

O naturze, kulturze, granicy i potencjale kategorii habitusu

Prace
Kulturoznawcze
XIV/1
Wrocław 2012

Rozpoczynamy pośrodku rzeczy, *in medias res*, pod presją kolegów badaczy, naciskani przez towarzystwa [naukowe] i komisje stypendialne, pozbawieni pieniędzy, dławieni przez terminy. Większość z tego, co badamy, ignorujemy bądź pojmujemy opacznie.

Bruno Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne*, s. 176.

Wpisane w sformułowanie „natura to granica kultury” założenie prowokuje do postawienia istotnego pytania metodologicznego: czy w jednolitej procedurze badawczej możliwe jest przekroczenie albo przynajmniej usytuowanie się na tej granicy? Czy dyscypliny humanistyczne dysponują takimi narzędziami poznawczymi, które mogłyby zdawać przynajmniej w jakimś aspekcie sprawę z tego liminalnego (zatem nieokreślonego, niejednorodnego, niepewnego) obszaru, jakim jest pogranicze natury i kultury, które nauka dotąd próbowała albo negować (przez jakieś formy redukcjonizmu), albo dokonywała cięcia metodologicznego? A może raczej przekroczenie to będzie nadal, jak dotąd, domeną refleksji filozoficznej? Nasuwa się ponadto pytanie: kto tę granicę ustanowił i jakie są tego konsekwencje?

Wydaje się, że gdyby rozpatrywać tę granicę za pomocą najodpowiedniejszych tu narzędzi antropologicznych (bo człowiek sam dla siebie jest jej punktem newralgicznym), trzeba by powiedzieć, że wszystko, co jej dotyczy, ma z definicji charakter liminalny i pośredniczący, mediujący, a zatem nieokreślony, niejednorodny, niepewny (zwłaszcza ontologicznie). Konsekwencja metodologiczna tego stanu rzeczy to brak rozwiniętych propozycji do badania tego progowego obszaru.

Przedmiotem rozważań w tej materii może być na przykład kategoria habitusu, która w założeniu Pierre’a Bourdieu miała przekraczać granice ustanowione wewnątrz nauk społecznych i wyznaczone przez nie alternatywy. Czy można dokonać takiej interpretacji tej kategorii, że okaże się ona przydatna w wyjaśnianiu zjawisk owej „ziemi niczyjej”? Podstawą podjęcia takiej interpretacji może być uznanie za fundamentalny wymiar habitusu stosunku do ciała. Habitus w tym swym zakresie, jaki stanowi cielesna *hexis*, mógłby uwydatniać relację kultura–natura. Czy jednak wynika z tego coś poza deklaracją? Pytanie o granice stosowności kategorii habitusu w opisie stosunku natura–kultura będzie głównym przedmiotem moich rozważań, których kierunek wiąże się z pojawieniem się w tak zwanym paradygmacie posthumanistycznym przesłanek do jej reinterpretacji w taki sposób, aby stała się kategorią opisującą powiązania hybrydycznych naturo–kultur.

Rozważając możliwe odpowiedzi na te pytania, poruszę następujące zagadnienia:

1. konceptualizacja granicy między naturą a kulturą;
2. habitus w koncepcji Pierre’a Bourdieu;
3. konstruktywistyczne oblicze kategorii habitusu;
4. interpretacja kategorii habitusu inspirowana teorią aktora-sieci (ANT).

Granica kultura–natura

Mamy zatem teren graniczny — metodologicznie zaminowany po obu stronach przez redukcjonizmy, antropologicznie osławiany przez rytuały przejścia.

Przez wiele lat w opisywaniu tej granicy dysponowaliśmy alternatywą naturalizm lub kulturalizm, oba będące formami redukcjonizmu, a w wypadku wersji ontologicznej także dualizmu. Dla nauk humanistycznych trudne do akceptacji są zwłaszcza takie formy naturalizmu, jak socjobiologia, psychologia ewolucyjna, a może i kognitywistyka, wkraczające w dziedziny, które humaniści uznawali za własny teren. Ale skąd wzięła się ta granica? Myślenie mityczne wcale jej nie ustanawia (a w każdym razie może jej nie ustanawiać), przy czym trudnością za każdym razem jest rekonstrukcja takich kategorii, jak „kultura” czy „natura” w myśleniu mitycznym, bo nie posługuje się ono pojęciami dyskursywnymi, czyli nie można wprost „przełożyć” myślenia mitycznego na pojęciowe (stanowią one dwa różne tryby). Émile Durkheim i Marcel Mauss w artykule *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji* wskazują, że mające genezę społeczną systemy klasyfikacyjne, których podstawę stanowią mity, nie ustanawiają granicy między na przykład jednostką a jej totemem, znakiem i przedmiotem, imieniem i osobą; ludzie, zwierzęta i przedmioty mogą być tu uznane za toż-

same¹. Podobny wniosek płynie z konstatacji Pierre’a Bourdieu na temat „rozumu mitycznego” jako opartego na logice praktycznej, dokonującego niepewnych abstrakcji, posługującego się analogiami, charakteryzującego się polisemicznością i „politetycznością”, ustanawiającego pokrewieństwo wszystkich obiektów w wyodrębnionych uniwersach i homologie między na przykład praktykami kulturowymi a cyklem wegetacyjnym czy zjawiskami meteorologicznymi². Granicy między naturą a kulturą nie ustanawia, a raczej znosi ją także konstruktywizm, i, bardziej radykalnie, pozostający z konstruktywizmem społecznym w ambiwalentnych, acz silnych związkach, Bruno Latour³.

Z konstruktywistycznego punktu widzenia zarówno granica między naturą a kulturą, jak i między dyscyplinami naukowymi została ustanowiona arbitralnie, albowiem pojęcia „kultura” i „natura” są konstruktami, elementami dyskursów filozoficznego i naukowego. W odniesieniu do relacji natura (przyroda)–kultura istotna jest zwłaszcza opozycja konstruktywizmu wobec esencjalizmu, realizmu, obiektywizmu. W świetle społecznego i epistemologicznego konstruktywizmu „natura” jest zawsze (i tylko) w granicach kultury. Dla konstruktywizmu poznanie i humanistyczne, i przyrodoznawcze jest bowiem przedsięwzięciem wewnątrz kulturowym, operuje on — w odróżnieniu od na przykład obiektywizmu — konsensualno-koherencyjną koncepcją prawdy⁴. W świetle takiego rozpoznania legitymizacja wspomnianej granicy przez esencjalizm jest nie do utrzymania. Na marginesie można zauważyć, że — co ciekawe — „natura” i „kultura” w różnych refleksjach (filozoficznych, a nawet naukowych) wymieniają się konotacjami, raz to „natura” przedstawia się jako uporządkowana, jako wzór i model dla „kultury” (a przyrodoznawstwo stanowi wzór metodologiczny dla nauk o kulturze), a raz jako stan chaosu i bezładu, który dopiero ład kultury porządkuje.

Interesujące, że zarówno David Bloor, wpływowy przedstawiciel mocnego programu socjologii wiedzy uważanego za prekursorski wobec konstrukty-

¹ Zob. É. Durkheim, M. Mauss, *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji*, przeł. J. Szacki, [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 2001. O myśleniu mitycznym jako podstawie systemów klasyfikacyjnych pisałam w artykule *Mit zbiorowy, społeczny, indywidualny? Kilka uwag o możliwości pojęcia mitu indywidualnego w socjologii*, „Prace Kulturoznawcze” 11, 2010, s. 166–168.

² Zob. P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Kraków 2008, ks. 1, rozdz. 5. *Logika praktyki*, s. 110–134, ks. 2, rozdz. 3. *Demon analogii*, s. 267–351.

³ Olga Amsterdamska zalicza Latoura do konstruktywistów (*eadem*, *Odmiany konstruktywizmu w socjologii nauki*, [w:] *Pogranicza epistemologii*, red. J. Niżnik, Warszawa 1992, s. 149–154), natomiast Ewa Bińczyk zwraca uwagę na oryginalność Latourowskiej koncepcji i powierzchowność jej odczytania jako wersji społecznego konstruktywizmu; przedstawia też płaszczyzny sporu Latoura z mocnym programem socjologii wiedzy (*eadem*, *Obraz, który nas zniewala. Współczesne ujęcia języka wobec esencjalizmu i problemu referencji*, Kraków 2007, s. 95, 238, 248). Zob. też B. Tuchańska, *Natura i kultura w kulturalizmie hermeneutycznym*, w niniejszym tomie.

⁴ Zob. A. Zybertowicz, *Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych*, „Kultura i Historia” 2001, nr 1.

wizmu⁵, jak i Latour odwołują się do fundamentalnego, jak się okazuje, przywołanego już tekstu *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji*⁶. Obaj podkreślają, każdy na swój sposób, zawartą tam ideę społecznego pochodzenia podziału na naturę i kulturę (społeczeństwo). Bloor wskazuje, że Durkheim i Mauss sformułowali jedno z centralnych twierdzeń socjologii wiedzy: klasyfikacja rzeczy odtwarza klasyfikację ludzi. Durkheim był świadom kłopotu, jaki stwarzało takie stwierdzenie we współczesnym mu kontekście teoretycznym, i wytłumaczył się zgodnie z duchem epoki: jak to możliwe, że pojęcia modelowane na strukturach społecznych odnoszą się do przyrody — albowiem społeczeństwo jest „częścią przyrody”. Bloor przedstawia inną argumentację w tej kwestii: Durkheimowskie „kategorie”, jako przedstawienia zbiorowe, są częściami sieci praw stabilizowanymi przez warunki spójności, są nadrzędnymi częściami systemu wiedzy, które dostarczają mu szkieletu; nie mogą być zbudowane jedynie na podstawie doświadczenia, odwrotnie — to ostatnie jest zapośredniczone przez sieć praw; „przekaz społeczny zawiera jeden z warunków spójności⁷, podczas gdy negocjacyjny charakter sieci dostarcza metod uzgodnienia tych żądań z wkładem doświadczenia”⁸, co skłania do odrzucenia założenia, że przyroda i społeczeństwo stanowią przeciwne bieguny⁹.

Kategorycznie wypowiada się Latour, krytykujący zresztą mocny program socjologii wiedzy między innymi za nierespektowanie sformułowanej w nim samej zasady symetryczności w wyjaśnianiu¹⁰. Nie przypadkiem książka Latoura *Nigdy nie byliśmy nowocześni* nosi podtytuł *Studium z antropologii symetrycznej*. Przyjmując zasadę zgeneralizowanej symetrii¹¹, antropologia ta bada jednocześnie wytwarzanie ludzi i nie ludzi, czyli odrzuca wytworzony przez „nowoczesnych” podział na naturę i społeczeństwo (kulturę). Z punktu widzenia „nowoczesnych” „przednowocześni” nie czynią podziału na ludzi i nie ludzi, nie oddzielają znaku od rzeczy, natury od społeczeństwa¹². „Nowocześni” wynaleźli transcendentną,

⁵ O. Amsterdamska, *op. cit.*, s. 140.

⁶ Zob. D. Bloor, *Ponowna wizyta u Durkheima i Maussa: klasyfikacja i socjologia wiedzy*, przeł. M. Tempczyk, [w:] B. Barnes, D. Bloor, *Mocny program socjologii wiedzy*, Warszawa 1993; B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011, s. 145.

⁷ Warunki spójności to warunki nałożone na sieci praw, które same nie są prawami; Bloor odwołuje się tu oczywiście do warunków spójności generowanych społecznie, zob. *idem, op. cit.*, s. 146.

⁸ *Ibidem*, s. 157.

⁹ Zob. *ibidem*, s. 128, 140, 157–161.

¹⁰ B. Latour, *op. cit.*, s. 136–137; zob. też E. Bińczyk, *op. cit.*, s. 195, 197.

¹¹ Na temat zasad symetrii zob. B. Latour, *op. cit.*, s. 132–138.

¹² Zob. *ibidem*, s. 142–143. Można powiedzieć, że Latour *implicite* rewaloryzuje myślenie mityczne, a w każdym razie pewien jego aspekt, ten mianowicie, który pozwala stawiać się aktantem wszystkim bytom. Można tu podkreślić, że samo pojęcie aktanta Latour zawdzięcza Algirdasowi Greimasowi, a nawet przyznaje, że ANT jest w połowie Greimasowska ze względu na jej relacyjne ujęcie aktantów i postawienie kluczowego zagadnienia: co sprawia, że aktor działa (zob. B. Latour,

pozaludzką naturę, a wraz z nią zrodziła się asymetria między kulturami przednowoczesnymi i kulturą nowoczesną. Jeśli jednak oba te rodzaje kultur potraktuje się symetrycznie, można porzucić ich rozróżnianie, okazuje się bowiem, że obie dokonują translacji, czyli wytwarzają hybrydy natury i kultury, tyle że „nowocześni” dokonują także puryfikacji, wytwarzania dla nich oddzielnych ontologii. Byliśmy nowocześni tak długo, jak długo translacja i puryfikacja były oddzielone¹³. Według Latoura samo pojęcie kultury jest artefaktem stworzonym przez wzięcie w nawias natury¹⁴. Istnieją tylko naturo-kultury; wszystkie są podobne, choć różnią się od siebie tym, jak dzielą byty, jakie przypisują im właściwości, jakie formy mobilizacji akceptują. Naturo-kultury są wytwarzane w procesie translacji, relacji między mediatorami, która nie przenosi przyczynowości, ale skłania dwóch mediatorów do współlistnienia; to, co zostało wysłędzone za pomocą tych translacji, określane jest tu jako sieć¹⁵. Antyesencjalizm, antyredukcjonizm, agnostycyzm Latourowskiej koncepcji sprawiają, że aktualnie może jest ona jedyną empiryczną propozycją konsekwentnie ignorującą dualizm natury i kultury, a jej swoisty interobiektywizm (choć nie tylko on) skutecznie odróżnia ją od konstruktywizmu społecznego.

Nie wdając się w szczegóły gdzie indziej precyzyjnie rozważone, można wskazywać za nieklasyczną socjologią wiedzy, Latourem, ale także nurtem konstruktywistyczno-tekstualnym, że konceptualizacja granicy między kulturą i naturą, jakkolwiek różnie ujmowana, ma w istocie charakter polityczny (*sensu largo* i *sensu stricto*) — tak jak uprawomocnienie poznania, którego jest następstwem. W konsekwencji to socjologia, a nie filozofia daje rozpoznanie ustanowienia tej granicy. Latour przekonuje nawet, że to rozdział państwa i laboratorium był fundamentem nowoczesności i ze swych rozważań na temat naturo-kultur wysnuwa wnioski polityczne — do demokracji trzeba dopuścić przedmioty czy raczej nie-ludzi¹⁶. Uświadamiając wspólne korzenie nauki i polityki, władzy i wiedzy, epistemologii i porządku społecznego odsłania się uprawomocnienie tak z pozoru różnych zjawisk, jak na przykład biowładza i jej przejawy (medykalizacja ciała, praktyki eugeniczne, „zbiorowe ciało populacji” jako zasób, także reprodukcyjny, heteronorma — przedmioty kontroli i polityki) oraz dominacja tak zwanych nauk „twardych” nad „miękkimi” wraz z ustanawianiem dla tych drugich wzorca przyrodoznawczego.

Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci, przeł. A. Derra, K. Abri-szewski, Kraków 2010, s. 77–78).

¹³ Zob. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy...*, s. 22, 63, 141–142.

¹⁴ Tak jak to, co jest uważane za społeczne w socjologii tradycyjnej, według Latoura stanowi artefakt wytworzony przez błędnie rozumiane pojęcie przyczynowości, zob. *idem*, *Splatając na nowo...*, s. 156.

¹⁵ *Ibidem*, s. 154; na temat sieci zob. zwł. s. 184–191

¹⁶ Zob. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy...*, s. 61–71; *idem*, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2009.

Człowiek jako granica natury i kultury

Jak wskazuje Barbara Tuchańska, opozycję kultury i natury można uznać za współczesny odpowiednik przeciwstawienia duszy i ciała, substancji myślącej i rozciągłej, pierwiastka idealnego i materialnego; odnoszą się one w ostateczności do człowieka, próbując oddzielić to, co w człowieku przyrodnicze, od tego, co przyrodnicze nie jest¹⁷. Kultury — nazwijmy je umownie i rozszerzająco — przednowoczesne nie ustanawiały wyraźnej granicy między kulturą a naturą, choć oswajały ją przez rytuały przejścia.

Można się zastanawiać, jakie są konsekwencje tego dualizmu kultury i natury, podmiotu i przedmiotu, ciała i duszy w kulturze nowoczesnej i ponowoczesnej, w której proces separacji ciała i brak nadrzędnej znaczącej struktury rytualnej¹⁸, zastąpionej, jak chce Anthony Giddens, przez „otwarte progi doświadczenia”¹⁹, doprowadził do skutecznego oddzielenia nas kulturowych od nas naturalnych, zwłaszcza w dwóch najbardziej granicznych sytuacjach — seksu i śmierci. Paradoksalnymi przejawami tego procesu są seksualizacja kultury z jednej strony i wypieranie śmierci z drugiej. Proces separacji ciała (związany z procesem separacji doświadczenia) współgra z „nadobecnością ciała”²⁰ w kulturze, której odpowiada rozkwit badań nad ciałem. Badania te nie wykraczają jednak poza dualistyczną alternatywę naturalizm-kulturalizm, w wypadku paradygmatu konstruktywistyczno-tekstualnego — poza kulturalizm²¹. Wyjaśnianie symbolicznego (tekstowego, komunikacyjnego, narracyjnego, dyskursywnego itp.) wymiaru ciała jest tu dalece niewystarczające, bo podtrzymuje redukcjonizm i cięcie epistemologiczne. Czy jest jakaś możliwość przekroczenia tej ukonstytuowanej metodologicznie granicy między kulturą a naturą, czy dysponujemy jakimiś kategoriami poznawczymi, których potencjał na to pozwala?

Kategoria habitusu w koncepcji Pierre’a Bourdieu (i co z niej nie wynika)

(*Habitus* [łac.] — postawa, wygląd zewnętrzny, ubranie, właściwość, stan, położenie, usposobienie)

¹⁷ Zob. B. Tuchańska, *op. cit.*

¹⁸ Zob. C. Shilling, *Socjologia ciała*, przeł. M. Skowrońska, Warszawa 2010, s. 208.

¹⁹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001, s. 203.

²⁰ Wyrażenia „nadobecność ciała” użyli E. Banaszak i P. Czajkowski we *Wstępie* do zredagowanej przez siebie książki *Corpus delicti. Rozkoszne ciało*, Warszawa 2010, s. 8.

²¹ Zob. o Foucaultowskim ujęciu ciała C. Shilling, *op. cit.*, s. 93–94.

Kategoria habitusu wydaje się tu szczególnie interesująca ze względu na swój związek z pojęciem praktyki. Bourdieu krytykuje na przykład strukturalizm za negatywne traktowanie praktyki. Antropologowie strukturalistyczni jego zdaniem nie dostrzegli wszystkich konsekwencji ustanowienia homologii między dwiema opozycjami: *langue* i *parole* oraz kultury i zachowań czy ich wytworów. W językoznawstwie Saussure'owskim *langue* staje się warunkiem zrozumiałości *parole*, gwarantuje wzajemne zrozumienie nadawcy i odbiorcy, uprzywilejowuje zatem strukturę systemu znaków kosztem ich funkcji praktycznych. Przejście od struktury języka do spełnianych przezeń funkcji skłania do stwierdzenia, że sama znajomość kodu pozwala na bardzo niedoskonale opanowanie rzeczywiście zachodzących językowych interakcji, bo sens danego ich elementu zależy w równej mierze od czynników pozajęzykowych i językowych. Strukturalizm lingwistyczny i etnologiczny jest niezdolny do ujęcia w teorii tego, co zależy od wykonania; spogląda się tu na wykonanie jako na negatywny aspekt uboczny, a nie jako na praktykę²².

Ta ostatnia kategoria jest tym, co odróżnia (przynajmniej potencjalnie) perspektywę kreśloną przez Bourdieu od perspektywy czysto tekstualnej. Habitusy to systemy trwałych dyspozycji (wszystkie wyróżnienia — E.K.), zasady generujące i strukturujące praktyki oraz wyobrażenia, które mogą być obiektywnie przystosowane do celu, nie wymagając przy tym świadomego nań nastawienia. Różne warunki życia generują różne habitusy organizujące praktyki oraz ich postrzeganie. W ramach danej klasy warunków egzystencji i uwarunkowań społecznych można zaobserwować jednorodność habitusów, która sprawia, że praktyki i dzieła są natychmiast rozumiane i przewidywalne²³. Słowo „dyspozycja” w kontekście koncepcji Bourdieu wyraża rezultat organizującego działania, oznacza też sposób bycia, zwyczajowy stan (zwłaszcza ciała), szczególnie zaś predyspozycję, tendencję lub skłonność²⁴. Kategoria habitusu w zamierzeniu Bourdieu miała wznieść się ponad alternatywy determinizmu i wolności, uwarunkowania i twórczości, świadomości i nieświadomości, jednostki i społeczeństwa. Nie udało się to jednak wskutek położenia zbyt mocnego akcentu właśnie na zdeterminowanie, inercyjność, nieświadomość i oddziaływanie struktury społecznej (w tym sensie podmiot i wolność wcale w praktyce teoretycznej Bourdieu nie zostały dowartościowane).

Szczególnym wymiarem jego koncepcji jest społeczne przekształcanie historii w naturę — efekty długiego, kolektywnego procesu uspołeczniania tego, co biologiczne, i biologizacji tego, co społeczne²⁵. Autor *Męskiej dominacji* szczególną

²² Zob. P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki*, przeł. W. Kroker, Kęty 2007, s. 180–186.

²³ Zob. P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, przeł. P. Biłos, Warszawa 2005, s. 216–219; ponadto *idem*, *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Kraków 2008, s. 72–73, 77–79; *idem*, *Szkic teorii...*, s. 193.

²⁴ Zob. P. Bourdieu, *Szkic teorii...*, s. 193.

²⁵ P. Bourdieu, *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciewicz, Warszawa 2004, s. 10.

wagę przywiązał do dekonstrukcji wcielania społecznych stosunków nierówności i władzy (na przykład mitu o podziale płci). *Habitus* to zatem wcielona historia, która stała się naturą i wskutek tego została zapomniana.

Reasumując, u Bourdieu kategoria *habitusu*, związana z praktykami kulturowymi, zakłada nieświadomą sprawczość, zwrotność (refleksywność), zawiera w sobie pojęcie „czegoś nabytego” i nie wykracza poza kulturalistyczny dualizm. Do ograniczeń kategorii *habitusu* u Bourdieu należy socjologizm i tak jak u tekstualistów — redukcjonizm.

W perspektywie jego antropologii-socjologii ciało ludzkie jest nieukończone, stanowi efekt formujących je praktyk kulturowych, a *habitus* tworzy drugą kulturową naturę. Badacz nie wyciągnął jednak ostatecznych antropologicznych konsekwencji z tej kategorii, jeśli chodzi o relację natura–kultura. W rezultacie nie wypracował wizji „człowieka całościowego”, o jaką dopominał się Marcel Mauss, rozważając pojęcie *habitusu*. Bourdieu nie przekroczył w żaden sposób tradycyjnie skonceptualizowanej granicy kultury i natury, pokazał tylko, jak kultura i jej szczególny przejaw nazywany strukturą społeczną zostaje wcielony i projektuje ciało. Można jednak postawić pytanie o antropologiczny i może nie tylko kulturowo-antropologiczny sens tej kategorii. Czy jest do pomyślenia taka jej interpretacja, aby za jej pomocą opisywać jakieś zjawiska niedualistycznie pojętego człowieka? Czy można definiować *habitus* jako system trwałych dyspozycji, zasadę generującą i strukturującą praktyki oraz wyobrażenia, które przekształcają nie tylko historię w społeczną „naturę”, ale też zmieniają biologicznie ludzkie ciało (w tym mózg) właśnie za pośrednictwem owych praktyk (na przykład komunikacyjnych, medytacyjnych, religijnych, leczniczych, żywieniowych, seksualnych)?

Powiedzieć, że ciało jest społecznie skonstruowane, że jest społecznym projektem, to za mało, gdyż przyjmując takie stanowisko, w dalszym ciągu znajdujemy się po jednej (kulturalistycznej) stronie barykady. Właściwie postawić problem to skonstruować taką procedurę badawczą, która skutecznie wskaże, czy i jak praktyki kulturowe i trwałe nawyki wpływają na biologiczny aspekt ciała, a może nawet odpowie pozytywnie na Maussowskie dopominanie się o wizję „człowieka całościowego”.

W twierdzeniu, że kultura uprawia ciało przez praktyki, zawarty jest antropologiczny i transdyscyplinarny potencjał kategorii *habitusu*. Ze względu na zarówno socjologiczne, jak i antropologiczne aspekty tej kategorii zadać można następujące pytania:

— czy wbrew podziałowi na naturalizm i kulturalizm może (i ewentualnie na jakich warunkach) powstać antropologia totalna?;

— czy kategoria *habitusu* w wymiarze cielesnej *hexis* zdaje sprawę ze zwrotności relacji kultura–natura?;

— czy człowiek, przekształcając swoją *hexis*, zmienia też praktykami kulturowymi swoją biologię, to znaczy czy twórczy aspekt *habitusu* dosięga aspek-

tu biologicznego, czy kultura przekształca naturę, czy relacja kultury do ciała jest li tylko symboliczna (jak w wypadku ujęcia tekstualnego) czy też sprawcza (na przykład czy praktyki komunikacyjne wpływają na procesy w mózgu)?

Oczywiście w tym użyciu „*habitus*” odrywałby się od swej literalnej, zawartej w koncepcji Bourdieu socjologicznej treści, ale zachowałby swego „ducha” sprawczości i zwrotności. W tym sensie można by zaprojektować „*habitus*” jako swego rodzaju transkategorię zawierającą w sobie uszeregowane różne postaci możliwego jej użycia, wśród których ta zaprezentowana przez Bourdieu byłaby tylko jedną z wielu. Odpowiedź na pytanie: czy i jak praktyki kulturowe wpływają na biologiczne aspekty ciała?, nie leży oczywiście w kompetencjach antropologii-socjologii Bourdieu, tylko ewentualnie jakiejś transantropologii, znoszącej barierę między humanistyką a przyrodoznawstwem. Czy taka dyscyplina jest jednak możliwa?

Czy potencjał kategorii habitusu upoważnia do rozszerzenia go w metodologicznym (lub szerzej: epistemologicznym) kierunku tak, aby postawić pytanie o jego przydatność do opisu wzajemnych relacji między biologicznym a kulturowym aspektem człowieka, zaś jego transdyscyplinowy potencjał do tego, by dotyczył on już nie tylko ustanowienia pomostu ponad dyscyplinami wewnątrz humanistyki (socjologią i antropologią), ale też może między humanistyką a naukami przyrodniczymi? Problemem jest tu operacjonalizacja takiej transkategorii w świetle uporządkowania dyscyplin naukowych zgodnie z ustanowioną tak a nie inaczej granicą natura–kultura. Być może jej zanegowanie jest możliwe tylko w projekcie filozoficznym, natomiast bez wątpienia celem jej przekroczenia należy zastosować zupełnie nowy język opisu.

Konstruktywizm odrzuca opozycję rzeczywiste (naturalne)–konwencjonalne (kulturowe), a z powodu kulturowej względności wszelkich klasyfikacji redefiniuje tradycyjne granice dyscyplin. Na gruncie konstruktywizmu epistemologicznego nie ma przeszkód, by skonstruować transdyscyplinowy program badawczy, w którym kategoria habitusu stałaby się ponaddyscyplinowa. Trudno jednak sobie wyobrazić transdyscyplinowe badania empiryczne ponad podziałem na humanistykę i przyrodoznawstwo takie, do jakich jesteśmy przyzwyczajeni, choćby ze względu na wzajemną nieprzekładalność ich języków, procedur, wizji świata itp. Nadal będzie to jednak hybryda redukcjonizmów. Czy jest jakieś inne, nieredukcyjnistyczne wyjście?

Pytanie to prowadzi wprost do innej jeszcze próby interpretacji kategorii habitusu, tym razem opartej na teorii aktora-sieci (ANT). Zdaniem Latoura oba wspomniane redukcjonizmy są asymetryczne. Dzięki modelowi sieci i praktykom translacji można zrekonstruować ciągłość między bytami o różnych statusach ontologicznych²⁶.

²⁶ Zob. E. Bińczyk, *op. cit.*, s. 197, 215.

A zatem nie ma granicy? Habitus w świetle socjologii powiązań

Przedmioty przejmują działanie (ale nie tylko przedmioty, także ideo-, bio- i psychomorfy)

Interpretacja kategorii habitusu w duchu socjologii powiązań wymagałaby drobiazgowej pracy, ale sam Latour wiele w tej mierze podpowiada. Odróżnić trzeba na wstępie pojęcie od kategorii; „habitus” jest kategorią koncepcji Bourdieu, ale nie jest kategorią koncepcji Latoura, niemniej pojęcie to pojawia się w ważnym punkcie jego wykładu. Interpretacja habitusu w świetle ANT jest wobec tego uprawniona, tym bardziej że na jej gruncie dokonuje się redefinicji podstawowych pojęć socjologicznych, w tym samego pojęcia „tego, co społeczne”. To ostatnie dotyczy w równym stopniu ludzi i nie-ludzi (*humains* i *non-humains*)²⁷; dycho- tomia między przedmiotem i podmiotem zastąpiona tu zostaje parą: czynniki ludzkie/czynniki pozaludzkie; „to, co społeczne” nie określa dziedziny ontycznej, tylko różnicę pojęciową. Latour zwraca uwagę na ciągle zawężanie pojęcia „społeczny”²⁸ i podąża za Tarde’owskim rozumieniem „społecznego” nie jako specyficznej dziedziny rzeczywistości, ale jako zasady powiązań. Socjologia powiązań stara się najpierw dokładnie przeanalizować, kim i czym są uczestnicy działania, a mogą być to także czynniki pozaludzkie. Habitus zatem określać tu może powiązania między czynnikami różnej, jak dotąd sądzono, „natury”, brać w nim udział mogą ideo-, psycho-, techno- i biomorfizmy. Inercyjny aspekt habitusu jako systemu trwałych dyspozycji (przeważający u Bourdieu) można by opisywać za pomocą pojęcia zapośredniczenia, habitus zaś twórczy, predyspozycję, tendencję, skłonność, możliwość za pomocą pojęcia mediatora. W świetle socjologii powiązań sprawczy aspekt habitusu należałby do źródeł niepewności²⁹.

Rozumienia habitusu w duchu ANT nie sposób „dodać” do tradycyjnie przyjętego w socjologii, zaprzeczyć bowiem trzeba socjologistycznej treści tej kategorii. Interpretacji pojęcia habitusu w świetle socjologii powiązań można dokonać z inspiracji samego Latoura, który przyznał, że jest to pojęcie znakomite, jeśli tylko uwolni się je od teorii społecznej. Na rzecz takiej możliwości przytoczył rozumienie habitusu u Maussa, w którym ponadto dostrzegł Tarde’owski sposób określenia „tego, co społeczne”³⁰. Reinterpretacja ta nie może pretendować do bycia

²⁷ Krzysztof Abriszewski i Aleksandra Derra tłumaczą *nonhumans* (*non-humains*) jako czynniki pozaludzkie: na temat tej decyzji translatorskiej zob. K. Abriszewski, *Splatając na nowo ANT. Wstęp do „Splatając na nowo to, co społeczne”*, [w:] B. Latour, *Splatając na nowo...*, s. XXX.

²⁸ B. Latour, *Splatając na nowo...*, s. 12.

²⁹ Na temat źródeł niepewności zob. *ibidem*, cz. 1. *Co zrobić z kontrowersjami dotyczącymi świata społecznego*.

³⁰ *Ibidem*, s. 306–307.

wyczerpującą, może nawet nie być zgodna literalnie z ANT, tym bardziej że ma charakter teoretyczny, a przecież dla koncepcji ANT znamienne jest połączenie wyczulenia na empirię z rozległym horyzontem filozoficznym³¹.

Można wskazać kilka aspektów i płaszczyzn zarówno tradycyjnej socjologii, jak i socjologii powiązań, których dotyczy pojęcie habitusu. Należą do nich na przykład koncepcje praktyk społecznych czy też działań społecznych, koncepcje podmiotu działań społecznych³², zagadnienia sprawczości, subiektywności i obiektywności, internalizacji. Dodać do tego trzeba takie kwestie właściwe ANT i sformułowane w jej metajęzyku (infrajęzyku), jak zagadnienie mediatorów *versus* zapośredniczeń, lokalności i globalności, zacisków, skali czy warstw, z których składa się aktor³³.

Idąc za Latourem, wypada przyjąć performatywną definicję habitusu. Badacz ten definiuje na przykład agregaty społeczne performatywnie, co w kontekście ANT nie znaczy oczywiście, że są one tworzone aktami mowy, ale to, że muszą być nieustannie formowane lub przekształcane w procesie, którego nieodłącznym elementem jest proces badawczy. Istotny tu jest ruch poznania, poznanie i byt w ANT spletają się z sobą, nie ma rozróżnienia ontologii i epistemologii³⁴. Wracając na chwilę do problemu inercyjności habitusu w koncepcji Bourdieu, warto zwrócić uwagę, iż definiując grupy, Latour podkreśla różnicę między grupami „posiadającymi” jakąś inercję a grupami, których istnienie trzeba z trudem podtrzymywać. Socjologia tradycyjna odwołuje się do „inercji”, jakby gdzieś istniał zapas powiązań; podobnie chce wyjaśniać stałość społeczeństwa, jego zakres, zobowiązania, przynależność doń, stabilność, reprodukcję (a przedtem je zakłada, wobec czego popada w rodzaj błędnego koła)³⁵. Socjologia powiązań z wielkim trudem wyjaśnia środki powodujące taką stabilność, sama stając się jednym z nich. Owa trudność jest w tej socjologii założona, stanowi jej nieusuwalną cechę, powiązania są bowiem wciąż negocjowane na nowo, nie rządzi nimi inercja, są widoczne tylko dzięki śladom pozostawianym przy próbach tworzenia nowego splotu z elementów, które same w sobie nie są „społeczne”³⁶.

Latour wprowadza rozróżnienie między definicją ostensywną a performatywną, by wskazać zasadniczą różnicę między przedmiotami obu tych socjologii, i co za tym idzie — przedmiotów tych dwóch rodzajów definicji. Definiowanie ostensywne zmierza do zminimalizowania wpływu badacza, performatywne

³¹ Zob. K. Abriszewski, *op. cit.*, s. XVI–XVIII.

³² Trzeba koniecznie zwrócić tu uwagę na różnicę między podmiotem jako *subiectum* a podmiotem działającym, czynnikiem sprawczym. Na temat decyzji translatorskich w tej kwestii zob. *ibidem*, s. XXXII.

³³ O składaniu aktora zob. *ibidem*.

³⁴ Zob. E. Bińczyk, *op. cit.*, s. 212.

³⁵ Latour nie zaprzecza przy tym inercyjnym struktutom, a podkreśla, że to właśnie ruch i krążenie mediatorów zapewnia im istnienie (zob. *idem*, *Splatając na nowo...*, s. 357).

³⁶ Zob. *ibidem*, s. 15, 94.

zakłada jego aktywny wpływ. Przedmiot definicji ostensywnej jest unieruchomiony (i przypisuje się mu immanentnie pewną esencję), przedmiot definicji performatywnej znika, gdy przestaje „być odgrywany”; kiedy pozostaje w miejscu, oznacza to, że działają już inni aktorzy³⁷. Jak widać, kontrowersja między tymi dwiema koncepcjami socjologicznymi zaczyna się od sposobu określania tego, co społeczne, rodzaju metajęzyka *versus* infrajęzyka, roli badacza w procesie poznania.

Habitus — właściwość, stan, położenie, usposobienie (mediatorzy, łańcuchy mediatorów, subskrypcje i wtyczki)

W perspektywie socjologii powiązań podmiotowość, sprawczość (co nie znaczy przyczynowość) przysługuje różnym bytom, ich postać nie musi być antropomorficzna, ale może być ideo-, techno-, psycho-, biomorficzna itp., toteż habitus określać tu może powiązania między czynnikami różnej, jak dotąd sądzono, „natury”. Habitus nie musi już wobec tego po pierwsze — przysługiwać temu, co socjologia tradycyjna nazywa podmiotami (ludzkimi), a po drugie — w ogóle nie tkwi (nawet jako zasada) w jakimkolwiek obiekcie. Kategoria habitusu mogłaby służyć do opisu nawiązywania, negocjowania, ustalania powiązań między aktorami, jeśli są oni mediatorami, lub opisu ustalonych już zapośredniczeń³⁸.

Analogonem habitusu jest w ANT *ściągnięcie wtyczek*. Latour zadaje pytanie: co pozwala aktorom interpretować układ, w jakim są ulokowani? Według tradycyjnej socjologii albo działa tu niewidzialna struktura (czyli nikt konkretny nie działa), albo ludzki podmiot nadaje sens światu przedmiotów, które same z siebie pozbawione są jakiegokolwiek znaczenia. Między jednym a drugim ujęciem pojawia się luka, przeskok metodologiczny spowodowany różnicą między podejściem pozytywistycznym a interpretatywnym. Aby luki tej uniknąć, ANT w tym miejscu stosuje tak zwany zacisk, sztuczny środek utrzymujący płaską topografię badanego terenu³⁹, która nie pozwala łańcuchom mediatorów zniknąć w „strukturze”, „lokalnej interakcji”, „społecznym kontekście” itp.⁴⁰ Tymi zaciskami są między innymi czynniki upodmiotawiające, personalizujące czy indywiduali-

³⁷ Zob. *ibidem*, s. 49–54

³⁸ Na temat rozróżnienia zapośredniczeń i mediatorów zob. *ibidem*, s. 53–65; definicja mediatorów s. 361.

³⁹ „Płaska topografia” to jedna z licznych metafor Latoura przyjęta na oznaczenie metodologicznej konieczności zastosowania chwytu spłaszczenia „trójwymiarowych” projekcji tradycyjnej socjologii. W tej ostatniej niewspółmierność aktora i kontekstu, w którym jest on osadzony, powoduje niemożność wykrycia nośnika działania. ANT celem uchwycenia przemieszczania się działania z jednego obszaru w inny „spłaszcza” topografię i dzięki temu udaje się jej na nowo powiązać to, co społeczne (zob. *ibidem*, s. 240–255).

⁴⁰ Zob. *ibidem*, s. 255, 269, 298.

zujące⁴¹, których działanie opisuje Latour za pomocą metafory wtyczek i ściągnięcia oprogramowania. W tej perspektywie aktorów ludzkich należy „poskładać” z wielu nakładających się, empirycznie odrębnych warstw. Kompetencji, wyposażenia czy (mówiąc wyjątkowo językiem Bourdieu) dyspozycji nabywamy, ściągając krążące wtyczki, dzięki czemu stajemy się lokalnie i prowizorycznie kompetentni. Można analizować poszczególne warstwy tej kompetencji, można empirycznie zaobserwować tworzenie czy raczej składanie aktora (w tym wypadku ludzkiego) z owych warstw; ich oferty napływają z zewnątrz⁴². W koncepcji Latoura aktor (ludzki czy pozaludzki) nie jest źródłem działania, ale „ruchomym celem” dla bytów wokół niego; to liczni inni sprawiają, że aktor działa, a „gdy jakieś działanie musi zostać przemieszczone z jednego obszaru w inny, [...] potrzeba na to jakiegoś kanału i wehikułu”⁴³.

Dla socjologii tradycyjnej kompetencje są albo wrodzone, albo pochodzą z tak czy inaczej rozumianej „materii społecznej”. W ANT kompetencje czy dyspozycje aktorzy ściągają z tego, co przepływa, krąży na zewnątrz. Latour oprócz metafory wtyczki używa metafory subskrypcji. Aktorzy ludzcy podtrzymują mentalne i poznawcze kompetencje tak długo, jak długo podtrzymują na nie subskrypcję; nie stanowią one ich własności; można je zinternalizować, ale trzeba wtedy ściągnąć kolejną wtyczkę; wyposażenia nie nosi się z sobą, nie stanowi ono naszej własności. Nie traktuje się tu aktora jako pierwotnej podmiotowości, która postrzega obiektywny świat przedmiotów, ale jako zależnego od krążących bytów; trzeba empirycznie zaobserwować, jak gatunkowe ciało zostaje przekształcone w osobę: „im intensywniejszy napływ ofert subiektywności, tym więcej uzyskuje się wewnętrzności”⁴⁴.

Jako przykład habitusu można za Latourem przywołać znany passus, w którym Mauss opisuje sposób chodzenia pielęgniarek. Mimo że dotąd uważaliśmy Maussa za durkheimistę i prekursora Bourdieu⁴⁵, Latour dopatruje się w jego określaniu „tego, co społeczne” linii Tarde’owskiej. W świetle ANT pielęgniarzki ściągnęły sobie wtyczkę — sposób chodzenia z filmu! Wokół aktorów krążą różne niespołeczne byty, które choć nie są przyczynami, sprawiają, że aktor działa. ANT, nie rozróżniając aktorów ludzkich i pozaludzkich, daje przesłanki do dostrzeżenia habitusów — dyspozycji czy kompetencji jako możliwych do ściągnięcia z otoczenia i mających własne „drogi transportu”. Zaczniemy od miłości. Zwłaszcza miłość, jak przyznaje Latour, można objaśniać jako coś przychodzą-

⁴¹ Inne rodzaje zacisków to na przykład *oligoptica* i panoramy, zob. *ibidem*, s. 256–278.

⁴² Jak pisze Latour, „bycie »aktorem« oznacza [...] w pełni sztuczne i możliwe do całkowitego prześledzenia zgromadzenie”, *ibidem*, s. 304.

⁴³ *Ibidem*, s. 254.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 304.

⁴⁵ Choć Bourdieu, opisując swoje użycie kategorii habitusu, nie powołuje się na Maussa, a na Erwina Panofsky’ego i jego termin „lokalny”, zob. P. Bourdieu, *Reguły sztuki*, przeł. A. Zawadzki, Kraków 2007, s. 273.

cego z zewnątrz. „Nawet miłość musi posiadać swój środek transportu, szczególne techniki, kanały oraz wyposażenie, tak samo jak pokój maklerski, sztab wojskowy czy fabryka”⁴⁶. Czy uczucia nie zostały nam dane? „Czyż czytanie powieści nie pomaga nam wiedzieć, w jaki sposób kochać?”⁴⁷. A rozmowy miłosne, czy nie są transporterami, mediatorami „przenoszącymi podmiotowość”? „Spróbujmy pożyczyć trochę bez nich i zobaczmy wtedy, jak szybko zaczniemy usychać”⁴⁸. A wiersze, pieśni, obrazy (filmy!), których obiektywne — podkreśla Latour — istnienie trzeba brać pod uwagę? Dla mniej romantycznych dobrym przykładem jest supermarket, który z góry czyni nas konsumentami, ale by to się stało, musimy ściągnąć wtyczki-etykiety, znaki towarowe, ceny, reklamy, rozmowy z innymi klientami itp.⁴⁹

A oto jeszcze inny przykład zasługujący na przytoczenie:

Wsie wydają się zajmować swój teren na chybił trafił, dopóki jakiś archeolog nie dokopie się sieci starożytnych dróg i uświadomi nam, że położenie wszystkich osad dokładnie wyznacza jakieś starożytne drogi na grobli, oddalone od siebie o dzień marszu rzymskich legionów. Kto stworzył tam te osady? Czyje siły zostały użyte? W jaki sposób Cezar może działać poprzez dzisiejszy krajobraz? Czy istnieje jakiś inny obcy podmiot (*agency*) wspomagany przez ukrytą, niezwykle trwałą siłę, która sprawia, że osadnicy „w sposób wolny wybierają” to miejsce, które wybrało ich?⁵⁰

Tu dyspozycja do zakładania osiedli jest przez osadników ściągnięta z ukształtowania terenu, częściowo „naturalnego”, częściowo przygotowanego w czasach starożytnych przez administrację cesarstwa.

A zatem kompetencje czy dyspozycje w perspektywie socjologii powiązań są — po pierwsze — interobiektywne, po drugie składają się (czy też można je złożyć w procesie poznawczym) z warstw różnych ontologicznie bytów. Ostatecznym celem ANT jest bowiem, jak mówi Latour, wprowadzenie na scenę bytów, których pojawienie się było dotychczas w naukach społecznych wzbronione, różnych istot, przedmiotów, rzeczy, także niewidzialnych (takich jak przegrzebki czy Bóg)⁵¹.

Kompetencje społeczne stanowią tylko jeden, niewielki podzbiór wiązań tworzących społeczeństwo; gdy z pola widzenia znika „społeczeństwo”, pojawia się

⁴⁶ B. Latour, *Splatając na nowo...*, s. 310.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 305.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 309.

⁴⁹ Zob. *ibidem*, s. 306.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 63. Co prawda, ten przykład posłużył Latourowi do wskazania, że działanie zostaje przejęte przez innych (kursywa Latoura), ale moim zdaniem może służyć również jako ilustracja habitusu w świetle ANT.

⁵¹ Zob. *ibidem*, s. 348–349. Odwołuję się tu do słynnego artykułu Michela Callona, w którym przegrzebki zostały ujęte jako mediatorzy (zob. *idem*, *Some elements of a sociology of translation: Domestication of the scallops and the fishermen of St Brieux Bay*, [w:] *Power, Action, and Belief. A New Sociology of Knowledge?*, red. J. Law, New York 1986) i do potraktowania Boga jako aktora-sieci (zob. A. Piette, *La religion de près: L'activité religieuse en train de se faire*, Paris 1999), za: B. Latour, *Splatając na nowo...*, s. 387, 405.

to wszystko, co krąży „na zewnątrz”. Wtyczki używają aktorom dodatkowych, uzupełniających narzędzi (dodatkowych „dusz” czy psychomorfów⁵²), koniecznych, by można było interpretować daną sytuację. Zdolności poznawcze według Latoura nie zamieszkują „w” podmiotach, lecz są rozproszone w całym sformowanym otoczeniu, obejmującym lokalizatory oraz twierdzenia wytwarzające kompetencje i technologie intelektualne (ANT dotyka tu debaty nad ludzkim poznaniem i pojęciem-wytrychem: internalizacją). Pochodzą z zewnątrz, podróżują własnymi kanałami. Zadaniem badacza jest empiryczne odtworzenie ich drogi i historii. Fakt, że mają one własne drogi transportu, oznacza, iż nie biorą się ani ze społecznego kontekstu, ani z subiektywności aktorów. Dopiero rezygnacja zarówno z pojęcia natury, jak i społeczeństwa pozwala scharakteryzować te trudno dotąd uchwytnie drogi.

Rozróżnienie na „społeczne” i „psychiczne” znika, gdy określenie „zewnątrza” zostanie zastąpione pozostającymi w ruchu wtyczkami, które nie determinują działania, ale sprawiają, że ktoś coś *czyni*. Następuje tu odnowienie pojęcia „zewnątrza”, które nie jest w tym wypadku ani kontekstem sił społecznych, ani nie „determinuje” wnętrza. Latour uważa, że jego ujęcie ignoruje, właśnie ignoruje, a nie „przewycięża” czy „rozwiązuje”, dualizm ujęć tradycyjnej socjologii rozpiętych między podporządkowanym przedmiotem a wolnym podmiotem, systemem a aktorem. Różnica między ANT a socjologią „tego, co społeczne”, opiera się na szczególnej teorii działania pomijającej ten podział. Tu jedyną szansą na uchwycenie tego, jak „wnętrze” jest skonstruowane, jest mnożenie połączeń z „zewnątrzem”! Aby stać się podmiotem, trzeba mieć subskrypcję na mnóstwo czynników upodmiotowiających; aby stać się jednostką, trzeba ściągnąć wiele czynników indywidualizujących. Zdaniem Latoura w tym miejscu uwidacznia się najdonioślejsze zagadnienie socjologiczne, a mianowicie wyjaśnianie tego, co socjologia tradycyjna nazywa relacją (w ścisłym tego słowa znaczeniu) między jednostką a społeczeństwem:

Moglibyśmy dojść do uzyskania pewnej „intrapsyche”, tylko jeśli wejdziemy w relacje z dużą ilością różnych „ekstrapsyche” [...]. Jeśli potraktujemy to, co przychodzi z zewnątrz jako mediatorów dających okazję kolejnemu czynnikowi (*agent*), by ten zachowywał się jak mediator, to cała scena zawierająca to, co wewnątrz i na zewnątrz, może zostać na dobre zmodyfikowana. [...] W końcu uwolniliśmy się od całej grupy dyskusji dotyczących „względnej wagi indywidualnej wolności” w kontekście „strukturalnego zdeterminowania”; teraz każdy mediator znajdujący się gdzieś w łańcuchu działań jest zindywidualizowanym zdarzeniem, ponieważ zostaje połączony z wieloma innymi zindywidualizowanymi zdarzeniami⁵³.

Odmienność od tradycyjnej teorii działania ANT polega nie tylko i nie przede wszystkim na tym, że aktorzy mogą być pozaludscy, ale na tym, że ośrodkiem zainteresowania są mediatorzy sprawiający (co nie znaczy — będący przyczyna-

⁵² Psychomorfy to „czynniki upodmiotowiające” krążące na zewnątrz aktorów, zob. B. Latour, *Splatając na nowo...*, s. 309.

⁵³ *Ibidem*, s. 315–316.

mi), że inni mediatorzy coś czynią. W socjologii tradycyjnej aktor oznaczał źródło celowej aktywności, a wpływ kontekstu („struktury”, „kultury”, „klasy” itp.) opierał się na zależności przyczynowo-skutkowej, na czynnikach sprawczych przenoszących siłę za pomocą biernych zapośredniczeń. W tej optyce mieliśmy do wyboru autonomię lub zniewolenie aktora (jak w koncepcji Bourdieu, w której podmiotowość jednostek i twórczy aspekt habitusu zostały potraktowane nader deklaratywnie). Żeby zachować autonomię, trzeba było zmniejszyć liczbę połączeń z kontekstem. W perspektywie ANT jest odwrotnie: należy mnożyć połączenia z zewnątrz, bo tylko to daje szansę na uchwycenie tego, jak „wnętrze” jest skonstruowane; im więcej aktor ma załączników, tym bardziej istnieje, działanie aktora-sieci jest wyzwolone przez sieć licznych mediatorów. Latourowska krytyka pojęcia społeczeństwa prowadzi w konsekwencji do ujmowania go jako konglomeratu niejednorodnych bytów, a podmiotowość przypisuje każdemu konglomeratowi, który gromadzi, przyłącza, dokonuje translacji innych bytów.

Zatem interpretacja pojęcia habitusu w świetle ANT dotyczy newralgicznych punktów jej sporu z tradycyjną socjologią: rozumienia „tego, co społeczne”, teorii działania, rozumienia przyczynowości *versus* sprawczości, pojęcia aktora. Latourowski ontologiczny pluralizm (monizm?⁵⁴) i antyesencjalizm sprawiają, że interpretację tę daje się potraktować jako jedyny na razie możliwy przykład zastosowania kategorii habitusu w nieredukcjonistyczny sposób.

Olga Amsterdamska wskazuje, że koncepcja Latoura jest skutkiem przyjęcia ograniczonej koncepcji człowieka i jeszcze węższego pojęcia kultury⁵⁵. To cena za przeciwstawienie się dualistycznej zasadzie *tertium non datur*, zresztą płacona bez wątpienia świadomie, o czym świadczy choćby topograficzna metafora „spłaszczania”⁵⁶. Wszakże obiektywistyczną pułapkę tej koncepcji zauważa Tuchańska: Latour „traktuje przedmiotowo nie tylko nie-ludzkie, ale także ludzkie składniki naturalno-kulturowej rzeczywistości. Z powodu tego obiektywistycznego nastawienia brakuje jej integralnie wmontowanego »mechanizmu« samokrytycznego odnoszenia się do własnych przesądów”⁵⁷.

Nie wydaje się oczywiście, aby filozoficzny antyredukjonistyczny projekt Latoura mocniej zaważył na sposobie postrzegania uniwersum. Można się spodziewać, że będziemy dalej skazani na sinusoidę kulturalizmów i naturalizmów. Jednak problem został postawiony i dokonano próby opisanego świata niepodzielnego. I oczywiście trzeba było przy tym po pierwsze — wynaleźć całkiem nowy język, a po drugie — wynalazczo skonceptualizować przedmiot poznania. Być może takie nieredukcjonistyczne języki będą nadal powstawać, bo już wiemy, że są możliwe.

⁵⁴ Bińczyk sądzi, że stanowisko Latoura jest pluralizmem ze względu na heterogeniczność elementów sieci, a monizmem ze względu na jej status (*eadem*, *op. cit.*, s. 248–249).

⁵⁵ O. Amsterdamska, *op. cit.*, s. 154

⁵⁶ Zob. B. Latour, *Splatając na nowo...*, s. 249–250.

⁵⁷ Zob. B. Tuchańska, *op. cit.*, s. 20.

Bez względu na ocenę potencjału wyjaśniającego socjologii powiązań, jak też jej filozoficznych konsekwencji (a te są niewątpliwie najbardziej interesujące), warto zwrócić na nią baczną uwagę, bo stawia ona pewne problemy w sposób nowatorski i oryginalny. Zarzuty Latoura wobec tradycyjnej socjologii są poważne: krytykuje ją za esencjalizm, aprioryczną definicję „tego, co społeczne”, pomieszczenie *explanansu* i *explanandum*, za zbyt wąskie określenie świata społecznego, dualizm metody (pozytywizm *versus* paradygmat interpretacyjny), lekceważenie informatorów, lukę („przepaść wykonawczą”) w opisie procesu przenoszenia „siły” społeczeństwa w podmioty (brak opisu jej translacji). Zarzuty te trzeba głęboko przemyśleć, przede wszystkim tradycyjną koncepcję działania społecznego (co sprawia, że aktor działa?). Zastanowić się warto też nad pojęciami mediatora i zapośredniczenia oraz dopuszczeniem aktorów pozaludzkich. Rozważyć dokładnie należy zwłaszcza zarzut mieszania dwóch metajęzyków: badacza i aktora lub — co gorsza — pozbawiania aktorów w ogóle głosu⁵⁸. Koncepcja Latoura podważa tradycyjny i dość już zużyty język socjologiczny, który zdominowały kalki językowe i kategorie-wytrychy (jak internalizacja, podmiot działający czy podmiot racjonalny itp.). Odnowienie tego języka, odnowienie pojęcia „tego, co społeczne” oraz przede wszystkim ponowne przyłączenie do filozofii to trzy główne zadania, jakie stawia przed socjologią lektura Bruno Latoura.

Wnioski, jakie płyną z przyjrzenia się kategorii habitusu z punktu widzenia relacji kultura–natura są dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, mimo atrakcyjności wizji „człowieka całościowego”, przez pryzmat dualistycznych redukcjonizmów nie sposób jej uzyskać. Po drugie, paradoksalnie, gdyby uznać za udaną interpretację habitusu w świetle antyredukcjonistycznej teorii aktora-sieci, odnosiłby się on w tym samym stopniu do ludzi i nie-ludzi, czyli wykraczałby poza antropologiczny potencjał tej kategorii zgodnie z posthumanistyczną logiką ANT. A zatem na razie mamy do wyboru albo habitus zinterpretowany przez humanistyczny redukcjonizm (kulturalizm), albo przez posthumanistyczny antyredukcjonizm. Perspektywa poznania „człowieka całościowego” nie wydaje się przybliżać.

On nature, culture, border and the potential of the concept of habitus

Summary

The assumption inscribed in the phrase “nature is the border of culture” provokes a significant methodological question: Is it possible in a single research procedure to cross or at least step upon this border? Do humanities have sufficient cognitive tools to give account of that borderline area between nature and culture, which science has either tried to negate by some forms of reductionism or cut out methodologically? Our reflection in this matter may focus on the concept of habitus.

⁵⁸ Zob. B. Latour, *Splatając na nowo...*, s. 43, 52.

The limits of its applicability to the nature-culture relationship is the main issue discussed in this article. The perspective of those limits is associated with the fact that the post-humanistic paradigm has shown some indications for re-interpreting the concept in such a way as to make it describe the relations between hybrid-like nature-cultures. The article relates to the conceptualisation of the boundary between nature and culture, the concept of habitus as proposed by Pierre Bourdieu and interpretation of habitus inspired by the Actor-Network Theory (ANT). In the light of the latter, the social dimension applies equally to *humans* and *non-humans*; the concept of habitus may, therefore, define the relations between factors of different, as so far believed, ontic statuses and may involve ideo-, psycho-, techno- and biomorphisms. The inertial aspect of habitus as a system of permanent dispositions may be described using the concept of *intermediary*, whereas the creative one with the concept of *mediator*. In terms of sociology of relations, the creative aspect of habitus would belong to *sources of uncertainty*. In the anti-reductionist perspective and in Bruno Latour's anti-essentialist concept, habitus goes beyond its anthropological content in line with the post-humanist ANT logic and, released from its sociological constraints, demonstrates its non-reductionist potential.