

**Tomasz Warczok**

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polska

## **Iluzja „ja”. W stronę relacyjnego widzenia podmiotu działającego**

### **Streszczenie**

Artykuł przedstawia szczególną, relacyjną wizję podmiotu działającego, która w zamierzeniu zrywać ma z podejściami „substancjalistycznymi”, postrzegającymi jednostkę (aktora społecznego) jako wyizolowany, namacalny byt. Autor, podążając za ustaleniami Pierre’a Bourdieu, Bernarda Lahire’a i Jeana-Claude’a Kauffmana, rysuje perspektywę podmiotu wewnątrznie zróżnicowanego, składającego się z zespołu pozornie sprzecznych ze sobą schematów, dyspozycji i przyzwyczajień. Na koniec rozważane są możliwości pogodzenia takiej koncepcji działania z szerszym, zhierarchizowanym kontekstem strukturalnym (klasy społeczne) oraz powiązaną z tym wizją przemocy symbolicznej.

**Słowa kluczowe:** podmiot działający, relacyjność, dyspozycja, nawyk, przemoc symboliczna

### **Wprowadzenie**

Socjologia, właściwie od swoich początków, realizować chce zadanie demystyfikowania rzeczywistości, odsłaniania reguł życia społecznego, które ukrywają się za tym co oczywiste i uznawane za naturalne (Berger 2012). Postępy w tym zakresie są bez żadnej wątpliwości ogromne. Unaocznienie właściwych relacji władzy, konsekwencji uwarstwienia społecznego czy dynamiki prostej interakcji społecznej pozwoliły powiązać to, co jednostkowe ze społecznym, a przy okazji zburzyć liberalny mit suwerennego i wolnego w swych wyborach indywiduum. Pomimo tych słusznych wysiłków kwestia jednostki, aktora społecznego, podmiotu działającego pozostała wysoce problematyczna. Już samo bogactwo nazewnictwa pokazuje z jak różnymi koncepcjami mamy do czynienia. Najistotniejszy wydaje się jednak fakt utrzymywania wizji jednostki jako koherentnej całości, powiązanej i uzależnionej, co prawda od tego co społeczne (kontekstu interakcji, grupy, klasy itd), ale przedstawianej niejako w formie rzeczy, substancji, pewnej esencji. Jest to perspektywa typowo zdroworozsądkowa, ale niestety w wielu odsłonach również naukowa. Wyrazistym przykładem tego ostatniego jest typowo psychologiczne postrzeganie jednostki, przez pryzmat „osobowości”, które tylko ugruntowuje podejście substancjalne. Odpowiedzią socjologii winno być zerwanie z tym potocznym

i z gruntu fałszywym przekonaniem. Konieczne jest więc głębsze rozwinięcie myślenia relacyjnego i rozciągnięcie go o samą jednostkę. Myślenie relacyjne (niezgoda na ujmowanie zjawisk w odizolowaniu) jest fundamentalne dla nauk przyrodniczych (np. atom to nie rzeczy, ale system relacji). W pewnych zakresach przyjęło się także w naukach społecznych. Wystarczy choćby wziąć pod uwagę strukturalizm, wedle którego sens dowolnego zjawiska można uchwycić jedynie w sieci relacji czy, odnosząc się do aktualnych sporów, wspomnieć o współczesnych teoriach unaoczniających bądź dialektykę działania i struktury (Archer 2003; Giddens 2003), bądź próbujących łączyć mikropoziom z poziomem makrostrukturalnym (Alexander 1987). We wszystkich tych przypadkach kluczowe znaczenie mają relacje łączące poszczególne elementy czy poziomy. To one nadają sens całemu układowi.

Istnieje więc ugruntowana baza myślenia relacyjnego w socjologii, którą należy wykorzystać do analizy jednostki. W tym zadaniu relacyjnego dekonstruowania podmiotu podjęto już pewne próby. W niniejszym tekście niektóre z nich zostaną przedstawione i przez zestawienie razem poddane krytycznej ocenie.

### **Dialektyka habitusu i pola**

Właściwym punktem wyjścia dla przedstawionego zadania wydaje się teoria społeczna Pierre'a Bourdieu. Przede wszystkim dlatego, że głosi on otwarcie konieczność świadomego i pełnego zastosowania myślenia relacyjnego w socjologii (Bourdieu 1993a, 2006; Bourdieu, Wacquant 2001). Bourdieu nawołuje przy tym do zerwania z antynomiami, które silnie zakorzeniły się w naukach społecznych – chodzi o takie dychotomie, jak jednostkowe/społeczne, subiektywne/obiektywne, nominalizm/realizm itd. (Bourdieu 1988; Bourdieu, Wacquant 2001). Rzeczywistość społeczna ma według niego podwójny i wzajemnie warunkujący się charakter – z jednej strony dotyczy indywidualnych dyspozycji jednostek, zwanych habitusem, z drugiej odnosi się do kontekstu społecznego, w którym jednostki działają, czyli pola. A zatem świat społeczny to nieustanna dialektyka pola i habitusu (Bourdieu 1981, 2001, 2006; Bourdieu, Wacquant 2001). Samo pole to kwintesencja relacyjności, stanowi ono: „[...] sieć lub konfigurację obiektywnych relacji między pozycjami. Pozycje zaś są zdefiniowane obiektywnie ze względu na swoje istnienie i ze względu na uwarunkowania, jakie narzucają osobom czy instytucjom je zajmującym, określając ich aktualną i potencjalną sytuację (*situs*) w strukturze dystrybucji różnego rodzaju władzy (czy kapitału)” (Bourdieu, Wacquant 2001, s. 78). Habitusy z kolei: „pozostają zespołem nabytych, ucieleśnionych schematów działania, [...] ustrukturyzowanych struktur, predysponowanych do tego, aby funkcjonować jak struktury strukturujące, czyli jako zasady generujące i organizujące praktyki oraz wyobrażenia [...]” (Bourdieu 2008, s. 72–73).

Habitus przejawia charakter społeczny i wykształcany jest w określonym zbiorowym kontekście. Fundamentalne znaczenie ma habitus klasowy. Podstawowe sposoby widzenia świata, nastawienia doń, schematy postrzegania i oceny wykształcane są w specyficznych warunkach bytowania poszczególnych klas. Te zaś

wyznaczane są wedle ilości oraz struktury kapitału (przede wszystkim ekonomicznego i kulturowego, por. Bourdieu 1986b, 2005, 2009). I tak można mówić o mieszczaństwie, drobnomieszczaństwie i klasie ludowej oraz o kolejnym, poziomym aspekcie, wprowadzającym podział frakcyjny na z jednej strony przedsiębiorców, z drugiej intelektualistów. Odpowiednio więc istnieje habitus mieszczański, drobnomieszczański oraz ludowy. Będą miały one jednak swoje inwarianty frakcyjne, na przykład klasa burżuazyjna dzielić się będzie wedle habitusu przedsiębiorców i intelektualistów (Bourdieu 1989, 2005). Istotne jest, że habitus pozostaje „formułą generatywną”, co oznacza, że „przenosi” się niejako z jednego kontekstu do innego i nie ulega istotnej zmianie. Mówiąc inaczej, jeżeli habitus mieszczański, w przeciwieństwie do ludowego, jest wykształcony w warunkach „wolności od konieczności” (przede wszystkim ekonomicznych) i co za tym idzie zorientowany jest na formę, abstrakcję (a nie, jak habitus ludowy, na „funkcję”, treść, konkret), to przejawiać się to będzie w tak różnych kontekstach jak sztuka, kulinaria czy sam sposób posługiwania się językiem. Mieszczanin, zgodnie ze swoim wyposażeniem habitusowym, oczekiwać więc będzie jedzenia pięknie podanego (a nie sycącego), sztuki sformalizowanej, abstrakcyjnej i niczemu nie służącej (a nie konkretnej, odgrywającej jedynie rolę zdobienia mieszkania lub, jak sztuka religijna, uczenia czegoś) (Bourdieu 2005).

Habitus, mimo że jest przenośną „formułą generatywną”, znajduje swoją aktualizację w określonym polu. Nie bez znaczenia Bourdieu mówi o habitusie jako o gramatyce, co sugeruje wprost, że tak jak gramatyka znajduje swój wyraz w działaniu (w realnej mowie), tak habitus jest niczym bez pola. Właściwym sensem rzeczywistości społecznej jest więc *r e l a c j a* habitusu i pola, działania oraz kontekstu. Poprzez zaakcentowanie tej dialektyki, możliwe jest przekroczenie opozycji tego co jednostkowe i tego co społeczne.

Rysuje się dość oczywiste pytanie, jaki jest status „habitusu jednostkowego” i czy twór taki jest możliwy do zaistnienia w systemie teoretycznym Bourdieu. Nie sposób przecież zaprzeczyć, iż pomimo klarownych podobieństw, członkowie danej klasy (czy innej zbiorowości określanej przez dany habitus, np. habitus prawniczy, por. Bourdieu 1986a), różnią się pod wieloma względami między sobą. Okazuje się, że Bourdieu dopuszcza możliwość „habitusu jednostkowego”. Byłby on inwariantem habitusu klasowego: „[p]oszczególne habitusy różnych członków tej samej klasy łączy tak naprawdę relacja *homologii*, czyli różnorodności w jednorodności, odzwierciedlająca różnorodność w charakterystycznej jednorodności społecznych warunków produkcji: *każdy jednostkowy system dyspozycji to strukturalny wariant innych*, w którym wyraża się wyjątkowość trajektorii oraz pozycji wewnątrz klasy” (Bourdieu 2008, s. 81). Każdy „własny styl”, czy „indywidualny” gust jest swoistym odchyleniem od stylu generalnego, charakterystycznego dla danej klasy (lub frakcji klasowej). Nie jest możliwe idealne powtórzenie dwóch trajektorii biograficznych, identycznych doświadczeń w tym samym porządku. Jednak trajektorie te układają się w pewne typy, klasy, które przyjmują postać trajektorii klasowych. Należy więc

mówić tutaj w kategoriach prawdopodobieństwa: „[...] jest pewne, że jakikolwiek członek danej klasy ma większe szanse niż jakikolwiek członek innej klasy, iż zostanie skonfrontowany z sytuacjami najbardziej typowymi dla członków tejże klasy” (Bourdieu 2008, s. 80). Integralność habitusu, zaistnienie habitusu klasowego jest więc możliwe dzięki podobieństwu obiektywnych warunków egzystencji, w których dany habitus jest wytwarzany. Można nawet rzec, że jednorodność warunków egzystencji, czyli struktur społecznych, jest warunkiem jednorodności habitusu. I ten właśnie element, homogeniczność struktur społecznych, w których dochodzi do socjalizacji, może zostać dziś najłatwiej zakwestionowany. W konsekwencji otwiera to pole do bardziej indywidualistycznego pojmowania podmiotu działającego.

### Od habitusu do zasobu dyspozycji

Tym interesującym tropem idzie propozycja teoretyczna Bernarda Lahire’a. Autor ten twierdzi wprost, że we współczesnym, nowoczesnym świecie, nie sposób utrzymywać tezę o spójności habitusu (Lahire 2004, 2011, 2012). Podobny mechanizm mógł istnieć w badanej przez Bourdieu północnoafrykańskiej Kabylii (Bourdieu 2007, 2008), gdyż społeczeństwo to charakteryzowało się relatywną homogenicznością. Mówiąc językiem Bourdieu, nie tylko jest to przykład układu społecznego bez państwa (w nowoczesnym rozumieniu), ale także bez pól. Jest to sprawa zasadnicza, gdyż dyferencjacja społeczna, czyli wykształcanie się mnogości pól symbolicznych sprawia, że jednostka zajmować może bardzo różne pozycje społeczne, nie jest socjalizowana przez jeden kontekst społeczny. W konsekwencji trudno mówić o jednym habitusie. Nawet sam Bourdieu wspominał o kilku habitusach, które jednostka może „posiadać” – na przykład habitus żeński czy męski, ale także zawodowy (np. wspomniany habitus prawniczy czy też literacki lub artystyczny; por. Bourdieu 1986a, 1993b, 2001) lub religijny (habitus katolicki, protestancki; por. Bourdieu 1971). Bourdieu co prawda utrzymywał, że zasada homologii sprawia, iż zajmujemy podobne pozycje w różnych polach, dzięki czemu podstawowa formuła generatywna habitusu jest przenośna – nie zmienia się w zależności od kontekstu (Bourdieu 2005). Jest to jednak mocno wątpliwe. W różnych polach pełniemy różne – by użyć nielubianego przez Bourdieu określenia – role społeczne. W polu zawodowym mogą być „producentem”, w polu religijnym raczej tylko „konsumentem” (Lahire 2011, 2012). Ponadto są takie praktyki, które nie leżą, wbrew temu co twierdził Bourdieu, w żadnym polu. Wystarczy wyobrazić sobie działalność amatorską, aktywności w czasie wolnym, czy to sportowe czy artystyczne (Lahire 1999)<sup>1</sup>. Dana jednostka może być znakomitym i cenionym lekarzem (a więc zajmować wysoką

<sup>1</sup> Bourdieu zbyt często, twierdzi Lahire, sprowadzał wszelkie działania podmiotów do ich umiejscowienia w strukturze pola – dyspozycja miała wypływać z pozycji zajmowanej w polu. W ten sposób unieważnia się wszystko to, co dzieje się poza głównym uniwersum (uniwersami), w którym jednostka działa. Lahire postuluje szerszą perspektywę, odnoszącą się także do doświadczeń sprzed wejścia w pole (dzieciństwo, dorastanie, pochodzenie klasowe itd.). Taką procedurę zastosował z powodzeniem w swej „biografii socjologicznej” Franza Kafki (Lahire 2010).

pozycję w polu medycznym), ale grając amatorsko w brydża nie będzie odgrywać znaczącej roli w samym polu brydżowym, bo ten z zasady ma charakter profesjonalny (jak większość pól; por. Lahire 2011, 2012).

Kwestie ograniczoności teorii pól pokazał Lahire na przykładzie badanych przez siebie pisarzy (Lahire 2006). Inaczej niż chciał Bourdieu, większość z nich trudno sprowadzić do pola literackiego, gdyż wykonują oni najczęściej drugi zawód (trudno utrzymać się z pisania). Oznacza to, że pisarze działają zwykle i socjalizowani są w co najmniej dwóch różnych światach – świecie zawodowym (gdzie zarobkują) i świecie literackim, który Lahire, unikając w tym przypadku pojęcia pola, nazywa „grą literacką” (*jeu littéraire*) (Lahire 2006, s. 72). Jeżeli uświadomimy sobie ten fakt, staje się dość jasne, że system dyspozycji podmiotu działającego jest wewnętrznie podzielony, nie tworzy homogenicznego habitusu. Raczej każda z jednostek „nosi” niejako ze sobą zbiór czy też zapas dyspozycji, mało spójnych schematów działania i postrzegania rzeczywistości. W zależności od danego kontekstu, czy to będzie pole, czy po prostu określona interakcja (np. rozmowa ze znajomymi czy rodziną), uruchamia się część dyspozycji (zgodna z tym kontekstem), podczas gdy inne w tym czasie pozostają uśpione (Lahire 2002, 2003, 2011). Dyspozycje będą tym bardziej widoczne i określające sposób działania, im częściej będą aktywizowane. Niektóre więc mogą pozostawać w uśpieniu przez dłuższy czas, aż do niemal całkowitego zniknięcia.

Wielość często sprzecznych ze sobą dyspozycji jednostki wynika więc ze zróżnicowanych kręgów socjalizacyjnych, i to zarówno kontekstu socjalizacji pierwotnej, jak i wtórnej. Rodzina może socjalizować w określony sposób, jednak media czy grupa rówieśnicza w zupełnie inny. Wykształci to w konsekwencji różne dyspozycje i schematy postrzegania rzeczywistości. Nie należy również zapominać, że sama rodzina nie jest takim monolitem kulturowym, jakim się wydaje (Lahire 2011, 2012). Wystarczy wyobrazić sobie różnice we wpływie obojga rodziców. Dochodzi do tego często krańcowo odmienne oddziaływanie dalszych krewnych. Sytuacja jeszcze bardziej komplikuje się w rodzinach zrekonstruowanych, które nie są przecież dziś instytucjami wyjątkowymi. Bourdieu nie przyglądał się dokładnie samemu procesowi socjalizacji w rodzinie<sup>2</sup>, przekazywania tam kapitału kulturowego (w różnej postaci), który, jak wiadomo, jest kluczowym czynnikiem strukturyzującym i pertyfikującym nierówności społeczne (Bourdieu 2005; Bourdieu, Passeron 2006). Rejestrując jedynie statystyczne regularności klasowe, Bourdieu nie dostrzegł, że transfer kapitału kulturowego jest złożonym i dalekim od jednoznaczności procesem. Lahire twierdzi, że rzecz nigdy nie przebiega gładko, stoi za tym ogromny wysiłek rodziców (Lahire 2011). Z tego powodu, transfer kapitału, pomimo podobieństw położenia klasowego określonych rodzin, może przebiegać bardzo różnie. W konsekwencji, nawet przy generalnym podobieństwie strukturalnym, indywidualny zbiór dyspozycji może być bardzo różny.

---

<sup>2</sup> Jedynym wyjątkiem jest studium filozofii oraz trajektorii biograficznej Martina Heideggera, osadzonej w polu międzywojennej filozofii w Niemczech (Bourdieu 1991b).

W swej książce poświęconej praktykom kulturowym, Lahire (2004) pokazał wprost „dysonanse” kulturowe członków tych samych klas społecznych, które, należy podkreślić, nie mają w sobie nic z wyjątkowości. Ogólnie rzecz ujmując, rzecz polega na tym, że przykładowo członkowie klas wyższych mogą korzystać z propozycji zarówno tzw. kultury prawomocnej (wysokiej), jak i nieprawomocnej (i tak też w większości czynią). W badaniach amerykańskich określono to mianem „wszystkożerności” (Petersen, Kern 1996). Ustalenia te po raz kolejny pokazują, że założenie o spójności habitusu wydaje się błędne. Wszelako nie należy w żadnym razie łączyć tego z niektórymi ujęciami postmodernistycznymi, które głoszą zanik wszelkiej hierarchii, porządku, który zastąpiony ma być całkowicie „płynną rzeczywistością” (Bauman 2006). Kultura nie jest supermarketem, a jednostki nie wybierają w sposób dowolny (czy też ograniczony jedynie koniecznościami ekonomicznymi). Lahire sugeruje (2004, 2008) – jednak chyba nie dość wyraźnie –, że ogólny podział na kulturę wysoką i niską pozostaje nadal w mocy. Jednakże mamy dziś do czynienia nie tylko z kulturowymi walkami między-klasowymi czy między-frakcyjnymi w ramach danych klas społecznych. O tym wiemy już co najmniej od czasu wcześniej wspomnianej *Dystynkcji* Bourdieu. Całkiem realne są, przekonuje Lahire, także walki wewnątrz-jednostkowe, to znaczy takie, kiedy przykładowo jednostka usprawiedliwia się, sama przed sobą, że dana praktyka kulturowa, powszechnie widziana jako „niska”, jest tylko chwilowym „odmóżdzeniem”, odpoczynkiem. Jeżeli czyni się takie racjonalizacje, oznacza to, iż muszą nadal istnieć zobiektywizowane kryteria odróżniające to, co prawomocne od nieprawomocnego, „niskie” od „wysokiego”. Niemniej jednak, jak twierdzi Lahire, kwestia „prawomocności kultury” jest dziś daleka od jednoznaczności, do czego w ogromnej mierze przyczyniła się telewizja. I to nie tylko w takim sensie, że „spłaszczyła” i umasowiła kulturę jako taką, ale pozwoliła na konsumpcję kultury „niskiej” w sferze prywatnej, odciętej od oceniających spojrzeń innych. Mówiąc inaczej, przedstawiciel klasy średniej o pretensjach intelektualnych wybierze się do kina na film „ambitny”, w domu oglądać jednak może mało „ambitne” kino akcji. Przykład ten dobrze unaocznia, jak dyspozycje zmieniają się w zależności od kontekstu. Współczesny podmiot działający, czy też, jak chce Lahire (2011), aktor społeczny, jest wewnętrznie podzielony, nie stanowi spójnego monolitu, do którego przyzwyczyli nas niektóre teorie socjologiczne, a z pewnością myślenie potoczne.

Należy jednak dodać, że szereg społecznych instytucji próbuje nadawać spójność temu, co w rzeczywistości wewnętrznie podzielone, kreować monolityczność aktora społecznego. Wystarczy wspomnieć o państwie, które nadaje nam tożsamości w postaci administracyjnej (dowód osobisty) (Lahire 2011). Inne konteksty to instytucja CV czy generalne oczekiwanie w kulturze współczesnej, że jednostki, jako podmioty, mają „pozostać sobą”, stale poszukując przy tym „autentyczności”, czyli głębokiego, trudnego do zidentyfikowania, jednostkowego i niepowtarzalnego „wnętrza”. Taką „społeczną fikcją jednostkowości” ugruntowują, podkreślmy raz jeszcze, teorie naukowe, zwłaszcza psychologiczne (nawet pop-psychologiczne), ale



także szeroko rozpowszechnione koncepcje ekonomiczne, oczekujące od jednostek, aby pozostały odpowiedzialnymi, racjonalnymi i zasadniczo niezmiennymi *homo oeconomicus*.

### Jednostka jako zespół przyzwyczajień

Interesujących analiz, pogłębiających nasze rozumienie jednostki jako podmiotu składającego się z sieci relacji, dostarczają badania Jeana-Claude’a Kaufmanna. W wielu miejscach jego dociekania zazębiają się z perspektywą Lahire’a, w innych, w sposób kompetentny je uzupełniają. Na szczególną uwagę zasługuje konsekwentne rozwijanie wątku „cielesnego” praktyk społecznych, założenia wedle którego jednostki nie tylko internalizują schematy działania, ale, dosłownie, ucieleśniają je – stają się one dyspozycją ciała. Jest to ważne antidotum na wszelkie „świadomościowe” czy też „mentalistyczne” skrzywienia niektórych teorii, które postrzegają działanie właśnie w perspektywie przemyślenia czy kalkulacji.

Dla porządku trzeba przypomnieć, że podobnie krytyczne stanowisko zajmował już Bourdieu, który twierdził, że wedle teorii tego typu (np. teoria racjonalnego działania) aktor społeczny „[j]est niczym innym, jak wyobrażoną projekcją podmiotu uczonego w podmiot działający. Jest rodzajem monstrum z głową myśliciela, myślącego o swej praktyce w sposób logiczny i refleksyjny, z korpusem człowieka czynu, zaangażowanego działacza” (Bourdieu, Wacquant 2001, s. 109). Dla Bourdieu habitus zawiera kluczowy aspekt ucieleśniania zwany przezeń mianem *hexis* (Bourdieu 2006, s. 202). W zakres tego wchodziłyby wszelkie półautomatyzmy cielesne „kierujące” niejako praktyką podmiotu. Rzecz dotyczy się tak różnych kwestii, jak zachowanie się przy stole, język jakim posługuje się jednostka czy wszelkie gesty uniżoności lub dominacji (ukłon, przywitanie z podwładnym itd.). Jest to ściśle związane z szerszym porządkiem społecznym, który zachowania te wyraża i reprodukuje. Mówiąc za Bourdieu, struktury habitusu, struktury cielesnej *hexis*, są ucieleśnionymi strukturami społecznymi, zgodne są więc z porządkiem klasowym (Bourdieu 2005). Nie może więc być zaskoczeniem, że są one, jak całość habitusu, spójne i podzielane przez zbiorowość danej klasy społecznej. Kaufmann (2004) rzecz problematyzuje, przypominając kluczowe pojęcie „przyzwyczajenia” (*habit*), które ma być analitycznie znacznie bardziej owocne niż Bourdieuowski habitus. Kaufman mówi wprost: „wcielone przyzwyczajenie stanowi coś w rodzaju modelu, który należy zrealizować, aby wyzwolić działanie, przy czym doskonale wcielone schematy to tylko najbardziej ustrukturyzowana część obejmującej je dynamiki. W tej otwartej definicji przyzwyczajenie to nic innego niż zbiór wcielonych schematów regulujących działanie. Człowiek nie ma przyzwyczajień, lecz składa się z przyzwyczajień, a jeśli chodzi o regulację działania prawie wyłącznie z przyzwyczajień” (Kaufmann 2004, s. 151). Nie można więc mówić o pojedynczej i przekładalnej z kontekstu do kontekstu „formule generatywnej”, lecz wyłącznie o zespole przyzwyczajień czy, jak to Kaufmann (2012) określa w swoich nowszych pracach, „schematów operacyjnych”. Schematy te, w przeciwieństwie do habitusu, odznaczają się nie tylko wewnętrznym

zróźnicowaniem i znacznie większą dynamiką, nie tylko przechowują przeszłość (indywidualną i społeczną), ale są narzędziem czynnego dostosowania się do teraźniejszości. Jest to więc model znacznie bardziej adekwatnie opisujący działanie podmiotu w warunkach późnej nowoczesności (dynamicznej i zmiennej) niż koncepcja habitusu. Jednocześnie nie akcentuje przesadnie refleksyjności praktyk społecznych, tak wyraźnie obecnych w pracach Anthony'ego Giddensa (2010) czy Ulricha Becka (Beck, Beck-Gernsheim 2001). Wbrew temu co sądzą ci badacze, nie żyjemy w świecie rozbicia struktur społecznych i co za tym idzie konieczności nieustannego, refleksyjnego, woluntarystycznego wręcz wybierania – stylu życia, smaku, partnera, zawodu<sup>3</sup>. Jeżeli taka konieczność istnieje, to jest ona za każdym razem naznaczona przez kontekst silnie ucieleśnionych w przeszłości schematów operacyjnych. Tak głęboko zinternalizowanych, że stają się one niezauważone, również dla samej jednostki. Ukrywając się w banalności codziennych interakcji, utożsamionych z codzienną „normalnością” (bezproblemowością i oczywistością doświadczanego świata) są niezwykle efektywne w „sterowaniu” postępowaniem podmiotu (Kaufmann 2004, 2010). Wszelako pełne ucieleśnienie jest rzadkością. W praktyce, zróźnicowane schematy mogą wchodzić ze sobą w konflikt na poziomie jednostkowym, który, należy podkreślić, nie musi być w pełni uświadomiony. Najczęściej bywa tak, że schemat ucieleśniony wchodzi w konflikt z nowo nabytym schematem mentalnym. Aby działanie było efektywne, schematy te trzeba pogodzić. W tym miejscu otwiera się pewna przestrzeń dla częściowej refleksyjności, ale i indywidualizmu.

Kaufmann podaje szereg przykładów podobnych procesów. Wyraźne jest to chociażby w sytuacjach tworzenia się związków intymnych, w szczególności wtedy, kiedy partnerzy decydują się zamieszkać razem (Kaufmann 2007). Jednostka wchodzi w związek z całym bagażem przyzwyczajzeń, najczęściej nieuświadomionych, które należy ze sobą uzgodnić, wynegocjować *modus vivendi*. Może odnosić się to do różnych banalnych wydawałoby się kwestii, jak robienie prania czy zwyczajowego odkładania przedmiotów codziennego użytku (Kaufmann 1992, 2007). Słynna niezakręcona tubka pasty do zębów jako przyczyna konfliktu w związku jest w tym miejscu wielce znacząca. Kiedy nasz schemat cielesny spotyka się z biegunowo różnym (innym przyzwyczajeniem) dojsć może do irytacji, gdyż rozbija to rytm działania. Nie jest więc zaskakujące, że można wpaść w furję, kiedy po raz kolejny rzeczy nie są na spodziewanym miejscu. Kaufmann (2004) twierdzi także, że rozejście się schematu mentalnego i cielesnego skutkuje działaniem ociążałym. Kiedy zaś zgodność istnieje, działanie jest gładkie i bezproblemowe, dające satysfakcję. A zatem kobieta, która reprezentuje silnie uwewnętrznione przekonania feministyczne, zmuszona do prasowania koszul męża nie będzie działać sprawnie, gdyż jej schemat operacyjny koliduje z nowymi wymaganiami. Często bywa także, że schemat ucieleśniony w dzieciństwie, pomimo jego pozornego wyrugowania, wraca w sprzyjającym dlań kontekście sytuacyjnym. Jest to *casus* takich par, które deklarując partnerstwo,

---

<sup>3</sup> Teza o powszechnej refleksyjności w warunkach późnej nowoczesności została empirycznie obalona przez Willa Atkinsona (2010).



po urodzeniu pierwszego dziecka wracają do podziału patriarchalnego, którego nauczyli się (cieleśnie) w domu rodzinnym.

Podmiot działający nie jest wszelako niezborną siecią zróżnicowanych przyzwyczajień. Jeżeli tak byłoby, świat społeczny byłby całkowicie chaotyczny. Współczesna jednostka stoi przed stałym zadaniem częściowego chociażby uporządkowania swoich schematów przez konstruowanie „narracji biograficznej” (Kaufmann 2004, 2012). Należy jednak pamiętać, że proces ten jest jedynie częściowo refleksyjny i częściowo świadomy. Powtórzyć należy jeszcze raz, że fundamentalne znaczenie ma to, co niedyskursywne, ukryte w schematach cielesnych. Przyzwyczajenie jest właśnie tym, co w decydujący sposób strukturyzuje rzeczywistość (Kaufmann 2004, 2010).

### Przyzwyczajenie i przemoc

Podkreślenie problemu strukturyzacji świata społecznego poprzez działania pozaświadome, ucieleśnione, umożliwia zachowanie pewnych elementów teorii Bourdieu, przy częściowym odrzuceniu mało realistycznego pojęcia habitusu i tezy o pełnej spójności praktyki jednostki. Otwiera więc perspektywę na głębsze połączenie działań jednostkowych z szerszym porządkiem społecznym. Jest to istotne, gdyż Kaufmann podobną, poszerzoną optykę jedynie sygnalizuje w ogólnych kategoriach. Nie odnosi na przykład swoich interesujących analiz do zróżnicowań porządku klasowego. Ten z kolei, jak wiemy od Bourdieu, wsparty jest na przemocy symbolicznej. Czy jest dla niej miejsce w perspektywie, w której postrzegamy jednostkę jako zespół zróżnicowanych, dynamicznych i zmiennych schematów, dyspozycji bądź przyzwyczajień? Przemoc symboliczna, uczy Bourdieu, jest przemocą niezauważoną, nawet przez tych, którzy pozostają jej ofiarami. Polega na narzucaniu „form symbolicznych”, klasyfikacji czy też kategorii, które w niedostrzeżony sposób wprowadzają podziały społeczne – arbitralne, partykularne dla dominujących grup interesu, lecz przedstawiające się jako uniwersalne czy wręcz naturalne (Bourdieu 1977, 2006; Bourdieu, Wacquant 2001). Działa ona, gdyż odnosi się do schematów ucieleśnionych przez jednostkę. Precyzyjniej rzecz ujmując, będzie ona skuteczna, kiedy kategorie w niej zawarte odpowiadać będą, twierdzi Bourdieu (1991a), schematom habitusu. Komunikat symboliczny Kościoła katolickiego zostanie przyjęty jako oczywisty tylko przez tych, którzy posiadają katolicki habitus; podobnie rzecz się ma z każdą inną reprezentacją symboliczną. Efektem przemocy symbolicznej jest z kolei porządek *doksy*, przyjęcia rzeczywistości jako naturalnej, oczywistej i niekwestionowalnej<sup>4</sup>. Całość doksy zorganizowana jest podług znaturalizowanych kategorii opozycyjnych, znajdujących swój wyraz na poziomie habitusu w postaci

---

<sup>4</sup> *Doksa* to inaczej „zdrowy rozsądek”, czyli „[...] zbiór oczywistych przeświadczeń podzielanych przez wszystkich, zapewniający w ramach określonego społecznego uniwersum pierwotny konsens dotyczący sensu świata, zbiór milcząco uznawanych wspólnych miejsc (w szerokim sensie), które sprawiają, że może dojść do spotkania, dialogu, rywalizacji, a nawet do konfliktu” (Bourdieu 2006, s. 140).

kategorii mentalnych, będących swoistymi okularami poznawczymi, „zasadami oceny i podziału” rzeczywistości społecznej. Są to takie opozycje binarne jak wysoki/niski, męski/żeński, elitarny/masowy, przeszłość/przyszłość itd. (Bourdieu 2004, 2005; Bourdieu, Boltanski 2008). Jak się wydaje, podobny porządek dychotomicznych, znaturalizowanych schematów pozostaje w mocy, nawet jeżeli odrzucimy, zgodnie z tym co powiedziano wyżej, założenie o koherentnym i trwałym habitusie. Pomimo zmienności i dysonansu dyspozycji, jak chce Lahire, czy zbioru przyzwyczajęń, jak pisze Kaufmann, najgłębsze, ucieleśnione schematy pozostają podstawowymi ramami organizującymi całość doświadczenia. Z pewnością będą to te ramy, które stanowią odbicie porządku klasowego. To właśnie one wyrażają podział kultura prawomocna/kultura nieprawomocna i „przypominają” niejako jednostce, która może oddawać się praktykom kulturowym z różnych rejestrów, że coś „wypada” lub „nie wypada”. A zatem w ramach owych generalnych schematów operacyjnych możliwe są przemieszczenia innych, mniej znaczących dyspozycji, aktywizowanie określonych przyzwyczajęń czy usypianie innych – w zależności od kontekstu. Możliwe jest zapewne ich częściowe urefleksyjnienie, jednak ze względu na to, że pozostają wyrazem najbardziej podstawowych struktur społecznych są one bardzo trudne do zmiany. Odpowiadać będą więc dokładnie temu, co Bourdieu określa mianem *doksy*.

Kaufmann sygnalizuje przy tym, że podobne ramy występują także poza kontekstem klasowym. Mówi on na przykład wprost o u k r y t y c h r e g u ł a c h zachowania się na francuskiej plaży, w której pojawić się można topless (Kaufmann 1995). Pomimo otwartych deklaracji badanych, że plaża taka jest miejscem *par excellence* liberalnym (nie ma zakazów), w rzeczywistości ukryte reguły są dość ścisłe. Odnoszą się nie tylko do charakteru spojrzeń (nie mogą one być w żadnym razie zbyt natarętne), ale także do ścisłych kryteriów estetycznych (nie każdy może pokazać się tam topless). Inna sytuacja ukrytej reguły odnosi się do badanych przez Kaufmanna (1999) francuskich singielek, funkcjonujących w podzielonym wewnątrznie świecie. Znowu, mimo zasady pełnej wolności, nieustannie i w różny sposób przypomina się im (często bez żadnego otwartego komunikatu), jak ważną rzeczą jest związek intymny, a nawet małżeństwo i posiadanie dzieci. Kobiety te żyją więc w dwóch w światach, w kontekście „podzielonego ja”, przenosząc się ciągle z rzeczywistości wolności i samostanowienia (samotnego życia), do wyobrażonego życia małżeńskiego i rodzinnego, do którego nierzadko bardzo tęsknią. To drugie ma charakter doksy, stanowi oczywistość, punkt odniesienia, zasadę organizującą (do pewnego stopnia) całą rzeczywistość.

## Podsumowanie

Jednostka nie jest monolitem, nie posiada żadnego wewnętrznego „centrum”, esencjonalnego „ja”. Istnieją jedynie procesy społeczne, określone silne i szeroko podzielane ideologie, które tę esencjonalną wizję wzmacniają, a nawet naturalizują. Dlatego też powszechnie przyjmuje się prawdę odwrotną od tej, jaką proponuje współczesna socjologia. Dzieje się tak, ponieważ podobna perspektywa jest

społecznie użyteczna, legitymizuje dominującą wizję świata, zgodną z interesami dominujących. Jeżeli uwierzmy, że jednostka jest wewnętrznie spójna i suwerenna, to musimy przyjąć również, iż zasadniczy kształt życia społecznego zależy od woli samych indywidualów. Stąd już tylko krok, aby nierówności społeczne uzasadniać psychologicznie, widząc w rozwarstwieniu i wykluczeniu jedynie efekty słabości osobowościowych, niskiego IQ, bądź braku „wiary w siebie”.

Socjologia, zgodnie ze swą zasadą demystyfikacji rzeczywistości, winna zerwać z tym fałszywym myśleniem. Krytyczny ogląd koncepcji Bourdieu, Lahire’a i Kaufmanna stanowi ku temu znakomitą okazję, pozwala jednocześnie na nowo odczytać autorów klasycznych, którzy, jak np. Marks, Elias czy Goffman, pewne antyesencjonalne perspektywy już sygnalizowali. Istotnym jest, aby w naukowym procesie „dekonstrukcji ja”, nie tylko nie pomijać tego co społeczne, ale to co społeczne we właściwy sposób zrozumieć. Socjologia relacyjnie widzianej jednostki nie powinna stanowić ani kolejnej odsłony „indywidualizmu metodologicznego”, ani podtrzymać redukcjonizm właściwy dla różnych odmian mikrosocjologii. Mimo że należy penetrować relacyjność wewnętrznie podzielonych schematów działania jednostki, dociekać zasady ich wewnętrznej koherencji (lub niekoherencji), unikać również trzeba bezrefleksyjnego odrzucania obiektywizmu makrostruktur. Założenie mówiące o tym, że jednostki nie dysponują spójną i społecznie podzielaną „formułą generatywną” w rodzaju habitusu klasowego, nie znosi całościowego porządku klas społecznych, władzy symbolicznej i relacji dominacji. Badanie tego, co wewnętrznie jednostkowe nie może prowadzić do unieważnienia tego, co makrospołeczne. Dokładnie tak, jak badanie atomów, nie znosi rzeczywistości planet (Lahire 2012).

## Bibliografia

- Alexander J., Giesen B., Münch R., Smelser N.J., (red.) (1987). *The Micro-Macro Link*. Berkley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Archer M. (2003). *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Atkinson W. (2010). *Class, Individualization and Late Modernity: In Search of the Reflexive Worker*. New York: Palgrave Macmillan.
- Bauman Z. (2006). *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz. Warszawa: Wydawnictwo Literackie.
- Beck U., Beck-Gernsheim E. (2001). *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London: Sage.
- Berger P. (2012). *Zaproszenie do socjologii*, przeł. J. Stawiński. Warszawa: PWN.
- Bourdieu P. (1971). *Genèse et structure du champ religieux*. *Revue française de sociologie*, 12–3, s. 295–334.
- Bourdieu P. (1977). *Sur le pouvoir symbolique*. *Annales* 32/3, s. 405–411.
- Bourdieu P. (1981). *Men and Machines*. W: K. Knorr-Cetina, A.V. Cicourel (red.), *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*. Boston: Routledge and Kegan Paul, s. 304–317.
- Bourdieu P. (1986a). *La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique*. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 64, s. 3–19.

- Bourdieu P. (1986b). *The Forms of Capital*. W: J.G. Richardson (red.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York–Westport–Connecticut–London: Greenwood.
- Bourdieu P. (1988). *Vive la Crise! For heterodoxy in social science*. *Theory and Society*, 17, s. 773–787.
- Bourdieu P. (1989). *La noblesse d'État: Grands corps et grandes écoles*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu P. (1991a). *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity.
- Bourdieu P. (1991b). *The Political Ontology of Martin Heidegger*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu P. (1993a). *Sociology in Question*. London–Thousand Oaks–New Dehli: Sage.
- Bourdieu P. (1993b). *The Field of Cultural Production*. Cambridge: Polity.
- Bourdieu P. (2001). *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. A. Zawadzki. Kraków: Universitas.
- Bourdieu P. (2004). *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bourdieu P. (2005). *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzania*, przeł. P. Biłos. Warszawa: PWN.
- Bourdieu P. (2006). *Medytacje pascaliańskie*, przeł. K. Wakar. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bourdieu P. (2007). *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, przeł. W. Krokier. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Bourdieu P. (2008). *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Bourdieu P. (2009). *Rozum praktyczny. O teorii działania*, przeł. J. Stryczyk. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Bourdieu P. (2012). *Sur l'Etat. Cours en Collège de France (1989–1992)*. Paris: Raisons d'agir/Seuil.
- Bourdieu P., Boltanski L. (2008). *La production de l'idéologie dominante*. Paris: Demopolis.
- Bourdieu P., Passeron J.-C. (2006). *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. Elżbieta Neyman. Warszawa: PWN.
- Bourdieu P., Wacquant L.J.D. (2001). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Giddens A. (2003). *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, przeł. S. Amsterdamski. Poznań: Zysk i s-ka.
- Giddens A. (2010). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka. Warszawa: PWN.
- Kaufmann J.-C. (1992). *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge*. Paris: Nathan.
- Kaufmann J.-C. (1995). *Corps de femmes, regards d'hommes. Sociologie des seins nus*. Paris: Nathan.
- Kaufmann J.-C. (1999). *La femme seule et le prince charmant*. Paris: Nathan.
- Kaufmann J.-C. (2004). *Ego – socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*, przeł. K. Wakar. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kaufmann J.-C. (2007). *Agacements. Les petites guerres du couple*. Paris: Armand Colin.
- Kaufman J.-C. (2010). *Wywiad rozumiejący*, przeł. A. Kapciak. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kaufamnn J.-C. (2012). *Kiedy ja jest innym*, przeł. A. Kapciak. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lahire B. (1999). *Champ, hors-champ, contrechamp*. W: B. Lahire (red.), *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*. Paris: La Découverte, s. 23–57.
- Lahire B. (2002). *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*. Paris: Nathan.
- Lahire B. (2003). *From the habitus to an individual heritage of dispositions. Towards a sociology at the level of the individual*. *Poetics*, vol. 31, no 5–6, s. 329–355.
- Lahire B. (2004). *La Culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*. Paris: La Découverte.
- Lahire B. (2006). *La Condition littéraire. La double vie des écrivains*. Paris: La Découverte.

- Lahire B. (2008). *The individual and the mixing of genres: cultural dissonance and self-distinction*. Poetics, vol. 36, p. 166–188.
- Lahire B. (2010). *Franz Kafka. Éléments pour une théorie de la création littéraire*. Paris: La Découverte.
- Lahire B. (2011). *The Plural Actor*. Cambridge: Polity.
- Lahire B. (2012). *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*. Paris: Seuil.
- Petersen R.A., Kern R.M. (1996). *Changing Highbrow Taste: From Snob to Omnivore*. American Sociological Review, vol. 61, no. 5, s. 900–907.

## **An Illusion of “I”. Toward a relational perspective of the agent**

### **Abstract**

The paper presents a particular relational vision of the agent. This vision breaks with ‘substantialist’ approaches that depict the individual (social actor) as an isolated, tangible being. The author, following Pierre Bourdieu, Bernard Lahire and Jean-Claude Kaufmann, draws a perspective of the internally differential agent which consists of seemingly contradictory schemas, dispositions and habits. Finally, the possibilities of reconciliation between this concept and a wider (hierarchical) structural context (social class and symbolic violence) are taken into consideration.

**Key words:** agent, relationality, disposition, habit, symbolic violence