

Paweł Winiarski *

Luka Bourdiańska
Próba odczytania pojęcia habitusu w świetle teorii kultury

Abstrakt

Artykuł ukazuje możliwości wykorzystania dorobku teoretycznego Pierre'a Bourdieu na gruncie mocnego programu Jeffrey'a C. Alexandra. Rozwiązanie problemu redukcjonizmu możliwe jest dzięki reinterpretacji kluczowych pojęć Bourdieu w duchu semiotyki kultury Jurija Łotmana. Łotmanowskie rozumienie kultury, uwzględniające reprodukcję i kreację, pozwala wyjaśnić nie tylko, w jaki sposób struktury wpływają na jednostki, ale również w jaki sposób jednostki postępują się nimi.

Słowa kluczowe: habitus, mocny program socjologii kulturowej, semiotyczna pamięć kultury, semiosfera, Łotman

Bourdieusian Gap
An attempt at reading the concept of habitus
in the light of the theory of culture

Abstract

The article shows the possibilities of using Pierre Bourdieu's theoretical achievements on the basis of Jeffrey C. Alexander's strong program. It is possible to solve the problem of reductionism by reinterpreting Bourdieu's key concepts in through the lenses of Yuri Lotman's semiotic theory of culture. Lotman's understanding of culture, including the reproduction and creation, allows to explain not only how structures affect individuals, but also how individuals use structures.

Key words: habitus, strong program in cultural sociology, cultural memory, semiosphere, Lotman

* Mgr Paweł Winiarski, Instytut Studiów Politycznych PAN, e-mail: pawel.winiarski@teremiski.edu.pl

Wprowadzenie

Celem prezentowanego artykułu jest próba zbudowania pomostu pomiędzy sformułowanym przez Pierre'a Bourdieu relacyjnym modelem struktury społecznej, a mocnym programem socjologii kulturowej Jeffrey'a Alexandra. Tekst rozpoczynam od przypomnienia krytycznej refleksji Jeffrey'a Alexandra i Philipa Smitha dotyczącej hermeneutycznej mocy programu badawczego Bourdieu. Alexander i Smith wskazują na lukę w koncepcji Bourdieu, która rozpościera się pomiędzy warunkami a kształtowanym przez nie habitusem. Następnie dokonuję interpretacji pojęcia habitus, odwołując się do hermeneutyki Wilhelma Diltheya, strukturalizmu Ferdinanda de Saussure'a oraz tekstów, wypracowanych między innymi w toku zwrotu lingwistycznego (Ricoeur, Łotman). Prowadzi to do wniosku, że tytułową lukę można przekroczyć przy użyciu wypracowanych przez Jurija Łotmana pojęć takich jak: semiosfera, semiotyczna pamięć kultury, *translacja*. Reinterpretacja habitusu w duchu łotmanowskim może być ciekawym rozwiązaniem, niosącym badaczom korzyści zarówno na płaszczyźnie hermeneutycznej, jak i metodologicznej.

Mocną stroną programu badawczego Alexandra jest przekonujące ukazanie kultury jako zasady generatywnej, dzięki czemu badacz ma możliwość analitycznego przejścia pomiędzy poziomami mikro i makro. Zaletą koncepcji Bourdieu jest relacyjny model struktury społecznej. Mimo że Bourdieu broni integralności swojej koncepcji (Bourdieu, Wacouant 2001), kusząca jest próba uzgodnienia obu perspektyw. W tym celu niezbędne jest dokonanie przesunięcia w bourdiańskiej definicji warunków z rozumienia materialistyczno-behawioralnego, co zarzuca Alexander (1995: 131) ku rozumieniu semiotycznemu. Ruch ten pociąga za sobą zmianę w rozumieniu habitusu.

Krytyka Alexandra

W eseju *Mocny program socjologii kulturowej* Alexander i Smith rozważają między innymi, które z interesujących (z ich punktu widzenia) koncepcji teoretycznych spełniają wymogi mocnego programu (Alexander 2010c). Po stronie słabych programów stawiają – mimo posiadania „prawdziwych zalet” (ibidem: 106) – także dorobek Bourdieu.

Zdaniem autorów Bourdieu nie wyjaśnia w zadowalający sposób mechanizmu, w jaki kultura kształtuje habitus. W swojej krytyce stwierdzają oni, że w ujęciu francuskiego socjologa, kultura – jako zasób strategiczny należący do zewnętrznego środowiska działania, gdzie grupy statusowe konkurują na rozmaitych polach – jest zmienną zależną od specyficznych warunków charakterystycznych dla klasy społecznej (zmienna niezależna). Argumentują, że Bourdieu nie wyjaśnia, jak następuje proces reprodukcji i jakie znaczenia ma kultura jako tekst kształtujący świat, w którym żyją członkowie poszczególnych klas. W krytykowanym ujęciu kultura „zapewnia raczej reprodukcję nierówności, niż dopuszcza innowację” (ibidem: 107) i chociaż „ludzie używają kultury, ale nie zdają się naprawdę brać jej pod uwagę” (ibidem). Wszystko to skłania Alexandra i Smitha do stwierdzenia, że wobec brakującego ogniwa, teoria Bourdieu nie ma, z punktu widzenia mocnego programu, hermeneutycznej mocy rozumienia procesów działania kultury.

Punkt widzenia Alexandra opiera się na zmianie perspektywy dokonanej przez Talcota Parsonsa. Polega ona na tym, żeby nie postrzegać jednostek jako uczestniczących w konkretnym społeczeństwie, które znajduje się na zewnątrz nich. Parsons analitycznie splata jednostkę i społeczeństwo, co pozwala spojrzeć poza konkretne obserwowane obrazy. Alexander przejmuje od Parsonsa model trzech systemów (osobowości, społecznego i kulturowego), który „rozkłada aktora na czynniki pierwsze” (Alexander 2010b: 48). Dzięki niemu możliwy jest analityczny dostęp do przenikania się interpretacji subiektywności i obiektywności, osobowości i społeczeństwa oraz kultury i potrzeb. Próba syntetycznej analizy tych klasycznych dychotomii jest zamierzeniem, które dzieli Alexander i Bourdieu. Jednak Alexander w swojej krytyce Bourdieu zarzuca mu przede wszystkim redukcjonizm (Alexander 1995).

Mocny program przejmuje z dorobku neofunkcjonalizmu modele działania i porządku (Alexander 2010a). Stawką jest tu sformułowanie ogólnego modelu relacji pomiędzy jednostkowym działaniem a zbiorowymi środowiskami, a więc uzgodnienie perspektyw mikro i makro. Alexander postrzega działanie jako proces, który toczy się w środowiskach społecznym, kulturowym oraz osobowości i rozpięty jest pomiędzy wymiarami interpretacji, która ma charakter irracjonalny i strategizacji, która oparta jest na celowo-racjonalnym projektowaniu celów. W ramach systemu społecznego procesy typizacji, inwencji oraz strategizacji toczą się pod napięciem krzyżujących się ról

i zróżnicowanych oczekiwań, których pełna realizacja nie jest możliwa. Odgrywanie roli jest więc ekonomiczną grą podporządkowania i uników, w której jednostki dążą do wytyczenia optymalnej dla siebie trajektorii (ten punkt modelu Alexandra bliski jest teorii pola Bourdieu).

Alexander przyjmuje analityczną koncepcję osobowości i społeczeństwa, by zakorzenić działanie w konkretnych aktorach i typach sprawstwa (Alexander 2010c: 101). W jego modelu ważnym i problematycznym jest pojęcie sprawczości. „Aktorzy są zarazem czymś więcej i czymś mniej niż »sprawcami«” (Alexander 2010b: 52). Sprawczość definiowana jest tu jako moment wolności, który zachodzi w ramach wewnętrznie usytuowanych względem aktora systemów. Model ten ma, jak już zaznaczyłem, charakter analityczny, a nie konkretny. Tymczasem, zdaniem Alexandra, Bourdieu nadaje osobowości i społeczeństwu formę konkretną. Prowadzi go to w efekcie do rozdzielenia tego, co dla Alexandra rozdzielonym być nie powinno. W modelu Bourdieu społeczeństwo zredukowane zostaje do wywierających determinujący wpływ sieci władzy, które mają wymiar ekonomiczny (w możliwie szerokim rozumieniu tego pojęcia). To jest główny zarzut Alexandra wobec koncepcji pola (Alexander 1995).

Zdefiniowane przez Bourdieu społeczeństwo oddziałuje na aktorów z zewnątrz. W efekcie koncepcja habitusu ujmuje problem subiektywności w deterministycznej i antywoluntarystycznej formie (Alexander 1995: 131). Zekonomizowana kultura staje się w tym ujęciu raczej ograniczeniem niż przestrzenią twórczego działania, raczej reprodukuje struktury dominacji, niż umożliwia zmianę.

Program Bourdieu bliski i daleki

Program badawczy Bourdieu jest w założeniu swym kulturalistyczny. Bourdieu podejmuje próbę przełamania dychotomii nauk społecznych. W szczególności dąży do przekroczenia ograniczeń, jakie wynikają z podziału na perspektywy o nastawieniu obiektywistycznym i subiektywistycznym. W tym celu przyjmuje kategorię racjonalności jako taką, dzięki której możliwe jest wyznaczenie wspólnej płaszczyzny analitycznej dla procesów z różnych poziomów (kulturowego, społecznego i ekonomicznego). Próbuje zoperacjonalizować społeczną grę wartości, postuluje przekroczenie ekonomicznego

redukcjonizmu. Zawężenie rozumienia pojęcia kapitału do sfery ekonomii powoduje, zdaniem Bourdieu, niemożność wyjaśnienia świata społecznego i jego struktury, ponieważ wiele pozaekonomicznych relacji wydaje się irracjonalnych, jeśli nie weźmiemy pod uwagę innych stawek, które mogą być aktywowane w relacjach społecznych czy w polu kulturowym.

Myśl ta kieruje czytelnika ku szerokiej kulturalistycznej interpretacji, w której kapitał jest metaforą sprawczej siły, jaką m.in. jest kultura. Szeroko rozumiany kapitał ucieleśnia władzę jaką dają różnego rodzaju zasoby kulturowe. Bourdieu dowodzi, że analiza społeczeństwa kapitalistycznego wymaga myślenia o nim w podstawowych kategoriach, jakie ono samo wytwarza i narzuca, a więc w kategoriach interesu, zysku oraz kapitału i jego akumulacji (Bourdieu 1986). Aby taka analiza była możliwa, Bourdieu postuluje przekroczenie redukcji, jakiej dokonuje ekonomia, zawężając znaczenie pojęcia kapitału jedynie do wymiany opartej na wartości jaką ucieleśnia pieniądź, pomijając inne kulturowe i społeczne formy zysku. Metafora kapitału, którą Bourdieu posługuje się rozwijając koncepcję Marksa, ukazuje kulturę właśnie jako swoistą siłę napędzającą wytwarzanie przez człowieka rzeczywistości. Różne wymiary kultury, różne kanały jej transmisji, różne jej zasoby będące w posiadaniu jednostek Bourdieu obrazuje w koncepcji kapitałów, wskazując właśnie na aspekt siły, czy też sił, jakie stają się istotą ludzkiego działania dzięki kulturze.

Szerokie zdefiniowanie kapitału pozwala zrozumieć społeczne gry za pomocą kategorii racjonalności. Ruch Bourdieu, który proponuje ową społecznie wyrażaną siłę kultury zoperacjonalizować w postaci kapitałów ekonomicznego, społecznego i kulturowego, jest do pewnego stopnia porównywalny z zabiegiem Alexandra, który wyróżnia środowiska działania: kulturowe, społeczne i osobowości. Chodzi tu o zoperacjonalizowanie heterogeniczności struktur/środowisk, które oddziałują na działanie. Bourdieu, który skupia się na aspekcie społeczno-strukturalnym, interesują przede wszystkim realne sieci wymiany różnego rodzaju wartości. Formułując pojęcie habitusu, Bourdieu proponuje sposób rozumienia procesu, w którym zobiektywizowana kultura zostaje ucieleśniona w dyspozycjach ciała i umysłu. Jest to ruch pomiędzy kapitałem zobiektywizowanym a ucieleśnionym. Przy

czym, dzięki kapitałowi ucieleśnionemu, gracze mogą posługiwać się kapitałem zobiektywizowanym. Dostarczycielem zasobów kulturowych, które mogą zostać ucieleśnione, jest klasa społeczna.

Bourdieu ukazuje dynamiczny i heterogeniczny obraz żyjącego społeczeństwa poprzez konkurencję skapitalizowanych dyspozycji kulturowych. Jednostki dążą do zajmowania korzystnych pozycji w strukturze społecznej, dzięki wartości, jaką w danym kontekście posiadają ich kompetencje, zasoby materialne i kontakty międzyludzkie. Z punktu widzenia Alexandra, pojęcie kapitału Bourdieu obarczone jest założeniem o racjonalnym charakterze działania. Tu właśnie pojawia się zarzut redukcjonizmu. Alexander ujmuje działanie jako jednocześnie racjonalne (strategizacja) i irracjonalne (interpretacja). Oba te aspekty można zoperacjonalizować w ramach semiotycznej koncepcji Łotmana, a dynamikę pola badać jako ruch w obrębie semiosfery.

Bourdieu dzieli z Alexandrem przekonanie o autonomii kultury (1986: 50). Jednak różnica, z której Alexander czyni podstawy swej krytyki, polega na wewnętrznym ulokowaniu kultury jako siły sprawczej, a co za tym idzie różnicy w wektorze jej działania. Podczas gdy Alexander podkreśla, że środowiska kształtujące ludzkie działanie są ulokowane wewnątrz aktorów a ich działanie przebiega ku uzewnętrznieniu (2010a), Bourdieu umiejscawia je na zewnątrz w postaci obiektywnych warunków. Wektor działania jest tu skierowany do wnętrza jednostki. Habitus to „zewnętrzne bogactwo zmienione w integralną część osoby” (1986, 48). Struktura społeczna jest tu rozumiana jako obiektywna sieć relacji pomiędzy pozycjami, których uwarunkowania są narzucane podmiotom (Bourdieu 2001: 78).

Bourdieu obrazuje kulturę jako zobiektywizowaną i zakumulowaną pracę. Taka definicja ukazuje, że podobnie jak dla Alexandra, jednym z centralnych problemów jego teorii jest działanie. U Bourdieu działanie podmiotów polega z jednej strony na zawłaszczaniu kultury, z drugiej na próbach wywierania wpływu na dystrybucję obiektywnie dostępnych zasobów. Dynamika społeczna napędzana jest konkurencją pomiędzy podmiotami w grze, zarówno o same zasoby, reguły ich dystrybucji, jak i o zyski, jakie z tego wypływają.

Pojęcie działania, ujętego jako praca, dziedziczy Bourdieu po Marksie. Przy czym, o ile dla Marksa praca była ucieleśnieniem dyspozycji człowieka do twórczego i świadomego przekształcania świata (Marks 2005: 28), to w przypadku Bourdieu ten aspekt jest niejasny. Bourdieu definiuje społeczną

grę nie w kategoriach twórczego wkładu, jaki wnoszą w nią podmioty, ale w kategoriach niezależnych od woli i świadomości jednostek nierówności i władzy. Będąc spadkobiercą m.in. krytycznej socjologii Marksa, zdaje się pomijać istotny element ontologiczny i etyczny, jakim jest (irracjonalne przez swą bezinteresowność) założenie o twórczej naturze człowieka.

Socjologia Bourdieu wyjaśnia, w jaki sposób następuje społeczna dystrybucja kultury i związanej z nią władzy oraz w jaki sposób następują procesy reprodukcji struktury społecznej (Bourdieu, Passeron 2011). Nie tłumaczy natomiast, jakie są źródła zmiany kulturowej. Stwierdzenie, że kultura jakkolwiek posiada autonomię i prawa przekraczające wolę podmiotów (Bourdieu 1986: 50), jest równocześnie historycznie wytworzona przez człowieka i swoje działanie zawdzięcza ucieleśnieniu, nie jest satysfakcjonującym rozwiązaniem problemu działania. Bourdieu skupia swoją uwagę na wymiarze strukturalno-społecznym. Wyjaśnia, w jaki sposób podmioty używają kultury w społecznej grze, aktywując swoje dyspozycje i próbując uzyskać satysfakcjonujący zwrot w postaci pewnego zakresu władzy. Z punktu widzenia Alexandra jest to skupianie się na problemie strategizacji – stąd zarzut redukcjonizmu.

Celem zarówno Alexandra, jaki i Bourdieu jest odnalezienie zasady generatywnej. Obaj próbują przekroczyć narzuconą przez strukturalizm dominację bezosobowych struktur nad działaniem. W koncepcji Bourdieu zasadą, która pozwala zrozumieć zarówno praktyki, sądy, jak i układ kapitałów jest zasada habitusu (Bourdieu 2005: 216). Habitus „stanowi w istocie zasadę generującą praktyki dające się obiektywnie klasyfikować, jak i system klasyfikowania (*principim divisionis*) tych praktyk” (ibidem). Bourdieu powiada: „w dyspozycje habitusu nieuchronnie została wpisana cała struktura systemu warunków, która realizuje się w doświadczeniu związanym z warunkami” (ibidem: 218). Następnie odwołuje się do opisanych przez Maussa i Durkheima opozycji binarnych. Tu znajduje się, jak sądzę, luka, która niepokoi amerykańskich socjologów – w relacji pomiędzy warunkami a habitusem.

Z punktu widzenia mocnego programu, habitus ukazuje społecznie zapośredniczoną atrybucję różnorodnych aspektów życia. Rolę generatora strukturalności pełni tu społeczeństwo analitycznie uchwycone jako złożona sieć wewnętrznie zróżnicowanych klas społecznych. Tworzy ono obiektywne

warunki. Przy czym z obiektywności czyni Bourdieu pojęcie nie tyle ontologiczne, co analityczno-metodologiczne. Rzecz w tym, że społeczeństwo można badać jako obiektywną strukturę, wywierającą nacisk na jednostki (Bourdieu 2005). Nie oznacza to jednak, że wpływ ten jest w pełni determinujący. Struktura społeczna pełni u Bourdieu rolę języka (*langue*). Habitus jest klasowo określonym zestawem uwewnętrznionych struktur, który pozwala dostosować działanie, z jednej strony – do wymogów kreowanych przez klasę społeczną i dane pole, w którym toczy się gra, z drugiej – do posiadanych kapitałów oraz celów.

Zdaniem Alexandra zasadę generatywną należy wiązać z kulturą jako najbardziej autonomicznym środowiskiem działania. A skoro habitus nie odnosi się wprost do kultury jako systemu znaczącego, nie jest w stanie wyjaśnić generatywnego mechanizmu, który go warunkuje. Chcąc zoperacjonalizować wątpliwość Alexandra i Smitha, należy zapytać: jak dokonuje się owo wpisanie doświadczenia w strukturę habitusu? Jaki mechanizm kulturowy stoi za tym procesem? Jeżeli podstawowe opozycje strukturalne, w rodzaju góra–dół, bliski–daleki narzucają się, jak pisze Bourdieu, jako najbardziej fundamentalne zasady strukturywania praktyk oraz oceny owych praktyk (ibidem), a habitus jest systemem ich generowania, to należy zapytać, jaka jest istota owych opozycji? Istota ta opiera się na przypisaniu wartości i, co za tym idzie, nadaniu znaczenia.

To w ten sposób realizuje się relacyjność struktury, której opozycje binarne są zaczątkiem lub którą reprezentują. Wydaje się więc, że pomiędzy doświadczeniem a habitusem znajduje się irracjonalny proces nadania znaczenia, który Alexander opisuje przy pomocy pojęć typizacji i inwencji (Alexander 2010a).

Warunki dostępne w kulturowo zapośredniczonych przeżyciach tworzą zawsze obecny i nieświadomie oddziałujący związek, który całościowo strukturyzuje odbiór rzeczywistości (Dilthey 2004). W tym miejscu można by uznać problem za zamknięty, gdyby nie pytanie wyrastające z refleksji Paula Ricoeura nad samotnością. „Doświadczenie jednej osoby nie może być w całości jako takie a takie doświadczenie przekazane komuś innemu. Moje doznanie nie może stać się bezpośrednio twoim doznaniem. Zdarzenie należące do jednego strumienia świadomości nie może jako takie zostać przeniesione

do innego strumienia świadomości” (Ricoeur 1989: 84). Habitus, by być zasadą generującą praktyki, musi być zobiektywizowany – to znaczy być cechą grup, społecznych światów, a nie tylko jednostek.

Jak już zostało pokazane w przytoczonym cytacie z *Dystynkcji*, w ujęciu Bourdieu habitus powstaje w reakcji na strukturę warunków, w jakich znajdują się gracze (ibidem). Bourdieu rozwija tu marksowską koncepcję relacji pomiędzy bytem a świadomością. Kiedy jednak spojrzeć na tę relację z punktu widzenia filozofii Dilthey’a, w miejscu bourdiańskiego związku warunki–habitus znajdzie się związek życie–przeżycie składający się z sekwencji: reakcja emocjonalna, wartościowanie i zapośredniczony przez język projekt działania. Wniosek, jaki stąd płynie, jest następujący: jeżeli chcemy uznać habitus za głęboką zasadę generatywną, za wiązkę dyspozycji strukturyzujących praktyki i ich ocenę, to znaczy, że podstawową aktywnością, jaką wyraża habitus, nie jest behawioralna reakcja na byt, lecz działanie oparte na zobiektywizowanej ocenie doświadczenia, która dokonuje się poprzez przypisanie znaczenia.

W tym ujęciu habitus odnosiłby się do szeroko rozumianych kompetencji kulturowych jednostki, ukształtowanych w toku relacji społecznych zgodnie z zasadą pamięci – tj. wyrażonego w działaniu (m.in. komunikacji) podtrzymywania lub zapominania istotnych dla danej grupy elementów kultury. Taka interpretacja Bourdieu pozwala zbliżyć się do semiotyki jako narzędzia analitycznego nauk humanistycznych i przezwyciężyć problem luki, na którą zwrócili uwagę Smith i Alexander.

W poszukiwaniu wspólnej zasady generatywnej

Celem tego artykułu nie jest dokonanie rozstrzygnięcia na rzecz jednego z gigantów socjologii, a jedynie próba wdrapania się na ich ramiona. Przełamanie impasu, pomiędzy niewątpliwymi zaletami teorii Bourdieu, a jej krytyką dokonaną przez Alexandra, może polegać na przyjęciu linii interpretacyjnej, zgodnie z którą działanie habitusu polega w gruncie rzeczy na schematyzującej i strukturyzującej pracy kultury (a nie klasy społecznej), która w postaci semiotycznej pamięci i semiofery przyobleka się w specyficzne dla poszczególnych światów społecznych teksty, obejmujące: gramatyki, systemy aksjornormatywne, klasyfikacje, rytuały, gesty, artefakty, programy i strategie dzia-

łania, a także bourdieuskie poczucie smaku i oparte na wymienionych elementach praktyki, które można traktować jako pewnego rodzaju kompetencję w tworzeniu i odtwarzaniu oraz odczytywaniu tekstów kultury. To właśnie specyfika kultury jako transmitowanej z pokolenia na pokolenie pamięci charakterystycznych, znaczących doświadczeń danego świata społecznego ma tę moc, o której pisze Bourdieu, i sprawia, że jednostce tak trudno wyrwać się z ram zobiektywizowanej rzeczywistości – a jeśli już to czyni, to tylko po to, by spaść w objęcia innego alternatywnego systemu.

Powyższe rozważania kierują nas ku nietradycyjnemu ujęciu pamięci. W klasycznym podejściu, mającym swe źródła w pracach Halbwachsa (1969), pamięć jest psycho-społecznym fenomenem, który można badać, a poprzez to kreślić obraz specyfiki grup społecznych, ich zróżnicowania i relacji. Społeczne usytuowanie jednostki tworzy symboliczne ramy, które określają jej pamięć. Pamięć jest tu zmienną zależną od praktyk, wynikających ze społeczno-strukturalnej pozycji. Wynikający stąd nurt badawczy należy zaliczyć do słabych programów.

Natomiast w proponowanym tu ujęciu pamięć jest mechanizmem diachronii kulturowej (zapewnia ciągłość i względną stabilność struktury społecznej), a w perspektywie synchronicznej – istotnym zasobem w społeczno-strukturalnej grze (w ten sposób możemy patrzeć na istotę różnych sub-kapitałów kulturowych). Można więc mówić o niej nie tylko jako o fenomenie, ale również jako o metodzie badawczej, dzięki której zyskujemy wgląd w kulturę *in statu nascendi*, wyrażającą się w różnego rodzaju praktykach. Praktyki te, niezależnie od tego, czy mają wprost charakter językowy, czy też ich komunikacyjny aspekt jest ukryty, są systemami znaczącymi. Mieszkańcy społecznych światów, tkając sieci codziennych praktyk, mówią coś sobie samym, sobie nawzajem, a także mieszkańcom innych, otaczających ich światów. Co sprawia, że światy te zachowują stabilność w czasie? Że tak trudno jest migrować pomiędzy nimi? Że ceną skutecznej migracji jest konieczność poddania się akulturacji?

Bourdieu powie: *habitus*, jednak z punktu widzenia mocnego programu powiemy *kultura w swej trój-aspektowej istocie*, na którą składają się: język – jako mechanizm obiektywizacji doświadczeń, pamięć – jako mechanizm transmisji znaczeń oraz obejmująca je *semiosfera*¹ – jako semiotycznie

¹ Semiosfera – pisze Łotman – to synchroniczna przestrzeń semiotyczna wypełniająca granice

konceptualizowana kultura (Łotman 2008). W słabym programie pamięć jest zmienną zależną od warunków, które ją wytworzyły (por. Halbwachs 1969). W mocnym programie pamięć jest samą kulturą, zmienną niezależną, która zarówno pozwala na utrwalenie obiektywizacji jednostkowych doświadczeń, jak i dostarcza punktów odniesienia w programowaniu przyszłych doświadczeń członków danej zbiorowości (Łotman, Uspieński 1977).

To właśnie tu odnajdujemy paralelę z Bourdiańskim habitusem. Pamięć jako mechanizm kulturowy stabilizuje strukturę społeczną. Kiedy Bourdieu zauważa, że habitus może ulec zmianie, ale znacznie częściej utrwała się, można postawić pytanie z pozycji Alexandra: ale jak to się dzieje? Na gruncie Bourdieu odpowiedź brzmiałaby: ponieważ warunki ulegają lub nie ulegają zasadniczej zmianie, w wyniku czego albo mamy do czynienia z akulturacją albo nie.

Jednak z punktu widzenia mocnego programu jest to odpowiedź niewystarczająca, ujawniająca tytułową lukę. Dopiero spojrzenie z perspektywy opartej na hermeneutycznym gruncie semiotycznej teorii kultury pozwala zrozumieć mechanizm reprodukcji. Z punktu widzenia mocnego programu pytanie o to, czym w istocie jest habitus, wymaga diltheyowskiego spojrzenia na „wewnętrzne znaczenie” (Alexander 2010c, 102), co prowadzi do pytań: czym jest kultura, w jaki sposób istnieje i działa, w jaki sposób podlega zmianie, a w jaki trwa, wreszcie – w jaki sposób wpływa na jednostki i społeczności?

kultury i stanowiąca warunek działania oddzielnych struktur semiotycznych i jednocześnie będąca ich wytworem (Łotman 2008, 62). I dalej: „Świat zewnętrzny, w którym pogrążony jest człowiek, żeby stać się czynnikiem kultury, podlega semiotyzacji – dzieli się na dziedzinę przedmiotów coś oznaczających, symbolizujących, wskazujących czyli mających sens i przedmiotów przedstawiających tylko same siebie” (ibidem, 209-210). Ale by akt semiotyzacji był w ogóle możliwy musi istnieć coś, co go umożliwi, co jest wobec tego aktu ontologicznie pierwotne – to jest właśnie semiosfera – odgraniczona od tego, co wobec niej zewnętrzne i oparta na dychotomiach jednorodności i niejednorodności, jednolitości i nierównomierności, asynchroniczna, dynamiczna przestrzeń. Semiosfera obejmuje sobą wszystkie języki, stosowane w nich kody, znaki, reguły oraz ich obecne oraz przeszłe stany. Semiosfera to urządzenie wytwarzające teksty, same zaś teksty są realizacją kultury (Łotman, Uspieński 1977, 156).

Ku interpretacji kulturowej

Jak więc można badać świat rozpięty pomiędzy jego indywidualnym, wyobraźniowym istnieniem w jednostkowych jaźniach, a jego wymiarem kulturowo-społecznym, który wyobrażenia te strukturyzuje i sprawia, że stają się one wspólnie odczuwaną rzeczywistością?

Saussurowska koncepcja znaku łącząca pojęcie i obraz akustyczny zakłada, że pojęcie jest bytem jednoznaczny, zamknięty i zawierającym w sobie prawdę o rzeczy, której dotyczy (de Saussure 2007). W tym ujęciu pojęcie jest lustrem rzeczywistości. Z innego punktu widzenia pojęcie, rozumiane jako metafora rzeczywistości, porównuje ze sobą rzeczy nieporównywalne, ustalając relację znaczeniową między zewnętrzną rzeczywistością i jej rozumieniem przez podmiot. Metafora, która opiera się na podobieństwie a nie tożsamości, ukazuje napięcie między rzeczywistością a jej ujmowaniem, zawiera w sobie również nadwyżkę sensu, która ujawnia się, gdy znak staje się elementem dyskursu (por. Ricoeur 1989).

Sens znaku nie jest jednoznaczny i nie odnosi się do immanentnej prawdy o rzeczy. Sens znaku, a więc zawartość znaczeniową pojęcia, za każdym razem dookreśla dyskurs (w tym pismo lub inny ikoniczny czy znaczący element kultury). Oznacza to, że prawda o rzeczy, do której zdefiniowania pojęcie rości sobie prawo, nie jest cechą pojęcia, ani rzeczy, lecz stosunku podmiotu do rzeczy (Znaniński 2009; Rorty 2009). Taka interpretacja oznacza, że pojęcie jest bytem heterogenicznym, który odsłania różne sensy w zależności od tego, kto, kiedy i w jakim celu go używa.

Zabieg użycia metafory nie jest zabiegiem substytucji. Pojęcie nie zastępuje rzeczy. Rzecz reprezentuje samą siebie i nie posiada znaczenia (a w każdym razie jest ono nieznanne). Pojęcie jako metafora „mówi nam coś nowego o rzeczywistości” (Ricoeur 1989: 133), jest kreacją nowego – innowacją – pozwalającą na pojawienie się w obrębie semiosfery modelu rzeczy. Pojęcie jest aktem translacji (Łotman), rozumienia (Dilthey). Przekształca to, co zewnętrzne w element życia. Ten stwórczy akt leży u podstaw kultury i jest generatorem wszelkiego zróżnicowania w jej obrębie, które poprzez swój dysfunkcyjny charakter przekłada się na strukturę społeczną. Patrząc w ten sposób, pojęcia są symbolami, tj. „wskazują poza siebie na coś zupełnie innego, co się przez nie przejawia” (Ricoeur 1989: 134). Podwójny – językowy

i niejęzykowy – charakter symbolu wskazuje jego funkcję w kulturze, którą jest utrwalenie w języku zjawisk pozajązykowych.

Każde użycie języka (przyjmuję tu szeroką definicję, w której mieszczą się wszelkie działania znaczące i mające zdolność komunikowania treści) ma dwojaką moc. Z jednej strony, jednostka podlega w nim strukturyzującej sile kultury i odwzorowuje „symboliczną sieć znaczeń, w której jest zawieszona” (Geertz 2005: 19). Z drugiej strony, przy pomocy narzędzia, jakim jest kultura, dokonuje twórczego aktu przekładu (*translacji* – Łotman) swojego jednostkowego doświadczenia w formę, w której może je sama sobie i innym uświadomić – zakomunikować. Język jest „procesem, w którym prywatne doświadczenie staje się publicznym” (Ricoeur 1989: 89).

Toteż każde użycie kultury, choć przebiega w granicach semiosfery, jest do pewnego stopnia nieprzewidywalne i może mieć skutki dla całego układu. Język, gdy staje się mową (de Saussure 2007), nie ma charakteru symetrycznego. Jest uwikłany w biografie i historię. Intersubiektywność (Schütz 1989) opiera się na nieustannym procesie uzgadniania znaczeń – na precyzowaniu i kontekstualizowaniu metafor. To zjawisko Łotman nazywa *translacją* i powiada, że ma ona z definicji charakter aktu twórczego tj. nastawionego na wytwarzanie nowych znaczeń. Dlatego język i kultura podlegają ciągłej zmianie – są żywe.

Nie zmienia to faktu, że zjawiska rzeczywistości są ujęte we wzory – to znaczy są zobiektywizowane i ustrukturyzowane „w formie spójnego świata” (Berger, Luckmann 1983: 49). Porządek rzeczywistości jest nieustannie odtworzany przez język, który strukturalnie organizuje świat (ibidem: 53; Łotman, Uspienski 1977: 149). W ten sposób kulturowo generowana rzeczywistość organizowana jest w postaci pól semantycznych (Berger, Luckmann 1983: 78) lub sub-semiosfer (Łotman 2008: 197-309), które posiadają zróżnicowany zasięg (mogą obejmować specyfikę pewnego zawodu, dziedziny wiedzy lub przestrzeni kulturowej). Postępujące w ciągu życia kolejne stopnie socjalizacji pozwalają jednostkom internalizować wiedzę (Berger, Luckmann 1983) czy też pamięć (Łotman, Uspienski 1977) i uczestniczyć w ten sposób w procesie transmisji kultury.

Zarazem pewna specyfika wiedzy i pamięci poszczególnych światów społecznych powoduje, że rzeczywistość nie jest jednorodna. „Udział w społecz-

nym zasobie wiedzy pozwala na »umiejscowienie« jednostek w społeczeństwie oraz »postępowanie« z nimi we właściwy sposób” (Berger, Luckmann 1983: 78). Na taką orientację pozwala system znaków i symboli, a także mitów (Barthes 2011) dzięki którym jednostki tworzą, rozpoznają, przekazują i uprawomocniają typizacje, obiektywizacje, role, instytucje. Jednym słowem, są w stanie posługiwać się tekstami kultury, która tworzy środowisko ich życia i oddziałuje pełną mocą „instytucjonalnego porządku, wytwarzając zniewalającą przemożność rzeczywistości obiektywnej, która ma być internalizowana. Tożsamość jest dokładnie określona” – podsumowują autorzy *Społecznego tworzenia rzeczywistości* (Berger, Luckmann 1983: 250).

Oto bourdiańskie „warunki”, ukazane w kulturowej perspektywie jako kulturowo uwarunkowany „byt” w dialektycznym sprzężeniu z nie/świadomością. Kształtowanie osobowości dokonuje się poprzez poddanie działań jednostki rygorom instytucji społecznych (ibidem: 96), wśród których przebiega proces jej socjalizacji. Ujmując tę myśl w języku semiotyki kultury, oznacza ona, że w procesie komunikacji został stworzony językowy model pewnego fragmentu przestrzeni ludzkiego współdziałania (typizacja), a następnie model ten został utrwalony w pamięci kultury (instytucjonalizacja).

Proces ten przebiega w toku wspólnej historii (ibidem: 97), a więc zawiera w sobie element transmisji sub-kultury danego świata społecznego – kulturowej tradycji tego świata, którą Jurij Łotman nazywa semiotyczną pamięcią kultury (Łotman, Uspieński 1977:2008). Powszechna dostępność znaczeń i modeli językowych w danej wspólnocie powoduje narzucenie z góry wzorów postępowania, które kształtowane są w toku socjalizacji.

Również habitus kształtowany jest w ramach warunków, jakie stwarza środowisko socjalizacji. Podstawowym narzędziem socjalizacji jest język, z jego pomocą komunikowana jest i internalizowana struktura semiosfery społecznego świata z jej obszarem kanonicznym, tabu, normami, wartościami, motywacjami oraz instytucjami. Habitus kształtowany jest w sieci metafor, które określają jednostkę, oczekiwania wobec jej działań, wyborów, sądów.

By móc się posłużyć pojęciem habitusu i teorią pola na gruncie mocnego programu, należy pod pojęcie warunków podstawić kulturę. Jednak rozumianą nie jako coś zewnętrznego, obiektywnego i decydującego, a jako relatywne autonomiczne wewnętrzne środowisko działania. Środowisko, które

wywiera istotny, poprzez swą autonomię, ale nie jedyny wpływ na działanie. Co więcej środowisko, które poprzez semiotyczny mechanizm swojego funkcjonowania jest oparte na irracjonalnych czynnikach interpretacji (wg Alexandra) i *translacji* (wg Łotmana) i jako takie nie daje się zredukować do ekonomii praktyk. Oznacza to, że habitus, który aktywowany jest w społecznej grze w postaci różnorodnych kapitałów, należałoby rozumieć jako specyficzne, uogólnione zasoby kulturowe jednostki lub świata społecznego. Natomiast pole społeczne, ukazujące strukturę relacji pomiędzy znajdującymi się w ruchu (trajektoria) jednostkami, skrywa głębszą warstwę kulturową, jaką jest organizacja semiosfery. Inaczej mówiąc, społeczne odtworzenie struktury semiosfery poprzez przypisanie wartości i norm konkretnym jednostkom czy grupom to właśnie pole. Struktura społeczna odtwarza nie obiektywny świat zewnętrzny, a kulturowe o nim wyobrażenia – pisali Durkheim i Mauss (2001).

Podsumowanie

Wniosek teoretyczny

Aby uzgodnić koncepcję teoretyczną Bourdieu z mocnym programem należy dokonać odwrócenia zależności. Kultura nie może być traktowana jedynie jako zasób zależny od usytuowania klasowego, ponieważ jest ona równocześnie, według Alexandra, najbardziej autonomicznym środowiskiem działania. Stąd klasę społeczną należy traktować jako uzewnętrznienie specyfiki subsemiosfery.

Habitus wyraża wszystko to, co zostało przez jednostkę zinternalizowane. Warunki, które go wytwarzają, to uniwersum symboliczne, w którym żyją jednostki. Konkretna forma habitusu odzwierciedla dominantę kulturową danego społecznego świata. Szczególne miejsce w tym procesie zajmują konstelacje znaczeń zinternalizowane w procesie socjalizacji pierwotnej. Są one najgłębiej uwewnętrznione i najbardziej „przeźroczyste” – to znaczy jawią się jednostce jako swoisty obiektywny kanon strukturyzujący odbiór rzeczywistości oraz oferujący najtrwalszy system aksjo-normatywny i motywacyjny, pozwalający wybierać takie, a nie inne wzory działań. Proces ten można na

poziomie generatywnym wyjaśnić, odwołując się do pojęć semiosfery i semiotycznej pamięci kultury. Pozwala to na przeniesienie zewnętrznych u Bourdieu środowisk działania, jakim są kultura i społeczeństwo, do wnętrza aktora.

Pojęcie semiosfery jest analogiczne do pojęcia biosfery, z którego czerpie źródłosłów. „Kultura jest generatorem strukturalności i dlatego wytwarza wokół człowieka sferę społeczną, która, na podobieństwo biosfery, czyni możliwym życie, co prawda – nie organiczne, lecz społeczne” (Łotman, Uspieński 1977: 149). *Semiosfera* jest kulturowym środowiskiem życia człowieka – habitatem. Pamięć, jako jej aspekt, jest czynnikiem zapewniającym ciągłość i strukturyzującym społeczne światy poprzez dookreślanie znaczenia wszelkich językowych oraz w inny sposób znaczących metafor. Semiotyczna pamięć kultury jest kluczem do odczytania tekstów kultury. Każdy społeczny świat za pośrednictwem specyficznej tradycji kulturowej (semiotyczna pamięć kultury) dysponuje własnym kluczem czy też wzorem. Pamięć, jako historycznie ukształtowana konstelacja znaczeń, komunikowana i dookreślana przez język, strukturyzuje zarówno dyspozycje jednostek, jak i ich sposób postrzegania kulturowo-społecznego uniwersum. W tej perspektywie to właśnie transmisja pamięci semiotycznej osadza jednostki w subkulturach społecznych światów – habitatach. Pełni więc pamięć rolę *habitatywną* – to bourdiański habitus pokazany od strony mechanizmu działania, dla którego Bourdieu, zdaniem Alexandra i Smitha, nie daje satysfakcjonującego uzasadnienia.

Wniosek metodologiczny

Jeżeli przyjmujemy, że semiotyczna pamięć kultury jest tym aspektem, dzięki któremu możliwa jest ciągłość kultury, to znaczy, że procesy kulturowo-społeczne można odczytywać z działań jednostek, które to działania komunikują znaczenia specyficzne dla subkultur światów społecznych. W ten sposób ujmowana pamięć kultury staje się terminem metodologicznym. Oznacza bowiem, że wszelkie narracje, instytucje, praktyki i relacje funkcjonują w dialektycznym związku strukturyzowania w obrębie *semiosfery*. Wszystkie one mogą być empirycznie rejestrowane jako powierzchniowe zjawiska kultury, umożliwiając jednocześnie wgląd w procesy zachodzące w jej głębszych warstwach.

Specyfika używania języka charakterystyczna dla społecznych światów, historycznie ukształtowane rozumienie metafor językowych, sposoby rekonstruowania przeszłości i projektowania przyszłości mieszczą się w definicji semiotycznej pamięci kultury. Badacz pracujący metodą jakościową, stojąc wobec narracji swojego rozmówcy, ma do czynienia albo ze zdaniem o charakterze pamięci, albo projekcji. W obu przypadkach, jak dowodzą Łotman i Uspieński (1977), badacz rejestruje treści semiotycznej pamięci kultury. Projekcja przyszłości jest tylko jednym z jej wektorów. Dzieje się tak, ponieważ projektując przyszłość nie wiemy, co stanie się jej treścią. Nie istnieją znaki, które mogą wyrazić to, co w przyszłości jest nieznane. Jedynym narzędziem, jakim dysponujemy, chcąc konstruować przyszłość, jest przeszłe zobiektywizowane doświadczenie – czyli pamięć.

Podobnie na poziomie teoretycznym opisuje ten mechanizm Alexander, formułując pojęcia interpretacji, typizacji i strategizacji (2010a). Stąd rejestracja narracji w trakcie badań terenowych (niezależnie, czy badany orientuje się w przód, czy w tył kontinuum czasowego), daje wgląd w treść pamięci kultury, zinternalizowaną przez rozmówcę jako reprezentanta społecznego świata/światów, które go ukształtowały. Tak rozumiana pamięć jest terminem umożliwiającym badanie na jednej semiotycznej płaszczyźnie zasobów oraz dyspozycji wynikających z doświadczenia jednostek i tradycji kulturowych odmiennych społeczności, a także relacji między nimi zachodzących i znajdujących strukturalno-społeczne odzwierciedlenie.

Łotmanowska koncepcja semiotycznej pamięci kultury, zarówno na poziomie generatywnym, jak i metodologicznym, pozwala na gruncie teorii kultury dookreślić, czym jest i jak powstaje habitus. Zbudowany w ten sposób pomost teoretyczny pozwala wypełnić wskazaną przez Alexandra i Smitha lukę w teorii Bourdieu.

Narzuca się jednak pytanie, czy taka reinterpretacja nie napełnia naczyń bourdiańskich metafor nową, obcą autorowi treścią? A w takim razie, czemu ma służyć ten zabieg?

Można z łatwością połączyć socjologiczną teorię Alexandra z metodologicznymi wskazówkami Łotmana, nie mieszając w to Bourdieu. Przekroczenie luki bourdiańskiej pozwala jednak, w moim przekonaniu, uwolnić ekonomię praktyk i teorię pola od ekonomicznego redukcjonizmu, na który wskazuje Alexander (1995). Kosztem odrzucenia materialistycznej bazy

i gruntownej reinterpretacji koncepcji działania, badacz chcący realizować mocny program socjologii kulturowej, może posłużyć się modelem pól społecznych.

Literatura cytowana

- Alexander J.C. (1995), *Fin de Siècle Social Theory. Relativism, Reduction and the Problem of Reason*, Verso, Londyn–Nowy York
- Alexander J.C. (2010a), *Działanie i jego środowiska*, w: idem, *Znaczenia społeczne. Studia z socjologii kulturowej*, Wydawnictwo Naukowe Nomos, Warszawa
- Alexander J.C. (2010b), *Po neofunkcjonalizmie: działanie, kultura i społeczeństwo*, w: idem, *Znaczenia społeczne. Studia z socjologii kulturowej*, Wydawnictwo Naukowe Nomos, Warszawa
- Alexander J.C. (2010c), *Mocny program socjologii kulturowej*, w: idem, *Znaczenia społeczne. Studia z socjologii kulturowej*, Wydawnictwo Naukowe Nomos, Warszawa
- Barthes R. (2011), *Mit dzisiaj*, w: idem, *Mitologie*, Wydawnictwo Alatheia, Warszawa
- Berger P.L., Luckmann T. (1983), *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, PIW, Warszawa
- Bourdieu P. (1986), *The forms of capital*, w: *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, (ed.) Richardson J., Greenwood, Nowy York
- Bourdieu P., Wacouant L.J.D. (2001), *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Oficyna Naukowa, Warszawa
- Bourdieu P. (2005), *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Bourdieu P., Passeron J-K. (2011), *Reprodukcja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa
- Dilthey W. (2004), *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, Wydawnictwo Słowo/ obraz terytoria, Gdańsk

- Durkheim E., Mauss M. (2001), *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Fragment planu ogólnej socjologii opisowej*, w: Mauss M., *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo KR, Warszawa
- Geertz C. (2005), *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków
- Halbwachs M. (1969), *Spoleczne ramy pamięci*, PWN, Warszawa
- Łotman J., Uspieński B. (1977), *O semiotycznym mechanizmie kultury*, w: Łotman J., *Semiotyka kultury*, PIW, Warszawa
- Łotman J. (2008), *Uniwersum umysłu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk
- Marks K. (2005), *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (Uniwersytet Warszawski), Warszawa
- Ricoeur P. (1989), *Język, tekst, interpretacja*, PIW, Warszawa
- Rorty R. (2009), *Przygodność, ironia, solidarność*, A.W.B., Warszawa
- Saussure de F., (2007), *Kurs językoznawstwa ogólnego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa
- Schütz A. (1989), *Fenomenologia i nauki społeczne*, w: *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*, (red. nauk) Krasnodębski Z., PIW, Warszawa
- Znaniński F. (2009), *Metoda socjologii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa