

2. Habitus

Pierre Bourdieu w sposób niekwestionowany wiedzie prym wśród socjologów, którzy w centrum swojej teorii umieścili pojęcie habitusu¹⁴. Jednak to autor *Spoleczeństwa jednostek* używał tego słowa jako pierwszy, z początku co prawda jedynie w języku niemieckim (*Habitus*), w angielskim oddając je na ogół wyrażeniem *make-up*. Słowo *habitus* pojawiło się w angielskich pracach Eliasa stosunkowo późno, dopiero w latach 70., kiedy to prawdopodobnie przestało być odbierane jako rażący neologizm właśnie dzięki Bourdieu, który upowszechnił je w socjologii światowej (zob. Mennell 1998, s. 30), korzystając z faktu, że jest używane w zwykłej francuszczyźnie literackiej. Bourdieu należał zresztą do admiratorów Eliasa, czemu dał wyraz w przemówieniu na konferencji jubileuszowej w Amsterdamie w 1987 roku (Mennell 1998, s. 25). Niezależnie od chronologii oraz aspektów językowych i terminologicznych teoria habitusu Bourdieu jest z pewnością zdecydowanie lepiej znana.

Spójrzmy na poniższy cytat:

Pan Thibault broni się w cytowanej wyżej rozmowie, gdy mu mówią, że ten czy ów zwrot jest niestosowny:

„Jestem łaskawej Pani zobowiązany – oświadcza – za trud, jaki Pani sobie zadaje, by mnie pouczyć, wydaje mi się wszakże, że wyraz nieboszczyk (*deffunct*) jest wyrazem utartym, którego używa wielu dystygowanych ludzi”.

„Bardzo możliwe – odpowiada pani domu – że istnieje wielu dystygowanych ludzi, którzy nie mają wycucia subtelności naszego języka, ...wycucie tej subtelności ma szczupły krąg ludzi wysławiających się nienagannie: ono to sprawia, że nie mówią oni «nieboszczyk» o człowieku, który zmarł” (Elias 2011a, s. 179–180).

¹⁴ Nie ma sensu poszukiwać u Eliasa bezpośrednich śladów lektury dzieł Bourdieu, znanego mu skądinąd osobiście. Elias nie podawał na ogół źródeł swoich inspiracji i niewiele czasu poświęcał na lekturę prac współczesnych mu socjologów (zob. Rehberg 1996a, s. 11).

Pan Thibault, napotkawszy opór (zewnątrzny) arystokratycznej pani domu wobec używanych przez siebie wyrażań, odczuwa opór (wewnętrzny) wobec jej edukujących zabiegów, odpowiada więc aktem sprzeciwu. Posiłkuje się przy tym argumentem, że wielu tzw. dystygowanych ludzi (*honnêtes gens*) – za jednego z których sam siebie uważa – posługuje się napiętnowanym przez gospodynię słowem „nieboszczyk” (*deffunct*). Jednocześnie zwraca uwagę, że jest to słowo „utarte”, czyli – używa go wiele osób. Powołuje się więc na to, że jego zwyczaj językowy jest odpowiedni do jego kręgu społecznego, i usiłuje skłonić rozmówczynię do zaakceptowania nawyku używania słowa „nieboszczyk” (uznania go za dopuszczalny) – w ten sposób broni się przed wnioskiem, że nawyk ów jako niedopuszczalny powinien podlegać zmianie. Gospodyni reaguje na to, bezbłędnie przenosząc dyskusję z poziomu sporu o pojedyncze słowo na poziom debaty o sposobach życia. „Wysławianie się nienagannie” jest znakiem, przejawem ogólniejszego zespołu nawyków, który charakteryzuje wybraną, szczególną grupę ludzi, podobnie jak niepoprawne mówienie cechuje nieporównanie od niej liczniejszą grupę o odmiennych nawykach. Jedną z tych grup znajduje się wyżej (arystokracja), druga zaś niżej (mieszczanstwo) w skomplikowanej figuracji Francji końca XVII wieku. Położenie społeczne wiąże się tak bardzo ze sposobem mówienia, że to drugi jest znakiem tego pierwszego. Pośredniczy zaś między nimi mnóstwo innych nawyków związanych z jedzeniem, spaniem, czytaniem, pracą, modlitwą i wypoczynkiem: w każdym zdarzeniu w danej figuracji pozycje jednostek wpływają na formy ich zachowań.

Do różnych wymiarów stratyfikacji w figuracjach należy tym samym dodać uprawnienie, które można by nazwać wittgensteinowskim prawem korekty. Warstwy wyższe korygują niższe – gracz biegle jest arbitrem i nie ma nad sobą arbitra. Obrona pana Thibault polegająca na powołaniu się na „utarcie” i powszechność jego nawyku – próba legitymizacji własnego sposobu wysławiania się – odbija się od argumen-

tów pani domu, za którą stoi wittgensteinowskie prawo korekty. Pan Thibault kapituluje.

Zespoły nawyków warstw niższych są według Eliasa delegitymizowane przez warstwy wyższe. Sposób grania w grę (w tym wypadku posługiwania się językiem) warstw niższych wymaga korekty. Rzeczywistość społeczna stawia opór przedstawicielom tych ostatnich i zmusza do męczących korekt zachowania, podczas gdy arystokraci przenikają przez nią bez żadnej straty energetycznej. Nie chodzi o to, że nie można nazywać nieboszczyka nieboszczykiem, bo można – chodzi o to, że z użycia słowa „nieboszczyk” trzeba się tłumaczyć, podczas gdy słownictwo człowieka wypowiadającego się nienagannie nie wymaga wyjaśnień, uzasadnień i dodatkowej legitymizacji, choćby znalazł się on wśród ludzi z warstwy niższej.

Przypomnijmy sobie tylko pierwszą scenę *My Fair Lady*, który jest niewyczerpanym rezerwuarem przykładów znaczenia poprawności językowej. Profesor Henry Higgins pośród wozaków i pijaków radzi sobie znakomicie – wszyscy go poważają, bo sam sposób mówienia wystarczy, by stwierdzić, że to tzw. lepszy klient. Jego obecność na ulicy i ekscentryczne motywacje nie wymagają uzasadnienia i nie są w ogóle przedmiotem uwag. Nawet bezprzykładna elokwencja Higginsa nie udźwignęłaby natomiast ciężaru uzasadnień koniecznych w sytuacji odwrotnej (wpuszczenia kwiaciarki „bez obróbki” na bal w ambasadzie). Co jeszcze zabawniejsze: wszyscy wozacy rozumieją profesora bez trudu – kwiaciarki nie rozumieją nawet służące Higginsa. Ten przerysowany kontekst świetnie pozwala dostrzec zarówno podstawowe założenia, jak i podstawowe słabości Eliasowskiej koncepcji habitusu.

Do naszych rozważań nad pojęciem kanonu u Eliasa należy więc dodać, co następuje: kanon ustalają warstwy, które w danej figuracji znajdują się w pozycji uprzywilejowanej i monopolizują wittgensteinowskie prawo korekty w skali całej figuracji, przy czym w poszczególnych figuracjach cząstkowych może ono przysługiwać jednostkom należącym

do innych warstw. W społeczeństwie panuje zgodność co do legitymizacji kanonu warstwy wyższej. Inne warstwy mają własne kanony, jednak w razie konfliktu kanon warstwy wyższej zawsze przeważa, co rozpoznajemy po rozkładzie ciężaru dowodu – ten, kto stosuje się do kanonu warstwy wyższej, nie musi dowodzić, że zachował się odpowiednio. Rzeczywistość społeczna stawia jednostce tym mniejszy opór, im jej habitus jest bliższy kanonu warstwy wyższej. Przystawianie kanonu wyższego niż własny jest energochłonne i wiąże się z ryzykiem niepowodzenia.

3. Znajomość kanonu

Po odtworzeniu zarysów Eliasowskiej koncepcji habitusu spróbujmy teraz przyjrzeć się trudnościom, do jakich prowadzi, i proponowanym przez jej autora rozwiązaniom. Punktem wyjścia będzie opis uczenia się i przyswajania habitusu, czyli warunków, w jakich kształtuje się nawykowy charakter zachowania kanonicznego.

Ustaliliśmy, że kanonu uczymy się przez naśladownictwo w praktyce, najchętniej za wzór biorąc sobie wirtuozów. Wirtuoz to ten, kto sam popełnia niewiele błędów, a zarazem – jako wirtuoz – ma prawo wytykać je innym. Nie można dostarczyć dowodu czyjejkolwiek wirtuozerii innego niż brak potknięć, mamy więc do czynienia z błędnym kołem: kanon warstwy wyższej jest lepszy, ponieważ pozwala poruszać się płynnie w rzeczywistości społecznej, a pozwala poruszać się płynnie dlatego, że jest kanonem warstwy wyższej. Inaczej mówiąc, nie mamy na tym etapie żadnych wskazówek dotyczących czy to treści kanonu warstwy wyższej, czy to postaw biegłych w nim osób, które pozwalałyby wiązać jego znaczenie z czymkolwiek poza położeniem społecznym formującej go warstwy. W podsumowaniu analizowanego wyżej przykładu zastosowania prawa korekty do kodu językowego Elias stwierdził:

Jedynie niewielki krąg ludzi rozumie się na subtelnościach języka; należy mówić tak, jak mówią oni; to, jak mówią ludzie spoza tego kręgu, nie ma żadnego znaczenia. Są to sądy apodyktyczne. Innych uzasadnień poza tym jednym: „My, elita, tak właśnie mówimy... i tylko my mamy wysubtelnione poczucie językowe” – nikt nie zna i nie szuka. W innym miejscu formułuje to Callières jeszcze dobitniej: „Co się tyczy błędów z punktu widzenia poprawności językowej, to nie ma tu określonych reguł i decyduje wyłącznie konsensus pewnej liczby ludzi, odznaczających się wykwiem i ogładą, których uszy nawykły do pewnych zwrotów i przedkładają je nad inne...” (Elias 2011a, s. 180).

Zewnętrzne kryteria orzekania o poprawności wypowiedzi zostały tu otwarcie zarzucone: nie ma reguł poprawności, jest tylko nawyk i upodobanie pewnej grupy ludzi, którzy są społecznie identyfikowani jako depozytariusze poprawności (i którzy mają moc delegitymizacji kanonów innych warstw). Reguły są więc tworzone, zgodnie z opisem Wittgensteina, metodą korygowania niektórych zachowań i piętnowania pewnych ruchów (jak użycie słowa *deffunct* czy atakowanie zupy widelcem) jako błędnych, czemu towarzyszy wskazywanie pozytywnych wzorów gry. Nauka jest połączeniem naśladownictwa i korekty. Korekta to wittgensteinowski mechanizm, na mocy którego powstają reguły gry. Te z kolei negatywnie wyznaczają graczom przestrzeń możliwości zachowania się w sposób, którego błędności jeszcze nie dowiedziono. Reguły te są płynne, negocjowane na bieżąco, tworzone ad hoc. Oprócz korekty działa jednak mechanizm naśladownictwa, który w negatywnie określonej przestrzeni zachowań potencjalnie dopuszczalnych wyznacza niedościgły pozytywny wzór gracza wirtuoza.

Skoro tak wygląda relacja między regułami a kanonem, pojawia się pytanie bardzo doniosłe dla Eliasowskiej wizji świata społecznego, w której tak wielką rolę odgrywają liczba jednostek w figuracji i rozmiar przestrzeni, jaką ogarnia sieć ich wzajemnych relacji: w jakich warunkach możliwe są korekta i naśladownictwo? Pytanie nie jest błahe. Jak zauważa Andrzej Mencwel:

[...] wielkie dzieło Norberta Elias, *Rozważania o Niemcach*, poświęcone [jest] narodzinom, wzrostowi i dominacji kanonu nacjonalistyczno-militarnego w niemieckiej *Bildung*. Ale Elias badał przede wszystkim teoretyczne oblicze tego kanonu oraz różne jego artykulacje edukacyjne i literackie (Ernst Jünger). Doświadczyć bezpośrednio jego działania nie miał, na szczęście, okazji, choć pisał o nim z przenikliwą intuicją. [...] Elias miał rację, tylko racja ta dotąd nie została przyjęta: ci, którzy byli nosicielami i sprawcami największego zła dwudziestego wieku, byli do sprawiania tego zła „od dzieciństwa wdrażani”. Zło to nie było sprawiane przez osobowości banalne, jak uważała Hannah Arendt, lecz przez osobowości specjalne: „płowe bestie”. Ich hodowla, której nie godzi się nazywać edukacją, nie została jeszcze właściwie rozpoznana, chociaż o hitleryzmie napisano całe biblioteki. Ale dopóki zasad i praktyk tej hodowli się nie pozna, dopóty przed nawrotem takich form zła nie będziemy zabezpieczeni (Mencwel 2014).

Mencwel wzdraga się nazywać edukacją to, co socjolog musi określić jako socjalizację do bestialskiego habitusu. Jeśli więc dowiemy się, jakie są ogólne warunki korekty i naśladownictwa, zrobimy także krok w kierunku przeniknięcia zagadki wyuczalności bestialstwa.

W przykładach sytuacji uczenia się, których tak wiele znajdziemy w późnych dziełach Wittgensteina, niemal zawsze mamy do czynienia z uczniem bezpośrednio poddawanym korygującemu wpływowi nauczyciela. Owa bezpośredniość jest kluczowa dla całego mechanizmu korekty. Błąd jest identyfikowany natychmiast przez innego gracza, którego umiejętność gry jest potwierdzona – jak by to zapewne ujęli Bourdieu i Passeron – jego „autorytetem pedagogicznym” (zob. Bourdieu, Passeron 2006). Gracz ten czeka na poprawny ruch i nagradza go kontynuacją rozgrywki. Wittgenstein nie poświęcał uwagi naśladowaniu nauczyciela przez ucznia – jest ono zbędne, skoro możliwa jest bieżąca i natychmiastowa korekta (podobieństwo zachowań nauczyciela i ucznia jest, w gruncie rzeczy, wypadkową sumy poprawek). Można oczywiście zadać sobie pytanie, czy moment „teraz rób tak dalej”, któremu tak wielkie znaczenie nadaje Peter Winch (zob. Winch 1995), nie

zawiera elementu naśladownictwa, ale nawet jeśli tak jest, to byłoby to naśladownictwo samego siebie. Co ciekawe, w tak modelowej sytuacji, jaką jest nauka jeden na jeden, w której dwie osoby wyczerpują zbiór graczy, kanon i kodeks stają się tym samym. Jeśli uczeń jest bez miłosierdzia karcony nie tylko za błędy ortograficzne, lecz także za stawianie kulfoniastych literek, nabierze przekonania, że estetyka pisma należy do reguł poprawności pisania. Dopiero gdy zacznie grać w pisanie z innym partnerem, może się okazać, że charakter pisma to element nadmiarowy, element kanonu pewnych grup (np. nauczycieli tzw. starej daty). Wówczas uczeń prawdopodobnie uświadomi sobie różnicę między kodeksem a kanonem. Oczywiście jest w tym przykładzie historyczna zmienność i kulturowa przygodność treści kodeksu i kanonu (zauważmy, że inaczej musiałabym opisać powyższą sytuację, gdyby zdarzyła się ona w kręgu kulturowym, w którym piękny charakter pisma istotnie dowodził wyższego ukształcenia, czyli znajomości kanonu, o czym poucza nas Fiodor Dostojewski w *Idiocie*).

Wyobraźmy sobie teraz inną sytuację: lekcja języka obcego w trzydziestoosobowej klasie. Nauczyciel nie ma więc żadnych szans na bieżące korygowanie wymowy każdego ucznia. Do korekty dochodzi wrywkowo i doraźnie. Jedyną nadzieją na zbliżenie się do poprawności jest prezentowanie jej wzoru (nauczyciel głośno, wyraźnie wymawia słowa – uczniowie chórem powtarzają, nie słyszą jednak samych siebie, nie są więc w stanie stwierdzić rozbieżności). Naśladują nauczyciela, ale ponieważ jest on (przypuśćmy) jedyną osobą mówiącą w obcym języku, z jaką mają do czynienia, nie są w stanie ustalić stopnia jego biegłości. Po prostu najlepiej, jak potrafią, powielają to, co mówi. Uczniowie w tej sytuacji także nie wypracują pojęć kanonu i kodeksu, ponieważ wszystkie reguły będą znali z naśladownictwa. To właściwie interakcja na pograniczu gry, ponieważ powtarzanie słówek za nauczycielem stanie się ruchem w grze tylko wówczas, gdy uczeń będzie realnie narażony na korektę. Niemniej jednak w obu sytuacjach – oczywiście rozróżnienie na korektę i naśladow-

nictwo w rzeczywiŝtych procesach społecznych nie jest tak wyraźne – mechanizm uczenia się polega na bezpośrednim kontakcie z inną osobą, która koryguje lub chociaż stanowi wzór do naśladowania, zawsze jednak uznawana jest za kompetentną. Obie mieszczą się zatem w modelu Wittgensteinowskiej socjalizacji do gry językowej i przypominają położenie, w jakim się znalazł pan Thibault.

Przyglądając się podawanym przez samego Eliasa przykładom, jak kształtowały się kanony zachowania, zauważamy, że znakomita większość to podręczniki *savoir-vivre*'u. Przedstawiana w nich jako wzór postać na ogół „odznacza się wyrafinowaną ogładą, nabytą na dworach wielkich panów: *molto havea de' suoi dì usato alle corti de' gran Signori* («wiele przebywał za młodu na dworach wielkich panów»)” (Elias 2011a, s. 151), czyli sama miała jeszcze możliwość uczenia się metodą wittgensteinowską, choć zapewne w sytuacji bardziej zbliżonej do opisanej wyżej lekcji języka obcego niż indywidualnej nauki kaligrafii. Służąca za wzór osoba mająca przywilej bezpośredniej nauki będzie bardziej wiarygodna – autorzy kompendiów dobrych manier, niezależnie od epoki, chętnie zresztą posługiwali się wzorami osobowymi. Niewykluczone, że na tym również polega – przynajmniej częściowo – tajemnica sukcesu bohaterów tak poczytnych dzieł jak *Nowa Heloiza*, *Niebezpieczne związki* czy *Czerwone i czarne* – ludzie, którzy mieli okazję być w wielkim świecie i uczyć się przez korektę i naśladownictwo, przejmując rolę exemplum, wykorzystując utrwalony nawyk czytelnicy.

Elias podchodził do portretów człowieka dobrze wychowanego odmalowanych w traktatach *De civilitate morum puerilium*, *Galateo* czy *Book of Curtesye* jak do prostych źródeł opisowych (zarzucano mu zresztą słabość krytyki źródeł czy wręcz jej zupełny brak, zob. Dülmen 1996, s. 270). Wielokrotnie pisał też o „rozprzestrzenianiu się”, „przenoszeniu”, „przejmowaniu” kanonu warstw wyższych, o „uczeniu się” nowego kanonu przez ludzi z warstw niższych. Tymczasem między klasami wyższymi a niższymi nie mogło być relacji

nauki przez korektę – prawo korekty pozostawało przy dworzanych, którzy mogli go użyć przeciw mieszczaninowi tylko w sytuacji bezpośredniej konfrontacji. Również naśladownictwo wchodziło w grę w ograniczonym zakresie, ponieważ wpływ wzoru osobowego nie stawał się nigdy elementem bezpośredniego doświadczenia znakomitej większości adresatów pouczeń takich autorów jak Erazm z Rotterdamu czy Jacques de Callières. Pozostając na gruncie zrekonstruowanych dotąd też Eliasa, nie zdołamy zatem odpowiedzieć sobie na jedno podstawowe pytanie: jak możliwa jest zmiana habitusu (normatywne przestawienie się na kanon innej warstwy) bez bezpośredniego kontaktu między przedstawicielami różnych warstw – bez spotkania, sytuacji, w której możliwe byłoby zastosowanie wittgensteinowskiego prawa korekty lub przynajmniej naśladownictwo bezpośrednio obecnego wzoru?

Na tego rodzaju pytania szukał odpowiedzi Foucault, który wskazywał na systemowe pułapki skutkujące marginalizacją i wykluczeniem zachowań należących do habitusu niektórych grup społecznych jako na główny mechanizm prowadzący do dominacji określonego wzoru wrażliwości i zachowania. Bourdieu, odpowiadając na to samo pytanie, zwracał uwagę na wpływ reprodukcji systemu społecznego i wyspecjalizowane w niej instytucje, zwłaszcza w dziedzinie oświaty publicznej. Być może uwzględnienie problemu przemocy symbolicznej wzbogaciłoby stanowisko Eliasa i ułatwiło jego recepcję we francuskich naukach społecznych (zob. Muchembled 1996, s. 275). Polemika byłaby oczywiście nieunikniona, a Elias polemik z zasady unikał; struktura jego rozumowania była zresztą daleka od dialogiczności (Rehberg 1996a, s. 13). Pomimo zbieżności tematycznej dialog Eliasa z przedstawicielami najważniejszych po drugiej wojnie światowej nurtów socjologii byłby skądinąd bardzo utrudniony, a to ze względu na pewien tradycjonalizm filozoficznych podstaw Eliasowskiego myślenia sięgających jego młodzieńczych wrocławskich sporów z Hönigswaldem (Mennell 1998, s. 159). Nie tylko nie przyswoił on modnych – i płodnych – w dwudziestowiecznej

socjologii inspiracji strukturalistycznych, konstruktywistycznych i całej filozofii zwrotu lingwistycznego, lecz w ogóle ich jakby nie zauważył. Był natchnieniem dla wielu, sam jednak rzadko czerpał od innych socjologów (z historykami bywało inaczej, zob. Mennell 1998, s. 51). Zatem z tym większą z biegiem lat trudnością mógłby się spierać – choćby *in foro inter-no* – z twórczością kolegów. Sądzę jednak, że spór umocniłby tylko jego stanowisko, w którym brak właśnie tego, co być może najatrakcyjniejsze w myśli dwóch największych dwudziestowiecznych apostołów „człowieka przesocjalizowanego”: zwątpienia w podmiotowy wymiar procesu uczenia się.

Zwątpienie to w myśli Foucaulta i Bourdieu było konsekwentne – ich jednostka okazywała się „bezwzględnie bezsilna” wobec systemu. Jako uczeń Mannheima Elias zarazem podzielał skłonność do kwestionowania ideologicznej zasłony skrywającej rzeczywiste mechanizmy społeczne i wierzył w istnienie punktów, w których rzeczywistość społeczna jest szczególnie podatna przynajmniej na refleksję, jeśli nie na zmianę. Na tym opiera się jego zastosowanie metody historycznych studiów przypadku (zob. np. Elias 2008b). Być może dlatego właśnie Elias – choć samo pojęcie ideologii Mannheima inspirowało go przez całe życie – wyszedł poza Mannheimowskie rozumienie nauki o ideologii i jej krytyki. Jednak Mannheimowi chodziło o ujawnienie tego, co jest zakładane w każdym myśleniu (*Mitgesetztes*) i myślane przy każdym działaniu (*Mitgedachtes*) przez osoby z określonej grupy społecznej wyznaczonej przez jednakowy stan uwarunkowań bytowych. Mannheim – z kolei uczeń Rickerta – nie zajmował się w ogóle realnymi zależnościami (*Wirkungsverhältnisse*) między indywidualnymi sposobami myślenia a wpływającymi na nie sytuacjami społecznymi. Jego teoria nigdy nie zstępowała na poziom jednostki¹⁵, tym samym zaś – zdaniem Eliasa – nie zasługiwała na miano

¹⁵ Najbliżej był go zapewne w *Myśli konserwatywnej*, ale to jedynie dlatego, że wybierał osobowe egzemplifikacje swojej wizji konserwatyzmu.