelt a karizma fogalmának. A weberi karizmafogalomhoz való ellentmondásos viszonya már ezekben az írásokban tetten érhető – erről e tanulmány utolsó fejezetében lesz részletesen szó. Ezekkel az írásokkal szinte egyidőben, korai antropológiai kutatásai során kezdte el foglalkoztatni Bourdieu-t a szimbolikus tőke problémája, amelyet gyakran – bár nem mindig – összekapcsolt a karizma fogalmával. A korai antropológiai meglátásait újrafogalmazó, 1980-ban megjelent *Le sens pratique* című könyvében így írt:

„A szimbolikus tőke csak egy másik megnevezése volna annak, amit Max Weber karizmának nevezett [...], ha a karizmát nem a hatalom egy speciális formájává tette volna, ahelyett, hogy minden hatalom dimenziójának, vagyis az elismerés, a félreismerés és a hit által létrehozott legitimitás másik elneve-

<sup>5</sup> A karizma inkarnációja, megtestesülése Bourdieu-nél is fontos, hiszen a karizma a habitusban lakozik. Lásd később.

<sup>6</sup> „A karizmák e harmadik fajtája nem feltétlenül legitimálja az uralmat, és bonyolultabbá teszi a karizma értelmezését, mint azt egyes szerzők elképzelik. Úgy véljük, hogy a speciális karizmák inkább a mindennapi cselekvés területén találták meg virtuozitásukat, mint a prófétai karizmára jellemző nem mindennapi jellegben” (Dericquebourg 2007:23).

zésének tekintette volna, »amelynek révén a hatalmat gyakorlók presztízsre tesznek szert« (Bourdieu 1980:243).

A fenti szöveghely jól tükrözi, hogy Bourdieu a szimbolikus tőkét egyfelől megfeleltette a karizma weberi fogalmának, másfelől kiterjesztette a karizma jelentését, amennyiben azt nem a legitim uralom egyik típusához kötötte – mint szerinte Weber –, hanem minden legitim uralmi viszony nélkülözhetetlen összetevőjeként azonosította.<sup>7</sup> A karizma tehát Bourdieu szövegeiben szimbolikus tőkévé alakul át, és ennek megfelelően sokféle kontextusban és változatos szemantikával bukkan fel különböző kutatásaiban. Bourdieu a szimbolikus tőke szinonimájaként – különböző szövegkörnyezetekben, kissé eltérő, de hasonló jelentéssel – egy sor más kifejezést is használt. Ehhez az asszociatív szófelhőhöz tartozik – a karizma mellett – például a becsület (*honneur*), az elismerés (*reconnaissance*), a presztízs, a tehetség/adottság (*don, talent*), a személyes tőke (*capital personnel*), a kiválóság (*excellence*), a báj (*grâce*), a vonzerő (*charme*) stb.<sup>8</sup> Bourdieu írásaiban tehát a szimbolikus tőke – a szó szoros értelmében – nem mindig jelent karizmat, de a karizma mindig szimbolikus tőkeként értelmeződik.

A szimbolikus tőke – ahogy ezt Bourdieu számtalan helyen megfogalmazta – a társadalmi elismerés felhalmozott formája, amelynek hatékonyságát az biztosítja, hogy nem ismerik fel tőkeként. A szimbolikus tőke tehát megtévesztésen alapul: azért tud rejtve maradni, mert „elvárásolt” társadalmi kapcsolatokban keletkezik, elsősorban érzelmek, ajándékok, szívességek, figyelmességek stb. adásával és elfogadásával. Bourdieu a karizmatikus jövedelemképződés Weber által említett formái közül – jótékonykodás, ajándékozás, megvesztegetés, koldulás, zsákmányszerzés – csak azokat tartotta fontosnak, amelyek nem fedik fel a mögöttük húzódó ökonómiai érdeket. Hiszen a szimbolikus tőke – akárcsak Webernél a karizma – gazdaságidegen: a tőkeképződés ezen a téren annál hatékonyabb, minél kevésbé látszik ki a nagyvonalú gesztusok alól az érdekek lólába. A megvesztegetés és a zsákmányszerzés Webernél azért szerepelhet, mert őt a karizmatikus politikai uralom működése érdekelte, amelynek fenntartásához nyilván történetileg hozzátartoztak az erőszakos és a nyers érdekeket nem leplező formák is. Bourdieu a szimbolikus tőke fogalmát szélesebb értelemben, főként modern társadalmak leírásában használta, és számára a szimbolikus hatásmechanizmusok lényegéhez tartozott az önzetlenség látszata.

Az anyagi érdek elfedésének problémája első antropológiai írásaiban is hangsúlyosan jelenik meg. 1972-ben publikált *A gyakorlat elméletének vázlat*a című könyvében a hagyományos kabil társadalmat úgy írta le, mint a *becsület társadalmát*, ahol a becsület, a presztízs, a család jóhíre a felhalmozás legértékesebb formája, és ahol az anyagi érdekeket szisztematikusan „letagadják”, elkendőzik (Bourdieu 2009:17–55). Ugyanakkor az archaikus gazdaságban működő implicit – nem bevallható és nem tudatosuló – stratégiák lehetővé teszik, hogy a szimbolikus tőke anyagi tőkévé válhasson (Bourdieu 1978:379–400).

A kabil becsület antropológiai leírása fontos a szimbolikus tőke természetének és eredeti felhalmozásának feltárásában, de nem véletlen, hogy Bourdieu itt nem a karizma fogalmát használta. A karizma ugyanis óhatatlanul a személyes képességekre, a csoportból kiemelkedő individuumra és az uralmi egyenlőtlenségre irányítaná a figyelmet, amelyeknek jelentőségét a kabilok szisztematikusan tagadják. A kabiloknál a férfibecsület előállításának egyik fontos terepe a férfiak nyilvános szimbolikus versengése: a kihívás és a ríposzt dinami-

<sup>7</sup> Ahogy azt korábban jeleztem, már Weber kiszélesítette a karizma jelentését, hiszen azt eloldotta először annak keresztény értelmezésétől, majd minden egyéb vallási tartalmától, és olyan általános analitikus kategóriává tette, „...amely bármely vallási csoportra, valamint a politikai, katonai és egyéb kulturális kontextusokban lévő tekintélyre is vonatkozhat” (Joosse 2014:271).

<sup>8</sup> Ezek közül többet már Weber is használt a karizmával összefüggésben.

kájával működő becsületbeli „párbajok” alapja pedig a felek feltételezett egyenlősége.<sup>9</sup> A kabiloknál a becsületet Bourdieu az éthosz – szintén Webertől kölcsönzött – fogalmával kapcsolta össze (Bourdieu 2009:52–55), ami lényegében a habitus fogalmával egyenértékű és a későbbiekben eltűnt Bourdieu eszköztárából.

A szimbolikus tőke karizmatikus dimenziója Bourdieu számára a modern társadalom leírásában vált igazán fontossá, hiszen ott az individuum felértékelődik, a személyes képességeknek kiemelt szerepet tulajdonítanak. A karizmába vetett hit az uralkodó osztály kulturális legitimitásának alapjává válik, illetve nagy szerepet játszik a modern művészeket övező mítoszok létrejöttében is. Az anyagi érdeket és a gazdaságot tagadó, karizmatikus habitusokra Bourdieu az értelmiségi mező minden területén felhívta a figyelmet – nemcsak a művészeknél, de a tudósoknál, a tanároknál stb. is –, ahol a társadalmi elismerés feltételévé válik a motíváció érdek nélküli aszketizmusa vagy legalábbis annak hatékony látszata.

De mielőtt rátérnénk a karizmának egyes modern habitusok, illetve a legitim kultúra bourdieu-i leírásában játszott szerepére, vessünk egy pillantást azokra a tágabb elméleti összefüggésekre, amelyekben a két szerzőnél – Webernél és Bourdieu-nél – megjelent a karizma mint uralmi tényező.

### KARIZMATIKUS URALOM ÉS SZIMBOLIKUS URALOM

A weberi karizmatikus uralom és a bourdieu-i szimbolikus uralom elméletének összehasonlítása nem triviális, hiszen két különböző korszak szerzőiről van szó, akik eltérő kontextusokban és perspektívákban foglalkoztak a karizma kérdésével. Az összevetést ugyanakkor elfogadhatóvá teszi az a körülmény, hogy Bourdieu állandóan hivatkozott, reflektált Weber karizmaelméletére, amit menet közben a saját elméleti szükségleteihez igazított.

A szimbolikus uralom bourdieu-i elmélete a szellemi hatalomra (Comte), illetve az ideológiára vonatkozó marxi elképzeléseket próbálja Durkheim, Cassirer, Weber és a fenomenológia segítségével újragondolni, szélesebb alapokra helyezni (Sapiro 2020:672–673). Az így kitágított értelmezésben a szimbolikus uralom a nyelv és a kultúra eszközeivel, tehát szimbolikus formák közvetítésével létrehoz egy közös szimbolikus rendet, amely iránt a társadalom tagjai logikai konformizmussal viseltetnek (Durkheim 2003).

A szimbolikus uralom elméletében Bourdieu felhasználta a platóni *doxa*, illetve a fenomenológiából ismert természetes beállítódás (*epokhé*), hétköznapi tudat fogalmait is. A világ „magától értetődését”, reflektálatlan elfogadását összekapcsolta a karizmatikus uralom weberi elképzelésének azzal az elemével is, miszerint az uralom gyakorlója követőinek elismeréséből, odaadásából meríti legitimitását.

*„...a szimbolikus hatalom valójában az a láthatatlan hatalom, amelyet csak azok cinkosságával lehet gyakorolni, akik nem akarják tudomásul venni, hogy alá vannak vetve neki, sőt azt sem, hogy azt maguk gyakorolják...”* (Bourdieu 1977:405).

Itt persze nem valódi cinkosságról, tudatos cselekvésről, nem is a karizmatikus legitimitás elismerésének szabad és önkéntes aktusáról, hanem az interiorizált uralmi struktúrák, a diszpozíciók tehetetlenségi erejéről van szó.

Bourdieu szerint a szimbolikus uralom hatékonyságát az biztosítja, hogy az uralkodó sémák a szocializáció során beépülnek a testbe, és a diszpozíciók olyan rendszereit, olyan habitusokat alakítanak ki, amelyek garantálják a szimbolikus (és a társadalmi) rend újratermelését. Ebben a folyamatban nagy szerepe van a

<sup>9</sup> A szimbolikus harcok persze egyenlőtlenségeket teremtenek.

szimbolikus erőszaknak, aminek kényszereit az alávetettek nem kényszerként érzékelik, hiszen osztják az uralkodók értékrendjét, magasabb rendűnek tartják őket maguknál, ezáltal elfogadják alávetett helyzetüket (Sapiro 2020:878). Ebben az elméleti keretben használta Bourdieu – a hit és az illúzió mellett – a karizma fogalmát is, hiszen utóbbi az alávetettek félrevezetésében fontos szerepet játszik. A szimbolikus erőszak gyakorlásának ugyanis alapvető feltétele egyfajta karizmatikus illúzió, amit Bourdieu a legitim kultúra működésének leírásában gyakran emlegetett.

Természetesen mind Webernél, mind Bourdieu-nél aszimmetrikus társadalmi viszonyokról van szó, ahol az uralom legitim, és a legitimitás alapja az, hogy az alávetettek a felettük uralkodóknak kivételes képességeket tulajdonítanak. De míg Webernél a karizma hordozója egy kiválasztott egyén, addig Bourdieu-nél a karizmatikus habitus hordozója általában egy kiváltságos csoport tagjaként jelenik meg. Bourdieu tehát áthelyezte a karizmatikus legitimitás perspektíváját: őt nem a személyes karizma működése foglalkoztatta a szűkebb értelemben vett politikai uralom területén, hanem elsősorban az uralkodó osztály inkorporált kulturális tőkéje, karizmatikus habitusa érdekelte, amely minden társadalmi szférában biztosítja számukra az uralom legitim gyakorlását.<sup>10</sup>

A karizmatikus társadalmi kapcsolatot is másként értelmezte a két szerző; ugyan a karizmatikus és a szimbolikus uralom elméletében is fontos szerepet játszik a hit, az érzelmi odaadás, egyfajta irracionális, de mégis jelentősek az eltérések.

Webernél fontos szerepet játszik a vezér és a hívek közötti speciális, érzelmileg színezett alá-fölérendeltségi viszony, amelynek fontos eleme egyfajta hit, odaadás, amellyel az alávetettek elismerik a kiválasztott személy rendkívüli képességeit és ezzel legitimálják hatalmát. Weber szerint a karizmatikus vezér és a hívek érzelmi közösséget alkotnak, amit a közvetlen, személyes kapcsolat tesz lehetővé.

Bourdieu-nél is szó esik egyfajta közösségről, de – mint azt már korábban láttuk – azt jóval magasabb szinten, közös szimbolikus rendként képzelte el. A szimbolikus uralom azon alapul, hogy az uralkodók és az alattuk közösen osztoznak egy szimbolikus renden, beleértve az egyenlőtlenségeket legitimáló reprezentációkat, normákat stb., amelyeket a társadalom mintegy beleír, belevés a testekbe. A társadalmi rend így egy magától értetődő, „természetes” világgént jelenik meg, amelynek mindenki boldog engedelmességgel (*obsequium*) veti alá magát. Ebben a megközelítésben az elfogadás a fennállóhoz, a világhoz való viszony egészét áthatja, nem korlátozódik egy vezér személye vagy egy legitim habitus iránti odaadásra. Ezt a tágabb értelemben vett legitimitást Rémi Lenoir (2012) találóan protolegitimitásnak nevezi.

<sup>10</sup> A politikum ilyenfajta kiterjesztését sokan vitatták. Például Némedi Dénes (2004, 2005) is, aki – Lahouari Addi (2002) nyomán – megkérdőjelezte a szimbolikus erőszak elméletének alapjait:

„...vajon milyen alapon mondható, hogy elnyomás van ott, ahol az érintettek maguk nem érzik úgy, hogy el lennének nyomva” (Addi 2002:166); „Miután a szimbolikus erőszaknak adja a társadalmi hierarchia és az uralmi viszonyok fő szabályozójának szerepét, Bourdieu a politikát a magánszférába, vagyis az állam alatti szintre számúzi. [...] A politika így a privát szférának van alávetve – amely oly mértékig válik hegemónná, hogy már nincs hely a nyilvánosságnak – és az egyének uralmi viszonyai által fejeződik ki, akárcsak az otthoni privát tér, anélkül, hogy valaha is olyan közintézményekké fejlődne, amelyek szabályoznák őket. [...] Ha minden társadalmi hatalomnak a politikai hatalom jellemzőit tulajdonítjuk, akkor nem látjuk az utóbbi egyediségét, ami – ha szükséges – erőszak alkalmazásával kötelez engedelmességre, ami nem így van más társadalmi hatalmak esetében... [...] A politikai hatalom közhatalmi jellegű – ellentétben a társadalmi hatalmakkal, amelyek magánjellegűek” (Némedi 2004:29). Tehát Némedi (2004, 2005) és az általa idézett Addi (2002) szerint Bourdieu-nél eltűnik a közhatalom, viszont mindenütt jelenvalóvá válik a magánjellegű szimbolikus hatalom.

## KARIZMA ÉS KULTURÁLIS LEGITIMITÁS

Bourdieu szerint azonban a modernitásban a kultúra nemcsak összeköt, hanem el is választ. A francia szociológus ízlés- és kultúraszociológiai munkáiban rámutatott arra, hogy bár a szimbolikus rend közös, a szimbolikus uralom belső feszültségekkel terhes. Két ellentétes, egymásra vonatkoztatott habitus áll szemben egymással: az egyik oldalon az uralkodó habitus, tehát a szimbolikus/kulturális tőke birtokosainak kulturális fölénye, magabiztossága, lazasága, könnyedsége, míg a másik oldalon az uraltak habitusa, amit a karizma/szimbolikus tőke hordozói iránti hódolat – „*tisztelet, érzelmi odaadás, szerelem*” (Bourdieu 1997:215), valamint a féltékenység, az önbizalomhiány és a szégyen negatív érzelmei jellemeznék.<sup>11</sup>

Bourdieu tehát a karizma fogalmát használta az uralkodó osztály szimbolikus tőkéjének és ezzel összefüggő kulturális legitimitásának leírásában. A felső osztályok demonstratívan elhatárolják magukat az alsó rétegek „barbár” kultúrájától, a profán tömegizléstől és egy disztinált, megkülönböztetett életstílust alakítanak ki, amelyből egyfajta kulturális felsőbbrendűség sugárzik (Bourdieu 1979; Bourdieu 2010). Ennek fontos összetevője a magaskultúrához való bensőséges viszony, ami a családi szocializáció során alakul ki. Az uralkodó osztály gyermekeinek iskolai sikereit legtöbbször mégsem a családi háttérből fakadó társadalmi előnyöknek tudják be, hanem karizmatikus tulajdonságokkal magyarázzák, veleszületett tehetségként, természetes adottságként azonosítják. Iskolaszociológiai írásaiban Bourdieu gyakran emlegette a karizmat az iskolai kiválóság, kiválasztottság, „tehetség” (*don*) szinonímájaként. Bourdieu szerint a természeti adottságként értelmezett „tehetség” a karizma egyik megjelenési formája demokratikus társadalmi körülmények között. A tehetség ideológiáját paradox módon éppen azok a tanárok működtetik, akik nem rendelkeznek a weberi értelemben vett eredeti karizmával, hanem egy intézményi autoritás (hivatali karizma) hordozói (pl. Bourdieu 1974, 1978:71–128 stb.). A közoktatásban dolgozó tanárok felértékelik, természetadta képességeknek, adottságnak tudják be a jó beszédkészséget, a választékosságot, a kulturális magabiztosságot, mindazt, amit a magasabb osztályokból származó diákok nem az iskolában sajátítanak el, hanem otthonról hoznak.<sup>12</sup> A tehetséget gyakran összekapcsolják a koraérettséggel, és a kortársaiknál jobban teljesítő diákokat csodagyerekként, zseniként kezelik (pl. Bourdieu 1989:34–35). Az erősen szelektáló intézmények, a magániskolák és a vezető pozíciókra nevelő elitképzés – az állami is – elsősorban a „karizmatikusnak” tartott képességeket – az eredetiséget, a kreativitást, az önállóságot stb. – jutalmazza,<sup>13</sup> noha az állami iskolákban szükségszerűen a közepszerűség, az engedelmesség és a szorgalom pedagógiája dominál.<sup>14</sup>

A karizmába vetett hit itt tehát a társadalmi előnyök és hátrányok újratermelését szolgálja. Ezzel kapcsolatosan Bourdieu nem rejtette véka alá értékítéletét: a karizmára vonatkozó szövegeiben gyakran találunk

11 Bourdieu érzékeny volt az alul lévő társadalmi szenvedésére – ennek munkatársaival külön kötetet is szentelt (Bourdieu 1993) – és foglalkozott a privilegizáltakkal szembeni sértettség, a *ressentiment* problémájával is. A *ressentiment* – mint a kirekesztettségből, frusztrációból fakadó sértettség, neheztelés és lázadás – kérdését elsősorban az elitcsoportokba való bekerülés kudarca, a meghiúsult remények kapcsán tárgyalta, például a *Homo Academicus* és *A művészet szabályai* című munkáiban, illetve a Manet-előadásokban. A *ressentiment* Bourdieu szerint társadalmi változásokat generálhat. A *ressentiment* problémája – Nietzsche hatására – Webert is érdekelte, elsősorban a nem kiváltságos osztályok vallásai, különösen az ókori judaizmus kapcsán.

12 „Ezen az alapon válik értelmezhetővé egyrészt az a mérsékelt és szégyenlős elismerés, amelyet az iskola a középosztályok aszkétikus beállítottságainak nyújt, és az a fennen hirdett és mégis bizonyos mértékig erőltetett elismerés, amelyben a kiváltságos osztályok karizmatikus stílusát részesíti” (Bourdieu 1978:101).

13 Lásd ugyanott az ún. „*grandes écoles*”-ról szóló leírásokat.

14 Weber is foglalkozott a karizmatikus ideológiának az oktatásban betöltött szerepével, „*például a klasszikus kínai arisztokratikus oktatásban, amelyet úgy jellemezett, mint a tanulóban lévő karizma felébresztésének folyamatát*” (Turner 2003:9).

olyan rosszhiszeműsége utaló szavakat, mint például az illúziókeltés, a megtévesztés, a szemvényvesztés, a csábítás, a csalás. A karizmatikus hatalom birtokosait gyakran imposztorokként ábrázolta (Bourdieu (2001) [1982]:163), de az alluvéók sem járnak jól, őket nemegyszer „bálványimádókként” aposztrofálta.<sup>15</sup>

Más szövegekben visszafogottabban fogalmazott; ilyenkor a szimbolikus uralom mindkét oldalán hangsúlyozta az öntudatlan működéseket. (Lásd például a *Férfiuralom* című művet, ahol Bourdieu mindkét társadalmi nem habitusánál a nem tudatos elemeket emelte ki: a nőknél az „elvarázsolt alázatot”, a „negatív becsületet”, vagyis a szégyent, a férfiaknál az idealizált férfiasságnak való megfelelést, illetve a *libido domi-nandi-t* stb.)

A bourdieu-i iskolaszociológia a karizma/szimbolikus tőke hétköznapi működésére mutat rá, ami eltér a tiszta karizma rendkívüliségétől, ahol hősök, próféták, vezérek, sámánok stb. a karizma hordozói. Az eredeti, prófétai karizma forradalmi, felforgató hatása társadalmi változásokat indukál, míg Bourdieu iskolaszociológiai elemzéseiben a karizma (szimbolikus tőke) a *status quot*, a meglévő egyenlőtlenségi viszonyokat erősíti meg.

## KARIZMA ÉS SZUBVERZÍÓ

Noha – amint azt az imént láttuk – Bourdieu-nél a hangsúly elsősorban a társadalmi egyenlőtlenségek újratermelésén van, írásaiban nemegyszer megjelenik a társadalmi renddel való szakítás, a szubverzió, a forradalom, a strukturális változás lehetősége, és ezzel kapcsolatban felbukkan a karizma fogalma is.

A politikai, a vallási és a művészi mező elemzésében is találkozunk a diszkontinuitás, a társadalmi változás kérdésével, és ilyenkor Bourdieu utal arra, hogy a szimbolikus hatalom –mobilizációs ereje által – hasonló változásokat képes előidézni, mint a weberi prófétai karizma:

*„A szimbolikus hatalom csak az általa létrehozott mozgósítás révén tudja valóban átalakítani a struktúrákat, azáltal, hogy a hallgatóságosan elgondolhatatlannak, azaz teljesen lehetetlennek ítélt cselekvéseket elgondolhatóvá teszi”* (Bourdieu 2016:309).

Bourdieu-nek *A vallási mező kialakulása és struktúrája* című, a weberi vallásszociológiát interpretáló és saját mezőelméletét felvázoló korai írásában (Bourdieu 1978:165–236) már szerepel az eretnecség, illetve a heterodoxia fogalma, amely a hivatalos egyház által képviselt ortodoxiával szemben a mező szakadár pólusát jelöli ki. Ez az ellentét az egyház intézményes autoritását monopolizáló papok és az intézményen kívül működő, csak rendkívüli személyes képességeikre, karizmájukra támaszkodó próféták weberi megkülönböztetésére utal.<sup>16</sup>

A Webertől kölcsönzött pozíciók közötti relációkat, opozíciókat (pl. pap/próféta, ortodoxia/heterodoxia stb.) Bourdieu a mezőket strukturáló általános mintázatokként azonosította, amelyeket később nemcsak a vallási mező, hanem a legkülönbözőbb társadalmi szférák vizsgálatában alkalmazott. Velük értelmezte a mezőn belüli specifikus monopóliumokért folyó harcok egy részét: ilyen például az értelmiségi mezőben az iskola intézményéhez tartozó tanárok és a szabad, alkotó értelmiségiek között vagy a művészi mezőben az akadémiák hivatalos képviselői és az alkotóművészek között feszülő szimbolikus ellentét.

<sup>15</sup> Ez a kritikai, leleplező hangnem Webertől teljesen idegen. Weber nem minősítette sem az uralmat gyakorlókat, sem az alávetetteket, adottságokként kezelte a karizmával kapcsolatos hiedelmeket és gyakorlatokat.

<sup>16</sup> „Számunkra itt a »személyes« elhivatottság a döntő. Ez különbözteti meg a prófétát a paptól. Először is mindenekelőtt azért, mert a pap valamilyen szent hagyomány szolgálatában tart igényt autorításra, a próféta viszont személyes kinyilatkoztatás [következtében] vagy [személyes] karizmája folytán tart igényt rá” (Weber 1992:146).

A mezőelemzésekben a „prófétai póluson” mindig nagy hangsúlyt kapnak a szubverziós potenciált hordozó karizmatikus habitusok és diskurzusok, amelyeket persze Bourdieu szisztematikusan próbált demisztifikálni, szociológiailag lebontani. Ez a „varázstalanítás” elsősorban abban áll, hogy szimbolikus tőkeként értelmezi az „alkotó” művészeket övező mítoszokat, amelyek mágikus, kvázi demiurgoszi hatalommal ruházzák fel őket. Ezek a zsenialitásról, a kreativitásról, a kivételes tehetségről szóló diskurzusok a karizma szimbolikájára épülnek.<sup>17</sup>

### MANET SZIMBOLIKUS FORRADALMA

A művészeti mezőben a karizmát tehát gyakran magyarázó elvként használják, különösen a valóban nagy változásokat indukáló művészek esetében. Ilyen művész volt Édouard Manet is, aki Bourdieu szerint „szimbolikus forradalmat” vitt végbe a 19. század második felének európai festészetében. Bourdieu-t már az 1980-as évektől fogva izgatta ez a különös művész, akinek később – 1998 és 2000 között – hosszú előadásorozatot szentelt a Collège de France-ban (Bourdieu 2013). Bourdieu-t Manet munkásságában elsősorban a páratlanul sikeres szimbolikus szubverzió érdekelt. A festő szakrálisnak tekintett esztétikai és etikai szabályokat hágott át, tudatosan provokálta kora közízlését és az akadémikus művészet intézményeit (Bourdieu 2013:64), egyes képei „szimbolikus bombaként” hatottak (Bourdieu 2013:60). Manet utat tört a modern művészetnek, radikálisan átalakította látásunkat, esztétikai befogadási sémáinkat, a művészethez való viszonyunkat, és egy új – mára magától értetődővé vált – világlátást honosított meg. A Manet-ről szóló laikus és szakmai diskurzusoknak is fontos eleme a személyiség rendkívüli képességeire, karizmájára való utalás. Bourdieu előadásaiban azt a feladatot tűzte maga elé, hogy szociológusként feltárja, miért és hogyan következhetett be ez a „szimbolikus forradalom” és milyen szerepe lehetett ebben Manet személyének.

Bourdieu elismerte Manet kivételes képességeit, festői tehetségének felforgató hatását, de távolról sem azonosult a zsenik, forradalmárok stb. esszencialista túlértékelésével. Bourdieu szerint a szimbolikus forradalmak értelmezésében aránytalanul nagy szerep jut a forradalmár művész képzetének, aki mintegy saját karizmatikus személyiségében hordozza a változást. A forradalom, a radikális szakítás képzelete diszkontinuitást feltételez, nem számol a kontinuous elemekkel, azokkal a folyamatokkal, amelyek lehetővé teszik a karizmatikus személy fellépését. Valójában „*a próféta nem a semmiből jön*”, bár ezt az illúziót kell megteremtenie, hiszen „*ez az egyik legerősebb hatás, amivel él [...]*.” Tekintélyének egyetlen biztosítéka saját maga, „*ő saját auctoritásának auctora*” (Bourdieu 2013:597–598).

A Manet-nek szentelt előadásokban nagy szerepe van a karizmának, amit Bourdieu olyan hatékony illúzióként kezel, amit a szociológusnak szisztematikusan le kell bontania, vissza kell vezetnie kialakulása társadalmi feltételeire.

*„Nem mondhatom azt, hogy »Manet egy rendkívüli ember, akinek az a rendkívüli ötlete támadt, hogy a rendszert önmaga ellen fordítsa«. Ez nem magyaráz meg semmit [...], meg kell próbálnunk egy kicsit tovább menni, és megmagyarázni ezt a rendkívüli embert és a rendkívüli tettét. Így mi mást tehet a kutató, minthogy a környezetét vizsgálja. A kutatásnak két útja van: egyrészt a környezetet, a kontextust, a rendszert, a rendszer állapotát stb. kell vizsgálni, másrészt Manet személyének és munkásságának társadalmi feltételeit: Honnan jött? Hogyan teremtette őt meg a családja, a szülei, az iskolarendszer,*

<sup>17</sup> A művészi mezőben az alkotók karizmatikus reprezentációja olyan erős, hogy abból még a galériatulajdonosoknak, könyvkiadónak stb. is jut: ők mint az alkotók felfedezői „karizmatikusak”, hiszen a szenvedély, a megérezés, az intuíció mozgatja őket, és nem a gazdasági érdek (Bourdieu 2013:442).

*milyen volt az iskolarendszerhez való viszonya, hogy képessé válhatott erre a meglehetősen őrült fel-forgatási kísérletre...*” (Bourdieu 2013:379).

Itt nem tudom részletesen bemutatni a Manet-előadások gondolatmenetét, számunkra most csak az a fontos, hogy Bourdieu ezekben a karizmatikus forradalmár, a magányos zseni mítoszát próbálja eloszlatni. Weberhez való ambivalens kötődésére jellemző, hogy miközben karizmafogalmát szisztematikusan „naturalizálnak” minősíti, most éppen őt hívja segítségül a fogalom korlátainak meghaladásához:

*„Először megpróbálom azonosítani azokat a művészet világában rejlő tendenciákat, amelyek közé Manet belépett, amelyeket maga is kifejezett és ki is használt. Manet nem ex nihilo született, ahogy a karizma, a tehetség eszméje elhitei velünk; nem az égből pottyant, nem csak úgy lett. Munkája, áttörése elő volt készítve, számítottak rá. Meglepő, hogy Max Weber ragaszkodott a karizma ideájához (ennek történelmi okai voltak, a nácizmus előtti mozgalmakat akarta megérteni<sup>18</sup>). Weber minden eszközt megad ahhoz, hogy meghaladjuk a karizma fogalmának korlátait, különösen, amikor »objektív valószínűségről« vagy »objektív potencialitásról« beszél. Azt állítja, hogy minden társadalmi univerzum úgy jelenik meg a társadalmi ágensek – egy művész, egy író, egy vevő stb. – számára, mint az objektív lehetőségek univerzuma: az »objektív valószínűség« vagy az »objektív lehetőség« univerzuma. Vannak dolgok, amelyeket meg kell tenni, felhívások, igények, elvárások, előírások”* (Bourdieu 2013:380).

Előadásaiban Bourdieu ezeket a Manet elé táruló lehetőségeket és elvárásokat tekintette át, a társadalmi és családi környezet, a korabeli művészeti világ rendkívül részletes rekonstrukciójával, a kivételesen reflexív művész provokatív – műfaji, technikai, stilisztikai stb. – eszköztárának, és az általa keltett hatásoknak a bemutatásával, a festőre jellemző *hasadt habitus* leírásával. A hasadt habitus Manet esetében többféle kettősségen alapult: egyfelől nagypolgári családba született, amelynek tisztelettudó tagja maradt, tehát ebben a tekintetben „konformista” volt, másfelől esztétikai téren szembefordult a nagypolgársággal, folyamatosan provokálta az akadémikus művészet intézményeit (Bourdieu 2013:454–458). Republikánus – tehát politikai tekintetben lázadó volt –, de közben arisztokratikusan távolságot tartott az „egyszerű forradalmároktól”, akik konzervatívként tartották őt számon. Pályafutása során jelentős társadalmi tőkét gyűjtött össze, miközben keményen és professzionálisan dolgozott. (Bourdieu 2013:460).

Ahogy haladunk előre ennek a bonyolult művészpályának a megismerésében, a karizma „csodája” fokozatosan szertefoszlik, ugyanakkor a személyes teljesítménynek szóló elismerés megmarad.

*„És így mindenben, amit Manet csinál, ott van a habitus, a mesterség, ott van pozíciójának minden eleme, ott van minden, amit tud”* (Bourdieu 2013:499).

A Manet-előadásokban Bourdieu-nek egyszerre sikerült a karizma szociológiai fogalmakban (mező, habitus, tőke stb.) való feloldása, tehát „varázstalanítása” és a jelentős egyéniség hatásának felmutatása. Elvégezte, amit ígért: *„Ezt a magyarázó elvet (t.i. a karizmát) meg kell magyarázni, anélkül, hogy megszüntetnének. Azt hiszem, Manet-t még nagyobbak fogják tartani, miután meghallgatták, amit mondok...”* (Bourdieu 2013:379–380).

18 Weber – nietzschei hatásra – a karizmatikus vezérben jelentős politikai és etikai potenciált látott és erkölcsi értéket tulajdonított a személyes hősiességnek, felelősségvállalásnak. Bourdieu viszont nem említette egyszer sem a „plebiszciter vezérdemokrácia” koncepcióját. Vagy nem ismerte közelebbről Weber politikai nézeteit, vagy nem tartotta célszerűnek azok beemelését a karizmára vonatkozó reflexióiba.

## HIVATALI KARIZMA ÉS POLITIKAI FETISIZMUS

Bourdieu-t az állammal kapcsolatosan is a szimbolikus hatékonyság, az uralom legitimitása, az alávetettek lojalitása érdekelte, és ennek megértésében nagy segítségére volt – Marx és Durkheim mellett – a weberi uralomelmélet és annak tipológiája.

A karizmatikus uralom Weber modernizációelméletében, illetve politikai szociológiájában a racionális-legális uralom ellentétéként értelmeződik. Ahogy Mommsen fogalmazott: „*Max Weber egyetemes-történelmi gondolkodásának középpontjában a történelmi változások dualista modellje áll, amely az egyéni karizma és a névtelen bürokrácia dichotómiájában találta meg klasszikus kifejeződését*” (Mommsen 1982:15). Ezt a kettős modellt Bourdieu is átvette. A *Sur l'État* című poszthumusz előadaskötetének történelmi elemzései szerint a modern, bürokratikus állam a karizma ellenében jött létre, mint defeudalizált, deprivatizált, deperzonalizált hatalom (Bourdieu 2012:461). Bourdieu szerint a „köz” (a közös dolgok területe), illetve az állam, a bürokratikus hatalom kialakulása, valamint a karizmatikus hatalom hanyatlása egyazon folyamat két aspektusát jelentik. A *res publica* genezise egyszersmind a hatalom elszemélytelenedésének folyamata, amelynek során a karizmatikus autoritást felváltja a bürokratikus szervezet tekintélye, a királyi karizma elhalványodik, az abszolút hatalom elenyészik és kialakul az állam, a személytelen közszféra (Bourdieu 2012:478). Míg a karizmatikus hatalom kiszámíthatatlan volt, a fejedelem kényétől-kedvétől, vagy a kádibíró hangulatától függött (Bourdieu 2022:312–313), addig a racionális bürokrácia kizárja a szenvedélyeket, mindazt, ami az érzelmekhez, tehát a személyhez kötődik.

Ebből a bourdieu-i gondolatmenetből logikusan az következne, hogy a karizmának mint a történelmi evolúció „vesztésének” a modern államban már nincs jelentősége. De Bourdieu – noha hangsúlyozta, hogy a modernitásban elválik egymástól a köz és a magánszféra<sup>19</sup> – Weberhez hasonlóan – a karizma túlélését konstataulta a modernitásban.

Weber szerint, ha a karizma a modernitás körülményei között egyáltalán fennmarad, akkor intézményesülnie, racionalizálódnia, rutinizálódnia kell, illetve válsághelyzetben újjáéledhet.<sup>20</sup> Bourdieu-t a karizma modern politikai intézményesülésében elsősorban a politikai fetisizmus, a delegáció, a képviselet, a hatalom nyilvános reprezentációjának kérdése, a „hivatalos” problémája izgatta. Noha a modern legális-bürokratikus uralom terepén vagyunk, Bourdieu a képviseletben mégis felismerni vélte ugyanazt az elidegenedést, amit a korábbi karizmatikus uralmi formák hordoztak. Szerinte a hatalom nyilvános reprezentációjának óhatatlan velejárója a politikai fetisizmus, aminek jegyében a meghatalmazók egy személy javára lemondanak ügyeik intézéséről, az irányításról. Ezt a politikai elidegenedést Bourdieu a karizmával hozta összefüggésbe.

*„Ez a delegálás munkája, amely elfelejtve és figyelmen kívül hagyva, a politikai elidegenedés elvévé válik. A megbízottak és a miniszterek – a vallás vagy az állam miniszterei – Marx fetisizmusának formulájával élve – az emberi agy termékei, amelyek mintha önálló életre kelnének. A politikai fétisek olyan emberek, dolgok, lények, amelyek – úgy tűnik – csak maguknak köszönhetik létezésüket, amelyet a társadalmi szereplők adtak nekik; a megbízók saját teremtményüket imádják. A politikai bálványimádás éppen abban rejlik, hogy az érték, amely a politikus személyiségében, az emberi gondolkodás e termékében rejlik, a személy titokzatos objektív tulajdonságaként, charme-jaként, karizmájaként jele-*

19 Bourdieu a „public” jelző többféle jelentését különíti el a felhasználás kontextusától függően (köz/állami; látható/nyilvános).

20 Weber szerint a karizma újjáéledhet például a plebiszciter vezérdemokráciában. Erről lásd például Körösenyi András írásait (2016, 2019).

nik meg; a ministerium mystériumként jelenik meg. [...] Marx állította ugyanebben a híres szövegben: »Az értéknek nincs a homlokára írva, hogy micsoda.« Ez a karizma definíciója, az a fajta hatalom (erő), amely mintha saját magát alapozná meg” (Bourdieu 1987:186–187).

Bourdieu a *Ce que parler veut dire* és a *Langage et pouvoir symbolique* című könyveiben a politikai reprezentáció, a meghatalmazás, a szóvivői szerep nyelvi-szimbolikus vonatkozásait vizsgálta. Ezekben az elemzésekben nyüzsögnek a mágiához, varázslathoz, alkímiához kapcsolódó metaforák, amelyek azt hivatottak kifejezni, hogy a meghatalmazott, a felszentelt, a karizmatikusnak tekintett személy ereje a csoport számára megfoghatatlan, átláthatatlan, misztikus.

„A performatív mágia misztériuma a szolgálat (minisztérium) misztériumában oldódik meg [...], vagyis a reprezentáció alkímiájában (a kifejezés különböző értelmében), amellyel a képviselő létrehozza azt a csoportot, amely őt létrehozta: a teljhatalommal felruházott szóvivő, aki teljes felhatalmazással rendelkezik arra, hogy a csoport nevében szóljon és cselekedjen, mindenekelőtt a parancsszó varázsa által, annak a csoportnak a helyettesítője, amely csak a meghatalmazott által létezik” (Bourdieu 2001 [1982]:157, kiemelés az eredetiben).

„A szolgálat (minisztérium) misztériuma a társadalmi mágia azon esetei közé tartozik, amikor egy dolog vagy egy személy mássá válik, mint ami, egy ember (miniszter, vezető, küldött, helyettes, főtitkár stb.) képes azonosítani magát és azonosulni egy embercsoporttal, a Néppel, a Munkásokkal stb. vagy egy társadalmi egységgel, a Nemzettel, az Állammal, az Egyházzal, a Párttal. A minisztérium misztériuma akkor van a csúcspontján, amikor a csoport csak úgy tud létezni, hogy magát egy szóvivőre bízva, aki úgy teszi létezővé, hogy a nevében, azaz a javára és helyette beszél. A kör ekkor lesz tökéletes: a csoport azért jön létre, mert az, aki a nevében beszél, így a hatalom elveként jelenik meg, amelyet azok felett gyakorol, akik az igazi elvet képviselik. Ez a körkörös kapcsolat a karizmatikus illúzió gyökere, ami azt jelenti, hogy végső soron a szóvivő megjelenhet és causa suiként tűnhet fel” (Bourdieu 2001 [1982]:320).

A képviselő, a megbízott tehát metonimikus viszonyba kerül a csoporttal, annak jeleként működik. A megbízott megszemélyesíti, megtestesíti a csoportot, közte és a csoport között karizmatikus viszony, cirkularitás jön létre. A képviseleti relációban képződő karizma azonban nem az eredeti (prófétai stb.) karizma, hanem a hivatali karizma weberi fogalmával rokon:

„A személyes tőkével ellentétben, amely viselőjének személyével együtt eltűnik (bár az öröklés vitákra adhat okot), a politikai hatalom delegált tőkéje, akárcsak a papé, a tanaré és általánosabban a tisztviselőé, egy olyan tőke korlátozott és ideiglenes átruházásának terméke [...], amelyet az intézmény és csakis az intézmény birtokol és ellenőriz...” (Bourdieu 2001 [1982]:245).

Ugyanakkor – legalábbis nyelvészológiai írásaiban – Bourdieu is elfogadta azt a weberi gondolatot, hogy válsághelyzet esetén a modern politikában is tér nyílhat a személyes karizmának, illetve ahogy itt fogalmaz, a személyes tőkének:

„Míg a befolyásos ember (le notable) személyes tőkéje egy lassú és folyamatos, általában egy életen át tartó felhalmozás eredménye, addig a hősiességnek vagy prófétikusnak nevezhető személyes tőke, amelyre Max Weber gondol, amikor »karizmáról« beszél, egy válsághelyzet közepette, az intézmények és apparátusok által hagyott vákuumban és csendben egy új kezdeményezés terméke...” (Bourdieu 2001 [1982]:244–245).

## BOURDIEU ÉS A KARIZMA WEBERI FOGALMA

Bourdieu Weber műveiben találta meg talán legfontosabb elméleti inspirációit, ugyanakkor mindvégig problémát okozott neki az a körülmény, hogy a weberi megértő szociológiában igen nagy hangsúly kerül az individuusra, a karizmaelmélet pedig különös intenzitással jeleníti meg az egyéni pólust.<sup>21</sup> Bourdieu a karizma weberi fogalmát túlságosan egyénpontúnak és naturalistának tartotta, ugyanakkor – ahogyan ezt már korábban láttuk – heurisztikus értéket tulajdonított neki. Ez az ambivalencia tükröződik a témát érintő írásaiban: egyfelől szinte faszcinálta a fogalom, hiszen használatáról szemmel láthatóan nem tudott lemondani, másfelől folyamatosan bírálta a weberi karizmaelméletet, ahogy más, valóban esszencialista, naturalista karizmadiskurzusokat is (például a művészeket övező zsenikultuszt, vagy az iskolai „tehetségideológiát” stb.). A karizma naiv használatának bírálata meggyőző, a Weberre vonatkozó kritika azonban nem mindig tűnik megalapozottnak.

A karizma weberi fogalmával kapcsolatos vonzás és taszítás már egészen korán, 1971-ben megjelent Bourdieu-nél a weberi vallásszociológiának szentelt két szövegében. Talán kevésbé ismert a magyarul nem publikált *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber* című tanulmánya (Bourdieu 1971), melyben már minden olyan állítást megtalálunk, amit Bourdieu a következő három évtizedben erről a kérdéstről megfogalmazott. Már itt azzal vádolta meg Weber, hogy „a carlyle-i »heroikus« történelemfilozófiát megidévezve” „felmagasztalja” a karizmát, amit „a történelem forradalmi erejeként, kifejezetten »teremtőjeként« jellemez” (Bourdieu 1971:3). Bourdieu szerint Weber naivan ábrázolta a karizmát „mint a személy titokzatos tulajdonságát vagy természeti adottságát”, és „a közönségnek a karizmatikus személyhez fűződő megélt viszonyát” (Bourdieu 1971:14–15) pusztán szociálpszichológiailag értelmezte, az elismerésre redukálta. Ezzel szemben Bourdieu – Durkheimre és Maussra hivatkozva – hangsúlyozta a karizma működésének társadalmi, gazdasági és különösen kulturális/szimbolikus előfeltételeit:

*„Mint látjuk, a karizmatikus legitimitásnak [Webernél – R.Á.] nincs más alapja, mint az »elismerés« aktusa. Ahhoz, hogy szakítsunk ezzel a meghatározással, a próféta és laikus követői közötti kapcsolatot azon kapcsolat speciális esetének kell tekintenünk, amelyet Durkheim egy csoport és vallási szimbólumai között lát: az embléma nem egyszerűen egy jel, amely kifejezi »a társadalom önmagára irányuló érzéseit«, hanem maga is »konstituálja« ezt az értelmet. Az emblémához hasonlóan a próféta szó és a próféta személye is kollektív reprezentációkat szimbolizál, amennyiben [...] a példamutató beszéd vagy magatartás szintjére emeli azokat az ábrázolásokat, érzéseket és sugallatokat, amelyek már előtte is léteztek, de implicit, félig tudatos vagy tudattalan állapotban...” (Bourdieu 1971:15).*

Bourdieu itt megfosztotta a karizmát – a Weber számára oly fontos – kivételes jellegétől, amennyiben visszavezette azt a már korábban meglévő, készen talált kollektív reprezentációkra.

Másik – ugyancsak 1971-ben publikált –, *A vallási mező kialakulása és struktúrája* című tanulmányában Bourdieu a karizmát összekapcsolta a szimbolikus hatalom problémájával, illetve a *szimbolikus hatékonyság*<sup>22</sup> fogalmával:

21 Weber „...az igazán világfördítő újdonságok kezdeményezésének súlyát egyénekre terheli. Szemben azokkal az ugyancsak nagy hatású elképzelésekkel, amelyek szerint közösségek teremtő ereje hordozza történelmi mozgalmak egyébként másodlagos jelentőségű vezetőit, vagy éppen a történelem önmozgó szerkezetei vetnek új hullámokat bennük, esetleg átfogóbb rendszerek működési logikája nyer képviselőt a személyükben, Weber megközelítésében az elvi újdonság a karizmatikusan releváns helyzetben karizmatikusnak, azaz kivételesnek elfogadott egyén sajátja” (Hidas 2016:6).

22 Ezt a kifejezést Bourdieu Lévi-Strauss-tól kölcsönözte. Lévi-Strauss a szimbolikus hatékonyságot egy dél-amerikai sámánének elemzésével illusztrálta, ahol a sámán fizikai kontaktus nélkül is képes – szavak, gesztusok és varázsigék segítségével – gyógyítani (Lévi-Strauss 2001:148–163).

*„Alighanem célszerű lenne a karizma kifejezést fenntartani azoknak a szimbolikus tulajdonságoknak (s főként a szimbolikus hatékonyságnak) a jelölésére, amelyek olyan mértékben válnak a vallás tevéleges szereplőinek jellemzőivé, amilyen mértékben ők maguk a karizma ideológiáját elfogadják [...]. S ha a karizmát meg is kell fosztanunk a prófécia szociológiai elméletének státusától, ez mit sem változtat azon, hogy a próféta szakmai ideológiájaként felfogott karizmával a prófécia minden elméletének számolnia kell” (Bourdieu 1978:196, kiemelés az eredetiben).*

A szimbolikus hatékonyság fogalma nem mond sokkal többet, mint amit Weber állított a karizma beigazolódáshoz, sikerhez kötöttségéről, de Bourdieu rámutatott egy valóságos problémára is, hogy t.i. a karizma mint tisztán személyes forrásból táplálkozó erő további magyarázatra szorulna:

*„A próféta sikerét nem érthetjük meg, amíg a vallási mező határain belül maradunk, hacsak nem valami csodás hatalomra, vagyis a vallási tőkének a semmiből való teremtésére hivatkozunk, miként Max Weber tette a karizma elméletével kapcsolatos nemegy fejtegetésében” (Bourdieu 1978:100).*

Bourdieu az itt tárgyalt két korai írásában már kijelölte a weberi karizmaelméletet „korrekciójának” irányát, a karizma szociológiai magyarázatának – varázstalanításának – programját. Az alábbi mondat szinte szóról szóra mindkét Weberrel foglalkozó írásában szerepel:

*„És ha teljesen le akarunk számolni azzal a felfogással, amely szerint a karizma egy-egy rendkívüli egyéniség sajátos tulajdonsága, akkor esetenként meg kell határoznunk az egyén életrajzának azokat a szociológiailag lényeges jellegzetességeit, amelyek következtében valamely egyén társadalmilag predesztinált arra, hogy különleges erővel és koherenciával érezzen és fejezzen ki olyan etikai vagy politikai beállítottságokat, amelyek, implicit állapotban, már jelen vannak a prófécia befogadó osztály vagy csoport valamennyi tagjánál” (Bourdieu 1978:220–221).*

A második, a vallási mezőről szóló írásban ugyanakkor nagyobb súllyal szerepelnek a próféta fellépésének megágyazó anómikus társadalmi-gazdasági körülmények, válsághelyzetek:

*„Legkivált azokat a tényezőket kellene elemeznünk, amelyek arra készítetik a strukturálisan kétértelmű (vagy, képletesen szólva), sánta vagy korcs kategóriákat és csoportokat, amelyek a strukturális szempontból magasabb feszültségű helyeken, gyökértelen pozíciókban és arkhimédészi pontokon helyezkednek el (pl. a kovácsok akárhány primitív társadalomban, a proletarizárodott értelmiség a millenárius mozgalmakban, vagy, szociálpszichológiai szinten, azok az egyének, akiknek felbomlóban van a társadalmi státusuk), hogy funkciójukat mind a társadalom működésének normális állapotában (a veszélyes és ellenőrizhetetlen erők manipulációja), mind válsághelyzetekben betöltsék (a meg nem fogalmazott megfogalmazása). A próféta tehát nem annyira az a »rendkívüli« ember, akiről Max Weber beszél, mint inkább azoknak a rendkívüli helyzeteknek az embere, amelyekről a megszokott rend őrei semmit sem tudnak mondani, s okkal, hiszen az egyetlen nyelv, amellyel e helyzeteket elgondolkoztatják, az ördögűzés nyelve” (Bourdieu 1978:220–221).*

Természetesen Weber is hangsúlyozta – ahogy arra már korábban utaltam –, hogy a karizmatikus fellépést valamilyen társadalmi válság, hatalmi vákuumhelyzet és az azzal járó várakozás teszi lehetővé, úgyhogy ez a kritikai megjegyzés nem igazán releváns.

Bourdieu Collège de France-ban tartott előadásainak posztumusz köteteiben is több helyen szerepel a weberi karizmafogalom éles bírálata. Egyik 1984-ben tartott előadásában a delegáció és a reprezentáció kap-

csán Bourdieu szinonimaként egymás mellé helyezte a karizma és a mana fogalmát, hiszen Weber egy szövegében megemlítette, hogy „amikor karizmát mond, azt érti rajta, amit mások mana alatt értenek” (Bourdieu 2016:352).<sup>23</sup>

„Weber a karizma szóval azt mondja, amit Durkheim a manán értett, vagyis egyfajta kimondhatatlan, megfoghatatlan, baraka, mana, wakanda típusú erőt, mindazokat a kimondhatatlan dolgokat, amelyekről az etnológusok gyakran beszámoltak, és amelyek előtt csak felkiáltani tudunk [...] ezek a dolgok erős érzelmeket váltanak ki, ez a transzcendencia, a hau ragyogása, ami egyszerre félelmetes és lenyűgöző, és ami a hétköznapi világban lebegő állapotban van jelen: egyszerre van benne valami titokzatos, rendkívüli, valami »je ne sais quoi«, fantasztikus, félelmetes, és néha, bizonyos körülmények között, egy emberben testesül meg, aki karizmatikus lesz, aki úgy tűnhet, mintha fényt sugározna, aki meg tudja állítani a felhőket, el tudja hozni a győzelmet, megmentheti az országot a pusztulástól. A karizma ez a testbe beépült, tehát naturalizált ragyogás” (Bourdieu 2016:352–353, kiemelés az eredetiben).

Itt tehát úgy tűnik, hogy Bourdieu egyenlő megismerő értéket tulajdonított a Weber és Durkheim által használt két fogalomnak, hiszen ugyanazt a transzcendenciát ragadta meg mindkettő. Pár mondattal később azonban Bourdieu a weberi karizmát mint kétes forrásból származót, leértékelte,<sup>24</sup> illetve megkérdőjelezte a karizmának mint a személy által hordozott szentségnek az elképzelését.

„Webert és Durkheimet azért kell összekapcsolni, mert a weberi karizma mindig is kissé gyanús, Weber forrásai (Mosca<sup>25</sup> stb.) bizarrak... Nem teszek neki szemrehányást, nagyon hasznos volt a társadalomtudomány számára, de ha ismerjük az ihlet forrását, az rávilágít a fogalom öntudatlan korlátaira: Webernél a karizma fogalma nagyon naturalista marad, nem eléggé szociologizált, noha Weber ugyanúgy ragaszkodott a társadalmi fogalmak historizálásának szükségességéhez, mint Durkheim [...] ezért a vezető vagy a Führer<sup>26</sup> sármját, karizmáját – ez ugyanaz a szó – is szociologizálnunk kell, mégpedig az én elemzésem segítségével. Úgy tűnik, hogy a karizmatikus vezetőket a természet ruhazza fel azzal a képességgel, hogy csodákat, bravúrokat, rendkívüli, hallatlan, elképzelhetetlen dolgokat tudjanak véghezvinni, amelyek az átlagemberek számára elérhetetlenek” (Bourdieu 2016:354).

A Manet-kötet alábbi pár sora szerint a karizma weberi fogalma magyarázatként ugyan nem elfogadható, de megfelelő magyarázattal kiegészülve megtartandó, a szociológiába integrálható elem.

„A továbbiakban megpróbálom eloszlatni Manet rendkívüliségét, karizmáját. Max Weber azt mondja a prófétáról, hogy ő ausserweltig, rendkívüli, nem mindennapi, ő az, aki példátlan dolgokat művel, ő a diszkontinuitás embere. Max Webert abban hibáztatom [...], hogy a karizmát explicansként hagyta ránk, nem pedig explicandumként (mint magyarázó elvet, és nem mint amit magyarázni kell). A ka-

23 Bourdieu erre a helyre gondolhatott: „Nem mindig csak ezeket, de kiváltképpen ezeket a nem mindennapi erőket szoktak a »mana« vagy »orenda« az irániaknál a »maga« (innen ered a mágikus szó) névvel illetni, mi pedig itt mindvégig a karizma szót fogjuk ennek jelölésére használni” (Weber 1992: 110). Bourdieu azt feltételezte, hogy Weber olvasta Durkheimet – ami elképzelhető, bár nincs rá filológiai bizonyíték (Tyraikian 1981).

24 Már az előadás egy korábbi részéből kiderül, hogy Bourdieu itt Durkheimet mintegy kijátssza Weberrel szemben: azt állítja ugyanis, hogy a durkheimisták szándékaik ellenére fontos eszközöket nyújtanak a politika elemzéséhez, míg Webernek ez nem mindig sikerül (Bourdieu 2016:352).

25 A Moscára való utalás félrevezető: Weber ugyan olvasott Moscat, de ennek semmiféle hatása nem mutatható ki írásaiban (Puppo 2005).

26 A „Führer” jelentése Webernél vezér. Bourdieu a szót hangsúlyosan németül szerepeltette, ami félreértésre adhat okot, hiszen Hitler után a kifejezés konnotációja megváltozott.

*rizma fogalma semmit sem magyaráz meg. [...] A karizma nem egy magyarázó elv. Ezt a magyarázó elvet meg kell magyarázni, anélkül, hogy megszüntetnénk”* (Bourdieu 2013:379–380, kiemelés az eredetiben).

A weberi karizmaelmélet bourdieu-i kritikája egy kiterjedt vitafolyamatba illeszkedik, ami a weberi karizmafogalom elméleti státusza és társadalomtudományi felhasználhatósága körül zajlik évtizedek óta. Ezzel az óriási szakirodalommal itt nincs módomban foglalkozni, csak megemlítem, hogy – Bourdieu-höz hasonlóan – sokan mások is bírálták a karizma weberi fogalmát, hol mint irracionális, hol mint valamiféle reziduális képződményt, amibe Weber a racionálisan nem értelmezhető mozzanatokat gyömöszölte bele.<sup>27</sup>

Lukács György egyik legdogmatikusabb művében, *Az ész trónfosztásában* így írt erről: „A szociológiában bármennyire racionális típusokra vonatkoztat is Weber mindent, nem-hagyományos vezér típusa, aki személyes »charizmája« révén jut ehhez a méltósághoz, ugyancsak tisztán irracionálisztikus” (Lukács 1974 [1954]:480).

Bourdieu nem irracionálizmusról, hanem naturalizmusról írt, de a vád lényegében ugyanarra utal.

Weber a *Gazdaság és társadalomban* valóban keveset mondott a karizma létrejöttének és működésének társadalmi feltételeiről – ezzel közelebbről a *Világvallások gazdasági etikájában* foglalkozott –, ugyanakkor itt is nyilvánvalóvá tette, hogy attribúcióról van szó, nem objektíve megragadható tulajdonságokról. Mindkét válogatásban számos szöveghely teszi egyértelművé, hogy Weber tökéletesen tisztában volt a karizma tulajdonított jellegével (pl. Weber 1987:248).

Ezt gondolta Paul Joosse is, aki szerint „Weber nézőpontja félreérthetetlenül szociológiai: a karizmatikus tekintély gyakorlása szempontjából kizárólag az volt a fontos, hogy különleges vagy rendkívüli hatalmat tulajdonítsanak neki, »függetlenül attól, hogy ez a tulajdonság tényleges, állítólagos vagy vélelmezett«” (Joosse 2014:271).

Isabelle Kalinowski (2016) ugyancsak amellett érvelt, hogy „Weber nem »naturalizálta« a karizmát, hanem épphogy azért fejlesztette ki a fogalmat, hogy számot adjon a naturalizált reprezentációknak az uralom szimbolikus rendszereiben betöltött szerepéről” (2016:12).<sup>28</sup>

Kalinowski már a vallási mezőről szóló 1971-es írásban érzekelte Bourdieu ellenérzését a karizma weberi fogalmával kapcsolatban, amit azzal magyarázott, hogy a francia szociológus nem tudta összeegyeztetni a karizmát a mező ekkor kibontakozó elméletével. Bourdieu emiatt – írta Kalinowski – arra törekedett, hogy a karizma – szerinte szociológiailag tisztázatlan – fogalmát visszaszorítsa, és helyette az ugyancsak Webernél fellelt strukturális oppozíciók dinamikájára építse fel mezőelméletét. A karizma fogalma ugyanis ellentmond a mezőben való gondolkodásnak.

*„Ebben az összefüggésben Bourdieu a »karizma« fogalmát olyan akadályként mutatta be, amelyet el kell távolítani, ha át akarunk térni a valóban strukturális szociológiai gondolkodásra”* (Kalinowski 2016:13).

Megítélésem szerint Bourdieu a fogalmat nem eltávolítani akarta, hanem megszüntetve megőrizni. Ellenérzései dacára a karizma fogalmát mindvégig használta, és igyekezett azt összehangolni a társadalmi

<sup>27</sup> A karizma körüli vitákat jól összefoglalják például Turner (2003) és Joosse (2014) tanulmányai.

<sup>28</sup> Ennek alátámasztására Kalinowski (2016) a Weber által a hinduizmus és a buddhizmus kapcsán bevezetett örökletes karizma, illetve a hivatali karizma és a személyes karizma fogalmát elemző Weber-szövegek új olvasatát javasolta.

struktúrára, az egyenlőtlenségek újratermelésére vonatkozó meglátásaival, a szimbolikus uralom, a habitus és a mező elméletével is.

A karizma integrálása a *társadalmi gyakorlatok ökonómiájába* ugyanakkor akrobatikus elméleti mutatványnak bizonyult. Bourdieu-nek a karizma weberi fogalmával való küzdelmében ugyanazt a kettős törekvést figyelhetjük meg, amit a habituselmélet számtalan újrafogalmazásában láthatunk, hogy t.i. egyfelől be akarta emelni az egyéni cselekvőt társadalomelméletébe, másfelől nem akart engedményt tenni semmiféle szubjektivizmusnak. Bourdieu Manet-előadásában is gyakran említette, hogy a tudat, a szubjektum, az intenció filozófiájának hagyományával szemben ő a diszpozíciók, azaz a habitus szociológiáját műveli (Bourdieu 2013:76–81). Bourdieu saját társadalomelméletét valahol az objektivista (strukturalista, determinista, rendszerelméleti stb.) és a szubjektivista (pl. fenomenológiai, racionális cselekvéseméleti stb.) megközelítések közé pozicionálta, ezért a karizmafogalmat – ha gyakran retorikusan is – meg kellett fosztania minden szubjektivista, naturalista látszattól. Valószínűleg ezzel magyarázható a weberi karizmafogalom iránti – néhol túl heves és nem eléggé megalapozott – támadása. A weberi karizmafogalmat sújtó bourdieu-i kritika ugyan is nemegyszer a szöveghelyek téves értelmezésén nyugszik. Bourdieu a karizmával kapcsolatos, szándékuk szerint „értékmentes” weberi megfogalmazásokat – talán némi rosszindulattal – szó szerint vette, szisztematikusan figyelmen kívül hagyta a karizmat hitként, hiedelemként hangsúlyozó szövegösszefüggés egészét. Úgy tüntette fel, mintha Weber is naturalizáltan kezelte volna a karizmat, holott erről szó sincs. Sőt, Bourdieu elemzése a kulturális mezőben, az iskolai tehetségideológiában, vagy akár a patriarchális genderkapcsolatokban működő karizmatikus diskurzusokról és illúziókról éppen hogy a weberi mintát követik: kimutatják a naturalizált reprezentációk szerepét az uralom szimbolikus rendszereiben. Bourdieu nemegyszer el is ismerte, hogy Weber szolgáltatta számára az eszközöket a szociológiai kritika elmélyítésére.

Webernek címzett – legtöbbször retorikus – bírálata valószínűsíthetően azt a célt szolgálta, hogy – az egyéni kívüli tényezők szerepének hangsúlyozásával – szociológiailag szalonképeesebbé tegye a karizma fogalmát és azt így a továbbiakban saját céljaira fel tudja használni.

## ÖSSZEFOGLALÁS

Tanulmányomban megpróbáltam bemutatni, hogyan tette magáévá, értelmezte át és használta fel munkáiban Pierre Bourdieu Max Weber karizmafogalmát. Bourdieu-t a weberi karizmafogalom a szimbolikus hatékonyság problémájának újragondolására inspirálta. Értelmezésében a szimbolikus tőkeként felfogott karizma – illetve a benne való hit – nem csak a szűkebb értelemben vett vallási és politikai uralom, hanem minden legitim uralmi viszony nélkülözhetetlen tartozéka.

Bourdieu ellentmondásosan viszonyult a weberi karizmaelméletéhez: egyfelől ihletet merített belőle, másfelől bírálta annak – megítélése szerint – naturalisztikus, illetve mágikus jellegét. Weber a karizma fogalmát kétség kívül az individuuum és a rendkívüliség képzetéhez kapcsolta, amennyiben azt egy személy „nem mindennapinak számító képességeiként” (Weber 1987:248) értelmezte. Ugyanakkor – megítélésem szerint – a karizmat nem „naturalizáltan”, hanem naturalizált reprezentációként, attribúcióként kezelte, aminek mágikus hatékonyságát éppoly kevésbé naivan szemlélte, mint Bourdieu.

A francia szociológus szerint Weber további elemzésre nem szoruló adottságként tekintett a karizmára, és így adós maradt annak „igazi” szociológiai magyarázatával. Ezért Bourdieu minden, a kérdéssel foglalkozó írásában arra törekedett, hogy „korrigálja” a weberi karizmaelméletet: semlegesítse a karizma személyes és

rendkívüli mozzanatait, helyettük a szociológiai tényezőket hangsúlyozza és így megfossza a karizmát mágikus látszatától. A fogalom átértelmezésében azonban – paradox módon – elsősorban Weberre támaszkodott.

Bourdieu egész munkásságán végighúzódik az az ambíció, hogy az objektivizmus-szubjektivizmus kérdésében egy harmadik, komplexebb álláspontot dolgozzon ki. Mint minden társadalomelméletben, nála is fontos elméleti tét az egyén versus társadalom, a natúra versus kultúra, valamint a diszkontinuitás versus kontinuitás opozíciókra való reflexió. Ezen ellentétpárokból Bourdieu mindig az utótagokat hangsúlyozta jobban, tehát azt, ami túlmutat a „tisztán” egyéniként, természetadtaként kezelt tulajdonságokon, illetve az egyszeri, kivételes pillanatokon, diszkontinuus mozzanatokon. A karizmával kapcsolatosan is ezt tette. Iskolaszociológiai kutatásaiban például kimutatta, hogy az egyéni képességek naturalizált értelmezése – a tehetség ideológiája – figyelmen kívül hagyja az iskolai sikert döntően meghatározó társadalmi-gazdasági-kulturális tényezőket és ezzel hozzájárul a privilegizált osztályok társadalmi előnyeinek újratermeléséhez. Politika- és művészetszociológiai írásaiban a karizma személyesnek tűnő elemeit ugyanígy igyekezett lebontani és felmutatni az azokat meghatározó társadalmi, gazdasági, kulturális tényezőket. Ezt a dekonstrukciós munkát jól illusztrálják a Manet-előadások, ahol a közfelfogásban a festő zsenijének tulajdonított szimbolikus forradalmat Bourdieu saját szociológiai terminusaival (mező, habitus, tőke stb.) gondolta újra.

A karizma így módon újraértelmezett, megszüntetve megőrzött fogalmát tehát Bourdieu nemcsak a status quo fenntartásában fontos szimbolikus tőkeként, hanem a szimbolikus forradalmak magyarázatában is releváns, szociológiailag értelmezhető tényezőként azonosította és ebben a – látszólag Weber ellenében, valójában Weber segítségével – „varázstalanított” formában integrálta azt saját kutatási gyakorlatába és társadalomelméletébe.

## HIVATKOZÁSOK

- Addi, L. (2002) *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*. Paris: La Découverte.
- Bernadou, V. – Blanc, F. – Laignoux, F. – Roa Bastos, F. (szerk.) (2014) *Que faire du charisme ? Retours sur une notion de Max Weber*. Rennes: PUR.
- Boltanski, L. – Chiapello, E. (1999) *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- Bourdieu, P. (1971) Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, 12(1), 3–21. <https://doi.org/10.1017/s0003975600002174>
- Bourdieu, P. (1974) Az oktatási rendszer ideológikus funkciója. In *Az iskola szociológiai problémái*. Budapest: KJK. 65–91.
- Bourdieu, P. (1977) Sur le pouvoir symbolique. *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 32(3), 405–411. <https://doi.org/10.3406/ahess.1977.293828>
- Bourdieu, P. (1978) *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelése*. Budapest: Gondolat.
- Bourdieu, P. (1979) *La Distinction*. Paris: Editions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1980) *Le sens pratique*. Paris: Editions de Minuit, avec le concours de la Maison des Sciences de l’Homme.
- Bourdieu, P. (1987) *Choses dites*. Paris: Editions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1989) *La Noblesse d’État*. Paris: Editions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1993) *La misère du monde*. Paris: Editions du Seuil.
- Bourdieu, P. (1997) *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. (2001) [1982] *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. (2002) Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale, In Bouveresse, J. – Laugier, S. – Rosat, J.-J. (szerk.) *Wittgenstein, dernières pensées*, Marseille: Agone. 346–347.
- Bourdieu, P. (2009) *A gyakorlat elméletének vázlatja – Három kabil etnológiai tanulmány*. Budapest: Napvilág.
- Bourdieu, P. (2010) A habitus és az életstílusok tere, *Replika* 72 (2010/3. szám): 49–94.
- Bourdieu, P. (2012) *Sur l’État, Cours au Collège de France (1989–1992)*, Paris: Raisons d’Agir/Seuil.
- Bourdieu, P. (2013) *Manet. Une révolution symbolique, Cours au Collège de France (1998–2000)*, Paris: Raisons d’Agir/Seuil.
- Bourdieu, P. (2015) *Sociologie générale vol. 1 Cours au Collège de France (1981–1983)*. Paris: Raisons d’Agir/Seuil.
- Bourdieu, P. (2016) *Sociologie générale vol. 2 Cours au Collège de France (1983–1986)*. Paris: Raisons d’Agir/Seuil.
- Bourdieu, P. (2022) *L’Intérêt au désintéressement, Cours au Collège de France (1987–1989)*. Paris: Raisons d’Agir/Seuil.
- Dericquebourg, R. (2007) Max Weber et les charismes spécifiques. *Archives de sciences sociales des religions*, 137, 21–41. <https://doi.org/10.4000/assr.4146>
- Durkheim, É. (2003) *A vallási élet elemi formái*. Budapest: L’Harmattan.
- Ebertz, M. N. (2017) Charisma und ‚das Heroische‘ helden. heroes. herós. *E-Journal zu Kulturen des Heroischen*, 4(2), 5–16. <https://doi.org/10.6094/helden.heroes.heros./2016/02/01>
- Hidas Z. (2016) A történelem karizmatikus látványa. *Szellem és tudomány*, 6(1), 6–25.
- Joas, H. (2013) Durkheim et l’extase collective, *Trivium*, 13. <https://doi.org/10.4000/trivium.4420>
- Joose, P (2014) Becoming a God: Max Weber and the social construction of charisma. *Journal of Classical Sociology*, 14(3), 266–283. <https://doi.org/10.1177/1468795X14536652>
- Kalinowski, I. (2016) Max Weber et la nature du charisme. *Sensibilités* 1, 11–25, <https://doi.org/10.3917/sensi.001.0011>
- Körösényi, A. (2016) A plebisciter vezérdemokrácia fogalma és fő jellemzői. In *Felelet a Mondolatra*. 521–532.
- Körösényi, A. (2019) *Manipuláció és demokrácia: Politikaelméleti tanulmányok*. Budapest: Gondolat.
- Kraemer, K. (2002) Charismatischer Habitus. *Berliner Journal für Soziologie*, 12, 173–187. <https://doi.org/10.1007/BF03204051>
- Lenoir, L. (2012) L’État selon Pierre Bourdieu. *Sociétés contemporaines*, 3. 87, 123–154. <https://doi.org/10.3917/soco.087.0123>
- Lévi-Strauss, C. (2001) *Strukturális antropológia 1*. Budapest: Osiris.

- Lukács Gy. (1974) [1954] *Az ész trónfosztása*. Budapest: Akadémiai.
- Mommsen, W. (1982) *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*. Frankfurt:Suhrkamp.
- Némedi D. (2004) A kabil paradigma. *Szociológiai Szemle*, 3, 23–35.
- Némedi D. (2005) *Klasszikus szociológia (1890–1945)*. Budapest: Napvilág.
- Puppo, A. (2005) Gaetano Mosca et la théorie de la classe politique. Une pensée antidémocratique au service de la liberté. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 22(2), 17–31. <http://dx.doi.org/10.3917/rfhip.022.0017>
- Sapiro, G. (szerk.) (2020) *Dictionnaire international Bourdieu*. Paris: CNRS.
- Tiryakian E. A. (1981) Ein Problem für die Wissenssoziologie: die gegenseitige Nichtbeachtung von Emile Durkheim und Max Weber, In: Lepenies, W. (szerk.) *Geschichte der Soziologie*. Frankfurt: Suhrkamp. 4. kötet, 17–28.
- Tiryakian, E. A. (1995) Collective Effervescence, Social Change and Charisma:Durkheim, Weber and 1989. *International Sociology*, 10(3), 269–281. <https://doi.org/10.1177/026858095010003002>
- Turner, S. (2003) Charisma Reconsidered, *Journal of Classical Sociology*, 3(1), 5–26, <https://doi.org/10.1177/1468795X03003001692>
- Turner, V. (2002) *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra*. Budapest: Osiris.
- Weber, M. (1982) *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Budapest: Gondolat.
- Weber, M. (1987) *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 1*. Budapest: Közgazdasági és Jogi.
- Weber, M. (1992) *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 2/1*. Budapest: Közgazdasági és Jogi.
- Weber, M. (2007) *Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok. Válogatás*. Budapest: Gondolat – ELTE TáTK.