

KONSTANTY STRZYCZKOWSKI
Uniwersytet Warszawski

O (NIE)UŻYTECZNOŚCI POJĘCIA KAPITAŁU KULTUROWEGO Z PERSPEKTYWY USTALEŃ SOCJOLOGII AMERYKAŃSKIEJ

Od dłuższego czasu socjologia przeżywa tzw. zwrot ku kulturze, co znajduje wyraz między innymi w głębokiej zmianie sposobów konceptualizacji sfery kultury, jej organizacji i zachodzących w jej obrębie zjawisk. Co za tym idzie, przeobrażeniom ulega również pojmowanie innych kluczowych dla socjologii pojęć, takich jak choćby „tożsamość”, która w przekonaniu badaczy coraz bardziej przeobraża się obecnie w partykularny, idiosynkratyczny konstrukt kulturowy. W konsekwencji nierzadko podważana jest zasadność użycia tych modeli teoretycznych, według których kultura stanowi mniej lub bardziej bezpośrednie odzwierciedlenie zewnętrznych struktur i stosunków społecznych. Oznacza to z jednej strony, że w większym stopniu podkreśla się autonomię, przynajmniej częściową, jeśli nie całkowitą, dziedziny kulturowej (wartości kulturowych) względem innych dziedzin życia społecznego. Kulturę ma charakteryzować własna wewnętrzna organizacja i dynamika (Gartman 2002, s. 255). Z drugiej strony — wskazuje się na tendencje powodujące zachwianie klarownych rozgraniczeń między kulturą a społeczeństwem, gospodarką i polityką, w wyniku których kultura przechodzi w fazę „post”, tracąc systemowy, wewnętrznie spójny i funkcjonalny charakter (Crook, Pakulski, Waters 1992).

Mimo to koncepcje, których autorzy starają się zobrazować systematyczne związki między kulturą a strukturą społeczną, wciąż zaznaczają swój wpływ za pośrednictwem choćby takich narzędzi pojęciowych jak „kapitał kulturowy”. Pojęcie to, odnoszące się do zestawu kulturowych sygnałów wysokiego statusu wykorzystywanych w celu społecznej i kulturowej selekcji, rozwinął Pierre Bourdieu w celu analizy roli kultury i edukacji w procesie reprodukcji społecznej. Mimo szczególnej pozycji, jaką termin ten zdobył w myśli socjologicznej, coraz częściej — w miarę nasilania się rozmaitych zjawisk zarówno na poziomie makro, jak i na poziomie jednostkowym — jest on kojarzony z rozlicznymi

Adres do korespondencji: kstrzycz@is.uw.edu.pl

problemami natury teoretycznej i empirycznej. Trudności te stanowią dobry powód, by przyjrzeć mu się uważniej. Wydaje się, że dyskusja na temat kapitału kulturowego jest najżywsza na gruncie amerykańskim. Warto przybliżyć niektóre z jej ustaleń.

PUNKTY WYJŚCIA TEORII PIERRE'A BOURDIEU

Przystępując do analizy pojęcia kapitału kulturowego trudno jest pominąć szczególny kontekst, jaki towarzyszył rozwojowi koncepcji przedstawionych przez Bourdieu. Sam autor bowiem przekonuje, że nauka o przedmiotach kulturowych (w tym twórczości naukowej) wymaga genetycznej analizy habitusów właściwych aktorom zajmującym pozycje w danym polu, czyli systemów dyspozycji, które stanowią wytwory trajektorii społecznej oraz oczekiwań wynikających z pozycji zajmowanej wewnątrz tego pola (Bourdieu 2001, s. 327). Być może biografia nie jest dla Bourdieu najistotniejszym czynnikiem wyjaśniającym, jednak warto choćby w minimalnym stopniu zastosować go wobec autora, który wielokrotnie podkreślał w swych pracach wagę osobistego doświadczenia dysonansu między wyniesionym z domu bagażem w postaci dialektu Béarn a francuszczyzną, którą napotkał w okresie szkolnym (Bourdieu 1991, s. 68–69). Analiza, jakiej poddaje własne dzieciństwo spędzone w Denguin i Pau, prowincjonalnych miejscowościach u podnóża Pirenejów, wskazuje na fakt rozdarcia między dwoma kontrastującymi światami. Z jednej strony światem noszącym jeszcze znamiona charakterystyczne dla życia w prekapitałistycznych obszarach wiejskich, z drugiej zaś światem metropolii, skupiającym wszelkie instytucje i narzędzia władzy symbolicznej, jakie porządkują współczesne społeczeństwo. Być może tłumaczy to w jakiejś mierze, dlaczego społeczna i przestrzenna marginalizacja, wykorzenienie, deprywacja, wzmożony wysiłek akulturacyjny, nieprzystawalność i nieadekwatność habitusu stanowią ciągle powracający motyw prac Bourdieu (zob. np. Bourdieu, Wacquant 2001, s. 202–208).

Jednak — jak celnie zauważa Derek Robbins (2005) — w tym momencie nie wiemy, czy „socjoanaliza”, której Bourdieu poddaje swoje dzieciństwo, nie jest przypadkiem analizą *post hoc*, z całym jej automatyzmem w określaniu związków przyczynowo-skutkowych między następującymi po sobie wydarzeniami. Czy doświadczenie stało się tu źródłem konceptualizacji, czy też konceptualizacja zorganizowała to, co było przedmiotem doświadczenia? Faktem jest, jak zauważa Robbins, że myślenie Bourdieu organizuje w jakimś stopniu dualizm tego, co naturalne, rodzime, swojskie, charakterystyczne dla „kultury ludowej”, oraz tego, co stanowi przedmiot aspiracji — tego, co sztuczne, „wytrenowane”, właściwe dominującej „kulturze oficjalnej”. Dualizm ten znajduje wsparcie w postaci instytucjonalnego podziału na to, co w kulturze regionalne, prowincjonalne czy tubylcze, i to, co wielkomiejskie, centralistyczne i kolonialne. Mówiąc jeszcze inaczej, w różnicy między „światem oswojonym”

a „światem instytucji”. Kwestią do rozstrzygnięcia staje się dla teorii Bourdieu faktyczny zakres, w jakim to, co dziedziczymy, limituje nasze wybory dotyczące wytworów czy symboli *culture savante*, kultury oficjalnej i „prawomocnej”. Zainteresowanie kulturą dominującą ma z kolei prowadzić do zrozumienia, w jaki sposób jednostki używają jej do adaptacji kulturowej oraz do walki o władzę. Socjologia kultury jest w tym wydaniu przede wszystkim socjologią cech przypisanych. Jak przekonuje Robbins, jest to socjologia wpływu warunków życia i pochodzenia klasowego na zachowania, praktyki i osądy. Jednocześnie warto przywołać pogląd mówiący, że — zgodnie z intencją Bourdieu — to kulturowe różnicowanie konsoliduje i — co więcej — współtworzy różnice społeczne. W tym sensie to, co społeczne, i to, co kulturowe, staje się równoprawne, jeśli chodzi o tworzenie podziałów społecznych. Wobec tego granica między reprodukcją społeczną i kulturową okazuje się płynna i zamazana.

Zgodnie ze wspomnianymi zasadami teorii produkcji symbolicznej należy rozważyć również specyfikę pola, w którym pojawia się teoria Bourdieu. Problemy i rozwiązania, które przedstawia, mają — zdaniem wielu autorów — korzenie w intelektualnym podłożu, jakie ustanowiła dwudziestowieczna francuska myśl społeczna. Stanowią one naturalną kontynuację, nawiązanie lub polemikę z już istniejącymi tekstami i tradycjami teoretycznymi. Trzeba zatem wspomnieć o pewnych podstawowych czynnikach, które wpłynęły na kształt tej teorii.

Często możemy spotkać się z poglądem, że za zasadniczą i pierwszoplanową opozycję we francuskim życiu intelektualnym po drugiej wojnie światowej należy uznać rozbieżność pozycji, jakie zajmowali Claude Lévi-Strauss i Jean Paul Sartre (zob. Jenkins 1999, s. 17–18; Fowler 1997; Vandenberghe 1999). Konflikt ten, w przekonaniu wielu badaczy, miał być istotny dla rozwoju teorii Bourdieu z dwóch powodów. Po pierwsze, definiował dwa odmienne modele intelektualnego zaangażowania i pojmowania roli człowieka nauki. W pierwszym przypadku badacza starającego się zunifikować teorię z empirią, w drugim zaś — zaangażowanego społecznie „intelektualisty totalnego”. Po drugie, sartr’owski woluntaryzm i deterministyczny strukturalizm Lévi-Straussa określały dwa przeciwstawne sposoby widzenia świata społecznego. Z jednej strony nacisk na kreatywność, wolność, autonomię ludzkiego działania, z drugiej zaś wskazanie na siłę oddziaływania niejawnych struktur operujących niezależnie i poza świadomością jednostek.

Dualizm ten znajduje odzwierciedlenie w przeciwstawieniu subiektywizmu i obiektywizmu jako przejawiającej się w różnych odsłonach (tj. podmiot–przedmiot, umysł–ciało, działanie–struktura, wewnętrzne–zewnętrzne, duchowe–materialne, jednostkowe–społeczne) głównej opozycji organizującej namysł nad rzeczywistością społeczną, a jednocześnie naczelnej przeszkody uniemożliwiającej zaproponowanie adekwatnej teorii społeczeństwa. Naczelną ambicją teorii Bourdieu staje się więc przewyciężenie owego antagonizmu przy jednoczesnym zachowaniu wglądu, jaki każde z tych stanowisk oferuje. Warto

dodać, że zamiar ten w przekonaniu wielu socjologów pozostał niespełniony (zob. DiMaggio 1979; Garnham, Williams 1986; Schatzki 1987, 1997; Jenkins 1999; de Certeau 1984; Lamont, Lareau 1988; Bouveresse 1999).

Równie ważne źródło inspiracji dla Bourdieu miała stanowić klasyczna myśl socjologiczna. Użytek, jaki robi z koncepcji Webera, Durkheima i Marksa, ma pozwolić, jak sam często podkreśla, na przekroczenie ich wewnętrznych ograniczeń. W rozmaitych opracowaniach zwykło się przyjmować, że Marksowi i Durkheimowi zawdzięcza on pragmatyczne cele swej teorii, mającej za zadanie łączyć program socjologii reprodukcji z programem genetycznej socjologii form symbolicznych. W sferze merytorycznej zaś we właściwy sobie sposób nawiązuje do koncepcji Webera, z której czerpie przesłanki do swej teorii dotyczącej społecznej funkcji dóbr i praktyk symbolicznych. Chociaż to Bourdieu upowszechnił pojęcie kapitału kulturowego, koncepcja, że kultura stanowi źródło pozycji społecznej i specyficzny rodzaj władzy, występowała już w klasycznej teorii socjologicznej (zob. Machajski 1937; Gouldner 1979). Posługując się Weberowskim pojęciem charyzmy i uprawomocnienia, Bourdieu przedstawia systematyczną teorię władzy symbolicznej i jej relacji wobec władzy politycznej i ekonomicznej. Na podstawie pojęć odnoszących się do posiadanego kapitału, reguł kierujących jego wykorzystaniem oraz interesów przypisanych do danej pozycji w określonym polu konstruuje ogólną teorię w postaci „ekonomii dóbr symbolicznych” — teorię produkcji i konsumpcji dóbr symbolicznych, dążenia do symbolicznych zysków, akumulacji różnych form kapitału i sposobów ich konwersji w inne formy władzy.

Opus magnum Bourdieu — *Dystynkcja* — w sposób celowy rozpoczyna się od przypomnienia weberowskiej „stylizacji życia” charakterystycznej dla grup statusowych (Bourdieu 2005, s. 73). Grup zintegrowanych na bazie podzielanej kultury, tożsamości, wartości, gustów estetycznych, kolektywnych rytuałów, stylu życia, które stanowią źródło ich społecznego honoru. Bourdieu przejmuje zatem od Webera przekonanie, że grupy statusowe używają kultury jako środka wykluczenia obcych, jako narzędzia demarkacji granic grupowych, służącego monopolizacji poszukiwanych zasobów i szans życiowych. Gdzie indziej zaznacza, że — odmiennie niż u Webera — winny być one rozpatrywane nie „jako rodzaj grup innych niż klasy, lecz raczej jako klasy dominujące zanegowane jako takie czy poddane sublimacji, a przez to uprawomocnione” (Bourdieu 1977, s. 241). Teoria Bourdieu, zawierająca redefinicję pojęcia klasy jako grupy statusowej, stanowi rodzaj swoistej syntezy koncepcji Webera i Marksa. Co za tym idzie, określenia nadające jej autorowi miano „weberowskiej owcy w przebraniu marksowskiego wilka” (Nice 1978, s. 30), mimo żartobliwego tonu, wydają się z wielu względów uzasadnione. W swej analizie struktury społecznej Bourdieu pragnie bowiem skupić się nie tylko na materialnych warunkach egzystencji, ale także na podzielanych dyspozycjach i płynących z nich „obiektywnie zharmonizowanych” praktykach, które są postrzegane jako pozytywne lub negatywne oznaki naturalnej lub społecznej wartości, wnosząc tym

samym zasadniczy wkład w uprawomocnienie nierówności porządku społecznego.

Z kolei z prac Durkheima Bourdieu zapożycza chęć wyjaśnienia „społecznej genezy schematów myślenia, percepcji, uznania i działania” (Bourdieu 1971). Podobnie jak Durkheim, Bourdieu zakłada istnienie korespondencji między strukturą społeczną a strukturami poznawczymi. Podziela jego skoncentrowanie na problemach związanych z trwałością reprezentacji kulturowych, kwestiami tworzenia i podtrzymywania konsensu społecznego. W podobny sposób podkreśla znaczenie społecznych oraz poznawczych funkcji struktur myślowych, „świadomości zbiorowej”, „wyobrażeń zbiorowych”, „form klasyfikacji”, społecznie tworzonych systemów ocen, schematów definicji sytuacji, typyfikacji, procedur interpretacyjnych i „sposobów symbolizowania”, choć rozpatruje je w kontekście systemu dominacji, inaczej niż Durkheim, wskazujący na ich istotną funkcję w „logicznej i społecznej integracji”. Bourdieu (1977) pisząc o tym, że strukturami kognitywnymi, z których społeczni aktorzy czerpią swą wiedzę praktyczną na temat świata, są zinternalizowane, ucieleśnione struktury społeczne, wyraźnie nawiązuje do podstawowego dla Durkheima przekonania, iż wzory myślowe wiążą się z powstawaniem systemów klasyfikacyjnych, które choć stanowią rezultat istnienia określonego systemu społecznego, stają się podstawą indywidualnych interpretacji i działania w społeczeństwie. Także z dorobku Durkheima Bourdieu zapożycza pogląd mówiący o konieczności sakralizacji kultury w celu zapewnienia siły jej prestiżowego oddziaływania (DiMaggio 2005).

Wreszcie, teorii Marksa Bourdieu ma zawdzięczać charakterystyczne motywy swych dociekań, takie jak pierwszeństwo klasy jako zmiennej wyjaśniającej, zainteresowanie sposobami produkcji i reprodukcji życia społecznego, koncepcja bytu społecznego jako czynnika określającego świadomość. Strukturalny konstruktywizm Bourdieu stanowi zatem nawiązanie i rozwinięcie myślenia, które Marks prezentuje w *Tezach o Feuerbachu* (Bourdieu, Wacquant 2001, s. 107). Działanie ludzkie i wybory, których dokonujemy, przebiegają — w przekonaniu Bourdieu — w obrębie limitujących, obiektywnych struktur, dodatkowo ukierunkowujących widzenie otaczającej rzeczywistości. Ponadto materializm Bourdieu zasadza się, zdaniem badaczy jego twórczości, na próbie integracji symbolicznego i materialnego wymiaru życia społecznego. Rozwinięcie holistycznej teorii praktyki społecznej wymaga, w jego przekonaniu, stworzenia socjologii, w której najbardziej nawet „niewinne” i „bezinteresowne”, a przez to „nieekonomiczne” praktyki ujawniałyby swój charakter „ekonomiczny, ukierunkowany [przeważnie nieświadomie — K.S.] na maksymalizację materialnych i symbolicznych zysków” (Bourdieu 1977, s. 183). Gdzie indziej zaś czytamy: „Ogólna nauka o ekonomii praktyk społecznych, zdolnych do objęcia całości działań, które mimo że obiektywnie ekonomiczne, nie mogą być społecznie rozpoznane jako takie i które mogą być wykonane jedynie kosztem olbrzymiej pracy włożonej w ukrywanie, czy ściślej, eufemiza-

cję, musi próbować uchwycić kapitał i zysk we wszystkich ich formach i ustalić prawa, dzięki którym różne typy kapitału (czy władzy, co sprowadza się do tego samego) zmieniają się jeden w drugi” (Bourdieu 1986, s. 118).

KAPITAŁ KULTUROWY JAKO NARZĘDZIE BADAWCZE I PRZEDMIOT ANALIZY SOCJOLOGII AMERYKAŃSKIEJ

Dla czytelnika anglosaskiego prace Bourdieu są dostępne w znacznym stopniu dzięki przekładom jego głównych dzieł autorstwa Richarda Nice. Mimo to często można spotkać się ze stwierdzeniem, że w kręgu kultury anglosaskiej wiedza na temat teorii Bourdieu pozostaje w znacznym stopniu fragmentaryczna. W Stanach Zjednoczonych ekonomia dóbr symbolicznych, zarówno badania teoretyczne, jak i empiryczne, podobnie jak teoria gustu tego autora, początkowo spotkały się z raczej chłodnym przyjęciem. Jedną z prawdopodobnych przyczyn było długotrwałe nierozpoznanie ich właściwej wymowy. W najlepszym razie Bourdieu był traktowany jako kontynuator wątków zapoczątkowanych na gruncie amerykańskim przez takich autorów jak Thorstein Veblen, Robert Lynd, William Warner, socjologów edukacji, jak Samuel Bowles i Herbert Gintis, w najgorszym zaś — jako zwolennik podejścia marksistowskiego.

Mimo to pojęcie kapitału kulturowego uzyskało na gruncie socjologii amerykańskiej dość szerokie zastosowanie, począwszy od badań dotyczących preferencji politycznych klasy średniej (Gouldner 1979; Lamont 1986; Martin, Szélenyi 1987), systemu stratyfikacji społecznej (Collins 1979), reprodukcji nierówności w wykształceniu (Bredo, Fineberg 1979; Apple 1982; Giroux 1983), wpływu rodziny na charakter doświadczenia szkolnego, osiągnięcia edukacyjne czy matrymonialne (DiMaggio 1982; DiMaggio, Mohr 1985). Większość badań empirycznych dotyczących kapitału kulturowego skupiała się na instytucjach oświatowych, szkolnictwie wyższym i relacjach między domem a szkołą (szerzej zob. Lamont, Lareau 1988).

Stosunkowo od niedawna socjologia kultury bardziej intensywnie zaczęła rozważać przystawalność teorii Bourdieu do warunków amerykańskich, choć argumenty podważające przydatność koncepcji kapitału kulturowego w warunkach społeczeństwa amerykańskiego docierały do jej autora już wcześniej. W ostatnim czasie rozmaite badania w mniejszym lub większym stopniu poddają pod dyskusję jej użyteczność w wyjaśnieniach procesu reprodukcji społecznej (Gartman 1991; Halle 1992, 1993; Lamont 1992; Peterson, Simkus 1992; Erikson 1996; Bryson 1996; Peterson, Kern 1996; Kingston 2000, 2001).

W miarę jak rosła liczba prac dotyczących kapitału kulturowego, pojęcie to operacjonalizowano na wiele, często sprzecznych sposobów. Oznaczało ono zatem na przykład: znajomość kultury dyskursu krytycznego; efektywne władanie praktykami symbolicznymi; wiedzę dotyczącą kultury wysokiej; osiągnięcia w nauce; umiejętność dochodzenia do celów w akceptowany kulturowo spo-

sób; partycypację w wydarzeniach zaliczanych do repertuaru kultury wyższej; posiadanie symboli interesów klasowych; znajomość muzyki klasycznej i konsumpcję dzieł sztuki; posiadanie w domu pomocy edukacyjnych w postaci dzieł literackich, komputerów, słowników itd.; wzmożony wysiłek edukacyjny; określoną przynależność rasową (Lamont, Lareau 1988). Widać wyraźnie, przekonuje DiMaggio (2005), że pojęcie to, chociaż znalazło się w leksykonie socjologii, jest używane w sposób nader swobodny, a w związku z tym często niewłaściwy, zwłaszcza gdy, jak powiada, odnosi się je do wszelkich możliwych dyspozycji, wiedzy kulturowej, gustów, jakie pomagają ludziom w odnoszeniu sukcesu.

Uchwycenie właściwego znaczenia pojęcia kapitału kulturowego nie jest łatwe, gdyż także w pracach Bourdieu jego rozumienie podlega pewnej transformacji i jest ono różnie wykorzystywane. Autor określa nim wiele typów kulturowych kompetencji, postaw, preferencji, zachowań i dóbr. Zresztą rzadko decyduje się na bezpośrednie i bezzwłoczne wyjaśnienia. Definicje u Bourdieu są zatem kumulatywne i prawie zawsze obejmują swoisty indeks rozmaitych odniesień i poszlak.

Jak wykazują Michèle Lamont i Anette Lareau (1988), we wczesnych badaniach pojęcie kapitału kulturowego odnosi się do nieformalnych standardów szkolnych, które są równocześnie atrybutami klasy dominującej. Obejmują one nieformalną wiedzę o szkole, znajomość tradycji kultury humanistycznej, kompetencje językowe, określone postawy, styl (indywidualizm, kreatywność, błyskotliwość, luz, dystans, ironia) (Bourdieu, Passeron 1995). W innym studium, napisanym wspólnie z Passeronem (2006), kapitał kulturowy oznacza językową biegłość (elokwencja, gramatyka, akcent, ton), wiedzę formalną, ogólną kulturę, zdobyte wykształcenie, gdzie indziej — źródło specyficznej formy władzy, opartej na znawstwie w dziedzinie technicznej, naukowej, ekonomicznej lub politycznej, ułatwiającej akces do strategicznych pozycji w strukturze społecznej, a jednocześnie będącej oznaczniikiem pozycji klasowej (Bourdieu, Boltanski, Saint Martin 1973). W *Dystynkcji* (2005) kapitał kulturowy stanowi wyznacznik i bazę pozycji klasowej, zawiera się zaś w kulturowych postawach, preferencjach, zachowaniach, określanych mianem gustów, mobilizowanych w celu społecznej kategoryzacji. Zależnie od kombinacji kapitału kulturowego i ekonomicznego gusty te przybierają różne formy i rządzą odmiennymi regułami. Natomiast w *Zaproszeniu do socjologii refleksyjnej* pojęcie to zostaje określone ogólnie mianem narzędzia zaproponowanego w celu wyjaśnienia różnic w wynikach nauczania, modelach konsumpcji i ekspresji kulturalnej.

Zazwyczaj przyjmuje się, że za kapitał kulturowy należy uznać zinstytucjonalizowany (relatywnie szeroko podzielany i rozpoznany jako wartościowy, a nie jedynie „modny”) zestaw kulturowych sygnałów odnoszących się do wysokiego statusu (obejmujących postawy, wiedzę formalną, preferencje, zachowania, dobra, plus inne formy uwierzytelnienia posiadanej pozycji), wykorzystywany w celu pośredniego lub bezpośredniego społecznego i kulturowego

wykluczenia, zaznaczenia dystynkcji, dystansu lub bliskości, monopolizacji przywilejów, międzygeneracyjnej transmisji społecznie cenionego położenia. Kapitał ten przyjmuje trzy formy: ucieleśnioną — w postaci wiedzy praktycznej, umiejętności, dyspozycji ciała i umysłu; uprzedmiotowioną — w formie dóbr kulturowych, których rzeczywiste nabycie wymaga określonych kompetencji wchodzących w skład kapitału ucieleśnionego; oraz zinstytucjonalizowaną — dyplomy, stopnie naukowe, tytuły, które stanowią atest posiadanego kapitału kulturowego (Bourdieu 1986, s. 117–142).

U Bourdieu pojęcie to odnosi się zatem do specyficznej, wpojonej w toku socjalizacji wiedzy o tym, co w kulturze jest prestiżowe, głównie w wymiarze estetycznym (sztuka, literatura, umiejętności lingwistyczne, maniery). Jak powiada — kapitał kulturowy zawsze odnosi się do „instrumentów koniecznych do przyswojenia zasobów symbolicznych, które są społecznie wyznaczone jako warte poszukiwań i posiadania” (Bourdieu 1973, s. 73). Kapitał ten więc to takie zasoby kulturowe, które są, po pierwsze, zinstytucjonalizowane, a po drugie, powszechnie rozpoznawane jako prestiżowe. Uprawomocnienie danej formy kulturowej i włączenie jej w poczet obowiązującego kanonu kulturowego wymaga, by jej wartość gwarantowały instytucje w rodzaju uniwersytetu, akademii, państwa czy Kościoła (DiMaggio 2005).

Na marginesie warto przypomnieć, że znacząca część twórczości Bourdieu podporządkowana jest dążeniu do potwierdzenia tezy o kluczowym znaczeniu dyspozycji estetycznych w kształtowaniu klas, reprodukcji struktury społecznej, walce o dominujące schematy klasyfikacji i obiektywne społeczne warunki egzystencji. Jak powiada: „wśród wszystkich przedmiotów poddanych wyborowi konsumentów nie ma bardziej klasyfikujących niż uprawomocnione dzieła sztuki” (Bourdieu 2005, s. 23)¹. Klasyfikacja ta jest jednak czymś więcej niż tylko odzwierciedleniem walki o społeczne rozpoznanie i wyróżnienie. „Stawka dyskursu estetycznego i narzucenia definicji tego, co prawdziwie ludzkie, którą stara się on wprowadzić w życie, nie jest zasadniczo niczym innym jak monopolem na człowieczeństwo” — przekonuje Bourdieu (2005, s. 604).

Zdolność odczuwania „czystej”, nie zmysłowej przyjemności, której źródłem jest sztuka, funkcjonuje bowiem jako symbol moralnej doskonałości. Dzieło sztuki stanowi zatem „test etycznej wyższości, miarę zdolności do sublimacji, która definiuje człowieka prawdziwie ludzkiego” (Bourdieu 2005, s. 604)².

¹ Pojęcie prawomocności odnosi się do tych elementów kulturowych, które postrzegane są jako „wyższe”, „szlachetne”, „właściwe”.

² Przedstawiona w *Dystynkcji* krytyczna analiza teorii Kanta nie miałaby większego sensu, gdyby nie przekonanie, że w kantowskich tezach dotyczących estetyki wyraża się zarówno etos klasy dominującej, jak i zaprzeczenie stylu konsumpcji właściwego dla klas ludowych (Bourdieu 2005, s. 55). „Klasy uprzywilejowane i burżuazyjne społeczeństwo zastąpiły różnicę między dwiema kulturami, produktami historii reprodukowanymi przez edukację, podstawową różnicą pomiędzy dwiema naturami, jedną naturalnie kulturalną, drugą naturalnie naturalną [...] dlatego sakraliza-

Społeczne zastosowanie kapitału kulturowego

Jak już wspominałem, poglądy Bourdieu stanowią do pewnego stopnia kontynuację wątków występujących w Weberowskiej teorii konfliktu, z jej naciskiem na nakładające się na siebie rozgrywki wokół klasy, statusu i władzy. Podobnie jak Weber kulturę traktuje on jako przestrzeń zmagania, w której wyposażeni w partykularne interesy aktorzy zbiorowi rywalizują o pewnego rodzaju rzadkie zasoby. Stawką owej walki jest kapitał (władza) w postaci praw do własności i adekwatnego wykorzystania dóbr i praktyk społecznie zdefiniowanych jako dystynktywne, a przez to zapewniających pożądaną reputację³. Mimo podkreślanej przez Bourdieu konieczności rozdzielnego rozpatrywania zjawisk charakterystycznych dla pola gry kulturowej i pola gry ekonomicznej walka o kulturę i za pomocą kultury jest w tym ujęciu silnie powiązana z kwestią ekonomicznej dystrybucji dóbr (czy też uprzywilejowania w postaci „wolności od przymusów ekonomicznych”), którą uprawomocnia i podtrzymuje. Można powiedzieć, że o ile (wczesny) Weber podkreśla opozycję, jaka zachodzi między klasą a *Stand*, o tyle Bourdieu postuluje relację strukturalnej zależności między pozycją ekonomiczną a preferencjami kulturowymi i stylem życia (Bourdieu 2000, s. xii). Indywidualne warunki życia, określone przez kapitał ekonomiczny, są nie tylko zinternalizowane, ale i inkorporowane w postaci psychospołecznej struktury habitusu — *deux ex machina* teorii Bourdieu — zestawu dyspozycji odpowiedzialnych za generowanie kulturowych gustów i praktyk. „Właściwe” gusty ułatwiają akumulację kapitału kulturowego, zapewniającego społeczną dystynkcję, a przez to usprawiedliwiającego nierówną dystrybucję kapitału ekonomicznego, który determinuje pierwotnie przejawiane preferencje kulturowe. Interesy klasowe przesłania wobec tego miraż bezinteresowności i idealizmu w dążeniu do powszechnie uznanych dóbr symbolicznych, których zdobywcy jawią się nie jako prześladowcy, ale jako jednostki wybrane,

cja kultury i sztuki [...] pełni żywotną funkcję jako wkład w konsekrację porządku społecznego” (Bourdieu, Chamboredon, Passeron 1991, s. 11). Z tego względu dostęp do „uniwersalnej” sztuki jest dystrybuowany w sposób daleko odbiegający od uniwersalności. Jest on w rzeczywistości ograniczony oraz warunkowany nie cechami osobniczymi, ale określonym dziedzictwem kulturowym i poziomem wykształcenia (Bourdieu, Wacquant 2001, s. 67). Autorzy powiadają: „warstwa głosząca najsilniej uniwersalność kultury wysokiej (miłośnicy sztuki, eksperci ds. gustu) jest w istocie warstwą uprzywilejowaną, dzięki monopolizacji profitów i gratyfikacji, które zapewnia posiadanie zasobów w postaci kompetencji kulturowej. Doświadczenie estetyczne jako takie nie jest więc, jak chce Kant, doświadczeniem powszechnym, ale zarezerwowanym dla tych, którzy doznają wolności, jaką daje edukacja, czas wolny, kapitał kulturowy i ekonomiczny” (Bourdieu, Wacquant 2001, s. 68).

³ Jak utrzymuje Bourdieu (1986), jest to nie tyle władza dotycząca konkretnych decyzji czy politycznej reprezentacji, ile władza kształtowania życia innych ludzi przez wykluczenie i narzucanie definicji mówiących o wyższości pewnych praktyk i norm oraz instytucjonalizacji tychże definicji, regulującej działanie i dostęp do zasobów. Jest to zdolność danej klasy do stworzenia aury autorytetu i naturalności wokół pewnych praktyk, co jest tu traktowane jak klucz do kontroli. W tym sensie pojawiające się konflikty estetyczne mają zasadniczo polityczną naturę.

w sposób „naturalny” obdarzone ponadprzeciętnym, kulturowym wyposażeniem (Bourdieu 1977, s. 163–165).

Podobnie jak kapitał ekonomiczny czy społeczny, także kapitał kulturowy występuje zawsze w konkretnym kontekście instytucjonalnym danego pola. O ile w polu edukacyjnym przybiera formę na przykład kompetencji lingwistycznych, stylów artykulacyjnych, intelektualnej błyskotliwości czy dyplomów i stopni naukowych, o tyle w polu konsumpcji przekłada się na sztukę właściwych wyborów estetycznych i wyróżniających praktyk. Problem w tym, że środki, które są tu szczególnie cenione, pozostają ukryte za sprawą zabiegów naturalizacji i mistyfikacji, stając się komponentem habitusu jako „naturalnie wrodzony” gust i „niewymuszone” wzory konsumpcyjne. Zdefiniowany klasowo habitus generuje zatem to, w jaki sposób klasyfikujemy elementy konsumpcyjnego uniwersum — obiektywnego systemu symbolicznego — wywołując podziw dla dóbr poddanych społecznej konsekracji lub awersję wobec obiektów nisko cenionych.

W efekcie mające w nim swe źródło konkretne preferencje estetyczne i zachowania konsumpcyjne układają się w dystynktywny i rozpoznawalny wzór rutynowych praktyk, składających się na styl życia, który służy równocześnie demonstracji i reprodukcji matrycy habitusu. W tym sensie poddane hierarchizacji style życia stanowią odzwierciedlenie kształtujących je obiektywnych warunków egzystencji. Status klasy jest wyrażany i nieświadomie powielany przez nieustanne, pośrednie kategoryzacje, które są wbudowane w codzienne interakcje. Jest to zatem rezultat konstytuujących walkę o prestiż „mikropolitycznych aktów”, które służą określeniu i utwierdzeniu przekonań dotyczących reputacji społecznej.

Zasadniczą rolę odgrywa w tym procesie — znajdujący wyraz w wyborach konsumpcyjnych — kapitał kulturowy. Trwale wbudowany w widzenie, schematy myślenia, oceny i działania stanowi gwarancję społecznego uznania, gdyż umożliwia efektywną konsumpcję obiektów „wymagających”, jeśli chodzi o użycie, odbiór, interpretację. Zwłaszcza jeśli pomaga nie tylko w rekonstrukcji doświadczenia towarzyszącego zetknięciu z produktem kulturowym, ale i w jego wnikliwszej analizie, dostrzeżeniu zastosowanych zabiegów formalnych, umiejscowieniu danego wytworu w kontekście szerszego dziedzictwa kulturowego. Mimo że ten rodzaj znawstwa pełni funkcję ceniowej waluty, nie jest rozpoznany jako marker pochodzenia klasowego. Przesłonięty przez ideologię indywidualnych osiągnięć, służy jako podstawa uznania jednostki za atrakcyjną, interesującą, godną szacunku lub przeciwnie — niezrozumiałą, nudną, godną pożałowania. Dzięki temu bariery związane ze statusem są reprodukowane w sposób naturalny i prosty, gdy tylko ujawnimy własne preferencje⁴.

⁴ W ujęciu Bourdieu gust jest zatem środkiem służącym do oznaczania i utrzymywania (w części przez zamaskowanie samego oznaczania) społecznych granic, czy to między dominującymi, czy zdominowanymi klasami, czy też między frakcjami klasowymi. Dlatego też w pewnych warunkach

Jak wspominałem, zdaniem Bourdieu, kapitał kulturowy może przyjmować także postać zobiektywizowaną w formie dóbr konsumpcyjnych. Nie chodzi tu jednak o proste sygnalizowanie możliwości ekonomicznych. Przysługująca pewnym obiektom zdolność kreowania dystynkcji nie jest po prostu rezultatem ich ekonomicznej niedostępności, lecz domniemanych założeń dotyczących kulturowej kompetencji tych, którzy po nie sięgają. Przedmiot konsumpcji stanowi więc symboliczną reprezentację instytucji sfery intelektualnej. Z jednej strony jest użyteczny jako rozpoznawczy emblemat szczególnego segmentu społecznego — podzielanych interesów, orientacji, sposobów myślenia, z drugiej — stanowi swoisty wehikuł komunikacyjny zdradzający częstokroć więcej, niż chcielibyśmy powiedzieć. Bourdieu (2005) stawia w tym miejscu tezę, że różnicowanie kategorii dóbr i praktyk kulturowych odzwierciedla różnicowanie kapitału kulturowego potrzebnego do ich pełnej i satysfakcjonującej konsumpcji.

Założenie o stopniowalnym charakterze prawomocności praktyk umacnia granice gustu. Stąd właśnie wyłania się temat walki i rywalizacji, jaki Bourdieu draży w swoich pracach. Stawką tych zmagających jest status, poczucie honoru, kulturowa dystynkcja czy godność społeczna. Z uwagi zaś na to, że wszelka tożsamość bierze się z relacji, a konkretnie relacji różnicy, pojęcie dystynkcji odnosi się przede wszystkim do tych różnic, które niosą znaczenia. Różnice neutralne lub różnice dla samych różnic nie istnieją lub są przez Bourdieu zignorowane. Jak stwierdza, symboliczna logika dystynkcji zapewnia materialne i symboliczne zyski posiadaczom wysokiego kapitału kulturowego. Kultura jako kluczowy element porządku społecznego okazuje się środkiem i celem walki klasowej. Można powiedzieć, że w tym podejściu: „kultura i instytucje kulturowej produkcji, kategoryzacja i legitymizacja, są obiektami, za pomocą których się walczy, o które się walczy i na obszarze których się walczy” (Jenkins 1999, s. 120).

Jak przekonuje Bourdieu (2005, s. 15), gust jako zasada organizująca wybory kulturowe klasyfikuje je, klasyfikując jednocześnie podmiot dokonujący klasyfikacji. Zachowania konsumpcyjne stanowią podstawę kategoryzujących ocen czy praktyk wykluczenia, ponieważ skutecznie i w sposób czytelny dekonspirują oraz identyfikują stojący za nimi gust. Rywalizacja wokół legitymizacji definicji tego, co prawdziwie kulturalne, w dobrym guście, godne szacunku, opiera się tu na podstawowym założeniu, że mamy do czynienia z ogólnym, społecznym konsensem, że coś takiego jak dobry gust naprawdę istnieje, że ma on zhierarchizowaną postać, a jego społeczna dystrybucja jest nierówna

funkcjonuje jako narzędzie dyskryminacji i wykluczenia — czyli przemoc symboliczna popełniana przez silniejszych wobec słabszych. Bourdieu unifikuje tym samym studia kulturowe i analizę struktury klasowej. Dzięki zaś reintegracji przejawów konsumpcji kultury elitarnej z codziennymi praktykami konsumpcyjnymi jego teoria ukazuje swe antyestablishmentowe i demaskatorskie oblicze (Bourdieu 2005, s. 15).

i ściśle powiązana ze szczególnymi kombinacjami kapitałów ekonomicznego i kulturowego.

Ponieważ ten ostatni stanowi rodzaj procentującej waluty, która ma określoną wartość rynkową przydatną w walce o przywileje, podobnie jak środki ekonomiczne może być akumulowany, oszczędzany, dziedziczony i inwestowany w celu maksymalizacji zysków lub uzyskania innych zasobów. Jest on własnością tych, którzy dzięki przynależności klasowej są jego „naturalnymi” spadkobiercami, dysponentami, czerpiąc z tego tytułu wymierne korzyści. Proces akumulacji i kultywacji kapitału kulturowego rozpoczyna się w rodzinie i przybiera postać inwestycji czasu (wynajętych specjalistów lub rodziców). Bourdieu nie chodzi przy tym o zobrazowanie, w jaki sposób jednostki osiągają dany status, ale jak przedstawia się zinstytucjonalizowana struktura odmiennie wartościowanych sygnałów dotyczących pozycji i statusu (w postaci praktyk, dóbr, tytułów). Poczynione w dzieciństwie strategiczne inwestycje pod postacią „wchłoniętych dyspozycji”, prezentowanego stylu i manier zwracają swoje dywidendy w szkole, na uniwersytecie, w kontaktach społecznych, na rynku matrymonialnym i na rynku pracy. Jednakże — jak argumentuje autor — wypłata nie jest samoczynna, ponieważ zależy od specyficznych mechanizmów selekcji, regulujących dostęp do pożądanых pozycji.

Jednym z takich mechanizmów są egzaminy, którymi posługuje się system edukacji. W tym miejscu Bourdieu ukazuje funkcjonalną rolę kultury w strukturyzowaniu relacji społecznych, dokonującą się za pośrednictwem praktyk socjalizacyjnych i pedagogicznych służących odtwarzaniu systemu społecznego uprzywilejowania i upośledzenia. System oświaty, nie tylko we Francji, ale w każdym z rozwiniętych krajów kapitalistycznych, stanowi, w jego przekonaniu, jeden z kluczowych elementów reprodukcji stosunków władzy i podległości panujących między klasami społecznymi oraz demarkacji symbolicznych granic między nimi. Jest to możliwe dzięki złudzeniu, które każe traktować wysiłek edukacyjny jako wolny od wartościowania, sferę, w której może być osiągnięta dowolna nagroda, wszyscy mogą być, kim zechcą, a „każdy żołnierz nosi buławę marszałkowską w plecaku” (Bourdieu 1986, s. 117). Mit ten podzielają zarówno grupy dominujące, jak i zdominowane, dzięki czemu jest on w pełni internalizowany przez indywidualną świadomość.

Jak pisze Bourdieu (1971, s. 200) — „szkoła służy transformacji zbiorowego dziedzictwa we wspólną nieświadomość jednostek”. Nieprzypadkowo więc, w *Reprodukcji* cytuje stwierdzenie Marksa, że „egzamin nie jest niczym innym jak chrztem biurokratycznym wiedzy, oficjalnym uznaniem przemienienia wiedzy świeckiej w wiedzę sakralną” (Bourdieu, Passeron 2006, s. 233). Bourdieu wskazuje, że — podobnie jak w przypadku teorii kodów językowych Basila Bernsteina (1977) — pewne typy preferencji, postaw, zachowań są przedmiotem oceny i wartościowania w środowisku szkolnym, które faworyzuje kulturę podtrzymywaną przez klasy dominujące. Szkoły nie są tu instytucjami społecznie neutralnymi, ale odzwierciedlają kulturowe orientacje

klas uprzywilejowanych, stosując kryteria oceny uwzględniające pochodzenie społeczne, dziedzicznie przekazywane umiejętności językowe, styl bycia, intelektualną wirtuozerię i luz bardziej niż inne aspekty wysiłku edukacyjnego. Wiedza, jaką oferują, jest przekazywana w sposób umożliwiający jej opanowanie jedynie tym, którzy posiadają odpowiednie kody dostępu.

Uczniowie pochodzący z klas dominujących (zwłaszcza ci reprezentujący ich „inteligentką” frakcję) już na starcie są wyposażeni w pożądane społeczne, lingwistyczne i komunikacyjne kompetencje, inni zaś muszą zdobywać potrzebną wiedzę i umiejętności, nie będąc w stanie nabyć ich w pełni, gdyż jest to możliwe tylko wtedy, gdy długość ich nabywania równa jest długości czasu biologicznego. Co więcej, uczniowie reprezentujący klasy zdominowane będą dostosowywać swoje aspiracje dotyczące kształcenia do statystycznego prawdopodobieństwa odniesienia sukcesu edukacyjnego, jakie charakteryzuje grupę, której są częścią. Ponieważ różnice w osiągnięciach szkolnych normalnie tłumaczy się „ideologią daru” — jednostkowymi zdolnościami, talentem i zaangażowaniem — społeczna transmisja uprzywilejowania zostaje uprawnomożona, gdyż standardy istniejące w szkolnictwie nie są postrzegane jako element dyskryminacji uczniów z klas niższych.

Nierówno rozpowszechnione, nabyte i wytrenowane kompetencje kulturowe na mocy „społecznej alchemii” stają się zatem podstawą ocen dotyczących inteligencji, uzdolnień czy predyspozycji. W ten sposób dokonuje się wymiana kapitału kulturowego na dobre stopnie, rozmaite formy wsparcia, naukowe stypendia, uczestnictwo w poszukiwanych programach edukacyjnych. Warto w tym miejscu zauważyć, że zaznaczające się wśród uczniów z klas niższych tendencje do przerywania nauki czy ograniczonych aspiracji edukacyjnych Bourdieu interpretuje zawsze jako rezultat, nigdy przyczynę niskiego prawdopodobieństwa odniesienia przez nich sukcesu akademickiego (DiMaggio 1979, s. 1465).

Formalnie merytokratyczna instytucja pomaga zatem odtwarzać system społecznej stratyfikacji i nierówności porządku społecznego, który wykazuje cechy quasi-feudalne i przeddemokratyczne. „Kulturowy rasizm” nie ma tu charakteru odosobnionych przypadków, ale przybiera postać zinstytucjonalizowaną i strukturalnie funkcjonalną. Po zakończeniu nauki dzieci pochodzące z „dobrych rodzin” dokonują rekonwersji posiadanego kapitału kulturowego w przywileje ekonomiczne, zamykając tym samym cykl reprodukcji. Nawet wtedy jednak kapitał kulturowy pozostaje nadal użyteczny, umożliwiając ustanawianie pożądanych relacji z potencjalnymi przełożonymi, podwładnymi czy małżonkami.

Wątpliwości i zastrzeżenia

Powyższe ustalenia Bourdieu w socjologii amerykańskiej od początku były w mniejszym lub większym stopniu kwestionowane. Cechująca społeczeństwo amerykańskie wysoka społeczna i geograficzna mobilność, silne kultu-

rowe regionalizmy, różnorodność etniczna i rasowa, aktywność tzw. nowych ruchów społecznych, decentralizacja polityczna, instytucjonalne wsparcie nie tylko kultury wysokiej, ale także rozmaitych form kultury popularnej lub etnicznej o pozaeuropejskich korzeniach, relatywnie słabsze tradycje w obszarze kultury wysokiej czy też wprowadzenie postfordowskich metod produkcji, elastycznie dostosowujących się do potrzeb określonych nisz konsumenckich — wszystko to stanowi przesłanki wspierające twierdzenie, że zróżnicowanie pluralistycznej kultury amerykańskiej nie przebiega zgodnie z podziałami między klasami społecznymi. W świetle przeprowadzonych badań kulturowe reprezentacje klas społecznych okazały się słabo zdefiniowane (Davis 1982; Kingston 2000). Richard Coleman i Lee Rainwater (1978, s. 24–33) stwierdzili, że większość Amerykanów nie postrzega systemu społecznego jako ściśle określonej i zarysowanej, hierarchicznej struktury, ale raczej jako rodzaj złożonej, nieskończonej mozaiki pozycji określonych przez dochód i poziom konsumpcji. Uzasadnienie zajmowania nadrzędnych pozycji nie polega, jak przekonuje Bourdieu, na wierze w naturalną charyzmę, talent czy dar, ale jest, zdaniem badanych, wynikiem wysiłku i ambicji.

Co więcej, na podstawie przeprowadzonych analiz należy uznać, że etniczne i rasowe mniejszości aktywnie reinterpretują kulturowy *mainstream* na użytek własnej, oryginalnej kultury (Liebow 1967; Horowitz 1983), kultura wysoka została poddana podważającej dawne autorytety komercjalizacji (Horowitz 1987), jednostki z wyższym wykształceniem konsumują szeroką gamę produktów kultury masowej (DiMaggio 1987; Halle 1992), a tylko w znikomej części „prestizowe” i „dyskryminujące” wytwory muzyki klasycznej, tańca nowoczesnego, teatru, literatury (DiMaggio 1994), granice symboliczne częściej zaś opierają się na przesłankach moralnych, światopoglądowych lub ekonomicznych aniżeli czysto kulturowych (Lamont 1992). Zgromadzone dane nie potwierdzają tezy Bourdieu o ostrym podziale na odrębne style życia poszczególnych klas społecznych. Mimo pogłębionej wiedzy na temat kultury wysokiej klasy dominujące partycypują w kulturze popularnej w stopniu porównywalnym z klasami niższymi (Wilensky 1964; DiMaggio, Useem 1978; DiMaggio, Mohr 1985). Zresztą różnice dotyczące preferencji w zakresie kultury uprawomocnionej w postaci określonych utworów muzycznych, wytworów sztuki wizualnej, literatury nawet w danych przedstawionych przez Bourdieu (2005) nie były szokująco różne, zaznaczały się jedynie pewne tendencje i inklinacje.

Znaczna część amerykańskich badań nie przyniosła również dowodów na słuszność modelu reprodukcji kulturowej. Marshall Greenberg i Ronald Frank (1983) znaleźli inne niż klasa zmienne, które stanowiły lepsze predykatory preferencji dotyczących konsumpcji kulturowej (np. wykształcenie, wiek, gender). Robert Robinson i Maurice Garnier (1985) są zdania, że Bourdieu wyolbrzymia wpływ edukacji na reprodukcję klas (stosunków własności), i postulują skupienie się na płci albo charakterze więzi rodzinnych jako zmiennych wyjaśniających pozycję społeczną i posiadane szanse na rynku pracy. Judith Blau

(1986) stwierdza wręcz brak związku między kapitałem ekonomicznym a kapitałem kulturowym i wykształceniem, jeśli chodzi o gusty kulturowe. Badania, które przeprowadzili Richard Peterson i Albert Simkus (1992), Michèle Lamont (1992), Richard Peterson i Roger Kern (1996), ujawniają istotne przesłanki empiryczne świadczące o współczesnym podważeniu lub zanegowaniu dawnych hierarchii kulturowych, a także ideologii ich uprawomocnienia.

Richard Peterson (1992) potwierdza istnienie znacznego prawdopodobieństwa, że ludzie o wyższym statusie będą konsumować kulturę elitarną. Zaraz jednak zauważa, że tylko ich znikoma część konsumuje wytwory kulturowe pochodzące z jakiejś określonej dziedziny. Jak przekonuje, nie istnieje wspólny profil określający gust grup uprzywilejowanych. Co więcej, ludzie ci nie zawiązują swych zainteresowań do kultury wyższej, ale znajdują satysfakcję w wielu innych sferach kultury — popularnej, ludowej, etnicznej, subkulturowej. Nie są zatem snobami poszukującymi wyrafinowanych narzędzi wykluczenia, ale raczej „kulturowymi wszystkożercami” (*cultural omnivores*) (Peterson, Simkus 1992; Peterson 1992).

W innych badaniach dotyczących preferencji kulturowych Peterson i Kern (1996) stwierdzają dającą się zaobserwować w ciągu piętnastu lat wśród przedstawicieli klas wyższych tendencję wzrostu zróżnicowania wykorzystywanych form kulturowych (takich jak gatunki muzyczne; zob. Bourdieu 1993). Podobnie Bethany Bryson (1996) przekonuje, że zachowując pewne ograniczenia, należy przyjąć tezę, iż wzrostowi wykształcenia towarzyszy większa tolerancja dla kulturowej różnorodności. Świadczy to o coraz większej otwartości wobec odmiennych stylów ekspresji, rezygnacji z tych strategii budowania dystynkcji, które posługują się sztywnymi regułami wykluczenia, jak również o dekompozycji systemu statusowego w jego hierarchicznej i zamkniętej postaci. Zbliżone tendencje napotykamy również w innych obszarach produkcji kulturalnej, co stanowi przesłankę na rzecz tezy o ponowoczesnym załamaniu się rozgraniczenia między kulturą „wysoką” i „popularną” (Foster 1985; Huysen 1986; Jameson 1991; Crane 1992b).

W badaniach porównawczych Michèle Lamont (1992) wykazuje, że mężczyźni należący do amerykańskiej *upper middle class* przy wyborze znajomych i przyjaciół (a zatem w obszarze tworzenia barier społecznych) o wiele rzadziej wykorzystują kapitał kulturowy niż ich francuscy odpowiednicy. Obie grupy zaś rzadko korzystają w tym celu z „najwartościowszych” form kultury. Rozróżnienia dotyczące społecznej „wyższości” lub „niższości” koncentrują się w trzech obszarach: moralnym, społeczno-ekonomicznym i kulturowym, i to w wykorzystywaniu tych obszarów jako kryteriów statusu ujawniły się różnice międzykulturowe. Amerykańscy badani częściej skupiali się na osądach moralnych (dotyczących przyjacielskości, szczerości i lojalności) oraz czynnikach społeczno-ekonomicznych, podczas gdy francuscy chętniej podkreślali wagę kulturowego wyrafinowania, które oceniali odnosząc się do hierarchicznie uporządkowanego systemu form kulturowych. Jednak w obu przypadkach bariery

kulturowe okazały się mniej wyraźne i sztywne, niż to sugeruje Bourdieu. Na podstawie uzyskanych wyników Lamont uznaje, że zróżnicowanie w sferze kultury stanowi relatywnie słabe źródło rywalizacji o status. Zaznacza również, że to, co jawi się jako charakterystyczne dla społeczeństwa amerykańskiego — luźne bariery w polu kultury, brak wyraźnie zdefiniowanego hierarchicznego systemu kulturowego, ogólna akceptacja i uczestnictwo w kulturze popularnej — staje się cechą uniwersalną, właściwą społeczeństwu europejskiemu i kulturze globalnej.

Kapitał kulturowy we współczesnym społeczeństwie

Powyższe ustalenia torują drogę coraz powszechniejszemu przekonaniu, że konsens dotyczący definicji kulturowych sygnałów wysokiego statusu oraz ocena ich efektywności może znacznie różnić się w poszczególnych grupach oraz wykazywać zasadniczą niestabilność. Częsta kulturowa innowacja, globalna dyfuzja treści kulturowych rozpowszechnianych przez media, transgresje między stylami i rodzajami kultury stale redefiniują hierarchie wartości i znaczenia potencjalnych sygnałów. Co za tym idzie, granica między uprawomocnionym i nieuprawomocnionym jest dziś niejasna. Pojawia się wobec tego problem stabilności i trwałości barier kulturowych, którego teoria Bourdieu z uwagi na swą ahistoryczność nie podejmuje.

Podwyższone tempo cyrkulacji dóbr kulturowych powoduje, że utrudniona zostaje identyfikacja, a przez to i uznanie dla społecznie definiowanych sygnałów dystynkcji. Rosnąca ambiwalencja i pluralizm systemów sygnifikacyjnych podważają bezdyskusyjność i „prawidłowość” odczytania pojawiających się symboli. Co za tym idzie, pojawia się zasadniczy problem, jeśli chodzi o zdolność identyfikacji i interpretacji oznak statusu i pozycji społecznej.

Rozpowszechnienie dóbr konsumpcyjnych, ich wielość, różnorodność i dostępność, utrudnia skoncentrowanie preferencji w określonej grupie społecznej, uniemożliwiając skuteczną komunikację oznak wyrafinowania i dystynkcji. Innowacyjne style i wzornictwo rozprzestrzeniają się w sposób żywiołowy, infiltrując zarówno rynki „elitarnie”, jak i „masowe”, centra i peryferie, znosząc opóźnienia, które wcześniej gwarantowały stylistyczne przywództwo. Nadprodukcja znaków, zanik ich semiotycznego znaczenia, braki czasowe i informacyjne, prywatyzacja życia społecznego, anonimowość środowisk wielkomiejских, multiplikacja grup interakcyjnych, a także ciągły ich rozwój i wewnętrzny przepływ to ograniczenia efektywnej transmisji właściwego wizerunku i odczytania wysyłanych komunikatów.

Powstaje zatem zasadnicze pytanie, jak grupy, które pragną narzucać definicje odnoszące się do sfery gustu, mogą uprawomocnić wyższość własnych praktyk? W jaki sposób ich członkowie mogą skutecznie manifestować, że są w ogóle ich częścią? Podważa to koncepcje, w których kładzie się nacisk na strategiczny wymiar tego rodzaju konsumpcji jako środka oznaczania pozycji społecznej. Badanie konsumpcji kulturowej nie może zatem opierać się na

przyjętym z góry założeniu o instrumentalnym charakterze praktyk konsumpcyjnych. Konsumpcja jest w tym wypadku w znacznym stopniu autoteliczna, co za tym idzie, gust ogniskuje się wokół pragnień i doznań związanych z partikularnym przedmiotem konsumpcji.

Dyfuzja wzorów estetycznych nie ma już zatem charakteru zjawiska klasowej imitacji, ponieważ nie występuje już „hierarchicznie zorganizowana, symbolicznie konsensualna struktura prestiżu, w której wszystkie klasy, grupy i koterie zwracają się w jednym kierunku, by uzyskać wskazówki informujące o tym, co jest piękne, akceptowalne, modne. W miejsce symbolicznej dominacji wkracza symboliczny policentryzm” (Crane 1992a, s. 108). W odróżnieniu od populacji relatywnie małych, izolowanych i stabilnych, co za tym idzie, przewidywalnych i czytelnych środowisk hierarchii kulturowych, w poddanym fragmentaryzacji i indywidualizacji pluralistycznym społeczeństwie trudno o konsens co do tego, kto właściwie jest powiernikiem „prawomocnego” gustu, estetycznego wycucia, kulturowej maestrii (Crane 1992b). Pewne sygnały, które skłonni byłibyśmy uznać za istotne, okazują się zbyt powszechne, by wykluczać, inne zaś zbyt rzadkie, by zostać rozpoznane jako ważne i prestiżowe.

W sposób wyraźny konsumenci nie tyle imitują, ile selekcionują styl zgodny z ich koncepcją własnej tożsamości i stylu życia. Współczesne tworzenie gustów jest zatem zdecentralizowane nie tylko ze względu na różnorodność i wielość instytucji zaangażowanych w powyższy proces, ale również z uwagi na fakt, iż jednostki w coraz większym stopniu wykazują „apetyt” na pluralizm stylów, form i wrażeń. Otwartość na nowość, tolerancja na estetyczne dysonanse, większa elastyczność w poruszaniu się między konwencjami i idiomami, umiejętności i przyjemność wychodzenia poza kanon — w coraz większym stopniu wyznaczają współczesne gusty, tworząc tym samym wartość samą w sobie.

Następnym pytaniem pojawiającym się na gruncie amerykańskich badań jest kwestia „zawartości” kapitału kulturowego. Co należy zaliczyć do jego repertuaru? Jakie elementy należy uznać za kulturowe oznaki wysokiego statusu?

Według przeważającej liczby badaczy nadal nie dostarczono przekonujących danych świadczących o prawdziwości tezy, iż partycypacja w kulturze wysokiej ma podstawowe znaczenie dla ustalania pozycji społecznej. Nie wykazano też, że jest to adekwatny wyznacznik kapitału kulturowego. Paul DiMaggio, czołowy przedstawiciel amerykańskich badań nad kapitałem kulturowym, stwierdza, że chociaż gust zmienia się wraz ze statusem społecznym, nie jest możliwe odnalezienie śladu klas określonych przez ostro zarysowane preferencje kulturowe. Co więcej, chociaż badania potwierdzają istnienie pozytywnego związku między wskaźnikami socjoekonomicznego statusu a gustem, to, jak stwierdza, jest to związek słaby (DiMaggio 1994, s. 459).

Trudno więc oprzeć się wrażeniu, że jeśli nawet na podstawie opisywanych badań możliwe jest uzyskanie jakiejś wiedzy na temat tego, co może różnić codzienne praktyki ludzi o odmiennym wykształceniu, zawodzie, dochodach, miejscu zamieszkania, to nierzadko ogranicza się ona do pewnego stylu nar-

racyjnego, w jakim praktyki te są opisywane. Co więcej, nawet odmienne rozmieszczenie pewnych akcentów (np. odnoszących się do wyobraźni, autokreacji, samorealizacji z jednej i praktyczności, swojskości, zadowolenia z drugiej strony) w opisie tych praktyk nie podważa ogólnej tendencji do podkreślania podobieństwa celów, jakie przed nimi się stawia niezależnie od pochodzenia społecznego. Dodatkowo w rozmaitych analizach poświęconych zróżnicowaniu habitusów danych klas społecznych brakuje uwzględnienia potencjalnych różnic istniejących między dyspozycjami znajdującymi swój wyraz w poglądach, opiniach, sądach estetycznych a dyspozycjami, które realizowane są w działaniu. Pomija się zatem dość istotny aspekt praktyk ludzkich — to, że czym innym są osadzone w nas w ramach socjalizacji przekonania dotyczące obowiązujących norm, a czym innym gotowość do lub możliwość ich realizacji w działaniu. Szczególnego przykładu raczej „deklaratywnego” aniżeli „rzeczywistego” charakteru ujawnianych zróżnicowań dostarczają badania, których autorem jest Douglas Holt (1998). Mimo że miały one poprzec tezy Bourdieu, można dzięki nim dostrzec tendencję do przypisywania przez badanych większego znaczenia tym sygnałom statusu, które można zwyczajnie „nabyć drogą kupna” w przeciwieństwie do tych nabywanych na podstawie kompetencji kulturowych. W tym sensie sam dostęp do dóbr często okazuje się ważniejszy niż formy konsumpcji i związane z nimi manieri, kody, koneserstwo, innowacja czy wiedza ekspercka.

Na marginesie należy zauważyć, że wychodząc od ustaleń francuskiej filozofii nauki (Bachelard, Koyre, Canguilhem), marksizmu oraz strukturalizmu językowego de Saussure’a, Bourdieu przyjmuje, iż wszelka dystynkacja istnieje tylko w układzie relacji. To logika relacji, nazywana też zasadą *z r ó ż n i c o w a n i a*, powoduje, że różnice klasowe uzyskują znaczenie. Manieri, upodobania, symbole czy styl życia nie mają własnych przymiotów, a jedynie te, które uzyskują w wyniku porównania. Kultura uprawomocniona i kultura zdominowana istnieją, ponieważ wartość każdego z elementów systemu jest definiowana relacyjnie wokół strukturalnych opozycji: wysoki–niski, czysty–nieczysty, dystyngowany–wulgarny, szlachetny–gminny, estetyczny–użyteczny, wyrafinowany–niewymagający, doniosły–błahy. Kulturowe uprawomocnienie jest nadawane pewnym praktykom tylko i wyłącznie w kontraście do innych praktyk. Wartość każdego systemowego elementu jest definiowana przez odniesienie do innego elementu. Kulturowe preferencje i postawy klasy dominującej tworzą kulturę uprawomocnioną, podczas gdy kulturowe wybory klas zdominowanych — kulturę zdominowaną. Pole kultury jest, tak jak inne, polem znoszących się sił i walk, w których aktorzy społeczni poszukują sposobów utrzymania bądź przeobrażenia relacji władzy i dystrybucji specyficznych form kapitału.

W tym sensie podkreślanie prymatu relacji w podejściu Bourdieu stanowi nieodłączną część jego konfliktowego *Weltanschauung* (Vandenberghé 1999, s. 52). Jednak problem z tym podejściem polega na przejęciu marksowskiej zasady jedności przeciwieństw, na której opiera się analiza dialektyczna. Za-

łożenie holizmu praktyk społecznych powoduje, że poszczególne elementy przynależne strukturze społecznej są rozpatrywane w kontekście wszystkich relacji społecznych, w jakie wchodzi, jako złożone całości licznych uwarunkowań i relacji (Marks 1986). W związku z tym preferencje w sferze kulturowej można rozpatrywać jako pośredni rezultat, traktowanych jako bardziej realne, stosunków na poziomie ekonomicznym.

Poza tym trudno nie zauważyć, że we współczesnym, bardzo zróżnicowanym społeczeństwie proces definiowania tego, co prestiżowe, nie może być rozpatrywany jako gra o sumie zerowej, ponieważ nie wszystkie praktyki kulturowe są porównywalne czy przystawalne względem siebie (Lamont, Lareau 1988, s. 158, 164–165). Jak wykazuje dorobek studiów kulturowych, paradoksalnie prowadzonych często z pozycji neomarksistowskich i semiologicznych, tzw. grupy zdominowane nierzadko mają własne standardy i zestawy norm (także estetycznych), które mogą być całkiem niezależne od tych „dominujących” i nie ukierunkowane na ich imitację czy asymilację. Wobec tego wartość praktyk kulturowych nie może być postrzegana w sposób relacyjny (w tym przypadku przy założeniu o istnieniu wspólnego dla wszystkich rynku walki o prestiż) także dlatego, że zakłada faktyczne wykluczenie klas niższych z rywalizacji dotyczącej definiowania kultury⁵. Wydaje się więc, że wbrew własnym

⁵ W swych pracach Bourdieu konsekwentnie przedstawia model symbolicznej omnipotencji producentów kultury w procesie narzucania (np. na drodze „wizualnych reprezentacji”) pożądanych sposobów percepcji, bez odwołania się do sytuacji, w której ujawnia się ludzka skłonność do interpretacji, komentarza i reinterpretacji pojawiających się komunikatów. Odwrotnie niż wskazują analizy studiów kulturowych (zob. Hebdige 1994; Willis i in. 1990; de Certeau 1984; Fine, Leopold 1993; Miller 1987; Lahire 1999a). W jego podejściu nie jest możliwe uchwycenie dywersyfikacji przeznaczenia/rozumienia tego samego produktu wewnątrz klasy lub w poprzek struktury klasowej. Prawo do działania, sprawstwo i indywidualność są produktem uprzednich walk o dystynkcję, z tego względu w istocie są własnością jedynie klas uprzywilejowanych. W zasadniczy sposób kłóci się to z ustaleniami innych badaczy (por. Willis 1978; Cohen 1987; Cohen, Taylor 1992), którzy na przykładzie konsumpcji reprezentantów *working class* wskazują raczej na przejawy kreatywności aniżeli „szorstkiego realizmu”. Powyższe badania wskazują na istnienie wielu prób tworzenia własnego stylu (np. w dziedzinie mody), mimo ekonomicznych ograniczeń i im na przekór. Stanowią one swoisty kolaż tendencji istniejących na rynku, przetworzonych na własne potrzeby i w ramach własnych możliwości. Także w tym wypadku konsumpcja nie musi być naznaczona „realistyczną” chęcią zaspokojenia potrzeb podstawowych w sposób możliwie „prosty”, „użyteczny” i „skromny” (Bourdieu 2005, s. 465). Ogólnie rzecz biorąc, Bourdieu ma kłopoty z przewyciężeniem fiksacji związanej ze statusem społecznym i redukcją dóbr konsumpcyjnych do roli jego atrybutów. Pomija zatem przesłanki wskazujące na to, że style konsumpcyjne mogą wyłaniać się z wewnętrznych źródeł i doświadczeń społecznych grup podporządkowanych, podobnie jak z aktów ich sprzeciwu i opozycji. Nie pozwala to na dostrzeżenie w praktykach związanych z konsumpcją taktyki elastycznego, improwizowanego i aktywnego przystosowania, umożliwiającego funkcjonowanie w zmieniających się kontekstach życia codziennego. Jak argumentuje Crane (2000), sprowadzenie konsumpcji kulturowej do zróżnicowania statusu i społecznego zróżnicowania oznacza pominięcie różnorodności i złożoności ludzkiego zaangażowania w kulturę materialną. Współcześnie społeczne rozpoznanie, ciągłe odwołanie do zajmowanej pozycji, jak również logika dystynkcji zostają wyparte przez funkcjonalność, przyjemność, indywidualizm ekspresji. Podobnie, przeciw niektórym autorów budzi faworyzujące wymowę symboliczną pominięcie materialnego

intencjom Bourdieu nie jest w stanie dostrzec przejawów działania wewnątrz grup zdominowanych (zob. Gans 1962; Garnham, Williams 1986, s. 129).

Kolejne pytanie dotyczy zysków, jakie zapewnia kapitał kulturowy. Czy rzeczywiście zwiększa on szanse życiowe, umożliwiając wywieranie pożądanego wrażenia na jednostkach kontrolujących drogi awansu, pozwala na swobodne poruszanie się w elitarnych kręgach społecznych, służy jako oznaka „społecznej inteligencji” potrzebnej do zidentyfikowania i asymilacji prestiżowych gustów, stylów, wiedzy (DiMaggio 2005)? W przekonaniu Bourdieu uczniowie pochodzący z kręgów uprzywilejowanych otrzymują w szkole lepsze stopnie, dzięki czemu osiągają wyższe wykształcenie, które po zakończeniu nauki zostaje wymienione na kapitał ekonomiczny. W tym sensie uzyskane stopnie naukowe nie są zasługą jednostki. Szkoły nie są zaś przekąźnikiem szans, ale aktywnymi agendami społecznej reprodukcji. W związku z tym pojawia się pytanie, czy rzeczywiście szkoły nagradzają posiadaczy „właściwego” kapitału kulturowego i czy dystrybucja kapitału kulturowego ma znaczenie dla wzorów społecznej reprodukcji.

Jak zauważa Paul Kingston (2001), nie ma przekonujących danych wskazujących na korzyści wynikające z posiadania kapitału kulturowego. Nawet te badania, które miały potwierdzić słuszność tezy Bourdieu, w ostateczności wykazują, że kapitał kulturowy ułatwia sukces akademicki każdemu, kto go ma, jednocześnie zaznaczając, że kapitał ten nie jest w sposób wyraźny własnością określonej klasy społecznej. Można tu wymienić na przykład prace DiMaggio (1982), których wyniki skłaniają autora do zaproponowania modelu „mobilności kulturowej”, w którym kapitał kulturowy nie stanowi ekskluzywnego insygnium elity społecznej, ale swoisty zasób — zestaw narzędzi — dostępny także dla innych grup. Związki między statusem rodziny a kapitałem kulturowym badanych uczniów okazały się po prostu zbyt słabe. Wobec tego traci swą zasadność twierdzenie mówiące o korzyściach płynących z posiadania tego typu kapitału jako oznaki przynależności do określonej kategorii społecznej.

Rozpatrując jedną z tez Bourdieu, Michael Broderick i Ryan Hubbard (2000) analizują, jakie wrażenie wywiera na nauczycielach kapitał kulturowy uczniów i czy pośredniczy on między subiektywnymi ocenami nauczycieli a stawianymi uczniom stopniami (szerzej zob. Kingston 2001). W obu przypadkach uzyskane odpowiedzi nie potwierdziły wniosków, jakie przedstawia Bourdieu. Rzecz jasna, na opinie amerykańskich nauczycieli miały wpływ pewne zmienne społeczno-demograficzne, z pominięciem jednak cech odnoszących się do kapitału kulturowego (uczestnictwo w wybranych zajęciach, określonych wycieczkach szkolnych, nagrody uzyskane w szkole, pomoce naukowe w domu), które dla

wymiaru dóbr konsumpcyjnych. Wyklucza to dyskusję dotyczącą natury doświadczeń o charakterze zmysłowym i emocjonalnym, jakie wiążą się z wytworami kultury popularnej. Czynniki cielesnego doświadczenia w kontakcie z dobrem materialnym w teorii Bourdieu (2005) nie pojawiają się, chyba że w odniesieniu do „wulgarnej” konsumpcji w wydaniu klas ludowych.

oceny uczniów nie miały szczególnego znaczenia. Co więcej, mimo że zainteresowanie kulturą elitarną miało pewien wpływ na niektóre stopnie, to zmienne dotyczące kapitału kulturowego nie wywierały widocznego wpływu na związek między nauczycielskimi osądami a stopniami, które uzyskiwali uczniowie.

Inne badania (Farkas i in. 1990), które przywołuje Kingston, wykazały, że nie istnieją przekonujące dowody na to, iż zdeterminowane klasowo różnice wyposażenia w kapitał kulturowy — orientacji w kulturze wysokiej — w znaczący i regularny sposób przekładają się na lepsze lub gorsze położenie uczniów. Kompetencje i uczestnictwo w praktykach kulturowych pozostawały relatywnie nieistotne z punktu widzenia sukcesów w szkole, zwłaszcza jako czynnik pośredniczący między społecznym uprzywilejowaniem a wyższymi ocenami.

Jak przekonuje wspomniany wyżej autor, dość łatwo możemy sobie wyobrazić warunki i narzędzia, które sprzyjają zdobywaniu edukacji, mimo to trudno nawet najbardziej stymulującą atmosferę panującą w środowisku domowym nazwać nacechowaną klasowo praktyką dyskryminacyjną, która jest wartościowana przez skojarzenie jej z określoną grupą społeczną czy „stylem” korzystania z dóbr kulturowych. Oczywiście kultura jest ważna w ogólnym sensie, gdyż uczestnictwo w niej może pobudzać ciekawość, chęć do pracy, zaangażowanie, wytrwałość, wyobraźnię. Chociaż może być przydatna w szkole, to trudno nazwać ją formą kapitału lub władzy (Kingston 2001). Bonnie Erickson (1996) zauważa ponadto, iż w tym miejscu Bourdieu wyraźnie przecenia długoterminowy wpływ pochodzenia klasowego rodziców. Z kulturowego punktu widzenia rodzina jest tu równa przeznaczeniu, kultura zaś jest przekazywana w efektywny sposób jedynie w dzieciństwie. Orientacje kulturowe przyswojone w tym okresie pozostają nieświadome, brane są za oczywiste, trudno poddają się zmianie oraz mają istotny wpływ na kształtowanie reakcji na późniejsze doświadczenia.

Jednostka jawi się wobec tego jako jednolity i koherentny twór, zazwyczaj bierny wobec „subtelnie determinujących” dyspozycji zapisanych w jego społecznej naturze: „półautomatycznej” i „nie do końca uświadamianej” matrycy klasowego habitusu. W dodatku całkiem odporny wobec zarazem heterogenicznych, sprzecznych, fragmentaryzujących oddziaływań zwielokrotnionych agend socjalizacji, oferujących wysoką różnorodność stylów życia i multiplikujących możliwe rodzaje ludzkiego zachowania (Lahire 1999b, s. 149) oraz preferencje w polu kulturowym.

Rzecz jasna, Bourdieu dopuszcza możliwość nabywania przez jednostki nowych doświadczeń i wiedzy w zakresie kultury. Co więcej, jednostki są w stanie dokonywać „wyborów” na podstawie własnych kulturowych preferencji. Nie zmienia to jednak faktu, że to, co odbierają jako wybór, z grubsza odpowiada wytycznym zapisanym w programie habitusu. Ludzie uczą się nowych rzeczy, ale w pewnych określonych ramach, w efekcie czego ich kapitał kulturowy pozostaje w istocie niezmieniony. Jeśli chcą go w sposób drastyczny „doposażyć”, to napotykać pewne „naturalne” ograniczenia, a co za tym idzie, ich

prezentacje nie są wystarczająco przekonujące, inaczej niż wówczas gdy naukę pobieramy w domu.

Znacząca część krytyki, z którą spotyka się model teoretyczny autorstwa Bourdieu, ma na celu nie jego całkowite odrzucenie, lecz aktualizację, modyfikację bądź twórcze rozwinięcie (DiMaggio, Mohr 1985; Bryson 1996; Holt 1998). Jeden z ciekawszych przykładów „kreatywnej zdrady”, w postaci krytyki Bourdieu z pozycji bourdieuowskich, przedstawia wspomniana Erickson (1996). Przekonuje, że Bourdieu niedostatecznie eksponuje własną koncepcję kapitału społecznego. Kapitału stanowiącego zasób możliwych do wykorzystania relacji, powiązań i koneksji, które stanowią źródło estymy i poważania (Bourdieu 1986, s. 122). Szczególnie cenne, jej zdaniem, byłoby ukazanie, w jaki sposób kapitał ten wiąże się z posiadanymi zasobami kulturowymi, a konkretnie ze zróżnicowaniem tych zasobów. Dla dzisiejszego uczestnictwa w kulturze większe znaczenie ma kapitał społeczny niż pochodzenie klasowe. Posiadanie lepszego wglądu w rozmaite dziedziny, zjawiska, wytwory kulturowe, zróżnicowanie kulturowych kompetencji stanowi najkorzystniejszą formę przystosowania do obecnej komplikacji i fragmentaryzacji przestrzeni społecznej. Poszukiwanym zasobem okazuje się wobec tego kulturowe zróżnicowanie, znajomość różnych dziedzin kultury, złożoność treści kapitału kulturowego, „niedomknięcie” habitusu, jak również właściwe zrozumienie zasad dotyczących znaczenia poszczególnych elementów kulturowych.

Ten szczególny rodzaj wiedzy, w przekonaniu Erickson (1996), nie wymaga (inaczej niż w koncepcji Bourdieu) szczególnej preferencji, sympatii (gustu), a nawet posiadania specjalistycznych, materialnych czy symbolicznych rekwizytów przynależnych danej dziedzinie. Co więcej, jak stwierdza, posiadanie szerszego zasobu kulturowego pozostaje w bliskim związku z rozpiętością sieci społecznej, jaką dysponuje jednostka. Jedną z konsekwencji procesów indywidualizacji jest bowiem rozleglejszy wgląd w rozmaite środowiska, kręgi zawodowe, zbiorowości oparte na wybranych praktykach kulturowych. Szerze spektrum interakcji wymaga umiejętności poruszania się w odmiennych niszach kulturowych i bogatszego zestawu narzędzi koniecznych do uczestniczenia w danym podsystemie symbolicznym.

Erickson zakłada, że im większe zróżnicowanie sieci (tj. liczba różnorodnych społecznie kontaktów), tym wyższa świadomość różnic i tym większy repertuar kulturowy, jaki można rozwinąć. Przyjmując — inaczej niż Bourdieu — perspektywę aktywnie działającej jednostki, autorka uznaje, że ze względu na możliwe do uzyskania korzyści społeczne formą najbardziej użytecznego kapitału jest pewna wiedza operacyjna, dotycząca odmiennych dziedzin produkcji kulturowej, jak również właściwe rozumienie tego, jak wykorzystywać ową wiedzę zależnie od kontekstu. Jej zdaniem, szeroki wachlarz zainteresowań oraz wiedza dotycząca istotności poszczególnych elementów kulturowych pozwala na skuteczne kierowanie działaniem niezależnie od zmieniających się kontekstów. Jak przekonuje, zróżnicowanie to nie jest pochodną klasy. Nie jest

też przypisane do określonej pozycji społecznej. Jego głównym źródłem jest międzyludzka interakcja, kontakt z ludźmi o różnym pochodzeniu, stylu życia, bagażu kulturowym. Wyższe zróżnicowanie sieci to lepszy kapitał zdobywany dzięki uczeniu się nowych treści i umiejętności. Przy czym żaden z etapów trajektorii biograficznej nie musi pełnić tu roli nadrzędnej, jak zakłada się w teorii Bourdieu w odniesieniu do dzieciństwa i socjalizacji pierwotnej.

Co więcej, rozmiar sieci i jej zróżnicowanie rośnie w zależności od pozycji społecznej (por. Marsden 1987; Lin, Dumin 1986). Paradoksalnie, pisze Erickson, im sieci te są „słabsze”, im mniejszy komponent emocjonalny danego powiązania, tym „lepiej”. Jak dalej przekonuje, więzy intymne dostarczają „mniej kulturalnie stymulującego przepływu nieredundantnych informacji”, ponieważ zachodzą głównie między jednostkami o podobnej pozycji społecznej i zasobach (por. Granovetter 1973; Burt 1992). Dlatego właśnie „schłodzone” relacje mogą lepiej przekładać się na kulturową i społeczną różnorodność sieci.

Zgodnie z tezą Erickson, zróżnicowanie sieci jest pozytywnie skorelowane ze znajomością produktów kulturowych z różnych dziedzin. Ta zależność, jak stwierdza, staje się silniejsza w miarę jak więzi ulegają poluzowaniu. Rozbudowana sieć znajomości wspiera znajomość różnych gatunków produkcji kulturowej, w tym opisywane przez Petersona i Kerna (1992) „wszystkożerstwo” oraz ogólną orientację w sferze kulturowej, nie zaś wąską specjalizację w wybranej dziedzinie czy znajomość kanonu kultury wysokiej. Idea sieci pomaga zrozumieć, dlaczego zróżnicowane kulturowo jednostki („wszystkożercy”) są tak różne (Peterson 1992). Jak stwierdza Erickson, podobieństwo w tym wypadku opiera się jedynie na posiadaniu znacznej liczby dość eklektycznych zainteresowań, preferencji estetycznych i ekspresyjnych praktyk, nie zaś na jednorodności profilu grupowego znajdującego wyraz w wyborach kierowanych gustem.

Specyfika sieci pozwala również uchwycić, dlaczego w indywidualnym przypadku repertuar narzędzi kulturowych może różnić się od innych. Zróżnicowana sieć powiązań umożliwia jednostkom tworzenie odmiennych reprezentacji kulturowych, mimo że sam wskaźnik tego zróżnicowania może być dla wielu jednostek podobny. Erickson (1996) przywołuje w tym miejscu pogląd Simmla, że każda jednostka w obliczu złożoności struktury społecznej przedstawia wyjątkowy zestaw różnorodnych społecznych przynależności, które stają się jej udziałem.

Podążając tym tropem, możemy dodać za Charlesem Cooleyem, że im bardziej rozwinięte społeczeństwo, tym mniejszą rolę gra w życiu jednostki wyłączone i integralne uczestnictwo w jakiejś jednej grupie społecznej. Jak przekonuje ten autor, w ciągu życia jednostka znajduje się w nieskończenie wielu sytuacjach społecznych, do których musi się aktywnie zaadaptować. W rezultacie można ją rozpatrywać jako „punkt przecięcia nieskończonej liczby kręgów odpowiadających grupom społecznym” (Cooley 1964, s. 148). W świetle ustaleń poczynionych przez Erickson, ludzi o rozwiniętej sieci i rozwinię-

tym repertuarze kulturowym nie określa jakiś jeden, wspólny typ kontaktów czy dystynktywny gust. Jej zdaniem, potwierdza to tylko wartość zróżnicowania kulturowego jako szansy na znalezienie wspólnego języka z partnerami interakcji, mimo że nie da się przewidzieć zbioru ich kulturowych preferencji.

Jeśli więc posłużyć się pojęciem uprzywilejowania, to należałoby je zastosować wobec tych jednostek, które cieszą się wieloma kontaktami znajdującymi się na przecięciu (sub)pól kulturowych i które potrafią łączyć wiedzę na temat specyficznych dziedzin, zjawisk i praktyk danego otoczenia. Zróżnicowanie pomaga im przedzierać się przez ewentualne granice między organizacjami i środowiskami. Jednakże przyjęcie tej perspektywy oznacza uznanie, że kultura nie pełni już tych funkcji systemowych, które opisuje teoria Bourdieu.

KONKLUZJE

Z powyższego z konieczności dość powierzchownego przeglądu różnorodnych ustaleń i uwag dotyczących koncepcji kapitału kulturowego płynie kilka wniosków.

Po pierwsze, choć pojęcie to ułatwia, jak się wydaje, myślenie o wielu kwestiach, nie pozwala uporać się z zasadniczym pytaniem, do czego właściwie w dzisiejszych warunkach powinniśmy je odnosić. Sama trudność ze zidentyfikowaniem treści kapitału kulturowego stanowi dość poważną przeszkodę w posługiwaniu się nim, zważywszy, że zgodnie z definicją kapitał ten istnieje w formie zinstytucjonalizowanej i jest ogólnie rozpoznany jako poszukiwane rzadkie dobro.

Po drugie, pojęcie to traci swój pierwotny sens, jeśli nie znajduje zastosowania w analizie mechanizmów reprodukcji społecznej. Ukazanie klasowego charakteru rozkładu kapitału kulturowego, podobnie jak udokumentowanie jednoznacznych powiązań między jego nierówną dystrybucją a zyskami, jakie oferuje posiadaczom, w świetle przytoczonych badań wydaje się jednak problematyczne.

Po trzecie, jeśli nawet odkryjemy takie formy kulturowej wiedzy, umiejętności, nawyków, które są użyteczne podczas osiągania pożądanej pozycji społecznej, to może się okazać, że ich depozytariuszami nie są zbiorowości w rodzaju klas czy grup społecznych, ale jednostki. W tym wypadku pojawiająca się konkluzja może wspierać prawomocność wizji społeczeństwa opartego bardziej na zasadach merykratycznych niż postfeudalnych.

BIBLIOGRAFIA

Apple Michael W. (red.), 1982, *Cultural and Economic Reproduction in Education: Essays on Class, Ideology and the State*, Routledge and Keagan Paul, London.

- Bernstein Basil, 1977, *Class, Codes and Control*, t. 3, Routledge and Keagan Paul, London.
- Blau Judith, 1986, *High Culture as Mass Culture*, „Society”, t. 23, s. 65–69.
- Bourdieu Pierre, 1971, *Systems of Education and Systems of Thought*, w: Michael F. D. Young, *Knowledge and Control*, London, Collier–Macmillan.
- Bourdieu Pierre, 1973, *Cultural Reproduction and Social Reproduction*, w: Richard Brown (red.), *Knowledge, Education and Cultural Change*, Tavistock, London.
- Bourdieu Pierre, 1977, *Outline of Theory of Practice*, Cambridge University Press, London.
- Bourdieu Pierre, 1986, *The Forms of Capital*, w: John G. Richardson (red.), *Handbook of Theory and Research for Sociology of Education*, Greenwood Press, New York.
- Bourdieu Pierre, 1991, *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Oxford.
- Bourdieu Pierre, 1993, *Music Lovers: Origin and Evolution of the Species*, w: Pierre Bourdieu, *Sociology in Question*, Sage, London.
- Bourdieu Pierre, 2000, *Preface to the English-Language Edition*, w: *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Routledge and Keagan Paul, London.
- Bourdieu Pierre, 2001, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. Andrzej Zawadzki, Univeristas, Warszawa.
- Bourdieu Pierre, 2005 [1979], *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, tłum. Piotr Biłos, Scholar, Warszawa.
- Bourdieu Pierre, Boltanski Luc, Saint Martin Monique de, 1973, *Les strategies de reconversion. Les classes sociales et le système d'enseignement*, „Information sur les sciences sociales”, t. 12, s. 61–113.
- Bourdieu Pierre, Chamboredon Jean-Claude, Passeron Jean-Claude, 1991, *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, tłum. Richard Nice, Walter de Gruyter, New York.
- Bourdieu Pierre, Nice Richard, 1980, *The Production of Belief: Contribution to an Economy of Symbolic Goods*, „Media, Culture and Society”, t. 2, s. 261–293.
- Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude, 1995 [1964], *The Inheritors, French Students and their Relation to Culture*, University of Chicago Press, Chicago Il.
- Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude, 2006 [1970], *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, tłum. Elżbieta Neyman, PWN, Warszawa.
- Bourdieu Pierre, Wacquant Loïc, 2001 [1992], *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. Anna Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Bouveresse Jacques, 1999, *Rules, Dispositions and Habitus*, w: Richard Shusterman (red.), *Bourdieu: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford.
- Bredo Eric, Fineberg Walter, 1979, *Meaning, Power and Pedagogy*, „Journal of Curriculum Studies”, t. 11, s. 315–332.
- Broderick Michael, Hubbard Ryan, 2000, „Teachers’ Perceptions of Students: The Missing Link in Connecting Cultural Capital and Student Success?”, referat wygłoszony na konferencji Southern Sociological Society, New Orleans.
- Bryson Bethany, 1996, „Anything but Heavy Metal”: *Symbolic Exclusion and Musical Dislikes*, „American Sociological Review”, t. 61, s. 884–899.
- Burt Ronald S., 1992, *Structural Holes: The Social Structure of Competition*, Harvard University Press, Cambridge.
- Certeau Michel de, 1984, *The Practice of Everyday Life*, tłum. Steven Rendall, University of California Press, Berkeley.
- Cohen Stanley, 1987, *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*, Basil Blackwell, Oxford.

- Cohen Stanley, Taylor Laurie, 1992, *Escape Attempts: The Theory and Practice of Resistance to Everyday Life*, Routledge, London.
- Coleman Richard P., Rainwater Lee, 1978, *Social Standing in America: New Dimensions of Class*, Basic Books, New York.
- Collins Randall, 1979, *The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification*, Academic Press, New York.
- Cooley Charles Horton, 1964, *Human Nature and the Social Order*, Schocken Books, New York.
- Crane Diana, 1992a, *The Production of Culture: Media Industries and Urban Arts*, Sage, Newbury Park.
- Crane Diana, 1992b, *High Culture versus Popular Culture Revisited: A Reconceptualization of Recorded Cultures*, w: Michèle Lamont, Marcel Fournier (red.), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, University of Chicago Press, Chicago.
- Crane Diana, 2000, *Fashion and Its Social Agendas*, University of Chicago Press, Chicago.
- Crook Stephen, Pakulski Jan, Waters Malcolm, 1992, *Postmodernization: Change in advanced Society*, London, Sage.
- Davis James A., 1982, *Achievement Variables and Class Cultures: Family, Schooling, Job and Forty-nine Dependent Variables in Cumulative GSS*, „American Sociological Review”, t. 47, s. 189.
- DiMaggio Paul, 1979, *On Pierre Bourdieu*, „American Journal of Sociology”, t. 84, s. 1460–1474.
- DiMaggio Paul, 1982, *Cultural Capital and School Success: The Impact of Status Culture Participation on the Grades of U.S. High School Students*, „American Sociological Review”, t. 47, s. 189–201.
- DiMaggio Paul, 1987, *Classification in Art*, „American Sociological Review”, t. 52, s. 440–455.
- DiMaggio Paul, 1994, *Social Stratification, Life-Style and Social Cognition*, w: David B. Grusky (red.), *Social Stratification: Class, Race and Gender in Sociological Perspective*, Westview Press, Boulder, Colo.
- DiMaggio Paul, 2005, *Cultural Capital*, w: George Ritzer (red.), *Encyclopedia of Social Theory*, Sage, London.
- DiMaggio Paul, Useem Michael, 1982, *The Arts in Cultural Reproduction*, w: Michael W. Apple (red.), *Cultural and Economic Reproduction in Education*, Routledge and Kegan Paul, London.
- DiMaggio Paul, Mohr John, 1985, *Cultural Capital, Educational Attainment and Martial Selection*, „The American Journal of Sociology”, t. 90, s. 1231–1261.
- Erickson Bonnie H., 1996, *Culture, Class and Connections*, „The American Journal of Sociology”, t. 102, s. 217–251.
- Farkas George i in., 1990, *Cultural Resources and School Success: Gender, Ethnicity and Poverty Groups Within an Urban School District*, „American Sociological Review”, t. 55, s. 127–142.
- Fine Ben, Leopold Ellen, 1993, *The World of Consumption*, Routledge, London.
- Foster Hal, 1985, *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*, Bay Press, Port Townsend, WA.
- Fowler Briget, 1997, *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*, Sage, London.

- Gans Herbert J., 1962, *The Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italian-Americans*, Free Press, New York.
- Gans Herbert J., 1974, *Popular Culture and High Culture*, Basic Books, New York.
- Gans Herbert J., 1985, *Popular Culture and High Culture in a Changing Class Structure*, „An Annual of American Culture Studies”, t. 10, s. 17–37.
- Gartman David, 2002, *Bourdieu's Theory of Cultural Change: Explication, Application, Critique*, „Sociological Theory”, t. 20, s. 255–277.
- Garnham Nicholas, Williams Raymond, 1986, *Pierre Bourdieu and the Sociology of Culture: An Introduction*, w: Richard Collins (red.), *Media, Culture and Society*, Sage, London.
- Giroux Henry A., 1983, *Theory and Resistance in Education*, Bergin and Harvey, South Hadley, MA.
- Gouldner Alvin W., 1979, *The Future of Intellectuals and the Rise of New Class*, Seabury Press, New York.
- Granovetter Mark, 1973, *The Strength of Weak Ties*, „American Journal of Sociology”, t. 78, s. 1360–1380.
- Greenberg Marshall G., Frank Ronald E., 1983, *Leisure Lifestyles: Segmentation, by Interests, Needs, Demographics and Television Viewing*, „American Behavioral Scientist”, t. 26, s. 439–458.
- Hall John R., 1992, *The Capital(s) of Cultures: A Nonholistic Approach to Status Situations, Class, Gender and Ethnicity*, w: Michèle Lamont, Marcel Fournier (red.), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, University of Chicago Press, Chicago.
- Halle David, 1992, *The Audience for Abstract Art: Class, Culture, and Power*, w: Michèle Lamont, Marcel Fournier (red.), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, University of Chicago Press, Chicago.
- Halle David, 1993, *Inside Culture: Art and Class in the American Home*, University of Chicago Press, Chicago.
- Hebdige Dick, 1979, *Subculture: The Meaning of Style*, Methuen, London.
- Hebdige Dick, 1994, *Hiding in the Light*. Routledge, London.
- Holt Douglas B., 1998, *Does Cultural Capital Structure American Consumption?*, „Journal of Consumer Research”, t. 25, s. 1–25.
- Horowitz Joseph, 1987, *Understanding Toscanini: How He Became an American Culture-God and Helped Create a New Audience for Old Music*, University of Minneapolis Press, Minneapolis.
- Horowitz Ruth, 1983, *Honor and the American Dream: Culture and Identity in Chicano Community*, Rutgers University Press, New Brunswick NJ.
- Huyssen Andreas, 1986, *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington.
- Jameson Fredric, 1991, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham.
- Jenkins Richard, 1999, *Pierre Bourdieu*, Routledge, London–New York.
- Kingston Paul W., 2000, *The Classless Society*, Stanford University Press, Stanford, Ca.
- Kingston Paul W., 2001, *The Unfulfilled Promise of Cultural Capital Theory*, „Sociology of Education”, t. 74, nr specjalny: *Current of Thought: Sociology of Education at the Dawn of the 21st Century*.
- Lahire Bernard, 1999a, *Champ, Hors-champ, Contrechamp*, w: Bernard Lahire (red.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu: Dettes et Critiques*, La Découverte, Paris.

- Lahire Bernard, 1999b, *De la théorie de l'habitus à une sociologie psychologique*, w: Bernard Lahire (red.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu: Dettes et Critiques*, La Découverte, Paris.
- Lamont Michèle, 1986, „Cultural Capital, Nationalism and the New Class in Quebec 1965–1980”, referat podczas Annual Meetings of the American Sociological Association, New York.
- Lamont Michèle, 1992, *Money, Morals and Manners: The Culture of the French and American Upper-Middle Class*, University of Chicago Press, Chicago.
- Lamont Michèle, Lareau Annette, 1988, *Cultural Capital: Allusions, Gaps and Glissandos in Recent Theoretical Developments*, „Sociological Theory”, t. 6, s. 153–168.
- Liebow Elliot, 1967, *Tally's Corner: A Study of Negro Streetcorner Men*, Little Brown, Boston.
- Lin Nan, Dumin Maty, 1986, *Access to Occupations through Social Ties*, „Social Networks”, t. 8, s. 365–386.
- Machajski Waław, 1937, *On the Expropriation of the Capitalist Class*, w: V. F. Calverton (red.), *Making of Society: An Outline of Sociology*, The Modern Library, New York.
- Marks Karol, 1986, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, KiW, Warszawa.
- Marsden Peter V., 1987, *Core Discussion Networks of Americans*, „American Sociological Review”, t. 52, s. 122–131.
- Martin Bill, Szelényi Ivan, 1987, *Beyond Cultural Capital: Toward a Theory of Symbolic Domination*, w: Ron Eyerman, Lennart G. Svensson, Thomas Söderqvist (red.), *Intellectuals, Universities and the State in Western Modern Societies*, University of California Press, Berkeley.
- Miller Daniel, 1987, *Material Culture and Mass Consumption*, Basil Blackwell, Oxford.
- Nice Richard, 1978, *A Vulgar Materialist in the Sociology of Culture*, „Screen Education”, t. 28, s. 23–33.
- Peterson Richard, 1992, *Understanding Audience Segmentation: From Elite and Mass to Omnivore and Univore*, „Poetics”, t. 21, s. 243–258.
- Peterson Richard, Simkus Albert, 1992, *How Musical Tastes Mark Occupational Status Group*, w: Michèle Lamont, Marcel Fournier (red.), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and Making of Inequality*, University of Chicago Press, Chicago.
- Peterson Richard, Kern Roger, 1996, *Changing Highbrow Taste: From Snob to Omnivore*, „American Sociological Review”, t. 61, s. 900–907.
- Robbins Derek, 2005, *The Origins, Early Development and Status of Bourdieu's Concept of „Cultural Capital”*, „The British Journal of Sociology”, t. 56, s. 13–30.
- Robinson Robert, Garnier Maurice A., 1985, *Class Reproduction Among Men and Women in France: Reproduction Theory on Its Home Ground*, „American Journal of Sociology”, t. 91, s. 250–280.
- Schatzki Theodore R., 1987, *Overdue Analysis of Bourdieu's Theory of Practice*, „Inquiry”, t. 30, s. 113–135.
- Schatzki Theodore R., 1997, *Practices and Actions: A Wittgensteinian Critique of Bourdieu and Giddens*, „Philosophy of Social Sciences”, t. 27, s. 283–308.
- Vandenberghé Frédéric, 1999, *„The Real is Relational”: An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism*, „Sociological Theory”, t. 17, s. 32–67.
- Wilensky Harold L., 1964, *Mass Society and Mass Culture: Interdependence or Independence*, „American Sociological Review”, t. 29, s. 173–196.
- Willis Paul E., 1978, *Profane Culture*, Routledge, London.
- Willis Paul E. i in., 1990, *Common Culture: Symbolic Work at Play in the Everyday Cultures of the Young*, Westview Press, Boulder Colo.

ABOUT THE (NON)USEFULNESS OF THE CONCEPT OF CULTURAL CAPITAL
FROM THE PERSPECTIVE OF THE FINDINGS OF AMERICAN SOCIOLOGY

Summary

This paper is an attempt to establish the place occupied by the concept of cultural capital proposed by Pierre Bourdieu in American sociology. This category enjoys enduring popularity and is even considered to be one of the main achievements in cultural sociology as a research tool and a subject of analysis. At the same time cultural capital is an operationalised concept which is frequently used in a way which is completely detached from its original sense and meaning. The paper below presents Bourdieu's main assumptions concerning the relations between culture and society and the role played by cultural capital within his theory. In addition, it explains a series of theoretical and empirical doubts concerning the concept of cultural capital as formulated on the basis of American experience. Of particular interest is the question of the nature of cultural resources which can be called capital, the problem of their social distribution, the rewards which they bring and, thus, their usefulness as a marker and guarantee of social position. The paper also raises the issue of the definition and effectiveness of the cultural signs of social status in the broader context of the conditions which define late modern society.

Key words/słowa kluczowe

cultural capital / kapitał kulturowy; habits / habitus; consumption / konsumpcja; taste / gust; social status / status społeczny