

HABITUS, SZKOŁA I KLASA SPOŁECZNA. BOURDIEU CZYTA PANOFSKIEGO

Tomasz Warczok

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Przygotowane przez Pierre'a Bourdieu posłowie do *Architektury gotyckiej i scholastyki* Ervina Panofskiego to jedna z tych prac, która nie jest tylko dodatkiem, streszczeniem bądź wyjaśnieniem właściwego dzieła, ale stanowi niezależną i niezwykle istotną pracę teoretyczną. W tym klasycznym już tekście z 1967 roku znalazły się pewne kluczowe założenia, zwłaszcza odnoszące się do natury zjawisk symbolicznych oraz sposobów ich badania, które później z powodzeniem rozwinięte zostały w spójną i cieszącą się dziś niebywałą popularnością teorię socjologiczną.

Bourdieu zapożycza więc od Panofskiego specyficzny sposób wyjaśnienia logiki funkcjonowania „form symbolicznych”, w tym przypadku zaskakujących zbieżności formalnych między myślą scholastyczną a architekturą gotycką. Chcąc dociec źródeł owych „powinowactw z wyboru”, nie możemy, powiada, polegać na intuicyjnym i przez to niejasnym założeniu o „duchu epoki” (wspólnej kulturze, wpływie idei itd.). Nie możemy także ufać stanowisku przeciwnemu, pozytywistycznej analizie tego, co dane, co można bezpośrednio zaobserwować. Niezbędna jest „metodyczna praca abstrakcji”, czyli – jak później Bourdieu będzie wielokrotnie powtarzać, konsekwentnie powołując się na Panofskiego (Bourdieu i in. 1968) – rygorystyczne konstruowanie przedmiotu badań, budowanie abstrakcyjnego modelu. Tylko w ten sposób można mieć nadzieję na wejście w niewidzialne związki przyczynowe, struktury kryjące się w mroczkach nieświadomości społecznych działań. U Panofskiego strukturalnym podłożem wspólnoty myśli, zbieżności koncepcyjnych scholastyków i gotyckich architektów jest średniowieczna szkoła, mająca monopol na przekazywanie wiedzy, a raczej nieświadomych podstaw wiedzy, zasadniczych schematów mentalnych, „umysłowych nawyków” określających sposób widzenia i oceny rzeczywistości. Pomimo więc różnicowań na poziomie

zjawisk, otwarcie formułowanych sądów i myśli „schemat generatywny” pozostaje identyczny, zapewniając tym samym koherentność kultury danej epoki. Bourdieu, idąc za Panofskim, unaocznia w tym miejscu uniwersalny schemat odpowiedniości struktur symbolicznych, „kategorii widzenia i podziału”, społecznych sposobów pojmowania świata oraz struktur społecznych, społecznego kontekstu, w którym owe kategorie mentalne są wytwarzane. Perspektywę taką nazwać można zsocjologizowanym kantyzmem, a jej ślady obecne są już w często cytowanym przez Bourdieu eseju Émile’a Durkheima i Marcela Maussa (2001), dotyczącym „pierwotnych form klasyfikacji”. Oto kategorie (czasu, przestrzeni, rodzaju, osoby itd.), które u Kanta mają charakter aprioryczny, w wersji socjologicznej stanowią efekt określonej organizacji społecznej, pozostają swoistym odbiciem struktury grupy i kształtu społecznych działań. Fakt, że w tym względzie myślenie Panofskiego jest dość podobne, nie może dziwić, jeżeli pamięta się, że na uniwersytecie w Hamburgu był on współpracownikiem znanego neokantysty Ernsta Cassirera (od którego przejął m.in. pojęcie „form symbolicznych”). Bourdieu będzie później nawiązywać zarówno do jednego, jak i drugiego oraz pokazywać konsekwentnie, że owe „formy symboliczne” stanowią na poziomie działań jednostkowych zinternalizowane struktury społeczne. Kluczowa i, co nie może zaskakiwać, jeszcze istotniejsza niż w średniowieczu okazuje się w tym przypadku szkoła. To system szkolny reprodukuje struktury społeczne poprzez reprodukcję struktur mentalnych – wyposażając klasy wyższe w „kulturę wyższą”, klasyfikując ich członków jako „kulturalnych”, w miękki i niezauważalny sposób wyłącza klasy ludowe z uniwersum kultury. Kategorie mentalne są więc dokładnie tym, na co wskazuje grecki źródłosłów (*katagorein*) – „oskarżeniem publicznym” (por. Bourdieu 2005). Klasy ludowe przyjmują ten szkolny wyrok (mniej inteligentni, mało zdolni lub wręcz głupi) jako oczywisty i niepodlegający dyskusji. Bourdieu wzbogaca zatem myśl Panofskiego o istotny wątek konfliktowy: struktury symboliczne wypracowane w określonych warunkach społecznych są nie tylko nieświadomym narzędziem komunikacji, ale także nieświadomym narzędziem klasyfikacji i hierarchizacji – zgodnie z podstawową strukturą klasową (por. Bourdieu 1967, Bourdieu, Passeron 2006). Wszelako owa paradoksalna funkcja dzielenia i łączenia, komunikacji i walki symbolicznej nigdzie nie jest lepiej widoczna niż w przypadku „wojen pałacowych” (Bourdieu 1989) – ostrych podziałów w polu władzy między różnymi frakcjami elit. Zgodnie z odwiecznym, potencjalnie konfliktowym rozdzieleniem „władzy doczesnej” i „władzy duchowej” reprodukuje się dzisiaj rozgraniczenie między frakcją kapitału ekonomicznego

i kapitału kulturowego, czemu towarzyszą znaturalizowane „nawyki mentalne”, „formy symboliczne”, zinternalizowane przez elity zasadnicze klasyfikacje – pieniądze/sztuka, ekonomia/kultura, męskie/kobiece, twarde/miękkie, przyziemne/wzniosłe, techniczne/humanistyczne. Pomimo tych konfliktowych podziałów, w równej mierze symbolicznych i społecznych, istnieje pewna niewypowiedziana solidarność elit, odtwarzana nie za sprawą zabiegów dyskursywnych, negocjacji i debat, ale wspólnej podstawy tego, co nieświadome i bezpośrednio niezauważalne. To, co łączy frakcje w polu władzy, to wspólny habitus. Bourdieu zapożyczył termin ten wprost od Panofskiego, chociaż stosowany był on także przez innych socjologów i filozofów (Maussa, Webera, Eliasa, ale również św. Tomasza z Akwinu, który z kolei zaczerpnął go od Arystotelesa, dokonując tłumaczenia na łacinę greckiej *hexis*). Pojęcie habitusu – zastosowane przez Bourdieu (1962) po raz pierwszy pięć lat przed publikacją posłowie do *Architektury gotyckiej i scholastyki*, zastępujące mniej adekwatne określenia, takie jak etos – odnosi się do tego, co nie może być bezpośrednio obserwowane i co opisać da się jedynie przez praktyczne manifestacje. Habitus stanowi więc, jak głosi definicja, system trwałych dyspozycji, schematów działania, odczuwania i postrzegania rzeczywistości (Bourdieu 2007), w tym sensie jest logiczną konstrukcją, która mediuje między strukturą społeczną i działaniem.

Intencją Bourdieu jest tu zaakcentowanie samej praktyki, *modus operandi*, i wbrew długiej tradycji analiz kulturowych marginalizację tego, co już wytworzone, *opus operatum* (wszelkich obiektów symbolicznych). Co ciekawe, francuski socjolog występuje w tym miejscu po części wbrew Panofskiemu, którego w późniejszych pracach oskarżać będzie wprost o holdowanie tradycji „intelektualizmu” – choroby ciężącej na intelektualistach, którzy zawodowo zajmując się zdystansowaną refleksją nad światem, nie dostrzegają, że rzeczywistość nie jest spektaklem. „Zwykli” użytkownicy kultury, czy to używając języka, czy oglądając lub nawet tworząc obiekt artystyczny, nie tyle interpretują intelektualnie czy też dekodują świadomie dany „tekst” (zgodnie z semiologicznym trybem traktowania rzeczywistości jako tekstu), ile po prostu działają zgodnie ze swymi habitusowymi, nieświadomymi schematami praktycznymi. Panofsky, zdaniem Bourdieu, dostrzega to jedynie połowicznie: Nie jest sprawą przypadku, że historia sztuki (i w mniejszym stopniu – literatury) [...] stawia na pierwszym miejscu problem *odczytania* [...], a dopiero w dalszej kolejności interesuje się społecznymi warunkami produkcji, reprodukcji i obrotu dzieł. Jedynie wyjątkowo i jakby przez przypadek Panofsky porzuca [...] punkt widzenia interpretatora, który skupiając się raczej na *opus operatum* niż na *modus operandi*, traktuje teorię produkcji ar-

tystycznej, sprowadzonej do pojęcia obiektywnej intencji dzieła, tylko jako jeden z aspektów teorii odczytywania i bezpośredniego rozumienia, która nie wie o tym, że jest odczytywaniem (Bourdieu 2007: 173).

Wszelka analiza jakiegokolwiek symbolizmu wychodzić więc musi od analizy społecznych warunków jego wytwarzania. Uwzględnić przy tym winna również warunki jego odbioru. Badanie samego obiektu, *opus operatum*, jest, jak sugeruje Bourdieu, fałszywą ścieżką nie tylko dlatego, że błędnie projektuje na twórcę „intelektualną” postawę w pełni refleksyjnego, uczonego odbiorcy, zawodowego interpretatora znaczeń, lecz także dlatego, że nie uwzględnia faktu, iż recepcja, choćby najbardziej wnikliwa, dokonuje się z określonego miejsca. Odbiór komunikatu symbolicznego (dzieła artystycznego w muzeum, programu telewizyjnego czy książki) uzależniony jest przecież do typu habitusu, ten zaś wytwarzany jest w zróżnicowanych warunkach strukturalnych, przede wszystkim klasowych. W ten sposób opisywane przez Panofskiego różne poziomy widzenia czy też analizowania dzieła artystycznego – od najbardziej naiwnego, skoncentrowanego na wrażeniach czysto zmysłowych, po głębsze odczytywanie kolejnych warstw znaczeń (co zakłada już znajomość podstawowych pojęć, mogących uchwycić własności stylistyczne) – odpowiadają po prostu różnym sposobom recepcji charakterystycznym dla różnych klas społecznych; odpowiednio klasie niższej (odbiór „naiwny”, dokonywany za pomocą kategorii wziętych z życia codziennego) i klasie wyższej (odbiór „uczony”, „zdystansowany”, na który pozwolić mogą sobie tylko ci, których schematy poznawcze wykuwane są w warunkach zdystansowania wobec codziennej konieczności ekonomicznych) (Bourdieu, Darbel 1966).

Rodzi się pytanie, czy to trzeźwe i rewelatorskie przesunięcie akcentów z narzucającego się samoistnie badaczowi *opus operatum* w kierunku *modus operandi* nie idzie za daleko. Czy nie chcąc popaść w ślepy „intelektualizm” tradycji ikonologicznej, semiotycznej bądź semiologicznej, Bourdieu nie sprowadza sensu wszelkich przedstawień symbolicznych, wszelkich znaczeń do „formuły generatywnej”, habitusu i strukturalnych warunków ich tworzenia (por. Lahire 2012)? Z pewnością pomimo deklaracji nie jest on konsekwentny w swych odrzuceniach intelektualistycznych interpretacji. Wystarczy przywołać wnikliwą i wręcz elegancką w swej wymowie interpretację kabyjskiego domu (Bourdieu 2007), odkrywającą – zupełnie jak w badaniach mitów – kolejne warstwy znaczeń wraz z ich bliższymi i dalszymi konotacjami. Nie inaczej rzecz się ma z piękną i wyważoną analizą dzieł Martina Heideggera (Bourdieu 1988), w której „lektura wewnętrzna”, unaczniająca „podwójną mowę” niemieckiego filozofa, przeplata się

w precyzyjny i logiczny sposób z pogłębionym zarysowaniem kontekstu strukturalnego i habitusowego.

Nade wszystko jednak wątpliwości budzi to, czy model Panofskiego, zastosowany do wyjaśniania szczególnego przypadku w szczególnym czasie, może być, jak uczynił to Bourdieu, zuniwersalizowany i używany do analiz współczesnych późnonowoczesnych społeczeństw. Nawet jeżeli pominiemy procepta Anthony'ego Giddensa czy abstrakcyjne dywagacje Ulricha Becka, głoszące kolejną „śmierć klas” i nastanie ery zindywidualizowanych jednostek, to trzeba wziąć pod uwagę fakt, że środowiska socjalizacyjne są dzisiaj wysoce zróżnicowane i nie tak homogeniczne oraz regularne jak w latach 60. i 70. XX wieku, kiedy to Bourdieu przeprowadzał swoje badania struktury klasowej. Jednostka współczesna, nawet jeżeli przynależy do określonej klasy społecznej, porusza się w heterogenicznych kontekstach i korzysta z bardzo różnych zasobów symbolicznych. Mówiąc wprost, członek klasy średniej może odwiedzić operę, ale w domu oglądać filmy klasy B, w weekendy zaś spotykać się ze znajomymi w klubie karaoke. Podobne zróżnicowanie praktyk kulturowych potwierdzone już zostało w badaniach wspomnianego Bernarda Lahire'a (2004). Jednocześnie socjolog ten pokazał zróżnicowanie drugiej strony, kontekstu produkcji kultury (Lahire 2012). Oto pisarze, nie mogąc w większości utrzymać się z pióra, również działają w heterogenicznych środowiskach (praca zarobkowa, praca pisarska). Wszystko to skłania Lahire'a do zakwestionowania całej teorii habitusu. Współczesny podmiot nie może „przenieść” swojego habitusu z kontekstu do kontekstu. Raczej w poszczególnych, wysoce zróżnicowanych obszarach życia społecznego uruchamia nieświadomie określone, zgodne z danym kontekstem dyspozycje (np. zmiana rejestru językowego w zależności od sytuacji – formalnej lub nieformalnej). W takim ujęciu jednostka nie posiada koherentnego habitusu, który generuje spójny zespół praktyk symbolicznych, pozostaje raczej nośnikiem heterogenicznych dyspozycji i schematów poznawczych. Czy to kwestionuje założoną przez Bourdieu, a inspirowaną myślą Panofskiego odpowiedniość struktur symbolicznych i struktur społecznych? Mimo wszystko raczej nie. Potrzebne są rzecz jasna kolejne pogłębione badania empiryczne, jednakże wolno sądzić, że jeżeli istnieją regularności klasowe, regularności praktyk społecznych zgodnych ze strukturami klas społecznych, to pomimo wewnętrznego zróżnicowania stanowią one będą swoiste metastruktury, w ramach których odbywać się będą rozmaite praktyki symboliczne. A zatem ostrożnie przyjąć możemy, że model Panofskiego, rozwinięty przez Bourdieu, pozostaje nadal w mocy i może służyć za inspirację do kolejnych badań i rozważań teoretycznych.

Bibliografia:

/// Bourdieu P. 1962. *Célibat et condition paysanne*, „Etudes rurales” 1962, nr 5–6, s. 32–135.

/// Bourdieu P., Darbel A. 1966. *L'Amour de l'Art. Les musées et leur public*, Minit, Paris.

/// Bourdieu P. 1967. *Système d'enseignement et système de pensée*, „Revue internationale des sciences sociales”, nr XIX, 3, s. 367–388.

/// Bourdieu P., Passeron J.-C., Chamboredon J.-C. 1968. *Le métier de sociologue*, Mouton, Paris.

/// Bourdieu P. 1988. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Minit, Paris.

/// Bourdieu P. 1989. *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Minit, Paris.

/// Bourdieu P. 2005. *The Political Field, the Social Science Field, and the Journalistic Field*, [w:] *Bourdieu and the Journalistic Field*, red. R.D. Benson, E. Neveu, Polity, Cambridge, s. 29–47.

/// Bourdieu P., Passeron J.-C. 2006. *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, tłum. E. Neyman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Bourdieu P. 2007. *Szkiec teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. W. Krokier, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.

/// Durkheim É., Mauss M. 2001. *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Fragment planu ogólnej socjologii opisowej*, [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, tłum. J. Szacki, Wydawnictwo KR, Warszawa, s. 515–614.

/// Lahire B. 2004. *La Culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, La Découverte, Paris.

/// Lahire B. 2012. *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, Seuil, Paris.

/// Panofsky E. 1971. *Ikonoografia i ikonologia*, tłum. K. Kamińska, [w:] tegoż, *Studia z historii sztuki*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.