

לימוד הטבע הנלמד:

עיצוב מושג ההביטוס בעבודתו של בורדיה*

זמננו מועט, ובורדיה אינו מקל עלינו את המלאכה. ראשית, משום שקשה לתחום כיום בדיוק את החוב שאנו חבים לו. בורדיה הנחיל לקוראיו דרך לחשוב על הדברים, רגישות ספציפית ולפעמים אפילו סגנון התבטאות ייחודי (שלא לדבר על מניירות אופייניות). כך שמי שעבר בשלבים שונים של חייו דרך הטקסטים, מתקשה לסמן בדיוק, היכן וכיצד שינו אותו. חישובו על מאמרים כגון "עיצובו של שדה הדת" משנת 1971, "שוק הסחורות הסמליות" מאותה שנה, "Classement, déclasserement, reclassement" משנת 1978 (ניתוח מבריק של אסטרטגיות ההישרדות של אנשי '68) או "המת לופת את החי" מ-1980 (התחשבות מדויקת עם תהליכי ההתאבנות של מפלגות מהפכניות) – ואני בוחר רק כמה דוגמאות שנחרתו בזיכרוני. כך נראים גם הגליונות הראשונים של *Actes de la recherches en sciences sociales* – מודפסים ברישול ועולים על גדותיהם בשפע של מאמרים, שחלקם הפכו לספרים שלמים: "הפטישיזם של השפה", "האונטולוגיה הפוליטית של מרטין היידגר", "התמסדות שדה הקומיקס בצרפת" מאת לוק בולטנסקי ו"המצאת החיים האומנותיים" אצל פלובר – כולם משנת 1975.

קשה גם לסמן כיום בדיוק את החוב התיאורטי לבורדיה בגלל האקלקטיציזם המודע שלו, שיש לו אומנם מחיר, אך אני עדיין מחשיב אותו תרופת-נגד מועילה לריבוי הכתות האקדמיות, כל אחת ולשון-הסתרים המקובלת בקרב חבריה. בטרם ינחת סופית במחלקת 'הוגים צרפתיים', חשוב להזכיר, שבורדיה עצמו הדגיש שוב ושוב, שאינו נמנה עם ה'תיאורטיקאים', שעיסוקם בפיתוח 'שיטות', ואינו עוסק בתרגילים תיאורטיים 'על יבש': במסגרת הפרויקט הגדול של בניית תיאוריה של הפרקטיקה החברתית, נועד הפיתוח התיאורטי לשרת את הפרקטיקה המחקרית. בורדיה טבע את המושגים האופייניים לו תוך כדי עבודה והגדיר אותם מחדש לפי ההקשרים המחקריים המשתנים. הם נועדו לשמש קריאות-כיוון במסגרת מהלך מחקריו ולסמן הכרעות מתודולוגיות (Bourdieu, 1985, 12). "אני אוהב ספרים", כתב, "שבהם התיאוריה – כמו האוויר שאנו נושמים – נמצאת בשום מקום ובכל מקום", מובלעת בעצם המהלך המחקרי (Bourdieu, 1992, 250; 1996, 178). מכאן העדרן של הגדרות חמורות, מחייבות ועקביות בעבודתו; מכאן גם חוסר התוחלת שבלימוד מופשט של "הגותו של בורדיה" – שינון מושגים מטוהרים מחומרים, מצוות אנשים מלומדה, מבלי להתוודע לבעיות המחקריות שנועדו לפתור.

בכך קשור במישרין הקושי השלישי במיפוי תרומתו המושגית המקורית של בורדיה: קריאתו בקלסיקאים של מדעי האדם הייתה קריאה שימושית בתיאוריה, קריאה המכוונת לצרכים מחקריים ספציפיים. עיקרה לא היה אבחון מגבלותיהם של קודמיו ותיחום תרומתו המקורית לעומתם אלא ניכוס יצירתי שלהם. נכונותו של בורדיה להצביע במפורש על חובו לקלסיקאים ולהציע קריאה מחדשת שלהם – לחזור לניתוח של המגיה, של המתנה ושל טכניקות הגוף אצל מרסל מוס, להשתמש בסוציולוגיית הדת של מקס ובר כדי לנתח את אסטרטגיות הפעולה של האינטלקטואלים ויזמי התרבות (אבל להטמיע במחקריו כמעט בשתיקה את עבודתו של נורברט אליאס), וכמובן – ללמד את המבנים המאובנים של הסטרוקטורליזם הצרפתי לרקוד – גרמה לכך שקשה מאוד לקרוא היום את הקלסיקאים בלי לקרוא את בורדיה לתוכם, ומצד אחר – שקשה מאוד להבחין בתרומתו הייחודית של בורדיה לדרך שבה אנו מפרשים אותם.¹

* הדברים מבוססים על נוסח ההרצאה בערב לזכרו של פייר בורדיה שנערך באוניברסיטת תל-אביב ב-7 בפברואר 2002.

¹ מיותר כמעט להוסיף, שבורדיה עצמו הספיק הן להזהיר אותנו במפורש מפני הטמעת עמדתו במסורות האינטלקטואליות שבהן עשה שימוש (Bourdieu, 1985, 18, note 10; 1996, 375, note 10) – והן לתאר בלשון חדה את טכניקות הניכוס האינטלקטואלי השונות, ובכללן אלה שהוא עצמו עשה בהן שימוש (בורדיה, ב; בורדיה, ג; Bourdieu, 1971, 119-120). על אסטרטגיות ההיבדלות של בורדיה, ראו: Sheffy, 1991.

ויש כמובן גם סיבה סוציולוגית מובהקת לקושי שלנו היום: קשה מאוד לקיים טקסי אשכבה אינטלקטואליים למי שהרבה כל-כך לתאר בלשון מושחזת את טקסי הכיבוד וההתכבדות ההדדית של האינטלקטואלים. לכן החלטתי לעשות משהו אחר ולכבד את בורדיה ב-paper קצר של ממש, ואני מבקש על כך מראש את סליחתכם: אני מבקש לעקוב בשיא הקיצור אחר הולדתו של מושג-מפתח אחד בעבודתו: מושג הביטוס, אימת המתרגמים.² אני עושה זאת, ראשית, משום שזה מה שהיסטוריונים יודעים פחות או יותר לעשות, ושנית, משום שתחום התמחותי הוא בתולדות ימי-הביניים, וההביטוס הוא מושג מדיאבלי מובהק, אשר קיבל את עיצובו האופייני במחשבה הסכולסטית של ימי-הביניים.

* * *

בפתיחה למהדורה האנגלית של ספרו אלג'יריה 1960, שבו כינס בורדיה וערך מחדש כמה מעבודותיו שהופיעו מאז תחילת שנות השישים, כותב בורדיה (1979, vii), כי אין זה מקרה שמושג הביטוס הופיע לראשונה במהלך עבודתו באלג'יריה, בהקשר הקולוניאלי. מתוך הביצה הקולוניאלית שבה אנו עצמנו נמצאים, זה נשמע מביטח מאוד: אם אנחנו כבר שקועים בה עד צוואר, אולי תצא לנו לפחות תובנה חשובה. באלג'יריה נתקל בורדיה לראשונה, על-פי עדותו, בפער בין מבני הכלכלה הקפיטליסטית לבין נטיותיהם ודפוסי הפעולה של הילידים. משמעת הזמן ודפוסי הפעולה הכלכלית הנדרשים כדי לתפקד בעולם הקפיטליסטי נתקלו בארגון חיי היומיום, בתפיסות הכבוד ובאסטרטגיות ההישרדות של הקבילים. זהו פער שבו נתקלו גם אנתרופולוגים וסוציולוגים אחרים בזמנו, ורבים מהם תפסו את ההבדל הזה על-דרך השלילה – ממש כמו בורדיה בראשית עבודתו – כקושי שמציבה ה"מסורת" לתהליכי מודרניזציה.

במחקרים האלה אכן מסתמנת תחילת השבר בין מה שלמד בורדיה ממורו ורבו לוי-סטרואס לבין עבודתו העצמאית. בורדיה עובר משחזור הסטרוקטורות האוניברסליות של המיתוס לפרקטיקות של חיי היומיום. (כיום קשה לזכור, שרוב מאמריו הראשונים של בורדיה עסקו בפעילות כלכלית, בחריצות ובהשקעה ובחדירת הכסף והמשכורת לכלכלה האגררית הטרומ-קפיטליסטית.) אבל בנוסף לכך, בעזרת קטגוריות ששאל מהוסרל וממרלז-פונטי, ניתח בורדיה את הדיספוזיציות של האיכרים. כבר בעבודות אלה, הפרקטיקות הכלכליות של האיכרים אינן מופיעות כנגזרת פשוטה של הסכמות הבינריות של מערכת האמונות שבה הם מחזיקים. בורדיה מוסיף להן את מימד הזמן, את אי-הוודאות הכרוכה בפעולה – בהשקעה, בקנייה, בהלוואה, במתנה – כאשר היא מתרחשת מתוך התכוונות אל עתיד חברתי וכלכלי לא-ידוע. בטקסטים המוקדמים הוא מתאר את העדר הוודאות כביטוי להתערערות העולם המסורתי המוסדר של האיכרים, ערעור המגיע מבחוץ, כתוצאה מן הקולוניאליזם הצרפתי ומלחמת השחרור האלג'ירית. העולם הקרוב של הכפר מונגד לעולם הרחוק והמסתורי של השוק העירוני או המטרופולין. בכך נע בורדיה עדיין בתחומי הפרדיגמה של מודרניזציה, של עימות בין סדר מסורתי ודאי לבין מודרנה פתוחה. אך אפשר להבחין, כיצד הוא הולך ומגלה, שיציבותו של הסדר המסורתי עצמו אינה מובנת מאליה, שחלקה מראית-עין מאומצת, שהיא נבנית מחדש בכוח עבודתם התרבותית של האיכרים עצמם. כאן נפתחת הדרך לתפיסה חלופית של התפקיד שיש לאסטרטגיות של השחקנים עצמם בבניית המבנים המבנים אותם ובכינון מראית-העין של יציבות וסדר, שהם עצמם יאמינו בה.

אבל לאמיתו של דבר, מושג הביטוס לא נוסח במאמריו המוקדמים של בורדיה על הפועלים האלג'יריים החוזרים מצרפת למולדתם עם חסכוניותיהם, וגם לא בניתוחיו המבריקים של תפיסת הזמן אצל האיכרים הקביליים.

² בורדיה עצמו תיאר בקיצור את ההקשר שבו עוצב המושג בטקסט שהתפרסם לראשונה בשנת 1985 (Bourdieu, 1985) ואשר נכלל לאחר מכן בגרסה מעובדת בספרו *Les règles de l'art* (1992, 249-259; תרגום אנגלי: Bourdieu, 1996, 177-184). את הדיון הטוב ביותר המוכר לי בהיסטוריה של המושג ושימושו במסורת הסוציולוגית מציע פרנסואה הרן במאמר מאיר-עניניים (Héran, 1987). אני חולק על נטייתו של הרן לזהות 'הביטוס' עם מערכת הָרְגָלִים נצפית, שכן בורדיה מייחד את המושג למערכת של דיספוזיציות, 'למבני עומק'. הרן חושף אומנם היטב את תפקידה של המסורת הפנומנולוגית בעבודתו של בורדיה, אך בהתמקדו בכך, אינו עושה צדק עם המימד הסטרוקטורליסטי שלה.

הייתי שמח מאוד לגלות, שמושג ההביטוס התעצב בהקשר הקולוניאלי, אך לא כך התרחשו הדברים.³ בורדיה מדבר עדיין על כללים ולא על אסטרטגיות; הוא מסמן דיספוזיציות, נטיות וסכמות תפיסה – אך לא מערכת מובנית של נטיות. אין לו גם שם לאותו אובייקט חמקמק, שקווי-המתאר שלו הולכים ומסתמנים מתוך עבודתו (אוסף בסוגריים שאני חושב, שגם כיום נותר ההביטוס הנחת-עבודה הכרחית ולא מושג מחזור, קופסה שחורה המציבה אתגר למחקר ולא הסבר ממצה לפעולת הסוכנים).

השלב הבא בעבודתו של בורדיה ממלא תפקיד מכריע בעיצובו של מושג ההביטוס: זהו המעבר מקביליה לצרפת, מן האנתרופולוגיה אל הסוציולוגיה, ומה שחשוב לי – מאיכרים לסטודנטים. בעבודותיו של בורדיה על הסטודנטים – על האינטראקציה בכיתה בין מורים לתלמידים, על התחביבים והציונים, המוצא החברתי וההערכה האקדמית – מסתמנות כבר ההיפותזות המוכרות, שיהיו התשתית לעבודותיו המאוחרות, ובכללן יצירת-המופת האמיתית שלו, *ההיבדלות (La distinction)*: ההנחה שהסטודנטים מביאים איתם אל תוך העולם האקדמי נטיות מובנות, תדמית עצמית ויחס ייחודי לעצמם ולתרבות הגבוהה. עיקר ההישג של הספר *היורשים (Les héritiers)*, שיצא לאור בשנת 1964, אינו בכך שבורדיה וז'ן-קלוד פסרון הראו, כי מוצאם החברתי של הסטודנטים מסביר את רמת ידיעותיהם והיכרותם הבלתי-שווה עם אוצרות התרבות. מסקנות אלה עולות עקרונית בקנה אחד עם עבודתם של אותם סוציולוגים שדיברו – הרבה לפני שבורדיה החל להשתמש בביטויים כגון 'הון תרבותי' ו'הון חברתי' – על 'הון אנושי' ועל תפקידו בריבוד מעמדי. פריצת-הדרך האמיתית של היורשים היא בנסיגה של בורדיה ופסרון להראות, כי סטודנטים ממוצא מעמדי שונה נבדלים ביחסם לתרבות – במידת האינטימיות של היכרותם איתה, בביטחון העצמי שהם מגלים כאשר הם נשאלים על מוזיקה או על במאי-הקולנוע החביבים עליהם: בניגוד לזעיר-בורגנים ובני הפועלים, בני-הטובים לא באו לבית-הספר לרכוש תרבות, שכן היא ממילא נחלתם ונחלת אבותיהם: הם חשים כיורשיה הראויים, הם מרגישים בה בבית מכיוון שקיבלו אותה מהבית, ולכן אינם חשים יראת-כבוד וחרדה מפניה. מה שמסתמן כאן אינו פער בידיעות ובבקיאות בין הסטודנטים, אלא משהו אחר, אך בורדיה ופסרון מתקשים להמשיג אותו.⁴ במקום זאת, הם עושים שימוש בלשון תיאורית עשירה כדי להבהיר, מה מבדיל את הסטודנטים בני המעמדות השונים. כך למשל הם מתארים את נטייתם הטיפוסית של סטודנטים מן המעמד העליון לדבר בכיתה בביטחון והרבה, להפגין נינוחות ולהתיימר לדעת מה שאינם יודעים, לצאת מזה בקלות כשהם נתפסים בשגיאה ולהעדיף שוטטות בינתחומית חופשית על פני התמחות צרה.

בלב הספר חבויה הטענה, שבית-הספר חותר למעשה תחת האידיאולוגיה הרשמית שלו עצמו: למרות שמה שקובע בו הוא לכאורה הלימודים וההישגים, השקידה וההצטיינות, משדר המוסד בעת ובעונה אחת – בעיקר במדעי הרוח – מסר הפוך בתכלית (Bourdieu & Passeron, 1964, 39-40): הצטיינות אמיתית אינה תוצר של שקדנות ועבודה קשה אלא מתת האל, שבה חנן כרגיל את אלה שאינם צריכים להתאמץ כדי לרכוש את אוצרות התרבות, כיוון שהיא שלהם ממילא, בשר מבשרם. בניגוד להם, הישגיהם של מי שאין להם נראים מאומצים, תרתי משמע. זו אידיאולוגיה אריסטוקרטית מובהקת, שעיקרה לא הצטיינות אלא 'מצוינות', כפי שלמדנו כולנו להגיד.

סידרת המחקרים על הסטודנטים מאפשרת לבורדיה להעתיק את הדיון בדיספוזיציות מוטמעות, שהסתמן בעבודת-השדה שלו בקרב הקבילים, מן העולם הטרומ-קפיטליסטי אל העולם המעמדי של צרפת של ימיו. במקום לבדוק, כיצד שורדות דיספוזיציות טרומ-קפיטליסטיות בעולם קפיטליסטי, הוא מתמקד מעתה במנגנוני השעתוק של דיספוזיציות תלויות-מעמד. יותר מכך: המעבר מעיסוק באיכרים למחקר על סטודנטים מאפשר לבורדיה לחשוב

³ דבריו של בורדיה (1974) על ההקשרים הקולוניאליים של האנתרופולוגיה הצרפתית, שראו אור בקובץ שהוקדש לנושא, נשארים מבחינה זו כלליים מדי ומאכזבים. את תצפיותיו הראשונות באלג'יריה עשה בורדיה כידוע במהלך שירותו הצבאי. הטקסטים המוקדמים שפרסם, שלא כולם כונסו מאוחר יותר בספריו, ראויים לעיון מחודש (למשל: Bourdieu, 1961a; 1962a 1962b).

⁴ הם מדברים לפיכך למשל על 'הרגלים', 'גישות', 'בקיאות' ו'טעם', פרה-דיספוזיציות (predispositions) ו'קדם-ידע' (Bourdieu 1964, 30, 34) (présavoirs).

מחדש על עצמו כבן-איכרים וכסטודנט-לשעבר: לחשוב באופן יצירתי על מה שעבר עליו בין כפר-הולדתו בבאָרְנֶה (Béarnais) לבתי-הספר האליטיסטיים של פריז, המסלול שהפך אותו לאיש-אקדמיה פריזאי, אך לא ממש בן-בית בתוכה (תחושה זו, אני מנחש, עומדת ביסוד הקרבה שבינו לבין גופמן, בנם של מהגרים יהודים מאוקראינה שעברו לקנדה, המשוטט בתוככי העולם הואספי של האקדמיה האמריקאית).⁵

אך גם בשלב זה אין עדיין לבורדיה תווית ייחודית, שבעזרתה יסמן את האובייקט שסביבו חגה עבודתו. עדות מובהקת לכך אפשר למצוא במאמר מבריק משנת 1966, שבו ניסח בקצרה את כל תוכנית המחקר, שתוצאותיה יוצגו בספרו ה'היבדלות': ניסיון שיטתי להוכיח את היחס בין העדפות תרבותיות ופרקטיקות יומיומיות לבין המבנה המעמדי, בין הדיספוזיציות של השחקנים לבין הפוזיציות שהם תופסים. אך המושג, שבעזרתו מבקש בורדיה במאמר זה לסמן את היחס בין עמדות במבנה החברתי לבין נקיטות עמדה והעדפות תרבותיות, הוא עדיין האתוס הווריאני – מושג נורמטיבי הקרוב עדיין לאוריינטציות המודעות והמוכרות של השחקנים ואינו מסמן בבהירות מספיקה את מבני-העומק המייצרים פרקטיקות, שאינן הולמות בהכרח את האוריינטציות הנורמטיביות של הסוכנים. בורדיה משתמש אומנם במונח 'הביטוס' כבר במאמר-מפתח משנת 1962, אך במובן אחר, מוגבל – זה שהעניק מרסל מוס לביטוי במאמרו הקלאסי על "טכניקות הגוף" כדי לציין את היציבה, תנוחת הגוף, הדרך המיוחדת לנוע במרחב המאפיינת קבוצות חברתיות מוגדרות (Mauss, 1985 [1936], 368).⁶

* * *

כדי לטבוע מחדש את מושג ה'הביטוס' נזקק בורדיה לסטודנטים – אך לא רק לאלה של זמנו אלא גם לאלה של ימי-הביניים. בשנת 1967 מפרסם בורדיה בסדרת הספרים שהוא עורך עבור הוצאת Minuit את הספרון הקטן של חוקר תולדות האמנות ארוין פנופסקי, ארכיטקטורה גותית ומחשבה סכולסטית, המבוסס על סדרת הרצאות שנשא פנופסקי בשנת 1948 (Panofsky, 1957 [1951]). פנופסקי שייך לדור החוקרים היהודים-גרמניים, שיצאו לארצות-הברית ערב מלחמת-העולם השנייה ובמהלכה. קשה להגזים בחשיבות עבודתו. בורדיה מתרגם את הספר ומוסיף לו אחרית-דבר משלו.

טענתו העיקרית של פנופסקי בספרו היא, כי יש יחס פנימי בין הקתדרלות לבין המחשבה הסכולסטית, בין הארכיטקטורה הטקסטואלית המרהיבה של ה'סומות' (*summae*) התיאולוגיות של המאה השלוש-עשרה – נסיונות להציג את כל עולם הידע הפילוסופי והתיאולוגי במסגרת שיטתית והרמונית – לבין הארכיטקטורה של הקתדרלות הגותיות. הן המחשבה הסכולסטית, מזכיר פנופסקי, והן הקתדרלה הגותית התפשטו תוך זמן קצר, בעת ובעונה אחת כמעט, במרחב גיאוגרפי מצומצם למדי סביב פריס. הקשר בין השניים, טוען פנופסקי, אינו אסתטי וחיצוני בלבד ואינו מתמצה ב'השפעות' – וזהו, מבחינתו של בורדיה, לב העניין. האחדות הפנימית בין המופעים השונים של התרבות הסכולסטית יסודה בכך, שיוצרי הקתדרלות ומחברי הסומות היו יצירי אותה מערכת אקדמית. בתחומים שונים מאוד הפעילו לפיכך אותן סכמות בסיסיות של מחשבה ואתן נטיות. מה שקושר את הארכיטקטורה של הקתדרלות למבנה הסומות התיאולוגיות אינו 'רוח התקופה' הערטילאית אלא רוח שלבשה בשר, "ההרגלים

⁵ ראו על כך במיוחד את מאמרו היפה של לוק בולטנסקי משנת 1973.

⁶ בעבודותיו המאוחרות יקפיד בורדיה להשתמש במונח *hexis* כדי לציין את התגלמות ה'הביטוס' ביציבת הגוף, באופן תנועתו, ולהשתמש במונח *habitus* כדי לציין את מכלול הדיספוזיציות המוטמעות – למרות ששני המונחים קשורים כמובן זה בזה. מאמר-המפתח משנת 1962 עוסק בפרישות הכפויה של איכרי הבאָרְנֶה, האיזור שממנו בא. בורדיה מראה בו, כי הפרישות היא סימפטום מובהק של התמוטטות מערכת החיתון של איכרי הבאָרְנֶה כתוצאה משינויים מבניים, כלכליים ותרבותיים. אחד משיאי המאמר הוא ניתוח המתרחש ברחבת הריקודים בנשף חג-המולד הנערך בקפה הכפר, כאשר אלה שגורלם החברתי נגזר עליהם לצאת ממעגל החיתון נותנים לכך ביטוי בתנוחת גופם (Bourdieu 1962c, 96-100); זהו ההקשר שבו נזקק בורדיה למושג ה'הביטוס' במובן שהעניק לו מרסל מוס. לאחר שלושים שנה כמעט שב בורדיה לנושא והצביע על חשיבות המאמר בהתפתחות עבודתו ועל כמה ממגבלותיו (Bourdieu, 1989).

המנטליים", כותב פנופסקי ומפנה לדיונו של תומס אקווינאס – מגדולי התיאולוגים של ימי-הביניים התיכונים – במושג הֶרְגֵל, *habitus* (Panofsky, 1951 [1951], 21).

חברת ימי-הביניים – הנמצאת בין קביליה לפריס, בין הטרומ-מודרני והאקפלי לבין המודרנה הקפיטליסטית – מאפשרת לבורדיה לחשוב מחדש על ממצאיו: בחברות שיש בהן מוסדות לימוד מאורגנים, הוא כותב, מוסדות הלימוד מטביעים בבאים בשעריהם אותן סכמות לא-מודעות, שהאתנולוג מזהה במיתוס ובטקסים של חברות, שאין בהן בידול מעמדי ומוסדי מפותחת. בית-האולפנה הסכולסטי מטביע במלומדים הרגלי מחשבה, טוען פנופסקי בעקבות תומס אקווינס והוגים אחרים של המאה השלוש-עשרה. בורדיה מפרש את פנופסקי למטרותיו שלו:

התרבות, מראה פנופסקי, אינה רק קוד משותף, וגם לא רפרטואר משותף של תשובות לבעיות משותפות, סדרה של סכמות מחשבה מיוחדות ומיוחדות, אלא מערך של סכמות עמוקות, שהוטמעו בשלב מוקדם בחיים, שמתוכן ניתן לייצר – בדומה לאלתור המוזיקלי – אינסוף סכמות פרטיקולריות הניתנות ליישום בסיטואציות פרטיקולריות. (Bourdieu, 1967, 151-152).

עם זאת, אין מדובר בשאֵילה גרידא של מושג ההביטוס ממסורת מחקרית אחת לאחרת, מן ההיסטוריה של האמנות לסוציולוגיה. ישנם שלושה הבדלים חשובים בין משמעות הביטוי בפי פנופסקי לבין זו שנותן לו בורדיה (בורדיה עצמו טשטש הבדלים אלה בפרשנותו לפנופסקי, ורק אחד מביניהם חידד כעשרים שנה לאחר-מכן, בנסיון מאוחר להבהיר את תרומתו המקורית שלו): (א) בניגוד לרושם שיצר בורדיה, הביטוי ממלא תפקיד שולי לחלוטין אצל פנופסקי. פנופסקי בעצם כמעט אינו משתמש בו. הוא מדבר לרוב על 'הרגל מנטלי' (ולעתים אפילו על 'מנטליות')⁷ ומפנה לשימוש הסכולסטי בביטוי 'הביטוס' בהערת-שוליים בלבד. בורדיה הוא זה שהקנה לביטוי מקום מרכזי – אולי משום שזמן רב לפני כן כבר השתמש הוא עצמו בביטוי במובן המוגבל, שנתן לו מרסל מוס, כדי לציין תנוחה או יציבה גופנית אופיינית המונחלת חברתית ומסמנת השתייכות קיבוצית. זה היה מובנו המקובל של הביטוי במסורת האתנולוגית הצרפתית, לפני שקריאת ספרו של פנופסקי פתחה בפני בורדיה את האפשרות לתת לביטוי משמעות כוללת יותר. (ב) בורדיה מאחד עתה את שתי מסורות השימוש וחורג בכך מן המשמעות הצרה שנתן פנופסקי למושג: פנופסקי השתמש בביטוי כדי לציין הרגלים אינטלקטואליים בלבד, ואילו בורדיה מבקש לתת לו משמעות רחבה יותר כדי לחרוג מן המסורת האידיאליסטית, המגבילה את יכולתם היצרנית של האנשים לעצב מחדש את העולם שמסביבם לכוח המחשבה בלבד (Bourdieu, 1992, 250-251; 1996, 179-180). (ג) בעוד שאצל פנופסקי ההביטוס נתפס כהרגל מחשבה המוטבע מכוה חינוך, בורדיה – ככל הנראה בעקבות עבודתו שלו על הסטודנטים – מתעקש שאין לראות בעיצוב התרבותי את חזות הכל. פנופסקי הצביע על זיקה בין מבנה הקתדרלות לבין המחשבה הסכולסטית; בורדיה לעומתו מעתיק את הדגש לתהליך הקנייתם של הרגלי החשיבה בפרקטיקה הפדגוגית, המתרחשת במסגרת מוסדית נתונה (Bourdieu, 1967, 149). נוסף על כך, בניגוד לפנופסקי, בורדיה מדגיש, כי בית-הספר אינו מקורו היחיד של ההביטוס, ורומז למוצאו המעמדי (1967, 148; 165).⁸ הוא רומז בכך למגבלות האילוף התרבותי, שתוצאותיו מותנות בהתניה חברתית קודמת.

* * *

⁷ Panofsky, 1957 (1951), 35; על הגניאולוגיה של הביטוי 'מנטליות', ראו: Raulff, 1987.

⁸ אין זו בעצם הפעם הראשונה שהמונח 'הביטוס' מופיע בטקסט. לאמיתו של דבר הוא מופיע מוקדם יותר כתחליף כמעט למושג אחר (Bourdieu, 1967, 142). בתחילה, בעקבות פנופסקי והמסורת הגרמנית, קורא בורדיה לסכמות הקולקטיביות המוטבעות ביחיד Bildung – תרבות נרכשת, המעצבת את מי שרוכש אותה; אך עד מהרה הוא עובר מ-Bildung גרמני ל-habitus לטיני. מעבר לכל השיקולים האחרים, אין ספק שקשה היה לייסד אסכולה סוציולוגית צרפתית עם מושג-מפתח שאלו מגרמנית, במיוחד עבור מי שמציב עצמו בקוטב הנגדי ל-Holzweg של היידגר ול-Angst של היידגר וסארטר אחריו.

עד כאן הסיפור, פחות או יותר. כמו סיפורים אחרים שהיסטוריונים מספרים, יש לו אולי לקח, אבל אין להם בהכרח מושג מהו. אני מבקש להוסיף עליו – בלי לנמק את הדברים בפרוטרוט – טענה כללית יותר, שעולה מתוך פרויקט המחקר שבו אני עוסק בימים אלה, שעיקר עניינו בהיסטוריה של ההביטוס של המלומדים.

אין זה מקרה, שמושג ההביטוס נטבע בעולם האקדמי. למן המאה השתים-עשרה מבקשים המוסדות האקדמיים – בעקבות קודמיהם, בתי-הספר של המנזרים – לחולל תמורה בבאים בשעריהם, להנחיל להם מערך נטיות ואורח-חיים מובנה (Jaeger, 1994). איך להנחיל לסטודנטים *habitus intellectualis* – על כך ייכתבו בהמשך ספרי הדרכה מפורטים. האוניברסיטות והקולג'ים מבקשים לחולל בסטודנטים *conversio*, תמורה עמוקה בכל הליכותיהם. תוך כדי כך הם נתקלים בהתנגדות עיקשת, בכוח ההתמדה של הרגלים ונטיות, שנרכשו קודם כן. התנגדות זו היא אנלוגית לאותה התנגדות לדפוס עבודה ומשמעת קפיטליסטיים, שבה נתקלו מיסיונרים וצבאות קולוניאליים בקרב הילידים. אך במקרה של הסטודנטים, מה שנתפס כהתנגדות, כבעיה, יכול לעבור המשגה שיטתית ולהפוך מושא לפעולה שיטתית של מוסדות החינוך – בין היתר משום שאין מדובר ביחס של שליטה בלבד, אלא של הורשה ושעתוק: הסטודנטים אמורים להיות יורשיהם של מחנכיהם. הם אובייקט מיוחד, שהוא סובייקט בפוטנציה, משום שהוא מייצג לפחות באופן חלקי את עברו החברתי של המחנך – ואת עתידו האפשרי של מושא פעולתו. משום כך, הפרקטיקה של עיצובו ומעריך הנטיות בו נתקלים המעצבים זוכים למעמד מיוחד. הצירוף הזה של קרבה וריחוק בין סובייקט ואובייקט, של מבט מבפנים ומבחוץ, של פעולה מוסדית ועיון שיטתי הוא זה שיוצר בהקשר המוסדי הספציפי של מוסדות הלימוד הגבוהים את התנאים, המעודדים המשגה שיטתית של הטבע הנלמד, של ההביטוס כמעריך נטיות מובנה. (בה בעת מחייבת האידאולוגיה הרשמית של מוסדות הלימוד את הכחשתו השיטתית של ההביטוס החברתי, שהם עצמם הושפים את כוחו).

בהיסטוריה של החברה המערבית הטרומ-מודרנית ניתן להבחין בשלושה מוסדות (או ליתר דיוק, מסורות מוסדיות ארוכות-טווח), שהתמחו בעיצוב מחדש שיטתי יחסית ואינטנסיבי של הבאים בשעריהם: המנזר, החצר והאוניברסיטה. ובר התמקד במנזר כאתר לייצור סובייקטים ובהעתקתם של הדפוסים שעוצבו בחברה הנזירית ל'עולם', לחברה הסובבת; אליאס התמקד בחצר ובדרך שבה דגמי העידון שלה אומצו על-ידי אלה שלא זכו להיכנס אליה. בורדיה הוסיף על-כך את בית-הספר, האתר שהשכיל להפוך את הפנאי (*scholé*) הדרוש לשם עיון לסוג מיוחד במינו של עבודה ופיתח טכניקות רציונליות לכאורה של עיצוב סובייקטים מחוץ להקשר הדתי והחצרוני, שבהם עסקו ובר ואליאס.

יכולתו של בורדיה להפנות את מבטו לעולם שייצר אותו עצמו, שהפך אותו מבן-איכרים לחבר הקולז' דה פרנס, ועוד יותר מכך, יכולתו לא לשכוח מה קרה לו בדרך – הינה בעיני תרומה עצומה למחקר רפלקסיבי שאינו נרקיסיסטי. התעקשותו של בורדיה, שכל ניתוח של העולם החברתי צריך להתחיל בעולם החברתי של הידע, שניתוח ההביטוס האקדמי הוא צעד ראשון בכל חקירה – היא בעיני אחת מתרומותיו החשובות ביותר. זהו אתגר שעדיין עומד בפנינו.

הפניות

בורדיה, פ' (בדפוס א) ...ומי יצר את היוצרים? עבודות בסוציולוגיה של התרבות (עורכים: א' אבן-זהר וג' אלגזי). הקיבוץ המאוחד/מכון פורטר לפואטיקה וסמיטיקה.

בורדיה, פ' (2006 [1975]). "ביקורת השיח המלומד." תרגום: גדי אלגזי. תיאוריה וביקורת 28, עמ' 70-74 (תרגום של Bourdieu, 1975b).

בורדיה, פ' (בדפוס ג). "שוק הטובין הסמליים." בתוך: פ' בורדיה (בדפוס א) (תרגום של Bourdieu, 1971b).

- Boltanski, L. (1973). "Erving Goffman et le temps du soupçon: A propos de la publication en français de *La représentation de soi dans la vie quotidienne*." *Information sur les sciences sociales*, 12(3), 127-147.
- Bourdieu, P. (1961a). *Sociologie de l'Algérie*. Paris: PUF.
- Bourdieu, P. (1961b). "Révolution dans la révolution." *Esprit*, January 1961, 27-40.
- Bourdieu, P. (1962a). "De la guerre révolutionnaire à l'Algérie de demain." In *Algérie de demain* (pp. 3-15). Paris: PUF.
- Bourdieu, P. (1962b) "La hantise du chômage chez l'ouvrier algérien." *Sociologie du travail* 4(4), 313-331.
- Bourdieu, P. (1962c). "Célibat et condition paysanne." *Etudes rurales*, 5-6, 32-136.
- Bourdieu, P. (1966). "Condition de classe et position de classe." *Archives européennes de Sociologie*, 7(2), 201-223.
- Bourdieu, P. (1967). "Postface." In: E. Panofsky, *Architecture Gothique et pensée scolastique, précédé de L'Abbé Suger de Saint-Denis* (trans. P. Bourdieu; pp. 135-167). Paris: Minuit.
- Bourdieu P. (1971a). "Genèse et structure du champ religieux." *Revue française de sociologie*, 12(3), 295-334.
- Bourdieu, P. (1971b). "Le marché des biens symboliques." *L'Année sociologique*, 22, 49-126.
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Geneva: Droz.
- Bourdieu, P. (1974). "Les conditions sociales de la Production sociologique: Sociologie coloniale et décolonisation de La sociologie." In h. Moniot (ed.), *Le mal de voir* (pp. 416-427). Paris: Collection 10/18.
- Bourdieu, P. (1975a). "L'invention de la vie artistique." *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2, 67-73.
- Bourdieu, P. (1975b). "Critique du discours lettré." *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, 2-3.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice* (trans. R. Nice). [Cambridge Studies in Social Anthropology, 16]. Cambridge: Cambridge University Press (translation of Bourdieu, 1972).
- Bourdieu, P. (1978). "Classement, déclassement, reclassement." *Actes de la recherche en sciences sociales*, 24, 2-22.
- Bourdieu, P. (1979a). *La distinction: Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1979b). *Algeria 1960* (trans. R. Nice trans). Cambridge and Paris: Cambridge University Press/ Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Bourdieu, P. (1980). "Le mort saisit le vif." *Actes de la recherche en sciences sociales*, 32-33, 3-14.
- Bourdieu, P. (1985). "The Genesis of the Concepts of Habitus and Field." *Sociocriticism*, 2, 11-24.

- Bourdieu, P. (1989). "Reproduction Interdite: La dimension symbolique de la domination économique." *Etudes rurales*, 113-114, 15-36.
- Bourdieu, P. (1992). *Les règles de l'art: Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. (1996). *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field* (trans. S. Emanuel). Stanford: Stanford University Press (translation of Bourdieu, 1992).
- Bourdieu, P. and Boltanski, L. (1975). "Le fétichisme de la langue." *Actes de la recherche en sciences sociales*, 4, 2-32.
- Bourdieu, P. and J.-C. Passeron (1964). *Les héritiers: Les étudiants et la culture*. Paris: Minuit.
- Héran, F. (1987). "La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique." *Revue française de sociologie*, 28, 385-416.
- Jaeger, C. S. (1994). *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mauss, M. (1985 [1936]). "Les techniques du corps." In *Sociologie et anthropologie* (9th edition; introduced by C. Lévy-Strauss, pp. 363-386). Paris: PUF.
- Panofsky, E. (1957 [1951]). *Gothic Architecture and Scholasticism: An Inquiry into the Analogy of the Arts, Philosophy, and Religion in the Middle Ages*. New York: New American Library.
- Raulff, U. (1987). "Die Geburt eines Begriffs: Reden von 'Mentalitäten' zur Zeit der Affäre Dreyfus." In U. Raulff (ed.), *Mentalitäten-Geschichte: Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse* (pp. 50-68). Berlin: Wagenbach.
- Sheffy, R. (1991). "Rites of Coronation (review article)." *Poetics Today*, 12(4), 801-811.