

GLOBALIZACJA — CZY KONIEC HABITUSU?

W pracy „Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji” Arjun Appadurai stwierdza: „choć idea habitusu Bourdieu zachowuje częściowo swą ważność, to nacisk powinien padać na ideę improwizacji. Improwizacja bowiem nie ogranicza się dzisiaj wyłącznie do relatywnie wąskiego kręgu przewidywalnych sytuacji, lecz zawsze wyhamowuje i startuje energią wyobrażonych perspektyw generowanych przez mass medialne metanarracje” (2005, 86). Autor tych słów sugeruje, że zglobalizowana nowoczesność falsyfikuje w pewnej mierze koncepcję habitusu, szczególnie za sprawą rosnącej roli wyobraźni w kształtowaniu ludzkich biografii oraz deterytoralizującego i destabilizującego wpływu globalizacji na kultury i tradycje. O tej drugiej kwestii, także w nawiązaniu do habitusu, mówi Appadurai, że „kultura staje się bardziej przestrzenią świadomego wyboru, uzasadnienia i demonstracji, często przed liczną i rozproszoną przestrzennie publicznością, niż habitusem (milczącym królestwem reprodukcyjnych praktyk i tendencji) w rozumieniu Pierre’a Bourdieu” (j.w., 68). Z tych dwóch względów koncepcja habitusu traci na aktualności. Tłumacz i autor wstępu do książki Appadurai’a — Zbigniew Pucek — ujmuje to nawet mocniej: jesteśmy jakoby świadkami „końca habitusu” (Pucek, 2005, XXI)¹.

Czy w istocie członkowie współczesnych zglobalizowanych społeczeństw nie posiadają już habitusów? Jakie błędy zatem popełnił Bourdieu lub jakich przeoczeń się dopuścił formułując koncepcję, która miała zachowywać ważność zarówno w odniesieniu do społeczeństw tradycyjnych, jak i współczesnych, a więc nowoczesnych (lub też ponowoczesnych) i „zglobalizowanych”? Czy ma on w ogóle coś interesującego do powiedzenia na temat globalizacji? Odpowiedź na te pytania wymaga zarysowania koncepcji habitusu, jak i, rzecz jasna, odwołania się do koncepcji globalizacji Appadurai’a (i kilku jej pokrewnych). Niezbędne będzie także odwołanie się do tekstów lub wypowiedzi Bourdieu o globalizacji, w których kwestia habitusu nie gra pierwszoplanowej roli.

¹ Przywołane sformułowanie jest częścią śródtytułu o brzmieniu „Wyobraźnia i koniec habitusu”.

Przywołane cytaty ujmują dwie idee zawarte w koncepcji habitusu: z jednej strony jego skłonność do reprodukcji warunków, w których został wytworzony, z drugiej zdolności inwencyjne (czy improwizacyjne, jak przekonuje Bourdieu, nie ograniczone regulami). Jedno z podstawowych sformułowań mówi, iż habitusy to „systemy trwałych i przekładalnych dyspozycji, ustruktrowanych struktur, predysponowanych do tego, by funkcjonować jako struktury strukturujące, czyli jako zasady generujące i organizujące praktyki oraz wyobrażenia, które mogą być obiektywnie przystosowane do celu, nie wymagając przy tym świadomego nastawienia na cele (...); obiektywnie «regulowanych» i «regularnych», chociaż w żadnym razie nie wynikają z przestrzegania reguł (...)” (Bourdieu, 2008, 72-73). Ma ono obejmować oba momenty: obiektywny (działanie społecznych struktur na podmioty) i subiektywny (struktury mentalne, cielesne, schematy postrzegania, działania, itd.).

Habitus kształtuje się w wyniku długotrwałego wystawienia podmiotu na działanie określonych społecznych warunków i przybiera formę schematów działania, myślenia i percepcji, które niekoniecznie osiągają poziom świadomości. Więcej, zdaniem Bourdieu, czynią to niezwykle rzadko. Bourdieu często przywołuje w tym kontekście słowa Leibniza: „Jesteśmy empirykami — przez co rozumiał «praktykami» — w trzech czwartych naszych działań” (Bourdieu, Wacquant, 2001, 120; zobacz też: Bourdieu, 2006, 231). Dyspozycje, czyli sposoby bycia (zwłaszcza zwyczajowe stany ciała przyjmujące formę automatyzmów mowy i myślenia), predyspozycje, tendencje, skłonności (Bourdieu, 2007a, 193), nabywane w wyniku zanurzenia podmiotu w danym mikrokosmosie społecznym, są elementami praktycznego poznania. Poznanie przez ciało² to poznanie praktyczne, wynikające z zażyłości ze światem, pozwalające na rozumienie, które nie wymaga udziału tematycznej świadomości, a to dlatego, że „stosowane przez niego [podmiot działający] struktury poznawcze są wytworem wcielenia struktur świata, w którym działa” (Bourdieu, 2006, 194). Poznanie to różni się od poznania teoretycznego, podmiot działający nie jest podmiotem „uczonym”, przekonuje Bourdieu. Charakterystyczna jest dla niego *docta ignorantia*, „uczona niewiedza”. Pewne zasady podziału świata, sposoby działania, klasyfikacje, doksię stosuje spontanicznie, bezrefleksyjnie i nie dbając o spójność i „logiczną logikę”, jedynie „tak jakby” teoretycznie opanował reguły i struktury świata obiektywnego.

² Ciało, według Bourdieu, to magazyn myśli, skojarzeń i uczuć, które porządek społeczny może wywołać poprzez zmuszenie go do określonych ruchów, z którymi te myśli, uczucia, itd., są związane w wyniku pracy pedagogii.

W przeciwieństwie do ganionych przez siebie subiektywistów, a zwłaszcza Jean-Paul Sartre'a jako rzecznika „projektu pierwotnego”³, Bourdieu zwraca uwagę na pewien rodzaj całkowitego zaangażowania człowieka w świat, na który składają się emocje, zdrowy rozsądek i wiara. Świat ten nie podlega zwykle kwestionowaniu, tym bardziej, że doksa i wiara przyjmują formy cielesne: „Wiara praktyczna nie jest żadnym stanem ducha (...), lecz, jeśli można się tak wyrazić, *stanem ciała*” (2008a, 94). Ucieleśnianie takie tłumaczyć ma względną trwałość habitusu. Na przykład podporządkowania kobiet mężczyznom, obecnego w wielu kulturach, nie da się łatwo pokonać drogą demaskacji i uświadamiania nie tylko ze względu na to, że relacje władzy wpisane są w instytucje czy porządek społeczny, ale także w porządek cielesny. Koncepcja habitusu ma wyjaśniać także to, iż działanie jest często dostosowane do sytuacji, „właściwe”, jak mówi Arystoteles, nie będąc rezultatem intelektualnej analizy sytuacji. Bywa też jednak chybione, gdy nabyte w przeszłości dyspozycje nie odpowiadają obecnym warunkom świata społecznego: „Habitus to wcielona historia, która stała się naturą i w ten sposób została zapomniana; habitus to czynna obecność całej przeszłości, której jest wytworem: z tego względu to właśnie on nadaje praktykom ich względną niezależność w stosunku do zewnętrznych uwarunkowań bezpośredniej teraźniejszości” (j.w., 76). Model działania Bourdieu to zatem nie model prostej adaptacji ani całkowitej reprodukcji społecznych struktur, co możliwe byłoby tylko dla spojrzenia nieuwzględniającego diachronicznego wymiaru praktyk i inwencyjnych zdolności habitusu. Choć, jak podkreśla David Swartz, pojęcie habitusu służy raczej podkreślaniu „adaptacyjnej natury większości działań i ich konsekwencji dla reprodukcji społecznej” (1997, 214).

Reprodukcja porządku społecznego dokonuje się między innymi za pośrednictwem działań podmiotu, które poprzedza lub którym towarzyszy antycypacja. Bourdieu zgodziłby się z Mauricem Merleau-Pontym, że antycypacja to nakierowanie na możliwe działania (co

³ Bourdieu filozofię Sartre'a określa jako „wyobrażoną antropologię subiektywizmu”. Zarzuca mu przed wszystkim to, że przyznaje nieograniczone prerogatywy wolnej od wszelkich ograniczeń świadomości: „Sartre nie uznaje niczego, co przypominałoby *trwale dyspozycje* bądź *prawdopodobne możliwości* i każde działanie traktuje jako swoistą niemającą precedensu konfrontację podmiotu i świata” (2008a, 59). W teorii „projektu pierwotnego” zakłada Sartre, że „każde życie stanowi całość, spójny i ukierunkowany zbiór, że może zostać ogarnięte tylko jako niepowtarzalny wyraz intencji, subiektywnej bądź obiektywnej, którą zapowiadają wszelkie doświadczenia, szczególnie te najwcześniejsze”. Przekonaniu temu towarzyszy często ideologia daru lub predeterminacji, zwłaszcza w odniesieniu do jednostek uznawanych za wybitne (2007b, 288).

wiąże się ponadto z ujęciem nawyku jako możliwości ciała). Jednakże dla Bourdieu antycypacja dotyczy nie percepcji przedmiotów, manipulowania nimi, czy przeczuwania rozwoju melodii czy narracji czytanej opowieści, by odwołać się do przykładów z „Fenomenologii percepcji”. Przybiera ona głównie formę dostosowywania oczekiwań do szans, które społeczeństwo oferuje członkom poszczególnych kategorii jednostek, grup czy klas (o klasach mówi oczywiście Bourdieu w odniesieniu do społeczeństw złożonych). Polega na kształtowaniu swoich aspiracji tak, by miały one możliwość realizacji, co *przede wszystkim* od grup zdominowanych wymaga „wykluczania się z tego, (...) z czego zostało się wykluczonym” (Bourdieu 2005, 578). Znowu, nie jest to kształtowanie świadome, lecz wynik dostosowania habitusu do obiektywnych struktur świata społecznego i efekt działania konieczności. Warunki obiektywne, takie jak np. stopa zatrudnienia czy możliwości kształcenia się, nadają kształt naszemu środowisku. Poprzez doświadczenie tego, co możemy osiągnąć, oraz tego, do czego aspirować nie ma sensu, uczymy się Leibniziańskiej „sztuki oceny prawdopodobieństwa” (2007a, 212).

Jakie cechy procesu globalizacji dezaktualizują koncepcję habitusu? Po pierwsze, jak sugeruje Appadurai, niestabilność tego, co Bourdieu określa jako „struktury obiektywne”⁴. Zarówno autor „Nowoczesności bez granic”, jak i Zygmunt Bauman, Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash i wielu innych uważa, że (płynna) nowoczesność, ponowoczesność czy świat globalny przypominają chaos. Dziś, przekonuje Bauman, świat pozbawiony jest stabilnych struktur społecznych, niezmiennych norm i wskazówek postępowania („Wody, w jakich pograżyliśmy się, są głębokie, ale nadto jeszcze niewyposażone we wskazówki nawigacyjne” (Bauman 1994, 50)). Ten „chaotyczny byt” jest „pozbawiony «struktury» — o ile struktura oznacza właśnie zróżnicowanie prawdopodobieństw, uprzywilejowanie pewnych zdarzeń i eliminację innych” (j.w., 45). Metaforą chaosu posługuje się także Appadurai. „Przepływy” kształtujące jego zdaniem współczesność nie układają się w uporządkowany wzór: „w świecie dysjunktywnych globalnych przepływów ważne może okazać się postawienie ich w sposób, który opiera się raczej na obrazach strumienia i przypadkowości, a zatem chaosu, niż na dawniejszych obrazach ładu, stabilności i systematyczności” (2005, 72).

⁴ Jak zauważa Karolina Sztandar-Sztanderska to dość niejasne pojęcie od lat 70-tych Bourdieu coraz częściej zastępuje pojęciem pola (2010, 48).

Skoro habitus opiera się na wcieleniu struktur świata obiektywnego, świat ten, jak się wydaje, musi być względnie uporządkowany. Na czym jednak polega to uporządkowanie? Bourdieu ma tu przede wszystkim na myśli podziały społeczne, które i dziś, upiera się, obowiązują oraz warunki życia jednostek (materialne i niematerialne, porządek instytucjonalny, „obiektywne możliwości” różnych grup społecznych). Istnieją bowiem pewne czynniki różnicowania tego, co określa jako przestrzeń społeczną — rodzaje władzy czy formy kapitału, „które są lub mogą stać się skuteczne, jak asy w grze w karty (...) w obowiązującej w danym uniwersum walce (lub konkurencji) o przywłaszczenie pewnych rzadkich dóbr” (Bourdieu 2008b, 38). Trwałość obiektywnych struktur, w których wyróżnia Bourdieu pewne mikroświaty, uniwersa (pola), gwarantuje stabilność hierarchii kapitałów, stałość wartości nabytych dyspozycji (np. trwałej wartości lub dewaluacji kompetencji zawodowych, językowych itd.). Jednakże trzeba zaznaczyć, iż według Bourdieu samo funkcjonowanie pól polega w dużej mierze na walkach między różnymi kapitałami i o odmienne hierarchie kapitałów.

Bourdieu nie miał wątpliwości co do istnienia znaczących podziałów w przestrzeni społecznej, a więc podziałów klasowych, o ile klasy rozumiemy nie substancjalistycznie czy realistycznie, ale jako konstrukty analityczne mające jednak solidną podstawę w rzeczywistości: „klasy skonstruowane można opisać jako zbiory aktorów, którzy, z racji tego, że zajmują podobne pozycje w przestrzeni społecznej podlegają podobnym warunkom egzystencji oraz czynnikom warunkującym i, w rezultacie, są obdarzeni podobnymi dyspozycjami, które z kolei skłaniają ich do rozwijania podobnych praktyk” (j.w., 39) oraz praktycznego łączenia się w grupy. W określeniu pozycji w przestrzeni społecznej konieczne jest zatem uwzględnienie warunków, między innymi „materialnych warunków egzystencji”, w jakich znajduje się jednostka, niezbędna jest ponadto definicja relacyjna (odniesienie do innych pozycji, niższych lub wyższych). Ustalenia te są o tyle istotne, że, zdaniem Bourdieu, klasy dominujące określają (interesujące też Appadurai’a) praktyki, określane przezeń jako prawomocne, między innymi praktykowanie kultury (zwłaszcza wysokiej, np. za pomocą kanonów lektur), prawomocny język, prawomocne rozrywki, sporty itd. Pozostałe klasy według Bourdieu uznają te prawomocne style życia, ale nie mają środków i kompetencji do ich realizowania. Appadurai, jak widzieliśmy, kulturę postrzega zaś jako sferę „wyboru, uzasadnienia i demonstracji”. Głównymi przyczynami przemian świata życia ludzi w tym kierunku są jego zdaniem przepływy (informacji i ludzi). Pobudzają one rozwój wyobraźni, powodują jej demokratyzację i upowszechnienie, sprzyjając powstawaniu w ludzkich gło-

wach wizji sposobów życia wcześniej niewyobrażalnych (co nie znaczy, że są teraz na wyciągnięcie ręki): „fantazja jest teraz praktyką społeczną”, stwierdza Appadurai. Transnarodowa komunikacja i migracje powodują także osłabienie państwa narodowego, które traci kontrolę nad formami życia swych obywateli: „W rezultacie zagrożona jest dzisiaj standardowa reprodukcja kulturowa (podobnie jak standardowy język angielski) (...)” (Appadurai 2005, 85).

Czy rzeczywiście nie wymaga się dziś od uczniów w szkołach (czy studentów na Uniwersytetach) posługiwania się poprawnym językiem? a na rozmowach kwalifikacyjnych o pracę? Wydaje się, że każdy z badaczy ma trochę racji. Z jednej strony, na co zwracano już Bourdieu uwagę i to nie tylko biorąc za punkt odniesienia zglobalizowaną współczesność, przyjmuje on sztywną hierarchię prawomocnych praktyk i dóbr⁵, akcentuje inercyjność zachowań podmiotów wzrastających w określonych warunkach (inercyjność gwarantowaną przez wcielane kulturowych klasyfikacji i schematów). Ignoruje wpływ kultury popularnej na style życia i nie dostrzega momentu „przełomu czy też zerwania” (j.w., 19), o którym mówi Appadurai, przełomu wraz z którym także warunki życia wielu ludzi uległy zmianie. Z drugiej strony, ten ostatni być może przecenia rolę podmiotu i jego wyobraźni w wytwarzaniu światów życia i światów społecznych. Nawet jeśli media są tak wpływowe, a dalekie podróże szeroko praktykowane, wielu ludzi nadal wychowuje się w jednym miejscu, choć nie zawsze o charakterze wyraźnie narodowym, a „piękny świat” ogląda tylko na ekranie. Bourdieu z kolei pomija fakt, że nierzadko włączamy te obrazy do repertuaru swoich wyobrażeń i w miarę możliwości modyfikujemy swoje praktyki konsumpcyjne na wzór podziwianych w mediach (nad czym boją np. krytycy „amerykanizacji”). Być może nie dostrzega tych aspektów globalizacji, ponieważ w jego socjologii, jak sugeruje Michel de Certeau, dominuje tematyka miejsca (2008, 60).

Rolę podmiotu i jego refleksyjności (której Bourdieu raczej podmiotom działającym odmawia) w dzisiejszym świecie podkreśla inny teoretyk globalizacji — Anthony Giddens. Społeczeństwo globalne jest dla niego społeczeństwem posttradycyjnym, więc także takim,

⁵ Często tłumaczy się ten fakt specyfiką społeczeństwa francuskiego: „Sama koncepcja kultury uprawnionej, uznanej, wiąże się z intelektualną i artystyczną tradycją francuskiego społeczeństwa i z rolą nadawaną kulturze symbolicznej w nieautotelicznej sferze życia społecznego. Nie należy więc jej przenosić automatycznie na społeczeństwa, w których analogiczne funkcje mogą być bardzo ograniczone”, np., podaje Kloskowska, na Stany Zjednoczone (1981, 457).

w którym reprodukcja kulturowa ulega zakłóceniu. W epoce globalizacji zachowania i sposób życia wymagają uzasadnienia. Giddens stwierdza na przykład: „Nikt nie może już dziś powiedzieć: «jestem mężczyzną i tacy właśnie są mężczyźni» (...)» (2009, 142). Mam wątpliwości co do kategoryczności tego stwierdzenia. Czy rzeczywiście nikt tak nie mówi? Czy nie ma już obszarów zagarniętych przez *doxę* (terminem tym, przypominam, posługuje się Bourdieu), wiedzę zdroworoządkową i niepodlegającą dyskusji, i czy skala jej panowania nie jest często zależna od położenia danej jednostki w przestrzeni społecznej (zatem, w uproszczeniu, od wielkości kapitału kulturowego i ekonomicznego), jak sugerowałby autor „Dystynkcji”? Nie wspominając już o wpływie „kultury”⁶ i uwarunkowaniach instytucjonalnych (mam tu na myśli przede wszystkim prawodawstwo krajowe, zezwalające lub nie na związki partnerskie osób jednej płci, na podawanie rodziców przez nieletnie dzieci do sądu itd.) czy obyczajowych. W tym przypadku Giddens nie tylko, jak sądzę, przecenia zdolność wszystkich ludzi do reflektowania i kwestionowania ich własnych zasobów kulturowych i potencjał „demokracji dialogicznej”, ale także nie uwzględnia zróżnicowania świata i siły wielu tradycji (chyba niekoniecznie stojących dziś przed alternatywą — dyskursywnie uzasadnianie lub fundamentalizm⁷).

Wizja globalizacji Bourdieu jest zgodna z jego demaskatorskimi skłonnościami. „Globalizacja” to jego zdaniem wieloznaczne słowo z neoliberalnej „wulgaty”, którego funkcja „polega na opakowaniu skutków działania imperializmu amerykańskiego w przywileje kulturowego ekumenizmu bądź fatalizmu ekonomicznego i sprawieniu, by ponadnarodowe stosunki władzy gospodarczej jawiły się jako naturalna konieczność” (Bourdieu, Wacquant, 2007, 8). Bourdieu nie ignoruje więc całkowicie wpływu mediów na światopoglądy, lecz podkreśla przede wszystkim „mentalną kolonizację”, jakiej dokonują pewne dyskursy-przykrywki. Do nich zalicza Bourdieu debaty wokół problemów „wielokulturowości”, „tożsamości” i „uznania”. Globalizacja to przede wszystkim mit („w mocnym znaczeniu tego słowa” (Bourdieu, 1998, 34) — uzasadniający walkę z państwem opiekuńczym — i powrót do radykalnej odmiany kapitalizmu: „nowa globalna wulgata opiera się na szeregu wzajem-

⁶ Pojęcie „kultury” (w tym — narodowej) było już wielokrotnie słusznie krytykowane. Wypada zauważyć przy okazji, że pojęcia habitusu i praktyk Bourdieu przedstawia się często jako alternatywy dla zbyt homogenizującego pojęcia „kultury”, wiążącej ponadto wyróżnioną grupę z określonym terytorium (Ortner, 1994, Brightman, 1995).

⁷ Taką alternatywę zarysowuje Giddens w przywołanej pracy (2009, 135).

nie się wspierających i wzmacniających przeciwstawień i równoważności, oraz opisuje zachodzące obecnie w społeczeństwach rozwiniętych przeobrażenia — takie, jak zaniechanie inwestycji gospodarczych przez państwo oraz wzmacnianie przezeń systemu policyjnego i karnego, deregulacja przepływów finansowych oraz rozluźnienie kontroli administracyjnej nad rynkiem pracy, redukcja osłon socjalnych oraz moralizatorskie wychwalanie indywidualnej odpowiedzialności — jako dobre, konieczne, nieuniknione lub pożądane (...)” (Bourdieu, Wacquant, 2007, 9). Niemniej mit ten ma swoje realne oblicze — w postaci łączenia się rynków finansowych, ułatwionego przez rozwój komunikacji elektronicznej i znoszenie barier prawnych. Tak rozumiana globalizacja, przekonuje Bourdieu, polega na panowaniu nielicznych dominujących narodów nad liczną grupą narodowych rynków finansowych (Bourdieu, 1998, 38). W grze tej uprzywilejowany są Stany Zjednoczone, których waluta jest główną walutą międzynarodowych rezerw.

Tymczasem zdaniem Anthony’ego Giddensa proces globalizacji dzieli się na dwie fazy i tylko w pierwszej można wyróżnić kierunek, tylko jej można przypisywać charakter „imperialistyczny”. Dziś oddziaływania przebiegają w wielu kierunkach, a globalizacja to „zjawisko rozgrywające się «tutaj», które wpływa na najbardziej intymne dziedziny naszego życia (czy raczej jest z nimi w dialektyczny sposób powiązane)” (2009, 129). Wobec tego diagnoza Bourdieu byłaby mylna, także dlatego, że nie przywiązuje wagi do zmian dotyczących sferę subiektywności, tożsamości, samoświadomości, to jest zaś, sugeruje Giddens, szczególnie interesujący obszar oddziaływań globalnych. Należy z pewnością rozważyć te argumenty. Bourdieu jednak nie wziąłby ich sobie do serca, zwłaszcza że padają z ust zwolennika Partii Pracy Tony’ego Blaire’a. Bardzo krytycznie odnosi się do Giddensa, ponieważ ten w koncepcji trzeciej drogi, „która przyjmuje pozytywny stosunek wobec globalizacji”, akceptuje pogląd, że „istniejące systemy opieki socjalnej oraz szersza struktura państwa, stanowią źródło problemów, a nie wyłącznie środki ich rozwiązywania” oraz przekonuje, że równie istotna, jak walka z nierównościami „na dole” jest walka z mechanizmami wykluczania „na górze” (Bourdieu, Wacquant, 2007, 10). To są właśnie słowa „nowej wulgaty”.

Towarzyszące globalizacji zjawiska np. wzrastająca niepewność zatrudnienia (a więc destabilizacja sfery obiektywnej), przyznaje Bourdieu, odbijają się także na habitusie. Charakterystyczny dla naszych czasów „sposób panowania, którego fundamentem jest instytucja braku bezpieczeństwa — panowania wykorzystującego niepewność egzystencji” (cyt. za: Bauman 2006, 83) zawęży pole spontanicznych antycypacji habitusu, jak i świadomego, ra-

cjonalnego planowania. O ile jednak Bauman przywołujący te słowa, podobnie jak wielu innych teoretyków globalizacji, skupia się na tym, jak „niepokoje i urazy współcześni mężczyźni i kobiety odreagowują w swojej polityce życiowej” i jak prowokują je, napędzają oraz odpowiadają na nie media, o tyle Bourdieu ogranicza się głównie do demitologizacji neoliberalizmu, którego negatywne oddziaływania szczególnie boleśnie odczuwają najmniej uprzywilejowani ekonomicznie. Wydaje się, że do tej części jego twórczości, która mówi o globalizacji także można odnieść słowa, że często „tylko nominalnie zajmuje się doświadczeniem subiektywnym, które według niego jest zawsze zapośredniczone przez wpojone podmiotom struktury odzwierciedlające obiektywne struktury zgodnie z tym, jak są postrzegane” (Throop, Murphy, 2002, 198).

Szereg typowych dla współczesności przemian i zjawisk, które łączy się często w pojęciu „globalizacji”, nie skłoniło Bourdieu do modyfikacji koncepcji habitusu. Jego wizja świata społecznego pozostała konsekwentnie deterministyczna. Wypada zgodzić się z przywołanymi autorami, że globalizacja (w rozumieniu Appadurai’a, Baumana czy Giddensa) zakłóca reprodukcję porządku społecznego i kulturowego (zwłaszcza w społeczeństwach zachodnich). Nie tylko globalizacja jednak, także inne zjawiska i inne perspektywy skłaniają do takiego wniosku. John Fiske na przykład zauważył, że Bourdieu wyklucza możliwość istnienia kapitału pop-kulturowego i lekceważy kreatywny potencjał kultury popularnej (Fiske, 2009, 18). Wspomniany Michel de Certeau, podobnie jak Appadurai, zarzuca Bourdieu odebranie praktykom impulsu twórczego, zdolności wynajdywania, a pozostawienie tej roli wyłącznie strukturom. Z perspektywy praktyk nic nowego się nie zdarza: „ani poszerzenie smaku przez przypadkowe odkrycie (intrygująca melodia usłyszana w radiu), ani uderzające spotkanie z nowym rozmówcą, który wprowadzi cię w inne kulturowe praktyki... Teoria Bourdieu jest nie do odrzucenia, ponieważ nie jest «falsyfikowalna»: nie może pojawić się żaden «nowy» fakt, który nie mógłby być zinterpretowany w ramach tej teorii, a który mógłby wstrząsnąć jej strukturą” (Certeau, 2008, 182-183). Nie ma w niej miejsca na inwencyjne działanie wyobraźni, pamięci, subiektywności. Praktyki są niemal całkowicie ograniczone, a nawet zdeterminowane przez obiektywne warunki i logikę pól.

Mimo to sądzę, że pewne filozoficzne i antropologiczne podstawy koncepcji habitusu (ucieleśnianie kulturowych schematów i klasyfikacji; zaangażowanie człowieka w znany mu świat, wynikające z siły pierwotnej socjalizacji; odmiennosc logiki praktycznej od logiki formalnej; odróżnienie podmiotu działającego od podmiotu uczonego) warto zachować.

Jeśli zaś dążenie habitusu do reprodukcji warunków jego wytworzenia rozumieć jako skłonność ludzi do tworzenia lub wyboru okoliczności, w których mogą wykorzystać nabyte dyspozycje, zdolności i wiedzę, także i z tego elementu teorii socjologicznej Bourdieu nie zrezygnowałabym. Niemniej jestem przekonana o tym, że dopatrywanie się przez Bourdieu walk o dystynkcję w każdej sferze życia społecznego, walk mających oparcie we względnie stabilnych hierarchiach kulturowych dóbr i praktyk⁸ oraz istotne dla koncepcji habitusu założenie, iż każde działanie nakierowane jest na maksymalizację którejś formy kapitału usuwają z horyzontu zagadnień jego teorii zbyt wiele istotnych zjawisk współczesnego świata.

Literatura:

- Appadurai, Arjun; 2005, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Zbigniew Pucek, Kraków: Universitas
- Bauman, Zygmunt; 1994, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa: Instytut Kultury
- Bauman, Zygmunt; 2006, *Spoleczeństwo w stanie obłączenia*, tłum. Janusz Margański, Warszawa: Sic!
- Bourdieu, Pierre; 1998, *The Myth of Globalization and the Welfare State*; w: Pierre Bourdieu, *Acts of resistance. Against the new myths of our time*, tłum. Richard Nice, Oxford: Polity Press
- Bourdieu, Pierre; 2005, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, tłum. Piotr Bilos, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar
- Bourdieu, Pierre; 2006, *Medytacje pascaliańskie*, tłum. Krzysztof Wakar, Warszawa: Oficyna Naukowa
- Bourdieu, Pierre; 2007a, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, przeł. Wiesław Kroker, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki
- Bourdieu, Pierre; 2007b, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. Andrzej Zawadzki, Kraków: Universitas
- Bourdieu, Pierre; 2008a, *Zmysł praktyczny*, przeł. Maciej Falski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- Bourdieu, Pierre; 2008b, *Co tworzy klasę społeczną? o teoretycznym i praktycznym istnieniu grup*, tłum. Jakub Maciejczak; w: *Recycling idei*, nr 11, ss. 36-46
- Bourdieu, Pierre, Wacquant Loic J. D.; 2001, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. Anna Sawisz, Warszawa: Oficyna Naukowa
- Bourdieu, Pierre, Wacquant Loic J. D.; 2007, *Nowomowa neoliberalna: Uwagi na temat nowej globalnej wulgaty*, tłum. M. Starnawski; w: *Recycling Idei*, nr 9, s. 6-10

⁸ Adaptacja i dystynkcja to zdaniem Swartza dwa podstawowe typy działania habitusu. Relacja między nimi nie jest jednak dostatecznie wyjaśniona (1997, 114).

- Brightman, Robert; 1995, Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification; w: *Cultural Anthropology*, nr 4, ss. 509-546
- Certeau, Michel de; 2008, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- Fiske, John; 2008, Kulturowa ekonomia fandumu, tłum. Mirosław Filipiak; w: *Kultura Popularna*, nr 3, vol. 21, ss. 17-29
- Giddens, Anthony; 2009, *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*; w: Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lasch, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja, estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tłum. J. Konieczny, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, ss. 79-144
- Kłoskowska, Antonina; 1981, *Socjologia kultury*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe
- Ortner, Sherry B.; 1984, *Theory in Anthropology since the Sixties*; w: *Comparative Studies in Society and History*, nr 1, vol. 26, ss. 126-166
- Pucek, Zbigniew; 2005, *Arjun Appadurai i antropologia bez granic*; w: Arjun Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Zbigniew Pucek, Kraków: Universitas
- Swartz, David; 1997, *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago and London: The University of Chicago Press
- Sztandar-Sztanderska, Karolina; 2010, *Teoria praktyki i praktyka teorii: wstęp do socjologii Pierre'a Bourdieu*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego
- Throop, Jason C., Murphy, Keith M.; 2002, *Bourdieu and Phenomenology*; w: *Anthropological Theory*, nr 2, vol. 2, ss. 185-207