



ANNA MATUCHNIAK-KRASUSKA
UNIwersytet Łódzki

KONCEPCJA HABITUSU U PIERRE'A BOURDIEU

Wprowadzenie

Łaciński termin *habitus*, wywodzący się z greki, a stosowany przez filozofów i uczonych greckich, rzymskich, chrześcijańskich (m.in. Platona, Arystotelesa, Cyserona, Wergiliusza, Tomasza z Akwinu), trafił do języka francuskiego i do socjologii francuskiej przede wszystkim dzięki dziełom Pierre'a Bourdieu. W języku polskim właściwie nie funkcjonował, aż do czasów współczesnych, gdy pojawiły się tłumaczenia niektórych książek Pierre'a Bourdieu, zwłaszcza *Dystynkcji* [Bourdieu 1979, 2005]. Termin *habitus* został wcielony do korpusu języka polskiego i poddany deklinacji zgodnej z gramatyką polską, co początkowo budziło opór znawców łaciny. Interesujące, że nie figuruje w żadnym słowniku wyrazów obcych, co wskazywałoby na etap pośredni między słowem obcym a zapożyczeniem z języka obcego przyjętym w języku polskim. Symptomatyczne, że filologowie tłumaczący dzieła z greki czy łaciny, podawali polskie odpowiedniki terminu *habitus*, zgodne z jego denotacją i konotacją w danym przypadku. Słowo *habitus* było bowiem wieloznaczne. Obecnie, w języku polskim oraz w naukach humanistycznych i społecznych przyjęte jest rozumienie *habitusu* za socjologiczną wykładnią wynikającą z analiz Pierre'a Bourdieu.

Habitus w ujęciu filologicznym i filozoficznym

Łaciński rzeczownik *habitus* utworzony od czasownika *habere* (mieć, posiadać) jest odpowiednikiem greckiego rzeczownika ἤξις [héxis]. Greckie ἤξις, rzeczownik utworzony od formy czasu przyszłego

czasownika ἔχειν [échein] – mieć, posiadać, etymologicznie oznacza stan lub „pozysk”, czyli „to, co człowiek sobie zdobędzie, pozyska”. Termin był używany przez filozofów greckich, rzymskich i chrześcijańskich w znaczeniu właściwym oraz przenośnym, a bogactwo konotacji dotyczyło wielu desygnatów.

W znaczeniu właściwym habitus odnosił się do dwóch rzeczy: po pierwsze, do wyglądu, postaci, postawy, figury, budowy ciała, a po drugie – do ubioru, stroju, szaty. Świadczą o tym cytaty z dzieł uczonych i literatów z przełomu er, z I wieku przed oraz I i II wieku po Chrystusie, takich jak: filozof Marcus Tullius Cicero – Ciceron (106-43 p.n.e.), poeci Quintus Horatius Flaccus – Horacy (65-8 p.n.e.) i Publius Vergilius Maro – Wergiliusz (70-19 p.n.e.), historycy Titus Livius – Liwiusz (59 p.n.e. – 17 n.e., Valerius Maximus (pierwsza połowa I wieku n.e.), Cornelius Tacitus – Tacyt (druga połowa I wieku n.e.), Gaius Suetonius Tranquillus – Swetoniusz (pierwsza połowa II wieku n.e.), pisarz i uczyony Gaius Plinius Caecilius Secundus – Pliniusz (61/62-113 n.e.).

Do wyglądu, postaci, postawy, figury, budowy ciała odnoszą się poniższe cytaty; termin habitus oraz jego odpowiednik w języku polskim są zaznaczone pogrubioną czcionką. „Statua in muliebrem figuram **habitu**que formata”: „Posąg stworzony na kształt **i postać** kobiety” [CIC. Verr. 3, 87 – Plezia 1962, 690]. „Adde vultum **habitu**que hominis, quem tu vidisse beatus”: „Dodaj twarz **i wygląd**, postawę człowieka; szczęśliwy jesteś, że go widziałeś” [HOR. Sat. 2, 4, 92 – Horatius Flaccus 1970, 223]. „**Habitus** gentium harum cum magnitudine corporum tum specie terribilis erat”: „**Wygląd** tych plemion z wielką ilością ludzi był wówczas na pozór straszny” [LIV. 22, 46, 5 – Plezia 1962, 690]. „Capillorum informis **habitus**”: „Bezkształtny **wygląd** fryzury” [VAL. MAX. 9, 5, 1 – Plezia 1962, 690]. „Iacere in lectulo suo compositus in **habitu** studentis”: „Leżeć na swej sofie przyjąwszy **postawę** studiującego” [PLIN. Epist. 5, 5, 5 – Plezia 1962, 690]. „Vestitus comitatusque vix ad privati modice locupletis **habitu** (...) advenit”: „Przybył w stroju i otoczeniu ludzi ledwie odpowiednim z **wyglądu** dla człowieka prywatnego, średnio zamożnego” [LIV. 38,14, 9 – Glare 1968, 782].

Kolejne fragmenty tekstów łacińskich wskazują na **ubiór, strój, szatę**. „Rex non tantum privato vestitu, sed etiam reorum **habitu**

supplex (...) venit": „Król przybył jako błagalnik, o czym świadczył nie tylko brak osobistej (*scil.* królewskiej) szaty, lecz także **strój** dłużników, który przywdział (...)” [AN. Bell. Alex. 67, 1 – Plezia 1962, 690]. „Dardanios **habitus** et Troia vidit arma”: „**Strój** i broń Dardanów widziała Troja” [VERG. Aen. 3, 596 – Plezia 1962, 690]. „Militibus (...) sparsis per domos occulto **habitu**”: „Gdy żołnierze (...) rozproszyli się po domach ukryci **pod strojem**” [TAC. Hist. 1, 85 – Plezia 1962, 690]. „Caligula succinctus poparum **habitu**”: „Kaligula **w** podniesionej do pasa **szacie**, jak sługa kapłański” [SUET. Cal. 32 – Plezia 1962, 690].

Wykorzystując współczesną koncepcję interakcjonistyczną Ervinga Goffmana, można powiedzieć, że habitus denotował aktora społecznego oraz jego powierzchowność [Goffman 2008].

W znaczeniu przenośnym habitus funkcjonował, zarówno u Greków, jak i Rzymian, w trzech obszarach semantycznych: po pierwsze oznaczał właściwość, cechę, położenie, stan; po drugie – nastrój, usposobienie; po trzecie – posiadanie, stan, sposób istnienia, nawyk, sprawność, usposobienie, przyzwyczajenie, zdolność, postawę, dyspozycję, trwałą właściwość.

Pierwszy obszar semantyczny obejmujący właściwość, cechę, położenie, stan występuje u filozofów – Platona i Cycerona, historyków – Horacego, Liwiusza, Valeriusa Maximusa, pisarzy i uczonych – Pliniusza oraz Aulusa Corneliusa Celsusa.

Platon w *Fajdrosie* pisze o zgubnych dla stanu ciała i duszy kontaktach ze złym człowiekiem: „(...) εἰ δὲ μὴ ἀναγκαῖον εἶη ἐνδοῦναι αὐτὸν ἀπίστω, δυσκόλω, φθονερω, ἀηδεῖ, βλαβερῶ μὲν πρὸς οὐσίαν, βλαβερῶ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος **ἕξι**ν, πολὺ δὲ βλαβερωτάτω πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς παιδείου, ἧς οὔτε ἀνθρώποις οὔτε θεοῖς τιμιώτερον οὔτε ἔστιν οὔτε ποτὲ ἔσται” [εἰ δέ μέ, anankaíon eíe endúnai autón apísto, dyskólo, fthoneró, aedeí, blaberó mén prós usían, blaberó dé prós tén tú sómatos **héksin**, polý dé blaberotáto prós tén tés psychés paídeusin, hés úte anthrópois úte theoís timióteron úte éstin úte poté éstai]: „(...) a jeśli nie, to się oddać w ręce tego niedowiarka, grubianina, zazdrośnika, obrzydliwca, szkodnika, który jest zgubą dla majątku, zgubą dla **stanu** (*scil.* rozwoju) ciała, ale największą zgubą dla wychowania duszy, nad którą nic cenniejszego ani ludzie, ani bogowie nie mają, ani mieć nie będą” [PLAT. Phaedr. 241 C 3 – Platonis 1939, II, 219-220].

Natomiast Cyncero podnosi wrodzone zalety niektórych ludzi, co ujmuje określenie właściwości; w terminologii Pierre'a Bourdieu byłyby to dyspozycje. Pisze też o stanie ciała. „Ita recepti me biennio post non modo exercitator et corpori mediocris **habitus** accesserat”: „I oto po dwóch latach powróciłem nie tylko bardziej biegły w sztuce wymowy, lecz także **stan** mego ciała był zadawalający” [CIC. Brut. 316 – *Oxford Latin Dictionary* 1968, 782]. „Ego multos homines excellenti animo ac virtute fuisse, et sine doctrina naturae ipsius **habitu** prope divino per se ipsos et moderatos et grave extitisse, fateor: etami illud adiungo, saepius ad laudem atque virtutem naturam sine doctrina quam sine natura valuisse doctrinam”: „Przyznaję, że wielu ludzi o wybitnych zaletach ducha nie posiadało żadnego wykształcenia, a opanowanie i powaga cechowały ich z natury, dzięki wrodzonym im, boskim niemal **właściwościom**. Dodam jeszcze, że o sławie cnoty częściej rozstrzygały wrodzone zalety bez wykształcenia niż wykształcenie pozbawione oparcia w naturze” [CIC. Arch. 15 – Cicerio 1899, 54].

Podobne refleksje formułuje Horacy w dziele *O sztuce poetyckiej*. „Format enim natura prius nos intus ad omnem fortunarum **habitu**: iuvat aut impellit ad iram aut ad humum maerore gravi deducit et angit”: „Albowiem natura już wcześniej kształtuje nas od środka do wszelkiego **położenia** losu: skłania do radości bądź gniewu lub ciężkim smutkiem przygniata do ziemi i dręczy” [HOR. Ars. 109 – Horatius Flaccus 1970, 298].

O stanie ciała pisali uczeni medycy i filozofowie, wskazując na możliwość określenia jego dobrej lub złej kondycji przy pomocy stosownych epitetów towarzyszących słowu kluczowemu – habitus. Uczony rzymski Pliniusz, także używa terminu habitus dla określenia stanu ciała, zestawiając cechy ciała i atrybuty ducha (mądrości) – „qui sapientiae studium **habitu** corporis praeferunt”: „którzy przedkładają dążenie do mądrości nad **stan** ciała” [PLIN. Ep. I, 22, 6 – Glare 1968, 782]. Zaś Aulus Cornelius Celsus, encyklopedysta rzymski z pierwszej połowy I wieku po Chrystusie, w dziele *De medicina – O medycynie*, opisuje „malus corporis **habitus**”: „zły **stan** ciała” [CELS. Med. 2. 10. 7 – Glare 1968, 782]. Ten sam autor i w tym samym dziele poszerza zastosowanie terminu habitus, oznaczającego stan, ale nie tylko ciała, osoby, ale także innych zjawisk fizycznych, na przykład pogody. „In

bono tempestatum **habitu**": „przy dobrym **stanie** pogody” [CELS. Med. 2. 1. 4 – Glare 1968, 782].

Natomiast Liwiusz w rozprawie *Od założenia miasta*, używa terminu habitus na określenie stanu posiadania, stanu majątkowego. „Belli pacisque munia (...) **pro habitu** pecuniarum fierent”: „Odtąd obowiązki obywatelskie w czasie wojny i pokoju niech będą wyznaczane (...) **według stanu** majątkowego” [LIV. 1, 42, 5 – Plezia 1962, 690]. Jeszcze dalej od ciała i ducha jednostki (*vide* Platon, Horacy, Cyceron, Pliniusz), a następnie jej dóbr (*vide* Liwiusz), posuwa się Valerius Maximus, pisząc w dziele *Facta et dicta memorabilia – Wydarzenia i powiedzenia godne zapamiętania*, o stanie państwa. „Labentem civitatis statum in pristinum **habitu**m revocavit”: „Chylące się ku upadkowi państwo przywrócił do dawnego **stanu**” [VAL. MAX. 4,1 – Plezia 1962, 690]. Habitus jest tu stanem jakiegoś podmiotu, niekoniecznie osoby fizycznej.

Zaś Aulus Gellius, gramatyk rzymski z drugiej połowy II w n.e., w dziele *Notes Atticae – Noce Attyckie*, rozprawia na temat „disserit **de** (...) convivii **habitu** cultuque”: „**właściwości** (...) uczyty i sposobu życia” [GELL. Noct. Att.13, 11, 1 – Plezia 1962, 690].

Drugi obszar semantyczny, w którym habitus oznacza nastrój, usposobienie, występuje w *Dziejach (Historiae)* historyka rzymskiego Tacyta. „Ceterum antequam destinata componam repetendum videtur qualis status urbis, quae mens exercituum, quis **habitus** provinciarum fuerit”: „Zatem zanim przedstawię to, co sobie założyłem, wydaje mi się, że należy ponownie przypomnieć, jaki był stan miasta, jaki duch panował wśród żołnierzy, jaki **nastrój** w prowincjach” [TAC. Hist. 1, 4 – Plezia 1962, 690]. „Et hic quidem Romae tamquam in tanta multitudine, **habitus** animorum fuit”: „Taki był wówczas **nastrój** umysłów w Rzymie, jak to było naturalne wśród tak licznej grupy ludzi” [TAC. Hist. 1, 8 – Plezia 1962, 690].

Trzeci, najszerszy obszar semantyczny terminu habitus odnosi się do greckiego słowa ἥξις [hékxis], oznaczającego posiadanie, stan, sposób istnienia, nawyk, sprawność, usposobienie, przyzwyczajenie, zdolność, postawę, dyspozycję, trwałą właściwość; występuje w filozofii greckiej u Platona i u Arystotelesa, filozofii rzymskiej u Cycerona oraz filozofii chrześcijańskiej u Tomasza z Akwinu. Wiele poniższych cytatów z dzieł Platona wskazuje, że dominuje ujęcie habitusu jako

stanu duszy, zmiennego a więc dynamicznego, cechującego się posiadaniem wiedzy, mądrości lub brakiem takowej, czyli niewiedzą, głupotą. Mądrość, rozum, rozsądek można tu rozumieć jako zasób wiedzy; natomiast kolejne z boskich darów – rozsądek, jako dyspozycję duchową. Obydwa te terminy – stan i dyspozycję, zestawia Arystoteles, wskazując, że stan charakteryzuje raczej stałość i trwanie, a dyspozycję jako zdolności – raczej potencjalność. W koncepcji Pierre'a Bourdieu obecne są obydwie te sensory, wyrażane terminami habitus (jednakowo brzmiącym po łacinie, po francusku i po polsku) a także dyspozycje, np. dyspozycja estetyczna (gr. *héksis*, fr. *disposition*, pol. dyspozycja). Wiedza, umiejętności są określane jako kompetencja (*compétence*).

Wypada więc przytoczyć cytaty z dzieł Platona takich jak: *Kratylos*, *Prawa*, *Parmenides*, *Fajdros*, *Fileb*, *Państwo*, *Teajtet*. W *Teajtecie* pisze: „Ὅτιω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἐτέρας ἕξεως ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον, ἀλλ' ὁ μὲν ἰατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστῆς λόγοις” [Húto dé kai en té paideía apó hetéras **hékseos** epí tén améino metabletéon, all' ho mén iatrós farmákois metabálllei, ho dé sofistés lógois]: „Tak samo i w wychowaniu trzeba ten drugi **stan** zamieniać na stan lepszy; lekarz zmienia [stany] z pomocą lekarstw, a sofista – z pomocą słów” [PLAT. Theaet. 167 A 4 – Platonis 1939, I, 304]. A w *Prawach*: „Δειμαίνειν ἐστὶ που ταῦτ' ἀμφότερα τὰ πάθη, καὶ ἔστι δείματα δι' ἕξιν φαύλην τῆς ψυχῆς τινα” [Demaínein estí pu taút' amfótera tá páthe, kai ésti deímata di' **héksin** faúlen tés psychés tiná]: „Przecież oba te stany (τὰ πάθη) to jest pewien lęk i to są lęki, pochodzące z jakiegoś złego **stanu** (ἕξιν) duszy” [PLAT. Leg. 790 E 8 – Platonis 1939, I, 201]. W *Parmenidesie* zastanawia się: „Οἷόν τε οὖν τὸ ἔχον πως μὴ ἔχειν οὔτῳ μὴ μεταβάλλον ἐκ ταύτης τῆς ἕξεως” [Hoíon te ún tó échon pos mé échein húto, mé metabállon ek taútes tés **hékseos**]: „A czy to możliwe, żeby coś nacechowanego w pewien sposób nie miało tej cechy, nie przechodząc z tego **stanu** w inny?” [PLAT. Parm. 162 B 9 – Platonis 1939, I, 52]. „Τὸ δ' ἀλλοιούμενον ἄρ' οὐκ ἀνάγκη γίγνεσθαι μὲν ἕτερον ἢ πρότερον, ἀπόλλυσθαι δὲ ἐκ τῆς προτέρας ἕξεως” [Tó d' alloiúmenon ár' uk anánke gígnestchai mén héteron é próteron, apóllystchai dé ek tés protéras **hékseos**]: „A to zmieniające się czy nie musi stawać się inne niż przedtem i ginąć z poprzedniego **stanu**?” [PLAT. Parm. 163 A 7 – Platonis 1939, I, 53-54]. W *Filebie* określa głupotę: „κακὸν μὴν ἄγνοια καὶ ἦν δὴ λέγομεν ἀβελτέραν ἕξιν” [kakón

mén áгноia kaí hén dé légomen abeltéran **héksin**]: „a niewiedza i to, co nazywamy **głupotą** (dosł. **stanem** głupoty)” [PLAT. Phil. 48 C 2 – Platonis 1939, I, 123]. W *Kratylesie* zaleca wybór mądrości jako pożądanego stanu duszy – umysłu. „Ὄρθως μὲν ἔχει ἀειρείτην καλεῖν, ἴσως δὲ αἰρετὴν λέγει. ὡς οὕσης ταύτης τῆς ἕξεως αἰρετωτάτης, συγκεκρότηται δὲ καὶ καλεῖται ἀρετή” [Oorthós mén échei aeireíten kaleín, ísos dé airetén légei, hos úses taútes tés **hékseos** airetotátés, synkekrótetai dé kai kaleítai areté]: „Prawidłowo należy mówić «zawsze płynąca» (ἀειρείτη); a może znaczy «zasługująca na wybranie» (αἰρετη), jako że jest ona najbardziej wybrania godnym **stanem duszy** – w skróconej formie nazywa się ἀρετή [areté]” [PLAT. Cra. 415 D 5 – Platonis 1939, I, 224]. W *Prawach* zaleca równowagę, wynikająca z godnego stanu duszy i stosownych działań. „Ἄλλα μὴν καὶ τιμάς γε, εἰς ταυτὸν ἀποβλέπων, τῶν μὲν μεθέξει καὶ γεύσεται ἐκόν, ἅς ἂν ἡγήται ἀμείνω αὐτὸν ποιήσειν, ἅς δ' ἂν λύσειν τὴν ὑπάρχουσαν ἕξιν, φεύζεται ἰδία καὶ δεμοσία” [Aalla mén kai timás ge, eis tautón apoblépon, tón mén methéksei kai geúsetai hekón, hás án hegétai améino hautón poiésein, hás d'án lýsein tén hypárchusan **héksin**, feúksetai idía kai demosía]: „A jeśli o zaszczyty chodzi, na to samo będzie patrzył, jedne przyjmie i będzie ich kosztował chętnie, jeżeli będzie uważał, że one uczynią go lepszym, a o których by przypuszczał, że zburzą jego obecną **strukturę** (**stan** obecny), tych będzie unikał w życiu prywatnym i publicznym” [PLAT. Res. 591 E 5-592 A 3 – Platonis 1939, IV, 287]. „(...) ἐάν τι πράττη ἢ περὶ χρημάτων κτήσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια ξυμβόλαια, ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πράξιν, ἣν ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σῶζῃ τε καὶ ξυναπεργάζεται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτη τῇ πράξει ἐπιστήμην (...)” [eán ti prátte é perí chremáton ktésin é perí sómatos therapeían e kai politikón ti e perí tá ídia ksymbólaia, en pási tútois hegúmenon kai onomádzonta dikaían mén kai kalén práksin, hén án taúten tén **héksin** sódze te kai ksynapergádzetai, sofían de tén epistatúsan taúten té práksei epistémen]: „(...) kiedy coś robi, czy to gdy majątek zdobywa, czy o własne ciało dba, albo i w jakimś wystąpieniu publicznym, albo w prywatnych umowach, we wszystkich tych sprawach i dziedzinach nazywa on sprawiedliwym i pięknym każdy taki czyn, który tę jego **równowagę** (**stan**) zachowuje i do niej się przyczynia. Mądrością nazywa wiedzę, która takie czyny dyktuje (...)” [PLAT. Res. 443 E 5 – Platonis 1939, IV, 131]. Znamienne jest łączenie w tych rozważaniach

filozoficznych indywiduum i społeczeństwa, jednostki i grupy. „Νῦν ἡμῶν ἐκάτερος ἕξιεν ψυχῆς καὶ διάθεσιν ἀποφαίνειν τινὰ ἐπιχειρήσει τῆν δυναμένην ἀθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν” [Nyn hemon hekateros **heksin** psyches kai diathesin apofainein tina epicheiresei ten dynamenen anthropois pasi ton bion eudaimona parechein]: „Teraz każdy z nas spróbuje wskazać taki **stan** duszy i taką jakąś postawę duchową, która by potrafiła wszystkim ludziom zapewnić szczęście w życiu” [PLAT. Phil. 11 D 4 – Platonis 1939, II, 60].

Użycie francuskiego i polskiego terminu „dyspozycja/dyspozycje”, nie zaś określenia „stan” jest zasadne w przypadku poniższych wywodów Platona pochodzących z *Fileba* i *Praw*. „Ἔστι δὴ ποιηρία μὲν τις τὸ κεφάλαιον, ἕξεώς τινος ἐπίκλην λεγομένη” [ésti dé ponería mén tis tó kefálaion, **hékseós** tinos epíklen legoméne]: „Jest to, i to jest najważniejsze, wada, a nazwę swą bierze od pewnej **dyspozycji**” [PLAT. Phil. 48 C 8 – Platonis 1939, II, 123]. „Ὁ δὴ πρῶτον αὐτῶν θεῶν ἡγεμονοῦν ἐστὶν ἀγαθῶν, ἡ φρόνησις, δεῦτερον δὲ μετὰ νοῦν σῶφρων ψυχῆς ἕξις” [Hho de proton au ton theion hegemonun estin agathon, he fronesis, deuteron de meta nun sofron psyches **heksis**]: „To bowiem jest pierwsze i naczelne spośród boskich dóbr: rozsądek; na drugim miejscu po rozumie stoi rozwaga, jako **dyspozycja** duchowa (ψυχῆς ἕξις)” [PLAT. Leg. 631 C 5 – Platonis 1939, V, 10].

U Arystotelesa termin habitus – heksis, występuje w dziełach takich jak *Categoriae – Kategorie*, *Ethica Nicomachea – Etyka Nikomachejska*, *Metaphysica – Metafizyka*, oznaczając, podobnie jak u Platona, stan, trwałe dyspozycje, sprawności. W *Metafizyce* pisze: „Ἐξις δὲ λέγεται ἓνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ὡσπερ πράξις τις ἢ κίνησις” [**Heksis** de legetai hena men tropon hoion energeia tis tu echontos kai echomenou, hosper praxis tis e kinesis]: „**Stan** jest jakby działaniem tego, kto ma, i tego, co ma, jakby jakąś czynnością albo ruchem” [ARIST. Metaph. 1022 b 4 – Aristotelis 1960, II, 1022]. W *Kategoriach* zaś obszerniej wyjaśnia: „Ἐξις εἶδος τι ποιότητος (...) διαφέρει ἕξις διαθέσεως τῷ πολὺ χρονιμώτερον εἶναι καὶ μονιμώτερον” [**Heksis** eidos ti poiotetos (...); diaferai **heksis** diatheseos to poly chronimoteron einai kai monimoteron]: „**Stan** jest rodzajem jakości (...); **stan** różni się od dyspozycji tym, że jest bardziej stały i trwały” [ARIST. Cat. 8 b 27-28 – Aristotelis 1960, I, 8]. „Ἡ γὰρ ἕξις τινὸς

ἔξις λέγεται καὶ ἡ ἐπιστήμη τινὸς ἐπιστήμη καὶ ἡ θέσις τινὸς θέσις, καὶ τὰ ἄλλα δὲ ὡσαύτως” [He gár **héksis** tinós **héksis** légetai kaí he epistéme tinós epistéme kaí he thésis tinós thésis kaí tá álla dé hosáutos]: „Bo **posiadanie** jest **posiadaniem** czegoś, a wiedza jest wiedzą o czymś, a położenie jest położeniem czegoś i podobnie w innych przypadkach” [ARIST. Cat. 6 b 5 – Aristotelis 1960, I, 6]. „Ἐξείς δὲ εἰσιν ὅσαι αἰτιαί εἰσι τοῦ ταῦτα ἢ κατὰ λόγον ὑπάρχειν ἢ ἐναντίως, οἷον ἀνδρία σωφροσύνη δειλία ἀκολασία” [**Hekseis** de eisin hosai aitiai eisi tu tauta e kata logon hyparchein e enantios, hoion andria sofrosyne delia akolasia]: „**Trwałe dyspozycje** to te, które powodują, że uczucia są zgodne z rozumem lub jemu przeciwne, np. męstwo, umiarkowanie, tchórzostwo, rozwiązłość” [ARIST. Cat. 1220 b 18 – Aristotelis 1960, II, 1220]. „Τῶν δὲ ἐν ψυχῇ τὰ μὲν ἔξεις ἢ δυνάμεις εἰσί, τὰ δ’ ἐνέργειαι καὶ κινήσις” [Ton de en psyche ta men **hekseis** e dynameis eisin, ta d’ energeiai kai kinesis]: „A z [dóbr] duchowych jedne to **trwałe dyspozycje** albo zdolności (δυνάμεις), inne znów to czynności (ἐνέργειαι) i procesy (κινήσις)” [ARIST. Cat. 1218 b 37 – Aristotelis 1960, II, 1218]. W *Etyce Nikomachejskiej* definiuje zalety jako trwałe dyspozycje, takie jak wiedza, cnota, dzielność, zasługujące na społeczną aprobatę. „Ἐπαινοῦμεν δὲ καὶ τὸν σοφὸν κατὰ ἔξιν τῶν ἔξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν” [Epainumen de kai ton sofón kata **heksin**; ton **hekseon** de tas epainetas aretas legomen]: „Ale i mądrego chwalimy z powodu tej jego **trwałej dyspozycji**; te zaś spomiędzy **trwałych dyspozycji**, które zasługują na pochwałę, nazywamy zaletami” [ARIST. Eth. Nic. 1103 a 8-9 – Aristotelis 1960, II, 1103]. „Ἡ ἐπιστήμη ἔξις ἀποδεικτική” [He episteme **heksis** apodeiktike]: „Wiedza jest **trwałą dyspozycją** do postanowienia” [ARIST. Eth. Nic. 1139 b 31 – Aristotelis 1960, II, 1139]. „(...) καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἶη ἀν ἡ ἔξις ἀφ’ ἧς ἀγαθὸς ἀνθρώπος γίγνεται καὶ ἀφ’ ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἀποδώσει” [kai he tu anthropu arete eie an he **heksis** af’ hes agathos anthropos gignetai kai af’ hes eu to heautu apodosei]: „(...) i cnota (dzielność) człowieka jest **trwałą dyspozycją**, dzięki której człowiek staje się dobry i dzięki której spełniać będzie należycie właściwe sobie funkcje” [ARIST. Eth. Nic. 1106 a 22 – Aristotelis 1960, II, 1106].

Także u Cycerona występuje podobna do Arystotelesowskiej konotacja habitusu, jako stanu, dyspozycji, sprawności. W pismach retorycznych *O inwencji* pisze: „**Habitum** autem appellamus animi aut

corporis constantem et absolutam aliqua in re perfectionem”: „**Sprawnością** zaś nazywamy stałą i bezwarunkową cechę bądź doskonałość w jakiejś rzecz” [CIC. Inv. 1, 36 – Plezia 1962, 691]. „Virtus es tanimi **habitus** naturae modo atque rationi consentaneus”: „Cnota jest **stanem** ducha zgodnym z naturą i rozumem.” [CIC. Inv. 2, 159 – Glare 1968, 782].

W średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej termin *habitus* pojawia się *explicite* u wzorującego się na Arystotelesie Tomasza z Akwinu dla oznaczenia jakości, właściwości, sprawności. Świadczą o tym poniższe fragmenty *Sumy teologicznej*, głównego dzieła świętego uczonego, zaczętego w 1268 roku i pisanego niemal do śmierci. „**Habitus** dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, et aut secundum se aut ad aliud”: „**Sprawnością** nazywa się dyspozycję, której ktoś dobrze lub źle używa w odniesieniu do siebie samego albo do czegoś innego” [THOM. AQUIN. Sum. Theol. I-II, q.49, a.1c – Aquinatis 1952, I-II, 215]. „**Habitus** autem, quando perfecta inest, ut non de facili amittatur. Et sic dispositio fit **habitus**, sicut puer fit vir”: „**Sprawność** zaś, kiedy jest doskonała (ugruntowana) nie łatwo może być utracona. I tak dyspozycja staje się **sprawnością**, jak chłopiec staje się mężczyzną” [THOM. AQUIN. Sum. Theol. I-II, q.49, a.2 – Aquinatis 1952, I-II, 216]. „**Habitus** est qualitas simplex, non constituta ex pluribus **habitus**, etiam si ad multa se extendat”: „**Sprawność** jest pojedynczą **jakością (właściwością)**, która nie składa się z wielu **jakości**, nawet jeżeli rozciąga się na wiele rzeczy (dotyczy wielu rzeczy)” [THOM. AQUIN. Sum. Theol. I-II, q.54, a.4 – Aquinatis 1952, I-II, 238]. „Virtus humana est quidam **habitus** perficiens hominem ad bene operandum”: „Cnota ludzka jest pewną **sprawnością** doskonalącą człowieka, by mógł dobrze działać” [THOM. AQUIN. Sum. Theol. I-II, q.141, a.1 – Aquinatis 1952, I-II, 238]. „Finis autem virtutis, cum sit **habitus** operativus, est ipsa operatio. Sed notandum quo **habitu** operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut **habitus** vitiosi; alqui vero quandoque ad bonum, et quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum et ad falsum; virtus autem est **habitus** semper se habens ad bonum. Et ideo, ut discernatur virtus ab his quae semper se habent ad malum, dicitur qua recte vivitur: ut autem discernatur ab his quae se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur qua nullus male utitur”: „Celem cnoty, skoro jest ona **sprawnością**

działania, jest samo to działanie. Ale trzeba wiedzieć, że niektóre **sprawności** działania zawsze odnoszą się zła [moralnego], tak jak te **sprawności**, które są wadami; niektóre zaś mogą się odnosić zarówno do dobra jak i do zła, jak np. zdanie, które może odnosić się do prawdy lub do fałszu. I dlatego aby odróżnić cnotę od tych [sprawności], które są złe [moralnie], określa się cnotę jako tę [sprawność], dzięki której żyje się w sposób prawy. Aby natomiast odróżnić cnotę od tych [sprawności], które są raz dobre raz złe [moralnie], określa się cnotę jako [sprawność], której nikt nie może użyć źle [pod względem moralnym] [THOM. AQUIN. Sum. Theol. I-II, q.55, a.4c – Aquinatis 1952, I-II, 242]. „(...) **habitus** virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos. (...) **habitus** autem corporales possibile est causari ex uno actu”: „(...) cnota jako **sprawność** nie może być oceniana na podstawie jednego czynu, ale na podstawie wielu. (...) możliwym zaś jest ocenianie **sprawności** ciała na podstawie jednego czynu” [THOM. AQUIN. Sum. Theol. I-II, q.51, a.3 – Aquinatis 1952, I-II, 227]. „(...) sapientia et intellectus quidam **habitus** sunt. (...) aliqui **habitus** homini a Deo infunduntur”: „(...) mądrość i rozumienie są **sprawnościami**. (...) niektóre **sprawności** zostają człowiekowi wlane przez Boga”. [THOM. AQUIN. Sum. Theol. I-II, q.51, a.4 – Aquinatis 1952, I-II, 228]. „**Habitus** medio modo se habet inter potentiam et actum”: „**Sprawność** jest czymś pośrednim pomiędzy władzą i [jej] aktem” [THOM. AQUIN. Sum. Theol. I-II, q.71, a.3 – Aquinatis 1952, I-II, 318]. „Verum (...) est duplicite considerabile: uno modo, sicut per se notum: alio modo sicut per alium notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium et perperitur stadium ab intellectu. Et ideo **habitus** perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est **habitus** principiorum”: „Prawdę można rozważać dwojako: w pierwszy sposób jako znaną samą przez się, w drugi - jako znaną przez coś innego. Co zaś jest znane samo przez się, ma pozycję zasady (principium) i przyjmowane jest natychmiast przez intelekt. I dlatego **sprawność** doskonaląca intelekt do tego rodzaju rozważania prawdy nazywa się rozumieniem, które jest **sprawnością** [pierwszych] zasad” [THOM. AQUIN. Sum. Theol. I-II, q.57, a.2c – Aquinatis 1952, I-II, 249]. „Ars nihil est quam ratio recta aliquorum operum faciendorum. Sic igitur ars, proprie loquendo, **habitus** operativus est”: „Sztuka nie jest niczym innym jak słusznym powodem czynienia różnych dzieł. Tak zatem

sztuka, właściwie mówiąc, jest **sprawnością** działania” [THOM. AQUIN. Sum. Theol. I-II, q.57, a.3c – Aquinatis 1952, I-II, 250].

Karl Rahner omawia hasło „habitus” w słowniku teologicznym i podaje:

Habitus to w filozofii arystotelesowsko-tomistycznej taka determinacja możliwości, dzięki której zostaje ona tak ukształtowana, że doskonale i w sposób trwały (jako stan) odpowiada swej naturze (**habitus perfectivus**). Jeżeli ukształtowanie możliwości czynnej jest tego rodzaju, że staje się ona źródłem jednorodnych aktów o określonej jakości, mówi się o **habitus operativus**. Naturalnym podłożem habitus jest dyspozycja; opierając się na niej, można „nabyć” habitus dzięki systematycznemu powtarzaniu określonych czynów (**habitus acquisitivus**). Jeżeli taki (nabyty) habitus odnosi się do obiektywnego dobra moralnego, to nabyty w ten sposób dobry habitus nazywa się cnotą. (...) Analogicznie można również mówić o złym habitus, który zwykle określa się jako wadę [Rahner, Vorgrimler 1987, 137].

Symptomatyczne, że w polskim przekładzie używany jest łaciński termin habitus, ale bez użycia deklinacji polskiej. Obecnie termin ten jest odmieniany, tak jak każdy polski rzeczownik.

Natomiast Jacek Woroniecki w *Polskim Przeglądzie Tomistycznym* z 1939 roku pisze:

Dobrym przykładem takiego nadania ścisłego znaczenia filozoficznego wyrazowi codziennego naszego użytku jest termin **sprawność**; zaczyna on już być ogólnie używany dla oddania **héksis proairetiké**, **habitus operativus** i oznacza, w przeciwieństwie do nawyku, świadome i niezmechanizowane zwiększenie uzdolnienia do czynu. Gdy idzie o ten proces usprawnienia, to mamy w polskim języku w formie czasownikowej terminy bliżej odpowiadające łacińskiemu **habitus**: mianowicie mówimy „mieć się dobrze lub źle” (**habitus entitativus**), „nie posiadać się z radości, gniewu, posiadać wiedzę lub sztukę” (**habitus operativus**). Język nasz nie wytworzył sobie jednak odnośnych form rzeczownikowych. I sądzę, że na razie wystarczy, gdy dla oznaczenia **habitus entitativus** mówić będziemy **stałe usposobienie**, zaś **habitus operativus** oddawać będziemy przez **sprawność** (...). Ciekawym jest, że francuscy tomiści nie wytworzyli sobie jeszcze terminu własnego dla oznaczenia **habitus** i że posługują się łacińskim **habitus** niezrozumiałym dla ogółu. W języku niemieckim jeszcze Kant proponował oddawać **habitus** przez *Fertigkeit* (*Tugendlehre: Einleitung*, XV) [Woroniecki 1939, 61-69].

Interesujące, że w znakomitym wykładzie z historii filozofii starożytnej i średniowiecznej, Władysław Tatarkiewicz omawia dzieła i poglądy Platona, Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, nie używając jednak łacińskiego terminu *habitus*, a sformułowań czystej polszczyzny [Tatarkiewicz 1970].

Habitus w ujęciu socjologicznym Pierre'a Bourdieu

Habitus jest koncepcją mającą długą historię, od Arystotelesa do Norberta Eliasa, poprzez filozofów średniowiecznych, Leibniza, Husserla i Merleau-Ponty'ego – wyjaśniają autorzy *Słownika Bourdieu* [Chauvire, Fontaine 2003]. Jak wyznał Bourdieu, istnieją analogie między jego koncepcją habitusu a koncepcją przyzwyczajenia, nawyku (*habitude*) u Deweya.

A sam Bourdieu w *Le sens pratique* podaje precyzyjną, choć bardzo długą definicję:

Warunki związane z pewną klasą o określonych warunkach bytu produkują *habitus*, to jest system dyspozycji trwałych i przenoszonych, funkcjonujących jako zasada generująca i organizująca praktyki, oraz reprezentacje, które mogą być obiektywnie dostosowane do ich celów bez zakładania świadomego zmierzania do tego celu, a także opanowanie operacji niezbędnych dla ich osiągnięcia, obiektywnie „regulowanych” i „regularnych”, nie będących absolutnie produktem poddania się tym regułom; to wszystko jest dyrygowane kolektywnie, nie będąc produktem organizującej akcji dyrygenta [Bourdieu 1980, 88-89; Chauvire, Fontaine 2003, 49; Matuchniak-Krasuska 2010, 28].

Znacznie krótsze jest wyjaśnienie zawarte w kolejnym opracowaniu koncepcji Pierre'a Bourdieu, autorstwa Patrice'a Bonnewitza: „Habitus to system trwałych dyspozycji nabytych przez jednostkę w trakcie procesu socjalizacji, które generują i organizują praktyki oraz identyfikacje i wyobrażenia (*représentations*) jednostek i grup społecznych” [Bonnewitz 2002, 94].

Jest to jedna z kluczowych koncepcji Bourdieu, związana z „polem”. Mające charakter dyspozycji habitusy są „realnymi możliwościami”, aktualizującymi się w praktykach. Habitus jest

strukturą strukturującą i ustrukturowaną; zasadą generującą praktyki, podobnie jak gramatyka generatywna Chomsky'ego. Jest wytworem określonych warunków historycznych i społecznych, nie będąc jednak w pełni przez nie zdeterminowanym. Wprowadza zachowania zgodne z logiką pola społecznego. Wszystko to, co jest związane z habitusem: język ciała, gesty, postawy, są zinternalizowane przez jednostki tak silnie, iż zdają się naturalne. Wyposażeni w habitus agenci społeczni działają spontanicznie zgodnie z jego strukturą, bez dokonywania świadomych kalkulacji i wyborów. Habitus „ekonomizuje” zatem refleksję i działanie. Ponadto dostarcza schematów klasyfikacyjnych do percepcji rzeczywistości, porządkuje procesy kognitywne i mentalne. Działa jako druga natura. Określoną strukturę społeczną i życie społeczne traktuje jako oczywiste, naturalne, a tym samym prawomocne. Habitus służy zatem iluzji społecznej. Trudno jest uwolnić się od swojego klasowego habitusu. Nawet świadomość tego zjawiska oraz wynikające ze znużonego treningu zmiany kompetencji językowych nie wystarczają do „wyzwolenia się” z habitusu. Habitus pierwotny uzewnętrznia się przy każdej okazji przypominającej warunki jego powstania. Bourdieu, prowadzący socjogenetyczne studia nad polem literatury oraz jego „tłumacze i propagatorzy”, przypominają przykłady bohaterów książek: *My fair lady*, *W poszukiwaniu straconego czasu*, *Czerwone i czarne*. Bourdieu odpierał zarzut dotyczący determinizmu habitusu, podkreślając, iż habitus zawsze respektuje margines swobody agentów społecznych, „ma granice i toleruje wolność” [Chauvire, Fontaine, 2003, 32.] Błędna jest też, niechętna habitusowi, interpretacja, iż ujmuje on regularności statystycznie notowane, a zatem jest przejawem mnożenia bytów nad potrzebę. Niemniej jednak, habitus pozostaje konceptem przydatnym o dużej sile eksplikacyjnej, zarówno na poziomie teoretycznym, jak i empirycznym.

Alain Accardo w swojej książce poświęconej prezentacji koncepcji Pierre'a Bourdieu cały długi rozdział poświęca habitusowi [Accardo 1983; Matuchniak-Krasuska 2010]. Agenci orientują się automatycznie, spontanicznie w przestrzeni społecznej. Prawie każde pole wywiera na agentów wielorakie działanie pedagogiczne (*action pedagogique multiforme*). Stale uczy się czegoś: „nie baw się zapałkami”, „popatrz jakie to piękne”. Równocześnie uczy się czegoś więcej, niż tylko konkretnej czynności – nabywa dyspozycji ogólnych (*dispositions*

générales) do działania, mówienia, myślenia, odczuwania, w taki a nie inny sposób, we wszystkich sytuacjach podobnych do tych, w których przebiegało ich formowanie. Chodzi o ukształtowanie u danego agenta ogólnej, fundamentalnej dyspozycji do reprodukcji pewnego rodzaju praktyk. Accardo podaje przykłady specyficznych habitusów dwóch klas społecznych, pełniących równocześnie funkcje dystynktywne: podobne jest w ramach klasy, różne między klasami. Rozrzutność arystokracji w średniowieczu – luksus, wydatki, szczodrość, były ich strategiami dystynktywnymi. Nowobogaccy zawsze byli skąpi. Agent pochodzący z drobnomieszczańskiej rodziny „drobnych ciułaczy” do końca życia będzie odczuwał przymus oszczędzania; stanie się on cechą jego osobowości. We wszystkich przypadkach agenci społeczni nabywają cech fizycznych, intelektualnych i moralnych związanych z ich pozycją w systemie społecznym.

Osobowość jest całością konstytutywnych dyspozycji. Całość dyspozycji do działania, myślenia, postrzegania i odczuwania w określony sposób tworzy habitus. Ethos – całość dyspozycji moralnych, jest częścią habitusu. Termin pochodzi od łacińskiego *habere* – posiadać. A zatem habitus to „mieć” przekształcone w „być”. Dyspozycje te są zinternalizowane, wcielone, stają się naszą naturą, zdają się nam oczywiste i wrodzone.

Także proces edukacji wdrukowuje w nas pewne dyspozycje, które będą funkcjonowały jako nieświadomiane zasady działania, percepcji i refleksji, produkując reakcje mniej lub bardziej dostosowane do sytuacji, ale za to zgodne z dyspozycjami ogólnymi. Na przykład ambicja pojawiać się będzie u agenta społecznego zarówno w pracy zawodowej, jak i w sporcie czy miłości. Dyspozycje habitusu będą systematycznie przejawiać się we wszystkich praktykach, a ponadto przenosić z jednych praktyk na inne. Habitus jest bowiem systemem spójnym, koherentnym, **stylem osobistym**. Pozwala na przewidywanie zachowań agentów w codziennym życiu społecznym. Systematyczny charakter habitusu zapewnia zgodność naszych różnych praktyk. Określony gust danego agenta społecznego będzie przejawiał się we wszystkich dziedzinach. Każdy wybór jest kierowany przez habitus. Każdy agent jest społecznie zaprogramowany do pełnienia danych ról w

określony sposób. Agenci społeczni nie są jednak komputerami, tylko żywymi istotami, więc to porównanie ma ograniczony charakter. Każdy agent otrzymuje nie jeden, ale wiele programów społecznych, co sprawia, że te wdrożone przez rodzinę mogą pozostawać w sprzeczności z tymi wpojonymi w szkole czy życiu zawodowym. Niemniej jednak nie wszystkie doświadczenia mają równą siłę oddziaływania na naszą osobowość. Najbardziej wpływowe i najtrwalsze są najwcześniejsze doświadczenia z dzieciństwa, formujące **habitus pierwotny**. Sprawiają wrażenie, że cechy osobowości w ogóle nie podlegają wpływom społecznym, są naturalne. Bourdieu używa tu pojęcia amnezji genezy. Dyspozycje uprzednio nabyte warunkują nabywanie kolejnych dyspozycji. Na habitus pierwotny nakłada się **habitus wtórny**, przede wszystkim habitus szkolny, z reguły dublujący habitus rodzinny, zgodnie z zasadą reprodukcji społecznej. Na podstawie złożonej z habitusu rodzinnego oraz habitusu szkolnego nadbudowuje się habitus zawodowy (*habitus professionnel*). Habitus jest więc strukturą wewnętrzną podlegającą ciągłej restrukturyzacji. Niemniej jednak jest prawdą, że habitus staje się drugą naturą, utrzymującą się nawet w warunkach odległych od tych, w których został uformowany. Nie modyfikuje się w pełni do nowych warunków, zachowuje inercję. Ten brak adekwatności habitusu w zmienionej sytuacji widać w postaci niedostosowanych do niej praktyk. Jest to wyraźne u agentów poddanych społecznemu awansowi lub degradacji, zmuszonych do życia w odmiennych od dotychczasowego środowiskach. Literacki przykład Moliera *Mieszczanin szlachcicem* należy do klasyki, a zachowanie parweniusza ma zawsze efekty komiczne. Bardziej współczesnym jest przykład intelektualistów w pierwszym pokoleniu. Pierre Bourdieu używa wobec sytuacji agentów społecznych awansujących określenia „**habitus pełen sprzeczności**” (*habitus en contradiction*). Sytuację tę opisują dobrze idiomy francuskie i polskie: „nie czuje się dobrze we własnej skórze”. **Stary habitus** (*ancien habitus*) z trudnością przekształca się w **nowy**. Opór inercyjny habitusu wyjaśnia także przepaść międzypokoleniową (*fossé des générations*), to jest różnice między **habiturem rodziców** a **habiturem dzieci**.

Habitus jest rezultatem interioryzacji (poprzez różnorodną pracę pedagogiczną) obiektywnych warunków egzystencji. Odtwarza w

formie struktur wewnętrznych – osobowości, zewnętrzne struktury społeczne. Habitus jest związany z pozycją klasową, stąd określenie **habitus klasowy**, „wspólny mianownik” ujednolicający praktyki członków tej samej klasy czy frakcji. Mechanizm ten prowadzi do reprodukcji klas, a tym samym całej struktury społecznej. Ponadto poprzez habitus klasowy realizuje się homologia strukturalna różnych pól, sprawiając wrażenie harmonii społecznej.

Różne habitusy decydują o różnych stylach życia, o wyborach i zachowaniach typowych dla poszczególnych klas społecznych czy frakcji. Zgodny ze zinternalizowanym habitusem klasowym gust jednostkowy przejawia się w preferowaniu określonych artystów, stylów, domów, wnętrz, ubrań, żywności, sportów, całego stylu życia. Nasz stosunek do ciała, w tym do seksualności, żywności, poruszania się, gestykulacji, mimiki, jest uwarunkowany naszym habitusem. Wszystkie wpływy społeczne przechodzą przez ciało, co wykazywał Norbert Elias w dziele *Civilisation des moeurs (Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu)* [Elias 1976, 1980]. Indywidualne to znaczy zbiorowe wcielone, społeczne zinternalizowane. W przypadku większości agentów społecznych, obraz ciała idealnego, prawomocnego (takich jakości jak piękno, młodość, żywotność, wigor, wdzięk, harmonijność) są odległe od rzeczywistości i „ciała realnego”. Są także odmienne w różnych klasach społecznych. Członkowie niższych klas społecznych mniej uwagi poświęcają trosce o ciało i zabiegom pielęgnacyjnym. Odnośne fragmenty dzieła Bourdieu zatytułowanego *Dystynkcja* dostarczają przekonujących ilustracji i dowodów. [Bourdieu 1979, 2001].

Habitus jest wytworem nie tylko warunków społecznych, ale także trajektorii społecznej (*trajectoire sociale*), to jest doświadczania przez agentów społecznych stagnacji (utrzymywania swojej pozycji), awansu lub degradacji. W zależności od tej dynamiki, inna jest struktura habitusu. Studia historyczne ukazują postępujący od XVI do XVIII wieku zmierzch arystokracji i awans burżuazji. Można zatem przewidzieć działania agenta znając jego pozycję w polu, zwłaszcza w polu klas społecznych, a także trajektorię osiągnięcia tej pozycji. Trajektorja indywidualna może różnić się od trajektorii modalnej, to jest tej najbardziej prawdopodobnej dla agentów z danej klasy społecznej.

Niektórzy profesorowie medycyny są dziećmi robotników rolnych, a niektórzy absolwenci ENA pochodzą z rodzin robotniczych. Ludzi takich Bourdieu określa mianem „*miraculés*” to znaczy „cudowne dzieci”. Warto nadmienić, że Bourdieu zestawia tu skrajne pozycje społeczne. Najniższe miejsca w strukturze społeczeństwa francuskiego zajmują robotnicy rolni, rolnicy oraz robotnicy (układ hierarchiczny także tych pozycji). W polskiej terminologii pozytywistycznej robotnicy rolni to grupa parobków, z której w czasach PRL rekrutowali się pracownicy PGR-ów; natomiast rolnicy to chłopci, gospodarze, o zróżnicowanej pozycji materialnej. ENA – École Nationale d'Administration to jedna z najbardziej prestiżowych *grandes écoles*: szkół wyższych, kształcąca elity polityczne. Także studia medyczne zapewniają prestiż i pieniądze. Bourdieu wykazał istnienie reprodukcji klas społecznych w książce pod takim tytułem, dokonującej się poprzez system oświaty, oficjalnie demokratyczny, to jest zapewniający równe szanse wszystkim członkom społeczeństwa [Bourdieu 1970, 1990]. Istnieje jednak statystycznie istotny związek pomiędzy wykształceniem dziadka, ojca i syna, wskazujący na dziedziczenie odpowiednio niskich czy wysokich pozycji społecznych. Tych ostatnich Bourdieu nazywa „*les héritiers*” – „dziedzicami”. [Bourdieu 1964]. Wspomniane wyżej „cudowne dzieci” (*les miraculés*) przełamują zasadę reprodukcji społecznej, gdyż francuski system oświatowy jest jednak drożny dla genialnych jednostek. Bourdieu poznał kwestie awansu społecznego jako badacz i jako uczestnik życia społecznego. Poddany podwójnej degradacji: rodzinnej (niska pozycja w hierarchii społecznej) oraz terytorialnej (prowincja odległa od stolicy), dzięki walorom osobistym znalazł się na szczycie hierarchii uzyskując tytuł profesora Collège de France w Paryżu. W swoich książkach posłużył się kompetencją socjologiczną i współczynnikiem humanistycznym [Bourdieu 1970].

Zjawisko mobilności społecznej jest jednak zbyt słabe, by zmienić stosunki społecznej dominacji. Z reguły, życie jednostki wpisuje się w kolektywną historię jego klasy, a jej habitus jest strukturalną odmianą habitusu klasowego. Jej styl osobisty (*style personnel*) jest szczególnym przypadkiem stylu życia klasy w danej epoce. Inne są style życia arystokracji dworskiej, inne arystokracji wiejskiej. Każdy habitus indywidualny jest zatem pewnym wcieleniem habitusu klasowego. Tłumaczy to spontaniczne zharmonizowanie praktyk wszystkich

agentów należących do danej klasy społecznej. Pochodzenie społeczne, nie zaś czynniki naturalne, leży u podstaw różnicowania pomiędzy sympatycznym – antypatycznym, akceptacją – odrzuceniem, przyjaźnią – niechęcią, miłością – nienawiścią. Wybór współmałżonka „z miłości”, tak naprawdę jest przejawem endogamii klasowej i czynnikiem reprodukcji klas, choć mówi się „o miłości od pierwszego wejrzenia” (francuskie *coup de foudre* – uderzenie pioruna, grom z jasnego nieba) i o tym, iż „jesteśmy stworzeni dla siebie”. Francuskie przysłowie mówi *les chiens ne font pas les chats* - „psy nie robią kotów”. Każdy stosunek społeczny jest w istocie komunikowaniem się jednego habitusu z innym. Zasada kooptacji polega na dobieraniu podobnego, swojego, co ujmuje powiedzenie francuskie *qui se ressemble s'assemble* – „łączy się podobne”. Zgodnie z tym schematem przebiegają wszystkie rozmowy kwalifikacyjne (*entretiens, interviews*). Następnie dokonuje się racjonalizacji, podając stosowne powody uzasadniające decyzję podjętą dzięki społecznie ukształtowanej wrażliwości.

Podsumowując, należy podkreślić, że każdy wybór, będący rezultatem indywidualnego gustu, zarówno w przypadku kandydata na współmałżonka, jak i dzieła sztuki, mebli czy pożywienia, jest przejawem habitusu. Habitus jest systemem generującym praktyki. Jest całością dyspozycji do działania, postrzegania, odczuwania w określony sposób. To „mieć” przekształcone w „być”. Wcześniej zinternalizowane dyspozycje (habitus pierwotny) warunkują nabywanie kolejnych. Habitus jest strukturą podlegającą ciągłej transformacji, ale zachowującą inercję. Na habitus pierwotny związany ze środowiskiem rodzinnym nakładają się habitusy wtórne, przede wszystkim szkolny, a następnie zawodowy. Są to formy strukturyzacji habitusu, który z kolei wpływa na praktyki; stąd określenie habitusu jako „struktury strukturyzującej i ustrukturuwanej”. Habitus można określić jako system kompetencji w podwójnym tego słowa znaczeniu: *savoir faire* (*know how*) i społecznie uznane prawo do wykonywania tych kompetencji.

Socjologiczny kontekst habitusu w dziełach Pierre'a Bourdieu

- Agent pola (polityki, kultury, sztuki)

Książki Pierre'a Bourdieu weszły do klasyki socjologicznej jeszcze za życia autora; są przedmiotem egzegezy w opracowaniach zatytułowanych „Wprowadzenie do Pierre'a Bourdieu” czy „Słowniczek Bourdieu”, czy „Pierre Bourdieu – życie, dzieła, koncepcje”. [Accardo 1983; Bonnewitz 2002; Chauvire, Fontaine 2003].

Posiłkując się takimi opracowaniami oraz oczywiście dziełami mistrza, czytelnik może zweryfikować swoją wykładnię kluczowych pojęć. Za ważne pojęcia socjologii sztuki można uznać następujące, wymieniane w porządku alfabetycznym terminologii francuskiej: agent (*agent*), kapitał (*capital*), pole (*champ*), dyspozycja (*disposition*), kompetencja (*compétence*), różnicowanie (*distinction*), habitus (*habitus*). Rozpocznijmy od terminów określających i charakteryzujących jednostkę (agent, dyspozycja, kompetencja, habitus, gust), w następnej kolejności przedstawiając jej społeczne usytuowanie (pole, kapitał).

Francuskie słowo **agent** już w średniowieczu, oznaczało osobę działającą, a jej przeciwstawieniem była osoba poddana działaniu (*patient* – cierpliwy, pacjent). W naukach przyrodniczych oznaczało nie osobę, ale czynnik działający, stosowany z dopełnieniem (w polskim tłumaczeniu „czynniki naturalne”, „czynniki terapeutyczne”, nie brzmią najlepiej). Od Renesansu rozpowszechnia się rozumienie terminu „agent” jako osoby zajmującej się sprawami i interesami jakiejś osoby, grupy czy kraju; synonimami są słowa reprezentant, emisariusz. Konotacja ta obejmuje też rzesze różnych urzędników państwowych oraz zatrudnionych w przedsiębiorstwach prywatnych; synonimami są słowa dworzanin, urzędnik. Specjalną kategorię stanowią urzędnicy wojskowi (w tym adiutanci) i policjanci (inspektorzy, „gliny” – *flics*). „Petit Robert” – słownik języka francuskiego z 1978 roku nie powołuje się na Pierre'a Bourdieu i nie podaje przykładu *agent social* – agent społeczny, choć jest on w pełni zgodny z logiką tego języka [Robert 1978]. W przeciwieństwie do francuskiej konotacji słowa – pozytywnej, akcentującej aktywność podmiotu, polska ma negatywny wydźwięk, zwłaszcza przy dopełnieniu „agent służb specjalnych” czy „agent obcego wywiadu”, gdyż akcentuje podporządkowanie komuś czy czemuś.

Jedynie „James Bond - agent 007” brzmi dobrze. W pracach Bourdieu używane jest określenie „agent społeczny”, które odpowiadałoby interakcjonistycznemu terminowi „aktor społeczny” i łączyłoby francuską i polską konotację. Zdaniem Christianne Chauvire i Oliviera Fontaine'a, termin „agent” przekracza tradycyjne opozycje jednostka – społeczeństwo, subiektywne – obiektywne, indywidualizm – holizm i tym podobne [Chauvire, Fontaine 2003].

W wielu koncepcjach filozoficznych, psychologicznych, socjologicznych, jednostka jest pojmowana jako byt autonomiczny (podmiot, a nie przedmiot), a jej myśli i działania są traktowane jako wolne od wpływów zewnętrznych. U Bourdieu „ja” łączy konieczności obiektywne (*contraintes objectives*) związane z istnieniem i funkcjonowaniem w polu (*champ*) z determinantami subiektywnymi to jest strategiami wypracowanymi przez agenta w związku z jego *habitusem*. Cele tych strategii indywidualnych są zbieżne z immanentnymi celami pola, w którym funkcjonuje agent. Pojęcie „agent” podkreśla obecność pierwiastka społecznego, to jest dyspozycji ponad indywidualnej, w jednostce ludzkiej, w jej działaniach, myślach, uczuciach, także tych najskrytszych. „Nawet mentalne jest społeczne” [Chauvire, Fontaine 2003, 10].

Zajmujące określone miejsce w przestrzeni społecznej „agent nigdy nie jest niezależnym podmiotem swoich praktyk” [Bourdieu 1997, 166; Chauvire, Fontaine 2003, 10]. Prowadząc dywagacje nad tożsamością jednostki – „ja”, socjolog przeciwstawia *habitus* jednostki czyli system dyspozycji, filozoficznej koncepcji podmiotu (*sujet*), a ponadto, potrafi udowodnić te zależności poprzez empiryczne korelacje pozycji społecznej oraz postaw jednostki. W obszernym dziele *Distinction. Critique sociale du jugement (Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia)* Bourdieu ukazuje historyczną i społeczną genezę gustu estetycznego. Inni wielcy socjologowie francuscy także wykazywali społeczne implikacje aktów najbardziej subiektywnych: Durkheim – samobójstwa i jego związków z religią, Mauss – wyboru współmałżonka. Według Bourdieu, **gust** – indywidualne preferencje, wiążą się ściśle z trajektorią społeczną i pozycją jednostki; stanowią ponadto wskaźnik tej pozycji (marker, stygmat czy etykietkę). Nie tylko socjologowie, ale przede wszystkim inni agenci społeczni identyfikują

daną jednostkę jako członka określonej klasy czy warstwy (robotniczej, drobnomieszczańskiej, wielkiej burżuazji). Preferencje estetyczne różnych przedstawicieli jakiejś klasy społecznej są homogeniczne; podobnie ich style życia. Stanowią one zatem podstawę społecznego różnicowania i osądu (*distinction*), kreując społeczną inkluzję (do danej grupy) i ekskluzję (z innych grup). Wskutek walk symbolicznych w polu o prawomocną pozycję oraz definicję całej sytuacji, różne gusty estetyczne zostają określone jako „dobre” lub „złe”. Klasy dominujące, w tym ich frakcje dominujące, uznają swoją partykularną kulturę (sztukę, styl życia) za prawomocną, lepszą, a te praktykowane czy „przypisane” klasom zdominowanym – za „gorsze”. Wypada zauważyć, że te ostatnie, akceptując pozycję podporządkowaną, mają tendencję do „autodeprecjacji” wszelkich swoich praktyk i kompetencji. Weberowska koncepcja władzy legalnej znajduje tu pełne zastosowanie. W oryginalnej francuskiej terminologii kultura klas dominujących jest określana jako „legalna” (*légitime*), co na polski tłumaczy się raczej jako „uprawniona” czy „prawomocna”, gubiąc nieco Weberowskie konotacje. Agent społeczny jest zatem podmiotem działającym w polu (a raczej różnych polach) zgodnie z habitusem, to jest dyspozycją uformowaną przez jego pozycję społeczną w polu politycznym (struktury klasowo-warstwowej i władzy). Internalizując normy swojej grupy społecznej będzie dysponował stosownym gustem i realizował odpowiedni styl życia. Odbiorca sztuki z klas wyższych będzie więc zwiedzał muzea, kupował dzieła sztuki i dzieła o sztuce, preferował określonych artystów. Autotelicznym przeżyciom estetycznym będzie towarzyszyło poczucie stosowności społecznej tych praktyk, wzmocnienie więzi z własną grupą i poczucie odrębności w stosunku do innych.

Terminy „pole” i „kapitał” także wymagają wyjaśnienia, aby uniknąć błędu tłumaczenia „nieznanego przez nieznanego” (*ignotum per ignotum*).

- **Kapitał.**

Kapitał jest terminem ekonomicznym, dobitnie świadczącym o wpływie tekstów Marksa na refleksje Bourdieu. Kapitał ekonomiczny oznacza posiadanie dóbr materialnych i finansowych, dzielące

dychotomicznie społeczeństwo na posiadających i nie posiadających. Bourdieu wyróżnia także inne rodzaje kapitału: kapitał kulturowy, kapitał społeczny, kapitał symboliczny. Zajmuje się również konwersją jednej formy kapitału na inną, co pozwala zastosować tę samą operację społecznego różnicowania.

Kapitał kulturowy zawiera całość dóbr symbolicznych i istnieje w trzech stanach czy postaciach. Po pierwsze jest to „kapitał inkorporowany wcielony, zinternalizowany” (*incorporé*) czyli wiedza (*connaissances*), tworząca trwałe dyspozycje jednostki – kompetencję. Przejawia się w formie kompetencji w jakiejś dziedzinie, poprawnym używaniu języka, znajomości konwencji, orientacji w świecie społecznym. Po drugie – „kapitał zobiektywizowany” (*objectivé*), czyli dziedzictwo kulturowe (obrazy, książki, instrumenty, maszyny, itp.). Warto przypomnieć, że tak rozumianego pojęcia obiektywizacji, to jest istnienia dóbr kultury w materialnej postaci, dostępnej intersubiektywnie i dzięki temu podlegającej dyfuzji w przestrzeni oraz transmisji międzypokoleniowej, używał wiele lat temu Stefan Czarnowski, uczeń Emila Durkheima. Trzecią postacią jest kapitał zinstytucjonalizowany (*institutionnalisé*) poprzez uznanie społeczne – tytuły, dyplomy, zwycięstwa w konkursach. Społeczne oznacza tu raczej państwowe nadawanie statusu (magistra, profesora, urzędnika mianowanego). Kapitał kulturowy nie podlega prostemu i pełnemu dziedziczeniu; wymaga indywidualnego wysiłku, długotrwałej pracy agenta zmierzającej do „inkorporacji” czyli internalizacji norm i umiejętności. W procesie tym przekształca się istota społeczna agenta, kreuje jego „habitus”. Kapitał kulturowy to „mieć” przekształcone w „być”. Nabycie kapitału kulturowego wymaga nie tylko osobistej pracy agenta, ale także czasu i kapitału materialnego. Długa skolaryzacja jest kosztowna. Kapitał kulturowy jest zatem wyraźnie powiązany z kapitałem ekonomicznym, jest przejawem jego konwersji. Pozwala na ukazanie nierówności społecznych w systemie edukacyjnym. Wyniki szkolne i sukcesy szkolne uczniów, z różnych klas społecznych oraz ich frakcji, są wyraźnie skorelowane z kapitałem kulturowym tych klas i frakcji (a nie wyłącznie z talentem i pracowitością jednostkową). System szkolny powiela zatem, a nawet zaostrza, nierówności kulturowe wynikające z odmiennych rodzinnych kapitałów kulturowych. Pozwala na dziedziczenie dominującej pozycji społecznej i

reprodukcję struktury klasowej w kolejnych pokoleniach. Używając koncepcji interakcjonistycznej Meada można powiedzieć, że socjalizacja wtórna utrzymuje nierówności wynikające ze zróżnicowania środowisk socjalizacji pierwotnej.

Kapitał społeczny (*capital social*) to całość relacji, kontaktów, więzi, przyjaźni, zobowiązań, których rozmiary i intensywność pozwalają agentowi na działanie w przestrzeni społecznej. To przynależność do różnych grup społecznych i trwała sieć relacji, w które uwikłany jest agent. Kapitał społeczny jest bezpośrednio powiązany z kapitałem kulturowym i ekonomicznym, wzmacnia ich efektywność. Związane z nimi „strategie inwestycji społecznych”, które agent stosuje świadomie lub nieświadomie, pozwalają na wyciąganie korzyści materialnych i symbolicznych. Wzmacnianie więzi społecznych odbywa się poprzez spotkania, przyjęcia, wieczorki, wernisaże, wybrane szkoły, praktyki sportowe, seminaria czy kongresy. Pozwalają one na „prawomocną wymianę” i wykluczają relacje nieprawomocne. Na żadnym z takich spotkań, naukowym czy towarzyskim, nie bywa nikt spoza wybranego środowiska. Społeczna inkluzja jednych oznacza równocześnie społeczną ekskluzję innych.

Kapitał symboliczny (*capital symbolique*) wynika z transformacji przewagi rzeczywistej w dominację symboliczną – w prawomocne nadanie sensu. Zdominowani uznają za naturalną, słuszną, legalną swoją gorszą sytuację i równocześnie za uprawnioną lepszą sytuację innych, dominujących klas społecznych. Kapitał symboliczny nie istnieje bez społecznego uznania, zaufania, przyzwolenia, wiary. Kapitał symboliczny zapewnia legalne panowanie. Nie wystarczy „mieć”, trzeba „mieć prawo mieć”. Bourdieu przywołuje tu znany paradoks Hegla o panu i niewolniku. Przemoc symboliczna wywierana przez klasy dominujące wobec klas zdominowanych, jest społecznie niewidoczna albo uznana za uzasadnioną i to przez agentów i klasy zajmujące przeciwstawne pozycje społeczne. To naturalizacja społecznego ładu. Każdy z rodzajów kapitału: ekonomiczny, kulturowy, społeczny, zmierza do funkcjonowania także w ramach kapitału symbolicznego. Każda dominująca klasa czy frakcja, dysponująca określoną formą kapitału, zmierza do kreowania i posiadania efektów symbolicznych swego kapitału. Niektóre pola społeczne silniej niż inne produkują

kapitał symboliczny; dotyczy to zwłaszcza pola religijnego, artystycznego, uniwersyteckiego i politycznego.

Koncepcja kapitału Bourdieu pozwala na lepsze opisanie struktury społecznej i zróżnicowania społecznego. Zamiast tradycyjnej piramidy obrazującej strukturę społeczną, społeczeństwo jest analizowane i opisywane przy pomocy przestrzeni wielowymiarowej, pól wyposażonych w różne rodzaje i rozmiary kapitału. Ekonomia dóbr symbolicznych (dobra ekonomiczne są ich częścią) pozwala na liczenie strategii akumulacji, reprodukcji, rekonwersji rodzajów kapitału przez jednostkę. Agent działa dla zachowania czy poprawienia swojej pozycji w przestrzeni społecznej. Jest mu tym łatwiej, im bardziej dominującą pozycję zajmuje, i tym trudniej im jego pozycja jest niższa. W egzemplifikacjach autora pojawia się kategoria „ludzi bez przyszłości” – długotrwale bezrobotnych, bezdomnych, nielegalnych imigrantów. Warto przypomnieć, że kategorią ludzi pracy pozbawionych szansy na awans posługiwał się Florian Znaniecki, zaliczając do nich parobków, komornice i gospodynie domowe to jest niepracujące żony pozostające przy mężach. Niestety nikt nie dostrzega w wielkim polskim socjologu orędownika „zdrowego feminizmu” [Znaniecki 1974].

Ważna jest nie tylko typologia kapitału, ale także fenomen konwersji kapitałów, to jest ich wzajemnego przekształcania, pozwalającego agentom społecznym oraz klasom na optymalne inwestycje w polu/polach. Alain Accardo podaje przykłady takich transformacji. Dysponując kapitałem społecznym, to jest siecią kontaktów, potocznie zwanych protekcją (*piston* – tłok w silniku), można łatwiej zdobyć dobrą pracę, umożliwiającą uzyskiwanie kapitału ekonomicznego. Wizyta w teatrze, kinie, lektura książek, wymagają zakupu biletów i książek, to jest przekształcenia kapitału ekonomicznego w kulturowy. W związku z negatywnymi skutkami transformacji systemowej w Polsce (bieda i bezrobocie), wśród determinant uczestnictwa kulturalnego pojawiła się sytuacja ekonomiczna potencjalnych i aktualnych odbiorców kultury. Robotnicy, korzystający w minionych czasach z polityki demokratyzacji kultury (tania, dostępna) zrezygnowali z dóbr kultury zarówno z powodu kosztów jak i braku nawyków kulturalnej partycypacji. Natomiast

zubożali inteligenci ograniczyli znacząco swoje praktyki kulturalne [Grabowska 1992; Dmochowska 2013].

- Pole

Pole, a raczej pola, to przestrzenie społeczne w których funkcjonują określone stawki, to jest dobra, zachowania czy interesy, które się liczą i o które odbywa się walka w polu. Zgodnie z definicją autora, „pole jest specyficznym systemem obiektywnych relacji, które mają charakter sojuszy i/lub konfliktów, konkurencji i/lub kooperacji pomiędzy różnymi pozycjami, społecznie zdefiniowanymi, w zasadzie niezależnymi od fizycznej egzystencji zajmujących je agentów”. W oryginale francuskim, brzmi to następująco: „Un champ est un système spécifique de relations objectives, qui peuvent être d’alliance et/ou de conflit, de concurrence et/ou de coopération entre les positions différentes, socialement définies, largement indépendantes de l’existence physique des agents qui les occupent” [Bourdieu 1980; Accardo 1983, 55]. Dobrą ilustracją tej tezy jest francuski obyczaj z czasów monarchii, dotyczący prezentowania nowego króla po śmierci jego poprzednika: „Król zmarł, niech żyje król!” (*Le roi est mort, vive le roi!*) Używając terminologii Znanieckiego można powiedzieć, że pozycja w polu to rola społeczna, a jej zajmowanie przez konkretnego agenta – to rola osobista. [Znaniecki 1974].

Trzy główne kategorie stawek (*enjeux*), czyli dóbr liczących się w grze w każdym polu mają charakter ekonomiczny (tu główną rolę odgrywają pieniądze), kulturalny (tu liczą się zwłaszcza dyplomy szkolne i uniwersyteckie) oraz społeczny (czyli przynależności do określonych grup: rodziny, grona przyjaciół, kościoła, partii politycznej, stowarzyszeń kulturalnych czy sportowych). System relacji społecznych tworzy równocześnie sieć krążenia dóbr i wymiany, z której każdy z agentów czerpie określone profity, stosownie do swojej kontrybucji w słowach, czynach, czasie czy pieniądzach. Warto nadmienić, że rodzaje stawek odpowiadają typom kapitału. Stawki te są także warunkami „wejścia do gry”, czyli znalezienia się w danym polu i walczenia o utrzymanie czy poprawę pozycji a także o charakter reguł pola. „Prawo wejścia” zakłada ponoszenie kosztów w pieniądzach, dyplomach,

tytułach. Każdy agent stara się podnosić wartość swojej stawki. Każde pole jest zatem rynkiem (*marché*) na którym produkuje się i negocjuje specyficzny kapitał, gdyż jego wartość nie jest stała, ustalona raz na zawsze, ale zmienna, zależna od sił w polu. Nie można także posługiwać się hierarchią typów kapitału (ekonomiczny, kulturalny, społeczny).

Pola dysponują specyficznym kapitałem, mają swoje wewnętrzne reguły i są względnie autonomiczne, choć wyraźnie zależne od dominującego pola politycznego. W polu kulturowym dominującą pozycję zajmuje kapitał kulturalny, to jest kompetencje kulturalne i artystyczne. W polu ekonomicznym (ale także we wszystkich innych polach) decydującą rolę pełni kapitał ekonomiczny, zwłaszcza finansowy. Niemniej jednak widoczna jest zmiana pozycji kapitału kulturowego. Kiedyś, burżuazja, właściciele przedsiębiorstw kupili z dyplomów akademickich, obecnie, podobnie jak menadżerowie, starają się zdobyć te najbardziej prestiżowe. Kapitał ekonomiczny decyduje o przynależności do klasy społecznej oraz do jej dominującej frakcji. Ta nabyta pozycja społeczna ułatwia dostęp do elitarnych szkół i uzyskanie dyplomu potwierdzającego pozycję kulturalną oraz ekonomiczną.

Pierre Bourdieu wyróżnia zatem następujące pola: ekonomiczne, kulturowe, sportowe, literackie, naukowe, uniwersyteckie, religijne, prawne, przedsiębiorstw, polityczne. Analizie jednego pola poświęcona jest na ogół jedna książka. Pole literackie, w dodatku zgodnie z konwencją socjogenetyczną, w określonym miejscu i czasie, omawia w dziele *Les règles de l'art (Reguły sztuki)* [Bourdieu 1992, 2001]. Pole uniwersyteckie obejmujące nie tylko uniwersytety, ale i *grandes écoles*, prezentuje w *La noblesse d'État* [Bourdieu 1989]. Każde z pól wytwarza specyficzny pogląd na świat, konstruujący jego kapitał symboliczny. W danym momencie czasowym, w perspektywie horyzontalnej, pole jawi się jako „ustrukturowana przestrzeń pozycji” zajmowanych przez poszczególnych agentów, niemniej jednak od nich niezależnych. Struktura pola zależy od relacji między poszczególnymi pozycjami oraz siły każdej z nich. Pozycje te zajmowane są przez agentów – jednostki oraz przez instytucje; wszystkie podmioty rywalizują o hegemoniczną pozycję w polu. Każde z pól charakteryzuje specyficzna i prawomocna przemoc symboliczna. Pola są „rynkami kapitałów specyficznych”.

Każdy stara się zachować lub udoskonalić swój specyficzny kapitał: dyplomy, wiedzę, styl życia, pieniądze, kontakty, zdobycze profesjonalne, pochodzenie społeczne, prezentację swojej osoby oraz każdy element ceniony na tym polu. Agenci są „dziedzicami” (*héritiers*) sytuacji społecznej wynikłej z wcześniejszych walk. Agenci wywodzący się z klas i frakcji dominujących łatwiej waloryzują sukcesy edukacyjne mierzone dyplomami. W pozornie demokratycznym systemie oświaty nieliczni są dyplomanci prestiżowych uczelni, wywodzący się z klas zdominowanych: cudowne dzieci - „*les miraculés*”. Logikę pola wyraża habitus, czyli zinternalizowane dyspozycje istotne w danym polu. Pola społeczne nie są więc w koncepcji Bourdieu ustalone raz na zawsze. Wręcz przeciwnie są terenem ustawicznych walk o stawki (mierzone w kapitale specyficznym pola) i reguły pola (wyrażane w kapitale symbolicznym). Bourdieu używa tu określenia *doxa* – opinia powszechna, etymologicznie wywodzącego się od ortodoksja, a dotyczącego ustalonego porządku pola. Dominujący bronią swoich uprzywilejowanych pozycji i reguł pola, zgodnie z którymi nabyli je i utrzymują prawomocnie. Strategie zdominowanych buntujących się przeciw swojej pozycji podporządkowanej oraz strategie nowych agentów próbujących usytuować się w polu poprzez negocjowanie *doxa*, określane są jako heretyckie. Struktura pola jest zatem rezultatem historii pola. Pole ma charakter agonistyczny. Jest wyraźnie podzielone. W polu politycznym tradycyjnie wyróżnia się prawicę i lewicę. W polu dóbr symbolicznych: pole ograniczonej produkcji kulturalnej (czyli awangardy), pole kultury prawomocnej (kanon kultury) oraz pole wielkiej produkcji kulturalnej (kultura masowa, kultura popularna). Na analizie horyzontalne pola nakłada się wizja wertykalna, dotycząca historii pola [Bourdieu 1971].

Usytuowanie w polu artystycznym pozwala na scharakteryzowanie artysty jako „debiutanta” czy „już uznanego”, wskazanie do jakiego ugrupowania należy (francuskie terminy *chapelle* czy *écurie* oznaczają odpowiednio kapliczkę i stajnię), jaką sztukę tworzy: „szlachetną” (*noble*) czy średnią, poślednią (*moyen, mineur*) [Accardo 1983].

Ważnym w historii sztuki oraz społecznej historii sztuki, był **proces autonomizacji sztuki**, to jest istotne przekształcenia w **polu**

artystycznym [Bourdieu 1969]. Proces autonomizacji sztuki, to jest pojawiania się „sztuki dla sztuki” jest związany z przemianą relacji między artystami i nie-artystami, oraz pojawieniem się autonomicznego pola artystycznego, co prowadzi do nowej definicji roli artysty i funkcji sztuki. Początek procesu autonomizacji sztuki można obserwować we Florencji w XV wieku, kiedy to artyści zaczęli wymagać prawomocności artystycznej, to znaczy prawa do tworzenia według swojego stylu, dowolnego kształtowania formy dzieła i lekceważenia tym samym społecznych wymogów (np. interesów politycznych czy religijnych). Proces ten został zahamowany na dwa wieki przez monarchię absolutną, a także Kościół i kontrreformację, i odrodził się w romantyzmie. Także istnienie Akademii było przejawem społecznej kontroli nad sztuką, sprawowanej przez część artystów, uznanych za prawomocnych przez władze polityczno-religijne.

Progresywnemu kształtowaniu się względnie niezależnego pola intelektualnego towarzyszy formułowanie i porządkowanie reguł prawomocności estetycznej (a więc: prymat sposobu wyrazu nad treścią, formy nad funkcją, podporządkowania rematu ekspresji artystycznej tj. grze kolorów, form, słowem akcentowanie specyficznych sposobów kreacji artystycznej.) Świadczy o tym wypowiedź Eugène'a Delacroix: „Każdy temat jest dobry. Młody artysto pytasz o temat? Wszystko jest tematem, temat jest w tobie, to są twoje wrażenia, twoje przeżycia, i twoje spojrzenia na naturę. Patrz w siebie, a nie wokół siebie” [za Bourdieu, 2001, 455]. Tematem dzieła sztuki jest sam artysta, twórca dzieła sztuki, jego styl i dowody profesjonalizmu. Prymat formy nad funkcją jest wyrazem autonomii artysty i jego zamiaru narzucania zasad prawomocności artystycznej. Przejawem tego jest pojawienie się sztuki nowoczesnej, w tym abstrakcyjnej, nie reprezentującej żadnego przedmiotu. Wymaga ona od widza dyspozycji estetycznej w sposób kategoriyczny, podczas gdy dawna sztuka czyniła to warunkowo. Kreuje to nowe relacje artysty i publiczności – artysta jest jedynym mistrzem. A sztuka dla sztuki jest sztuką dla artysty, a właściwie dla artystów. Wykluczeni z władzy ekonomicznej i politycznej, wtłoczeni w życie cyganerii, artyści poprzez kontestację symboliczną porządku burżuazyjnego, który ich wykluczył, zmieniają symbolicznie swój stosunek do rzeczywistości obiektywnej. Współczesne dzieło sztuki jest ripostą odpowiadającą sytuacji artysty,

który jest skazany na zajmowanie podrzędnej pozycji w ramach klas dominujących. Traktuje ono jako barbarzyńców przedstawicieli frakcji nie-intelektualnych klas dominujących, czego nigdy nie robiła sztuka wcześniejsza. Jose Ortega y Gasset stwierdził:

nowa sztuka poprzez samo swoje istnienie zmusza *bourgeois* do potwierdzenia tej swojej tożsamości i tego, że jako *bourgeois* jest ślepy i głuchy na czyste piękno i niegodny przeżyć estetycznych. Masy czują się urażone w swoich „prawach człowieka” poprzez tę nową sztukę przeznaczoną dla arystokracji estetycznej [Ortega y Gasset 1980].

Tak więc sposób percepcji estetycznej jest wytworem transformacji systemu produkcji artystycznej. Marcel Duchamp wysyłając pisuar jako swoje dzieło na Salon Niezależnych w Nowym Yorku pokazał, że liczy się wyłącznie percepcja z intencją estetyczną, aplikowana wobec jakiegokolwiek przedmiotu, bez względu na to, czy był on wytworzony z taką intencją czy nie. Dlatego też w tym czasie maski afrykańskie i fetysze Oceanii przeszły z muzeów etnograficznych do salonów sztuki. Kategorie estetyczne estetyki formalnej nie są czymś *a priori*, ale powstają w określonych warunkach społecznych i historycznych.

Podsumowanie

Koncepcja habitusu została wykorzystana przez Pierre'a Bourdieu przede wszystkim w analizach i badaniach pola artystycznego, przy ukazaniu wpływów dominującego pola polityki. Warto podkreślić, że omówione terminy i koncepcje Bourdieu odnoszące się do socjologii sztuki są mocno zakorzenione w filozofii i estetyce, a równocześnie dobrze dają się zastosować do analizy rzeczywistości – sztuki fotografii, instytucji muzeów i publiczności europejskiej, stylów życia i uczestnictwa w kulturze społeczeństwa francuskiego, logiki pól i reguł sztuki, funkcjonowania mediów. [Bourdieu 1965, 1966, 1979, 1992, 1996].

Sytuując się w chronologicznie trzecim – empirycznym nurcie socjologii sztuki (następującym po estetyce socjologicznej i społecznej historii sztuki), francuski socjolog proponuje szerokie ujęcie socjologii sztuki, wykazując, że jest to po prostu socjologia (*sociologie tout court*) [Heinich 2001, Matuchniak-Krasuska 2010].

WYKAZ SKRÓTÓW UŻYTYCH W TEKŚCIE

Bell. Alex. – *Bellum Alexandrinum* – jedna z trzech kontynuacji Cezarowego *Bellum Civile*, pochodząca spod pióra oficerów Cezara;

ARIST. – Aristoteles (Arystoteles): Cat. – *Categoriae* („Kategorie”), Eth. Nic. – *Ethica Nicomachea* („Etyka nikomachejska”), Metaph. – *Metaphysica* („Metafizyka”);

CELS. – *Aulus Cornelius Celsus*: Med. – *De medicina* („O medycynie”);

CIC. – Marcus Tullius Cicero: Arch. – *Pro Archia poeta* („W obronie poety Archiasza”), Brut. – *Brutus de claris oratoribus* („Brutus o sławnych mówcach”), Inv. – *De inventione* („O inwencji”), Verr. – *In Verrem* („Przeciw Weresowi”);

GELL. – Aulus Gellius: Noct. Att. – *Notes Atticae* („Noce attyckie”);

HOR. – Quintus Horatius Flaccus (Horacy): Ars. – *De arte poetica* („O sztuce poetyckiej”), Sat. – *Sermones* („Satyry”);

Titus Livius (Liwiusz): *Ab urbe condita* („Od założenia miasta”);

PLAT. – Plato (Platon): Cra. – *Cratylus* („Kratylos”), Leg. – *Leges* („Prawa”), Parm. – *Parmenides* („Parmenides”), Phaedr. – *Phaedrus* („Fajdros”), Phil. – *Philebus* („Fileb”), Res. – *Respublica* („Państwo”), Theaet. – *Theaetetus* („Teajtet”);

PLIN. – Gaius Plinius Caecilius Secundus (Pliniusz): Epist. – *Epistulae* („Listy”);

SUET. – Gaius Suetonius Tranquillus (Swetoniusz): Cal. – *Caligula* („Kaligula”);

THOM. AQUIN. – S. Thomas Aquinatus (św. Tomasz z Akwinu): Sum. Theol. – *Summa Theologiae* („Suma teologiczna”);

TAC. – Cornelius Tacitus (Tacyt): Hist. – *Historiae* („Dzieje”);

VAL. MAX. – Valerius Maximus: *Facta et dicta memorabilia* („Wydarzenia i powiedzenia godne zapamiętania”);

VERG. – Publius Vergilius Maro (Wergiliusz): Aen. – *Aeneis* („Eneida”).

BIBLIOGRAFIA

- Accardo, Alain, 1983, *Initiation à la sociologie de l'illusionisme sociale*, Bordeaux: Le Mascaret.
- Aquinatis, S. Thomae, 1952, *Summa Theologiae*, Taurini-Romae: Marietti.
- Aristotelis, 1960, *Opera omnia*, Berolini: W. de Gruyter et socios.
- Bonnewitz Patrice, 2002, *Pierre Bourdieu. Vie. Oeuvres. Concepts*, Paris: Ellipses.
- Bourdieu, Pierre i Alain Darbel, Dominique Schnapper, 1996, *L'Amour de l'art. Les musées d'art européen et leur public*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre i Jean-Claude Passeron, 1970, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris: Minuit (wyd. pol.: *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. Elżbieta Neyman, PWN, Warszawa 1990).
- Bourdieu, Pierre i Luc Boltansky, Robert Castel, Jean-Claude Chamboredon, 1955, *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre, 1964, *Les Héritiers, les étudiants et la culture*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre, 1971, *Le marché des biens symboliques*, „L'Année Sociologique”, 22, s. 49-126.
- Bourdieu, Pierre, 1977, *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre, 1979, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Minuit (wyd. pol.: *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, przeł. Piotr Biłos, Scholar, Warszawa 2005).
- Bourdieu, Pierre, 1992, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris: Seuil (wyd. pol.: *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. Andrzej Zawadzki, Universitas, Kraków 2001).
- Bourdieu, Pierre, 1996, *Sur la télévision suivi de L'emprise du journalisme*, Paris: Liber/Raison d'agir (wyd. pol.: *O telewizji. Panowanie dziennikarstwa*, przeł. Karolina Sztandar-Sztanderska i Anna Ziółkowska, PWN, Warszawa 2009).
- Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, Paris: Minuit 1980 (wyd. pol.: *Zmysł praktyczny*, WUJ, Kraków 2008).
- Chauvire, Christiane i Olivier Fontaine, 2003, *Vocabulaire de Bourdieu*, Paris: Ellipses.

- Cicero, Marcus Tullius, 1899, *Auswahl aus den Reden*, vol. II, Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner.
- Dmochowska, Halina (red.), 2013, *Rocznik Statystyczny*, Warszawa: GUS.
- Elias, Norbert, 1976, *Civilisation des moeurs*, Paris: Presse-Pocket (wyd. pol.: *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. Tadeusz Zabłudowski, PIW, Warszawa 1980).
- Grabowska, Mirosława (red.), 1992, *Barometr kultury*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Heinich, Nathalie, 2001, *Sociologie de l'art*, Paris: La Découverte (wyd. pol.: *Socjologia sztuki*, przeł. Agnieszka Karpowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010).
- Horatius Flaccus, Quintus, 1970, *Opera*, Leipzig: B. G. Teubner verlagsgesellschaft.
- Matuchniak-Krasuska, Anna, 2010, *Zarys socjologii sztuki Pierre'a Bourdieu*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Ortega y Gasset, Jose, 1980, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. Piotr Niklewicz, Warszawa: PIW.
- Glare, Peter G.W (red.), *Oxford Latin Dictionary*, 1968, London: Oxford at the Clarendon Press.
- Platonis, 1939, *Dialogi*, Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Plezia, Marian, 1962, *Słownik łacińsko-polski*, t. II, Warszawa: PWN.
- Rahner, Karl i Herbert Vorgrimler, 1987, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa: PAX.
- Robert, Paul, 1978, *Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris: Dictionnaires Le Robert.
- Tatarkiewicz Władysław, 1970, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa: PWN.
- Woroniecki, Jacek, 1939, *W sprawie polskiej terminologii tomistycznej*, „Polski Przegląd Tomistyczny”, 1, ss. 61-69.
- Znaniński, Florian, 1974, *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa: PWN.

ABSTRACT

HABITUS IN PIERRE BOURDIEU

The article handles a sociological formulation of the term in the works of the eminent scholar. It also takes into account a wider, explicative context relevant to other terms (field, capital, agent, disposition, competence, distinction) used to analyze French society. It is a synchronic approach to habitus overlapping its diachronic analysis referring to the use of the term habitus in Greek, Roman and Christian philosophy found i.e. in Plato, Aristotle, Cicero, Virgil, Thomas Aquinas works.

KEYWORDS: Pierre Bourdieu, habitus, field, capital, agent, disposition competence, distinction