



INSTITUT
ZA FILOZOFIJU
I DRUŠTVENU
TEORIJU

PJER BURDIJE
RADIKALNA MISAO
I *PRAXIS*

UREDILI:

IVICA MLADENVIĆ
ZONA ZARIĆ
MILAN UROŠEVIĆ

Beograd, 2023.

Biblioteka: Posebna izdanja

Pjer Burdije: radikalna misao i praxis

Uredili: Ivica Mladenović, Zona Zarić i Milan Urošević

Izdavač:

Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu

Za izdavača:

Gazela Pudar Draško, direktorka

Recenzenti:

prof. dr Sanja Bojanić

prof. dr Smiljka Tomanović

prof. dr Mirko Filipović

Lektura: Olgica Rajić

Kompjuterski slog: Sanja Tasić

Dizajn korica: Andrej Dolinka

Štampa: Donat graf, Beograd

Tiraž: 300

ISBN 978-86-82324-25-6

Ovaj zbornik je realizovan uz podršku Ministarstva nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije prema Ugovoru o realizaciji i finansiranju naučno-istraživačkog rada.

| SADRŽAJ

UVODNA REČ	7
Pjer Burdije, sociolog i intelektualac, <i>Ivica Mladenović</i>	13
BURDIJEVI TEORIJSKI KONCEPTI I NJIHOVA PRIMENA	43
Burdijeova teoretizacija države, <i>Mark Lošonc</i>	45
Burdijeova teoretizacija društvenih polja, <i>Milica Resanović</i>	66
Burdijeova teoretizacija habitusa, <i>Dušan Ristić</i>	85
Burdijeova teoretizacija kapitala i klasa, <i>Predrag Cvetičanin</i>	103
Burdijeova teoretizacija simboličkog, <i>Andrea Perunović</i>	130
BURDIJEIZAM I DRUGI SOCIOLOŠKI PRAVCI	147
Burdijeizam i marksizam, <i>Ivica Mladenović</i>	149
Burdijeizam i kritička teorija, <i>Marjan Ivković</i>	167
Burdijeizam i funkcionalizam, <i>Božidar Filipović</i>	194
Burdijeizam i metodološki individualizam, <i>Suzana Ignjatović</i>	213
Burdijeizam i socijalni konstruktivizam, <i>Miloš Jovanović</i>	236
EPISTEMOLOŠKI I METODOLOŠKI OKVIR BURDIJEOVE SOCIOLOGIJE	259
Sociološki metod prema Pjeru Burdijeju, <i>Selena Špica</i>	261
Geometrijska analiza podataka i Pjer Burdije, <i>Ivica Mladenović i Leonora Dugonjić Rodvin</i>	279

Epistemološki i metodološki temelji <i>Distinkcije</i> , <i>Andrej Cvetić i Zona Zarić</i>	304
Epistemološki i metodološki temelji <i>Homo academicusa</i> , <i>Alenka Ambrož</i>	325
Epistemološki i metodološki temelji <i>Državnog plemstva</i> , <i>Jasmin Hasanović</i>	341

PJER BURDIJE U IMAGINARNOM DIJALOGU **363**

Pjer Burdije i Antonio Gramši, <i>Aleksandar Korolija</i>	365
Pjer Burdije i Luj Altiser, <i>Milan Urošević</i>	388
Pjer Burdije i Mišel Fuko, <i>Zona Zarić</i>	410
Pjer Burdije i Erik Olin Rajt, <i>Velizar Mirčov</i>	431
Pjer Burdije i Lik Boltanski, <i>Srđan Prodanović</i>	455
Pjer Burdije i Bruno Latur, <i>Stefan Janković</i>	474

Biografije autora	506
-------------------------	-----

| UVODNA REČ

Zbornik *Pjer Burdije: radikalna misao i praxis* rezultat je regionalne naučne konferencije pod nazivom „Horizonti angažmana: Ovekovječiti Burdijea“ održane 22. i 23. decembra 2020. godine u organizaciji Instituta za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu, Centra za napredne studije Jugoistočne Evrope Univerziteta u Rijeci, *École Normale Supérieure* u Parizu i Francuskog instituta u Beogradu. Povod za konferenciju je obeležavanje devedesetogodišnjice rođenja francuskog sociologa Pjera Burdijea (*Pierre Bourdieu*). Burdijeovom uticaju na društvene nauke može se posvetiti zasebna monografija. Taj uticaj za naše potrebe možemo jednostavno ilustrovati činjenicom da je 2019. godine naveden kao najcitiraniji sociolog te decenije, dok je 2016. godine utvrđeno da je njegova knjiga *Distinkcija* 18. najcitiranija knjiga u društvenim naukama na svetu. Kada su u pitanju Srbija i region, Burdijeov rad se prvi put pominje tek u časopisu „Gledišta“, u kojem je 1966. objavljen prikaz njegove i Paseronove (*Jean-Claude Passeron*) knjige *Les Héritiers (Naslednici)*, dok je 1970. u časopisu „Kultura“ objavljen prevod njegovog teksta „Intelektualno polje i stvaralačka zamisao“ (Burdije 1970), čime otpočinje trend prevođenja Burdijeovih radova na našim prostorima.

Tokom narednih decenija taj trend prevođenja Burdijeovih tekstova se nastavlja, mahom u časopisu „Kultura“, ali i u hrestomatiji „Interpretativna sociologija“ koju je uredila Ivana Spasić, u kojoj se nalazi njegov tekst „Društveni prostor i simbolička moć“ (Burdije 1998). Prevođenje Burdijeovih monografija počinje u Zagrebu, objavljivanjem knjige *Što znači govoriti?* 1992. godine, a nastavlja se 1999. u Beogradu, kada su objavljeni *Nacrt za jednu teoriju prakse* i zbirka tekstova *Signalna svetla*. Početkom dvadeset i prvog veka nastavlja

se sa prevođenjem Burdijeovih monografija, te je 2000. u Beogradu objavljena knjiga *Narcisovo ogledalo*, 2001. u Podgorici knjiga *Vladavina muškaraca*, a u Novom Sadu 2003. godine knjiga *Pravila umetnosti*. Nakon ovog perioda nisu bili prevedeni i objavljivani Burdijeovi radovi, sve do početka druge decenije dvadeset i prvog veka, kada je prevedeno Burdijeovo pristupno predavanje na *Collège de France* pod nazivom „Predavanje o predavanju“, 2011. godine u Beogradu, a nastavlja se 2013. godine objavljivanjem *Distinkcije* u Podgorici i 2014. objavljivanjem knjige *Reprodukcija* u Beogradu i knjige *Znanost o znanosti i refleksivnost* u Zagrebu iste godine. Poslednji prevodi Burdijeovih dela u Srbiji i regionu su *Nacrt za jednu autoanalizu* i prošireno izdanje *Signalnih svetala* koji su objavljeni 2019. u Beogradu.

U akademskoj zajednici u Srbiji, kako primećuju Miloš Nemanjić i Ivana Spasić, recepcija ideja Pjera Burdijea išla je sporo (Nemanjić, Spasić 2006: 8–9), ali možemo reći da su ideje ovog sociologa uspešno prihvaćene do sredine prve decenije dvadeset i prvog veka. Naučna konferencija pod nazivom „Pjer Burdije – sociolog u službi čovečanstva“ koja je održana 2005. godine može se posmatrati kao svojevrsna proklamacija etabliranja „burdijeovske“ struje u humanistici i društvenim naukama u Srbiji. Na osnovu te konferencije 2006. je objavljen zbornik *Nasleđe Pjera Burdijea: pouke i nadahnuća* koji predstavlja prvi zbornik na našim prostorima posvećen idejama Pjera Burdijea i njihovoj primeni. Između ostalog, u ovom zborniku možemo pronaći rad o primeni koncepta „distinkcije“ u kontekstu Srbije, autorke Ivane Spasić (Spasić 2006), kao i rad o primeni koncepta „socijalnog kapitala“ na istraživanje porodica u Srbiji, autorke Smiljke Tomanović (Tomanović 2006). Drugi zbornik radova čiji autori teže da primene Burdijeove koncepte i metode, u kontekstu Srbije, objavljen je 2012. godine na engleskom jeziku, pod nazivom *Social and Cultural Capital in Serbia (Socijalni i kulturni kapital u Srbiji)*, a uredio ga je Predrag Cvetičanin. Između ostalog, u ovom zborniku možemo naći rad Danijele Gavrilović i Miloša Jovanovića o odnosu religijske prakse i socijalnog kapitala u Srbiji (Gavrilović, Jovanović 2012), kao i rad Ivane Spasić i Ane Birešev o socijalnim klasifikacijama u Srbiji (Spasić, Birešev 2012).

Kada su u pitanju monografije posvećene Burdijeovom radu, ili inspirisane njime, na našim prostorima, moramo pre svega izdvojiti knjigu *Kultura na delu: društvena transformacija Srbije iz burdijeovske perspektive*, autorke Ivane Spasić. U ovoj knjizi autorka koristi burdijeovski pojmovni aparat kako bi analizirala određene društvene fenomene koji karakterišu srpsko društvo u periodu postsocijalističke transformacije (Spasić 2013). O značaju ovog dela govori i to što je povodom njega autorki dodeljena nagrada Srpskog sociološkog društva za najbolju knjigu iz oblasti sociologije objavljenu u 2013. godini. Prva monografija u Srbiji koja je u celini posvećena delu Pjera Burdijea je *Orionov vodič* autorke Ane Birešev, objavljena 2014. godine. U njoj su pokriveni svi aspekti Burdijeovog rada, a njegova sociologija predstavljena je kao analiza formi dominacije (Birešev 2014). Jedina druga monografija u potpunosti posvećena Burdijeovom radu na akademskoj sceni u Srbiji je kratka knjiga *Pjer Burdije* autorke Ane Petrov, objavljena 2015. godine. U ovom delu autorka ukratko sumira najvažnije ideje Burdijeove sociološke teorije (Petrov 2015).

Zbornik *Pjer Burdije: radikalna misao i praxis* može se posmatrati kao nastavak afirmacije teorijskih i metodoloških ideja Pjera Burdijea na našim prostorima. Naša namera je da domaćoj akademskoj i široj publici ukažemo na značaj i plodnost burdijeovskog pristupa istraživanju društvenog sveta. Iz ovog razloga, zbornik je koncipiran kao upoznavanje čitalaca sa najvažnijim konceptima i metodima koje je Burdije razvio tokom svog rada, a mnogi autori su takođe pružili i primere njihove primene, u našem lokalnom kontekstu, ali i šire. Ovim zbornikom, dakle, ponovo ukazujemo na postojanje i značaj „burdijeovske“ struje u društvenoj teoriji i sociologiji na našim prostorima i skrećemo pažnju akademske javnosti na mogućnosti primene ideja Pjera Burdijea u društvenim i humanističkim naukama. Možemo reći da je ovaj zbornik, takođe, usmeren i na bliže upoznavanje budućih naučnih kadrova i studenata sa burdijeovskom mišlju, te se radovi u njemu mogu uspešno primeniti i u nastavne svrhe.

Zbornik je strukturisan u četiri celine čiji naslovi glase: „Burdijeovi teorijski koncepti i njihova primena“, „Burdijeizam i drugi sociološki

pravci“, „Epistemološki i metodološki okvir burdijeovske sociologije“, „Pjer Burdije i savremenici“. Tekstovi u prvom poglavlju su fokusirani na izlaganje i razjašnjavanje osnovnih pojmova Burdijeovog teorijskog aparata, na mogućnosti njihove primene, kao i na njihove kritike. Drugo poglavlje čine tekstovi koji obrađuju odnos Burdijeovog teorijskog pristupa sa drugim značajnim pravcima u sociologiji i društvenim naukama uopšte, ne bi li bliže odredili specifičnost burdijeizma kao teorijskog pravca. U trećem poglavlju se autori fokusiraju na Burdijeov sociološki metod i obrađuju primere njegove primene u različitim istraživanjima koja je Burdije sproveo u svojoj karijeri. Tema poslednjeg poglavlja je odnos Burdijeove misli i rada drugih autora, koji se bave, ili su se bavili, sličnim temama, kao i autora sa kojima je Burdije tokom svoje karijere ulazio u dijalog.

Bavljenje Burdijeovom mišlju smatramo posebno značajnim s obzirom na njenu radikalnu i angažovanu usmerenost. Osim naučne, rad Pjera Burdijea imao je i aktivističku dimenziju, i ona se sastojala od različitih oblika angažovanosti ovog sociologa u borbama koje su prožimale francusko društvo u kasnijem periodu njegovog rada. Njegova angažovanost se pre svega odnosila na pružanje podrške sindikatima i radnicima u borbi protiv neoliberalnih reformi koje su zahvatale francusko društvo devedesetih godina. Burdijeova angažovanost je, takođe, usko povezana sa njegovim naučnim radom, koji je usmeren ka ukazivanju na arbitrarnost i naturalizovanost različitih društvenih oblika i hijerarhija. Stoga je njegov naučni rad, takođe, sam po sebi oblik angažovanosti s obzirom na to da ima formu kritičke refleksije o normama koje organizuju društveni život. Zbornik *Pjer Burdije: radikalna misao i praxis* koncipiran je, dakle, i kao poziv čitaocima na razvoj angažovane misli o društvu, misli koja ne želi samo da razume, već i da utiče na progresivan razvoj društva koje analizira. Raznovrsnost disciplina iz kojih dolaze autori u ovom zborniku svedoči o mogućim doprinosima burdijeovske teorijske struje misli o društvu u Srbiji i regionu. Namera ovog zbornika nije da se predstavi kao autoritet za Burdijeovu misao, već da ukaže na mogućnosti i značaj primene njegovih koncepata i metoda. Nadamo se da će zbornik koji smo priredili

doprineti afirmaciji i razvoju daljih istraživanja u tradiciji burdijeovske misli u Srbiji i regionu. Ovom prilikom se zahvaljujemo svim autorima koji su svojim radovima doprineli nastanku zbornika, kao i ostalima koji su dali doprinos njegovom objavljivanju.

Urednički tim
Beograd, jul 2022.

Literatura:

- Burdije, Pjer (1998), „Društveni prostor i simbolička moć“, u: Ivana Spasić (ur.), *Interpretativna sociologija*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva: 143–158.
- Burdije, Pjer (1970), „Intelektualno polje i stvaralačka zamisao“, *Kultura* 10: 74–107.
- Nemanjić, Miloš, Ivana Spasić (2006), „Uvodna reč“, u: Nemanjić, Miloš, Ivana Spasić (ur.), *Nasleđe Pjera Burdijea: Pouke i nadahnuća*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju: 7–9.
- Spasić, Ivana (2006), „Distinkcija na domaći način: diskursi statusnog diferenciranja u današnjoj Srbiji“, u: Nemanjić, Miloš, Ivana Spasić (ur.), *Nasleđe Pjera Burdijea: pouke i nadahnuća*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju: 137–172.
- Tomanović, Smiljka (2006), „Primenljivost Burdijeovog koncepta socijalnog kapitala na proučavanje porodica u Srbiji“, u: Nemanjić, Miloš, Ivana Spasić (ur.), *Nasleđe Pjera Burdijea: pouke i nadahnuća*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju: 111–122.
- Gavrilović, Danijela, Miloš Jovanović (2012), „Religious Practices as a Source of Social Capital in Transitional Serbia“, u: Cvetičanin, Predrag (ur.), *Social and Cultural Capital in Serbia*, Niš: Center for Empirical Cultural Studies of South-East Europe: 145–154.
- Spasić, Ivana, Ana Birešev (2012), „Social Classifications in Serbia Today Between Morality and Politics“, u: Cvetičanin, Predrag (ur.), *Social and Cultural Capital in Serbia*, Niš: Center for Empirical Cultural Studies of South-East Europe: 155–174.
- Birešev, Ana (2014), *Orionov vodič: otkrivanje dominacije u sociologiji Pjera Burdijea*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Spasić, Ivana (2013), *Kultura na delu: društvena transformacija Srbije iz burdijeovske perspektive*, Beograd: Fabrika knjiga.
- Petrov, Ana (2015), *Pjer Burdije*, Beograd: Fakultet za medije i komunikacije.

Pjer Burdije, sociolog i intelektualac

Ivica Mladenović

Danas nema prakse, nema zone društvenog prostora, potproletarijata ili inteligencije, seljaka ili učitelja, braka ili nezaposlenosti, škole ili crkve, države ili tržišta, nauke, umetnosti, sporta, tela, medija, politike, etike, odnosa između polova, generacija, etniciteta ili klasa, čije proučavanje nije duboko transformisano njegovim radom. Jer, Burdije je znao spojiti strogost naučne metode s inventivnošću umetnika, neuporedivu teorijsku kulturu koja spaja autore koje kanonska tradicija rado suprotstavlja – Dirkema i Vebera, Marksa i Mosa, Kasirera i Vitgenštajna, Huserla i Levi-Strosa, Bašlara i Panofskija – u vanserijsku istraživačku praksu u koju je uložio svoj *libido sciendi* bez kraja i dna.

Loik Vakan

Velika dela se najčešće rađaju zahvaljujući proživljenim iskustvima koja nas, u određenom smislu, čine takvima kakvi smo, frustracijama ili nesrećama koje nam se dese, ili, pak, unutrašnjim pulsiranjima koja nas opterećuju i navode na delanje. Misao Pjera Burdijea¹ (1930–2002), francuskog sociologa, u tom smislu, obeležena je njegovom specifičnom životnom putanjom i iskustvima.² Rođen je 1. avgusta 1930. godine u Denguenu, ruralnoj provincijalnoj varošici na jugozapadu Francuske, region Visoki Pirineji – u porodici sa slabim kulturnim i ekonomskim

1 U zborniku ćemo zbog zahteva određenih jezičkih standarda koristiti – u domaćoj misli o društvu – već uveliko usvojenu transkripciju imena Pjer Burdije, iako autor ovih redova drži da bi ispravna transkripcija imena Pierre Bourdieu u stvari bila Pier Bordiu (jer su upravo ovo glasovi koje čujemo kada se njegovo ime izgovara na francuskom jeziku).

2 Prvi deo rada predstavlja refleksiju/sintezu koja se naslanja na rezultate sledećih istraživanja: Champagne 2008; Champagne, Christin 2004; Jourdain, Naulin 2012; Pinto 2002; Sapiro 2020.

kapitalom³ – gde će provesti čitavo detinjstvo i adolescenciju. Uprkos „skromnom poreklu“ – živeći u đaćkom internatu – završio je gimnaziju u Pou (1941–1947), i, zahvaljujući izvrsnim školskim rezultatima dobija šansu da u prestižnoj pariskoj gimnaziji Luj Veliki, od 1948. do 1951. godine, priprema prijemni ispit za još prestižniju veliku školu (*grande école*) – rezervisanu za decu koja dolaze iz francuskih elitnih krugova – École normale supérieure (ENS), koju upisuje 1951. godine.

Stidljivi, levoruki i nespretni provincijalac sa neobičnim naglaskom, iz ruralne porodice, postaje tako deo sveta koji nije njegov. U pitanju je svet mladih intelektualno briljantnih buržuja, čiji je život obeležen dispozicijama za mišljenje i pisanje, tim svojevrsnim „naslednicima“⁴ koji su – zbog toga što od najranijeg detinjstva putuju, obilaze muzeje, čitaju i čine deo intelektualnih krugova u kojima postoji kultura lepog govora, sholastičkih rasprava – opremljeni oratorskim i pisanim veštinama koje traži obrazovni sistem Francuske. U tom svetu upoznaje osećaj sociokulturne inferiornosti i izložen je socijalnom rasizmu. Recimo, uprkos tome što će pokazati vanredno dobru snalažljivost u takvom okruženju, mladi Burdije sve vreme oseća veliku nelagodu, suočen sa zahtevom da usmeno ili pismeno izrazi svoju misao. Prema sopstvenom priznanju, ta nelagoda će – iako to verovatno deluje neobično onima koji su slušali njegova predavanja, ili čitali njegove knjige – ostati prisutna do kraja života (Bourdieu 2014). Kao i u slučaju Flobera (*Gustave Flaubert*), kome će posvetiti knjigu

3 Otac Pjera Burdijea potiče iz berneanske seljačke porodice i profesionalnu putanju počinje kao radnik u poljoprivredi, da bi u svojim tridesetim godinama postao poštar i, kao takav, karijeru završio u ruralnim komunama Berna. Socijalno poreklo njegove majke je gotovo identično očevom, uz možda malo viši simbolički status, jer je poticala iz velike porodice koja je posedovala određenu zemlju u Lasubu. U skladu sa zalaganjem za refleksivnu sociologiju, detaljnu sociološku analizu „individue Burdije“, odnosno dekonstrukciju svog habitusa i značaj istog u ličnoj društvenoj trajektoriji, Burdije će izvesti u knjizi koju je napisao pre smrti, *Nacrta za autoanalizu (Esquisse pour une auto-analyse)* (Bourdieu 2004). Ista knjiga je zahvaljujući izdavačkoj kući Karpos skoro objavljena i na srpskom jeziku (2019).

4 Pjer Burdije i Žan-Klod Paseron će ovaj fenomen obraditi u knjizi *Naslednici: studenti i kultura (Les Héritiers: les étudiants et la culture)*, koja je objavljena 1964. godine.

Pravila umetnosti: geneza i struktura književnog polja (Burdije 1992), Burdijeova će misao zbog toga permanentno biti podvrgavana naporu samokontrole i borbi protiv sebe samoga (Dortier 2020).

Iskustvo života u internatu, u kojem žive uglavnom deca iz „narodskih klasa“ (*classes populaires*), dugoročno će obeležiti Pjera Burdijea, lično, kao i profesionalno. Pozivajući se na Flobera, odnosno na citat iz Floberovog klasičnog dela *Sećanja jednog ludaka* (*Mémoires d'un fou*), da „onaj ko je upoznao internat, poznaje, već u dvanaestoj godini, skoro sve u životu“ (Bourdieu 2004: 124), Burdije će opisivati uticaj koji će na njega imati taj „nasilni“ i „surovi“ svet svakodnevnih borbi, kalkulacija i strategija – od oportunitizma, preko servilnosti, do izdaja i denuncijacija – koje pojedinci u takvom kontekstu preduzimaju na dnevnom nivou kako bi zadržali svoje pozicije, tj. zadobili poštovanje. Za razliku od pomirljive, moralizatorske i navodno neutralne vizije sveta – koja vlada ne samo u šticećenim buržoaskim krugovima, već i u francuskim školama, koje na pijedestal stavljaju argumentovanu intelektualnu komunikaciju i faktički ulepšane ljudske odnose – u često brutalnom univerzumu internata, pojedinci moraju biti spremni da „dobiju po vilici“ kako bi opstali (ibid.: 117). Vreme provedeno u toj „totalnoj instituciji“ (Erving Gofman), imaće, dakle, odlučujuću ulogu u stabilizaciji Burdijeovih dispozicija,⁵ podstičući ga da se ne samo instinktivno, već i intelektualno prikloni viziji društvenih odnosa utemeljenoj na sukobima i vladavini principa dominacije (koja je još od najranijeg detinjstva prisutna u habitusu narodskih slojeva, odnosno društvenog sloja iz koga i sam dolazi).

Socijalna trajektorija Pjera Burdijea je tako obeležena vanrednom uzlaznom mobilnošću (Sapiro 2020: xv) – jer je, kao što ćemo videti u daljem tekstu, dosegao najviše pozicije unutar naučnog polja i veliki društveni ugled, odnosno simbolički kapital – upravo zahvaljujući

5 Odnos između objektivnih struktura i strukturirajućih dispozicija jedan je od ključnih za razumevanje burdijeovske sociologije. Koncept dispozicije je tako tesno povezan sa konceptom habitusa, koji Pjer Burdije i definiše kao *sistem dispozicija*. U najkraćem, „imati dispoziciju znači biti sklon da redovno delaš na određeni način u određenim okolnostima“ (Bourdieu 1998: 8).

školi, što ga svakako svrstava među one retke, koje on naziva „odmetnicima“ (*transfuges*) ili „čudotvorcima“ (*miraculés*), a koji su uspeli da se u velikoj meri odupru društvenim determinizmima ili „društvenoj sudbini“ koja im je bila namenjena rođenjem u dominiranoj klasi. Sve statistike pokazuju da se udeo ovakvih društvenih putanja u ukupnoj populaciji meri u promilima. Međutim, deluje da se veličina Pjera Burdijea ne ogleda samo u tome što je činio deo ove retke grupe „čudotvoraca“, već, pre svega, jer je, nakon što je efektivno postao deo dominantne klase, svesno izabrao da bude „disident“ te klase, postajući intelektualac koji se stavlja u službu dominiranih, tj. sveta iz kojeg je potekao, i dekonstruišući mehanizme reprodukcije sveta koji je postao njegov.⁶ U tom ključu će, u razgovoru sa svojim učenikom Loikom Vakanom, priznati: „Tačno je da sam ja proizvod École normale koji je izdao École normale“ (Bourdieu 1992: 181).⁷

6 Od Karla Marksa, preko Maksa Vebera, do Pjera Burdijea, koncept dominacije je imao fundamentalnu ulogu u promišljanju društvenih odnosa i, naročito, društvenih sukoba. Ipak, njegovi sadržaji i označitelji su varirali, tj. bili uslovljeni specifičnim teorijskim tradicijama i nacionalnim kontekstima. Na primer, nemačka reč *Herrschaft* se u francuskom jeziku prevodi kao *domination*, a u srpskom kao „vlast“. U prevodima, pak, dela pripadnika Frankfurtske škole svojevremeno su ovu reč hrvatski filozofi prevodili kao „gospodstvo“. Slična je situacija i kada je reč o subjektima koji su ključni dejstvenici procesa dominacije: dok se u francuskom jeziku reči *die Herrschenden* i *die Beherrschten* prevode kao *dominants* i *dominés*, u srpskom prevodu „Privrede i društva“ iz 1976. godine nailazimo na „osobe koje vladaju“ i „podvlašćene“. Dihotomija „vladajući“ i „podvlašćeni“ u srpskom jeziku upućuje, pre svega, na institucionalne i prostorne odnose moći (izvedena je iz reči „red“, „poredak“, koja implicira uslove koje Veber postavlja za postojanje vlasti). Burdijeova koncepcija društvenog prostora, relacioni i dinamički pristup društvenim fenomenima, kao i njegova ideja da dominacija – zasnovana, pre svega, na simboličkom nasilju, ne samo na makroinstitucionalnom, ekonomskom, političkom i kulturnom, nego i na mikrodruštvenom planu – zavisi od situacije, resursa i strategije dejstvenika (tako da neko može, na primer, zauzimati hijerarhijski više položaje u ekonomskom polju, ali i, istovremeno, niže pozicije u intelektualnom ili kulturnom polju). Mislim da je, iako generalno ne najsrećnije rešenje, ipak najadekvatnije da francuske pojmove *dominants* i *dominés* – u kontekstu Burdijeove sociologije, „duha srpskog jezika“ i namere da im se prida svojstvo naučno upotrebljivih kategorija – na srpski treba prevoditi kao „dominantni“ i „dominirani“.

7 Sva trojica Burdijeovih sinova, Emanuel (*Emmanuel Bourdieu*), Žerom (*Jérôme Bourdieu*) i Lorán (*Laurent Bourdieu*), biće đaci ENS.

Nakon što je na ENS-u diplomirao filozofiju u roku, 1954. godine, i pre nego što će dobiti poziv za odsluženje vojnog roka u Alžiru, godinu dana, od 1954. do 1955. godine, Pjer Burdije radi kao profesor u gimnaziji u Mulanu. Nakon toga, 1956. godine upisuje doktorsku disertaciju iz filozofije i pod mentorstvom slavnog Žorža Kanguilema (*Georges Canguilhem*) – koji ima sličnu socijalnu trajektoriju kao i sâm Burdije – obrađuje temu fenomenologije afektivnog života. Ukoliko bismo se pozvali na često korišćenu distinkciju, mogli bismo reći da njegovi afiniteti mnogo više idu ka „filozofiji koncepta“ nego ka „filozofiji savesti“, a filozofski uticaj francuskih epistemologa i istoričara nauke obeležiće mladog Burdijea do kraja života.

U alžirskoj fazi, od 1958. do 1960. godine, Burdije radi kao asistent na Fakultetu književnosti u Alžiru, glavnom gradu istoimene države, kada – tokom terenskih istraživanja jednog ruralnog pretkapitalističkog društva, odnosno kabilskih seljaka – sve više koristi etnološke istraživačke pristupe. Prema sopstvenom sećanju, prihvatanje disciplinarnе konverzije nije bio jednostavan proces: „Dugo sam se video kao filozof i trebalo mi je mnogo vremena da sebi priznam da sam postao etnolog“ (Bourdieu 1987: 16–17). Uprkos tome što u to vreme etnologija, zajedno sa lingvistikom, u francuskom akademskom polju prema prestižu dolazi gotovo u rang sa filozofijom – i znatno je cenjenija od sociologije, naročito zahvaljujući Klodu Levi-Strosu (*Claude Lévi-Strauss*), koji ima velikog intelektualnog uticaja na Burdijeov teorijski i metodološki pristup u prvoj fazi njegovog stvaralaštva – filozofija je ipak nesumnjiva „kraljica disciplina“.

Ovaj put disciplinarnе konverzije, najpre ka etnologiji, a zatim ka antropologiji i sociologiji, odnosno disciplinama koje su, iz njegove perspektive, bile konkretnije i usmerenije na društvenu, odnosno političku akciju, odvija se nesvesno, kroz rad na terenu i bavljenje temama koje su se u tom periodu percipirale kao čisto sociološke i/ili antropološke. Dok filozofija ostaje „salonska stvar“, odnosno ograničava se na *promišljanje društva*, etnologija, antropologija i, naročito, sociologija – ta, prema Burdijeovom mišljenju, u odnosu na filozofiju „neplemenita nauka“ – podrazumevaju *proučavanje društva*, odnosno

istovremeni rad na terenu i na teoriji – na osnovu pažljivo prikupljenih i promišljenih podataka.⁸

Po povratku u Pariz, Burdije 1960. i 1961. radi kao asistent na Sorboni (bavi se istraživanjem problema celibata među seljacima iz njegovog kraja), a zatim i kao docent na Fakultetu knjiženosti u Lilu. Od 1962. godine vrši dužnost generalnog sekretara Centra za evropsku sociologiju (CSE) – istraživačkog instituta koji će delovati u okvirima École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), u kojoj će kao profesor raditi do kraja života – čiji je pokretač i glavno ime dugo bio Rejmon Aron (*Raymond Aron*), ikona francuske liberalne desnice.⁹ Nakon raskida saradnje i svađe dvaju sociologa – koja je eskalirala naročito po pitanju „Maja ’68“ i Aronove peticije protiv studentskog pokreta – Aron 1968. godine pokreće Centar za evropsku istorijsku sociologiju (CESH), dok Burdije osniva Centar za obrazovanje i kulturu (CSEC).

Može se reći da je 1982. godine njegov naučni prestiž dostigao vrhunac, kada je – u konkurenciji sa Alenom Turenom (*Alain Touraine*), verovatno uz Arona i Burdijea najvećim francuskim sociologom XX veka, koji je izgradio Burdijeu suprotstavljen sociološki model – izabran na mesto redovnog profesora sociologije na Koledžu de Frans (*Collège de France*) (što je verovatno najviša titula francuskog visokoobrazovnog

8 Uprkos tome što nije bio oduševljen filozofskim pristupom, osnovno filozofsko obrazovanje pomoglo je Pjeru Burdijeu da, uz pomoć obimnih empirijskih istraživanja, osmisli originalan teorijski konstrukt, i, njegovi magistralni teorijski koncepti dolaze upravo iz filozofije. Zanimljivo je da je u kasnijoj fazi svog stvaralaštva, u vreme kada je već postao jedan od najcenjenijih francuskih sociologa, napisao dve veoma zapažene sociološko-filozofske rasprave: (1) analizu filozofskog polja, povodom polemike koju je izazvao odnos Martina Hajdegera (*Martin Heidegger*) prema nacizmu: *Politička ontologija Martina Hajdegera* (Bourdieu 1988) i (2) *Paskalovske meditacije* (1997), u kojima pokušava da definiše koncepciju čoveka, prevazilazeći apstraktne zamke filozofije, ali i ignoranciju te teme u društvenim naukama, naslanjajući se na „negativnu filozofiju“ francuskog filozofa Bleza Paskala (*Blaise Pascal*), koji je živio i stvarao u XVII veku.

9 Zanimljivo je da Rejmon Aron, u konkurenciji četiri najtalentovanija sociologa u posleratnoj generaciji Francuske, koji su ujedno i tvorci četiri ključne sociološke paradigme – Pjer Burdije i genetski, odnosno konstruktivistički strukturalizam; Alen Turen i akcionalizam; Mišel Kroazije (*Michel Croizier*) i strategijski pristup; „konačno“ Rejmon Budon (*Raymond Boudon*) i metodološki individualizam ili utilitarizam – za svog asistenta na Sorboni bira upravo Pjera Burdijea.

sistema, jer se na tu poziciju biraju samo oni koji su postigli nesporni nacionalni i međunarodni renome). Institut kojim će rukovoditi nakon ovog izbora vratiće stari naziv, Centar za evropsku sociologiju (CSE), priključiti mu Centar za obrazovanje i kulturu (CSEC) i u njemu zaposliti veliki broj mladih istraživača. Može se reći da se radi o trenutno najistaknutijem sociološkom institutu u Francuskoj, koji okuplja veliki deo značajnijih savremenih francuskih sociologa i svakako predstavlja bastion „burdijeovske misli“.¹⁰

Od 1958. do 2008. godine Burdijeov opus broji 37 knjiga na francuskom i 347 prevedenih naslova na 34 jezika u 42 zemlje (Sapiro 2013), pri čemu je broj prevedenih knjiga i tekstova u stalnom porastu. Prva knjiga, *Sociologija Alžira*, objavljena je 1958. godine, dok su poslednje dve – štampane za njegovog života – *Bal samaca* i *Intervencije* (1961–2001).¹¹ Između 1958. i 2001. godine iz Burdijeovog pera je izašlo nekoliko naslova koji se smatraju savremenim sociološkim klasicima: *Naslednici*, 1964. godine; *Zanat sociologa*, 1968. godine; *Reprodukcija*, 1970. godine; *Distinkcija*, 1979. godine; *Praktični smisao*, 1980. godine; *Šta znači govoriti*, 1982. godine; *Homo academicus*, 1984. godine; *Državno plemstvo: velike škole i duh tela*, 1989. godine; *Pravila umetnosti: geneza i struktura književnog polja*, 1992. godine; *Beda sveta*, 1993. godine; *Paskalijanske meditacije*, 1997. godine; *Društvene strukture ekonomije*, 2000; *Jezik i simbolička moć*, 2001. godine; *Nauka o nauci i refleksivnosti*, 2001. godine.

Kada je reč o delatnosti u izdavaštvu, Pjer Burdije je 1964. godine pokrenuo naučnu kolekciju „Zdravi razum“ (*Le sense commun*) u okviru izdavačke kuće *Minuit*; akademski časopis *Actes de la recherche en sciences sociales* 1975. godine; a zatim 1992. godine i kolekciju „Razlozi za

10 Institut je 2010. godine preimenovan u Centar za evropsku sociologiju i političke nauke (CESSP), priključen mu je Centar za politička istraživanja Sorbone (CRPS), i deluje pod okriljem dve visokoobrazovne institucije: EHESS-a i Univerziteta Pariz 1 – Sorbona.

11 Poslednja knjiga na kojoj je Burdije radio, *Nacrt za autoanalizu*, pisana je na nemačkom jeziku, za nemačkog izdavača, a na francuskom je objavljena dve godine nakon njegove smrti.

delanje“ (*Raisons d’agir*), unutar izdavačke kuće *Seuil*.¹² Svi ovi poduhvati se mogu upisati u dva temeljna nastojanja koja će odlikovati njegov pristup: interdisciplinarnost i protivljenje veštačkom razdvajanju i pravljenju barijera između, s jedne strane, naučnog rada koji proizvodi znanja (*scholarship*) i, s druge strane, intelektualno-političkog angažmana u medijima (*commitment*). Čitava burdijeovska sociologija se zbog toga – u duhu čuvene rečenice izrečene tokom njegovog gostovanja u jednoj radio-emisiji – može opisati kao „borilačka veština“. ¹³ Jer, inherentni sadržalac svih kapitalnih dela ovog sociologa je sistemska, naučno utemeljena politička kritika sastavnih odrednica etabliranog društvenog poretka: od kolonijalizma (u *Sociologiji Alžira*), preko školskog sistema (u *Naslednicima*), aristokratskih pretenzija dominantne klase (u *Distinkciji*), do države kao instrumenta dominantne klase (u *Državnom plemstvu*). Reći istinu o društvenom svetu postaje, u njegovoj viziji, glavni ulog društvene i političke borbe za jednog intelektualca.

Osim navedenog, povezivanje naučnog rada i angažmana putem izdavačke kuće „Razlog za delanje“ Burdije je sproveo tako što je objavljivao – u formatu kratkih knjiga ili „popularnih enciklopedija“, pisanih na jeziku razumljivom i vanakademskoj publici – refleksije neophodne za utemeljeno političko delanje o aktuelnim političkim problemima koje su zasnovane na dokumentovanim naučnim istraživanjima.¹⁴

12 Tokom 1995. godine formira se istoimeni kolektiv, koji će okupljati stručnjake iz društvenih nauka sa zajedničkim ciljem: raditi na razvijanju radikalne kontrahegemonijske protivteže neoliberalnoj misli. Pod istim imenom je 1996. godine pokrenuta samostalna izdavačka kuća kojom će rukovoditi Pjer Burdije.

13 „Sociologija je borilačka veština. Ona nam esencijalno pomaže da se branimo, a da pritom ne smemo da zadajemo nedozvoljene udarce“. Režiseri veoma gledanog dokumentarnog filma o intelektualnom angažmanu Pjera Burdijea tokom 1990-ih godina iskoristiće ovu rečenicu i njome nasloviti sâm film. Ovaj stav o „odbrambenoj funkciji“ sociologije kao „borilačke veštine“ može se razumeti imajući u vidu socio-istorijski kontekst u momentu kada je izgovorio citirane reči: žestok neoliberalni napad na socijalne funkcije države na Zapadu, i Burdijeov sve direktniji angažman u odbrani progresivnih socijaldemokratskih tekovina te države.

14 Prve dve knjige u izdanju ove novopokrenute nezavisne izdavačke kuće, Burdijeova *O televiziji* (1996) i Alimijeva *Novi psi čuvari* (Halimi 1997), postale su bestseleri u godinama njihovih izdanja.

Uprkos, dakle, suštinski i otvoreno angažovanim osnovama burdijevske sociologije od njenih samih početaka, Burdije se slabo angažuje u političkim borbama unutar intelektualnog polja, sve do 1993. godine. Naime, nakon retkih takvih „izleta“ (potpisivanje apela podrške poljskoj Solidarnosti, podrška humoristi Kolušu (*Coluche*) na predsjedničkim izborima 1981. godine, predsedavnje komisijom koja se bavila sadržajem obrazovnih programa u vreme Miteranovog (*François Mitterrand*) mandata 1989–1990, pismo Vladi Francuske protiv Zalivskog rata 1990. godine i sl.), tek objavljivanjem obimnog kolektivnog istraživanja o društvenim patnjama „običnih ljudi“, odnosno velikog dela stanovništva Francuske, u knjizi *Beda sveta* (Bourdieu 1993) – u kojoj se predstavlja kao njihov „glasnogovornik“ i pledira za „drugačijim načinom vođenja politike“ – Burdije postaje jedan od najangažovanijih francuskih intelektualaca. Podrška štrajkačima i manifestacijama protiv antisocijalnog „Plana Žipe“, podrška nezaposlenima koji drže pod blokadom *École normale supérieure*, podrška alžirskim intelektualcima, podrška evropskim društvenim pokretima protiv neoliberalizma itd., samo su neke od najpoznatijih simboličkih borbi ovog sociologa zbog kojih je stekao status „neprijatelja br. 1“ među najistaknutijim braniocima etabliranog poretka u francuskom intelektualnom polju.¹⁵

Izvanredni rezultati i sve veći naučni međunarodni uticaj Burdijeove sociologije krajem 1980-ih i početkom 1990-ih godina doneli su mu najviša nacionalna i međunarodna odlikovanja. Pored Zlatne medalje, kao najvišeg priznanja krovne francuske istraživačke institucije, Nacionalnog centra za naučna istraživanja (CNRS), 1993. godine (bio je prvi sociolog koji je u istoriji te institucije dobio rečeno priznanje), kao i Univerziteta Berkli, *Erving Goffman Prize*, 1996. godine, odnosno *Huxley Memorial Medal*, priznanja Kraljevskog instituta Velike Britanije i Irske, 2000. godine, od drugih istaknutih odlikovanja ovom sociologu u nauci možemo izdvojiti nekoliko: počasni doktor Berlinskog univerziteta, Univerziteta Gete u Frankfurtu i Atinskog univerziteta;

15 Problematiku njegovog angažmana unutar intelektualnog polja detaljnije ćemo obraditi u drugom odeljku ovog teksta.

član Evropske akademije, Američke akademije za umetnost i nauku, Britanske akademije itd.

Ipak, definitivna konsekracija i ulazak u *pantheon* najvećih mislilaca XX veka dešava se nakon 23. januara 2002. godine, kada je velikom slikom na naslovnici *Le Monde*-a objavljena Burdijeova smrt. Naime, njegov uticaj beleži vrtoglav međunarodni uspon: pored toga što je postao najcitiraniji svetski sociolog, ispred Emila Dirkema (*Émile Durkheim*),¹⁶ od 2007. godine se radi o – prema *Institute of Scientific Information*, koji je specijalizovan u domenu recenziranja citata u akademskim publikacijama – drugom najcitiranijem misliocu, posle Mišela Fukoa (*Michel Foucault*), a ispred Žaka Deride (*Jacques Derrida*) i drugih najvećih umova u istoriji socijalnih ideja¹⁷ (Truong, Weill 2012). Pored toga, *Distinkcija* je postala najcitiranija sociološka knjiga na svetu (Coulangeon, Duval 2013).

Možda je, pak, najznačajniji pokazatelj Burdijeovog značaja u sociologiji i društvenim naukama činjenica da se radi o, posle Dirkema, verovatno jedinom sociologu koji je, oko svog teorijskog i metodološkog pristupa, još za života uspeo da izgradi „školu“. Veliki broj danas već monumentalnih knjiga i tekstova, koji se obično *a priori* pripisuju Burdijeu, sociolog je u stvari napisao u koautorstvu. Minuciozno je decenijama gradio svoj „tim“ sačinjen od uglavnom mladih istraživača,

16 U godinama nakon njegove smrti, organizuje se veliki broj konferencija i seminara posvećenih Burdijeu u najvećim univerzitetskim centrima, od SAD, Velike Britanije i Nemačke, do Indije i Čilea, a objavljeno je i na stotine knjiga o njegovom stvaralaštvu. Ukoliko u Francuskoj postoji poseban sociološki pravac ili škola, to je upravo burdijeizam, koji čine ne samo veliki broj pojedinaca koji se otvoreno izjašnjavaju kao „burdijeovci“, nego i istraživački instituti, naučni i intelektualni časopisi, neformalni krugovi. Koncepti *habitus*, *polje*, *kapitali*, *simboličko nasilje*, postali su deo ustaljenog sociološkog rečnika u konvencionalnoj sociologiji. Prema *European Journal of Sociology*, od 2003. do 2012. godine Burdije doživljava konstantni uspon u američkim akademskim statistikama, da bi 2012. godine postao najcitiraniji sociolog u SAD.

17 Uključujući i, na primer, imena poput Ervinga Gofmana, Jirgena Habermasa (*Jürgen Habermas*), Maksa Vebera (*Max Weber*), Žila Deleza (*Gilles Deleuze*), Džudit Batler (*Judith Butler*), Imanuela Kanta (*Immanuel Kant*), Sigmunda Frojda (*Sigmund Freud*), Karla Marksa (*Karl Marx*), Martina Hajdegera, Noama Čomskog (*Noam Chomsky*), Bruna Latura (*Bruno Latour*).

okupljajući ih i dajući im šansu da rade s njim u CSE-u, na EHESS-u, na *Collège de France*-u, u *Actes de la recherche en sciences sociales*, u *Raisons d’agir*, kao i na konkretnim istraživačkim projektima koje je vodio.

Prema svedočenju jednog od njegovih učenika, sociologu-otpadniku Žan-Luju Fabijaniju (*Jean-Louis Fabiani*), „veliki učitelj“ je često govorio svojim učenicima tokom večernjih *tête-à-tête* razgovora – koje je redovno s njima organizovao i iz kojih su mladi ljudi izlazili kao da će jednog dana postati gospodari konceptualnog sveta – „prepustite teoriju meni, zadovoljite se da je koristite“ (Fabiani 2015: 155). Retki su oni koji su napustili „učiteljev put“, a među njima još ređi oni koji su uspeli da izgrade svoj sopstveni teorijski konstrukt.¹⁸ Većina Burdijeovih učenika su danas najpriznatiji francuski sociolozi (ali i istoričari, antropolozi, etnolozi, politikolozi), koji rade u institutima u kojima dominira „burdijeovska škola“ – u kojima je gotovo nemoguće naći doktoranda čiji predlog projekta doktorske disertacije ne sadrži burdijeovski teorijski i metodološki aparat – i članovi su redakcija časopisa u kojima je gotovo nemoguće objavljivati radove ukoliko nisu na „učiteljevoj liniji“. U tom ključu, nije preterano tvrditi da prisustvujemo finalnoj kanonizaciji jednog specifičnog pravca u sociologiji i u društvenim naukama uopšte, naime *burdijeizmu*.

Sociolog

U periodu kada Burdije postaje sociolog, ova disciplina je u Francuskoj duboko podeljena na dva tabora. S jedne strane, imamo etablirane i

18 Redak izuzetak je Lik Boltanski (*Luc Boltanski*). Omiljeni učiteljev sledbenik, koautor studije *Proizvodnja dominantne ideologije* iz 1976. godine – koja na svakih nekoliko godina doživljava nova izdanja – i kopokretač časopisa *Actes de la recherche en sciences sociales*, Boltanski je od početka pokazivao velike teorijske ambicije. Raskid sa Burdijeovom sociologijom i, generalno, raskid dugogodišnjih saputnika i prijatelja bio je bolan, lično i profesionalno, za sve, jer je doživljen kao izdaja. Boltanski će biti nepoželjan i „odstranjen“ iz burdijeovskih krugova, sve do 2010. godine, kada će se jednim delom distancirati od svojih radikalno pragmatičkih pozicija iz 1980-ih godina i u knjizi *De la Critique* pokušati da se ponovo približi burdijeovskoj školi.

uvažene sociologe sa Sorbone – poput Rejmona Arona i Žorža Gurviča (*Georges Gurvitch*) – koji se bave primarno historijom sociologije i zainteresovani su za „velike teme“, ali ne i za empirijska istraživanja. S druge strane, pak, sve je više empirijskih sociologa – u novoformiranim istraživačkim institutima, a naročito u okviru CNRS-a – koji nemaju većih teorijskih ambicija, jer nekritički usvajaju američki funkcionalizam kao svoj interpretativni okvir – pre svega interpretativna oruđa Roberta Mertona i Pola Lazarsfelda. Pjer Burdije tako, u izvesnom smislu – zajedno sa, pre svega, Žan-Klodom Šamboredonom (*Jean-Claude Chamboredon*) i Žan-Klodom Paseronom – učestvuje 1960-ih u obnavljanju francuske sociologije, uvezujući saznanja iz svih disciplina humanističkih nauka, nastavljajući tako dirkemovski projekat sociologije kao teorijsko-empirijske „totalne nauke“ o čoveku kao društvenom biću.

Kao čitalac i veliki znalac dela Emila Dirkema, Burdije će se vratiti dirkemovskom konceptu jedinstvene društvene nauke,¹⁹ protiveći se ne samo veštačkoj podeli između disciplina, kao proizvodu univerzitet-skih interesa, već i podelama koje uvode sami sociolozi preko posebnih i često nezavisnih domena istraživanja (koje takođe nisu vođene čisto naučnim razlozima).²⁰ U tom ključu, nije neobično što u njegovom opusu nalazimo toliko različitih i naizgled nepovezanih istraživačkih predmeta – religija, ekonomija, sport, država, jezik, politika,

19 Emil Dirkem nije pravio razliku između sociologije, istorije, etnologije i ljudske geografije, smatrajući da sve ove discipline treba da čine jednu jedinstvenu nauku o čoveku i društvu. Pjer Burdije će, u okviru kolekcije „Zdravi razum“ – koju je uređivao punih 28 godina u okviru izdavačke kuće *Minuit* – objaviti nekoliko zbirki rasutih tekstova, ne samo Emila Dirkema već i Marsela Mosa (*Marcel Mauss*) i drugih Dirkemovih nastavljača. Uostalom, u knjizi *Zanat sociologa: epistemološke prethodnice* (Bourdieu, Chamboredon, Passeron 1984 [1968]), koju je Burdije napisao u koautorstvu sa Šamboredonom i Paseronom, upravo je Dirkem glavna referenca.

20 To je i razlog zašto njegovo „čedo“ – danas verovatno jedan od dva najistaknutija francuska sociološka časopisa – „Činovi istraživanja u društvenim naukama“ – u naslovu nosi „društvene nauke“, i zvanično se vodi kao interdisciplinarnan, a ne sociološki časopis. Burdije će se, inače, samoidentifikovati kao sociolog; međutim, dajući ovoj disciplini veoma široko značenje, nastaviće istovremeno da bude filozof, etnolog, antropolog, pasionirani čitalac istorijske literature i književnosti itd. (Champagne 2008: 15).

roditeljstvo, mediji, univerziteti, intelektualci, društvene klase itd. – te ga je nemoguće uklopiti u tradicionalne sociološke kalupe (sociologija obrazovanja, sociologija porodice, sociologija politike itd.). Burdijeov model mišljenja, stoga, nije produkt nijednog posebnog sociološkog domena, već više sociologije kao totalne društvene nauke, čime je u velikoj meri izbegao zamke naučnog provincijalizma koji, usudiću se ustvrditi, dominira u savremenoj sociologiji.

Burdijeova velika teorijska ambicija – duguje je pre svega osnovnom filozofskom obrazovanju – naslonjena na sistematski konstruisan empirijski projekat – koji duguje primarno saradnji sa statističarima kadrim da matematičke i statističke modele prilagode potrebama društvenih nauka²¹ – predstavljaju vertikalnu njegovu sociologiju (ma koliko njegov pristup, kao i pristupi svih velikih umova uostalom, nikada nije bio suštinski sasvim stabilizovan i zaokružen).

Dobra teorija uvek nastaje kao reakcija na probleme od opšteg društvenog značaja, odnosno, kao artikulacija specifičnog društveno-političko-intelektualnog i istorijskog konteksta. Nacionalni i međunarodni istorijski okvir Burdijeovog intelektualno-formativnog perioda obeležen je važnim socio-političkim događajima: od staljinističke diskreditacije komunističkih ideja na Istoku (ali i, uprkos tome, višedecenijske dominacije „staljinističke“ Komunističke partije Francuske na francuskoj lewici), odnosno, konsenzusa rada i kapitala kroz uspon države socijalnog staranja na Zapadu – koja dovodi do rušenja etabliranih i intronizacije novih uverenja o mogućnostima izgradnje kvalitativno drugačijeg društva – preko Hladnog rata i blokovske podela sveta na ideološkim osnovama, do antikolonijalnih stremljenja političkih pokreta u Africi i Aziji.

Istovremeno, hegemoni duh epohe 1950-ih i 1960-ih godina u Francuskoj, obležen je trima dominantnim paradigmama: *fenomenologijom*, *strukturalizmom* i *marksizmom* (kao krovnom paradigmatom).

21 O ovoj temi, videti Mladenović 2021, kao i tekst Mladenović i Dugonjić u ovom zborniku.

Subjektivistička vizija društvenih odnosa u posleratnom periodu svoj najdublji izraz nalazi u fenomenologiji, koja vidi *fenomen* – tj. ono što se pojavljuje u svesti subjekta – kao jedinu spoznajuću stvarnost. Najistaknutiji predstavnici ovog teorijskog pravca, i autori koje Burdije čita, jesu Edmund Huserl (*Edmund Husserl*), Martin Hajdeger i Alfred Šic (*Alfred Schütz*), dok u Francuskoj dominira verzija fenomenologije u vidu *egzistencijalizma*, oličena u imenima Žan-Pola Sartra (*Jean-Paul Sartre*) i Morisa Merlo-Pontija (*Maurice Merleau-Ponty*), koja je naročito uticajna 1950-ih godina.

S druge strane, Levi-Strosov antropološki i Altiserov filozofski projekat doprinose vrtoglavom usponu, pa i konačnom trijumfu strukturalističke paradigme u društvenim i humanističkim naukama Francuske 1960-ih i 1970-ih godina. U najkraćem, strukturalizam predstavlja objektivističku viziju društvenih odnosa, u smislu da se *društvene strukture*²² vide kao objektivno postojeće stvarnosti koje od spolja ka unutra – pojedinačnim delatnicima – nameću svoju logiku agensnosti. Ovi potonji su, u tom ključu, utoliko podređeniji strukturama, samim tim što nisu svesni navedene činjenice.

Iako neki tvorci i istaknuti zagovornici pomenutih modela mišljenja nemaju dodirnih tačaka sa marksizmom, oni upravo kroz marksizam, odnosno, dva njegova najuticajnija posleratna pravca – egzistencijalistički i strukturalistički – doživljavaju punu afirmaciju. Žan-Pol Sartr, na primer, nastojeći da raskrsti sa redukcionističkim i mehanicističkim pristupima ortodoksnog marksizma, svojom vizijom „egzistencijalističkog marksizma“ afirmiše poziciju da *postojanje* prethodi *suštini* i da ljudi, sopstvenim delanjem, proizvode sebe u punoj slobodi i u pluralnosti svojih društvenih iskustava. Neuspeh ovog pristupa da na adekvatan način artikulise društvene probleme svoga vremena, kao i intelektualna ofanziva levistrosovskog strukturalizma, doneće Altiserov strukturalistički odgovor, ukalupljen u jedan autentičan i

22 Strukturu, u tom ključu, čini celina međusobno zavisnih elemenata koji, pak, grade jedan sistem, pri čemu izmena jednog od elemenata vodi transformaciji ostalih elemenata u datom sistemu.

marksistički interpretativni okvir, koji će dugo biti glavna referenca u akademskom polju.²³

Pjer Burdije nije nastavljač nijedne od ovih struja, kao, uostalom, ni neke od tradicionalnih socioloških škola, već kreator sasvim originalnog i uspešno realizovanog, jednog više *eklektičkog pristupa*. Zna lački, kombinujući i obnavljajući nasleđe socioloških klasika,²⁴ on svoj teorijski konstrukt gradi, pre svega, u odnosu na dominantnu paradigmu, vodeći se principom „sa“ i „protiv“ levistrosovskog i altiserovskog strukturalizma. Naslanjajući se na ovaj teorijski pravac, Burdije, naime, društvenim fenomenima pristupa na objektivistički i relacioni, odnosno, nesupstancijalistički način, ali ujedno kod njega kritikuje pokušaj ignorisanja praktičnih logika delatnika i simboličkih sistema u kojima oni funkcionišu (ne upadajući u intelektualističke i subjektivističke iluzije koje detektuje u fenomenologiji, i naročito kod Žan-Pola Sartra, ili u metodološkom individualizmu, koji je blizak neoklasičnoj ekonomiji). Na tom tragu, njegova sociologija se pojavljuje kao pokušaj prevazilaženja granica ovih tradicionalnih distinkcija:

Ukoliko bih okarakterisao svoj rad u dve reči [...], govorio bih o *konstruktivističkom strukturalizmu* ili o *strukturalističkom konstruktivizmu*, preuzimajući reč „strukturalizam“ ali dajući mu smisao koji je veoma različit od onog koji mu daje sosirovska i levistrovska tradicija. Pod „strukturalizmom“ ili „strukturalističkim“ podrazumevam da u društvenom svetu – a ne samo u simboličkim sistemima, jeziku, mitovima itd. – postoje objektivne strukture koje su nezavisne od svesti i želje delatnika i koje su sposobne da usmere ili da prinude njihove prakse ili reprezentacije. Pod „konstruktivizmom“ podrazumevam da postoji

23 O intelektualno-političkim uslovima u kojima nastaje Burdijeov sociološki projekat, videti Bonnewitz 2002.

24 Od Marksa preuzima, na primer, ideju o suštinski konfliktnoj prirodi društvenih odnosa, od Vebera značaj simboličkih sistema u analizi tih odnosa, a od Dirkema metodu socioloških istraživanja. „Ja sa autorima imam veoma pragmatičan odnos: na njih gledam kao na 'saputnike' – u tradicionalnom, zanatskom smislu – od kojih tražimo pomoć u teškim situacijama [...]. Autori – Marks, Dirkem, Veber i dr. – predstavljaju repere koji strukturiraju naš teorijski prostor i našu percepciju tog prostora“ (Bourdieu 1987: 39–40, 42).

jedna društvena geneza, s jedne strane, šema percepcije, misli i akcija [...] i, s druge strane, društvenih struktura (Bourdieu 1987: 147).

Polazeći od pretpostavke da se u analizi društvenih činjenica ne treba naslanjati na biološka ili psihološka objašnjenja, već da te činjenice treba tumačiti isključivo uz pomoć drugih društvenih činjenica, Burdije prihvata koncept metodološkog holizma i Dirkemovu ideju da je društvo celina koja prevazilazi prosti zbir pojedinačnih delova. Ova vizija se suprotstavlja akterskoj koncepciji društvenog sveta prema kojoj je društvo moguće istraživati fokusirajući se na analizu individua i njihovih iskaza. Sama činjenica da su delatnici u stvari elementi uslovljeni društvom koje ih prevazilazi i – u određenom smislu – dominira, podrazumeva da oni nisu svesni šta je *to* – faktori čisto društvene prirode – što determiniše *ono što ih čini*, i, uopšte, *ono što predstavljaju*. Iz Burdijeove perspektive, iako delatnici, dakle, veruju da su njihove akcije proizvod lične/individualne volje, sociolog ne treba da *a priori* prihvata ova uverenja – mada ne bi trebalo ni da ih ignoriše – već da kroz empirijsko istraživanje objektivizuje upravo faktore koji determinišu ta uverenja, ali i da datu analizu obogati kritičkim uvidom u njihov sadržaj. Sociologija Pjera Burdijea tako predstavlja sociologiju čiji je zadatak da otkriva determinizme koji određuju društvene delatnike, iako ih oni sâmi nisu svesni (Jourdain, Naulin 2012: 15–16).²⁵

25 Jedna od najvirulentnijih kritika sociologije Pjera Burdijea odnosi se upravo na njegov metodološki determinizam, koji se u političkom jeziku može prevesti kao „društveni fatalizam“. Međutim, čini se da je u osnovi te kritike – koja najčešće dolazi od liberalnih teoretičara – pogrešna pretpostavka koncepta slobode, kao i strah od političkog potencijala burdijeovske sociologije. Jer, kako primećuje filozof Žak Bouveres (Jacques Bouveresse), Spinoza (Baruch de Spinoza), Lajbnic (*Gottfried Wilhelm Leibniz*), pa i Frojd, mnogo su veći metodološki deterministi od Burdijea, ali se to u njihovom slučaju retko uzima kao „pretnja“ (Bouveresse 2004: 38). Osim toga, iz perspektive autora ovih redova, sociologija koja u centar svog istraživačkog pristupa stavlja „mišljenje aktera“ i „smisao koji sami akteri daju svom delanju“, u krajnjem ne predstavlja ništa drugo do doprinos svetu takav kakav je, odnosno, svodi se na *ideologiju opravdavanja etabliiranog poretka* (imajući u vidu da su društveni delatnici najčešće, da upotrebimo Altiserov izraz, *interpelirani* dominantnom ideologijom). Pored toga, suprotnost sociološkom determinizmu nije *slobodna individualna volja* nego *slučajnost*, tako da bez metodološkog determinizma, kao sociološkog oruđa, nema ni sociologije kao ozbiljne

Konstruišući obiman i originalan istraživački program analize francuskog društva – i naročito kulturne i simboličke elemente nejednakosti koje se u njemu perpetuiraju u različitim sferama društva – Pjer Burdije nam je, kao niko pre njega, otkrio društvene uslovljenosti naših izbora u različitim domenima delanja – od ishrane i kulture do politike i obrazovanja – dekonstruišući *de facto* dugoročne i svakodnevne posledice klasne borbe – kako na strukturnom, tako i na individualnom planu – i mehanizme dominacije, koji služe reprodukciji postojećeg poretka. *Teorijske strukture na koje se oslanja Burdijeova paradigma imaju makrosocijalne implikacije, ali su sasvim primenjive i u analizi pojedinačnih društvenih domena, tako da predstavljaju koherentnu artikulaciju i opšteg i posebnog.* Štaviše, Burdije je svoj model mišljenja gradio *odozdo* prema *gore*, proizvodeći određeni broj teorijskih refleksija koje nisu – na početku – konstituisale jedan jedinstveni teorijski sistem, već su činile elemente koji će kasnije biti integrisani u taj sistem.

Sociolog, dakle, naučni renome dostiže zahvaljujući autentično i progresivno koncipiranoj teoriji čoveka i društva, i naročito, teoretizacijama dominacije i društvene reprodukcije – čiji su kvintesencijalni elementi, pre svega, koncepti „habitusa“²⁶, „kapitala“²⁷ i „polja“²⁸

nauke. Naravno, kada govorimo o determinizmu u sociologiji mislimo na *probabilistički*, a ne *mehanički* determinizam. Jer, mehanička uzročnost ne postoji čak ni u biologiji, već samo u (klasičnoj) fizici i podrazumeva *nužnost*. Na primer, ukoliko ispustimo hemijsku olovku, ona će nesumnjivo i bez bilo kakvog izuzetka uvek pasti na zemlju (osim ako u tom trenutku nismo na Mesecu). *U društvenim naukama takav uzročni determinizam ne postoji, već je na delu probabilistički determinizam koji se zasniva na tendencijama, pravilnostima i šansama, tako da, kada u sociologiji utvrdimo uzročnost, ona je svakako probabilistička.* Međutim, u sociologiji, kao i u drugim društvenim naukama, kao što ne postoje čisto subjektivistički, nemoguće je imati i isključivo objektivistički pristup, tako da se i Burdijeova sociologija kreće – iako s jasnim prihvatanjem pozicije metodološkog determinizma – između onoga što možemo nazvati *utvrđivanjem modela, s jedne, i naracije, s druge strane.*

26 Videti tekst Dušana Ristića u ovom zborniku.

27 Videti tekst Predraga Cvetičanina u ovom zborniku.

28 Videti tekst Milice Resanović u ovom zborniku.

i „simboličkog nasilja“²⁹ – nastali zahvaljujući obimnim empirijskim istraživanjima, koje je sprovodio tokom nekoliko decenija. Verovatno najbolju ilustraciju ove progresivnosti u izgradnji Burdijeovog teorijskog sistema predstavlja poslednja knjiga koja je objavljena za njegovog života: *Bal samaca*. Naime, ovo delo objedinjuje tri Burdijeova teksta na istu temu – celibat starije dece u ruralnim oblastima njegovog rodnog kraja – koji su nastali u tri različite decenije, 1962, 1972, i 1989. godine.³⁰ Naime, ovo dvostruko vraćanje, 1972. i 1989. godine, na isto empirijsko istraživanje – koje je sprovedeno 1961. godine – kako bi ponudio dalju razradu svojih prethodnih refleksija na datu temu, predstavlja zanimljiv izraz sistemskog zaokruživanja Burdijeove teorije.

Burdije u prvom tekstu mobilizuje koncept *habitus*a, analizirajući primarno odnos seljačkog stanovništva prema svom telu, odnosno njihov „poseljačen“ (*empaysanné*)³¹ način držanja, naročito vidljiv na lokalnim balovima, koje sociolog etnografski opisuje. Tačno deset godina nakon toga, u drugom tekstu, on ponovo razmatra istu problematiku, ali polazeći od koncepta *kapitala* i tumačeći strategije reprodukcije porodica putem dobara koja se unutar seljačkih porodica ostavljaju u nasleđstvo. Konačno, osamnaest godina nakon izvedenog empirijskog istraživanja, Burdije u trećem tekstu pristupa kompletnijoj analizi ovog istraživanja preko koncepta *polja*, koncentrišući se na ujedinjavanje različitih simboličkih dobara preko nevidljivih granica, koje su od ruralne varošice napravile jedan mali – autonoman i zatvoren – svet sa sopstvenim vrednostima. Ipak, ovaj ruralni svet sve više

29 Videti tekst Andree Perunovića u ovom zborniku.

30 Prvi tekst, „Celibat i uslovi na selu“, objavljen je u časopisu *Ruralna istraživanja (Études rurales)* 1962. godine; drugi tekst „Matrimonijalne strategije u sistemu reprodukcije“, objavljen je u časopisu *Anali (Annales)* 1972. godine; treći tekst „Zabranjena reprodukcija. Simbolička dimenzija ekonomske dominacije“, objavljen je, kao i prvi, u časopisu *Ruralna istraživanja*, 1989. godine.

31 U Francuskoj je, naime, odavno bio odomaćen neologizam *embourgeoiser*, odnosno „poburžoaziranje“ (recimo kada se govori o određenim stilovima života srednjih slojeva koji sve više nalikuju stilovima života dominantne klase). Burdije, međutim, igrom reči u francuski jezik uvodi relacioni glagol *empaysanner*, koji mi ovde prevodimo kao „poseljačivanje“.

biva apsorbovan od sveta grada (sa svojim oblicima ponašanja i specifičnom konzumacijskom kulturom), što proizvodi brutalne efekte devalorizacije lokalnih praksi (Champagne 2008: 44–45).

U najkraćem, poslednji razvijen veliki koncept u burdijeovskoj sociologiji, *društvena polja* – koji integriše prethodno osmišljene koncepte *habitusa* i *kapitala* i osvetljava procese društvene diferencijacije, koncepte koji dele društvo na mnošto specifičnih i *relativno autonomnih* mikrokosmosa – Burdije teorijski stabilizuje tek 1980-ih godina, čime je simbolički zaokružen i njegov teorijski sistem.

Intelektualac

„Ako sociolog ima ulogu, to bi pre bilo *davanje oružja*, nego *davanje lekcija*“ (Bourdieu, Chamboredon, Passeron 1984 [1968]) – *kurziv I. M.*). Od samih početaka delanja unutar univerzitetskog polja, Burdije brani poziciju da sociologija, kao uopšte i svako proučavanje društva, ima smisla samo ukoliko nudi elemente za njegovo razumevanje i menjanje, podižući naročito svest pojedinaca o determinizmima koji ih određuju, s ciljem da sami pojedinci postanu istinski subjekti svojih delanja. Spomenuta fundamentalna motivacija, koja se nalazi u osnovi naučnog angažmana ovog sociologa, ostala je konstanta od početka do kraja njegove karijere. On, tako, u pomenutom radu iz 1962. godine – koji se naslanja na monografsko istraživanje celibata u ruralnoj varošici u kojoj je rođen – jedan od problema posleratne sociologije rezimira na sledeći način: „Sociologija ne bi zasluženo prolazila kroz jedan ovako bolan period da je za cilj imala otkrivanje kanapa, koji pokreće individue koje ona promatra, da nije smetnula s uma da ima posla s ljudima koji, kao marionete, igraju u igri čija pravila ne poznaju; ukratko: da je sebi za cilj postavila da ovim ljudima restituiše smisao njihovog delanja“ (Bourdieu 1962: 109).

Pjer Burdije je, dakle, efektivno živeo svoj *sociološki angažman* kao jedan od oblika *političkog angažmana*. Taj se angažman, u njegovom slučaju, ne može svesti na angažman tradicionalnog *političkog aktiviste*,

već više označava proces u kojem *sociološka saznanja* (*connaissance sociologique*) – do kojih je sociolog došao strogo poštujući naučne metode i refleksije – postaju *angažovana znanja* (*savoir engagé*), koja na pojedince mogu imati uticaj u tom smislu da potonji, upravo zahvaljujući sociologiji, *delajući, postaju svesni uzroka svog delanja*. Na tom tragu, u meri u kojoj sociologija *otkriva skriveno*, tj. ono što omogućava reprodukciju etabliranog poretka, ona objektivno postaje pretnja tom poretku, te se može definisati kao *kritička sociologija* (što je ujedno i označitelj koji se najčešće pripisuje Burdijeovoj sociologiji).

Međutim, sama činjenica da sociologija otkriva skrivene društvene mehanizme jeste nužan, ali ne i dovoljan uslov realizovanja njenih inherentnih potencijala. Da bi u potpunosti ostvarila svoj poziv, dakle, sociologija mora raditi i na širenju znanja, koje proizvodi među dominiranim. Jer, ukoliko se njenim znanjima koriste isključivo dominantni, to može imati kontraefekat, odnosno, podstaknuti njihovu upotrebu u manipulativne svrhe. Ipak, stvoriti od sociologije *popularnu nauku*, ali ne i *nauku koja bi previše simplističkim banalizacijama ubila naučnu poruku*, nije jednostavan zadatak (Champagne 2008: 48). Jer, sociologija je nauka, i po definiciji ne može odmah biti dostupna široj publici, imajući u vidu da je *logika nauke da se konstruiše nasuprot zdravorazumskih razmišljanja* i da *osmišljava sopstvene koncepte i jezik* (štaviše, samom Burdijeju je često prigovarano da je pisao stilom koji je potpuno nečitljiv kulturno deprivilegovanim društvenim pojedincima, a koji su, pak, logično najzainteresovaniji za demontažu sistema dominacije koji ih deprivira). Ova kontradikcija je dugo opterećivala Burdijea, „koji je smatrao da propitivanje o društvenim i političkim (u širem smislu) upotrebama sociologije čini integrativni deo sociološkog zanata“ (ibid.: 48–49).

Ukoliko se centriramo na njegovo zauzimanje političkih pozicija između 1961. i 2001. godine i sociološke refleksije o odnosu društvene nauke i političke akcije u istom periodu (Bourdieu 2002), videćemo da je čitava Burdijeova karijera obeležena traženjem rešenja za problem pristupačnosti i širenja – bez iskrivljavanja – naučnog znanja u političko polje, odnosno, uloge koju intelektualci treba da imaju u

društvenim borbama (uporediti Champagne 2008; Champagne, Christin 2004; Pinto 2002). U nastupima koje će – preko različitih medija – imati pred socijalno raznolikom publikom, sociolog će permanentno – prema sopstvenom priznanju – ulagati napore i raditi na sebi, kako bi osmislio i primenio osobene načine komunikacije kroz diskurs koji je pristupačniji široj publici. Jer – i ovo je direktno povezano s istorijskim nastankom i značenjem pojma intelektualac³² – univerzitetski profesor ili naučni istraživač postaje intelektualac tek u momentu kada istupi javno i zauzme poziciju u odnosu na neki aktuelni politički problem.³³

Izlažem se riziku da uvredim one među [istraživačima] koji, birajući vrlo lakoću zatvaranja u sopstvenu kulu od slonovače, u intervencijama izvan akademske sfere vide opasno kršenje famoznog principa „vrednosne neutralnosti“ koji se pogrešno identifikuje s naučnom objektivnošću. [...] Treba, bez obzira na cenu, ulaziti u javnu raspravu, u kojoj su traغيčno odsutna naučna dostignuća i [...] preneti znanja iz akademskog sveta (Bourdieu 2000: 9).

Iako je sociologija, prema Burdijeovom mišljenju, objektivno politička nauka, on, kao i Dirkem uostalom (videti Mladenović 2018), političku funkciju ove nauke vidi primarno u obezbeđivanju dovoljno kredibilnih informacija građanima, koje će im pomoći da bolje razumeju

32 Pojam „intelektualac“ pojavljuje se prvi put tek u vreme „Afere Drajfus“ (*L'affaire Dreyfus*) u Francuskoj i izvorno označava vrlo heterogenu grupu mislilaca – pisaca, umetnika, novinara i univerzitetskih radnika – uvaženih u svojim profesijama, koji su, nasuprot tradicionalnim elitama, naročito onim vezanim za ekonomsku moć, javno ustali protiv principa „državnog razloga“. Upravo je taj kolektivni i angažovano politički akt u polju javnosti, koji podrazumeva ulog, tj. autoritet stečen zahvaljujući delanju u okviru određenog specijalističkog domena u profesiji, ono što će ove ljude odrediti i definisati kao intelektualce.

33 Drugim rečima, *Pjer Burdije sociolog* postaje *Pjer Burdije intelektualac* tek kada, koristeći autoritet i znanja koje je stekao u naučnom polju, pokuša da ih konvertuje u intelektualno polje – kao polje čiste ideološke proizvodnje i borbe za nametanje ispravne vizije društvenog sveta – zauzimajući poziciju u odnosu na neko politički aktuelno pitanje. Ovo je veoma važno podvući, jer se u našoj javnosti, a neretko i u sociologiji, pojam *intelektualac* često pogrešno identifikuje s ekstenzivnim pojmom *inteligencija*, koji označava pojedince koji se bave intelektualnim profesijama.

društveni svet, svoje mesto u njemu, i podstaknu ih da delaju kako bi ga – kroz politički angažman, u najširem smislu te reči – promenili. Drugim rečima, sociologija proučava ono što je bilo i što jeste, ali ne i ono što će biti, odnosno ne uključuje – za razliku od marksizma, na primer – ni teleološki, ni utopijski element (jer utopije ne može ni biti bez političkog cilja). U burdijeovskoj sociologiji, uprkos denunciranju lažnog principa vrednosne neutralnosti i jasnom stavljanju na stranu dominiranih, nema ni istorijskih zakona, ni političkih ciljeva, ni subjekata društvenih promena. Burdije, kao sociolog (i u sociološkim knjigama), dakle, ne ocrtava predloge o tome kako prevladati etablirani poredak i neutralisati mehanizme dominacije (iako je njen najveći emancipatorni značaj i politički potencijal upravo u dekonstrukciji tih mehanizama); Burdije, kao intelektualac, pak, u svojim političkim intervencijama, nedvosmisleno zauzima poziciju u ideološkoj borbi i nudi, kako poželjnu viziju društva,³⁴ tako i poželjnu viziju rešenja konkretnih društvenih problema.

Uprkos tome što *sociolog* dela i kao *intelektualac* od 1960-ih godina, od 1995. godine, taj angažman postaje neuporedivo intenzivniji, a on sâm – šire društveno poznat. Ovakva situacija je jednim delom uslovljena činjenicom da je upravo to period u kojem je njegov simbolički kapital unutar naučnog polja na vrhuncu, ali je uslovljena i društveno-političkim kontekstom. Naime, ulaskom u ozbiljnu krizu reprodukcije etabliranih društvenih i ekonomskih odnosa unutar socijalističkog bloka 1980-ih godina na Istoku, i u zemljama Zapada dolazi do promene odnosa snaga u klasnoj borbi na račun dominiranih. Socijalizam i revolucija prestaju da budu kredibilna pretnja dominantnima na Zapadu, tako da ne postoji ni interes održavanja konsenzusa između rada i kapitala. Upravo u toj deceniji dolazi do potpunog kraha socijalističkog projekta predsednika Fransoa Miterana, koji odustaje od programa reformističkog prevazilaženja kapitalizma – zahvaljujući kojem je i osvojio vlast – te prihvata tezu Margaret Tačer (*Margaret*

34 Tu viziju je možda najkonciznije izložio u tekstu „Za istinsku levicu“ (*Le Monde*, 8. aprila 1998).

Thatcher) *There is no alternative* (TINA), čime počinje nepovratan proces rastakanja države socijalnog staranja, koja je etablirana nakon Drugog svetskog rata u zemljama razvijenog kapitalizma. Ovaj proces postaje naročito brutalan već početkom 1990-ih, definitivnim prihvatanjem neoliberalne ideologije „kraja istorije“.

Ovo su, dakle, procesi koji motivišu Burdijea – u tom momentu već svetski poznatog sociologa – da radikalno intenzivira svoj intelektualni angažman na strani dominiranih. Već krajem 1980-ih, sociolog promišlja projekat kolektivne sveske studija koja bi podrazumevala visok naučni nivo i značajan potencijal čitanosti među širom publikom. Rezultat takvog pristupa je došao već 1993. godine, objavljivanjem knjige *Beda sveta* (*La Misère du monde*) (na čijoj je realizaciji radio sa nekoliko desetina najbližih saradnika), koju odlikuju naučna rigoroznost u analizi, ali i želja da se interveniše na strani „prezrenih“, odnosno „bednih“ na svetu, putem učešća u političkim debatama. *Beda sveta* je samo prva u nizu knjiga *Burdijea intelektualca*, tj. njegovih socioloških intervencija u političkom polju, koje će biti napisane tokom poslednje decenije XX veka (Champagne 2008; Champagne, Christin 2004). Nakon pokretanja izdavačke kuće „Razlog za delanje“, uslediće još nekoliko izdanja u istom formatu – npr. *O televiziji* (1996); *Signalna svetla 1: prilozi za otpor neoliberalnoj invaziji* (1998); *Signalna svetla 2: za evropski društveni pokret* (2001) – koja će biti prodana u velikom broju primeraka (neke će postati i bestseleri).³⁵

Bilo bi pogrešno, bez obzira na pomenute periode angažmana, veštački praviti distinkciju između *Burdijea sociologa/naučnika* (1960–1993) i *Burdijea intelektualca/političke ličnosti* (1993–2002), kako se to redovno čini, ne samo u francuskim medijskim i intelektualnim krugovima, već i u krugovima nekih specijalista (Swartz 2003). U korenu te distinkcije

35 *Burdije sociolog* će u istom periodu objaviti nekoliko sociološko-filozofskih studija namenjenih usko-stručnoj publici i učestvovati u debatama unutar polja društvenih i humanističkih nauka: od knjiga *Pravila umetnosti: geneza i struktura književnog polja* (1992), *Praktični razlozi: o teoriji akcije* (1994), preko dela *Paskalijanske meditacije* (1996) i *Muška dominacija* (1998), do poznijih izdanja kao što su *Društvene strukture ekonomije* (2000), *Jezik i simbolička moć* (2001) i *Nauka o nauci i refleksivnosti* (2001).

je Burdijeov veoma intenzivan angažman protiv neoliberalnih kontra-reformi 1990-ih godina, kada sociolog, koji je već postao „veliko ime“ u svetu nauke, počinje da koristi taj simbolički kapital u intelektualnim borbama koje se zaoštavaju u Francuskoj i u Evropi tog vremena. Aktivnom podrškom masovnim protestima, koji se šire Francuskom 1995. godine, kao protivstav urušavanju francuskog socijalnog sistema, Burdije postaje emblematična figura pokreta omniprisutna u medijima. Drugim rečima, kao što je svojevremeno bilo u slučajevima Sartra, Arona i Fukoa, zauzeti konkretan stav o politički aktuelnom pitanju značilo je, gotovo nužno, odrediti se i prema Pjeru Burdijeu.

U tom ključu, dakle, Burdijeova slava i medijska vidljivost 1990-ih godina više je plod njegove odluke da je u datom specifičnom kontekstu potrebno intenzivirati intelektualni angažman, kao i činjenice da mu je uz ogroman autoritet, koji je već stekao u naučnom polju, bilo lakše da realizuje nove oblike angažmana, i da oko svog imena okupi veliki broj saradnika i poštovalaca, nego što je on sam radikalno napravio diskontinuitet u promišljanju političke funkcije sociologije tokom vremena. Štaviše, politički kontinuitet Burdijeove sociološke sociološke putanje – još od prvih njegovih istraživanja u Alžiru, kada je odlučio da bude u određenom smislu učesnik, a ne samo posmatrač u kontekstu velikih društvenih i političkih lomova – nedvosmislen je. Osim toga, kroz svoj teorijski i politički angažman, Burdije je uspeo da postigne da za savremenu intelektualnu levicu njegovo ime i teorijska paradigma čine referencu kakvu je marksizam za istu grupaciju predstavljao sve do 1980-ih godina.

Umesto zaključka

Čitati Pjera Burdijea može imati ne samo naučne izazove, već i lično značenje. Umesto klasičnog zaključka, ovaj uvodni tekst će biti priveden kraju, uz pomoć jedne kratke lične genealogije, jer prezentovanje refleksivnog ličnog iskustva u nekim konkretnim situacijama može imati veći sociološki *značaj* i *značenje* nego što bi to bio slučaj s

razvijanjem komplikovanih socioloških promišljanja. Iz tog razloga ću ovo „bezlično“ *Mi* iz prethodnog dela teksta³⁶ zameniti ličnim *Ja* u nastavku. Naime, 2015. godine, moj pariski mentor doktorske disertacije, Loran Žanpjer (*Laurent Jeanpierre*), ubedio me je da je za analizu objekta istraživanja na kojem sam radio najadekvatnije koristiti teorijski okvir, kao i metodološka oruđa Pjera Burdijea. Na taj način mi je otkrio potpuno nove sociološke horizonte, koje nisam dovoljno poznao, jer u vreme kada sam studirao na Odeljenju za sociologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, tada najcitiraniji savremeni sociolog nije bio deo nastavnog kurikuluma na predmetu Opšta sociologija, niti je njegov pristup sistematski izučavan u domaćoj sociologiji. Tek kasnije će profesorka Ivana Spasić uraditi pionirski posao na tom planu. Bilo kako bilo, rad koji sam realizovao i literatura koju sam pročitao tokom doktorskog istraživanja, u meni su izazvali svojevrstan šok i efekte koji su me – shvatio sam to na samom kraju istraživačkog procesa – lično transformisali.

Čitanje velikog broja članaka i knjiga Pjera Burdijea i njegovih nastavljača ne samo da je predstavljalo teorijsko sidro za moju tezu, već mi je pomoglo i da otvorim jedan za mene potpuno novi horizont: socioautoanalizu koju je i sâm Burdije primenio u svom poslednjem delu (o čemu je bilo reči u prvom delu Predgovora). Ovaj proces mi je omogućio da *mnogo bolje razumem sebe, svoju prošlost, svoju sadašnjost, vezu između moje prošlosti i moje sadašnjosti i, pre svega, determinizme u koje sam upleten i koji me oblikuju*. Na primer, interpretativni okvir koji je uspostavio Pjer Burdije, a koji sam koristio u svojoj disertaciji, omogućio mi je da shvatim šta, sociološki, znači biti rođen u jednom

36 Autor ovih redova zagovara stav da pri iznošenju ličnih opservacija i tumačenja u stručnim tekstovima treba permanentno koristiti prvo lice jednine, a ne množine (tamo gde ono nije neizbežno), uprkos tome što je ovaj potonji pristup postao naučni standard. Naime, iako ga i sâm koristim u slučaju kada sam na to prisiljen nekim simboličkim granicama, koje nam se nameću u sociologiji, nalazim da opšteprihvaćena naučna praksa upotrebe „bezličnog pristupa“ u pomenutim situacijama predstavlja nepotreban manevar davanja veće težine iznesenim ličnim iskazima, odnosno, oblik naučnog kukavičluka kojim se autor ili autorka u određenoj meri ograđuje od sopstvenog stava i, na taj način, pokazuje neodgovornost prema čitaocima.

izrazito *narodskom okruženju*, odnosno u relativno siromašnoj porodici „polutana“, radnika i seljaka, sa vrlo slabim kulturnim kapitalom, u gradu na jugu Srbije, koji je i sam socijalno izolovan i siromašan, i u kojem se koriste dijalekat i idiomi nerazumljivi u ostatku zemlje (reč je o *de facto* dvojezičnosti).

Za razumevanje sebe, *onoga što sam bio* i što jesam, tj. onoga što je iskovalo moj *habitus* – mimo ovoga što je već rečeno – bilo je takođe važno shvatiti šta to u sociološkom smislu znači završiti srednju elektrotehničku školu, odnosno školu sa najgorom reputacijom u gradu u kojem sam rođen i odrastati u društvenom okruženju u kojem je intelektualna stimulacija, nažalost, bila retka; i zašto sam toliko dugo osećao stid zbog svog socijalnog i geografskog porekla.

Upravo Burdijeovi tekstovi koje sam čitao tokom doktorskog istraživanja pomogli su mi da shvatim zašto sam prvi u svojoj porodici koji je stekao diplomu visokog obrazovanja – ne samo roditelji i šira porodica, već i moj mlađi brat radi kao manuelni radnik i na radnom mestu izložen je ekstremnoj socijalnoj eksploataciji i simboličkom nasilju koje žive dominirane klase u Srbiji na dnevnom nivou – zašto imam tako malo talenta za strane jezike, zašto sam bio homofob, nacionalista i seksista, ali i šta je učinilo, i dalje čini, da velikim delom – uprkos tome što sam imao „sreće“ da budem jedan od onih retkih *miraculés*, koji tokom života društvene mehanizme koji ga uokviruju – prihvatam kao svoje tzv. *narodске, sportske i maskulinističke* vrednosti.

Naravno, studirajući sociologiju na Filozofskom fakultetu u Beogradu, intelektualno sam „evoluirao“ i stekao znanja koja mi omogućuju da mnogo bolje razumem društvene procese i odnose. Međutim, pre ovog iskustva na doktorskim studijama nisam umeo da sociološki rezonujem o ličnim transformacijama i, upravo mi je čitanje Pjera Burdijea pomoglo da shvatim da se društveni determinizmi u kojima se nalazimo nikada ne mogu potpuno neutralizovati, u smislu da ih stavimo po strani ili da ih se potpuno oslobodimo.

Osim toga, model mišljenja Pjera Burdijea i temeljni koncepti njegove sociologije pomogli su mi da bolje razumem društveni svet generalno i, posebno, različite situacije koje posmatram ili u koje sam

uključen. Na primer, u momentu odbrane doktorske disertacije, impregniranost burdijeovskim interpretativnim okvirom me je „naterala“ da shvatim razloge zbog čega sam se osećao pomalo anksiozno pred francuskom komisijom. A razlog je – što sam bio suočen s trpljenjem dvostrukog oblika simboličkog nasilja: prvi je povezan s činjenicom da je reč o situaciji u kojoj je postojao odnos moći – inače neizbežan – između doktoranda i njegovih ispitivača, koji treba da ga ocene; drugi je, pak, bio uslovljen činjenicom da jezik na kojem je održana odbrana disertacije, francuski, nije moj jezik. U najkraćem, čitanje burdijeovske literature nam otvara vrata novih socioloških perspektiva o ličnim društvenim putanjama koje nas određuju kao individue i društvene delatnike, odnosno, koje određuju to šta smo, i šta društveno predstavljamo.

Literatura:

- Bonnowitz, Patrice (2002), *Premières leçons sur la sociologie de Pierre Bourdieu*, Paris: PUF.
- Bourdieu, Emmanuel (1998), *Savoir-faire: contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1962), „Célibat et condition paysanne“, *Études rurales* 5–6: 32–135.
- Bourdieu, Pierre (1987), *Choses dites*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1988), *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1992), *Les Règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (ur.) (1996), *La Misère du monde*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1996), *Sur la télévision*, Paris: Raisons d'agir.
- Bourdieu, Pierre (2000), *Contre-feux 2*, Paris: Raisons d'agir.
- Bourdieu, Pierre (2002), *Interventions 1961–2001: sciences sociales et action politique*, Paris: Agone.
- Bourdieu, Pierre (2004), *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris: Raisons d'agir.
- Bourdieu, Pierre (2019), *Nacrt za autoanalizu*, Beograd: Karpos.
- Bourdieu, Pierre (sa Loïc Wacquant) (1992), *Réponses: pour une anthropologie réflexive*, Paris: Le Seuil.
- Bouveresse, Jacques (2004), *Bourdieu, savant et politique*, Marseille: Agone.
- Champagne, Patrick (2008), *Pierre Bourdieu*, Paris: Editions Milan.
- Champagne Patrick, Olivier Christin (2004), *Mouvements d'une pensée: Pierre Bourdieu*, Paris: Bordas.
- Coulangeon Philippe, Julien Duval (2013), *Trente ans après La Distinction de Pierre Bourdieu*, Paris: La Découverte.
- Dortier, Jean-François (2012), „Les idées pures n'existent pas“, *Sciences Humaines*, Hors-série 15: 3–8.
- Fabiani, Jean-Louis (2015), *La sociologie comme elle s'écrit: De Bourdieu à Latour*, Paris: EHESS.
- Jourdain Anne, Sidonie Naulin (2012), *La théorie de Pierre Bourdieu et ses usages sociologiques*, Paris: Armand Colin.
- Halimi, Serge (1997), *Les Nouveaux Chiens de garde*, Paris: Raisons d'agir.
- Mladenović, Ivica (2018), „Sociologija protiv socijalizma u radu Emila Durkhajma“, *Sociologija* 60(2): 433–457.
- Mladenović, Ivica (2021), „Analiza višestrukih podudaranja kao oruđe u sociološkim istraživanjima“, *Sociologija* 63(1): 26–49.
- Pinto, Louis (2002), *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Paris: Editions Albin Michel.
- Sapiro, Gisèle (2013), „La carrière internationale de *La Distinction*“, u: Philippe Coulangeon (ur.), *Trente ans après La Distinction, de Pierre Bourdieu*, Paris: La Découverte: 45–58.

- Sapiro, Gisèle (2020), „Qui est Pierre Bourdieu?“, u: Gisèle Sapiro (ur.), *Dictionnaire international Bourdieu*, Paris: CNRS Editions: XV–XXIV.
- Swartz, David L. (2003), „From Critical Sociology to Public Intellectual: Pierre Bourdieu and Politics“, *Theory and Society* 32(5–6): 791–823.
- Truong Nicolas et Nicolas Weill (2012), „Esprit de Bourdieu, es-tu là ?“, *Le Monde* 23. 01. 2012 (Online:https://www.lemonde.fr/idees/article/2012/01/23/esprit-de-bourdieu-es-tu-la_1633314_3232.html).

BURDIJEVI TEORIJSKI KONCEPTI I NJIHOVA PRIMENA

Naredni segment zbornika biće posvećen tekstovima koji obrađuju osnovne teorijske koncepte u sociologiji Pjera Burdijea i pružaju primere njihove primene u različitim istraživanjima i kontekstima. Svrha ovog poglavlja je upoznavanje čitalaca sa Burdijeovim konceptualnim aparatom kao i ukazivanje na mogućnosti njegove primene u proučavanju velikog broja različitih društvenih sfera. Koncipirano je kao skup tekstova koji teže da uvedu čitaoce u diskurs Burdijeove sociološke teorije i familijarizuju ih sa osnovnim pojmovima koji ga sačinjavaju. Stoga možemo reći da ovo poglavlje čini nezaobilaznu stanicu na putu čitalaca kroz ostatak zbornika, ali i odličnu početnu tačku u procesu upoznavanja sa radom Pjera Burdijea. Poglavlje otvara tekst „Burdijeova teoretizacija države“ autora Marka Lošonca. U ovom članku autor kritički obrađuje Burdijeovo shvatanje fenomena države, posebno se fokusirajući na konstruktivističke elemente tog shvatanja. Lošonc Burdijeovo poimanje države sagledava kroz tri problema: problem odnosa države i drugih društvenih podsistema, zajedno sa problemom statusa kapitalizma, problem državnih tajni i tajnih službi i problem otpora prema državi. Naslov drugog teksta u ovom poglavlju je „Burdijeova teoretizacija društvenih polja“ autorke Milice Resanović. Resanović nudi pregled pojma polja u Burdijeovom radu, ali i u radu njegovih nastavljača, i ukazuje na varijacije koje taj pojam doživljava kroz vreme. Autorka, potom, ukazuje na kritike koje su upućene pojmu, kao i na razvoje u savremenom društvu koji su za pojam polja predstavljali izazov, kao što je fenomen globalizacije. Rad završava primerima upotrebe pojma polja u savremenim istraživanjima i daje sopstvenu

rekonceptualizaciju tog pojma, koju vidi kao empirijski i teorijski plodonosniju. Sledeći rad u ovom poglavlju je „Burdijeova teoretizacija habitusa“ Dušana Ristića. Autor sumira osnovne elemente Burdijeovog shvatanja pojma habitusa, kritike koje je taj pojam doživeo, ali i njegove reformulacije u radovima Burdijeovih nastavljača. Ristić, potom, čitaocima pruža primere upotrebe pojma habitus u savremenim istraživanjima u oblasti digitalne sociologije, kao discipline u povoju. Naredni članak poglavlja naslovljen je „Burdijeova teoretizacija klasa i kapitala“ autora Predraga Cvetičanina. Cvetičanin daje pregled Burdijeovog shvatanja društvene stratifikacije, a potom, pruža primere upotrebe i prilagođavanja tog shvatanja u proučavanju stratifikacije na području Istočne Evrope i Srbije. Poslednji tekst u ovom poglavlju je „Burdijeova teoretizacija simboličkog“, čiji je autor Andrea Perunović. Fokus Perunovićeve analize je na Burdijeovom poimanju simbola, simboličkih sistema i njihovog značaja za društveni život. Rad počinje pregledom uticaja i inspiracija za razvoj Burdijeovog shvatanja simboličkog, baveći se u nastavku obradom (Burdijeovih) pojmova kao što su simboličko nasilje i simbolički kapital, a završava segmentom o Burdijeovom shvatanju značaja simboličkog aspekta za političku sferu.

Burdijeova teoretizacija države

Mark Lošonc

Mnogi interpretatori su tokom 1980-ih kritikovali Pjera Burdijea, jer im se činilo da u njegovoj sociologiji nedostaje država, a i on sâm je kasnije – na iznenađujući način, generalizujući sopstveno ubeđenje – priznao da mu je vremenom postalo jasno da, analizirajući simboličku moć, nije znao da je, zapravo, uvek govorio o državi (Bourdieu 2014: 161). Neki drugi čitaoci, pak, smatraju da je analiza države i te kako bila prisutna kod Burdijea i ranije, čak i tokom 1950-ih (videti Schinkel 2015: 218). Na tom tragu bi poseban značaj trebalo pripisati knjizi *Državno plemstvo (La Noblesse d'État)* u kojoj analizira različita polja akumulacije kapitala, sa posebnim osvrtom na državu i sferu obrazovanja (Bourdieu 1989). Osim toga, u knjizi *Raisons pratiques* čitavo poglavlje je posvećeno „duhu države“, a treće poglavlje dela *Les structures sociales de l'économie* bavi se državom pre svega iz perspektive stanovanja (Bourdieu 1994; 2000).³⁷

Ipak, teško bi se mogla osporiti teza prema kojoj je seminar o državi, *Sur l'État* (2014), najbogatiji Burdijeov rad na tu temu, kako istorijsko-emipirijski, tako i teorijski. Pritom, valja imati u vidu njegovu nameru da se distancira od nekih uobičajenih tumačenja države. Naime, Burdije želi da detotalizuje analizu države, te da se udalji od interpretacija koje se zadovoljavaju analizom nekih „istaknutih“ zapadnih država (uglavnom Engleske ili Francuske). Nadalje, on, u skladu sa interpretativnim okvirom svoje teorije, teži da izgradi genetičku teoriju

³⁷ Za informaciju o ostalim relevantnim tekstovima na tu temu, videti Poupeau 2020.

države, koja neće biti monokauzalna, već ne-linearna, a uzimala bi u obzir i „infinitesimalne male akte“ društva (Bourdieu 2014: 270).³⁸ Prema Burdijeu, koji se suprotstavlja „modernizmu“ i evrocentризму, države su postojale i pre modernih zapadnih država, misleći pritom na kinesku ili rimsku imperiju³⁹, a i inače – neprestano referira na ne-evropske primere (Japan, Asteci, Egipat, itd.). On takođe insistira da su samo tri mislioca uspela da stvore „globalnu istoriju o genezi države“ – Dirkem i Veber, ali se osim njih u svojim teorizacijama države oslanja na mnoštvo drugih autora, kao što su Mark Bloh (*Marc Bloch*), Karl Polanji (*Karl Polányi*), Peri Anderson (*Perry Anderson*), Čarls Tili (*Charles Tilly*), Norbert Elias (*Norbert Elias*), Ernst Kasirer (*Ernst Cassirer*), itd.

Kada je reč o genezi moderne zapadne države, Pjer Burdije poseban značaj pripisuje otkrivanju rimskog prava, nastojeći da napravi što operativnije razlike između pojedinih perioda. Najpre govori o svojevrsnoj „prvobitnoj akumulaciji simboličkog kapitala“, koju opisuje različitim rečima: univerzalizacija, koncentracija, monopolizacija. Za njega je prva konkretnija forma moderne države *dinastička*, apsolutistička, porodična, patrimonijalna ili polubirokratska država u kojoj „kraljeva volja“ – odnosno, njegov javno-racionalno ne/nedovoljno posredovan *voluntas* – igra presudnu ulogu, i u kojoj još uvek ne postoji jasna topološka razlika između doma/palate i javnog prostora. Prema Burdijeovom narativu, nakon dinastičke države nastupa čisto *birokratska* država koja predstavlja raskid u odnosu na „logiku kuće“ (Bourdieu 2014: 255–256). Birokratska država neprestano klasifikuje, pravi podele i kvalifikuje (cenzusima, imenovanjima, delegiranjem, itd.). U izvesnom smislu, uloge koje invididue kao nosioci funkcija vrše u ovoj državnoj formi proističu iz depersonalizovanog sistema, a

38 Iz te perspektive gledano, iznenađujuće je što u jednom trenutku svog seminara naglašava koliko se divi analizama Karla Polanji, te afirmativno govori o Polanjijevoj prilično monokauzalnoj tezi prema kojoj tržište ne nastaje *motu proprio*, već predstavlja proizvod države (Bourdieu 2014: 201).

39 Pritom, u ovom kontekstu na problematičan način pominje i grčki polis (ibid.: 187).

njen princip legitimacije je bezlični princip državnog razloga (*raison d'état*): time implicira i načelo vanrednog stanja.

Čini nam se da Burdije pojednostavljuje funkcionisanje državnog razloga time što sugerise da on predstavlja raskid u odnosu na „čisto personalne“ načine legitimisanja. Naime, upravo državni razlog omogućuje suspendovanje bezličnog prava, te eventualno insistiranje na užim ličnim ili grupnim interesima. To bi se moglo pokazati na različitim istorijskim primerima: primera radi, prema Lokovoj (*John Locke*) teoriji, *prerogative state* podrazumeva arbitrarnu moć, koju ljudi u potpunosti prepuštaju onima koji vladaju (Neocleous 2008: 13–24), u slučaju nacističkog *Führerprinzip*-a upravo su lične karakteristike Hitlera najizraženije (Agamben 2005: 83–84), a teško bi bilo osporiti značaj ličnog momenta i u slučaju američkog *Continuity of Government*-a (Scott 2010). Drugim rečima, državni razlog je iz suštinskih razloga depersonalizovan samo delimično (a jasno je da za nacističku državu čak ni to ne važi), ali bi bezuslovno prihvatanje tog depersonalizovanog diskursa podrazumevalo puki produžetak državne samolegitimacije. Ovo nije jedini trenutak kada Burdije prihvata i nekritički interiorizuje državno mišljenje (*pensée d'État*), od kojeg bi, smatra on, sociologija trebalo suštinski da se distancira.

Na kraju, valja dodati da sociolog pominje i postbirokratsku državu blagostanja⁴⁰ (Bourdieu 2014: 194) za koju tvrdi da nije uvek jasno da li služi ili kontroliše; na kraju, zaključuje da bi, pre svega, trebalo reći da istovremeno radi i jedno i drugo. Burdije tek usput govori o *welfare state* tokom svog seminara, ali su i te retke primedbe više nego relevantne. Državu blagostanja naime opisuje kao proširivanje javne odgovornosti na račun privatne odgovornosti (kao „deresponzibilizaciju“), te smatra da je ovakva država u logičnom kontinuitetu sa principima građanskih prava. Takođe, naglašava da su društvene nauke (kao i ideolozi u širem smislu, pravници, filantropisti, itd.) igrale veoma bitnu ulogu u nastanku države blagostanja, a koja je, u stvari, pripremljena još

40 Što se takođe ne podrazumeva, jer se država blagostanja može interpretirati i kao izričito birokratska država.

mного pre krize 1929. godine (ibid.: 364). Dakle, umesto države blagostanja kao kompleksnog odgovora na transsubjektivne ekonomske izazove i pritisak radničkog pokreta, akcentat je na „konstrukciji stanja duha i filozofije“. Videćemo da je ovaj način opisivanja konstitucije državnih formi karakterističan za Burdijea. U izvesnom smislu, država ne postoji. Pjer Burdije tokom svog seminara o državi, održanog između 1989. i 1992. godine, ne samo što se suprotstavlja ideji prema kojoj „država treba da se personifikuje pre nego što bi bila vidljiva, [...] i treba biti zamišljena pre nego što bismo je razumeli“ (Walzer 1967: 194), nego se protivi i svakoj vrsti reifikacije države. Naime, država nije stvar ili „blok“ (Bourdieu 2014: 20) – možemo proučavati samo njene efekte ili akte, kao nešto mrežasto (ibid.: 131).

U pogledu svakodnevne upotrebe izraza „država“, Burdije predlaže neobičnu argumentaciju: kao što se u Aristotelovoj metafizici sugeriše da na kraju uzročno-posledičnog lanca uvek mora postojati *prvi uzrok* (preciznije, *prvi pokretač*), tako i oni koji se susreću sa državnim efektima zaključuju da beskonačni regres nije moguć, te da, na kraju krajeva, mora postojati jasan entitet, koji ćemo nazvati državom (ibid.: 68). Prema tome, odgovor na klasično pitanje *quis custodiet ipsos custodes?* („ko će čuvati čuvare?“), odnosno – u Burdijeovoj varijaciji – „ko će nadzirati nadzirače?“ – može glasiti samo: država. Ipak, prema Burdijeovom shvatanju, bez obzira na to što država predstavlja monopol „legitimnog“ nasilja i unifikaciju/koncentraciju onoga simboličkog (ibid.: 4),⁴¹ ona nije entitet sa jasnim konturama ili usamljeni akter koji se bez problema može identifikovati. Država eventualno postoji kao metapolje ili transpolje, preciznije, kao „polje različitih polja“ (političkog, intelektualnog, itd.), odnosno kao polje moći, „moći nad moćima“ (ibid.: 197), ili kao birokratsko/administrativno metapolje. Burdije koristi i neke druge analogije: iako država stvara i oblikuje perspektive pojedinih aktera, ona sama je poput lajbnicovskog Boga koji, kroz svoju dominantnu ulogu, na geometrijski neobičan način

41 Kao „centralna banka simboličkog kapitala“ (ibid.: 217).

obuhvata sve perspektive (ibid.: 5, 67), tako što, pritom, nema svoj „lični“, partikularni pogled na svet.

Filip Abrams (*Philip Abrams*) je već delimično anticipirao Burdijeove uvide: to što državu percipiramo kao nešto centralizovano i jasno organizovano, samo je rezultat ideoloških efekata (Abrams 1977; Bourdieu 2014, 18). Država za Burdijea „nije monolitni, apstraktni, odvojeni entitet“ (Loyal 2017: 72), štaviše, reklo bi se da je njegova namera upravo to da se država opiše kao paradoksalni, kompleksni sistem koji prevazilazi jasne distinkcije između sistema i sredine. Naime, država se istovremeno nalazi u nama i izvan nas, ili – prema drugoj verziji – ona deluje u nama i kroz nas. Burdijeov primer je onaj slučaj kada profesor kaže roditelju: „vaš sin je idiot“ (Bourdieu 2014: 11), ili, prema drugom primeru, kada De Gol (*Charles de Gaulle*) kaže: „Francuska veruje da...“ (ibid.: 46). Institucionalni okviri daju specifičnu težinu ovim rečima. Oni bi imali sasvim drugačiji status u drugačijoj, ne-državnoj sredini. U pitanju je mehanizam prozopopeje (grč. *προσωποποιία*) – država govori kroz profesora, „glas države“ ne postoji bez konkretnog institucionalnog aktera koji je „nosilac“ svoje funkcije.

Državni agenti s vremena na vreme odigravaju, performativno ostvaruju državu. Za razliku od proroka, državni činovnik ima dodatnu garanciju iza sebe, naime, on uvek govori *ex officio*, dakle, s dodatnom legitimnošću. Ali je zapravo reč o cirkularnosti: funkcioner performativno ostvaruje zvanični diskurs, to daje posebnu težinu njegovim rečima, a njegov govorni akt kroz povratnu spregu osnažuje same strukture, koje je čine mogućom. Burdije čak govori o „birokratskim herojima“ koji omogućuju veru u ono zvanično, oficijelno (ibid.: 29). On pominje i izvesnu napetost između funkcionera i čiste anonimnosti funkcije, te ukazuje na specifične istorijske situacije u kojima se najboljim funkcionerima smatraju oni koji se nalaze van partikularizovanih društvenih igara, kao što su na primer evnusi (ibid.: 77).

Država kao neobičan topološki – ili „topolitološki“ – fenomen, efikasna je upravo zbog toga što se internalizuje, odnosno, manifestuje u konkretnim društvenim interakcijama u kojima akteri ponavljaju izvesne obrasce. Nadovezujući se na Paskala (i delimično se udaljavajući

od Vebera, dakle, od onoga shvatanja koje stavlja naglasak na nasilje i prinudu, tj. na armiju i policiju), Burdije sugerije da gola nasilna moć nikada ne može biti dovoljno delotvorna – efikasnije je ako se efekti „legitimnosti“ postižu kroz reprezentacije, mehanizme priznanja, zakonodavstvom čiji se efekti pojavljuju u porama svakidašnjosti, paternalističkom klasifikacijom i identifikacijom ljudi, strpljivim ubeđivanjem. Ukupno uzevši, država prevashodno pomoću režima zvaničnih značenja postiže konsenzus, institucionalizovani konformizam i logičku/moralnu integraciju građana (dakle, kako u pogledu kategorija mišljenja, tako i u pogledu elementarnih vrednosti), a ne toliko nasiljem ili prinudnim mehanizmima.

Ideološki efekti su takvi da se ono postojeće pojavljuje kao prirodno i trivijalno (kao naša „druga priroda“, a ne kao nešto arbitrarno), u skladu sa „zdravim razumom“. Kroz naturalizaciju se olakšava reprodukovanje poretka. Pre svega je reč o prerefleksivnom ili „infra-svesnom“ stvaranju vere i poslušnosti kroz različite državne rituale, performativne akte ili mehanizme teatralizacije. Organizovanje prostorno-vremenske dimenzije svakidašnjosti je obuhvatno, od upravljanja gramatikom i rečnicima do zvaničnih normi u pogledu sata ili godišnjeg kalendara.

Naš utisak je da Burdije, pre svega, konstruktivistički shvata pomenute procese: oni ne racionalizuju već postojeću društvenu stvarnost, nego je *stvaraju*. Burdije ističe da kada govori o tome da je država *fictio juris*, onda treba imati u vidu da taj izraz potiče od izraza *ingere*, „konstruisati“, „činiti“. Reč je o „artefaktu, konstrukciji, koncepciji, inven-ciji“ (ibid.: 330). *Doxa* države je produkt – veliki mislioci države su, zapravo, „proizveli sam objekt koji su reflektovali“ (ibid.: 30). Burdije ponekad sugerije da „sociologija mora uništiti *doxu*“ u pogledu države (ibid.: 117), ili da „društvena fikcija nije fiktivna“, kao što ni iluzija nije iluzorna za Hegela (ibid.: 28). Bez obzira na pomenute primedbe, čini nam se da njima Burdije ne dovodi u pitanje svoj konstruktivistički okvir. Preciznije, on samo insistira na tome da je reč o realnoj efikasnosti jedne *fikcije* ili *konstrukcije*, a ne o pukim praznim fantazijama. Drugim rečima, to što ukazuje na arbitrarnost i stvarnost konstrukcije

ne znači da on želi epistemološko-ontološki više od toga do da/nego da denaturalizujemo samorazumljivost konstruisanih društvenih odnosa.

Iako Burdije ističe da je država dualna, te istovremeno predstavlja monopol nad fizičkim i simboličkim nasiljem, u njegovoj teoriji države je snažniji naglasak na potonjem aspektu. Kritikujući reduktivističke „fizikalističke“ teorije države, sociolog se fokusira na simboličku dimenziju. On svoj projekat naziva „materijalističkom teorijom simboličkog“, odnosno, „proširenim materijalizmom“. Na jednom mestu čak tvrdi da su „sve dosadašnje teorije o genezi država zanemarile simbolički kapital“ (Bourdieu 1994: 8). Nadalje, Burdije tvrdi da „nema akumulacije fizičkog kapitala bez prethodne ili simultane akumulacije simboličkog kapitala“ (Bourdieu 2014: 201). Ova koreografija se nimalo ne podrazumeva. Da li simboličko nasilje zaista prethodi fizičkom nasilju? Osim toga, postavlja se pitanje da li je simboličko nasilje uopšte moguće, odnosno, nije u potpunosti jasno zašto se insistira na specifičnosti logičke/moralne integracije konsenzusom (a ne „golom silom“), ako se pritom naglašava da je zapravo i ono simboličko reprodukovano nasiljem.

Naravno, ne moramo definisati nasilje kao telesno uzrokovanje bola ili straha, ali se postavlja pitanje da li su onda svi implicitno ili eksplicitno prinudni mehanizmi nasilni, odnosno, svaka upotreba verbalne sile (*ad absurdum* svi fenomeni autoritarnosti ili nametanja obligacije). Ukratko, postoji opasnost *inflacije* termina „nasilje“. Takođe je problematično što Burdije retko govori o strukturnom odnosu između fizičkog i simboličkog nasilja – jedan od retkih izuzetaka je kada to radi na tragu Elijasa (*ibid.*: 129). Može se postaviti i pitanje da li povećanje državnog monopola u pogledu nasilja nužno nosi sa sobom „demobilizaciju svakidašnjeg nasilja“ (*ibid.*: 199)? U stvari, može se desiti da državna amortizacija otpora povećava unutarzajedničko nasilje, kao, na primer, u američkim crnačkim zajednicama u kojima se „bes pojedinih zloupotrebljenih generacija kanalizuje u cikluse nasilja unutar crnačkih zajednica“ (Gelderloos 2007).

Nadalje, postavlja se pitanje da li država stvarno ima monopol nad nasiljem (bez obzira na to da li je nasilje fizičko ili „simboličko“). Mogli

bismo navesti primere privatnih bezbednosnih kompanija ili „outsorovanje“ (*outsource*) obaveštajnih radnji privatnim firmama – koje dovode u pitanje monopol države čak i u fizičkom pogledu. Jedna alternativa bila bi uvođenje pojma dominacije i u teoriju države (Schinkel 2015: 5), eventualno u kombinaciji sa njenom neorepublikanskom tematizacijom, ali bi ono podrazumevalo mnogo suptilniji pojmovni okvir od teoretizovanja simboličkog – ili fizičkog – nasilja, te naglašavanje dominacije kao nečega što se razlikuje od uobičajenog liberalnog shvatanja interferencije.

U stvari, u pitanju je jedna elementarna napetost kod Burdijea. S jedne strane, on ponekad – hiperbolički – tvrdi da je država „stvar koja ne postoji“ (*chose qui n'existe pas*) (Bourdieu 2014: 329–331; Schinkel 2015: 5). Sličnu tezu možemo pronaći i ranije, kod Sitlali Rovirose-Madrado (*Citlali Rovirosa-Madrado*), koja je tvrdila da „država ne postoji“ (videti Rovirosa 1988). Kod Boba Džesopa (*Bob Jessop*) takođe nailazimo na insistiranje da „država ne vrši moć... ona nije stvarni subjekat“ (Jessop 1991: 366). Relacionalni i policentrično-kompleksni karakter, odnosno, konstruisanost države navodi Burdijea na njenu de-reifikaciju. Shodno tome, on dodaje da je država „legalna fikcija, dakle ona ne postoji“ (Bourdieu 2014: 25), ali, ipak, s druge strane, sugeriše da država predstavlja kvazibožanstveno (ibid.: 5) metapolje svih polja. Dakle, Burdije pokušava da desupstancijalizuje državu, ali, istovremeno, govori o „centralnom mestu“, „konačnom resoru“ ili „poslednjoj reči“ države (Schinkel 2015: 15).

Šinkel s pravom konstatuje da je na delu napetost između borbe protiv reifikacije (kroz kompleksifikaciju) i sveobuhvatnog determinizma, koji se, na neki način, proširuje čak i na sva ne-državna polja.⁴² Burdije na jednom mestu konstatuje da je država poput *Dasein*-a, odnosno, da je „problem države isto toliko kompleksan kao problem Bića“ (Bourdieu 2014: 30). Zanimljivo je da sociolog, uprkos tome što je

42 Šinkel dodaje da Lumanova (*Niklas Luhmann*) a-centralistička i polikontekstualistička teorija države nudi bolje odgovore – a sam Luman bi verovatno rekao da je Burdijev koncept države još uvek staroevropski (Schinkel 2015: 14–19).

napisao veoma kritičku knjigu o Hajdegeru (Bourdieu 1988), zamišlja državu, otprilike, na sličan način kao što je Hajdeger konceptualizovao (ne)skrivajuće Biće. Burdije čak upotrebljava i izraz „skrivajući bog“, *deus absconditus* (ibid.: 7), verovatno na tragu Paskala. Štaviše, Burdije govori o tome da država ima latentne mehanizme kao metaorganizator svih polja, ali je, ujedno, i manifestna kao birokratski sektor (Schinkel 2015: 11). Iako i Burdije pominje dobro poznate karakteristike država (jedinствена teritorija, kontrolisana populacija, itd.), njemu je važnije da ukaže na mentalne aspekte državnog.

U njegovim analizama države nailazimo na različite izraze između kojih postoji izvesna „porodična sličnost“: država je „kolektivna iluzija ili fikcija“, država je „misteriozna stvarnost“, postoji „čudo simboličke efikasnosti“, kao i „fetiš“ ili „fetišizam države“, „forma transcendentije“, „evociranje fantoma“, država je rezultat „alhemije“, postoji „transcendentni kvalitet“, „državna magija“, „organizovano poverenje“, „transupstancijacija“, „ortodoksija“, „legalna fikcija“, „građanska religija“, „božanstvo“, „duh države“, itd. Često se takvi izrazi pojavljuju uz referencu na izvesne mislioce: prema tome, država je „iluzorna zajednica“ (Marks), „teološka stvarnost“ (Dirkem), „mitopoetska stvarnost“ (Kasirer) odnosno, Burdije nas podseća i na analizu „misterije ministarstva“ kod Ernsta Kantorovica (*Ernst Kantorowicz*). Na jednom mestu Burdije tvrdi sledeće: „država je dobro zasnovana iluzija, ovo mesto suštinski postoji zato što ljudi veruju u to da ono zaista postoji. [...] Ova misteriozna stvarnost postoji kroz svoje efekte“ (Bourdieu 2014: 10). Lojal (*Steven Loyal*) smatra da je za Burdijea država „samoispunjujuće proročanstvo“ (Loyal 2017: 75–76).

Međutim, ukoliko – kako Burdije sugeriše – državu ne treba reifikovati, možda ne bi trebalo ponoviti ni njeno ideološko reifikovanje na nivou teoretizacije. Primera radi, administrativni mehanizmi države mogu savršeno funkcionisati (videti npr. Neocleous 1996), a da pritom učesnici u njima ne zamisle državu kao neki Makroentitet koji stoji iza svega – trebalo bi biti oprezan sa sugestijom da su građani žrtve nekih iluzija. Postoji opasnost i da će se „materijalistička teorija simboličkog“, odnosno „prošireni materijalizam“ pretvoriti u idealističku

teoriju (uzgred, istorijski gledano, izvori termina *doxa* prevashodno su Platon i Huserl). Odnosno, kao da se Burdije bori sa onim mistifikovanim „duhovima“ i „sablestima“ protiv kojih su Marks i Engels razvili svoju kritičku spektrologiju, tj. *Nemačku ideologiju* (1845). Prema Marksovoj i Engelsovoj analizi, metodologija i „slabi idealizam“ mladih hegelijanaca nisu dovoljni zato što apstrakcije kritikuju na sličnom apstraktnom nivou, umesto genealoške rekonstrukcije apstrakcija iz materijalnih društvenih praksi (Henning 2014 : 353–391, 445).

Sam Burdije u jednoj tački svog seminara otvoreno govori o „duhovima i fantomima“, štaviše, tvrdi da je „država fantom“ (Bourdieu 2014: 63). Burdije prenaglašava ulogu mentalnih mehanizama na račun ostalih faktora, uključujući mogućnost fizičkog nasilja, ostale prinudne procese, funkcionalnu ulogu u reprodukovanju kapitalističkih odnosa i administrativne mehanizme. Nastavljajući konfrontaciju sa Marksom: kao što se za fetišizam robe može reći da je u pitanju „objektivni privid“, dakle ne puka mentalna iluzija, već nužan rezultat trans subjektivnih mehanizama (Lošonc 2018: 66–71), i u slučaju „iluzije“ bi o državi trebalo reći da je u pitanju „objektivna iluzija“. Ne udaljavamo se od idealizma/konstruktivizma kada tvrdimo da iluzija ima realne efekte, već kada genezu „iluzije“ objašnjavamo transsubjektivnim društvenim odnosima, a ne *vice versa*. Ukratko, puka vera nikada ne bi stvorila državu, kao što ni puka vera nikada ne bi stvorila robnu proizvodnju.

Idealizam podrazumeva tezu prema kojoj *subjekti spoznaje stvaraju objekte spoznaje*. Burdije se se može kvalifikovati kao konstruktivistički „slabi idealista“ u trenutku kada sugerise da država postoji „zato što ljudi veruju u to da ona zaista postoji“. Ali kao što ni – marksistički shvaćen – fetišizam robe ne postoji zbog toga što društveni akteri veruju u njega, već takav – mistifikujući – pogled na društvo proističe iz realno postojećeg načina proizvodnje i odnosa proizvodnje, tako su i naše ideologeme o državi puki efekti materijalnog postojanja države⁴³.

43 „Vera“ nipošto nije *raison suffisante* države (o navodnim „efektima vere“, videti Bourdieu 2014: 166–169).

Čini nam se da se Burdijeov koncept države kao „teološke stvarnosti“ isuviše oslanja na Dirkemovo shvatanje totemizma, ali i na Dirkemovu teoriju države koja je bila kritikovana upravo zbog toga što je „apstraktna i intelektualistička“ (Balandier 2013: 156). Nesumnjivo, već od Prudona (*Pierre-Joseph Proudhon*) znamo da postoje snažne analogije između crkve i države u pogledu integracije i regulisanja građanskog društva⁴⁴. Međutim, nije svejedno kako objašnjavamo genezu institucija, odnosno kakvim opisom pokušavamo da zahvatimo ključne mehanizme. S druge strane, sociologija je u XX veku bila sklona tome da, nekritički privatajući neoklasično shvatanje ekonomije, sve društvene fenomene shvata subjektivistički⁴⁵.

Nema potrebe da rekonstruišemo dublje korene subjektivističke sociologije u nemačkom idealizmu ili da pratimo njen složen razvoj, naime, sociologiju „onoga mentalnog“ kod različitih mislilaca poput Diltaja (*Wilhelm Dilthey*) (Henning 2014: 231, 252, 363). Dovoljno je da se zadovoljimo konstatacijom da Burdijeov relativno problematičan pristup ima duboke korene u sociologiji u kojoj „ne preostaje ništa što nije ‚ja‘“ (ibid.: 269). Ova nit-vodilja inače je od pomoći i u tome da razumemo zašto se stavlja preveliki akcenat na državu kao „kolektivnu iluziju“ (ibid.: 157–158), odnosno zašto se čini da neke društvene fenomene – poput države ili novca – treba kritikovati *kao* da su religijske: „oni se mogu pojaviti kao natprirodne i postati ‚fetiš‘, tj. predmet polureligijskog poštovanja, sve dok nisu adekvatno razumevani. [...] To se dešava kada je jedan fenomen preokrenut i predstavljen je kao suština“ (ibid.: 357–358). Šelski (*Helmuth Schelsky*) je 1960-ih upravo na primeru „ceremonijalizacije“ pokazao kako subjektivistička sociologija koristi zastarele i beskorisne koncepte da bi zahvatila društvenu stvarnost (Schelsky 1961: 340, 367).

Simptomatično je da se termin „ceremonijalizacija“ afirmativno koristi u Burdijeovoj sociologiji države (videti npr. Bourdieu 2014: 63–64).

44 Lesli Vajt (*Leslie White*) je zato govorio o simbiotičkom *church-state* (Balandier 2013: 157).

45 Tako se na primer kod Vebera umesto nadličnih struktura i naglasak na „osećaje“ i „svest“ aktera (Schelsky 1961: 328–329, 336–337, 343).

Podrazumeva se da sociologija mora uzeti u obzir i subjektivnu dimenziju aktera, ali ako to postaje glavni *explanans* ključnih društvenih struktura, onda se pojavljuju ozbiljni metodološki problemi. Iznenađujuće je što Burdije istovremeno tvrdi da državu možemo proučavati samo kroz njene efekte, a s druge strane insistira na tome da država postoji „zato što ljudi veruju u to da ona zaista postoji“ – kao da sama država ipak ima svoj uzrok, te svoj *primum movens*, naime, naše mentalno stanje. Kao da je Burdije ipak pronašao „skriveni princip“ države (Bourdieu 2014: 4). Borba protiv reifikacije i idealizovanje etastičkog fenomena pojavljuju se ruku pod ruku. Bez obzira na to koliko je vera ili *doxa* zamišljena kao operativna praksa, dakle kao habitus, praksa i dispozicija, čini se da Burdije u ključnim trenucima napušta materijalističke okvire – uprkos tome što on o svom projektu govori kao o „produžetku materijalizma“. Burdije i sam oseća opasnost „političke teologije“ ili učenja o transcendentnom političkom *illuio*“ (Baños 2017: 2), odnosno želi da „pobegne od teologije“ (Bourdieu 2014: 10, 12), ali s vremena na vreme upada u zamku konstruktivističkog *slabog idealizma*.⁴⁶

Na jednom mestu se vidi da je i sam bio svestan toga da će biti optužen da je „idealista, spiritualista“ (Bourdieu 2014: 193), ali promašuje izazov moguće kritike kada smatra da je reč samo o tome da li dovoljno ortodoksno shvata navodnu marksističku razliku između baze i nadgradnje. Ne treba da nas iznenadi što Burdije govori o „čudu simboličke efikasnosti“⁴⁷ – „čudo“ zapravo postoji samo ako državu analiziramo polazeći od vere. Svoj seminar na simptomatičan način završava sledećim zaključkom: konstrukcija istorije geneze države predstavlja „konstrukciju istorije našeg mišljenja“ (ibid.: 7). Na drugom mestu sugerise da je država u velikoj meri „produkt teoretičara“ (ibid.: 30), odnosno da su francusku državu proizveli pravnici (ibid.: 31) ili čak „da država teorijski ujedinjuje, ona je teoretičar“ (ibid.: 213).

46 Za kritiku konstruktivizma, videti Boghossian 2006.

47 Inače, imptomatično je što često oseća potrebu za tim da naglasi da ono simboličko ima „realne efekte“ (Bourdieu 2014: 24).

Da bi napetosti i teškoća bilo još više, uprkos ovim izjavama, sociolog svoj seminar počinje rečenicom koja ukazuje na to da je državu skoro nemoguće misliti (*un objet impensable, presque impensable*) (ibid.: 4; Schinkel 2015: 4). Država je, dakle, teoretičar koji sebe kao misaoni proizvod teoretizuje uprkos tome što je (skoro) ne(za)misлива.

Da li, na tom tragu, sociolog može da bude koristan državi, ako joj se pridruži u teoretizovanju?

U nastavku ćemo detaljno govoriti o najproblematičnijim aspektima Burdijeove teorije države.

Javnost i univerzalnost

Burdije često govori o tome da je država *res publica*, metapolje oficijelnih procesa, mesto odakle proističe zvanični govor. Ovu vrstu konceptualizacije zaoštava time što ponekad državu naprosto izjednačava sa javnošću (Schinkel 2015: 7). Ova konstatacija je iznenađujuća jer između države i javnosti uvek ima izvesne napetosti. Primera radi, genetski gledano, alternativna i klandestina kvazijavnost – koja je bila „prefigurativna“ javnost u XVIII veku – slobodnih zidara predstavljala je kontrapunkt apsolutističkoj državi (uporediti Habermas 1991). I dan-danas bi se moglo reći da postoji evidentna konstitutivna napetost između javnog i državnog kada se na primer očekuje da nezavisni mediji vrše kontrolu nad državnim institucijama. Naravno, Burdije ima i neke suptilnije formulacije prema kojima je država odgovorna za metapodelu između javnog i privatnog.⁴⁸ Ali i u ovom slučaju operiše se pojednostavljenom binarnošću javnog i privatnog: prema njemu, dok je država *kao* javnost teatralna, vidljiva za „univerzalnu publiku“, ono privatno se odvija iza scene (Bourdieu 2014: 46). Burdije više puta insistira na ovoj binarnosti – tako, na primer, govori o „imperativnoj podeli javnog i privatnog, zvaničnog i nezvaničnog, javnog i pokrivenog/tajnog“ (Bourdieu 2014: 49), ili o tome da su „privatni akti nevi-

48 Za rekonstrukciju ove pojmovne alternative, videti Schinkel 2015: 7.

dljivi“ (ibid.: 49), da se „privatno krije“ (ibid.: 50). Nije lako razumeti kako bi Burdije pomirio ove iskaze sa ostalim tezama prema kojima je država poput skrivajućeg boga (*deus absconditus*).⁴⁹

Burdije ponekad naglašava da država ima „monopol nad univerzalnim“ (Bourdieu 2014: 100) što je takođe dosta zbunjujuć iskaz (ponekad govori i o državnom „kapitalu univerzalnog“). Kao što je poznato, jedan antietatistički mislilac, Alen Badju (*Alain Badiou*), govori o univerzalnom u nauci, umetnosti, ljubavi i politici – i bez obzira na državu – a cela njegova ontologija se zasniva na teoriji skupova. Veza između univerzalnog i državnog je u najmanju ruku kontingentna – između ostalog, upravo univerzalni principi mogu služiti kao rukovodeća načela u kritici države. Ili, plastično rečeno: da li je Groten-dik (*Alexander Grothendieck*) „državni matematičar“? Zanimljivo je da i Burdije u jednom trenutku stavlja matematiku na vrhunac lestvice univerzalnog momenta – ali upravo iz državno-institucionalističke perspektive (ibid.: 100).

Burdije sugerise da se država služi *omnibus* iskazima koji su načelno namenjeni svima, dakle državni diskurs se tiče onoga što bi „trebalo da bude mnjenje svih“ (ibid.: 49, 61). Pre svega za birokratsku državu važi da je „neutralna tačka“ (ibid.: 4–5), te njeni funkcioneri predstavljaju – skoro kantovski – svojevrsnu „nezainteresovanu zainteresovanost“, tj. departikularizovani interes u pogledu univerzalne perspektive (ibid.: 342–343). Državni akteri kao neutralni, oficijelni igrači, nalaze se „van igre“ – oni nisu *idios* (u izvornom grčkom smislu te reči), već apstrahuju lične interese. Država je institucionalizovana načelna otvorenost prema svima. Pravnici i birokrate – državno plemstvo – imaju „poslednju reč“, oni su motor univerzalnog, a ukazivanje

49 Još je manje jasno kako bi pomoću ovakvog konceptualnog aparata mogao za zahvati fenomene poput obaveštajnih službi ili državne tajne, da ne govorimo o suptilnijim društvenim pojavama poput onoga što se zove *dualna država*, nevidljiva vlada ili duboka država (videti Engelhardt 2014; Scott 2015; Glennon 2015; Lofgren 2016; Fraenkel 2017). Burdijeov potpuni nedostatak senzibilitnosti za ove teme čudan je i zbog toga što je reč o misliocu koji je svoju sociologiju izradio prevashodno tokom hladnog rata – dakle u periodu kada su obaveštajne službe i državna tajna imale ključnu ulogu.

na njih je zapravo odgovor na pitanje o *qui bonum*, dakle o tome kome je od koristi država.

Burdije govori da u okviru izvesne alhemije država ono partikularno pretvara u univerzalno (ibid.: 33), te insistira na tome da država predstavlja sebe kao zajedničko dobro. Nesumnjivo, kvazineutralni diskurs pomoću kojeg država legitimira sebe jeste važna dimenzija, ali je pitanje koliko sociolog treba da prihvati državno mišljenje (*pensée d'État*). U slučaju državnog razloga, već smo rekli da deluje kao da je odnos između ličnog, privatnog i državnog složeniji nego što to Burdije sugeriše – svakako ne bi trebalo da se zadovoljimo samolegitimacijskim diskursom države. Iako nismo skloni da državu tretiramo kao puko sredstvo u rukama nekih klasa ili slojeva, smatramo da jedna sociološka teorija države mora pružiti konceptualni okvir koji će moći da zahvati i instrumentalističke dimenzije onoga etatičkog. Teško se može osporiti da država veoma lako može postati manevarski prostor plutokratije kao *res privata* (dovoljno je setiti se analiza koja su nastala u sociološkoj tradiciji Č. R. Milsa [*Charles Wright Mills*]).

Problem partikularnosti državne birokratije se pojavljuje u režimima sovjetskog tipa (simptomatičan je izraz „crvena buržoazija“⁵⁰), a problem partikularnosti države pokazuje se i u doba neoliberalizacije kada je na delu „perverzna redistribucija javnih dobara“ (Ferge 2016) u korist viših slojeva (videti Gvozden, Lošonc 2017). Zanimljivo je da ni Burdije nije potpuno zadovoljan metaforom teatralnosti, ali iz drugačijih razloga: zato što može stvoriti pogrešan utisak da neko „vuče konce“ iza zavese. Takav pristup Burdije pripisuje Marks-u i marksizmu koji – u skladu sa navodnom „spontanom sociologijom“⁵¹ – traže ono što se krije iza zavese javne sfere (Bourdieu 2014: 24–25, 98). Na drugom mestu se tvrdi da prema Marks-u birokratija uzupira univerzalno, te se ponaša kao privatni vlasnik javnih izvora (Bourdieu 1994: 17).

50 O analizama Sovjetskog Saveza kao birokratske države, videti npr. Linden 2007: 201–211, 283–288.

51 Uzgred, veoma sličnih zamerki ima i kod Lumana (Lošonc 2018: 69–70).

Burdije više puta pominje i primere koji vode u sasvim drugačijem pravcu. Primera radi, on govori o „nužnosti korupcije i prisvajanja“ (ibid.: 195), „strukturnoj korupciji“ (ibid.: 74–277), „iskušenju nepotizma i partikularizma“ (ibid.: 224–225), ili korupciji u kontekstu kineske imperije (ibid.: 208–209, 281–289). Čini se i da je sklon tome da *periferije sa slabo kontrolisanom državom* opiše kao *države sklone partikularizaciji* (ibid.: 33). Sociolog je možda najsuptilniji kada se ne zadovoljava konstatacijom da su ove tendencije „privatne upotrebe javnih službi“ abnormalni izuzeci u odnosu na normu i „obavezu dezinteresmana“ (ibid.: 17), već priznaje značaj „pobožne hipokrizije“, štaviše govori o „paradoksalnoj logici koju birokratsko polje promovise“ (ibid.: 18).

Čini nam se da je za sociološki adekvatno zahvatanje te paradoksalnosti ipak potrebnije nijansiranije shvatanje privatnog i javnog. Ono bi možda rezultiralo uvidom u to kako je često i privatnost „birokratizovana“, odnosno, da postoji i „korporativno-birokratski kapitalizam“ u kojem važi gvozdeni zakon (neo)liberalizma: *svaka tržišna reforma završava u pojačanoj birokratizaciji* (Grejber 2016). „Sklop tržište–organizacija od početka je podrazumevao ne-neutralnost pravila, kao i ne-neutralnost okvira u kojima se odigrava tržišna utakmica“ (Gvozden, Lošonc 2017: 18). Dakle, umesto čiste „neutralne pozicije“ birokratske države, možda bi trebalo govoriti o različitim stupnjevima i načinima ne-neutralnosti. Na kraju, valja pomenuti i teorije *state capture*-a koje takođe naglašavaju procese partikularizacije države, kao sistemsko iskorištavanje javnog dobra (videti Hellmann i dr. 2003). Takođe, postoje i teorije koje kritikuju državu upravo zbog nedostatka opštosti i suštinski nejednakih kapaciteta u pogledu građana (videti npr. McLaughlin 2007: 75; Egoumenides 2014: 24–27, 35–38).

Država i otpor

Kritikujući Veberovu i Racovu (*Joseph Raz*) teoriju autoriteta, Stiven Luks (*Steven Lukes*) je ukazao na to da ovim modelima nedostaje jedna suštinska dimenzija (Lukes 1990: 205–207). Naime, kada se autoritet

analizira isključivo kao „odlika praktičnog rezonovanja“ ili kao „jedna vrsta moći“, uglavnom se redukuje na aktera A koji ga vrši nad akterom B (i A i B su individue ili institucije). Ukratko, reč je o jednostranoj perspektivističkoj analizi koja ne uzima u obzir gledište aktera B. Tako na primer Luks tvrdi da Veber ne postavlja pitanje o *sui generis* perspektivi aktera B, pa čak ni „zašto se ljudi povinuju moći?“ Slično tome, naš utisak je da je Burdijeova sociologija države takođe umnogome perspektivistička, preciznije, on analizira etastički fenomen pre svega iz perspektive državnog mišljenja i državnih aktera.

Kao što je poznato, postburdijeovska sociologija je insistirala na „kompetentnosti aktera“, „pragmatičnoj refleksivnosti“, „otvorenosti i nestabilnosti“, „nepotpunoj ili nepostojećoj identifikaciji s ustanovljenim“ i „distanciranju od uloge“ (Birešev 2014: 290, 294–295, 311, 324). Jednostavno rečeno, pojavila se potreba za tim da se daje što veća uloga perspektivi aktera B. Ova sociološka tendencija je relevantna i u pogledu Burdijeove sociologije države. Pre svega zbog toga što se u njegovim seminarima o državi jedva pojavljuje akter B kao akter koji može učiniti više od puke interiorizacije i ponavljanja državnog mišljenja, odnosno prakse. Luis A. Koser (Lewis A. Coser) je kritikovao Dirkema zato što je zanemario značaj koersivnih mehanizama u pogledu država, odnosno što nije naglašavao njenu „ambivalentnost“ u odnosu na građansko društvo (prema Balandier 2013: 156).

Nešto slično važi i za Burdijea. Nesumnjivo, Burdije zna za alternativni pristup koji ima „ponešto anarhističku dispoziciju, dispoziciju društveno etablirane pobune protiv autoriteta“ (on upućuje na Alenovo (Alain) delo *Građani protiv moći*) (Bourdieu 2014: 5). Međutim, tu „anti-institucionalnu“ (ibid.: 6) i alternativnu tradiciju sociolog odbacuje sugerišući da ona naprosto preokreće uobičajeni diskurs, naime, divinizaciju države zamenjuje dijabolizacijom države (ibid). Burdijeu je više stalo do toga da svoju sociologiju države elaborira imajući u vidu perspektivu delatnika – tj. države – koji ima hegemoniju. On ponekad konstatuje da država određuje „univerzum mogućeg diskursa“ (Bourdieu 1977: 169), kao da želi da „anti-institucionalni“ impuls opiše kao nešto irelevantno ili marginalizovano. Zanimljivo

je da mu je ipak potrebna figura anarhiste/anarhizma kao konstitutivni kontrapunkt ličnoj viziji države⁵². Naravno, „anti-institucionalna“ perspektiva je skroz drugačija. Primera radi, „pod francuskom reči *anarchie* [...] Proudhon [...] je podrazumijevao [...] sve samo ne nered. U njegovim očima, upravo je vlada krivac nereda“ (Guérin 1980: 9–10).

Imajući sve ovo u vidu, ne bi li bila poželjna sociologija države koja bi adekvatno konceptualizovala i perspektivu aktera A i aktera B? Burdije želi „tradicionalnim jezikom uništiti metajezik“ (Bourdieu 2014: 6) iz čega najverovatnije sledi i eliminacija ili zanemarivanje „anti-institucionalnog“ metajezika. Međutim, figura anarhiste se pojavljuje kao svojevrsna sablast i na drugim mestima. Burdije cinično govori o tome da još nikada nije video „anarhistu koji ne menja svoj sat kada leti dolazi do pomeranja sata“ (ibid.: 8). Ranije smo već kritikovali Burdijeov koncept neutralne temporalnosti. Anarhizam se pojavljuje još jednom, u kontekstu Franca Kafke (*Franz Kafka*), kao „utopija radikalne anarhije“ u kojoj se svakom sudi, odnosno svako sudi. Ali na Kafkino pitanje o tome ko će u našem društvu suditi glavnom sudiji, Burdije odgovara tako što se poziva na Aristotela: beskonačni regres negde mora da stane; drugim rečima, potreban je poslednji pokretač – a to je država.

„Postoji, dakle, centralna perspektiva. S jedne strane, postoji perspektivizam; s druge strane, postoji apsolutizam, gledište za koje ne postoji neko drugo gledište – u odnosu na koje se sva ostala gledišta mogu meriti“ (ibid.: 68). Burdije ovde ne samo što nije veran kompleksnom, acentralističkom pristupu državi, već odlučno isključuje samostalnost perspektive aktera B. Ova dimenzija Burdijeove sociologije države višestruko je razočaravajuća. S jedne strane, u moderni su od velikog značaj pokreti i ideologije koji su želeli da ograniče moć države, da je svedu na minimum ili da je potpuno ukinu – od liberalizma, preko monarhističkih tendencija, do anarhizma. U stvari, otpor

52 Pored pomenute „anarhističke dispozicije“, on govori i o tome da je država „suprotnost nereda, anarhije i građanskog rata“ (pritom će koristiti izraz „anarhija“ na najvulgarniji način) (Bourdieu 2014: 4).

državi je praksa koja zaslužuje posebnu pažnju s obzirom na njegovu kreativnost i diverzitet (videti npr. Scott 2009; Williams, Lee 2012). Nadalje, jedna obuhvatna sociologija države bi trebalo da uzme u obzir i teorije koje se najoštrije suprotstavljaju navodnoj legitimnosti i autoritetu države.

Jedna pažljivija analiza pokazala bi da je teza o anarhističkoj i „kontra-institucionalnoj“ dijabolizaciji države zapravo puka karikatura stvarnog pokreta i ideja. U stvari, anarhisti znaju za „plastičnost Levijatana“ (Kinna 2019, 172; Guérin 1980: 62–63) i nije im teško da na primer brane izvesne mehanizme države blagostanja od neoliberalne komodifikacije (videti npr. Chomsky 2013; Egumenides 2014: 41, 53–54). Međutim, i dalje se može postaviti pitanje o granicama sociologije. Kao što jedan individualistički anarhista, Maks Štirner (*Max Stirner*) kaže, država „mi dopušta da filozofiram sve dok se dokazujem kao ‘filozof države’; protiv države ne smem da filozofiram“ (Stirner 1995: 227, 251). *Mutatis mutandis*, naše pitanje je da li sociolog nužno mora biti „sociolog države“ koji na kraju krajeva produžuje mišljenje o državi (*pensée de l’État*) ili postoje i alternativne mogućnosti?

Literatura:

- Abrams, Philip (1988), „Notes on the Difficulty of Studying the State“, *Journal of Historical Sociology*, 1(1): 58–89.
- Agamben, Giorgio (2005), *State of Exception*, Chicago: Chicago University Press.
- Balandier, Georges (1967), *Anthropologie politique*, Paris: PUF.
- Baños, Francisco Villacorta (2017), „The Fields of Fields. The State According to Pierre Bourdieu“, *Culture & History Journal* 6(1): e010.
- Birešev, Ana (2014), *Orionov vodič: otkrivanje dominacije u sociologiji Pjera Burdijea*, Beograd: IFDT.
- Boghossian, Paul (2006), *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, New York: Clarendon Press.
- Bourdieu, Pierre (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1988), *Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris: Le sens commun.
- Bourdieu, Pierre (1989), *La noblesse d'État: grandes écoles et esprit de corps*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1994), „Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field“, *Sociological Theory* 12(1): 1–18.
- Bourdieu, Pierre (1994), *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2000), *Les structures sociales de l'économie*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2014), *On the State: Lectures at the College de France, 1989–1992*, Cambridge, Malden: Polity Press.
- Chomsky, Noam (2013), „Defending the Welfare State“, u: *On Anarchism*, Anarchist Library (Online: <https://theanarchistlibrary.org/library/noam-chomsky-on-anarchism#toc11>).
- Egumenides, Magda (2014), *Philosophical Anarchism and Political Obligation*, New York: Bloomsbury.
- Engelhardt, Tom (2014), *Shadow Government*, Chicago: Haymarket Books.
- Ferge Zsuzsa (2016), *A demokraciahányról és a perverz újraelosztásról* (Online: https://www.hetek.hu/hatter/201602/ferge_zsuzsa_a_demokraciahianyrol_es_a_perverz_ujraelosztasrol).
- Fraenkel, Ernst (2017), *The Dual State*, Oxford: Oxford University Press.
- Glennon, Michael J. (2015), *National Security and Double Government*, Oxford: Oxford University Press.
- Grejber, Devid (2016), *Utopija pravila*, Beograd: Geopolitika.
- Guérin, Daniel (1980), *Anarhizam: od doktrine do akcije*, Zagreb: Naprijed.
- Gvozden, Vladimir, Alpar Lošonc (2017), „Zašto smo obustavili kritiku birokratije?“, *Zlatna greda* 183–184: 16–20.
- Habermas, Jürgen (1991), *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, MA: MIT Press.

- Hellmann, Joel S., Geraint Jones i Daniel Kauffmann (2003), „Seize the State, Seize the Day: State Capture, Corruption, and Influence in Transition“, *World Bank Group* (Online: <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/19784>).
- Henning, Christoph (2014), *Philosophy After Marx*, Leiden i Boston: Brill.
- Jessop, Bob (1991), *State Theory: Putting the Capitalist State in Its Place*, Cambridge: Polity Press.
- Kinna, Ruth (2019), *The Government of No One The Theory and Practice of Anarchism*, London: Penguin Books.
- Linden, Marcel van der (2007), *Western Marxism and the Soviet Union*, Leiden i Boston: Brill.
- Lofgren, Michael (2016), *The Deep State*, New York: Viking.
- Lošonc, Mark (2018), *Slepilo i kapital*, Beograd: Karpos.
- Loyal, Steven (2017), *Bourdieu's Theory of the State: A Critical Introduction*, New York: Palgrave MacMillan.
- Lukes, Steven (1990), „Perspectives on Authority“, u: Joseph Raz (ur.), *Authority*, Oxford: Basil Blackwell, 203–218.
- Marx Karl, Friedrich Engels (1845), *The German Ideology* (Online: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/german-ideology/>).
- Neocleous, Mark (2008), *Critique of Security*, Edinburg: Edinburgh University Press.
- Poupeau, Franck (2020), „Sur l'État de Bourdieu“, *Politika* (Online: <https://www.politika.io/fr/notice/letat-bourdieu>).
- Rovirosa Madrazo, C. V. (1988), *Towards the Impossibility of the State: A Deconstructive Reading*, University of Essex: MA thesis.
- Schelsky, Helmut (1961), „Die Bedeutung des Klassenbegriffs für die Analyse unserer Gesellschaft“, u: Heinz Abels (ur.), *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze*, Cologne: Diederichs, 269–306.
- Schinkel, Willem (2015), „The Sociologist and the State. An Assessment of Pierre Bourdieu's Sociology“, *British Journal of Sociology* 66(2): 215–235.
- Scott, James C. (2009), *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, London: Yale University Press.
- Scott, Peter Dale (2010), „Continuity of Government Planning: War, Terror and the Supplanting of the U. S. Constitution“, *The Asia-Pacific Journal*, Japan Focus (Online: <https://apjff.org/-Peter-Dale-Scott/3362/article.html>).
- Scott, Peter Dale (2015), *The American Deep State*, London: Rowman Littlefield.
- Stirner, Max (1995), *The Ego and Its Own*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Trenkle, Norbert (2014), „Value and Crisis: Basic Questions“, u: Neil Larsen i dr. (ur.), *Marxism and the Critique of Value*, Chicago: MCM: 1–15.
- Walzer, Michael (1967), „On the Role of Symbolism in Political Thought“, *Political Science Quarterly* 82(2): 191–204.
- Williams, Dana M., i Matthew T. Lee (2012), „Aiming to Overthrow the State (Without Using the State): Political Opportunities for Anarchist Movements“, *Comparative Sociology* 11: 558–593.

Burdijeova teoretizacija društvenih polja

Milica Resanović

Koncept polja je široko u upotrebi u savremenoj sociologiji, a za njegovo osmišljavanje u domenu sociologije zaslužan je prvenstveno Pjer Burdije. Polje predstavlja jedan od centralnih pojmova Burdijeove sociologije i zajedno sa pojmovima *habitusa*, *prakse* i *kapitala*, čini okosnicu njegovog teorijskog sistema. Svi Burdijeovi pojmovi stavljeni su u službu izgradnje sintetičkog teorijskog pristupa koji stremi prevazilaženju binarnih opozicija (objektivno/subjektivno, struktura/deblanje, kolektivno/individualno, makronivo/mikronivo) koje proizilaze iz suprotstavljenosti ove dve vizije društva, objektivizma i subjektivizma. Iako se težnje usmerene u pravcu izgradnje sintetičkog pristupa javljaju još u ranim Burdijeovim radovima, najpotpunije su izražene i najveštije artikulisane u teoriji polja.

U vreme kada je Burdije razvijao teoriju polja u sociologiji, pojam polja je već bio u upotrebi u okviru drugih nauka (fizike, matematike, psihologije). Pojam *polje* potiče iz fizike i koristi se najpre u domenu istraživanja elektromagnetizma, njutnovske gravitacije ili Ajnštajnovе (*Albert Einstein*) teorije relativiteta (Swartz 2016). Teorija polja u prirodnim naukama je afirmisala novo shvatanje kauzaliteta, te se, za razliku od „konvencionalnih“ shvatanja uzročnosti prema kojima varijabla A direktno utiče na varijablu B, u teoriji polja posledica shvata kao rezultat efekata koji stvara strukturisani set međusobno povezanih sila (*ibid*). Posledice novog shvatanja kauzaliteta odrazile su se u konceptualizaciji objašnjenja kretanja pojedinačnih elemenata, te se

ono više ne može tražiti u individualnim svojstvima jednog ili više elemenata, već nužno mora uzeti u obzir relacije koje se uspostavljaju u *polju sila*. Iz domena prirodnih nauka, koncept polja prelazi u domen društvenih nauka, prvo u psihologiju – Levinov (*Kurt Lewin*) metod u socijalnoj psihologiji,⁵³ a potom dobija i svoju sociološku interpretaciju u Burdijeovom radu.

Uprkos bogatoj istoriji koncepta, Burdije retko referiše na konceptualizaciju polja u drugim naukama. U ranim radovima posvećenim intelektualnom polju, on je naglašavao analogiju između polja kao segmenta u društvenom prostoru i magnetnog polja, što se očituje u samoj definiciji polja kao „sistema dejstvujućih sila“, što znači da „agensi ili sistemi agenasa koji su njegov sastavni deo mogu biti opisani kao sile koje polju svojim postavljanjem, suprotstavljanjem i sastavljanjem daju specifičnu strukturu u jednom određenom vremenskom trenutku“ (Burdije 1970: 74). U poznijim radovima Burdije više ne poklanja pažnju analogiji sa magnetnim poljem kako bi plastičnije predstavio delanje individualnih i kolektivnih dejstvenika u okviru bilo kog društvenog polja (Bourdieu, Wacquant 1992: 76, 254).

Odsustvo temeljnije razrade odnosa između vlastite verzije teorija polja i konceptualizacije polja u prirodnim naukama ne čudi, budući da Burdije nije dominantno iz njih crpeo inspiraciju za uobličavanje svoje teorije, već je glavni podsticaj pronašao u klasicima sociologije, i to u prvom redu u Veberovoj sociologiji religije. Burdije je ponudio strukturalističku interpretaciju Veberovog prikaza različitih tipova religijskih lidera (proroka, sveštenika i čarobnjaka), naglašavajući više od Vebera kako su odnosi između različitih tipova religijskih lidera strukturisani suprotstavljenim interesima i kako su ti interesi povezani sa strukturama moći (Swartz 1997: 44). Strukturalističko čitanje Vebera omogućilo je Burdijeu da prikaže kako pojedinačna polja

53 Pod poljem Levin podrazumeva, u duhu tradicije geštalt psihologije, „celinu koegzistirajućih činjenica koje su uzajamno zavisne“ (Martin 2003: 16), a teorija polja podrazumeva pre specifičan metod analize uzročno-posledičnih veza i izgradnje naučnih konstrukata, nego teoriju u uobičajenom značenju te reči (Levin 1943: 45, prema Hilgers, Mangez 2014: 4).

nastaju kroz razvoj specijalizovanih proizvođača, te kako se strukturiraju u odnosu na distribuciju različitih vrsta resursa (kapitala) (Bourdieu, Wacquant, Farage 1994).

Burdijeova teorijska preispitivanja Veberovog pristupa religiji rezultovala su uobličavanjem koncepta polja koji se pojavljuje u naslovu teksta „Intelektualno polje i stvaralačka zamisao“ (Burdije 1970) iz 1966. godine. Koncept polja rano je postao deo Burdijeovog kategorijalnog aparata, ali ga je autor tek kasnije sistematično razvio u domenu proučavanja književnosti. Nakon studije *Pravila umetnosti. Geneza i struktura polja književnosti* (Burdije 2003), polje postaje centralno analitičko oruđe. Analitička vrednost koncepta se ne ispoljava samo na planu proučavanja književnosti (Burdije 1970) ili šire kulturne proizvodnje (Bourdieu 1993a), već za Burdijea polje predstavlja jedan od centralnih koncepata sociološke analize najrazličitijih oblasti društvenog života – na primer, religije (Bourdieu, Schultheis, Pfeuffer 2011), medija (Burdije 2000), obrazovanja (Bourdieu 1988), ili birokratije (Bourdieu, Wacquant, Farage 1994).

Danas je interesovanje za teoriju polja vrlo živo, a ovaj koncept inspiriše i usmerava istraživanja različitih sfera društvenog života – medija (Benson 2005; Hesmondhalgh 2006; Zeveleva 2018), religije (Kupari 2020), a posebno kulturne proizvodnje, i to književnosti (Sapiro 2019; Nooy 2002; Norris 2006; Casanova 2004; Franssen 2015; Pareschi, Lusiani 2020), vizulениh umetnosti (Buchholz 2018), televizijskog programa (Khitrov 2020). Brojni istraživački primeri u kojima se nastavlja tradicija mišljenja u terminima polja svedoče o tome da Burdijeov pristup i dalje predstavlja snažan oslonac i nadahnuće za savremena istraživanja različitih oblasti društvenog univerzuma.

Polje kao teorijski model za proučavanje odnosa dominacije

Polazna pretpostavka teorije polja je da je u savremenim diferenciranim društvima društveni prostor izdjeljen na *relativno autonomne*

domene, „prostore objektivnih odnosa koji su mesta posebne i nesvodive logike i nužnosti u odnosu na druga polja“ (Bourdieu, Wacquant 1992: 97). Bilo da je u pitanju ekonomsko, političko, pravno, naučno, religijsko, medijsko, književno, ili pak neko drugo polje, njega karakteriše specifična igra i u svakom vlada specifična vrednost (kapital polja). Ne treba o društvenom univerzumu misliti kao o fragmentiranom „ravnom“ prostoru, već su polja među sobom hijerarhizovana na osnovu kapaciteta da sopstvenu logiku i pravila nametnu drugom polju.

Nastanak specijalizovanih i relativno autonomnih polja povezan je sa procesom društvene diferencijacije, te se poljem kao prostornom metaforom Burdije nadovezuje na dug niz refleksija o istorijskoj diferencijaciji društvenih aktivnosti ili funkcionalnoj i društvenoj podeli rada (Lahire 2014: 62–63). Tragom Veberovog pristupa društvenoj diferencijaciji, Burdije razvija okvir za istraživanje savremenih, visoko diferenciranih društava, sačinjenih od različitih prostora specijalizovanih praksi u kojima vladaju specifične vrednosti i norme. Koncept polja Burdije omogućava da istraži odnose dominacije i u visokorazvijenim društvima uznapredovale funkcionalne diferencijacije, a ne samo u slabo diferenciranim društvima za šta je bio dovoljan prakseološki rečnik razvijan u ranim radovima (videti npr. Burdije 1999). Kako Lair primećuje, „polja imaju istoriju i značenje samo u kontekstu diferenciranih društava“ (Lahire 2014: 63). Za genezu jednog polja nije dovoljna samo specijalizacija određene prakse, već je potrebno uspostavljanje „kriterijuma za autonomiju“ (Buchholz 2016: 7), u vidu postojanja institucionalizovanih zajedničkih uverenja i principa podele, koji konstituišu logiku nadmetanja u polju, kao relativno nezavisnu u poređenju s drugim logikama.

Istoričnost predstavlja jednu od temeljnih odlika teorije polja, koja se očituje u snažnom interesovanju za analizu procesa koji dovode do formiranja jednog polja i razumevanje konteksta u kojem se ono obrazuje (videti Burdije 2003). U *Pravilima umetnosti* Burdije ceo prvi deo studije posvećuje analizi geneze polja književne proizvodnje u Francuskoj u XIX veku. Nastanak književnog polja dovodi se u vezu sa

nizom borbi za sticanje autonomije od političke, ekonomske ili verske vlasti koje su se odvijale tokom istog veka, i koje su u konačnici dovele do formiranja relativno autonomnog domena, drugačijeg od drugih polja (ibid). Proces autonomizacije odnosio se na pobune kojima su se umetnici i pisci postepeno oslobađali od ekonomskih uticaja, prvenstveno u vidu naručilaca-finansijera, i političkih pritisaka koji su dolazili od carske porodice koja je materijalnim i simboličkim dobitima nastojala da utiče na umetnike i književnike. Dok se jedna strana rada na autonomizaciji odnosila na odbranu od eksternih pritisaka, druga se odnosila na uspostavljanje internih pravila igre i jasnih kriterijuma evaluacije književnog rada i definicija pisca, te širenje čitalačke publike i specijalizaciju profesionalnih evaluatora (kritičara i institucija) koji učestvuju u procenjivanju vrednosti pojedinačnih dela, kao i u proizvodnji verovanja u vrednost književnosti.

Savremenim diferenciranim društvima inherentna je logika proizvodnje većeg broja polja, te se na sličan način formiraju sva polja, oslobađanjem od eksternih pritisaka i kreiranjem vlastite logike i pravila funkcionisanja. Kada se polje formira, svi akteri koji delaju u njegovim okvirima učestvuju u igri, veruju u njena pravila – koja su više implicitno no eksplicitno prisutna u polju – i njenu vrednost, te znaju šta su mogući dobici i sa kojim ulozima ulaze u igru. Kapital specifičan za dato polje predstavlja „akumulirani simbolički rad“ (Bourdieu 1971: 305, prema Birešev 2014: 61) i ujedno čini vrednost na kojoj sama igra počiva. Unutar svakog se vodi borba za akumulaciju kapitala, odnosno, akteri se permanentno međusobno takmiče kako bi stekli taj specifični profit. No, iako se akteri permanentno nadmeću kako bi stekli više kapitala i zbog toga su međusobno suprotstavljeni, njima je zajednički konsenzus oko postojanja tog i takvog polja. Važan aspekt igre je burdijeovskim rečnikom, *illusio*, uverenje aktera da je igra karakteristična za dato polje vredna igranja, iz kojeg proizilazi i njihova spremnost da se emotivno i kognitivno investiraju u nju. Posledice postojanja ovog uverenja odražavaju se u tome što aktere u polju „igra potpuno preuzima, oni se međusobno sukobljavaju, nekada

čak izrazito grubo, premda samo do onog stepena do kog vera u igru i njena pravila to dozvoljavaju“ (Bourdieu, Wacquant 1992: 98).

No, iako su sva polja autonomna u određenom stepenu, što se iskazuje kroz postojanje autonomne ideologije, autonomnih principa hijerarhizacije i autonomnih institucija (Buchholz 2016), ona ne predstavljaju autarhične domene, apsolutno otporne na spoljašnje uslove. Eksterne sile mogu imati uticaj na aktere u polju, ali njihov uticaj nije direktan, već posredovan specifičnom logikom koja deluju u polju. Konceptualizacija polja kao relativno, a ne potpuno autonomnih domena, omogućava Burdijeju da izbegne dve krajnosti. Dakle, Burdije zbivanja u jednom polju ne svodi na opšte društvene i ekonomske determinante, i, drugo, pojedinačna polja ne tretira kao društvene prostore upravljane isključivo autohtonom logikom, potpuno imuna na dešavanja u širem društvenom prostoru.

Na planu unutrašnje strukture treba reći da polje predstavlja strukturisanu celinu pozicija, odnosno, objektivnu mrežu položaja koju zauzimaju različiti akteri, pojedinačni i kolektivni, u odnosu na svojstva koja ih karakterišu, tj. količinu kapitala operativnih u datom polju, kojom u jednom trenutku raspolažu. Strukturisanje polja se odvija kroz stalna nadmetanja dejstvenika motivisanih željom za akumulacijom veće količine kapitala koja posledično obezbeđuje zauzimanje bolje pozicije unutar polja. Istovremeno, borbe između dejstvenika mogu imati i oblik borbi klasifikacija, takmičenja za nametanja različitih definicija i standarda vrednovanja aktera u polju i specifičnih proizvoda za dato polje. Ovaj princip permenetnih borbi karakteriše sva polja, bez obzira na razlike između njihovih internih logika.

Sva polja su strukturno istovetna zahvaljujući postojanju „opštih zakona polja“ (Bourdieu 1993b: 72) prema kojima se u svakom polju uspostavlja hijerarhijska struktura na osnovu posedovanja specifičnog kapitala. Oni koji su akumulirali najviše kapitala predstavljaju *dominantne* aktere, a nasuprot njima nalaze se *dominirani*, oni koji su siromašni u pogledu obima specifičnog kapitala kojim raspolažu. Dominantni akteri primenjuju strategije „konzervacije“ kojima nastoje da očuvaju uspostavljeni poredak u polju i time osiguraju vlastiti

superiorni položaj, dok dominirani akteri primenjuju strategije „subverzije“ kako bi unapredili svoj položaj (Swartz 1997: 125).

U svakom trenutku svako polje predstavlja poprište borbi, i to borbi između internog principa, karakterističnog za sâmo polje, i eksternog principa, pri čemu Burdije uočava pravilnost da „u svim proučavanim poljima, od umetnosti, preko književnosti, religije, nauke, itd. heteronomni princip uvode oni akteri koji su dominirani prema kriterijumu posedovanja specifičnog kapitala“ (Bourdieu, Wacquant 1992: 184). Prvi princip diferencijacije u polju se upravo odnosi na podelu polja na dva potpolja, jedno u kojem vlada autonomni princip i drugo u kojem dominira heteronomni princip koji se u polje „uvukao“ iz polja moći. Što je stepen autonomije polja veći, to je uticaj internih principa jači, a eksternih slabiji, i obratno, u slučaju slabijeg stepena relativne autonomije jednog polja, interna logika polja se lakše povlači pod naletom eksternih logika koje penetriraju u polje (Bourdieu 1993a: 39). Žestina borbi između internih i eksternih principa hijerarhizacije zavisi od širih društveno-ekonomskih prilika u kojima jedno polje funkcioniše, te varira u različitim istorijskim prilikama i spram nacionalnih tradicija (Burdije 2003: 314).

Pored ove linije podele, zajedničko svim poljima je da se u njima vode i borbe između pridošlica koje pokušavaju da probiju ulazne barijere i dominantnih dejstvenika koji pokušavaju da zadrže monopol i spreče konkurenciju (Bourdieu 1993b: 71). Ovi sukobi odvijaju se u obliku borbi klasifikacija u kojima akteri nastoje da nametnu različite definicije i standarde vrednovanja drugih praksi aktera u polju i proizvoda specifičnih za dato polje.

U pogledu granica jednog polja, Burdije kaže da se polje prostire sve dok se prostire i dejstvo specifičnog kapitala, budući da prelaskom u drugo polje taj oblik kapitala postaje nedelotvoran. „Svako polje predstavlja potencijalno otvoreni prostor igre koja je omeđena 'dina-mičkim' granicama, koje i same predstavljaju uloge borbe u okvirima datog polja“ (Bourdieu, Wacquant 1992: 104). Granice polja ne mogu biti precizno definisane; budući da se pod poljem kao konceptom podrazumeva „polje potencijalnih i aktivnih sila“, ono je podložno

stalnom menjanju, te se njegove granice mogu utvrditi tek empirijskim istraživanjem (ibid.: 100).⁵⁴

Nevolje s poljem: zaokret u pravcu istraživanja varijabilnosti

Ne prethodnim stranicama predstavljene su glavne odlike Burdijeove teorije polja, a u ovom odeljku rada biće više reći o spornim elementima ove teorije i potencijalnim rešenjima koja nude Burdijeovi nastavljači, koji su nastojali da izgrade superiorniji konceptualni okvir koji omogućava analizu različitih polja u kontekstima drugačijim spram onog u kojem je Burdije sprovodio svoja istraživanja. Niz autora, bilo umeren ili radikalno kritički opredeljen prema Burdijeovom radu, uputio je brojne kritike na račun teorije polja, pri čemu se najspornijim elementima smatra način konceptualizacije četiri svojstva polja: (1) relativne autonomije; (2) podela u polju (tj. granice koje se povlače između aktera); (3) polja kao konfliktnog prostora; (4) granica polja u globalizovanom svetu. Na temelju empirijskih istraživanja različitih polja sprovedenih u duhu Burdijeove tradicije, pokazano je da se konkretna polja u društvenoj realnosti razlikuju prema ovim odlikama, i da je potrebno sistematski preispitati varijacije među njima.

Još je u prvim kritičkim prikazima Burdijeove teorije polja naglašeno odsustvo temeljnije razrade *varijacija stepena autonomije* (DiMaggio 1976). Dimado, reagujući na rane Burdijeove radove posvećene konceptualizaciji polja, ocenjuje da koncept polja kao arene istovremeno strukturisane sopstvenom istorijom, sa svojom internom

54 Empirijsko istraživanje u ključu teorije polja na tragu je ideje „hermeneutičkog kruga“, budući da se istraživački proces sastoji „od beskrajnog i napornog kretanja tamo-amoo“ (Bourdieu, Wacquant 1992: 108). Dakle, empirijsko istraživanje je nužno sprovesti kako bi se odredile granice polja, samim tim to podrazumeva i specifikaciju kapitala koji u svakom pojedinačnom slučaju operiše i određenje stepena njegove relativne autonomije. Pored toga, u svakom pojedinačnom empirijskom istraživačkom poduhvatu, teorija polja nas poziva na istoričan pristup, tumačenje strukture i dinamike kroz perspektivu njegove geneze.

logikom, obrascima regrutovanja i nagrađivanja, kao i spoljašnjim zahtevima, predstavlja značajni naučni doprinos, ali da je glavni izazov koji se nameće ovom konceptu analiza faktora koji doprinose jačanju, odnosno ograničavanju stepena relativne autonomije (ibid.: 1468).

Kako u prvim reagovanjima na teoriju polja, tako i u današnjim analizama Burdijeovog nasleđa, konceptualizacija relativne autonomije predstavlja glavno mesto osporavanja ove teorije. Pokušavajući da prenebregnu manjkavosti izvorne konceptualizacije relativne autonomije, istraživači nadahnuti teorijom polja postavljaju zadatak koji se ogleda u temeljnijem ispitivanju razlika u *intenzitetu* i *tipu* autonomije polja (uporediti Krause 2017a; 2017b; Lahire, Wells 2010). Kritike načina na koji je Burdije konceptualizovao relativnu autonomiju možemo podeliti u dve grupe, empirijski i teorijski motivisane kritike.

Prvi tip kritike donose autori koji smatraju da je koncept valjano osmišljen, imajući u vidu kontekst u kojem ga je Burdije stvarao i građu koju je proučavao (francusko društvo, proučavanje strukture i dinamike različitih polja tokom XIX i XX veka), ali da nije moguće premestiti ga u današnjicu, pre svega imajući u vidu raširenost neoliberalnog ekonomskog modela i uznapređovalost globalizacije. Tako, na primer, na planu istraživanja kulturne proizvodnje, kritičari smatraju da Burdije nije u dovoljnoj meri uvažio promene koje su se odvile i penetraciju tržišne logike u skoro sve segmente polja kulturne proizvodnje (Brouillette 2007: 63).

Drugi tip osporavanja je teorijski motivisan, te predstavlja kritiku usmerenu u pravcu manjkavosti originalne ideje relativne autonomije. Monika Krause kritikuje Burdijea jer polje konceptualizuje kao „rezultat modernizacijskih procesa koji su se odvijali krajem 19. i početkom 20. veka, koje, kad se jednom uspostavi, postaje sve autonomnije“ (Krause 2017b: 6). Međutim, iako odista detaljna izučavanja faktora koji utiču na varijabilnost intenziteta relativne autonomije polja izostaju, Burdije u više navrata napominje da stepen relativne autonomije polja „značajno varira shodno epohama i nacionalnim tradicijama“ (Burdije 2003: 314–315). Stoga, čine se preoštrim kritike upućene na Burdijeov račun, da zanemaruje pitanje razlika u intenzitetu stepena

relativne autonomije, ali činjenica je da se njima ne bavi sistematično. Čak i kad se dotiče pitanja razlika, posmatra ih prvenstveno dijahrono (npr. razvoj književnog polja kroz vreme u Francuskoj), a ne sinhrono.

Ovoj vrsti kritike pripada i rad Bernara Laira koji smatra da se iza onoga što Burdije naziva relativnom autonomijom kriju dva različita, ne nužno stopljena, iako donekle povezana, procesa – „autonomija-nezavisnost“ i „autonomija-specifičnost“ (Lahire 2012: 79–92, prema Birešev 2014: 210). Prvi tip autonomije se odnosi na uspešnost aktera polja u povlačenju granica prema spolja, „ograđivanju“ specifičnog domena i uspostavljanju internih pravila igre i vrednovanja. Drugi proces podrazumeva institucionalno utemeljenje specifičnog entiteta i profesionalizaciju u ekonomskom smislu. Lair kritikuje Burdijeov koncept autonomije, jer previđa da je čine dva različita procesa koja se odvijaju različitim tempom, i mogu biti u različitoj meri uspešni, i posledično uslovljavaju različitu strukturu i dinamiku različitih polja u društvenom prostoru. Ova Lairova primedba na tragu je ranijih kritika Burdijea u kojima je istaknuto odsustvo sistematične teorije institucionalizacije (Lamont 1989).

Drugo pitanje koje se nameće prilikom preispitivanja teorije polja tiče se *unutrašnjih podela* koje u njemu vladaju (Krause 2017a; 2017b). Prilikom istraživanja različitih polja ustanovljeno je da granice u polju mogu biti drugačije u odnosu na izvornu šemu koju čine dve osnovne ose koje strukturiraju svako polje. Tako se, na primer, u slučaju polja kulturne proizvodnje, na meti kritike našla distinkcija između potpolja masovne i ograničene proizvodnje (uporediti Brouillette 2007; Craig, Dubois 2010; Verboord 2011; Furst 2018). Kao što smo naznačili, u Burdijeovoj teoriji pitanje podela u polju je u vezi sa načinom konceptualizacije relativne autonomije i s uverenjem da postoji jasna razlika između autonomnog i heteronomnog principa, koji ne samo da su distinktivni, već su i protivurečni u slučaju polja kulturne proizvodnje (lice i naličje ekonomskog sveta). U brojnim savremenim istraživanjima pokazano je da razlika između dva modusa proizvodnje i dalje postoji, ali da je Burdije preveliki akcenat stavio na kontrast između potpolja ograničene i masovne proizvodnje (uporediti Craig,

Dubois 2010; Verboord 2011; Furst 2018), te da postoji čitav spektar različitih pozicija koje su manje ili više tržišno orijentisane (Beljean, Chong, Lamont 2016: 40). Umesto mehaničkog podvođenja empirijske građe pod Burdijeovu teorijsku pretpostavku o centralnosti distinkcije između estetskih i ekonomskih kriterijuma evaluacije, današnji istraživački napori se usmeravaju u pravcu otkrivanja novih linija podele koje vladaju u različitim poljima.

Treća zamerka upućena teoriji polja tiče se *prenaglašavanja konflikt-nog karaktera* odnosa između aktera u polju. U osnovi ovog problema nalazi se specifični način konceptualizacije odnosa među akterima u polju, prema kojem dinamika odnosa proizilazi iz strukture polja, a ne iz interakcija samihaktera. Štaviše, Burdije tvrdi da fokus na vidljive osobe i njihove interakcije može samo maskirati objektivne odnose među relevantnim pozicijama koje oni zauzimaju u polju (Burdije 2003: 260). Cilj analize predstavlja rekonstrukcija strukture pozicija, pri čemu struktura u najvećoj meri determiniše praksu aktera i tip interakcija koje će se kod određenih aktera uspostavljati. Ovaj strukturalistički prizvuk Burdijeove teorije za posledicu ima potcenjivanje „interaktivnih dimenzija igre“ u polju (Mouzelis 2007) i zanemarivanje „refleksivnih kapaciteta“ dejstvenika (Archer 2010). Štaviše, kritičari tvrde da „ljudi koji delaju u polju nisu ljudi od krvi i mesa, u svojoj svojoj kompleksnosti, već su to pre karikature u stilu *homo economicus*-a, obdareni minimalnim kapacitetima koji su im nužni da bi se ponašali onako kako to teorija polja sugerise (Becker 2008: 277). Sve relacije među akterima u polju bazirane su na takmičenju i konfliktu, što znači da je svaki odnos svodljiv na odnos dominacije, a da se po definiciji negira mogućnost uspostavljanja saradnje koja ne bi bila nužno u službi borbe za poboljšanje vlastitog položaja (ibid.: 277).

Ilustrujmo ovo primerom polja kulturne proizvodnje. Za razliku od Burdijeovog pristupa, alternativni teorijski pristupi ne samo da ne naglašavaju nužnost konflikta u polju kulturne proizvodnje, već u prvi plan ističu značaj saradnje za proizvodnju umetničkih dela. U osnovi koncepta „sveta umetnosti“ je uverenje da umetnička produkcija

pretpostavlja „mrežu koordiniranih aktivnosti mnoštva različitih ljudi“, te da je za umetničko stvaralaštvo nužna kooperacija (Becker 2008: 13).

Treba napomenuti da sam pojam *polje*, kada se javlja u drugim sociološkim teorijskim pristupima, izvan burdijeovske tradicije, ne podrazumeva nužno permanentnu kompeticiju među akterima, već može upućivati i na postojanje zajedničkih kulturnih obrazaca i sistem deljenih značenja u jednom domenu. Tako su na primer neoinstitucionalisti osamdesetih godina XX veka razvili koncept „organizacionog polja“, shvaćenog kao skup organizacija različitog tipa koje čine prepoznatljivo područje institucionalnog života (videti Dimaggio, Powell 1983). Umesto konflikata, neoinstitucionalisti su u prvi plan istakli značaj simboličkih sistema, zajedničkih kulturnih obrazaca, mentalnih modela u organizacionim poljima (ibid). U ranim radovima, kada je koncept organizacionog polja uobličavan, Burdijeov koncept polja poslužio je kao osnov, budući da upravo ovaj koncept objedinjava, s jedne strane, zajednički cilj aktera i zajedničko viđenje svrhe postojanja polja, i, sa druge strane, strategije i konflikte karakteristične za datu arenu (ibid).

Danas se koncept organizacionog polja široko koristi u teoriji organizacija, ali se uglavnom ne referiše da koncept vodi poreklo iz Burdijeove teorije, niti se promišlja potencijalni doprinos Burdijeovog nasleđa za ovu disciplinu, izuzev u malom broju radova u kojima se kroz kritički dijalog s Burdijeom upotpunjuje teorija organizacije (Emirbayer, Johnson 2008). Noviji pokušaji da se neoinstitucionalni pristup i Burdijeovo shvatanje polja⁵⁵ pomire i načine kompatibilnim dobili su artikulaciju u teoriji „polja strateške akcije“ (videti Fligstein 2011). Polje strateške akcije se posmatra kao srednji nivo društvenog poretka na kojem akteri – individualni ili kolektivni – ulaze u interakcije, pri čemu akteri imaju određena znanja jedni o drugima, dele zajednička razumevanja svrhe polja i prirode relacija u polju (uključujući i odnose moći), te znaju pravila polja (ibid.: 3).

55 Ovaj pristup inkorporira Burdijeove ideje specifičnih uloga, pravila igre, nejednakih pozicija, kao i veze između pozicije koja se zauzima i specifičnog pogleda na svet. Međutim, polja strateške akcije su manje stabilizovana od Burdijeovih polja, a njihove granice zavise od definicija situacije (Fligstein 2011).

Četvrti argument kojim se osporava teorija polja tiče se upotrebljivosti ovog koncepta u kontekstu uznapredovale globalizacije, budući da je nastao na temelju proučavanja društva omeđenog granicama jedne nacionalne države (Francuske). Kao dva glavna istraživačka izazova nameću se, prvo, pitanje granica – kako ocrtati polje u globalnom kontekstu, i drugo, mogućnost da se teorija polja sa nacionalnog nivoa podigne na globalni nivo, tj. pitanje kako reskalirati eksplanatorni okvir (Buchholz 2016). Bekovim (*Ulrich Beck*) rečnikom, kritičari Burdijeovog nasleđa polje predstavljaju kao sociološki alat osmišljen u tradiciji „metodološkog nacionalizma“, koja počiva na uverenju da je nacionalna država nužno polazište socioloških istraživanja (Bek 2007). Kritika nije opravdana, budući da sam Burdije ni na jednom mestu ne tvrdi da su polja nužno limitirana granicama nacionalne države, ali nije vlastiti model proširio na transnacionalni nivo analize na sistematičan i refleksivan način. Deo razloga leži u tome što je Burdijeov istraživački pristup podrazumevao rekonstrukciju faktora koji dovode do nastanka jednog polja, a uloga države je u XIX veku bila od posebnog značaja za formiranje različitih polja (Sapiro 2018), što je kao posledicu imalo analitičku marginalizaciju pitanja koja se tiču globalnih odnosa, na račun proučavanja istorijske geneze (Burdije 2003).

No, to nije u potpunosti valjano opravdanje, te se u svetlu istraživačkih podataka koji svedoče o većoj povezanosti nacionalnih društava i u ranijim epohama nego što se to nekada mislilo, postavlja pitanje o upotrebljivosti polja kao koncepta, ukoliko je on nužno čvrsto vezan za okvire nacionalne države. Jedna istraživačka linija se bavi reskaliranjem koncepta polja u istorijskim analizama, npr. na planu istraživanja imperijalizma i kolonijalizma u XIX i početkom XX veka (Go 2008; Steinmetz 2008). Ovi autori nastoje da modifikuju polje kako bi ga načinili svrsishodnim i sazajno plodnim konceptualnim okvirom za analizu globalnih odnosa dominacije i zavisnosti u ranijim istorijskim periodima.

Burdijeovska sociologija prevođenja predstavlja uspešan primer reskaliranja izvornog koncepta polja. U ovoj istraživačkoj tradiciji se neguje zainteresovanost za proučavanje praksi prevođenja u kontekstu

odnosa moći koji vladaju između različitih jezika i nacionalnih država, a polje se koristi kao sociološki aparat koji obezbeđuje razumevanje cele književne proizvodnje u kontekstu globalnog hijerarhizovanog polja u kojem vladaju višestruki odnosi moći (Sapiro 2015: 2018).

Doprinos razvoju reskaliranja teorije polja vidimo u konceptu vertikalne autonomije (Buchholz 2016) koji je formulisan prilikom istraživanja globalnog polja vizuelnih umetnosti. Pod globalnim poljem se misli na globalno proširenu sferu specijalizovane prakse koju karakteriše autonomna logika kompeticije u odnosu na druga polja kao i izvestan stepen autonomije u odnosu na druge nivoe polja u okviru iste prakse (ibid). Time se analiza usložnjava, budući da burdijeovski shvaćena autonomija, tj. funkcionalna autonomija, predstavlja jednu od glavnih odlika polja, ali se istovremeno javlja potreba da se preispita i vertikalna autonomija, prvenstveno odnos između globalnog i nacionalnih polja.

Umesto zaključka, zaokret ka polju kao teorijskim hipotezama

U radu su prikazane centralne karakteristike teorije polja, kao i neki od glavnih problema koji se javljaju prilikom pokušaja da se Burdijeov pristup primeni u današnjim istraživanjima. Nakon što je izlistan niz izazova koji prate primenu teorije polja, potrebno je naposljetku izvesti zaključke koji se tiču upotrebljivosti teorije polja u savremenoj sociologiji. Pre svega, treba naglasiti još jednom da teorija polja ne predstavlja samo model koji je bio atraktivan naučnoj zajednici u vreme kada ga je Burdije osmislio, već da se i u savremenoj sociologiji neretko koristi kao osnovno teorijsko polazište u empirijskim istraživanjima različitih oblasti društvenog života (uporediti Sapiro 2015; 2019; Franssen 2015; Buchholz 2018; Zeveleva 2018; Kupari 2020; Pareschi, Lusiani 2020; Khitrov 2020).

Međutim, primetna je tendencija da nijedan od ovih autora ne nastoji da kruto reprodukuje Burdijeov model analize, već unose različite

izmene u izvornu konceptualizaciju. Imajući u vidu nedostatke inherantne originalnoj zamisli, istraživači polje danas tretiraju pre kao generator *teorijskih hipoteza* za empirijska istraživanja, a ne kao razvijen teorijski pristup (videti Krause 2017a; 2017b). Preovladava ideja da je polje primerenije posmatrati kao skup heuristički plodnih hipoteza na temelju koje treba organizovati skupljanje podataka i usmeravati tok istraživanja različitih polja u različitim društvenim kontekstima (Krause 2017a; 2017b). Drugim rečima, poljem se više postavljaju pitanja nego što se nude definitivni odgovori (Spasić 2004: 292).

I sâm Burdije je u nekim radovima zagovarao shvatanje polja kao koncepta koji ne pruža unapred osmišljene odgovore na sva istraživačka pitanja u maniru „grand“ konceptata. Sasvim suprotno tome, naglašava da se vrednost polja izražava u tome što „promoviše modus konstrukcije koji svaki put iznova treba promisliti“ (Bourdieu, Wacquant 1992: 110). Burdije zaključuje da nas polje uvek tera da postavimo pitanja koja se tiču granica istraživanog domena, ideja i vrednosti na kojima polje počiva i stepena njegovog utemeljenja (što je u vezi sa pitanjem relativne autonomije). Ako u tom svetlu posmatramo polje, kao što i sam Burdije to nekada (ibid.: 110; Bourdieu 1993b), mada ne uvek⁵⁶, čini, onda je zaista posredi pre niz teorijskih hipoteza, a ne sistematičan teorijski pristup, tj. sistem identifikovanih empirijskih uniformnosti koji omogućava predviđanje.

Razlog zašto teoriju polja treba posmatrati pre kao skup polaznih hipoteza leži u samoj njenoj prirodi – ona jeste u određenom smislu teorija, ali ne u strogom smislu te reči, budući da ne predstavlja koherentan pogled na svet (*Weltanschauung*) ili set tvrdnji o kauzalnim vezama između određenih konceptata. Krause polje definiše kao obrazac

56 Iako Burdije u teorijskim radovima u kojima razmatra opšte odlike teorije polja insistira na otvorenosti koncepta polja, u radovima koji se bave analizom konkretnih polja u društvenom prostoru prenebregava činjenicu da su neki istraživački uvidi tesno u vezi sa specifičnim odlikama društva u kojem je sprovodio istraživanje i da ne mogu biti lako generalizovani (Burdije 2003), te se, uprkos proklamovanoj otvorenosti koncepta, čini da neka svojstva polja Burdije tretira ipak kao teorijska pitanja koja su razrešena.

prema kojem akteri dele ista slaganja i naslaganja u pogledu uloga, iako nisu u neposrednoj interakciji na istom mestu, niti nužno lično poznaju jedni druge (Krause 2017a: 228). Posledično, ako od ovoga određenja polja krenemo, onda polje predstavlja „obrazac koji može biti specifikovan u svakom pojedinačnom slučaju“ (ibid.: 228).

Drugim rečima, ukoliko polje shvatimo kao generator hipoteza, onda se ono nužno tiče konkretnog okruženja koje možemo posmatrati, a kao glavne oblasti teorijskog rada koje mogu unaprediti teoriju polja izdvajaju se sistematičnije istraživanje razlika između polja, istraživanje polja u transnacionalnom kontekstu i ispitivanje odnosa između polja koja karakteriše jedan obrazac i drugih obrazaca. Obogaćivanje saznanja na temelju empirijskih podataka o razlikama između polja, poljima u transnacionalnom kontekstu i odnosu između polja i drugih društvenih mehanizama, ne posmatra se kao udaljavanje od teorije polja, već sasvim suprotno, kao put u pravcu razvoja i stabilizacije teorije polja kao „progresivnog istraživačkog programa“ (ibid.).

Empirijska istraživanja konkretnih polja vođena osnovnim postulatima teorije polja, ali istovremeno i osetljiva za pitanja varijacija među poljima i konstrukcije polja u globalizovanom svetu, treba da obezbede detaljnija znanja o konkretnim empirijskim slučajevima, i ne manje važno: da povratno utiču na „eksplanatornu moć“ teorije polja. Pored toga, pristup teoriji polja kao setu hipoteza otvara mogućnost da se preuzmu delovi teorije polja radi ostvarenja novih teorijskih sinteza i građenja novih eksplanatornih okvira. Konačno, debata o varijacijama polja i zagovaranje shvatanja polja kao hipoteza za empirijsko istraživanje konkretnih polja, ne predstavlja samo prikaz tendencija u savremenoj sociologiji, već treba da posluži i kao poziv domaćim istraživačima i istraživačicama da u duhu burdijeovske tradicije proučavaju različita polja i time daju doprinos reformisanju i reafirmisanju teorije polja.

Literatura:

- Archer, Margaret (2010), „Introduction: The Reflexivere-Turn“, u: Margaret Archer (prir.), *Conversations about Reflexivity: Ontological explorations*, London: Routledge: 1–15.
- Beck, Ulrich (2007), „The Cosmopolitan Condition, Why Methodological Nationalism Fails“, *Theory, Culture & Society* 24(7–8): 286–290.
- Becker, Howard (2008), *Svijetovi umjetnosti. Dopunjeno i prošireno izdanje*, Zagreb: Jesenski i Turk.
- Lamont Michèle, Stefan Beljean, Phillipa Chong (2015), „A Post-Bourdieuian Sociology of Valuation and Evaluation for the Field of Cultural Production“, u: Laurie Hanquinet, Mike Savage (ur.), *Routledge International Handbook of the Sociology of Art and Culture*, New York: Routledge: 38–48.
- Benson, Rodney (2005), „Mapping field variation, Journalism in France and the United States“, u: Rodney Benson, Erik Neveu (ur.), *Bourdieu and the Journalistic Field*, Cambridge: Polity Press: 85–112.
- Birešev, Ana (2014), *Orionov vodič: otkrivanje dominacije u sociologiji Pjera Burdijea*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Bourdieu, Pierre (1988), *Homo academicus*, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre, Loïc Wacquant (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1993a), *The Field of Cultural Production*, New York: Columbia University Press.
- Bourdieu, Pierre (1993b), *Sociology in Question*, London: Sage Publications.
- Bourdieu, Pierre, Loïc Wacquant, Samar Farage (1994), „Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field“, *Sociological Theory* 12(1): 1–18.
- Bourdieu, Pierre, Franz Schultheis, Andreas Pfeuffer (2011), „With Weber against Weber“, u: Simon Susen, Bryan S. Turner (ur.), *Conversation with Pierre Bourdieu in the Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*, London: Anthem Press, 111–124.
- Brouillette, Sarah (2007), *Postcolonial Writers in the Global Literary Marketplace*, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Buchholz, Larissa (2016), „What Is a Global Field? Theorizing Fields beyond the Nation-State“, *The Sociological Review Monographs* 64(2): 31–60.
- Buchholz, Larissa (2018), „Rethinking the Center-Periphery Model: Dimensions and Temporalities of Macro-Structure in a Global Field of Cultural Production“, *Poetics* 71: 18–32.
- Burdije, Pjer (1970), „Intelektualno polje i stvaralačka zamisao“, *Kultura* 10: 74–107.
- Burdije, Pjer (1999), *Nacrt za jednu teoriju prakse*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Burdije, Pjer (2000), *Narcisovo ogledalo*, Beograd: Clio.
- Burdije, Pjer (2003), *Pravila umetnosti: geneza i struktura polja književnosti*, Novi Sad: Svetovi.
- Casanova, Pascale (2004), *The World Republic of Letters*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Craig Ailsa, Sebastien Dubois (2010), „Between Art and Money: The Social Space of Public Readings in Contemporary Poetry Economies and Careers“, *Poetics* 38 (5): 441–460.
- DiMaggio, Paul (1979), „Review Essay: On Pierre Bourdieu“, *American Journal of Sociology Review* 84(6): 1460–1474.
- DiMaggio, Paul, Powell Walter (1983), „The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields“, *American Sociological Review* 48(2): 147–160.
- Emirbayer, Mustafa, Victoria Johnson (2008), „Bourdieu and Organizational Analysis“, *Theory and Society* 37(1): 1–44.
- Franssen, Thomas (2015), „Diversity in the Large-Scale Pole of Literary Production: An Analysis of Publishers’ Lists and the Dutch Literary Space, 2000–2009“, *Cultural Sociology* 9(3): 382–400.
- Go, Julian (2008), „Global Fields and Imperial Forms: Field Theory and the British and American Empires“, *Sociological Theory* 26(3): 201–229.
- Hesmondhalgh, David (2006), „Bourdieu, the Media and Cultural Production“, *Media, Culture & Society* 28(2): 211–231.
- Hilgers, Mathieu, Eric Mangez (2014), „Introduction to Pierre Bourdieu’s Social Fields“, u: Mathieu Hilgers, Eric Mangez (ur.), *Bourdieu’s Theory of Social Fields: Concepts and Applications*, London: Routledge: 1–36.
- Khitrov, Arsenii (2020), „Hollywood Experts: A Field Analysis of Knowledge Production in American Entertainment Television“, *The British Journal of Sociology* 71(5): 939–951.
- Krause, Monika (2017a), „The Patterns in Between, ‚Field‘ as a Conceptual Variable“, u: Claudio Benzecry, Monika Krause, Isaac Ariail Reed (ur.), *Social Theory Now*, London: The University of Chicago Press: 227–250.
- Krause, Monika (2017b), „How Fields Vary“, *The British Journal of Sociology* 69(1): 3–22.
- Kupari, Helen (2020), „Lived Religion and the Religious Field“, *Journal of Contemporary Religion* 35(2): 213–230.
- Lahire Bernard, Gwendolyn Wells (2010), „The Double Life of Writers“, *New Literary History* 41(2): 443–465.
- Lahire, Bernard (2014), „The Limits of the Field: Elements for a Theory of the Social Differentiation of Activities“, u: Mathieu Hilgers, Eric Mangez (ur.), *Bourdieu’s Theory of Social Fields: Concepts and Applications*, London: Routledge, 62–101.
- Lamont, Michele (1989), „Slipping the World Back“, *Contemporary Sociology* 18(5): 781–783.
- Martin, John Levi (2003), „What Is Field Theory?“, *American Journal of Sociology* 109(1): 1–49.
- Mouzelis, Nicos (2007), „Habitus and Reflexivity: Restructuring Bourdieu’s Theory of Practice“, *Sociological Research Online* 12 (6): 123–128.
- Nooy, Wouter de (2002), „The Dynamics of Artistic Prestige“, *Poetics* 30(3): 147–167.

- Norris, Sharon (2006), „The Booker Prize: A Bourdieusian Perspective“, *Journal for Cultural Research* 10(2), 139–158.
- Pareschi, Luca, Maria Lusiani (2020), „What Editors Talk About when They Talk About Editors? A Public Discourse Analysis of Market and Aesthetic Logics“, *Poetics* 81: 101–144.
- Sapiro, Gisèle (2015), „Translation and Symbolic Capital in the Era of Globalization. French Literature in the United States“, *Cultural Sociology* 9(3): 320–346.
- Sapiro, Gisèle (2018), „Field Theory from a Transnational Perspective“, u: Thomas Medvetz, Jeffrey J. Sallaz (ur.), *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu*, New York: Oxford University Press: 203–229.
- Sapiro, Gisèle (2019), „The Writing Profession in France, Between Symbolic and Professional Recognition“, *French Cultural Studies* 30(2): 105–120.
- Spasić, Ivana (2004), *Sociologije svakodnevnog života*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Steinmetz, George (2008), „The Colonial State as a Social Field: Ethnographic Capital and Native Policy in the German Overseas Empire before 1914“, *American Sociological Review* 73(4): 589–612.
- Swartz, David (1997), *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Swartz, David (2016), „Bourdieu’s Concept of Field“, u: Lynette Spillman (ur.), *Sociology-Oxford Bibliographies* (Online: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199756384/obo-9780199756384-0164.xml>).
- Verboord, Marc (2011), „Market Logic and Cultural Consecration in French, German and American Bestseller Lists, 1970–2007“, *Poetics* 39(4): 290–315.
- Zeveleva, Olga (2018), „How States Tighten Control: A Field Theory Perspective on Journalism in Contemporary Crimea“, *The British Journal of Sociology* 70(4): 1225–1244.

Burdijeova teoretizacija habitusa

Dušan Ristić

Dozvolite mi da to kažem otvoreno i da naglasim, da ja nikad ne „teorizujem“, ako pod tim podrazumevamo angažman u nekom konceptualnom naklapanju... To je dobro za udžbenike i to prolazi, uz potpuno pogrešno tumačenje logike nauke, kao Teorija u većini angloameričke društvene nauke... Nema sumnje da teorija u mom radu, ili bolje, skup *oruđa za razmišljanje*, dobija svoj oblik kroz rezultate koje daje, jer ona nije stvarana kao takva... To je *privremena konstrukcija koja dobija oblik za i kroz empirijski rad*.

Pjer Burdije

Habitus je ne samo jedan od najvažnijih i najpoznatijih pojmova koje je Pjer Burdije razvio u sklopu svoje *teorije prakse* i koji je koristio u empirijskim istraživanjima, već je to koncept čiji teorijski značaj je do sada, izvesno, prevazišao okvire sociologije i socioloških disciplina i postao deo teorijskog i istraživačkog nasleđa u društvenim naukama u najširem smislu. Pojam habitusa ima izuzetno široku primenu u istraživanjima društvenih nauka (Costa, Murphy 2015). U širem kontekstu, možemo odmah da primetimo da je pojam habitusa, u vremenu kada se pojavio, predstavljao izazov za preovlađujuće konceptualizacije društvene strukture i društvene prakse, kao i za empirijska istraživanja – posebno u domenu društvenih nejednakosti.

Ukoliko bismo pokušali da koncept habitusa i teoriju prakse smestimo u šire okvire istorijskih i teorijskih okolnosti i vremena u kojem su nastajali, mogli bismo reći da je u pitanju originalni istraživački rad koji je predstavljao Burdijeovo „oružje“ uz pomoć kojeg se on suprotstavljao, između ostalog, Altiserovom strukturalizmu, kao i

egzistencijalističkoj filozofiji Sartra koji su dugo dominirali na francuskim univerzitetima (Goodman 2003: 786). U tom smislu, Burdijeova teorija je u okviru istorije socioloških teorija često bivala okarakterisana kao pokušaj iznalaženja „trećeg puta“ koji bi značio izbegavanje ograničenja dualizma mikro i makro pristupa društvenoj stvarnosti (Mouzelis 2000), odnosno objektivizma i subjektivizma (King 2000: 417; Brubaker 1993; Jenkins 2006). Burdijeovim rečima: „Ova dva momenta, subjektivistički i objektivistički, stoje u dijalektičkom odnosu. I upravo je ta dijalektika objektivnosti i subjektivnosti ono što koncept habitusa treba da obuhvati i premosti“ (Bourdieu 1988: 782).

Habitus je dakle koncept koji je Pjer Burdije osmislio s ciljem da prevaziđe dualizam subjekta i objekta, jer on povezuje subjektivne i telesne akcije sa društvenim silama, odnosno, subjektivne akte i društveni smisao (King 2000: 417). Pojam habitusa je „izumljen da bi se objasnio paradoks da ljudsko ponašanje može biti orijentisano prema nekim ciljevima, bez svesti o tome“ (Spasić 2004: 293). Ovaj pojam služi za objašnjenje „poklapanja društvenih i mentalnih struktura“, ukazujući na to da društveni akteri nisu samo proizvod struktura, već i da mogu biti *razboriti* (ibid.: 293). Analitički posmatrano, habitus se nalazi „između“ društvenih aktera i struktura – uz ograničenje da se ta dva pola u Burdijeovom pristupu ne razmatraju odvojeno, već su prožeti jedan drugim i dinamički povezani praksom (Ristić 2015).

Ovakvo shvatanje habitusa suprotstavljeno je „ekstremnim tezama“ strukturalizma i drugih „objektivističkih“ pristupa koji su društvene aktere redukovali na epifenomene društvenih struktura (Bourdieu 1998: vii-viii). Prema Burdijeovom shvatanju, strukture koje treba proučavati su sastavni deo okruženja, one mogu biti empirijski spoznate kao pravilnosti koje *proizvode habituse* kao sisteme trajnih *dispozicija* ili „strukturirane strukture predodređene da dejstvuju kao strukturirajuće strukture“, kao „princip nastanka i strukturiranja praksi“ ali i „predstavâ koje mogu biti ‚uredne‘ iako nisu proizvod poštovanja uredbi“ (Burdije 1999: 159).

Pojam dispozicije prikladno izražava ono što obuhvata pojam habitusa kao *sistem dispozicijâ*. U pitanju je *rezultat organizatorske delatnosti*

koja je po značenju slična reči *struktura*. Između ostalog, dispozicija označava „način bitisanja, uobičajeno stanje (naročito tela), a posebno predispoziciju, težnju ili sklonost“ (ibid.: 224). Habitus tako možemo shvatiti kao tip „pokretačkog principa“, ono što „proizvodi prakse“ (ibid.: 162). Prema Burdijeu, habitus takođe jeste jedno „uopštavajuće posredovanje koje čini da prakse koje nemaju izričit razlog niti značenje koje im pridaje namera pojedinačnog aktera“ ipak budu „smislene“, „razumne“ i objektivno organizovane (ibid.: 165). Ukratko, „kao proizvod istorije, habitus proizvodi prakse, individualne i kolektivne, dakle istoriju, u skladu sa obrascima koje je donela istorija“ (ibid.: 167).

Jedna od važnih funkcija habitusa, pogotovo u empirijskim istraživanjima, jeste da ukaže na *distinkcije* (Bourdieu 1984) ili na „jedinstvo stila“ koje društvenim praksama daje jedinstvo kroz društvenog aktera. Habitus pored kulturnih razlikovanja i simboličkih klasifikacija ima i političku, odnosno klasnu dimenziju i značaj u empirijskim istraživanjima (Birešev 2014). Konačno, habitus je taj „generativni i unificirajući princip koji ponovo prevodi intrinzične i relacione karakteristike pozicija u individualne životne stilove, odnosno jedinstvene setove izbora ljudi, dobra i praksi“ (Bourdieu 1994: 23).

Iako Burdije nije prvi istraživač koji je u sociologiji koristio pojam habitusa, o tome je pisao još Marsel Mos (Mauss 1973), njegova teorizacija danas svakako je najuticajnija. Burdije habitus razvija pod uticajem nemačkog istoričara umetnosti Ervina Panofskog (*Erwin Panofsky*), što između ostalog ukazuje i na to koliko je bio obrazovan i otvoren za interdisciplinarnost (Jenkins 2006: 45). Habitus je, najkraće rečeno, *sistem trajnih i prenosivih dispozicija* (Burdije 1999). On, na tom tragu, „deluje“ kao „kreativna matrica“ pomoću koje društveni akteri opažaju, procenjuju i anticipiraju društvene situacije i interakcije, odnosno pokušavaju da shvate društveni život i konačno, da delaju. Kao takvi, habitusi su nam korisni pri izvršavanju velikog broja različitih zadataka, „zahvaljujući analoškim transferima obrazaca koji omogućavaju rešavanje problema istog oblika i zahvaljujući neprestanom ispravljanju dobijenih rezultata koje dijalektički proizvode ti rezultati“ (ibid.: 162). U pitanju su, dakle, „generativne šeme“ koje

objektivno možemo prilagoditi nekim konkretnim uslovima u kojima ih je potrebno artikulirati ili (re)konstituisati.

Kako habitus u stvari „funkcioniše“ i na šta se odnosi taj sistem dispozicija, Burdije je istraživao kroz primer časti u kabilskoj zajednici (ibid). On piše da pitanje časti, posmatrano spolja kao *svršen čin*, može biti opisano kao *ritual* čija se nužnost otkriva *post festum*, kao „objektivan ishod jednog izbora i izraz jedne strategije. Ono što se naziva osećanjem časti nije ništa drugo do kultivisana dispozicija, *habitus* koji omogućava svakom akteru da, na osnovu malog broja implicitnih načela, izvede sva ponašanja koja su u skladu isključivo sa pravilima logike izazova i odgovora, zahvaljujući svim onim pronalascima koji ne bi uopšte bili potrebni za stereotipno odvijanje obreda“ (ibid.: 26–27).

Drugim rečima, društvenim akterima je ostavljena mogućnost da sprovode u delo strategije koje su unapred već određene, ali ne u smislu da je njihovo ponašanje apsolutno determinisano. Inicijativa i kreativnost aktera nisu samo pitanje individualnog izbora, već i dispozicije koje su akterima na raspolaganju kao skupovi pravila u okviru kojih mogu da se kreću ukoliko žele da postignu određene ciljeve. Pored toga, važno je reći da Burdijeov pojam habitusa zadržava nešto od izvornog značenja u latinskom jeziku, u kojem se njegova „moć“ ogleda u onom uobičajenom, navici. Dakle, društveno kompetentna ponašanja često su pitanja rutine i navike, bez eksplicitnog pozivanja na neko kodifikovano znanje, odnosno bez potrebe da društveni akteri (po)znaju ono što rade ili da su u stanju da to „adekvatno objasne“ (Jenkins 2006: 46).

Burdije je takođe smatrao da teorizacija habitusa otvara niz pitanja koja su inače bila skrivena zahvaljujući pojmu nesvesnog i odnose se na problem praktičnog znanja i posledice simboličkog znanja o tom znanju⁵⁷, „a čiji je poseban vid pitanje posledica institucionalizacije i korelativnog ispoljavanja obrazaca. Reakcija protiv formalizma u svom otvorenom ili prikriivenom obliku ne treba da vodi do toga da se

57 Kod Antonija Gidensa ta je razlika identifikovana terminima *diskurzivne* i *praktične* svesti: Svaki kompetentni društveni akter je u tom smislu „*ipso facto*“ društveni teoretičar na nivou diskurzivne svesti i metodološki specijalista na nivou diskurzivne i praktične svesti“ (Giddens 1984: 18).

habitus smatra isključivim principom svake prakse, iako nema prakse u čijoj se osnovi ne nalazi habitus“ (Burdije 1999: 181). Burdijeov habitus kao *dinamički koncept*, „upisan“ je u aktere kao *smisao za praksu* (Bourdieu 1980) i omogućuje im da „ekonomišu“ i svojom refleksijom i svojom energijom kada djeluju. Habitus se u tom smislu odnosi na ekonomiku prakse u kojoj učestvuju akteri.

Pojam habitusa treba razumeti i u vezi sa Burdijeovom teorizacijom *polja*. On opisuje „globalni društveni prostor“ kao *polje silâ* (*un champ de forces*) čija je neizbežnost nametnuta akterima koji djeluju u njemu, odnosno kao *polje borbi* (*un champ de luttés*) u okviru kojih se akteri suprotstavljaju, uz pomoć različitih sredstava i ciljeva koji su im na raspolaganju zahvaljujući njihovoj poziciji i moći u društvenom prostoru⁵⁸. U takvoj dinamici polja, društvena struktura se istovremeno održava (reprodukuje) i transformiše (Bourdieu 1994: 54–55). Važno je dodati da Burdije društveno polje posmatra u relacionom, a ne u strukturalnom ključu. Svako društveno polje je „mreža odnosa među objektivnim položajima koji su unutar te mreže“ i ti odnosi postoje nezavisno od individualne svesti i volje (Ricer 2009: 285). Burdijeova analiza polja formulisana je u tri koraka: prvi – izražava prvenstvo polja moći, drugi korak je „definisanje objektivne strukture među pozicijama u okviru polja“, a treći se odnosi na to da „analitičar treba pokušati da odredi prirodu habitusa djelstvenika koji zauzimaju različite vrste pozicija u okviru polja“ (ibid.: 285).

Habitus je, konačno, posledica istraživačkog napora i potrebe da se shvate i objasne latentni društveni mehanizmi koji putem dispozicijâ utiču na naše ponašanje u različitim praksama. Značaj Burdijeove teorizacije habitusa neće biti u dovoljnoj meri prepoznat ukoliko se zadržimo samo na teorijskoj kontekstualizaciji u okvirima debate o mikro i makro aspektima društvenih pojava ili ga opisujemo Burdijeovim rečima. Čini se da su uvide o značaju habitusa takođe ponudile i kritike *postburdijeovaca*, odnosno istraživanja u kojima je taj koncept nalazio primenu, ne gubeći na značaju i aktuelnosti do danas.

58 Više o Burdijeovom pojmu polja vidi tekst Milice Resanović u ovom zborniku.

Pojam habitusa je jedan od najspornijih i najkritikovanih elemenata Burdijeove sociologije (Birešev 2010: 19). Insistiranje na „prestabiliranoj harmoniji“ mentalnih i društvenih struktura, „te mali prostor koji se dopušta promeni ili varijaciji u habitusima, pribavili su Burdijeu oznaku radikalnog društvenog deterministe“ koji na pojmovnom nivou ne nudi oruđe za promišljanje društvene promene (Spasić 2004: 296). No, upravo je kritika habitusa „izrodila novu figuru savremene francuske sociologije – figuru *pluralne singularnosti*“ (Birešev 2010: 20). Drugim rečima, koliko je teorija habitusa, polja i prakse bila osporavana i kritikovana, toliko je bila i podsticajna za otvaranje polemike i razvoj novih i autentičnih teorizacija, posebno u okvirima tzv. „nove francuske sociologije“ (ibid).

Kritike Burdijeovog pojma habitusa, generalno govoreći, možemo podeliti u dve grupe. U prvoj bi mogle biti one koje dolaze iz područja socioloških teorija i koje smo spomenuli u slučaju kontekstualizacije habitusa u okvire rasprava o mikro-makro dualizmu. To je dalje, pitanje kritike „objektivizma“ Burdijeovog pristupa. Iako je, kako smo prethodno naveli, Burdije smatrao da je pojmom habitusa razrešio dilemu objektivizma i subjektivizma, tj. problem odnosa strukture i akcije, prema mišljenju nekih kritičara, habitus je zasnovan objektivistički. Burdijeov habitus se, prema mišljenju Nikosa Muzelisa, odnosi na šeme dispozicija koje ne ostavljaju mnogo prostora za aktere, odnosno sprečavaju svesne strategije akcije – pogotovo kada akteri nastoje da se od tih šema distanciraju (Mouzelis 2000: 185). Ali i Muzelissova kritika je opravdana samo do određene granice. Jer, čini nam se da značaj koncepta habitusa i način na koji nas Burdije upućuje u analizu „unutrašnjih“ determinišućih mehanizama koji nisu psihološkog već sociološkog karaktera, prevazilazi takvu vrstu kritike.

Takođe, ima mišljenja da, čak i ako se habitus „povlači u objektivizam“, Burdijeovu teoriju prakse u celini treba posmatrati kao jednu vrstu izlaza iz „slepih ulica“ sociološkog teoretisanja, odnosno kao pokušaj da se fokus stavi na intersubjektivne aspekte društvene interakcije (King 2000). U tom smislu stičemo i do druge grupe kritika i kritičara, koje bismo mogli označiti kao *imanentne* – jer one u suštini

predstavljaju „rad sa Burdijeom“. I kao što kaže naslov teksta Antonija Kinga (ibid.), ili pak teza Bernara Laira: „Trebalo razmišljati i sa i protiv (a često i različito od) Burdijea“.⁵⁹

Imanentne kritike podgrejale su teorijske kontroverze i implikacije pojma habitusa i jednim bitnim delom usmerene su na problem onoga što taj pojam *pretpostavlja*. Tu pre svega mislimo na nove francuske sociologije u kojima se mogu izdvojiti imena autora kao što su Lik Boltanski, Bernar Lair, Žan-Klod Kofman (*Jean-Claude Kaufmann*) ili Filip Korkif (*Philippe Corcuff*). One su nastajale i razvijale se upravo kroz odnos sa zajedničkim učiteljem/suparnikom – Burdijeom (Birešev 2010: 12). Neki od pomenutih autora su prihvatili i varirali Burdijeove ideje, dok su drugi više naginjali „totalnoj kritici“ ili „kritičkoj kumulativnosti“ (Birešev 2010: 12).

Tako, na primer, Filip Korkif (Corcuff 1999) otvara diskusiju o kritikama habitusa, posebno onim koje dolaze iz pera Bernara Laira (Lahire 2011). Lairova kritika je ciljala na ono što iz pojma habitusa proizilazi, a to je neka vrsta „iluzije biografije“, odnosno pogrešne pretpostavke o jedinstvenosti ličnosti ili aktera u kojoj bi habitus označavao apriori ujedinjenje dispozicije i konstrukciju „trajne persone“. Jedinstvo i kontinuitet ličnosti i identiteta je ono što je bilo potrebno problematizovati i ono što je bio cilj Lairvog istraživanja u „pluralnom čoveku“ (*L'homme pluriel*), kako na nivou teorije tako i u empirijskom istraživanju (Corcuff 1999: 158).

Korkif navodi da je reč o kritici Burdijeovog habitusa koja se javlja na dva nivoa: prvi je teorijski i odnosi se na upotrebu „aristotelovskog jezika“ kojim se shvata *potencijalnost* kao i određenje *a priori*; drugi nivo je epistemološki i odnosi se na disproporciju između snažne teorijske ambicije i slabijih empirijskih rezultata (Corcuff 1999: 169). U skladu s tim, on dalje problematizuje Lairov pokušaj kontekstualizovanog empirijskog istraživanja. Pluralnost ili *pluralni akter* kod Laira ima dvostruko značenje: „Prvo se odnosi na podeljenost *ja*, na

⁵⁹ „C'est donc à penser à la fois avec et contre (ou plus souvent différemment de) Pierre Bourdieu“ (Lahire 2011: 15).

istovremeno postojanje više nekompatibilnih, ali izgrađenih i postojanih identitetskih logika unutar jedne osobe“, a drugo „podrazumeva postojanje 'pluraliteta društvenih konteksta i repertoara navika', koji kod svakog pojedinca pokreću različite dispozicije i identitetske procese“ (Lahire 2011: 35, citat prema Birešev 2010: 30).

Lair je imao dosta empirijskog materijala pomoću kojeg je „mogao da pobija Burdijeovu teoriju *habitusa*, i šire, sve one autore koji su ta ponašanja uklapali u apstraktne modele i tretirali ih kao koherentna, predodređena i predvidiva“ (ibid.: 31). No, prema mišljenju Korkifa, iako su Lairova istraživanja „planifikacije“ dovela do značajnog otkrića diverziteta „logikâ delanja“, on u konačnom nije do kraja uspeo da promisli analitička oruđa koja je sam ponudio. Dosta toga u tim istraživanjima ostalo je nerazjašnjeno (Corcuff 1999: 172).

Na tragu „umnožavanja“ bili su i Lik Boltanski i Loran Teveno koji su razvili ideju pluralnosti *režima delanja*, istražujući dispozicije i mogućnosti angažovanja aktera u različitim društvenim okolnostima. U pristupu Boltanskog i Tevenoa, radi se o istraživanju *poredaka vrednosti*, odnosno o promišljanju *tipovâ evaluacije* koji su karakteristični za određene poretke (Boltanski, Teveno 2010: 112). Originalnost njihovog pristupa ogleda se u pokušaju da mapiraju različite „režime delanja“ koji su simultano prisutni i koji se mogu „aktivirati“ kada akteri delaju (Thévenot 2002). U savremenim, kompleksnim društvima, pojedinci imaju različite mogućnosti i razloge da opravdaju svoje delanje. Boltanski i Teveno pišu o koegzistenciji različitih „zajedničkih svetova“ i o pluralitetu formi opravdavanja (*modes of justification*) koje akteri koriste u režimima delanja koji su im dostupni (Boltanski, Thévenot 2006).

Uvažavajući spomenuta *postburdijeovska* istraživanja, možemo se saglasiti sa Filipom Korkifom da je koncept *habitusa* i dalje nezaobilazan teorijski okvir i dobar *početak* za empirijska istraživanja i da, zahvaljujući kritikama i recentnim istraživanjima područja digitalnog – o čemu će takođe biti reči i u nastavku ovog rada – treba biti skromniji u ocenama (*dans une tonalité plus modeste*), uvažavajući mogućnost prisustva višestrukih dispozicija koje su više ili manje trajne i ne nužno povezane (Corcuff 1999: 167). Prema mišljenju Ane Birešev, čini se da

je koncept habitusa pretrpeo „najviše štete“, jer je neprestano služio kao „povod optužbi za determinizam i fatalizam“ (Birešev 2014: 46). Ona navodi i Burdijeov odgovor na te „napade“, u kojem on ističe da nema osnova za shvatanje habitusa kao „nepromenjive“ strukture:

[B]udući da spoljašnji podsticaji nekad mogu biti takvi da uslovljavaju njegovu restrukturaciju, niti 'fatalnim', pošto, iako pretpostavlja prošlost koja je pretvorena u identitet ili, pak, princip po kojem se taj identitet razvija, prošlost nema tu moć da određuje apsolutno sva delanja, pa čak ni da je 'ekskluzivan' budući da zapravo ne isključuje postojanje svesnih radnji i refleksivnosti, makar ona bila uvažavana samo kao deo procesa kontrole ispravnosti odvijanja ritualizovanog delanja (Bourdieu 1997: 79, citat prema Birešev 2014: 46).

Drugim rečima, sistematičnost, postojanost i promenljivost habitusa zavise od društvenih uslova njegovog formiranja i on u krajnjoj liniji treba biti objašnjen ili potvrđen empirijski (ibid.: 46). Burdijeov pojam *habitusa*, poput recimo koncepta *dualnosti strukture* Antonija Gidensa (*Anthony Giddens*), možemo shvatiti i kao napor da se otvori polje istraživanja prakse koje bi isključilo mogućnost da se procesi strukturiranja i izgradnje društvenog poretka odvijaju isključivo na jednom polu (mikro ili makro) društvene stvarnosti. Tzv. „mikro i makroaspekte teorije u sociologiji je potrebno shvatiti i kao različite nivoe i mogućnosti refleksije i analize društvenog, kao dve krajnje tačke na jednom kontinuumu. Tačke koje se u tom kontinuumu mogu održavati upravo zahvaljujući pojmovnim kategorijama i aparaturi analize koju sociolozi, poput Burdijea, danas još uvek razrađuju i grade“ (Ristić 2015). A način da se to sprovede je upravo – razvoj konceptualnih oruđa i novih sinteza i/ili kroz pokušaj prevazilaženja naizgled nepremostivih epistemoloških prepreka empirijskim istraživanjima, kao i *načinom* na koji se teorijskim oruđem i konceptima prilazi. To je u stvari pitanje *upotrebe teorije*.

Konačno, habitus nije isključivo teorijski, već i empirijski koncept. On nije „striktna struktura“, već manje ili više povezan *sklop dispozicijâ*, način *refleksivnosti i strukturiranja* delanja koji nam omogućava

da se neprekidno prilagođavamo društvenim uslovima. To neumitno povlači za sobom i zaključak da je koncept habitusa *dinamičan* i *promenljiv*, kao i sama praksa. Konačno, habitus nije samo *koncept koji objašnjava*, već koncept koji treba *neprekidno objašnjavati*.

Habitus i istraživanja digitalne sociologije

Sociološka istraživanja digitalnih tehnologija stavljana su u različite disciplinarne okvire, poput „sajber sociologije“, „sociologije interneta“ ili „e-sociologije“, ali se poslednjih godina u akademskom okruženju i posebno u zemljama engleskog govornog područja sve više koristi termin *digitalna sociologija*. Jednim delom zato što su druge discipline, koje se bave pitanjima digitalnog i digitalizacije, dobile isti predznak: digitalna humanistika, digitalna antropologija ili digitalna geografija (Lupton 2015: 12). Digitalna sociologija nije samo novo područje istraživanja, već i istraživanje načina na koji uticaj tehnologije menja samu nauku, a posebno društvena istraživanja. Drugim rečima, za digitalnu sociologiju nije pitanje samo kako „laici“ koriste tehnologiju, već i kako sociolozi koriste podatke i medije kao deo svog istraživanja (ibid.: 15).

Debra Lupton, jedna od uticajnijih naučnica u ovoj oblasti, ponudila je tipologiju koja na dobar način sumira probleme sociologije digitalnog. U pitanju su istraživanja koja obuhvataju: profesionalnu digitalnu praksu, analizu upotrebe digitalne tehnologije, analizu digitalnih podataka (kvalitativnih i kvantitativnih), kao i kritički odnos prema digitalnom (ibid.: 15–16). U nastavku napravićemo kratak osvrt na značaj Burdijeovog teorijskog aparata i posebno habitusa u kontekstu tih istraživanja.

Kao što je već istaknuto, *habitus* je teorijski koncept koji je Burdije razvio zahvaljujući svojim empirijskim istraživanjima. Burdije je o njemu pisao krajem šezdesetih godina prošlog veka i upotrebljavao ga i u svojim kasnijim istraživanjima, na primer *distinkcije* i životnih stilova. No, bilo je mišljenja i kritike da koncept habitusa nije dovoljno precizan (DiMaggio 1979) ili da nije plauzibilan u kontekstu

empirijskih istraživanja reprodukcije kulture i društvene strukture (Goldthorpe 2007), kao i da je „užasno težak za operacionalizaciju koja bi podrazumevala standardizovane mere, upravo zbog njegove isprepletenosti sa društvenim praksama“ (Ambrasat i dr. 2016).

Polazeći od pretpostavke da je „stvaralačke šeme habitusa jednostavnim prenošenjem“ moguće primeniti u najrazličitijim domenima prakse (Burdije 2013: 185), u nastavku predstavljamo neke od mogućnosti na koje su pažnju skrenula istraživanja digitalnog prostora i praksi. Pregled nekoliko paradigmatičnih primera iz ove oblasti je bez sumnje daleko od sistematizacije, jer nam je cilj da skrenemo pažnju na aktuelnost koncepta, kao i na činjenicu njegove fleksibilnosti. Treba opet podsetiti da sâm koncept habitusa ne treba shvatati isključivo i izvan veze sa druga dva ključna pojma teorije prakse (polje i samu praksu), kao i da „zajednička“ primena celokupnog sklopa u empirijskim istraživanjima ima svakako mnogo veći eksplikativni potencijal (uporediti Nemanjić, Spasić 2006; Spasić 2013; Costa, Murphy 2015).

Kada je reč o recepciji Burdijeovih *teorijskih oruđa* u polju jedne relativno mlade discipline koja dobija naziv *digitalna sociologija*, možemo reći da su to istraživanja koja se dominantno, ali ne ekskluzivno, sprovode u SAD, Velikoj Britaniji, Australiji, a manjim delom i u Evropi. Istraživanja kojima ćemo posvetiti pažnju *representativnog* su karaktera, jer ukazuju na to kako su Burdijeova oruđa primenjena, modifikovana i/ili unapređena.

Zanimljivo je da je ovde reč o području društvene prakse čije pravce razvoja Burdije nikako nije mogao da predvidi, a da je ipak celokupan njegov „istraživački program“ i dalje aktuelan. Ignatov i Robinson odlično sistematizuju razloge zašto je to tako i zašto Burdije ima posebno mesto i relevantnost u „digitalnom dobu“: 1) njegova teorija je nerazdvojiva od prakse empirijskih istraživanja; 2) njegova ontološka pozicija uključuje i aspekte realizma i socijalnog konstrukcionizma; 3) njegovo poznavanje teorije i konceptata koji su razvijeni u područjima drugih disciplina omogućilo mu je da učestvuje i da sprovodi interdisciplinarne istraživačke projekte (Ignatow, Robinson 2017: 951). Dosadašnja istraživanja društvenih pojava u vezi sa digitalnim

komunikacijama i tehnologijama više su nego dobra potvrda njegovog kontinuiranog uticaja i aktuelnosti.

Kada je u pitanju problem *digitalnih nejednakosti* i upotreba interneta, Burdijeovi koncepti su vrlo aktuelni (ibid.: 952). Odličan primer istraživanja u ovoj oblasti sa posebnim fokusom na *digitalni jaz* u Evropi predstavlja rad sociološkinje Zilijen i njenih kolega (Zillien, Marr 2013), kao i istraživanje sprovedeno u Sjedinjenim Državama na temu pristupa internetu i njegovoj upotrebi (Hargittai, Hinnant 2008). Zanimljiva istraživanja digitalne nejednakosti rađena su i u Izraelu, dok su Levins (*Natalia Levins*) i Arijaga (*Manuel Arriaga*) sproveli istraživanje „onlajn polja“, koristeći ga kao analitički okvir za proučavanje procesa kreiranja platformi koje generišu korisnici (videti Ignatow, Robinson 2017: 952).

U domenu istraživanja digitalnih nejednakosti, takođe je u upotrebi i Burdijeova teorija *kapitalâ*, kao i novi koncepti poput „informacionog kapitala“ (*information capital*) ili „digitalnog kapitala“ (*digital capital*). Iako najranija konceptualizacija informacionog kapitala potiče od Hamelinka (*Cees Jan Hamelink*), Van Dajkova (*Jan A. Van Dijk*) je možda najuticajnija (ibid). Radi se o tipu kapitala koji se stiče kroz finansijske resurse i mogućnost da se priušte računarska oprema ili mreže, tehničke veštine i sposobnosti vrednovanja i evaluacije, a takođe i sposobnost pronalazjenja (relevantnih) informacija i motivacija za traženje informacija, kao i kapaciteti za njihovu implementaciju. U pitanju je, dakle, neka vrsta „sekundarne forme“ kapitala koja upućuje na lične „zalihe znanja“, sposobnosti i veštine, kao i sofisticiranost digitalnog (onlajn) ponašanja koji su opet „podržani“ finansijskim kapitalom. Još neka relevantna istraživanja u ovom području pokušala su da otkriju na koji način pristup informaciono-komunikacionim tehnologijama i Internetu izražava nejednakosti u „oflajn“ resursima, odnosno u ekonomskom i kulturnom kapitalu (Witte, Mannon 2010).

Kada je u pitanju upotreba i primena koncepta habitusa, istraživanja su rađena u oblasti proučavanja razlika u stavovima o informaciono-komunikacionim tehnologijama društvenih aktera sa različitim statusom i „društvenom biografijom“ (Kvasny 2005). Koncept habitusa

je u ovakvim istraživanjima veoma važan, jer pomaže istraživačima da se fokusiraju na pitanje kako društveni akteri koji imaju različite klasne i statusne pozicije koriste tehnologiju kao resurs u različite svrhe. Na primer, rađeno je istraživanje u kojem se tvrdi da su veštine u korišćenju Interneta nešto što je duboko povezano sa društvenim poljem u kojem se „kreću pojedinci“ (Robinson 2009).

Laura Robinson, autorka tog istraživanja, govori o „informativnom habitusu“ i otvara pitanje pristupa i upotrebe informaciono-komunikacionih tehnologija među porodicama sa niskim i srednjim primanjima u ruralnim područjima Kalifornije. Autorka identifikuje tzv. „razigrani habitus“ (*playful habitus*) koji je karakterističan za porodice sa višim primanjima, jer je u pitanju neka vrsta „ozbiljne igre“ kada je reč o korišćenju informaciono-komunikacionih tehnologija. Taj tip habitusa „promoviše tehnološku angažovanost i sticanje veština“ (uporediti Robinson 2009; Ignatow, Robinson 2017: 954). Nasuprot tome je informativni habitus koji je „orijentisan na izvršavanje zadataka“ (*task-oriented habitus*), odnosno neka vrsta „ukusa za neophodno“ (*taste for the necessary*). U tom istraživanju možemo primetiti dve bitne stvari: prvo, habitus može da se koristi u *množini* i da se govori o njegovim podtipovima; i drugo, da on ostaje, uprkos razvoju novih tehnologija i novih disciplinarnih istraživačkih okvira, značajan koncept koji neprekidno treba objašnjavati i razrađivati, između ostalog i kroz istraživanje „životnih šansi“, društvenih nejednakosti i onoga što se u kontekstu digitalne sociologije naziva *digitalnom isključenošću* (Mekčejsni 2015).

Studije u navedenoj oblasti već su pokazale da postoje strukturne razlike, odnosno nejednakosti koje, na primer, utiču na razvoj digitalne pismenosti (Lareau 2011). Takođe, jedna studija u Italiji pokazuje da mladi iz različitih društvenih klasa provode vreme onlajn na različite načine, u potrazi za informacijama koje imaju veze sa obrazovanjem ili sticanjem nekog oblika kapitala – dominantne klase – ili više kroz zabavu i igru (klase nad kojima se dominira) (Micheli 2016).

Ukoliko bismo na osnovu ovog kratkog osvrtta mogli da formulišemo neku vrstu zaključka, onda to može biti uočavanje značaja

Burdijeove teorizacije habitusa i u supstantivnom (teorijskom) i u metodološkom smislu. Iako je ovaj pregled samo letimičan i nije obuhvatio studije koje se bave drugim tipovima društvenih problema, čini se da bar u ovom segmentu koncept habitusa ima dovoljno metodološke „fleksibilnosti“. Zbog toga možemo tvrditi da je habitus i dalje važan i aktuelan teorijsko-metodološki koncept.

Pored toga, možemo se saglasiti sa kritikom Burdijea koja dolazi od Antonija Kinga, koji smatra da je Burdije bio u pravu kada je insistirao na tome da habitusu pripiše karakter fleksibilnosti, kako bi ukazao da se taj koncept nalazi kao *opus operatum* strukture i *modus operandi* prakse (King 2000: 426). King takođe navodi da, ukoliko i prihvatimo kritike pojma habitusa kao „objektivističkog“ teorijskog koncepta koji sâm po sebi teško da može objasniti društvenu promenu, ostaje potreba da ga ne shvatamo izdvojeno iz teorijske formule, zajedno sa poljem i praksom. Jer, upravo zahvaljujući teorizaciji *prakse*, moguće je naći izlaz i izbeći cirkularnost, mehanicizam i objektivističke implikacije habitusa.

Zaključak

Na početku rada smo ukazali na značaj habitusa kao „teorijskog alata“ koji je aktuelan i koji se sve više koristi u savremenim istraživanjima. Ta nova područja donose promene koje na neki način restrukturiraju i samu praksu istraživanja. Uprkos kritikama teorijskih nedostataka habitusa, pre svega u domenu njegovih (implicitnih) pretpostavki, empirijska istraživanja nedvosmisleno pokazuju njegovu fleksibilnost i mogućnost operacionalizacije, pa čak i transformacije i umnožavanja. Ukoliko govorimo o granicama habitusa, onda bi njih mogli uočiti pre svega u tematskom smislu i konstatovati da se domen upotrebe ovog koncepta ograničava na istraživanja društvenih nejednakosti, što je danas problem aktuelan u oblasti odnosa kulture i tehnologije, kao i svih novih „resursa“ distinkcijâ. Empirijska istraživanja o društvenim razlikama u polju informacionog ili digitalnog habitusa, polja i

kapitala, ukazuju u tom smislu na stvaranje društveno stratifikovanih obrazaca percepcije, klasifikacije, značenja, delanja i prakse. Ostaju otvorena pitanja i dileme, a time i mogućnosti za promišljanje u kojoj meri „tehnološki habitus“ označava transformaciju procesa društvene kontrole i moći, koji opet, na različite načine utiču na pojedince u tehnološki posredovanom okruženju, kao što je to pre svega slučaj u savremenim društvima na Zapadu.

Konačno, možemo zaključiti da Burdijeova teorizacija habitusa i njegova teorijska oruđa polja i prakse iz opravdanih razloga bivaju revitalizovani u području digitalne sociologije (iako još ostaje da se to dodatno pokaže i potvrdi), jer obezbeđuju neophodne konceptualne resurse za istraživanja koja ulaze u domen nečeg relativno novog i dinamičnog, računajući na uspon i značaj digitalnih medijskih tehnologija koje istovremeno stvaraju nove domene praksi i vrše reprodukciju društvenih obrazaca na naizgled novi, ali suštinski nepromenjeni način. Nisu li sva Burdijeova istraživanja, ako uopšte ima smisla tragati za nekim zajedničkim imeniteljem u njegovom bogatom opusu, refletovala upravo taj sržni interes za problematiku *nejednakosti...* za koju je možda najbolje kalibrisana formula [(habitus) (kapital)] + polje = praksa (Burdije 2013: 107)?

Literatura:

- Ambrasat Jens, Christian von Scheve, Gesche Schauenburg, Marcus Conrad, Tobias Schröder (2016), „Unpacking the Habitus: Meaning-Making Across Lifestyles“, *Sociological Forum* 31 (4): 994–1017.
- Birešev, Ana (2010), „Nove francuske sociologije“, *Treći program* 146(2): 7–32.
- Birešev, Ana (2014), „Politika habitusa kao sociološki utemeljena utopija“, *Sociologija* 56(1): 41–59.
- Boltanski Luc, Laurent Thévenot (2006), *On Justification – Economies of Worth*, Princeton: Princeton University Press.
- Boltanski Lik, Loran Teveno (2010), „Sociologija kritičkog kapaciteta“, *Treći program* 146(2): 101–120.
- Bourdieu, Pierre (1980), *Le sens pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, London: Routledge i Kegan Paul.
- Bourdieu, Pierre (1988), „Vive la Crise! For Heterodoxy in Social Science“, *Theory and Society* 17(5): 773–787.
- Bourdieu, Pierre (1994), *Raisons pratiques : Sur la théorie de l'action*, Paris: Éditions du Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1998), *Practical Reason: On the Theory of Action*, Stanford: Stanford University Press.
- Brubaker, Rogers (1993), „Social Theory as Habitus“, u: Craig Calhoun, Edward LiPuma, Moishe Postone (ur.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Cambridge, U. K: Polity Press, 212–235.
- Burdije, Pjer (1999), *Nacr za jednu teoriju prakse*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Burdije, Pjer (2013), *Distinkcija: društvena kritika suda*, Podgorica: CID.
- Corcuff, Philippe (1999), „Acteur pluriel contre habitus? À propos d'un nouveau champ de recherches et de la possibilité du débat en sciences sociales“, *Politix* 12(48): 157–173.
- Costa, Cristina, Mark Murphy (ur.) (2015), *Bourdieu, Habitus and Social Research: The Art of Application*. Hampshire, UK: Palgrave Macmillan.
- DiMaggio, Paul (1979), „Review Essay: On Pierre Bourdieu“, *American Journal of Sociology* 84(6): 1460–1474.
- Giddens, Anthony (1984), *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press.
- Goldthorpe, John H. (2007), „Cultural Capital: Some Critical Observations“, *Sociologica* 2: 1–23.
- Goodman, Jane E. (2003), „Habitus and the Politics of Representation in the Ethnography of Kabylia“, *American Anthropologist* 105(4): 782–793.
- Hargittai, Eszter, Amanda Hinnant (2008), „Digital inequality differences in young adults' use of the internet“, *Communication Research* 35(5): 602–621.

- Ignatow Gabe, Laura Robinson (2017), „Pierre Bourdieu: theorizing the digital“, *Information, Communication & Society* 20(7): 950–966.
- Jenkins, Richard (2006), *Pierre Bourdieu (Key Sociologists)*, London and New York: Routledge.
- King, Anthony (2000), „Thinking with Bourdieu against Bourdieu: A 'Practical' Critique of the Habitus“, *Sociological Theory* 18(3): 417–433.
- Kvasny, Lynette (2005), „The role of the habitus in shaping discourses about the digital divide“, *Journal of Computer-Mediated Communication* 10(2): 00–00.
- Lahire, Bernard (2011), *L'homme pluriel: Les ressorts de l'action*, Paris: Fayard & Pluriel.
- Lareau, Annette (2011), *Unequal Childhoods: Class, Race, and Family Life*, Berkeley: University of California Press.
- Lupton, Deborah (2015), *Digital Sociology*, London and New York: Routledge.
- Mauss, Marcel (1973), „Techniques of the body“, *Economy and Society* 2(1): 70–78.
- Micheli, Marina (2016), „What Is New In The Digital Divide? Understanding Internet Use By Teenagers From Different Social Backgrounds“, u: Shelia R. Cotten i dr. (ur.), *Communication and Information Technologies Annual: Digital Distinctions and Inequalities Studies in Media and Communications*, Bradford: Emerald Publishing Limited: 57–89.
- Mekčejnsi, Robert V. (2015), *Digitalna isključenost: kako kapitalizam okreće internet protiv demokratije*, Beograd: FMK.
- Mouzelis, Nikos (2000), *Sociološka teorija: što je pošlo krivo?*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Nemanjić, Miloš, Ivana Spasić (ur.) (2006), *Nasleđe Pjera Burdijea: pouke i nadahnuća*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka.
- Ricer, Džordž (2009), *Savremena sociološka teorija i njeni klasični koreni*, Beograd: Službeni glasnik.
- Ristić, Dušan (2015), „Značenja delanja: sociološka analiza društvenih praksi ideologije“, doktorska disertacija, Novi Sad: Filozofski fakultet.
- Robinson, Laura (2009), „A taste for the necessary“, *Information, Communication & Society* 12(4): 488–507.
- Spasić, Ivana (2004), *Sociologije svakodnevnog života*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Spasić, Ivana (2013), *Kultura na delu: društvena transformacija Srbije iz burdijeovske perspektive*, Beograd: Fabrika knjiga.
- Thévenot, Laurent (2002), „Which road to follow? The moral complexity of an 'equipped' humanity“, u: John Law i Annemarie Mol (ur.), *Social Studies of Knowledge Practices*, Durham: Duke University Press: 53–87.
- Wacquant, Loïc D. (1989), „Towards a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Bourdieu“, *Sociological Theory* 7(1): 26–63.
- Witte James, Susan Mannon (2010), *The Internet and Social Inequalities*, New York, NY: Routledge.

Zillien Nicole, Mirko Marr (2013), „The Digital Divide in Europe“, u: Massimo Ragnedda, Glenn W. Muschert (ur.), *The Digital Divide: The Internet and Social Inequality in International Perspective*, London: Routledge: 55–66.

Burdijeova teoretizacija kapitala i klasa

Predrag Cvetičanin

Burdijeova koncepcija društvenih klasa neodvojiva je od njegovog pokušaja da prevaziđe dva temeljna metateorijska problema koji, prema njegovom shvatanju, opterećuju društvene nauke. Prvi se tiče odnosa objektivističkih i subjektivističkih pristupa u sociologiji i društvenim naukama, a drugi zamene supstancijalističkog pristupa relacionističkim. Prema objektivističkim pristupima, koji društveni život objašnjavaju pomoću faktora koji su nezavisni od svesti i delanja društvenih agenata, u proučavanju društvenih podela – a među njima i klasnih podela – članove društva moguće je tretirati „kao stvari“, što znači – klasifikovati „kao objekte“. To podrazumeva prekid sa naivnim subjektivnim klasifikacijama koje oni sami imaju, koji se posmatraju kao pred-pojmovi, mitovi ili ideologije. Na drugoj strani, prema subjektivističkim pristupima – na primer, u fenomenologiji, etnometodologiji i svim formama konstruktivizma – članovi društva „konstruišu“ društvenu realnost, koja i nije ništa drugo nego proizvod ovih individualnih činova konstrukcije društvenog. Zato je stavljanje u zagrade ovih primarnih iskustava, laičkih objašnjenja i subjektivnih klasifikacija nepotrebno i pogrešno. A zadatak društvenih nauka i sociologije bio bi da daju „objašnjenja ovih objašnjenja“ (*account of accounts*).

Prema Burdijeu, u ovom slučaju radi se o lažnoj opoziciji, pošto nijedan od navedenih tipova mišljenja nije u stanju da obuhvati suštinski dvostruku prirodu društvene stvarnosti. Društveni dejstvenici (društveni agenti) su, naime, istovremeno i oni koji su klasifikovani

i oni koji klasifikuju. Iz toga sledi da, pri analizi bilo koje vrste društvenih podela, a naročito klasnih, moramo uzeti u obzir i objektivne klasifikacije bazirane na jasno definisanim naučnim kriterijumima, kao i subjektivne klasifikacije samih dejstvenika.⁶⁰

Umesto razdvajanja ova dva pristupa, Burdije predlaže odvijanje analize u dva koraka. U prvom koraku, konstrukcija naučnog znanja o društvenom svetu mora obaviti radikalni epistemološki prekid sa svakodnevnim, laičkim shvatanjima sveta samih društvenih dejstvenika i uz korišćenje statističkih metoda razotkriti njima nevidljivu stvarnost (objektivistički momenat). U drugom koraku, međutim, neophodno je prevazići ograničenja objektivističkog pristupa i to u trostrukom smislu: (1) s jedne strane, zato što kvantitativnim metodama otkrivene strukture u društvenom svetu nisu ništa drugo nego produkt praksi društvenih dejstvenika; (2) s druge strane, da bi se sprečilo projektovanje teorijske logike nauke u praktičnu logiku društvenog delovanja – da se ne bi desilo da se teorijski „model stvarnosti“ neprimetno pretvori u „stvarnost modela“; (3) i, na kraju, zato što slika stvarnosti društvenih dejstvenika jeste konstitutivna za društvenu stvarnost (Bourdieu 1990).

Objektivizam ignoriše simboličke borbe koje se vode radi ostvarivanja premoći vlastitog pogleda na svet. Postoji mnoštvo vizija društvene stvarnosti koje se međusobno takmiče – bazirane na religijskim, etničkim, klasnim i drugim kriterijumima – i koje imaju presudnu ulogu u konstituisanju društvenih kolektiviteta. Zato je u istraživanjima društvenog sveta neophodno reintegrirati ovaj simbolički, subjektivistički momenat koji je prethodno bio stavljen u zgrade (videti Bourdieu 1985; 1987; 1990; 2013; 2018).

60 Pritom treba imati u vidu da, za Burdijea, klasifikacije društvenih dejstvenika zavise od njihove pozicije definisane objektivnim klasifikacijama. Njihov pogled na svet, njihova objašnjenja društvenog sveta i njihove klasifikacije ne oblikuju se i ne vrše u vakuumu, nego sa tačno određenog mesta u objektivnom društvenom prostoru. Drugačije rečeno, njihova tačka gledišta zavisi od tačke sa koje oni u društvenom prostoru gledaju.

Što se tiče drugog metateorijskog problema, prema Burdijeju, supstancijalistički pristup priznaje kao realnost samo ono što je neposredno dostupno svakodnevnom iskustvu – u društvenim naukama to je postojanje pojedinaca i kolektiviteta. Nasuprot tome, on navodi da za društveni svet važi promjenjena Hegelova formula: *da je realno ono što je relaciono*. Za njega suštinu društvenog sveta čine odnosi – ne interakcije ili intersubjektivne veze, nego objektivni odnosi koji postoje nezavisno od individualne svesti i volje pojedinaca. Burdije tako, za razliku od Vebera, a slično Marks, pravi razliku između objektivnih (strukturnalnih) odnosa koji su nevidljivi i deluju neprestano i efektivnih odnosa ili interakcija koje se ostvaruju kroz aktuelno delovanje i koje su velikim delom ovim objektivnim odnosima oblikovane. Prema Burdijeju, ovi objektivni odnosi postoje u dve forme: kao odnosi između pozicija koje društveni dejstvenici zauzimaju u društvenom prostoru i kao upisani u tela društvenih dejstvenika u formi mentalnih shema percepcije i vrednovanja (habitusa) na osnovu kojih oni doživljavaju i aktivno konstruišu društveni svet.

U nastavku teksta biće, najpre, predstavljen objektivistički momenat Burdijeovih analiza klasnih podela – njegovo shvatanje pojma kapitala, kao specifične vrste resursa, čija struktura i distribucija čine imanentnu strukturu društvenog sveta i osnovu podela na klase i klasne frakcije. Zatim će biti analiziran razvoj pojma klase kod Burdijea – od pretežno supstancijalističkog, do potpuno relacionističkog, izraženog u koncepciji društvenog prostora u kojem je moguće identifikovati „teorijske ili objektivne klase“. Potom će biti ukazano na proces prevođenja „nominalnih“ u „realne“ klase i na ulogu koju simbolička moć ima u ovom procesu, odnosno, biće pokazano kako se objektivistički i subjektivistički momenat integrišu u Burdijeovoj istraživačkoj praksi. I, na kraju, biće dat niz predloga kako (a to bi bilo neophodno) prilagoditi Burdijeovu teoriju klasa da bi bude plodonosna u drugačijim društvenim okolnostima – u neoliberalnom dobu s početka XXI veka i hibridnim, postsocijalističkim društvima Jugoistočne Evrope.

Kapitali

Prema Burdijeu, društveni svet jeste „akumulirana istorija“, i upravo zato što akumulirani resursi (kapitali) u svojim objektiviranim i otelovljenim formama pokazuju tendenciju da dejstvuju kao objektivne sile, u društvenom svetu nije sve podjednako moguće ili nemoguće. Struktura i distribucija različitih tipova i podtipova kapitala u određenom trenutku u vremenu predstavlja imanentnu strukturu društvenog sveta upisanu u samu realnost tog sveta, determinišući šanse na uspeh društvenih praksi.⁶¹ Burdije proširuje ideju kapitala na sve vrste ključnih resursa – materijalne, socijalne, kulturne i simboličke i ukazuje da se pojedinci i grupe, u pokušaju da održe ili unaprede svoje položaje u društvenom poretku, koriste svim ovim resursima (a ne samo ekonomskim). Štaviše, on ističe da nije moguće razumeti strukturu i funkcionisanje društvenog sveta ukoliko se u analizu ne uvede pojam kapitala u svim svojim formama, a ne samo onoj koja je poznata u ekonomskoj teoriji.

U ključnom eseju koji se bavi ovom temom, *Forme kapitala* (Bourdieu 1986), Burdije navodi da se kapital pojavljuje u tri osnovna vida: kao *ekonomski kapital* koji se neposredno i direktno može konvertovati u novac i može biti institucionalizovan u vidu vlasničkih prava; *kulturni kapital*, koji se pod određenim uslovima može konvertovati u ekonomski kapital i može biti institucionalizovan u formi obrazovnih kvalifikacija; i *socijalni kapital* koji čini sistem društvenih veza i

61 Burdijeova teorija se najčešće određuje kao teorija praksi. On razvija dispozicionu teoriju društvenog delanja, prema kojoj ono nastaje u susretu kapitala (društvenih moći kojima dejstvenici raspolažu), njihovog habitusa (društveno strukturisanih dispozicija za delovanje upisanih u telo dejstvenika) i polja (društvenog konteksta – specifične, relativno autonomne konfiguracije objektivnih društvenih odnosa – u kojem se prakse odvijaju). U *Distinkciji* (1984: 101) Burdije daje i pseudomatematičku formulu kojom prikazuje proces generisanja praksi: [(habitus) (kapital)] + polje = prakse]. Fleksibilnost i improvizatorski karakter praksi proizilaze iz toga što zavise od promenljivih odnosa ove tri grupe činilaca, a njihova stabilnost iz toga što i habitus i položaj u društvenim poljima zavise od društvenih moći dejstvenika (njihovih kapitala). Ono što ipak Burdijeovu koncepciju suštinski razlikuje od strukturalističkih, jeste što on naglašava da uspeh praksi zavisi i od veštine kojom se dejstvenici bore u polju, odnosno, kao u kartaškim igrama, zavisi koliko od podeljenih karata, toliko i od veštine igrača.

poznanstava koji može biti konvertovan, u određenim okolnostima, u ekonomski kapital i institucionalizovan u formi statusnih titula. U drugim svojim radovima on govori i o četvrtoj, generičkoj formi kapitala: *simboličkom kapitalu* koji je najbliži pojmu prestiža i vrši funkciju legitimacije drugih formi kapitala, kao i formi kapitala koji su specifični za polja (religijskog, političkog, birokratskog, naučnog, medijskog...).⁶²

Prema Burdijeu, kulturni kapital se pojavljuje u tri osnovne forme: u otelovljenoj, objektiviranoj i institucionalizovanoj formi.

U *otelovljenom* obliku, koji za Burdijea jeste njegov „fundamentalni vid“, kulturni kapital predstavlja skup kultivisanih dispozicija koje su stečene tokom procesa socijalizacije. Upravo zato što je vezan za telo, ova forma kulturnog kapitala ne može biti akumulisana preko kapaciteta svog individualnog nosioca i opada i umire zajedno s njim. Iz istog razloga, sticanje kulturnog kapitala u ovoj formi predstavlja proces koji nije moguće da, umesto onoga koji ga stiće, obavi neko drugi.

Kulturni kapital u *objektiviranoj* formi podrazumeva materijalne objekte i medije – poput slika, knjiga, skulptura, spomenika, instrumenata ili aparata koji služe za kulturnu potrošnju. Ovi materijalni objekti – npr. vredne slike ili skulpture – mogu biti posmatrani kao deo nečijeg ekonomskog kapitala, dok se njihova svojstva kao nosilaca kulturnog kapitala mogu razumeti samo kroz vezu sa kulturnim kapitalom u njegovoj otelovljenoj formi. To je stoga što se potrošnja kulturnih/simboličkih dobara odvija kroz razumevanje njihovog smisla, za šta je neophodno posedovanje odgovarajućeg habitusa, odnosno šema razumevanja i vrednovanja.

Treći oblik jeste *institucionalizovani kulturni kapital*. Institucionalizacija kulturnog kapitala u formi akademskih diploma predstavlja

62 Burdijeva teorija, međutim, u ovom pogledu nije potpuno konzistentna. U većini radova on govori o kapitalima kao različitim formama društvene moći koje nije moguće svesti na jedan izvor i čiji se poredak razlikuje od društve do društva, posebno u van-evropskim civilizacijama (videti Bourdieu 1990; 1998). S druge strane, u *Formama kapitala* on eksplicitno navodi da je ekonomski kapital „u korenu svih drugih tipova kapitala“ (Bourdieu 1986: 252) i ističe da druge forme kapitala proizvode svoje specifične efekte, upravo u onoj meri u kojoj su u stanju da prikriju (čak i od njihovih nosilaca i korisnika) da je ekonomski kapital u njihovoj osnovi.

način da se neutralizuju neke od karakteristika otelovljenog kulturnog kapitala. Pre svega, onih koje se tiču njegovog telesnog utemeljenja i bioloških ograničenja njegovih nosilaca. Ona ujedno kulturni kapital autodidakta, koji može biti doveden u pitanje svakog trenutka, suštinski razdvaja od akademski sankcionisanog kulturnog kapitala koji je formalno nezavisan od ličnosti svoga nosioca. Institucionalizacijom se stvaraju i pretpostavke za konverziju ekonomskog i kulturnog kapitala kroz garantovanje novčane vrednosti akademskog kulturnog kapitala, kao i za razvoj strategija investiranja: na primer, ekonomskog kapitala u obrazovanje (kulturni kapital) svojih potomaka.

Razvoj sistema visokog obrazovanja i uloga koju on u razvijenim društvima ima u alokaciji pojedinaca na različite položaje u društvenom poretku, kao i razvoj autonomnog sveta objektiviranog kulturnog kapitala, predstavljaju za Burdijea jedan od najvažnijih trendova u savremenom svetu. A nejednaka distribucija kulturnog kapitala – u sva tri njegova vida – jednu od ključnih dimenzija društvene nejednakosti u današnjim društvima.

Sa druge strane, *socijalni kapital*, prema Burdijeu, predstavlja skup „aktuelnih ili potencijalnih resursa koji su povezani sa posedovanjem trajne mreže manje ili više institucionalizovanih odnosa međusobnog poznavanja i priznavanja“ (Bourdieu 1986: 248), koja svim svojim članovima obezbeđuje da mogu računati na podršku kolektivno posedovanog kapitala. Utoliko obim nečijeg socijalnog kapitala zavisi od veličine mreže veza i poznanstava koje on/ona mogu efektivno mobilisati, ali i od obima – ekonomskog, kulturnog i simboličkog – kapitala koji članovi te mreže poseduju. To dalje ukazuje da, iako se socijalni kapital ne može redukovati na druge forme kapitala, njegova delotvornost nikada nije nezavisna od njih.

Burdije naglašava da postojanje mreže veza i poznanstava nije prirodna, pa čak ni društvena datost koja se uspostavlja jednom zauvek, već pretpostavlja neprestani napor institucionalizacije. Drugačije rečeno, socijalne mreže predstavljaju proizvod pojedinačnih i grupnih strategija investiranja čiji je – svesni ili nesvesni – cilj transformisanje slučajnih odnosa – u komšiluku, na poslu ili rođaćkih odnosa... – u

odnose trajnih obaveza baziranih na zahvalnosti, poštovanju ili prijateljstvu, koji mogu biti od koristi (kratkoročno ili dugoročno). Reprodukcijski socijalnog kapitala utoliko pretpostavlja neprekidan niz društvenih razmena i ulaganje vremena, energije i ekonomskog kapitala, ali i posedovanje specifične sposobnosti – za stvaranje i korišćenje veza i poznanstava – koja je, takođe, integralni deo ovog kapitala. Kroz razmenu dobara i usluga uspostavlja se, smatra Burdije, međusobno priznavanje, priznavanje članstva u grupi i tako vrši reprodukcija društvenih grupa. I istovremeno se uspostavljaju granice grupa preko kojih nijedan od oblika razmene (trgovina, zajednički život ili brak) nije moguć.

Četvrta generička forma kapitala – *simbolički kapital* – koji se u svakodnevnom govoru naziva ugledom, prestižom, dobrom reputacijom, nije bazirana na nekoj specifičnoj moći. Simbolički kapital, u stvari, predstavlja oblik u kojem se, pod određenim okolnostima, druge forme kapitala percipiraju i priznaju kao legitimne. Burdije, na tragu Veberovih pojmova harizme i legitimacije, razvija teoriju o simboličkoj moći. Poput Vebera, i on smatra da upotreba moći zahteva legitimaciju i naglašava ulogu koju pretpostavke uzete zdravo za gotovo imaju u konstituisanju i održanju moći. Uprkos interesnoj prirodi svih ljudskih praksi, one koje uspeju da se predstavljaju kao bezinteresne, stiču „simboličku moć“ ili legitimaciju. Njihova prava priroda biva „pogrešno prepoznata“, što njihovim nosiocima omogućava sticanje „simboličkog kapitala“. Utoliko, simbolički kapital je, prema Burdijeu, „poreknuti ili prikriveni kapital“ – forma moći koja se ne precipira kao moć, već kao legitimni zahtev za priznanjem, poslušnošću ili uslugama drugih. Pojam simboličkog kapitala ujedno izražava Burdijeovu ideju da moć nikada nije toliko efikasna kao kada se ne percipira kao moć i kada je aktiviraju oni koji su joj podređeni.

Ono što je potrebno naglasiti jeste da *kapitali* predstavljaju *specifičnu vrstu resursa*. Najpre, kapitali predstavljaju *različite forme društvene moći*. Burdije usvaja stanovište Bernarda Rasela (Russel 1938: 12–14), prema kojem postoji analogija između energije i moći. Kao što se energija javlja u različitim vidovima i prelazi iz jedne forme u drugu, tako postoji mnoštvo formi društvene moći među kojima

je moguća konverzija. Utoliko nije moguće proučavanje energije (u prirodnim naukama), niti društvenih moći (u društvenim naukama) izdvajanjem samo jedne forme u kojoj se javljaju. Uviđanje da nijedna forma energije nema primat nad drugima i da ih nije moguće proučavati u izolaciji, predstavlja osnovu objedinjavanja prirodnih nauka. Slično tome, proučavanje društvene moći u njenim različitim vidovima, moglo bi predstavljati temelj za objedinjavanje društvenih nauka (Bourdieu 1990: 300)

Kapitali se mogu akumulirati i oni se mogu prenositi na potomke. Upravo zato društveni svet jeste „akumulirana istorija“ u kojoj postoji visok stepen inercije, odnosno svet koji se, uprkos svim protivrečnostima i zatamljenim konfliktima, reprodukuje. Kapitali se, takođe, poput energije, *mogu konvertovati jedan u drugi* i ova razmenska vrednost među kapitalima jeste jedna od važnih uloga u društvenim borbama. Zatim, *kapitali su forme društvene moći koje su delotvorne u poljima*, u kojima su istovremeno i *ulog* oko kojeg se dejstvenici bore i *instrumenti* te borbe. Generičke forme kapitala – ekonomski, kulturni i socijalni – delotvorne su u svim poljima, dok forme kapitala specifične za određena polja (poput recimo religijskog ili naučnog), u drugim poljima ne obezbeđuju moć svojim nosiocima. *Kapitali su nejednako raspoređeni među dejstvenicima u poljima* i upravo zato mogu svojim nosiocima doneti profite. I, veoma važno, *kapitali su isključujuć mehanizmi moći* – oni donose korist svojim nosiocima nauštrb drugih.⁶³ Tek ukoliko poseduje sve ove karakteristike, resurs se može odrediti kao kapital.

Klase

Začeci Burdijeove koncepcije klase mogu se naći u članku „Klasna situacija i klasna pozicija“, objavljenom 1966. godine. U njemu se

⁶³ Otuda „socijalni kapital“, kako se određuje u patnamovskoj tradiciji, nije kapital, nego važan društveni resurs. A iz istog razloga mnoštvo novih formi „kapitala“, poput, recimo, „emocionalnog kapitala“, ne ispunjavaju preduslove da bi se mogli nazvati kapitalima.

pojavljuju dve osnovne teme koje su kasnije postale okosnica nekih od ključnih dela ovog autora: razlikovanje između *klasne situacije* i *klasne pozicije* i *odnos između klasa* i *statusnih grupa*. Burdije otvara članak razmatranjem pitanja u kojoj meri klase mogu biti definisane striktno ekonomskim kriterijumima. Prema njegovom mišljenju, društvene klase su jednim delom određene materijalnim uslovima egzistencije svojih pripadnika i vrstom poslova koje pripadnici klase obavljaju. To Burdije označava kao njihovu *klasnu situaciju*. Ali klase su, insistira on, određene i svojim mestom u istorijski definisanoj društvenoj strukturi i odnosima koje uspostavljaju sa drugim konstitutivnim delovima te strukture. Aspekte društvene klase koji se mogu razumeti na osnovu njihovog odnosa sa drugim klasama, Burdije određuje kao karakteristike *klasne pozicije*. Utoliko on postulira *dualitet eksplikativnih principa* (svojstva i ponašanje pripadnika klase određuju i njihova *klasna situacija* i njihova *klasna pozicija*), te objašnjenja odlika klase na osnovu ekonomskih faktora smatra nužnim, ali nedovoljnim.

Istovremeno, on ukazuje da klasna situacija i klasna pozicija nisu nezavisne jedne od druge, tako da je stepen u kojem su klase određene svojom situacijom, odnosno svojom pozicijom, varijabilan, ne samo u različitim društvima, nego i za različite klase u okviru istog društva. Prema Burdijeu, klasna situacija presudno određuje nivo uticaja koji klasna pozicija ima: što su klase manje u mogućnosti da kontrolišu uslove svoje egzistencije, to jest što su više izložene materijalnoj deprivaciji, to će njihove prakse i njihova verovanja biti direktnije uslovljeni njihovom klasnom situacijom. One klase koje raspoložu resursima koji im omogućavaju da materijalne nužnosti drže na distanci, snažnije su određene sopstvenom klasnom pozicijom, to jest odnosima sa drugim klasama.

Ovo rano shvatanje klase Burdije čini još kompleksnijim uvodeći tezu, kasnije proslavljenu uspehom *Distinkcije*, o tome da *klase i statusne grupe nisu različiti tipovi društvenih kolektiviteta koji proizilaze iz različitih stratifikacionih mehanizama, već – iluziji* i Veberu nasuprot – *dva aspekta istog fenomena*. Veberovu distinkciju između klasa i statusa Burdije tumači kao razliku između materijalnog i simboličkog

aspekta klase – statusi su za njega, u stvari, „prerušene“ i „neprepoznate“ klase. Rezultat ovakvog shvatanja jeste da se klasna analiza ne može svesti na analizu ekonomskih odnosa, već ona nužno uključuje i analizu simboličkih odnosa.

Razvoj Burdijeovog shvatanja klase tekao je od ove pretežno supstancijalističke koncepcije, preko formulisanja relacionog pojma klase pozicije, do modela društvenog prostora, koji je karakterističan za zrelu fazu u Burdijeovoj sociologiji. *Društveni prostor* jeste model prostornog koncipiranja društvenog poretka koji predstavlja „kvazi-realnost“ koja postoji nezavisno od onih koji te pozicije zauzimaju.

Sam društveni prostor konstruisan je duž tri ortogonalne ose. U ovom trodimenzionalnom prostoru se, prema Burdijeu, *društveni dejstvenici raspoređuju u odnosu na tri parametra – totalni obim kapitala, kompoziciju kapitala i promenu ove dve karakteristike u vremenu, što on naziva društvenom trajektorijom.*⁶⁴

Duž prve i najvažnije ose društveni dejstvenici raspoređeni su na osnovu *totalnog obima različitih kapitala* koje poseduju. Prema Burdijeu, nečija klasna situacija i klasni položaj definisani su položajem koji zauzima na ovoj osi (koju on u mapama socijalnog prostora postavlja vertikalno). Druga osa, osa *kompozicije kapitala* – postavljena horizontalno u Burdijeovim mapama društvenog prostora – definiše razliku između klasnih frakcija. Za Burdijea, klase se interno razlikuju u zavisnosti od dominacije ekonomskog ili kulturnog kapitala u ukupnom obimu kapitala kojim raspolažu. Društveni dejstvenici diferenciraju se i duž treće ose – društvene trajektorije – koja predstavlja uvođenje vremenske dimenzije u inače sinhronu analizu.

64 Konstruisanje društvenog prostora vrši se uz pomoć statističke tehnike poznate kao „analiza višestrukih podudarnosti“ (*L'analyse des correspondances multiples – ACM*) koju je koncipirala grupa francuskih matematičara i statističara okupljena oko Žan-Pola Benzekrija (*Jean-Paul Benzecry*). Burdije je smatrao da ova tehnika predstavlja metodu koja najviše odgovara njegovoj koncepciji, zato što akcenat analize stavlja na odnose između varijabli. O metodološkom utemeljenju Burdijeovog pristupa, videti tekst Ivice Mladenovića i Leonore Dugonjić u ovom zborniku.

Nasuprot onima koji tvrde da klase postoje u društvu, ali i onima koji poriču njihovo postojanje (i jedni i drugi pristupaju fenomenu društvenih klasa supstancijalistički), Burdije tvrdi da bi polazište u klasnoj analizi trebalo da budu razlike u pogledu obima kapitala i kompozicije kapitala, koje objektivno postoje u društvu i čije postojanje nije moguće negirati. Na osnovu toga je, smatra on, moguće identifikovati „teorijske ili objektivne“ klase (koje još zove i „logičke klase“ ili „klase-na-papiru“). Pod tim on podrazumeva skupove društvenih dejstvenika koji zauzimaju slične položaje u društvenom prostoru, odnosno imaju sličan ukupan obim i kompoziciju društvenih moći (kapitala). Iz tog razloga njihovi uslovi egzistencije su slični i na njih deluju slični uslovljavajući faktori, zbog čega oni razvijaju slične dispozicije, što dovodi do sličnih praksi.

Društveni prostor je konstruisan na takav način da, što su društveni dejstvenici, grupe ili institucije, bliže jedni drugima u njemu, utoliko više zajedničkih karakteristika imaju, a što su dalje, to su razlike među njima veće. Pošto je bazirana na determinišućim karakteristikama, ova klasifikacija je – poput klasifikacija u zoologiji ili botanici – ujedno i eksplikativna i prediktivna. Ona, naime, omogućava da se na osnovu znanja o posedovanju određenog obima i kompozicije kapitala predvide druge karakteristike grupa klasifikovanih društvenih agenata: njihove prakse, političke orijentacije, ukusi, afiniteti, šanse za međusobne susrete, sklapanje prijateljstava i partnerske odnose. Ali ove „teorijske klase“ nisu realne klase u smislu grupa koje karakterišu zajednički interesi i svest o razlici u odnosu na druge klase. Da bi to postale, da bi se ostvario ovaj prelaz „od teorijske ka praktičnoj klasi“, neophodan je, smatra Burdije, dugotrajan politički rad na mobilizaciji.

U istraživanjima koje je sproveo u Francuskoj 1960-ih i 1970-ih, Burdije u društvenom prostoru razlikuje *tri klase*. U gornjem delu socijalnog prostora – na osnovu ukupnog obima ekonomskog i kulturnog kapitala kojim raspolažu – koncentrišu se dejstvenici koji pripadaju grupama industrijalaca, menadžera u privatnom sektoru i univerzitetskih profesora. Njih Burdije imenuje „*dominantnom klasom*“ ili

„buržoazijom“.⁶⁵ Na suprotnom polu ove ose, u donjim regionima društvenog prostora, grupisani su manuelni radnici i poljoprivrednici, čiji je ukupni obim kapitala relativno mali. Burdije ih označava kao „radničke klase“ ili „narodske klase“. Između njih – u odnosu na totalni obim kapitala – u središnjem delu socijalnog prostora nalaze se mali privrednici, službenici, učitelji i nastavnici u osnovnim školama, koje Burdije kolektivno naziva „sitnom buržoazijom“.

Druga osa – osa kompozicije kapitala – definiše razliku između *klasnih frakcija*. Iako je terminologija koju koristi marksistička, značenje koje pridaje ovom pojmu razlikuje se od onog koji koriste marksistički teoretičari. Za Burdijea, klasne frakcije se interno razlikuju u zavisnosti od dominacije ekonomskog ili kulturnog kapitala u ukupnom obimu kapitala kojim raspolažu. Tako, na primer, u dominantnoj klasi možemo razlikovati klasnu frakciju koja se prvenstveno oslanja na svoj kulturni kapital, a koja nije bogata ekonomskim kapitalom (univerzitetski profesori i umetnici). Na drugoj strani nalaze se industrijalisti i drugi veliki poslodavci koji raspolažu velikim ekonomskim kapitalom, a čiji je kulturni kapital manjeg obima. Između ovih polova nalaze se pripadnici „profesija“ – advokati, lekari, menadžeri – čija se struktura kapitala – ekonomskog i kulturnog – nalazi u ravnoteži. Slično tome, u redovima „sitne buržoazije“ moguće je razlikovati male privrednike, koji raspolažu primarno ekonomskim kapitalom; i, na drugoj strani, učitelje i nastavnike čiji je osnovni resurs – kulturni kapital. Položaj između njih zauzimaju npr. službenici i tehničari.⁶⁶

65 U svojim poznim radovima, Burdije je, umesto pojma dominantne klase, upotrebljavao pojam „polje moći“, kako bi dodatno naglasio relacioni karakter ovog konstrukta. Polje moći, prema Burdijeu, predstavlja specifično metapolje, u kojem se bore nosioci različitih moći (kapitala) koji su u svojim poljima već ostvarili dominaciju. Otuda, borbe u polju moći nemaju za cilj akumulaciju određenog kapitala, već uspostavljanje što veće vrednosti vlastitog kapitala. To je ujedno i borba za uspostavljanje „dominantnog principa dominacije“, odnosno za poziciju kapitala koji bi predstavljao legitimnu osnovu dominacije u društvu (Bourdieu 1989).

66 Za prevod na srpski jezik Burdijeove mape socijalnog prostora u Francuskoj videti Burdije 2013: 132–133.

Kao što je pomenuto, društveni dejstvenici diferenciraju se i duž treće ose, *ose društvene trajektorije*, koja se rekonstruiše na osnovu podataka o promenama obima i kompozicije kapitala u vremenu – obično kroz tri porodične generacije. Na ovaj način otvara se mogućnost proučavanja više različitih tipova društvene mobilnosti. Pored *uzlazne i silazne društvene mobilnosti*, moguće je pratiti i „*horizontalnu*“ ili „*transverzalnu*“ mobilnost koja podrazumeva promenu tipa resursa na koji se društvene grupe oslanjaju u društvenim borbama. Burdije ovaj tip mobilnosti u kojoj društvene grupe menjaju kompoziciju kapitala koji im stoji na raspolaganju, naziva „*konverzijom kapitala*“. Ali i unutar vertikalne mobilnosti moguće je razlikovati *intraklasnu društvenu mobilnost*, koja se odvija unutar istih polja i na osnovu akumulacije istih tipova kapitala (kao kada npr. deca iz učiteljskih porodica postanu univerzitetski profesori) i *interklasnu društvenu mobilnost* koja podrazumeva promenu i obima i kompozicije kapitala (kao kada npr. mali privrednici ulažu u visoko obrazovanje svoje dece, umesto da im samo prepuste porodični biznis).

Iako karakteristike koje se odnose na kapitale kojima raspolažu – njihov obim, kompozicija i društvena trajektorija – čine jezgro njegovog shvatanja klase, u sadržaj pojma klase, prema Burdijeju, ulaze i takozvane „*sekundarne*“ karakteristike. To su demografske karakteristike, poput pola, starosti i mesta boravka (etnicitet i rasa se pominju uzgred, ali nemaju značajniju ulogu u njegovim analizama francuskog društva). Otuda, smatra on, nije dovoljno posmatrati samo kako demografske karakteristike modifikuju uticaj klasa na društvene prakse, već ih je neophodno uključiti u samu definiciju klase.

Ipak, važno je naglasiti da, prema Burdijeju, klase nisu ni prosto agregati različitih primarnih i sekundarnih karakteristika. U *Distinkciji* on navodi sledeće:

„Društvena klasa nije definisana nekom karakteristikom (čak ni onom koja je najviše determinišuća, kao što su obim i kompozicija kapitala), niti pak skupom karakteristika (polom, starošću, socijalnim poreklom, etničkim poreklom – proporcijom crnaca i belaca ili starosede-laca i imigranata – zaradom, obrazovnim nivoom, itd.), čak ni lancem

karakteristika koje slede iz fundamentalne karakteristike (položaja u proizvodnim odnosima), u odnosu između uzroka i posledice, onoga što uslovljava i uslovljenog; već strukturom odnosa između svih relevantnih karakteristika koja daje specifičnu vrednost svakoj od njih i efektima koji ostvaruju na prakse“ (Bourdieu 1984: 106).

Eliot Vajninger ukazuje da je u Burdijeovoj teoriji odnos klasne strukture i formiranja klasa *kauzalan*, ali i *kondicionalan* (Weininger 2002). Klasna struktura objektivnih (nominalnih) klasa delimično determiniše nastanak realnih klasa. Ono što je neophodno da bi se „klase na papiru“ prevele u realne klase, jeste politička delatnost mobilizacije, ali su njene šanse za uspeh veće ukoliko između potencijalnih članova klase postoji objektivna bliskost u socijalnom prostoru. Štaviše, formiranje realnih klasa je samo jedna od mogućnosti, ali nije isključeno ni formiranje drugih tipova grupa, na primer, etničkih, starosnih ili rodnih. Burdije insistira da je društveni svet moguće konstruisati na različite načine, ali je prema njegovom mišljenju grupisanje koje je bazirano na distribuciji kapitala stabilnije i trajnije od bilo kog drugog oblika društvenog grupisanja.

Postojanje klasa utoliko, smatra Burdije, nije prosto činjenica koja se može utvrditi samo analizom indikatora kapitala. Da bi klase postojale, potreban je napor usmeren na uspostavljanje klase kao dominantnog principa vizije društva i društvenih podela. U ovom konstituisanju društvenih grupa, prema Burdijeu, presudnu ulogu igra *simbolička moć*.⁶⁷ Ona predstavlja, kao u Ostinovoj koncepciji, *moć da se stvari stvore njihovim imenovanjem* (Austin 1962). To je, za Burdijea, moć da se osveštaju ili predstave stvari koje već postoje u društvenoj stvarnosti, kroz oblikovanje simboličkih okvira, kolektivnih instrumenata kognitivne konstrukcije društvene stvarnosti. Tako i klase, sve

67 Pojam simboličke moći u Burdijeovoj koncepciji, nakon *Distinkcije*, postaje vremenom sve značajniji. Prema Vakanu, pojmovi društvenog prostora i simboličke moći imaju, u stvari, mnogo veći značaj od onog koji u interpretacijama Burdijeove teorije uobičajeno imaju pojmovi kapitala, habitusa i polja (videti Wacquant 2019). O značaju simboličkog u Burdijeovoj teoriji, videti tekst Andree Perunovića u ovom zborniku.

dok ne budu imenovane, dok se ne uspnu na nivo diskursa, dok ne postoje njihove organizacije, predstavnici koji govore u njihovo ime, nisu ništa više od skupa nepovezanih pojedinaca.

Prema Burdijeju, simbolička moć, moć da se uspostave grupe, počiva na dva preduslova. Najpre, ona je bazirana na simboličkom kapitalu, autoritetu onih koji žele da uspostave novu viziju društvenih podela. I drugo, efikasnost simboličke moći zavisi i od toga koliko je vizija koja se predlaže ukotvljena u realnosti.

Društvena stvarnost, iako strukturisana, dopušta mnogobrojne i često i međusobno suprotne interpretacije. Otuda, prema Burdijeju, ove *borbe klasifikacija* za nametanje vlastite vizije sveta, predstavljaju fundamentalnu, a „zaboravljenu dimenziju klasne borbe“ (Burdije 1984: 483). Uspeh u borbi da se vlastita klasifikacijska šema nametne drugima, predstavlja njeno univerzalno priznanje – čime ona stiče simbolički kapital (prestiž, reputaciju), odnosno biva percipirana kao legitimna. Ovaj aspekt Burdijeove teorije koji govori o prevođenju „nominalnih“ u „realne“ klase, jedan je od najzanimljivijih i ujedno najmanje primećenih aspekata Burdijeove teorije. On istovremeno ukazuje u čemu je značaj analize kulturnih praksi i stilova života u okviru Burdijeove koncepcije.

S obzirom na to da je u njegovoj koncepciji društveni prostor konstituisan pomoću tri kontinuirane ose (totalnog obima kapitala, kompozicije kapitala i njihovih promena u vremenu), ta činjenica, po definiciji, pretpostavlja odsustvo unutrašnjih granica u ovom prostoru i nemogućnost da se apriori uspostave granice između klasa. Uvođenje granica u kontinuirani društveni prostor – i time međusobno odvajanje grupa dejstvenika i formiranje društvenih kolektiviteta – funkcija je društvenih praksi, a posebno praksi koje čine stilove života.

Prema Burdijeovom shvatanju, naime, *u savremenom svetu, društveni kolektiviteti (i klase) se formiraju prvenstveno u sferi potrošnje*. Pritom, smatra on, stilovi života nisu samo izraz šema percepcije, vrednovanja i akcije koje čine habitus, već se paralelno, uz konstituisanje vlastitog stila života, vrši diferenciranje u odnosu na druge stilove života – i čak njihovo odbacivanje (muzike, manira, oblačenja, hrane, itd.).

To se potom prenosi na društvene dejstvenike koji su nosioci ovih stilova života. Otuda dejstvenici kroz prakse svakodnevne potrošnje istovremeno – nesvesno, na pred-refleksivnom nivou – klasifikuju sebe i druge ljude kao slične ili neslične. Upravo se, kroz ovaj proces klasifikacije drugih i samoklasifikacije i na osnovu doživljaja sličnosti i razlika baziranog uključivanja i isključivanja, formiraju društveni kolektiviteti – pa i klase – i to najpre kroz ustanovljenje simboličkih granica među njima.

Prema Burdijeovoj koncepciji, dejstvenici percipiraju druge prvenstveno kroz veo simboličkih praksi – kroz stilove života i druge statusne odrednice – pogrešno percipirajući pravu osnovu ovih praksi omogućenih posedovanjem određenog obima i kompozicije kapitala i tipovima habitusa koji ih prate. Tako da ključnu, nezamenljivu ulogu u „podeli“ društvenog prostora, u konstituisanju i diferenciranju klasa u Burdijeovoj koncepciji igraju aktivnosti dejstvenika, njihove društvene prakse. Jednom uspostavljeni kroz „antagonističke“ potrošačke prakse, u formi „primitivne klasifikacije“, kolektiviteti na svom putu objektivizacije prolaze, prema Bourdijeu, kroz još tri faze. U drugoj fazi, kolektiviteti se imenuju, kodifikuju i na taj način uspinju na nivo diskursa. U trećoj fazi se vrši uspostavljanje „objektivnih“ društvenih klasifikacija (kako to npr. čine obrazovne institucije – između onih koji su završili određeni nivo školovanja i onih koji to nisu). Do najvišeg stepena objektivizacije društveni kolektiviteti stižu kada postanu deo zvaničnih klasifikacija koje su zapisane u zakonima. Parafrazirajući Veberovu misao, Burdije definiše državu na osnovu njenog monopola na „legitimnu upotrebu fizičkog i simboličkog nasilja na određenoj teritoriji“, ukazujući na pravo države da nametne principe klasifikacije koji imaju obavezujuću snagu.

Da se još jednom, na kraju ovog veoma kratkog prikaza Burdijeove klasne koncepcije, vratimo pitanju – da li se i zašto društvene grupe koje objedinjavaju primarne karakteristike – ekonomski, socijalni i kulturni kapital – i sekundarne karakteristike – pol, starost, mesto boravka – u većito promenljivim međusobnim odnosima, uopšte mogu nazvati klasama? U vezi s tim, među poznavacima Burdijeove misli

možemo naći dva stanovišta. Na jednoj strani nalaze se stanovišta poput onog Eliota Vajningera. Za njega, *pojam klasne strukture odnosi se na sistem društvene podele rada* u kojem se zanimanja razlikuju u pogledu obima, kompozicije i društvene trajektorije (Weininger 2005: 90). Odnosno, smatra on, klasna struktura u Burdijeovoj koncepciji, kao u tradicionalnim klasnim teorijama, bazirana je na strukturi zanimanja. A kapitali predstavljaju osnovu razlikovanja između lokacija unutar sistema zanimanja.

Na drugoj strani, Rodžers Brubeker smatra da u Burdijeovoj sociologiji *pojam klase* nije ništa drugo nego *metafora za totalni skup društvenih determinanti* (Brubaker 1985: 769). Iz njegove perspektive, Burdijeove klase nisu definisane svojim mestom u proizvodnim odnosima, nego u društvenim odnosima uopšte: različitim uslovima egzistencije, različitim sistemima dispozicija (koji su proizvod tih uslova egzistencije) i različitim obimom i tipom kapitala kojim raspolažu). Pripadnici različitih klasa razlikuju se prvenstveno po tome da li i u kojoj meri mogu da praktične nužnosti svakodnevnog života drže „na distanci“ – to je ono što presudno određuje njihov habitus i što potom nalazi svoj izraz u svim njihovim drugim delovanjima u društvu i njihovoj percepciji društvenog sveta. Klasa se, utoliko, prema Brubekeru, kod Burdijeja pojavljuje kao oznaka za skup bioloških pojedinaca koji dele iste uslove egzistencije i imaju isti habitus.

Smatram da, ako je Vajningerovo shvatanje bliže slovu Burdijeove koncepcije, Brubekerovo stanovište bliže je njenom duhu. I koncepcija koja je razvijena za analize klasne strukture u društvima Jugoistočne Evrope bazirana je upravo na ovom drugom stanovištu.

Kapitali i klase u društvima Jugoistočne Evrope

Jedna od čestih grešaka u društvenim istraživanjima u periferijskim i poluperiferijskim društvima jeste doslovno preuzimanje naučnih koncepcija i modela istraživanja iz društava koje pripadaju centru svetskog sistema. Dobijeni rezultati u takvim istraživanjima, čak i kad

su uspješno realizovana, uglavnom su suštinski potpuno pogrešni – u njima se ne prepoznaje društvena realnost koja je ispitivana. Otuda, jedan od najvažnijih zadataka u istraživanjima društava Jugoistočne Evrope, jeste kreiranje instrumenata – pojmova – koji su njima primereni ili, ukoliko je istraživanje inspirisano nekom velikom sociološkom istraživačkom tradicijom, neophodno je izvršiti temeljno prevođenje i prilagođavanje tih koncepcija drugačijim društvenim okolnostima.

To je ono što smo, u istraživanjima klasne strukture hibridnih, postsocijalističkih društava Jugoistočne Evrope,⁶⁸ moje kolege i ja pokušali da uradimo sa Burdijeovom koncepcijom.⁶⁹ Niz pripremljenih radova kontekstualizacije uključuje najpre uvid u drugačiji položaj poluperfrierijskih društava Jugoistočne Evrope u svetskom kapitalističkom sistemu u odnosu na Francusku, u kojoj je Burdije radio istraživanja. Potom uzimanje u obzir činjenice da, za razliku od perioda „države blagostanja“ (*welfare state*) od ranih 1960-ih do kasnih 1980-ih godina u kojem je rađena većina Burdijeovih analiza klasne strukture, neoliberalni kapitalizam danas dominira na svetskom nivou (i da je model tranzicije društava Jugoistočne Evrope izrazito neoliberalan). Treće, da je globalizacija učinila neadekvatnim sociološke analize koje se odvijaju samo unutar nacionalnih granica (metodološki nacionalizam). Otuda je u našim analizama bilo neophodno imati u vidu, s jedne strane, *smanjeni stepen autonomije društvenih polja i njihovu „koloniziranost“ ekonomskim načelima hijerarhizacije* i, s druge strane, *globalnu „otvorenost“ društvenih polja* (tako da u borbama u tim poljima ravnopravno, a često i nadmoćno, učestvuju društveni agenti i institucije iz drugih zemalja). Treba takođe uzeti u obzir i da društva Jugoistočne Evrope karakterišu *stalni diskontinuiteti* – drastične promene principa društvene diferencijacije, kanala i stepena društvene

68 Društva bivših jugoslovenskih republika i Albanije, baziranih na temelju nekoliko istraživanja velikog obima.

69 Uporediti Cvetičanin, Popescu 2011; Cvetičanin 2012; Tomić-Koludrović, Petrić 2014a; 2014b; Cvetičanin, Mangova, Markovikj 2015; Cvetičanin i dr. 2021; Petrić i dr. 2022.

mobilnosti, nacionalnih granica, zakonskih okvira, ideologija – što dovodi do *podeljenosti habitusa* i pojave koju Burdije naziva *histeresis habitusa*.⁷⁰

Za analizu klasne strukture ovih društava najvažniji je, međutim, uvid da se radi o *hibridnim društvima*, koja nose jasne tragove socijalističkog društva, i, s druge strane, oznake intenzivne neoliberalne transformacije u poslednjih trideset godina. U njima su društvene nejednakosti generisane korišćenjem – u svim poljima (a ne samo u ekonomskom) – nekoliko mehanizama podjednake snage.⁷¹ Oni podrazumevaju, s jedne strane, *eksplatacijske tržišne mehanizme* i, sa druge, *nekoliko tipova mehanizama društvenog zatvaranja*: a) na osnovu pripadnosti političkim partijama; b) na osnovu rođачkih i zemljačkih veza, te pripadnosti neformalnim interesnim grupama; c) baziranih na etničkoj i religijskoj pripadnosti i rodu; kao i d) društveno zatvaranje na osnovu formalnih obrazovnih diploma i članstva u strukovnim udruženjima.

Eksploatacijski tržišni mehanizmi u društvima Jugoistočne Evrope omogućeni su neregulisanom i netransparentnom privatizacijom društvenog i državnog vlasništva i mogućnostima koja pruža konstantna pravna i faktička redukcija radničkih prava. Ona se ogleda u tri aspekta: (1) stalnoj redukciji zakonski garantovanih prava radnika; (2) smanjivanju broja onih na koje se ta prava odnose; (3) *de facto* kršenju i tako drastično smanjenih prava radnika (Reljanović 2019).⁷²

70 Prema Burdijeju, u uslovima rapidnih društvenih promena ljudi često nastavljaju da se ponašaju kao da se ništa nije promenilo, u skladu sa dispozicijama koje su formirane u drugačijim društvenim uslovima. To dovodi do neusklađenosti društvenih praksi sa novim društvenim okolnostima. Sam termin je Burdije preuzeo iz fizike, gde se koristi da označi pojavu magnetskih efekata koji „kasne“ za svojim uzrocima.

71 Važno je ukazati da ovi mehanizmi nisu ništa drugo do formalno i neformalno institucionalizovane prakse, koje društveni dejstvenici koriste u borbama u polju, pokušavajući da ostvare svoje ciljeve nauštrb drugih.

72 Sve ovo omogućava poslodavcima masovno zapošljavanje radnika na privremenim i povremenim poslovima; prekovremeni neplaćeni rad, kao i neplaćanje zdravstvenog, socijalnog i penzionog osiguranja radnicima; te rad „na crno“, što najčešće podrazumeva odsustvo bilo kakvih prava. Poseban problem predstavljaju nezakoniti otkazi koji se radnicima daju kada bi trebalo da se njihov status iz privremenog prevede u

*Mehanizmi društvenog zatvaranja odnose se pak na proces monopolizacije resursa i usluga za članove vlastite grupe i isključivanje drugih iz pristupa njima.*⁷³ Njihova snaga proizilazi iz činjenice da su oni u društvima Jugoistočne Evrope osnovni kanal preko kojeg se dolazi do zaposlenja, napredovanja na poslu, dobijanja poslova na tenderima, ali često i do skupih medicinskih usluga, stipendija i raznih drugih pogodnosti. Ključnu ulogu u ovim procesima u društvima Jugoistočne Evrope imaju političke partije, ali i drugi mehanizmi socijalnog zatvaranja igraju važnu ulogu u generisanju društvenih nejednakosti. Paradoksalno se može reći da *u društvima Jugoistočne Evrope, da biste uopšte bili eksploatisani, neophodno je da najpre prođete kroz filtere društvenog zatvaranja.*

Ono što je za klasnu analizu u ovim društvima izuzetno važno jeste da su uticaji navedenih mehanizama isprepleteni i da ih nije moguće analitički razdvojiti i zasebno analizirati. To nas je vodilo ka koncepciji „*ukupne društvene nejednakosti*“ ili „*opšte društvene privilegovanosti/neprivilegovanosti*“ (nasuprot analizi parcijalnih društvenih nejednakosti baziranih na mestu u proizvodnim odnosima ili na tržišnoj situaciji).

To je istovremeno značilo drugačiju konceptualizaciju pojmova kapitala, te različitu konstrukciju društvenog prostora u odnosu na Burdijeova istraživanja u Francuskoj. Za razliku od Burdijea – koji je, uprkos tome što je teoretizovao socijalni kapital kao jednu od generičkih formi kapitala, u konstrukciji društvenog prostora koristio samo ekonomski i kulturni kapital – mi smo u konstrukciju društvenog prostora u društvima Jugoistočne Evrope uključili i politički i socijalni kapital, uviđajući njihov ogroman značaj za generisanje društvenih nejednakosti.

Takođe, za razliku od Burdijea, koji politički kapital vidi kao podtip simboličkog kapitala koji je dejstven u političkom polju, mi *politički*

stalni radni odnos ili zbog učešća u – u skladu sa zakonom organizovanim – štrajkovima ili zbog pokušaja sindikalnog organizovanja. To, s druge strane, pruža mogućnost poslodavcima za generisanje enormnih profita i ogromnog bogatstva u relativno kratkom vremenskom periodu.

73 O društvenom zatvaranju, videti Veber 1922; Parkin 1979; Murphy 1988.

*kapital definišemo kao moć upotrebe i zloupotrebe državnih i javnih re-sursa i institucija*⁷⁴. U ovim društvima, posedovanje političkog kapitala daje njegovim nosiocima pravo da rukovode i kontrolišu rad javnih institucija (javnih preduzeća, policije, vojske, državne bezbednosti, sudova, javnih medija...), ali pruža i mogućnost zloupotrebe ovih javnih institucija za ostvarenje i zaštitu privatnih i užegrupnih interesa.

Pored toga, naše analize vodile su nas ka rekonceptualizaciji poj-mova socijalnog i kulturnog kapitala. U tekstu „The Art of Making Classes in Serbia: Another Particular Case of the Possible“ (Cvetičanin i Popescu 2011), razlikovali smo dva podtipa socijalnog kapitala: socijalni kapital neformalnih veza⁷⁵ i socijalni kapital solidarnosti, kao i dva podtipa kulturnog kapitala: lokalni i globalni kulturni kapi-tal. Socijalni kapital neformalnih veza je instrumentalan i omogućava svojim nosiocima da realizuju društveno zatvaranje – da kontrolišu pristup resursima i uslugama, isključuju druge i generišu moć. Na drugoj strani, socijalni kapital solidarnosti je resurs koji omogućava preživljavanje najugroženijim članovima društva i podrazumeva osla-njanje na male socijalne mreže rođaka, prijatelja i komšija koji mogu pružiti pomoć kroz novčane pozajmice, razmenu dobara, povremene usluge ili emocionalnu podršku. Mreže koje čine socijalni kapital so-lidarnosti mogu, međutim, biti i od pomoći pri pronalaženju posla na sivom i crnom tržištu.

U pomenutom tekstu postavili smo i generalnu hipotezu da u dru-štvima koja su u određenom trenutku svoje istorije poprimila zapadne uticaje – bilo kroz kolonizaciju (npr. Indija, Kina, Indonezija, Meksiko ili Alžir) ili pak kroz delovanje vlastitih elita (npr. Srbija, Rusija ili Tur-ska) – postoji stalna tenzija između „domaće“ i „strane“ kulture i da se ona u današnjem vremenu izražava kao tenzija između „lokalne“ i „globalne“ kulture. To ujedno rezultira i time da, umesto jedne kul-turne hijerarhije u kojoj se društveni dejstvenici bore da osvoje status

74 I posmatramo ga kao generički tip kapitala, pošto ima snažan uticaj na borbe u svim poljima u društvima Jugoistočne Evrope.

75 Koji smo tada zvali „politički socijalni kapital“.

legitimne kulture, u ovim društvima postoje dve kulturne hijerarhije koje se međusobno bore za ovaj status i, shodno tome, dva tipa kulturnog kapitala – „lokalni“ i „globalni“.

Jednom, kad se u konstrukciju društvenog prostora, uz indikatore ekonomskog kapitala, uključe i indikatori političkog kapitala i podtipova socijalnog i kulturnog kapitala, društveni prostor se radikalno izmeni i postane složena slagalica koja se sastoji od regiona koje karakterišu različite kombinacije kapitala, kojima dominira najčešće jedan ključni resurs. Kao i u Burdijeovoj koncepciji, ukupni obim kapitala ostaje ključna dimenzija diferencijacije, ali dolazi do modifikacije kompozicije kapitala, koja više nije izražena samo u različitoj proporciji posedovanja ekonomskog i kulturnog kapitala.

I u ovako transformisanoj koncepciji, klasna situacija i klasna pozicija dejstvenika se mogu iščitati iz njihovog mesta u društvenom prostoru, ali se njihova konceptualizacija u našim istraživanjima promenila. Kao što je već pomenuto, mi smo se fokusirali na analizu „ukupne društvene nejednakosti“ koja je izražena u različitom stepenu društvenih moći (kapitala). Bez obzira na to da li njihovu *klasnu situaciju* određuje primarno posedovanje/neposedovanja sredstava za proizvodnju, njihova tržišna situacija, pripadnost političkim partijama, etničkim grupama, konfesionalna pripadnost, rod ili mesto boravka, stepen njihovih društvenih moći uvek može biti utvrđen na osnovu indikatora ekonomskog, političkog, socijalnog i kulturnog kapitala. Na drugoj strani, klasna pozicija u društvima Jugoistočne Evrope određena je položajem društvenih dejstvenika u svim nejednakim društvenim odnosima – i u eksploatacijskim tržišnim mehanizmima i u mehanizmima društvenog zatvaranja.

Međutim, kao što smo ukazali u uvodnom delu, ovako konstruisane „teorijske“ ili „objektivne“ klase još uvek nisu klase u pravom smislu reči. Da bi se klasna pripadnost pokazala – minimalno – kao aktivna sila u svakodnevnom životu društvenih dejstvenika, neophodno je da se ove *objektivne klasifikacije* „preklope“ sa *subjektivnim klasifikacijama njih samih* i da na taj način dođe do uspostavljanja granica između klasa i između klasnih frakcija.

Mi smo pratili ovaj proces ustanovljenja klasnih granica kroz dva koraka: kroz *analizu povlačenja simboličkih granica* – kroz vrednovanje stilova života drugih – i kroz *analizu podizanja socijalnih granica* između grupa, kroz uspostavljanje bliskih prijateljstava i venčavanja. Pokazalo se da, za razliku od klasne samoidentifikacije koja uglavnom izostaje, „klasno prepoznavanje“ funkcioniše dobro. Naši ispitanici su vrlo precizno prepoznavali stilove života koji su slični ili neslični njihovima, kao što su uspostavljali dugotrajna prijateljstva i bračne veze sa onima čija je klasna situacija slična njihovoj, čak i u ovim društvima koje karakteriše diskontinuitet, delovanje klasnog habitusa.

U našoj koncepciji, kada *među društvenim dejstvenicima koji imaju isti obim kapitala* (objektivne klasifikacije) *dođe do preklapanja i sa simboličkim granicama i sa socijalnim granicama koje oni povlače* (subjektivne klasifikacije), možemo govoriti o *realnom postojanju klase*. U slučajevima pak, kada *društveni dejstvenici imaju isti ukupni obim kapitala, a različitu kompoziciju kapitala i kada oni povlače prema drugima simboličke granice, ali su socijalne granice odsutne*, onda govorimo o *klasnim frakcijama*.

Sledeći ovaj model, u društvima Jugoistočne Evrope identifikovali smo postojanje tri klase, koje smo odredili kao „*klasu bogatu kapitalima*“, „*klasu sa osrednjim nivoom kapitala*“ i „*klasu siromašnu kapitalima*“.⁷⁶

Klasa bogata kapitalima podeljena je na *političku i ekonomsku frakciju*. Političku frakciju čine članovi najužeg rukovostva najvećih političkih partija (posebno u periodu kada zauzimaju najvažnije državne funkcije), te vrhovi vojnih, policijskih, sudskih i crkvenih hijerarhija. Njihov ključni resurs je politički kapital. Na drugoj strani, ekonomsku frakciju *klase bogate kapitalima* čine postsocijalistički tajkuni (koji su bogatstvo stekli privatizujući državne i društvene kompanije i resurse); menadžeri međunarodnih kompanija i banaka; zabavljači i sportisti (posebno oni koji igraju za inostrane klubove), te takozvani „kontroverzni biznismeni“. Na nacionalnom nivou, ova klasa je malobrojna (često je čini nekoliko stotina porodica), ali postoji i brojniji segment

76 Mapu socijalnog prostora u Srbiji videti u Cvetičanin i dr. 2021: 968.

ove klase, koji deluje na regionalnom i lokalnom nivou i koji se i po obimu kapitala i po uslovima života jasno razlikuje od pripadnika klase sa srednjim nivoom kapitala.

U ovoj drugoj klasi takođe razlikujemo *dve klasne frakcije: kulturnu i socijalnu*. Ključni resurs kulturne frakcije klase sa srednjim nivoom kapitala jeste ekspertsko znanje. Većina njihovih pripadnika ima fakultetsko i više obrazovanje i oni su glavni nosioci i promoteri globalnog kulturnog kapitala. Njih karakterišu viši nivoi prihoda, ali niži nivo poseda od socijalne frakcije ove klase. Njihove socijalne mreže su razgranate, ali su relativno retko članovi političkih partija i imaju mali broj neformalnih veza u javnim institucijama. Nasupot tome, ključne resurse socijalne frakcije ove klase predstavljaju socijalni kapital neformalnih veza i njihova politička savezništva. Većina pripadnika ove frakcije zauzima rukovodeće funkcije u institucijama i preduzećima. Njihov kulturni kapital je nižeg nivoa od pripadnika kulturne frakcije, kao i njihovi prihodi. Ali su njihovi posedi – kuća, stanova, vikendica, automobila, obradive i građevinske zemlje – mnogo veći.

U klasi *siromašnoj kapitalima*, u svim analiziranim društvima⁷⁷ identifikovali smo *agrarnu frakciju*, čiji je ključni resurs obradiva zemlja. Ovu frakciju karakteriše nizak nivo obrazovanja i lokalni kulturni kapital, relativno niski prihodi, a malo veći posedi od drugih pripadnika ove klase. I na drugoj strani, imamo pripadnike *manuelno-servisne frakcije*, čiji su ključni resurs veštine – kako manuelne, tako i uslužne. Zbog deindustrijalizacije zemalja regiona, oni se često javljaju kao klasna frakcija veoma siromašna ekonomskim kapitalom, iako je nivo njihovog obrazovanja viši od pripadnika drugih frakcija ove klase. Njihove socijalne mreže su, međutim, i razgranate i raznovrsne, što im služi kao važan resurs u pronalaženju poslova na sivom i crnom tržištu.

Ovako konceptualizovane klase ispunjavaju metateorijske zahteve koje postavlja burdijeovski pristup. One su identifikovane kao čisto relacionalni konstrukti u društvenom prostoru društava Jugoistočne Evrope,

77 Od društva do društva uočavamo i neke druge frakcije klase siromašne kapitalima – na primer, prekaru frakciju u Srbiji ili rurbanu frakciju u Hrvatskoj.

a potom su se – kroz preklapanje naučnih, objektivnih, klasifikacija i onih praktičnih, subjektivnih, koje su povezane sa percepcijama samih društvenih dejstvenika – pojavile kao nešto više od pukih statističkih tvorevina. Ove „egzistencijalne klase“ se primarno međusobno razlikuju po tome da li i u kojoj meri njihovi pripadnici mogu da praktične nužnosti svakodnevnog života drže na distanci, odnosno *po uslovima egzistencije*. Utoliko su one drugačije od marksističkog pojma društvene klase (kao borbene grupe određene položajem u proizvodnim odnosima, koju pokreće svest o istim uslovima života i istim interesima), pa čak i od burdijeovskog pojma društvene klase (koja se do svoje objektivacije uspinje kroz četiri koraka).⁷⁸ Međutim, kao što rezultati istraživanja pokazuju, pripadnost ovim klasama oblikuje prakse društvenih dejstvenika, njihove političke orijentacije, ukuse, afinitete, šanse za međusobne susrete, sklapanje prijateljstava i partnerske odnose, pa otuda može predstavljati osnov za društvenu i političku mobilizaciju. Zato pripadnost ovim klasama mora biti priznata za važnu društvenu delatnu silu.

78 O procesu pretvaranja nominalnih u realne klase videti u ovom tekstu.

Literatura:

- Austin, John-Langshaw (1962), *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, Oxford: Clarendon Press.
- Bourdieu, Pierre (1966), „Condition de classe et position de classe“, *European Journal of Sociology* 7(2): 201–23.
- Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre (1985), „Social Space and the Genesis of Groups“, *Theory and Society* 14(6): 723–744.
- Bourdieu, Pierre (1986), „The Forms of Capital“, u: John G. Richardson (ur.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York: Greenwood Press: 241–258.
- Bourdieu, Pierre (1987), „What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups“, *Berkeley Journal of Sociology* 32(1): 1–18.
- Bourdieu, Pierre (1989), „Social Space and Symbolic Power“, *Sociological Theory* 7(1): 14–25.
- Bourdieu, Pierre (1990), *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity.
- Bourdieu, Pierre (1991), *Language and Symbolic Power*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre (1996), *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1998), *Practical Reason: On the Theory of Action*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2013), „Symbolic capital and social classes“, *Journal of Classical Sociology* 13(2): 292–302.
- Bourdieu, Pierre (2018), *Classification Struggles*, Cambridge: Polity.
- Bourdieu, Pierre, Loïc Wacquant (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Bottero, Wendy, Ken Prandy (2003), „Social Interaction Distance and Stratification“, *British Journal of Sociology* 54(2): 177–197.
- Bottero, Wendy (2005), *Stratification: Social Division and Inequality*, London: Routledge.
- Brubaker, Rogers (1985), „Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu“, *Theory and Society* 14(6): 745–775.
- Calhoun Craig, J. Edward LiPuma, Moishe Postone (ur.) (1993), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago: University of Chicago Press.
- Cvetičanin, Predrag, Mihaela Popescu (2011), „The Art of Making Classes in Serbia. Another Particular Case of the Possible“, *Poetics* 39(6): 444–486.
- Cvetičanin, Predrag (ur.) (2012), *Social and Cultural Capital in Serbia*, Niš: Centre for Empirical Cultural Studies of South-East Europe.
- Cvetičanin Predrag, Iliana Mangova, Nenad Markovikj (ur.) (2015), *A Life for Tomorrow: Social Transformations in South-East Europe*, Skopje: Institute for Democracy „Societas Civilis“.

- Cvetičanin, Predrag i dr. (2021), „From Occupational to Existential Class: How to Analyse Class Structure in Hybrid Societies (the Case of Serbia)“, *The British Journal of Sociology* 72: 946–973.
- Lamont, Michèle (1992), *Money, Morals, and Manners: The Culture of the French and American Upper-Middle Class*, Chicago: University of Chicago Press.
- Lamont, Michèle, Virág Molnár (2002), „The Study of Boundaries in the Social Sciences“, *Annual Review of Sociology* 28: 167–195.
- Murphy, Raymond (1988), *Social Closure: The Theory of Monopolization and Exclusion*, Oxford: Clarendon Press.
- Parkin, Frank (1979), *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique*, New York: Columbia University Press.
- Petrić, Mirko, Tomić-Koludrović, Inga, Zdravković, Željka, Cvetičanin, Predrag i Leguina, Adrian (2022), Klasa u suvremenom hrvatskom društvu: postbourdieuvska analiza, *Sociologija i prostor: časopis za istraživanje prostornoga i sociokulturnog razvoja*, 60 (1), 39–88.
- Reljanović, Mario (2019), *Alternativno radno zakonodavstvo*, Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung Southeast Europe i Centar za dostojanstven rad.
- Russell, Bertrand (1938), *Power: A New Social Analysis*, London: Allen & Unwin.
- Swartz, David (1997), *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: University of Chicago Press.
- Tomić-Koludrović Inga, Mirko Petrić (2014a), „Class in Yugoslav Socialism and in the Post-Yugoslav Societies: Toward a Bourdieuan Repositioning of the Issue (Part 1)“, *Revija za sociologiju* 44(2): 107–137.
- Tomić-Koludrović Inga, Petrić, Mirko (2014b), „Class in Yugoslav Socialism and in the Post-Yugoslav Societies: Toward a Bourdieuan Repositioning of the Issue (Part 2)“, *Revija za sociologiju* 44(3): 195–233.
- Weber, Max (1978), *Economy and Society*, Berkeley: University of California Press.
- Wacquant, Loïc (2013), „Symbolic power and group-making: On Pierre Bourdieu’s reframing of class“, *Journal of Classical Sociology* 13(2): 274–291.
- Wacquant, Loïc (2019), „Bourdieu’s Dyad: On the Primacy of Social Space and Symbolic Power“, u: Jorg Blasius i dr. (ur.), *Empirical Investigations of Social Space*, Cham: Springer Nature: 15–21.
- Weininger, Elliot (2002), „Class and causation in Bourdieu“, u: Jennifer M. Lehmann (ur.), *Bringing Capitalism Back for Critique by Social Theory*, Amsterdam: JAI: 49–114.
- Weininger, Elliot (2005), „Foundations of Pierre Bourdieu’s class analysis“, u: Erik Olin Wright (ur.), *Approaches to Class Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press: 82–118.

Burdijeova teoretizacija simboličkog

Andrea Perunović

Pojam simboličkog zauzima jednu sasvim singularnu poziciju u konceptualnom aparatu sociologije Pjera Burdijea. Simbolički kapital, simbolička moć, simbolička dominacija, simboličko nasilje, simbolički instrumenti i simbolički sistemi, samo su neki od koncepata koji su izgrađeni na okosnici simboličkog. Međutim, u tekstovima sociologa najčešće zatičemo ovaj pojam u pridevskoj formi, te se čini da njegova koncizna i nedvoznačna definicija izostaju. Šta je simboličko za Burdijea? Na kojim razinama društvenog polja ono obitava? Kako interpretirati različite odlike simboličkog u njegovim različitim teoretskim primenama? Šta je simbol, a šta simbolički poredak? Odakle početi u mreži pojmova koju je najveći filozof među sociolozima ispleo na okosnici simboličkog?⁷⁹ Da bismo odgovorili na ova pitanja, okrenućemo se isprva dvema formalnim pretpostavkama pojma simboličkog: najpre njegovim etimološkim i leksičkim karakteristikama, a potom i istorijsko-teorijskom kontekstu koji mu pripada.

Govoriti o simboličkom – kako nalaže etimologija tog pojma – znači govoriti o nečemu što je „bačeno zajedno“. Naravno, ta tvrdnja stoji ako uzmemo u obzir izvorno i doslovno značenje starogrčke reči *symbolon*, sačinjene od prefiksa *syn* (koji znači „zajedno“, „sa“) i korena *ballô* (što znači „bacanje“), od glagola *ballein* („bacati“). Evolucija ovog

79 Žak Derida je jednom rekao da je Burdijeov odnos prema filozofiji sličan ljubavnom raskidu (Dosse 2012: 92). Student filozofije na École normale supérieure, Burdije kao sociolog nikada neće napustiti filozofiju, što se posebno dobro vidi u njegovoj teoretizaciji simboličkog.

pojma, kroz istoriju, doneće reč „simbol“ – pa posredno i reč „simboličko“ – nova značenja, kao što su: „znak raspoznavanja koji određuje nešto kao izvorno“, pa potom i „načelni, spoljašnji, evidentni znak nečega“. Tako, na primer, reč simbol će označavati žeton koji su stari Grci dobijali kao dokaz o obavljenom glasanju, a potom ga koristili kao ulaznicu u pozorište; simbol će biti i termin koji opisuje vrstu identifikacionog dokumenta nalik pasošu; on će označavati takođe i račun, garanciju, ugovor ili sporazum, takav da „odnos između celine i materijalnih delova simbola čini vidljivim znak dogovora između dve ugovorne strane“ (Cassin 2004: 1160) – njihovu *bačenost-zajedno*.

Kroz istoriju filozofije, konceptualno polje simbola (*symbolon*) će se graditi, paradoksalno i dvosmisleno, kroz opoziciju sa pojmom znaka (*sêma, sêmeion*). Simbol će tako postati – možda zaključno sa Burdijeom? – nešto više i drugačije od znaka. Ova distinkcija koja postoji još od Homera i Hesioda, a nastaviće se kod Aristotela i stoika, znak će približiti signalu, fenomenu čija se materijalna pojava i smisao podudaraju, sve ukazujući na, odnosno *signalizirajući*, nešto drugo: znak na putu je isključivo to *što on jeste*, čak i ako ukazuje na nešto drugo. Simbol pak ne svedoči jednom ovakvom podudaranju. Materijalna realnost simbola ukazivaće uvek i pre svega na nešto drugo, nešto različito od sebe, nešto *što on nije* – upravo kao na sebe.⁸⁰ Od reči *symbolum* do reči *Sinnbild*, „od negativne teologije do prvog nemačkog romantizma“ (Cassin 2004: 1168), od Avgustina do Kanta i Hegela, simbol će ostati mesto artikulacije konačnog i beskonačnog, vidljivog i nevidljivog, partikularnog i univerzalnog – predstavljajući konačno i vezu između slike – objekta, ili [govornog] gesta – i smisla tj. ideje.

Zašto je ova istorija pojma važna? Zato što je Burdije sasvim izvesno nje bio svestan i što je ta svest na različite načine uticala na razvoj njegovog shvatanja i teoretizacije simboličkog. Međutim, pre nego što kažemo nešto o Burdijeovom shvatanju simboličkog, poželjno je

80 Najčuveniji Burdijeov primer simbola je puška okačena na zidu prvog sprata kabilske kuće. Puška je u tom slučaju „simbol važnosti muške časti (*ennif*) koji štiti žensku čast (*horma*)“ (Bourdieu 1970: 741).

osvrnuti se i na „savremeni“ teorijski kontekst XX veka u kojem je Burdije stvarao i koji je na njega neupitno uticao.

Tu ćemo, na primer, zateći Ernsta Kasirera i njegov *magnus opus* naslovljen *Filozofija simboličkih formi*, u kojem filozof definiše čoveka kao simboličku životinju, koja između sebe i sveta ima pretpostavljen niz znakova i sistema ekspresije (Cassirer 1965). Mnogo je uvida koje će Burdije manje ili više neposredno preuzeti od Kasirera, a među najvažnijima možemo istaći nivoe razlikovanja između pojavnosti i realnosti koje filozof uspostavlja, a kojima sledi konceptualizacija ekspresivne, reprezentativne i značenjske funkcije simboličkog smisla. Reprezentacijska funkcija simboličkog smisla koju Kasirer uviđa u ljudskoj praksi biće svakako najprivlačnija Burdijeu (Bourdieu 2001: 213–279). Kroz reprezentacijsku funkciju simboličkog, prirodni jezik zadobija mogućnost da od govornika načini jedno *tu i sada*, prostorno-vremensku datost koja počiva na ujedinjenom prostorno-vremenskom poretku, što omogućava determinisanu vezu između objekta i subjekta jezika, koja ovom poslednjem daje ono što nazivamo tačkom gledišta i potencijalnim dometom pragmatičnih aktivnosti.⁸¹

Upravo na bazi ovakvih uvida, kao što ćemo videti kasnije, Burdije će graditi svoju teoriju političke reprezentacije i pojmove kao što su simbolički kapital ili simboličko nasilje, ali i – možda najvažnije – koncept habitusa (videti Bourdieu 1980).

Nadalje, Burdije svoju konceptualizaciju simboličkog kritički pozicionira i u odnosu na „jezički zaokret“ teorije i filozofije (druge polovine) XX veka. Ceo strukturalizam obojen je De Sosirovom (*Ferdinand de Saussure*) opštom lingvistikom, što vidimo kod različitih autora, među kojima su Klod Levi-Stros, Rolan Bart (*Roland Barthes*), Žak Lakan (*Jacques Lacan*), Mišel Fuko, Luj Altiser itd. S druge strane, u istom istorijskom periodu imamo i lingvistički pristup Noama Čomskog. Ni jedan od ovih metoda neće naići na Burdijeov preveliki entuzijazam,

81 Zanimljivo je još i (faktografski) napomenuti da se veza koju je Burdije gradio sa Kasirerovom filozofijom razvila i iz animoziteta koji je sociolog gajio prema Martinu Hajdegeru (videti Bourdieu 1988).

iako će s njima sociolog biti konstantno u manje ili više eksplicitnom dijalogu. U Francuskoj će kasnije i poststrukturalizam, kao što znamo, poseban akcenat stavljati upravo na jezik, što takođe neće pobuditi Burdijeovo interesovanje. Dakle, njegova sociologija jezika i jezičkih razmena ne čini deo talasa teorija koje počivaju na tzv. ortodoksnjoj lingvistici i „iluziji lingvističkog komunizma“ (Bourdieu 2001: 13), kako Burdije taj trend naziva. On odbija sve što se naziva „semiologijom“ i „semiotikom“, jer smatra da ovakva vrsta pristupa deluje pre svega nauštrb nečega veoma važnog, naime, nauštrb društveno-istorijske i materijalne uslovljenosti proizvodnje i upotrebe jezika – nauštrb *ekonomije lingvističkih razmena*.

Dakle, nije iznenađenje da će autor koji će ipak inspirisati Burdijea – i prema čijim teorijama će on osetiti jake afinitete – biti upravo J-L. Ostin. Njegova teorija govornih činova će za Burdijea biti radikalno s onu stranu jezika shvaćenog kao čisto komunikativnog mehanizma, baziranog na kodiranju i dekodiranju poruka, na lingvističkom puritanizmu prema kojem je Burdije gajio skepsu. Govorni činovi, performativi, dozvoliće mu da društvo, u kojem je jezik bespovratno ukotvljen, formuliše kao teren, ili fabriku odnosa moći, dominacije i nasilja koji se kroz jezik pojavljuju u svojoj inherentno simboličkoj formi.

Upravo u tome će Burdije u svom čitanju Ostina otići dalje od jednog drugog mislioca, Jirgena Habermasa, koji je težio potcrtavanju racionalno motivisane snage koja se pojavljuje u procesu komunikacije (Habermas 1986). Nasuprot Habermasu – i pre svega uzimajući u obzir realnost nesvesnih društvenih procesa i značaj institucija – Burdije neće definisati fenomene simboličke moći i simboličkog nasilja jednostavno kao opsurkne, periferne i inheretno nesvesne fenomene. Domen simboličkog je, onakav kakvim ga on opisuje, pre granična teritorija između svesnog i nesvesnog, jedno tamo-amo između prepoznatog i neprepoznatog, koje uslovljava karakteristike, kako pojedince (simboličke životinje), tako i društva (simboličkog poretka).

Od tog trenutka, za shvatanje društvene determinisanosti instrumenata saznanja i komunikacije, postaje presudno „ko govori“, „kako govori“, „kome govori“, „gde govori“, „kada govori“ i „šta govori“, što

sve određuje analitičke parametre odnosa moći u društvu koji se aktuelizuju upravo kroz jezik. Pitanje se postavlja međutim *gde i kako* se aktuelizuju pojavni elementi simboličkog? Hoće li oni ostati samo u jeziku? Hipoteza koju će Burdije argumentovati u mnogo navrata je da simboličko deluje i čini promene konačno i u domenu realnog, izazivajući materijalne i fizičke posledice. Kako bismo eksplanatorno obuhvatili domete ove kompleksne, opširne i raštrkane argumentacije koju Burdije izvodi praktično kroz svoje celokupno delo, podelićemo fenomen simboličkog na njegove partikularne i sistemske pojave.

Simboličke stvari ili partikularne pojave simboličkog

Kao što smo već istakli, pojam simboličkog se javlja kod Burdijea u mnogo partikularnih oblika. Pojave tih oblika mogu se nazvati *simboličkim stvarima* (*choses symboliques*) (videti Dubois i dr. 2013: 3). Kroz ovakvu naizgled paradoksalnu konceptualnu postavku, on obuhvata niz društvenih fenomena, procesa i odnosa, kako bi ih oslobodio stega tradicionalnih filozofskih opozicija, kao što su apstraktno/konkretno, idealno/materijalno ili čak subjekat/objekat. Pridev *simboličko* se tako kalemi na pojmove kao što su moć, kapital, nasilje, dominacija ili efikasnost, da bi se u tim *sintezama* ovi pojmovi prerušili i preobličili, postajući specifični *eufemizmi* (Bourdieu 1980: 217) sebe samih:

[...] kada Burdije govori o 'simboličkom kapitalu', 'simboličkoj moći' ili 'simboličkom dobru', to ne čini da bi jednostavno označio nešto suprotno od 'ekonomskog kapitala', 'fizičke moći' ili 'materijalnog dobra'. 'Simbolički kapital' je konvertovani ekonomski kapital, 'simbolička moć' može biti fizička, 'simboličko' dobro je pre svega materijalno; ali njihova snaga, efikasnost i aura potiču iz poricanja i kolektivne forkluzije. Da bi kapital, nasilje ili dobro bili ekonomski i politički efikasni, oni se moraju pojaviti u *simboličkoj* formi i takoreći, proći kao nehotični [...]. Ukoliko se prikažu pak kao ono što jesu, gube svu svoju snagu (sav svoj *credit*) (Dubois i dr. 2013: 10).

Pokušajmo da približimo neke specifičnosti ovih konverzija „stvari“ iz *realnih* u *simboličke*. Uzmimo u razmatranje na prvom mestu *simboličku moć*, koja, zajedno sa simboličkim kapitalom, čini se, predstavlja jednu od primarnih i konstitutivnih stvari simboličkog poretka. Simbolička moć je „moć konstrukcije realnosti koja teži da etablira jedan *gnoseološki* poredak“ (Bourdieu 2001: 204). Simbolička moć je dakle i moć enuncijacije koja kroz govorne činove, rituale i protokole, etablira simbolički poredak nekog društva. Viđene kroz prizmu kritike koju pruža koncept simboličke moći, realnosti sveta koje su nekada smatrane univerzalnim, uviđaju se kao socijalne, pa tako i arbitrarne forme koje se etabliraju kroz jezik, a „upisuju se na telu, u obliku dispozicija koje konstituišu *habitus*“ (Sapiro 2020: 13).

Dakle, Burdijea tvrdi da realnosti našeg sveta u potpunosti zavise od društvene determinacije, one koju etabliraju dominantni u određenom istorijskom momentu. Realnost društvenog sveta je simbolička, a fenomen koji se od Rusoa i Hobsa naziva društvenim ugovorom, kod Burdijea se može izjednačiti sa uspostavljanjem simboličkog poretka. No, kako se onda simbolička moć razlikuje od realne moći (fizičke sile), i da li su ovde u pitanju međusobno oprečni, ili pak komplementarni pojmovi? Za Burdijea, simbolička moć legitimizuje (*in fine* fizičku) silu, pretvarajući je u efektivnu moć? kroz sistem legitimacije upravo onih koji raspolažu simboličkim kapitalom. Moć tako postaje društvena činjenica koja neuptino, ali i neprimetno, pripada jednoj „normalnoj“ – čitaj: hegemonij i hijerarhizovanoj – organizaciji stvari (Tarot 2009: 99). Posedovanje simboličke moći podrazumeva upravljanje simbolima koji imaju ulogu instrumenata društvene integracije, što omogućava nametanje konsenzusa o smislu socijalnog sveta, a time i reprodukciju društvenog poretka.

Kako izgleda dakle ishod transformacije realne moći u simboličku? Iz nekada prepoznatljivije kao takve, moć u svom simboličkom obliku postaje *neprepoznata*, a samim tim i *priznata*. „Simbolička moć je u stvari nevidljiva moć koja se može vršiti samo uz saučesništvo onih koji ne žele da znaju da joj podležu ili čak da je vrše“ (Bourdieu 2001: 202). Dakle, u samom srcu simboličke moći leži mogućnost disimulacije

njenog arbitrarnog karaktera, njena naturalizacija, a posledično i mogućnost njene asimilacije u podređenim grupama. Da li simbolička moć na ovaj način gubi na svom uplivu u *realno*? Da li potpuno prestaje biti fizička i materijalna?

Dovoljno je pomisliti na probleme migranata da bismo prozreli da to nije slučaj. Ako migrante na migraciju, pored ekonomskih i socijalnih razloga, tera neretko i fizička moć (odnosno fizičko nasilje) – njih na mestima na kojima traže utočište po pravilu uvek dočekuje simbolička moć. „Papiri“, dokumenti raznolikih međunarodnih i nacionalnih pravnih uredbi, uslovi dobijanja azila i slične formalnosti, plodovi su simboličke moći, dok pritom istu tu moć vrše nad subjektima migracije, tako da ona na njih ne utiče samo simbolički, već i vrlo realno, fizički. Ako fizička moć i nasilje mogu naterati migrante da se ukrcaju na čamce, kako bi, na primer, prešli Mediteran – zbog simboličke moći oni potom rizikuju da izgube život u tom istom moru, ili na kopnu, ne nailazeći na sigurne luke.

O čemu se ovde tačno radi? Radi se o tome da fizičkoj moći, kada je ona legitimna i legalizovana, prethodi uvek već simbolička moć, odnosno, moć nominacije i simbolički poredak. Moć nominacije je fenomen koji se prostire između dva suprotstavljena pola, kaže Burdije, od kojih je za jedan paradigmatična *uvreda* (i tiče se *idios logos*-a, situacije u kojoj pojedinac teži da uspostavi svoje viđenje sveta ili drugog kao istinito, rizikujući recipročnu reakciju), a drugi, nama mnogo interesantniji, jeste *zvanična nominacija*. Zvanična nominacija je „akt simboličkog nametanja koji iza sebe ima svu snagu kolektiva, konsenzusa, zajedničkog mišljenja, jer to nametanje vrši neki mandatar Države, koja je vlasna nad *monopolom legitimnog simboličkog nasilja*“ (ibid.: 307).

Pošto smo uvideli konture pojavnog oblika simboličke moći, pravi je čas da ispitamo i njen neodvojivi korelativ koji se već spominje u ovom citatu, a to je simboličko nasilje. *Simboličko nasilje* je pretpostavljeni ishod i produžena ruka simboličke moći. Njihova korelacija, koja vodi od moći nametanja vizije (putem moći enuncijacije), do moći nametanja divizije (putem nasilnog ponavljanja i reprodukcije

društvenih odnosa), predstavlja fundamentalni princip simboličke dominacije. Simboličko nasilje se izražava kroz „simboličke borbe između različitih simboličkih proizvodnji“ (Tarot 2009: 91), kroz borbe koje za cilj imaju uspostavljanje simboličke dominacije jedne društvene grupe nad drugom. Dokaz simboličke dominacije je simbolička efikasnost, koja istorijske i arbitrarne sisteme dominacije (sisteme poverenja, kako ćemo videti u završnoj argumentaciji), predstavlja kao jedini mogući normalni i normativni poredak sveta. Dakle, različite hijerarhije i klasne podele moraju biti priznate, ali nikako i prepoznate od onih koji podležu simboličkom nasilju (ali i od onih koji ga izvršavaju), kako bi uopšte osigurale bilo kakvu učinkovitost. Na ovaj način, društveni poredak se reprodukuje, održavajući klasne, rasne i rodne nejednakosti unutar jednog društva. Magično mesto ove forme nasilja je činjenica da se ono javlja van svake fizičke uslovljenosti, delujući, naprotiv, kao feder koji okida prethodno uspostavljene dispozicije fizičke sile.

U *Reprodukciji*, Burdije i Paseron pišu da je simboličko nasilje „svaka moć koja uspeva da nametne značenja i to da ih nametne kao legitimna, skrivajući odnose sile koji su temelj njene snage“ (Bourdieu, Passeron 1970: 18). Ova definicija tako prevazilazi tradicionalnu teoretsku postavku, koja s jedne strane društvenu dominaciju izjednačava sa prisilom, a s druge sa pristankom. Simboličko nasilje aktivira i prisilu i pristanak – Burdije tako kao da pridaje La Boesijevoj poslovičnoj dobrovoljnoj poslušnosti (La Boétie 2016) jedan paradoksalni zaokret, u kojem se ta ista dobrovoljna poslušnost odvija ipak pod prisilom. Prema Burdijeovom mišljenju, glavni uslov mogućnosti postojanja jednog ovako paradoksalnog društvenog procesa, leži u činjenici da prisila mora ostati nesvesna, za razliku od pristanka (kako to stoji kod La Boesija, pri čemu je upravo pristanak nesvestan čin).

Simboličko nasilje podrazumeva postojanje legitimisuće dominacije, koje kroz ponavljanje stabilizuje i tako institucionalizuje inicijalnu relaciju simboličkog nasilja ili moći (Tarot 2009: 92). Oni koji vrše simboličko nasilje, a to su, prema Burdijeu, uvek pripadnici dominantne klase, rase i roda, zadobijaju legitimnost za svoje pozicije i

čino ve putem različ itih mehanizama legitimacije, sistema koji generišu, akumuliraju i distribuiraju simboličku moć. Oni se naroč ito ističu unutar pravnog i obrazovnog sistema. Tako, pravni sistem formalno legitimise simboličko nasilje putem uspostavljanja zakona i pravnog poretka, a obrazovni ga usađuje i čini uvreženim, tako da ono postane deo „opšteg stava“ i „zajedničkog mišljenja“ (Sapiro 2020: 458).

Dakle, potpuno rusooovski, s jedne strane, društveni ugovor (čitaj: simbolički poredak) čine zakoni „zakucani u kamenu“ (koji su prema Rusoovoj klasifikaciji politički, civilni i kriminalni zakoni), a s druge „zakoni upisani u srcima građana“, moralni zakoni koji obitavaju u pre svega uvrženim društvenim stavovima i „opštem mišljenju“ (Rousseau 2001: 94). Za Burdijea će ova druga kategorija društvenih zakona biti u centru pažnje kada je u pitanju njegova konceptualizacija simboličkog nasilja, s tim što će on stremiti da pokaže kako se ono generise ipak na jedan institucionalizovan način.

Primer koji daju Burdije i Paseron kako bi opisali genezu simboličkog nasilja je primer pedagoške akcije. Svaka pedagoška akcija je, prema autorima *Reprodukcije*, obeležna duplom arbitrarnošću. S jedne strane, moć koju poseduju akteri bilo koje pedagoške akcije – obrazovnog čina – po sebi je arbitrarna (tj. arbitrarno im je pripisana), dok je s druge strane i sadržaj koji prenose takođe plod kulturne arbitarnosti (Bourdieu, Passeron 1970: 19). Kako bi se shvatilo simboličko nasilje, važno je ponovo istaći da su ove arbitarnosti naturalizovane kroz proces pedagoške akcije, te da tako stiču svoju efikasnost. Pojam nesvesnog igra ključnu ulogu, što jasno oslikava uticaj psihoanalitičke teorije na mišljenje Pjera Burdijea: „[...] poricanje (u pravom smislu *Verneinung*-a) sile, ta afirmacija sile koja je neodvojiva od negacije [...] [čini silu sposobnom] da se zaboravi i da se učini zaboravljenom, neprepoznom i priznom u simboličkoj moći“ (Bourdieu 1997: 116).

Kroz obrazovanje, medije i kulturne obrasce koji generišu stereotipe, klišeje i opšte mišljenje, sila se transformise u prividno prirodnu datost koja omogućava da, na primer, žene budu subjekti „muške dominacije“ koju Burdije opisuje u istoimenoj knjizi (Bourdieu 1998), deca subjekti dominacije odraslih, siromašni subjekti dominacije

imućnih. Dakle, *simboličko nasilje* je „meko nasilje“ koje usvajaju i prihvataju kao neizbežno onikoji ga trpe, što vidimo u Burdijeovom primeru negativne, devalorizovane i ponizne slike žene koju usvajaju same žene – fenomen koji bi, čini se, bio nemoguć bez simboličkog nasilja. Slično tome, možemo navesti primer u kojem će službenik svom nadređenom često činiti usluge koje prevazilaze nadležnosti i formalna zaduženja – određena, recimo, ugovorom o radu – upravo zbog efikasnosti simboličkog nasilja koje neformalno, ali vrlo efektivno, reguliše njihove odnose. „Usluge“ su tako posredstvom simboličkog nasilja transformisane u „dužnosti“, koje nadređeni prihvata zdravo za gotovo kao prava koja mu pripadaju i ostaje nesvestan nasilja koje vrši, a službenik ih izvršava „jer to tako treba“ i „zato što je to tako“ – nesvestan nasilja koje trpi.

Poslednja simbolička stvar čiju konceptualizaciju ćemo izložiti u ovom odeljku, a koja se već nazire iz primera koje smo upravo dali, jeste *simbolički kapital*. Ova specifična forma simboličkog koja se pripisuje subjektu (pojedinca ili grupi), čini kapital priznanja (*reconnaissance*) koji on zadobija u očima drugih i/ili u sopstvenim očima. Tako, simbolički kapital je pre svega stvar percepcije. „Društvena egzistencija je dakle jedan *esse*, biće, ali isto tako i *percipi*. [...] Postoji dakle modus egzistencije društvenih stvari koji je od reda *percipi*, jedno percipirano biće, a simbolički kapital je forma tog percipiranog bića koja za one koji percipiraju podrazumeva priznanje onome koji je percipiran“ (Bourdieu 2015, 147). Drugačije rečeno, „[...] simbolički kapital je društveni status, jedan način bivanja društvenim, bivanja u društvenom svetu, bivanja za druge; to je jedno socijalno bivstvo koje je [...] priznato kao utemeljeno da kaže: 'Vidite, postoje dve klase.' Nalazimo se dakle u čistoj logici percepcija – bivanje percipiranim.“ (ibid.: 148–149).

Iz ovih redova vidimo da Burdije smatra simbolički kapital, kako i sam naglašava nešto dalje, pitanjem vizije, ali i pitanjem di-vizije, pitanjem pogleda i pitanjem podela. U tom smislu, kada se upotrebljava termin *simbolički kapital*, nije posredi puka teoretska koketerija, već se on kvalitativno razlikuje od sličnih – takođe važnih – pojmova kao

što su prestiž, reputacija ili čast. *Upotrebiti termin simbolički kapital, a ne neki od ovih drugih koji su mu srodni ali ih na neki način nadilazi, znači zapravo insistirati na ideji akumulacije koja produbljuje društvene podele.* Burdije daje primer ličnog prezimena kao tipičnog „nosača“ simboličkog kapitala. Pri svakom prenosu simboličkog kapitala, on se uvećava, pa tako sin zubara ima veći simbolički kapital ako i sam postane zubar, od nekog drugog zubara čiji je otac recimo bio stolar (što obično ide ruku pod ruku i sa većim ekonomskim kapitalom). I ovaj drugi može imati, na primer, dobru reputaciju, ali ne i istovetan simbolički kapital. Ne tako davno u istoriji, aristokratske loze su vršile prenos simboličkog kapitala upravo preko prezimena (prenoseći sa simboličkim i ekonomski kapital, baš kao u prethodnom primeru).

Dakle, za razliku od prestiža, reputacije ili časti, koji se mogu steći nekim činom, odlikom ili posedovanjem, simbolički kapital se stiče dugom i slojevitom akumulacijom. No, ta akumulacija se ne dešava samo na ličnim imenima kao nosačima simboličkog kapitala, već se on može akumulirati i na zajedničkim imenima, kao što je slučaj sa titulama ili funkcijama. Tako simbolički kapital predsednika neke zemlje ne zavisi od njegovog ličnog imena, već se on akumulirao u funkciji koju je neki pojedinac zadobio, te mu je na taj način posredno pridata. Ono što je posebno važno jeste da lanac akumulacije simboličkog kapitala može biti i prekinut – tako je, recimo, Donald Tramp (*Donald Trump*) zbog svojih postupaka dva puta bio doveden u proces *impeachment*-a, upravo kako bi se zaštitio simbolički kapital funkcije predsednika Sjedinjenih Američkih Država.

Na kraju, i grupe mogu uživati simbolički kapital, pa tako među stanovnicima Beograda izdvajamo stanovnike „kruga dvojke“ – arbitrarnost nominacije ovde prosto „bode oči“, budući da je neka kulturno dominantna grupa nazvana po trasi tramvaja – odnosno centralnog dela grada, suprotstavljajući ih onima koji žive – uslovno rečeno – na periferiji. Čak i među samim stanovnicima centralnih opština, veći simbolički kapital će nositi „starosedeci“, oni čije su porodice na tom prostoru više generacija – veći, upravo jer su imali simboličku moć da sami i potpuno arbitrarno svoj habitus proglase vrednijim

od nečijeg drugog. Logika simboličkog kapitala može počivati i na udruživanju političkog i kulturnog kapitala, ali fundamentalno, ona je logika kredita (odnosno verovanja), do kojeg ćemo doći i što ćemo detaljnije propitati nešto kasnije.

Simbolički sistemi, instrumenti dominacije

Simbolički sistemi su sistemi koji od simbola čine instrumente simboličke moći, odnosno, instrumente dominacije. Oni su strukture sačinjene od skupova simbola, međusobno uvezanih i organizovanih simboličkim stvarima, kao što su simbolička moć, simboličko nasilje, simbolički kapital, simbolička efikasnost, i njihovim međuodnosima. Burdije u svom čuvenom tekstu „O simboličkoj moći“ simboličke sisteme opisuje, s jedne strane kao *strukturišuće strukture*, a s druge kao *strukturisane strukture* (Bourdieu 2001: 201–211). Oslanjajući se na neokantovsku tradiciju (Humbolta i Kasirera i/ili Sapira i Vorfa), Burdije će postaviti hipotezu o strukturišućim strukturama kao o instrumentima saznanja i konstrukcije sveta objekata, kao simboličkim formama.

Za konkretne primere tih „simboličkih univerzuma“, Burdije će navesti mitove, nauku, religiju, jezik ili umetnost. Ugledajući se pritom i na Marksa iz *Teza o Fojerbahu*, on će naglasiti značaj „aktivnog aspekta“ saznanja za prirodu strukturišućih struktura, kao i na značaj perspektive kao „istorijske forme“, ugledajući se na Panofskog. Tu će se naći s razlogom i Dirkem, koji će Burdijeju omogućiti da forme simboličkih sistema sagleda kao inherentno socijalne forme, kao kategorije čija je formacija društveno, pa dakle i arbitrarno, determinisana. Sledeći ovu idealističku liniju argumentacije, Burdije će konačno zaključiti da strukturišuće strukture, kao aspekti simboličkih sistema, čine njihov *modus operandi* – način na koji simbolički sistemi definišu objektivnost smisla kroz sklad strukturišućih subjektiviteta. Drugačije rečeno, kroz prizmu strukturišućih struktura, smisao uviđamo kao konsenzus (*sensus=consensus*), dok je *doxa* u takvoj postavci – društvenih – stvari jedini i konačni saznajni okvir pojedinca.

Kada su u pitanju *strukturisane strukture*, s druge strane, one čine *opus operatum*, finalizovanu formu simboličkih sistema. Strukturna analiza, za koju Burdije tvrdi da je realizacija neokantovskih ambicija, teži da obuhvati specifičnu logiku pojedinačnih simboličkih formi. Strukturisane strukture koje su objekat strukturne analize, podležu tako jednom *tautegorijskom* čitanju – koje se, prema Šelingu (*Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*), na kog se Burdije takođe poziva, suprotstavlja *alegorijskom* – „referišući na mit isključivo kao na samog sebe“ i „ciljajući da istaknu strukture imanentne svakoj simboličkoj produkciji“ (ibid.: 204).

Za primer strukturisane strukture, Burdije uzima jezik – na način na koji ga Ferdinand de Saussure definiše kao uslov inteligibilnosti reči, „kao strukturisani medijum koji moramo konstruisati kako bismo objasnili razlog konstantne relacije između zvuka i smisla“ (ibid.: 204). Međutim, strukturisane strukture su i pomenuti mitovi, ali još i religije, kulture, društvena uređenja, institucije, ideologije i svi ostali raznovrsni sistemi koji počivaju na jasnoj strukturi simbola. Simbolički sistemi predstavljaju dakle sinteze strukturišućih struktura i strukturisanih struktura, odnosno, oni mogu izvršavati strukturišuću moć samo ako su i sami već strukturisani. Kroz ovaj *double bind* koji karakteriše postojanje simboličkih sistema, simboli postaju savršeni instrumenti društvene integracije i tako čine mogućim opšti konsenzus o smislu društvenog sveta, a posledično i reprodukciju društvenog poretka.

Govoreći o simboličkim produkcijama kao o instrumentima dominacije, Burdije će kritikovati marksističku tradiciju koja nauštrb pomenute gnoseološke – ali i logičke – funkcije simboličkih sistema, insistira na njihovoj političkoj funkciji. Ne negirajući političku funkciju simboličkih sistema, on će ipak među ovim drugim karakteristikama situirati izvor moći koji osigurava dominantnim klasama hegemonu poziciju. *Doxa* će tako, smatra on, biti sredstvo za ostvarivanje partikularnih interesa, koji će se upravo preko gnoseološke i logičke funkcije simboličkih sistema transformisati u univerzalne interese, predstavljene kao zajedničke za celu grupu:

Dominantna kultura doprinosi realnoj integraciji dominantne klase (osiguravajući neposrednu komunikaciju između svih njenih članova i razlikujući ih od ostalih klasa); fiktivnoj integraciji društva u celini, dakle demobilizaciji (lažne svesti) dominiranih klasa; legitimaciji uspostavljenog poretka putem etabliranja distinkcija (hijerarhija) i legitimaciji distinkcija. Ovaj ideološki efekat dominantna kultura proizvodi disimulirajući funkciju podele funkcijom komunikacije: kultura koja ujedinjuje (medijum komunikacije) je i kultura koja razdvaja (instrument distinkcije) i koja legitimira distinkcije primoravajući sve kulture (označene kao supkulture), da se definišu spram njihove udaljenosti od dominantne kulture (ibid.: 206).

Dakle, simbolički sistemi kao što je, na primer, religija, mogli su upravo na ovaj način žene proglašavati vešticama; kolonijalne imperije, pripadnike kolonija – divljacima; nacionalne države, pripadnike nacionalnih manjina – nepoželjnim. Ovi procesi, Burdije će ponovo naglasiti, zavisice od specifičnog efekta mobilizacije koji uzrokuje simbolička moć koju oni proizvode, distribuiraju i reprodukuju. Ova simbolička moć tako na kraju dana ne počiva u simboličkim sistemima samo kao *illocutionary force* (Burdije ovaj Ostinov termin ne prevodi s engleskog), već se definiše takođe „u“ i „putem“ determinisane relacije između onih koji izvršavaju moć i onih koji je trpe, tj. „u samoj strukturi polja u kojem se proizvodi i reprodukuje *verovanje*“ (ibid.: 210).

Verovanje kao fundamentalni princip simboličkog registra

U tekstu u kojem se bavi političkom reprezentacijom (ibid.: 213–258), a koji čini deo knjige *Jezik i simbolička moć*, Burdije mapira poverenje (tj. *verovanje* i *credit*) kao utemeljujuću dimenziju političkog polja. On tu početka govori o *fides implicita* (o implicitnoj veri), kao o apsolutnom uslovu političke reprezentacije: „*Fides implicita* je globalna i totalna delegacija, kojom oni najobespravljeniji pridaju u celosti, partiji po njihovom izboru, jednu vrstu beskonačnog kredita, što ostavlja

slobodan prolaz mehanizmima koji nastoje da obesprave sve kontrole nad aparatom“ (ibid.: 215). Burdije ovde pod „mehanizmima“ očigledno misli na mehanizme opisane simboličke moći i simboličkog nasilja, dok pod aparatom podrazumeva simbolički aparat političkog diskursa. Govoreći o političkoj reprezentaciji, on će je još nazvati i „teatrom društvenog sveta“, u kojem je borba političkih protivnika jedna *par excellence* simbolička borba.

U samo središte ovog teksta Burdije će smestiti i deo naslovljen „Kredit i verovanje“, u kojem piše da je politički kapital forma simboličkog kapitala, forma *kredita* zasnovanog na bezbrojnim *operacijama kredita* kojima članovi grupe pridaju, jednoj verodostojnoj osobi (funkciji, ili čak objektu), moć koju u njemu prepoznaju i koju mu samim tim priznaju. Simbolička moć je, dakle, kao što smo već istakli na nekoliko mesta, moć koja je priznata ali ne i prepoznata od onoga koji tu moć trpi, i koja se na taj način pridaje onome koji je izvršava. Gnoseloški procesi prepoznavanja i neprepoznavanja koji uslovljavaju postojanje čitavog simboličkog registra i spektra fenomena koji mu pripadaju, mogu se opisati rečju, pojmom *verovanje*. Posledice specifičnosti ovih procesa su, ispostaviće se, čisto političke.

Pozivajući se na čuvenog lingvistu Emila Benvenista, Burdije će za ovu hipotezu naći potvrdu u samoj etimologiji reči „kredit“, koja potiče od latinskog glagola *credere*, koji doslovno znači „uložiti *kred*“ tj. bukvalno, uložiti „magičnu moć“ u biće od kojeg očekujemo zaštitu, a potom verovati u njega (Benveniste 1969: 115–121). Ovaj cirkularni proces plasiranja kredita i verovanja, investicije i kontrainvesticije, nije ništa drugo nego ontogeneza simbola i primaran simbolički proces koji će obojiti sve njegove potonje pojave, u brojnim oblicima koje će Burdije brižljivo i kritički mapirati, a koje će svaki put nanovo ukazivati i na svoju političku dimenziju.

Kao neka vrsta fetiša, političar npr. poseduje posve magičnu moć koja proizilazi iz njegovog specifičnog političkog kapitala, čija fiducijarna, poverenička vrednost, predstavlja skup nadanja onih koji mu veruju. Isto važi i za sveštenika ili profesora, bankara ili sudiju – njihovi simbolički kapitali počivaju na kreditu koji uživaju, što im omogućava

da u jednoj vrsti neprimetnog protivudara, uliju poverenje, odnosno, izvrše simboličku moć ili nasilje. Iz ovoga svega se može zaključiti da su operacije kredita praktično analogne operacijama koje generišu simbole i simbolički poredak kao takav.

Zaključak

Da li iz do sada rečenog možemo izvesti neku, koliko god široku, definiciju simboličkog, onako kako ga Burdije vidi? Ako se vratimo na našu etimološku definiciju sa samog početka, koja kaže da je *symbolon* nešto što je „bačeno zajedno“, onda je simboličko sve ono što ima karakteristike tog „bacanja zajedno“. U Burdijeovom simboličkom, jezik i psihički život društva, prepoznavanje i neprepoznavanje, priroda i pristanak, mandatari i grupa koju oni zastupaju, vera i magija, reprezentacija i bivstvo, kao takvi, bespovratno su „bačeni zajedno“. Simbolička moć je tako kombinacija priznavanja i neprepoznavanja, simboličko nasilje kombinacija aktivnog trpljenja i pasivnog pristanka, simbolički kapital je kombinacija kulturnog i socijalnog kapitala, simbolički sistemi su ujedno kao strukturisuće strukture, strukturisane strukture i instrumenti dominacije, a simbolička produkcija – proces preplitanja koji za rezultat ima određeni simbolički poredak, u kojem su prvi i fundamentalni uslovi – *vera* i *poverenje* svih aktera. Bez poverenja i vere koje, zajedno sa Burdijeom možemo smatrati temeljnim principom naše subjektivnosti i naše društvenosti, pada celokupan simbolički poredak; sa njim padaju i dominacija i nasilje koje svaki takav poredak inherentno nosi. Možda bismo na kraju mogli da se zapitamo: da li bi naša društva bila bolja, kada bismo prestali da se grčevito borimo za povratak poverenja u naše društvene procese, i odvažimo se, te probamo da otvorimo nove mogućnosti mišljenja, na kojima bi počivalo možda i neko novo simboličko?

Literatura:

- Benveniste, Émile (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- De La Boétie, Étienne (2016), *Discours de la servitude volontaire*, Paris: Garnier Flammarion.
- Bourdieu, Pierre (1998), *La domination masculine*. Paris: Le Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1970), „La maison kabyle où le monde renversé“, u: Claude Lévi-Strauss i dr. (ur.), *Échanges et communication, II*, Berlin: De Gruyter Mouton: 739–758.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Passeron (1970), *La reproduction*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (2015), *Sociologie générale: Cours au Collège de France 1981–1983*, Paris: Le Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2001), *Le langage et le pouvoir symbolique*, Paris: Le Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1980), *Le sens pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1988), *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1997), *Méditations pascalienues*, Paris: Le Seuil.
- Cassin, Barbara (2004), *Le vocabulaire européen des philosophies*, Paris: Le Seuil, Le Petit Robert.
- Cassirer, Ernst (1965), *Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven: Yale University Press.
- Dosse, François (2012), *Histoire du structuralisme, Tome II: Le chant du cygne. 1967 à nos jours*, Paris: La Découverte.
- Dubois, Jacques, Pascal Durand, Yves Winkin (2013), „Aspects du symbolique dans la sociologie de Pierre Bourdieu“. *CONTEXTES* (Online: <http://journals.openedition.org/contextes/5661>).
- Habermas, Jürgen (1986), *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society, Volume I*, Cambridge: Polity.
- Rousseau, Jean-Jacques (2001), *Du contrat social*, Paris: Le Seuil.
- Sapiro, Gisèle (2020), *Dictionnaire international Bourdieu*, Paris: CNRS Éditions.
- Tarot, Camille (2009), „Du pouvoir symbolique. Sur une notion cardinale de la sociologie de Bourdieu et son contexte“, u: Anne Lescourret (ur.), *Pierre Bourdieu: Un philosophe en sociologie*, Paris: Presses Universitaires de France: 89–119.

BURDIJEIZAM

I DRUGI SOCIOLOŠKI PRAVCI

Drugo poglavlje našeg zbornika posvećeno je odnosu različitih Burdijeovih teorijskih koncepcija sa drugim pravcima i tradicijama u društvenoj teoriji. Ideja ovog poglavlja je da se razmatranjem tih odnosa ukaže na specifičnost Burdijeove teorijske misli, ali i da se istaknu njene snage i slabosti putem komparacije sa drugim teorijskim školama. Nadamo se da će stoga ovo poglavlje čitaocima dati bliži uvid u specifičnosti Burdijeovog konceptualnog aparata, ali i podstaći promišljanja o mogućnostima povezivanja burdijeizma sa drugim teorijskim strujama, u svrhu kreiranja originalnih teorijskih sinteza. Poglavlje otvara tekst „Burdijeizam i marksizam“, koji je napisao Ivica Mladenović. U ovom tekstu autori razmatraju sličnosti i razlike u koncepcijama društvenog totaliteta i društvenih sukoba u marksizmu i Burdijeovoj misli. Njihova namera je da istraže moguće komplementarnosti dvaju pristupa, ali i tačke njihovih razilaženja. Drugi tekst u ovom poglavlju, „Burdijeizam i kritička teorija“, napisao je Marjan Ivković, koji se fokusira na poređenje shvatanja dominacije kod Burdijea i u delima prve generacije Frankfurtske škole tj. u radu Teodora Adorna i Maksa Horkhajmera. Ivković teži da ukaže na komplementarnost njihovih shvatanja, ali i da pokaže sličnosti u načinu na koji Burdije, Adorno i Horkhajmer shvataju mogućnost emancipacije. Sledeći tekst naslovljen je „Burdijeizam i funkcionalizam“ autora Božidara Filipovića. Autor se bavi sličnostima i razlikama u shvatanju prirode društvenog života u radu Ogista Konta i Emila Dirckema sa jedne, i Burdijea sa druge strane. Filipovićeva glavna teza je da su razlike između njihovih shvatanja uzrokovane prevashodno različitim društvenim

kontekstima u kojima su ovi autori stvarali. Naredni je tekst Suzane Ignjatović čiji naslov glasi „Burdijeizam i metodološki individualizam“. Autorka se bavi odnosom Pjera Burdijea i Remona Budona, njihovim teorijskim razilaženjima i mogućim komplementarnostima. Osim razlika između Burdijeovog relacionizma i Budonovog metodološkog individualizma, autorka ukazuje i na različitosti u njihovim političkim opredeljenjima (Burdije kao levičar i Budon kao liberal), što povezuje sa njihovim teorijskim razilaženjima. Poslednji tekst u ovom poglavlju je „Burdijeizam i socijalni konstruktivizam“, čiji autor Miloš Jovanović. poredi Burdijeovu sociološku teoriju sa idejama iznetim u legendarnom delu *Društvena konstrukcija stvarnosti* autora Pitera Bergera i Tomasa Lukmana. Pošto čitaocima uputi u socijalni konstruktivizam kao pravac, Jovanović pokazuje da Berger i Lukman stavljaju daleko jači akcenat na delanje aktera, dok Burdije u većoj meri naglašava strukturni determinizam. Osim toga, Jovanović naglašava da postoji i političko razilaženje između Burdijea kao levičara i Bergera i Lukmana kao liberalnih konzervativaca.

Burdijeizam i marksizam

Ivica Mladenović

Često ponavljam: marksizam je neprevaziđen, pod uslovom da ga prevaziđemo.

Pjer Burdije

Nisu retki oni, uglavnom liberalni ili konzervativni teoretičari, koji, govoreći o Burdijeu kao o (neo)marksisti, nastoje u stvari da – u kontekstu opšte delegitimacije marksizma – politički denunciraju čitavu njegovu sociologiju koja se jasno stavlja na stranu dominiranih. Politikolog Rejno Filip, na primer, piše da je Burdije „pokušao da sprovede originalnu sociološku sintezu između marksizma, koji je shvaćen kao kritika dominacije i teorija ideologija, i bašlarovske epistemologije prisutne u generaciji filozofa od 1955. do 1965. godine“ (Philippe 1980: 83). Pored njega, filozofi Lik Feri (*Luc Ferry*) i Alen Reno (*Alain Renault*) Burdijeovu paradigmu karakterišu kao „prefinjenu varijantu vulgarnog marksizma“ (Ferry, Renaut 1989: 259); napokon, sociolozi Džefri Aleksander (*Jeffrey C. Alexander*) i Alen Kaije (*Alain Caillée*) o burdijeovskoj sociologiji govore kao o „najimpozantnijoj inkarnaciji neomarksističke tradicije, koja, uprkos tome što je bila trijumfalistička pre jedne decenije, sada se bori da preživi“ (Alexander 2000: 21), ili pak kao o „prefinjenom marksizmu“ i „razvijenoj varijanti istorijskog materijalizma“ (Caillé 1994: 93, 106). S druge strane imamo tendenciju ortodoksnih marksistički ili burdijeovski orijentisanih teoretičara da naglasak stavljaju na njihovu nesvodivost i razlike, odnosno da negiraju potencijalnu komplementarnost dva teorijska pristupa (Burawoy 2011; Riley 2017).⁸² Sâm Burdije je na „optužbe“ da je marksista

82 Intelektualci bliski Komunističkoj partiji Francuske (PCF) su u Burdijevoj teoriji videli „malograđanski prevod marksizma“ (uporediti Matonti 2004).

odgovarao da „pitanje toga da li je neki autor [obeležan kao – *prim. I.M.*] marksista [...] ne donosi skoro nikakvu informaciju o tom autoru“ (Bourdieu 1987: 39).

Ipak, ukoliko apstrahujemo pojednostavljujuće označitelje, odnos burdijeizma i marksizma je mnogo složenija, višeslojnija i u najvećoj meri nedovoljno istražena i problematizovana tema u društvenim naukama. U nekoliko do sada objavljenih studija na tu temu uglavnom se mogu naći uporedne analize ključnih teza konkretnih marksista i Pjera Burdijea, koje su ograničene na specifične koncepte unutar dve sociološke tradicije, ali ne postoji sistematsko ispitivanje odnosa burdijeizma i marksizma kao celine – odnosno onoga što je zajednička polazna pretpostavka svim marksistima, zbog čega ih i definišemo kao marksiste, bez obzira na njihove međusobne razlike (uporediti Andréani 1996; Burawoy 2011; Pallotta 2015; Wacquant 1996a, 1996a).

Generalno, jedna od teškoća u komparativnom proučavanju ove dve sociološke struje nalazi se u činjenici da, kada govorimo o marksizmu, intuitivno podrazumevamo njegov pluralni karakter, s obzirom da se ne radi o homogenom teorijskom pravcu, dok kada je reč o burdijeizmu gotovo da nema nikakvih dilema oko toga da je reč o relativno jednovrsnoj i stabilnoj teoriji, koja se do sada nije suočavala s pokušajima pokretanja konkurentskih interpretacija unutar tog jedinstvenog modela mišljenja.⁸³ Tumačenje razloga zašto je to tako mogu biti različita: od toga da je burdijeizam, za razliku od marksizma, izgrađen na vrlo strogom metodološkom pristupu, do činjenice da marksizam, za razliku od burdijeizma, ima veoma izražen doktrinarni i teleološki konstituent.

Naš izabrani pristup ovoj problematici račva se u dva glavna koloseka. Najpre, pokušaćemo da napravimo kratku sintezu Burdijeovih – pozitivnih i negativnih – referisanja na Marksa i marksizam. Naime, iako je sociolog video Karla Marksa kao jednog od tri – uz Vebera i Dirkema – klasika sociologije (Bourdieu, Chamboredon, Passeron

83 Naravno, i u okviru burdijeizma ima određenih napetosti. O ovoj temi, videti Golub i dr. 2021.

1968), njegove kritike naročito posleratnog marksizma su oštre i nedvosmislene (videti Jean, Keucheyan 2014). Drugi kolosek analize ići će u pravcu promišljanja glavnih linija konvergencije i divergencije ova dva teorijska pravca uz fokus na nekoliko glavnih konceptualnih oruđa marksizma – tj. onoga što je zajedničko svim strujama marksizma – i burdijeizma. Drugim rečima, ovaj rad ima za cilj da dodatno osvetli intelektualnu vezu između Karla Marksa i Pjera Burdijea, odnosno da proveri hipotezu da je Pjer Burdije u osnovi – uprkos tome što se u izgradnji određenih koncepata svog teorijskog sistema više oslanja na Dirkema i Vebera – kritički nastavljač Marksove misli, te da se specifičnost njegove paradigme u odnosu na Marksovu treba pre svega tražiti u karakteristikama vremena u kojem je živio i delao.

Pošto Marksov – kao uostalom i Burdijeov – rad preseca nekoliko društvenih nivoa, i po sadržaju je veoma raznovrstan, u centar našeg razmatranja stavićemo nekoliko ključnih aspekata ove dve velike sociološke tradicije.⁸⁴

Burdijeov(i) Marks i marksizmi

Za razliku od velikog broja studenata École normale supérieure (ENS), i svog najbližeg saradnika 1960-ih godina Žan-Kloda Paserona, Burdije nikada nije bio član Komunističke partije (Paseron i Fuko su animirali u to vreme jednu heterodoksnu neformalnu ćeliju unutar PCF). Ipak, sociolog je jedno vreme u studentskim danima bio pod uticajem „Velikog profesora“, odnosno altiserijanske škole filozofije (Schwartz 1997: 20). Štaviše, čitajući njegovu biografiju možemo naići i na detalj da je njegova odluka da kao profesor gimnazije u Mulanu u kurikulum uvede „Manifest komunističke partije“ izazvala skandal u školi. Ipak, čini se da će Burdijeove simpatije prema marksizmu i PCF biti kratkog daha: uostalom, već početkom 1960-ih većina velikih intelektualnih imena francuske levice raskida sa Partijom i približava se

84 Sistematična komparativna analiza globalnih teorijskih sistema ova dva autora ostaje problematika kojom ćemo se baviti u narednim godinama.

nekoj od radikalno levih „antitotalitarnih“ struja (od humanističkog socijalizma, do trockizma i maoizma) (videti Mladenović 2015). Pjer Burdije će 1970-ih i 1980-ih recimo biti blizak Rokarovoj struji unutar Socijalističke partije i samoupravno-socijalističkom nemarksističkom sindikatu CFDT (Golub i dr. 2021: 572), koja se pak – za razliku od Burdijea – većinski konvertuje na socijal-liberalizam nakon definitivnog pada autoritarnog socijalizma početkom 1990-ih godina.

Definišući sebe kao „paskalijanca“, Burdije je pre svega zainteresovan za „mladog Marksa“.⁸⁵ Štaviše, otvoreno govori o svom pasioniranom čitanju *Teza o Fojerbahu*, Marksove knjige koju će često citirati u svojim radovima, ali i svih Marksovih, kao i nekoliko Lenjinovih, radova (videti Granjon 2016). Kada je reč o tome kako je tretirao Marksa i marksizam u svojim tekstovima i knjigama, odmah treba podvući dve stvari: najpre, njegov fokus kritike je mnogo više usmeren na marksiste njegove generacije nego na samog Marksa, a primetno je i to da se taj odnos prema marksizmu menja tokom decenija. Treba imati na umu da u periodu kada on gradi svoj teorijski projekat, marksizam, pre svega marksizam altiserovskog tipa, predstavlja hegemoni globalni teorijski pravac u francuskom polju društvenih i humanističkih nauka i sociolog nastoji da svoj model mišljenja nametne kao alternativu strukturalno marksističkoj viziji društvenog sveta (ograđujući se istovremeno i od Sartrovog fenomenološkog marksizma koji je bio poznat pod imenom *egzistencijalizam*).

Ono što je zanimljivo je da u Burdijeovim delima neretko nalazimo kritiku konkretnih marksista uz pozivanje na samog Marksa i dostignuća marksističke sociologije. „Istorijski uspeh marksističke teorije [danas – *prim. I.M.*], koja je prva među teorijama sa naučnim pretenzijama koja je realizovana u društvenom svetu, doprinosi tako da je teorija društvenog sveta [danas – *prim. I.M.*] manje sposobna da integriše teorijske efekte, što bez sumnje predstavlja najmoćniju

85 „Navikao sam, odavno već, da, kad me pitaju oko odnosa prema Marksu, odgovorim da, ukoliko po svaku cenu moram da se odredim, vidim sebe kao paskalijanca“ (Bourdieu 1997: 9).

prepreku napretku adekvatne teorije društvenog sveta kojoj je ona, u drugim vremenima, više nego ijedna druga, doprinela“ (Bourdieu 1984: 12). Štaviše, iz njegove perspektive, upravo je Marks „započeo ogroman istorijski rad teorijske i praktične invencije“ (ibid.: 12). Erik Žil (*Eric Gilles*), koji je uradio detaljnu analizu referisanja na Marksa i marksizam u Burdijeovim delima, utvrdio je da je Marks u njima 69 puta pomenut u neutralnoj konotaciji (marksisti 42 puta); 130 puta je istaknut u pozitivnoj konotaciji (marksisti 6 puta); najzad, Burdije kritikuje Marksa 29 puta (marksiste 63 puta). Dakle, dok je Marks 4,5 puta više komentarisani u pozitivnom kontekstu nego što je kritikovan u Burdijeovim radovima, marksisti su 10 puta više kritikovani, nego što su njihove teze pozitivno komentarisane. Ovo navodi pomenutog autora da ustvrdi kako deluje da je Burdije „želeo da se situira u istom kontinuumu sa Marksom, istovremeno nastojeći da se u teorijskom polju pozicionira u opoziciji prema marksistima“ (Gilles 2014: 148).

Burdije se u stvari nadovezuje na Marksove temeljne epistemološke pozicije, istovremeno kritikujući njegov kruti objektivizam. S jedne strane, Marks je, kao i Dirkem, prema Burdijeovom mišljenju, na najkonsekventniji način otelotvoravao objektivističku poziciju. „Verujemo u plodnost“, govorio je on, „ideje da se društveni život mora objasniti ne preko koncepcija onih koji u njemu učestvuju, već preko dubokih uzroka koji izmiču svesti“ (Bourdieu 1987: 148–149). Marks je, dakle, iz svog modela isključio subjektivne istine društvenog sveta, nasuprot kojima je privilegovao objektivne istine tog istog sveta u vidu odnosa snaga (*rapport de forces*). Međutim, sociolog brani poziciju da je neopravdano redukovati društveni svet na isključivo istine u vidu odnosa snaga, jer on naprosto ne bi mogao da funkcioniše ukoliko u određenoj meri ne bi bio priznat kao legitiman. Subjektivna reprezentacija društvenog sveta kao legitimnog mora biti, dakle, uključena u globalnu istinu tog sveta (Bourdieu 1980: 25). Osim toga, Burdije na više mesta navodi Marksa kao preteču svojih radova, označavajući ga kao inicijatora sociologije saznanja, onoga koji je obogatio novim elementima pragmatičnu sociolingvistiku i sprovodio analize bliske konceptu habitusa (Gilles 2014: 156).

Kada je reč o ključnim Burdijeovim zamerkama Marksu, u njegovim radovima je konstantno prisutna kritika ekonomizma, odnosno preneglašavanja ekonomskog interesa u sociološkoj i istorijskoj analizi kroz svojevrсни „fetišizam proizvodnih snaga“, čime se, iz sociologove perspektive, oduzima zasluženno mesto političkim, kulturnim, religijskim i drugim društvenim interesima (Bourdieu 2002: 350). Tako, analizirajući dominantnu ideologiju, Burdije zamera što se marksizmu ona posmatra kao *odraz* ekonomskih odnosa i tumači se kroz funkciju koju vrši u reprodukciji sistema. Pritom se, smatra on, zanemaruje sam proces njene izgradnje – i države – koja se kod marksista tumači, na hegelovskom tragu „teleološke teologije“, kroz njenu funkcionalističku i instrumentalističku komponentu, odnosno kao izraz ekonomskih odnosa snaga i organ prinude vladajuće klase. Burdijeova kritika Marksa u kontekstu analize društvenog sveta i fenomena dominacije koji ga karakteriše ide ne samo u pravcu insistiranja na stavljanje naglasaka na relativnu autonomiju, već čak i na, u određenim situacijama, primat simboličkih operacija u izgradnji i reprodukciji društvenih fenomena. Na tom tragu treba razumeti upotrebu kvalifikacije „simbolički materijalizam“, kojom jedan broj autora označava specifičnost – u odnosu na marksistički „istorijski materijalizam“ – Burdijeove društvene nauke (Jeanpierre 2020: 547).

Možemo takođe ustanoviti da je Burdije mnogo kritičniji prema marksizmu u periodu kada je njegova sociologija efemerna u odnosu na marksistički model mišljenja 1960-ih i 1970-ih godina, da bi od 1980-ih do 2001. godine, odnosno u periodu postepenog pada atraktivnosti marksizma, tumačeći društveni svet, počeo više da se poziva na Marksa, Gramšija (*Antonio Gramsci*), ali i pojedine savremene marksiste.⁸⁶ Drugim rečima, to je ujedno i period kada burdijeovska

86 Ovo je ujedno i zanimljivo, imajući u vidu da Burdije u prvom delu svoje karijere, odnosno u periodu kada još uvek nije stabilizovan njegov teorijski sistem, mnogo više koristi upravo marksističku terminologiju – proletarijat, buržoazija, podproletarijat, malograđanstvo – i konceptualni aparat koji je u tom periodu gotovo opšteprihvaćen. Recimo, dok su 1960-ih i 1970-ih godina u njegovoj argumentaciji prisutni označitelji poput „klase“, „klasne borbe“, „ideologije“, od 1980-ih godina – tj. u deceniji

sociologija upravo od marksizma preuzima naučni primat, tako da burdijeizam – kako je podvučeno u uvodnom tekstu ovog zbornika – poslednjih decenija predstavlja verovatno najkoherentniju dominantnu teorijsku struju u sociologiji, ali vrlo uticajnu paradigmu i u nekim drugim društvenim i humanističkim naukama. Jedan od najplodnijih i najpriznatijih savremenih istoričara u Francuskoj, Žerar Noarijel, na sledeći način opisuje značaj i značenje Burdijeove sociologije za izgradnju sopstvenog interpretativnog okvira (koji je inicijalno bio ortodoksno marksistički):

Burdijeova sociologija, kao i Fukoova filozofija, [...] snabdele su me argumentima da nastavim da mislim uz Marksa, ali protiv Marksa. Dva elementa su mi omogućila da napravim tranziciju. Najpre, kada je reč o nasilnom stilu pisanja, Burdijeov stil nije imao dodirnih tačaka s marksističkim. To me je svojevremeno veoma zavelo, jer sam do tada bio ubeđen da je radikalni diskurs bio nužno izraz radikalnog angažmana. Zatim, Burdijeova sociologija je na sopstveni način ilustrovala lenjinističku poziciju koju sam 1970-ih usvojio: „Jedino je istina revolucionarna“. Drugačije rečeno, da bismo bili korisniji najizrabljenijima, dovoljno je da otkrijemo i kažemo istinu. Burdijeova rešenja su mi delovala više zadovoljavajuće od prethodnih [marksističkih – *prim. I.M.*] jer je u prvi plan stavljao empirijska istraživanja umesto da se služi apstraktnim diskursom o klasnoj borbi i naučnoj istoriji (Noiriell 2003: 156).

Odnos prema empirijskim istraživanjima predstavlja upravo jednu od glavnih meta kritike koju Burdije upućuje marksistima svoga doba, pozivajući se, između ostalog, i na Marksa, odnosno njegov metodološki doprinos u izgradnji društvene nauke (Gilles 2014: 156). On, tako, o marksistima aliserovcima⁸⁷ pejorativno govori kao o „materijalistima bez materijala“, zbog toga što su, iz njegove perspektive – za razliku

zaokruživanja njegovog modela mišljenja – nalazimo namesto navedenih mnogo češće izraze poput „klasifikacije“, „borbe za klasifikaciju“, „doxe“ i „simboličkog nasilja“.

87 Nisu samo aliserovci, poput Etijena Balibara (*Étienne Balibar*) predmet kritike. Đerđa Lukača (*György Lukács*) npr. optužuje za „sholasticizam“ i „intelektualizam“, a pripadnike nemačke Frankfurtske škole Teodora Adorna (*Theodor Adorno*) i Maksa Horkhajmera (*Max Horkheimer*) da zagovaraju „najgori funkcionalizam“ (Jeanpierre 2020: 547).

od Marksa i Engelsa koji su bili svesni svih izazova empirijskih istraživanja u konstrukciji operativnih teorijskih koncepata – savremene marksističke teze više plod filozofskih akrobacija, nezainteresovanih za stanje na terenu.⁸⁸ Kroz Burdijeovu oštru kritiku ne samo marksizma, nego i filozofije uopšte, iako je po osnovnom obrazovanju filozof, mogu se razumeti njegovi pokušaji uvođenja statističkih i matematičkih modela u sociologiju. On u stvari i postaje sociolog jer smatra da se društvena nauka ne može zadržati na promišljanju društva, već ga mora – empirijski – proučavati, i da svaki teorijski koncept mora biti empirijski utemeljen. U tom ključu možemo u knjizi *Nauka o nacu i refleksivnosti* naći npr. podsmevanje Lisijenu Goldmanu (*Lucien Goldmann*), poznatom posleratnom francuskom marksističkom sociologu, da nije upoznat npr. sa klasičnim delom Maksa Vebera, jer o statističkim metodama u sociologiji govori kao o američkom pomodnom fenomenu (Bourdieu 2001: 199).

Krajem 1980-ih godina, i naročito s trijumfom neoliberalizma u političkom polju i postmodernizma u naučnom i intelektualnom polju, možemo primetiti da se Burdije, u borbi protiv dominantnih paradigmi sve više referiše na marksističku epistemologiju, ali i na anglosaksonske kultur-marksiste, koji su pokušali da uz marksistički interpretativni okvir prevaziđu ekonomističke slabosti ortodoksnog marksizma, poput Rejmona Vilijamsa (*Raymond Williams*), Edvarda Palmera-Tomsona (*Eward P. Thompson*), pa i Erika Hobsbauma (*Eric Hobsbawm*) (Jeanpierre 2020). U intervjuu sa Loikom Vakanom, 1992. godine, koji će biti objavljen u knjizi *Odgovori (Réponses)* Burdije tako primećuje da nikada nije u tolikoj meri citirao Marksa kao danas, „u momentu kada on postaje žrtveni jarac svih nesreća društvenog sveta“ (Bourdieu 1992: 102).

U poslednjim njegovim radovima vidimo takođe i zakasnelo otkrivanje marksističkog teoretičara Gramšija, koji je prema Majklu

88 „Ove materijaliste bez materijala treba podsetiti na istine do kojih bi i sami došli da su, bar jednom, sproveli naučnu analizu, umesto što se služe iskazima u vidu učiteljskih uputstava i presuda“ (Bourdieu 1991: 107).

Baravoju upravo teorijski najbliži Pjeru Burdijeu (videti Burawoy 2011). U svojoj analizi države, Burdije tako tvrdi da je Gramši teorizacijom i podvlačenjem autonomne uloge *nadgradnje* u odnosu na *bazu* napravio prvi korak ka prevazilaženju klasičnog marksizma, ali se ipak zaustavlja u okvirima same marksističke teorije, upadajući tako u ćorsokak. Ipak, pojedini autori postuliraju da su njihovi koncepti *hegemonije* (Gramši) i *simboličke dominacije* (Burdije) velikim delom komplementarni, odnosno da Burdijeova teoretizacija simboličke dominacije predstavlja u određenom smislu dalju razradu teorije hegemonije (Jeanpierre 2011: 73–95).

Burdije i Marks: konvergencije i divergencije

Karl Marks živi i dela tokom XIX veka, u vreme velikog zamaha industrijalizacije društva, i kao i u slučaju dobrog dela modernih mislilaca, njegova misao je impregnirana nasleđem prosvetiteljstva. On se kao filozof i teoretičar javlja u isto vreme i kao kritičar i kao nastavljajući tradicije prosvetiteljstva, koju je obeležila klasično liberalna filozofija i ekonomska teorija. Dakle, Marks – kao i vek pre njega Haman (*Johann Georg Hamann*) – u isto vreme predstavlja vrhunac jedne teoretske škole, ali i pokušaj njene dekonstrukcije. Burdijeov odnos prema Marksu je, u tom smislu, sličan onom koji Marks ima prema tradiciji prosvetiteljstva i misliocima koji mu prethode. Jer, sociolog, kako i sam priznaje, od Marksa preuzima neke od osnovnih premisa u analizi društvenog sveta, nastavljajući njegovu kritičku tradiciju, ali ga, takođe, u drugim bitnim aspektima osporava i osmišljava svoj originalni eklektički teorijski konstrukt (uporediti Wacquant 1996a; 1996b). Drugim rečima, imajući u vidu da Burdije, kao i Marks pre njega, razvija naučni projekat društvene kritike, nije neobično što iz marksizma nasleđuje i, u određenom smislu, obnavlja – istovremeno joj dajući nove koordinate – *konfliktualnu koncepciju društvenih odnosa*.

Eklektički karakter Burdijeove teorije se na ovom nivou vidi u originalnoj sintezi dve klasične konfliktualističke teorije: Marksove i

Veberove. Naime, dok je Veberova paradigma orijentisana pre svega na konflikte u vidu borbe političkih aktera za moć, Marks političke borbe vidi kao izraz socijalnih borbi, odnosno klasne borbe. Bilo kako bilo, Burdije integriše neke elemente Veberove društvene teorije – pre svega one koji se tiču važnosti simboličkih sistema – ali se primarno oslanja na Marksov model mišljenja ističući u prvi plan fenomen moći i borbu između dominantnih i dominiranih kao osnovni strukturišući princip na svim društvenim nivoima. „Društvene konfiguracije su, u svim vremenima i na svakom mestu, proizvod borbi – klasnih borbi u istorijskoj perspektivi kod koautora *Komunističkog manifesta*, odnosno borbe za klasifikaciju koje prevazilaze okvire klasa istovremeno ih podrazumevajući, kod autora *Distinkcije*“ (Wacquant 1996a: 88). Na ovom mestu ujedno dolazi i do razmimoliaženja dva autora.

Naime, Marksova slika društva je jednostavnija od Burdijeove slike društvenog prostora: država, porodica, pojedinac, funkcionišu po istom principu, pravilu *ekonomske baze i duhovne nadgradnje*, odnosno *infrastrukture i superstrukture*. Dominantan način proizvodnje u industrijskom kapitalizmu definiše i stvara društvo u marksističkoj viziji, i iz te baze onda proističe duhovna nadgradnja: sa jedne strane *državni aparat i državne institucije*, sa druge strane *kultura* (koja je saobrazna dominantnom načinu proizvodnje, te interesima vladajuće klase). U tom smislu je kompozicija društvene strukture u marksizmu jasno vertikalna, sa *eksploatatorima* na vrhu (oni koji imaju najviše ekonomskog kapitala i nalaze se na najvišim pozicijama u proizvodnom procesu) i *eksploatisanima* na dnu (oni koji imaju najmanje ekonomskog kapitala i prinuđeni su da prodaju svoju radnu snagu).

Burdije, sa druge strane, polazi od premise da je *društveni prostor* – sintagma koja u njegovoj relacionoj i prostornoj viziji društvenog sveta predstavlja sinonim za društvo – sastavljen od velikog broja relativno autonomnih društvenih mikrokosmosa koje on naziva *društvenim poljima* (kulturno, državno, naučno, ekonomsko, religijsko, političko, intelektualno, sportsko i dr.). Ova polja su *relativno autonomna* iz razloga što su u određenoj meri uslovljena *poljem moći*, kao jednim metapoljem koje je sačinjeno od pojedinaca koji zauzimaju najviše

pozicije u drugim društvenim poljima, a pre svega u ekonomskom i državnom polju, kao dominantnim društvenim poljima.⁸⁹ Iako mu ne pridaje ulogu „baze“ (što je slučaj s marksizmom), burdijeovska sociologija ipak ekonomsko polje – uz državno – vidi kao najdominantnije polje u društvenom prostoru: zbog opšte društvene valorizacije, kao i zbog njegove sposobnosti da – putem novca – utiče na druga polja.

Kod Burdijea, dakle, društvo nije tako jednostavno ustrojeno na vertikalnim osnovama kao kod Marksa. Iako od Marksa preuzima konfliktnu premisu prirode društvenih odnosa između dominantnih i dominiranih – koju je potonji takođe preuzeo od Hegela, iako je njeno izvoriste za Hegela bilo objašnjavanje svesti, dakle potpuno nevezano s analizom klasa – sociolog je dodatno usložnjava i dinamizuje. Dok je kod Marksa društveni svet podeljen na one koji imaju ekonomski, materijalni kapital i one koji prodaju svoju radnu snagu onima koji imaju ekonomski kapital, Burdije prepoznaje važnost nekoliko vrsta kapitala u društvenom strukturiranju: *ekonomski, kulturni, socijalni i simbolički*.⁹⁰ *Kapital*, operativan u konkretnom polju, prožima *habitus* svake individue koja ga čini, i definiše njene pozicije. Iz Burdijeove perspektive, dakle, društveni svet je sačinjen od hijerarhijski ustrojenih pozicija koje zauzimaju različiti delatnici u različitim društvenim poljima svoje egzistencije. Dominantni pojedinci – (ne)svesni ovih *pravila igre* – nastoje tako da zadrže svoje pozicije, dok dominirani pokušavaju da te pozicije ugroze, pri čemu je njihovo *delanje faktički*

89 Polje moći je – u Burdijeovoj viziji – tako „polje odnosa snaga između moći koje su sposobne da se vrše u različitim poljima i polje borbe u cilju promene odnosa snaga ili, u krajnjem, radi osvajanja moći nad različitim tipovima moći. [...] Pripadanje polju moći uslovljeno je ne ličnim posedovanjem jednog delića kapitala (u formi vlasništva ili školske diplome npr.), nego posedovanjem određene količine kapitala dovoljne da se bude dominantan u određenom polju“ (Bourdieu 2011: 128). Polje moći, kao „polje nad poljima“ (Champagne, Christin 2004, 172) – koje objedinjuje dominantne dejsvene, odnosno glavne posednike raznolikih vrsta legitimiteta unutar glavnih polja u poziciono već strukturisanom društvenom prostoru (videti Bourdieu 1971) – predstavlja mesto razmene i solidarnosti među njima, ali, istovremeno, i mesto borbe za „nametanje dominantnog principa dominacije“ (Bourdieu 1979: 138) ili za posedovanje „moći nad moćima“ (Bourdieu 1989: 386).

90 Videti tekst Predraga Cvetičanina u ovom zborniku.

determinisano objektivnim pozicijama koje zauzimaju u društvenom prostoru (sve ono što delatnik čini, misli i želi, tj. njegovi interesi, ukusi, izbori itd. u određenom smislu determinisano je pozicijama koje zauzima u tom hijerarhijskom poretku pojedinačnih polja, kao i polja moći generalno, koje Burdijeovoj teoriji daje totalizujući značaj).

I kod Marksa i kod Burdijea principi dominacije i distinkcije primarno strukturiraju društvene odnose. Ipak, dok se kod Marksa ključna borba odvija u ekonomskoj sferi, tj. u sferi proizvodnih odnosa, i njegov model mišljenja postulira da u svakom datom istorijskom trenutku postoje dve dominantne klase (kapitalisti i proleterci u kapitalizmu; feudalci i kmetovi u feudalizmu; robovlasnici i robovi u robovlasništvu, itd.), situacija sa Burdijeovim društvenim poljima znatno je kompleksnija i dinamičnija. Iako se radi o dvema potpuno različitim kategorijama, odnosno dva relativno različita nivoa apstrahovanja, zajednički sadržalac u oba slučaja je borba za moć i nametanje vlastite vizije društvenog sveta: s tim što se kod Marksa taj konflikt dešava između klasa; dok se kod Burdijea borbe za distinkciju odigravaju unutar društvenih polja i između individua, a da ne postoji klasna svest u tom procesu. Tako – u Burdijeovoj viziji (videti npr. Bourdieu 1994a) – društvo nema oblik piramide, nego Kalderovih mobila, tj. sačinjeno je od malih univerzuma koji se kreću unutar jednog višedimenzionog prostora.

Napokon, dolazimo do fundamentalnih sličnosti i razlika u društvenoj nauci koju grade Karl Marks i Pjer Burdije.

Naime, i Marks i Burdije u kapitalističkom društvenom uređenju prepoznaju i dekonstruišu sistem dominacije, pokušavajući da razumeju zašto dominirani taj sistem prihvataju i legitimišu (i kod jednog i kod drugog autora pritom društvena nadgradnja na tom planu ima ključnu ulogu, odnosno *simboličko nasilje* i *doxa* kod Burdijea, *ideologija* kod Marksa). Dakle, obojica odbacuju društveno uređenje utemeljeno na dominaciji društveno privilegovanih i čitav njihov naučni pristup motivisan je pokušajem denuncijacije i obelodanjivanja mehanizama dominacije uz ideju da njihova nauka pruži dominiranim oružje za razumevanje sopstvenog položaja i za akciju (za razliku od konzervativnog sociologa Maksa Vebera npr., koji politički hladno

opisuje mehanizme dominacije, nalazeći da oni mogu biti i legitimni, odnosno da ih pojedinci slobodno i svesno prihvataju). U Marksovoj i Burdijeovoj viziji društvenog sveta, pak, *dominacija je utemeljena na društvenom nasilju* i predstavlja predmet njihove radikalne kritike.

Na ovom mestu, međutim, dolazimo i do možda ključne razlike između dva autora. Dok Marks prihvata klasične evolucionističke teze – koje su bile veoma popularne u njegovo vreme – i tvrdi da se društvo razvija kroz reprodukovanje principa klasne borbe, što nužno vodi društvenoj transformaciji, te je *prelazak iz kapitalizma u komunizam istorijska nužnost* (jednako kao što je to bio prelazak iz ropstva u feudalizam, i prelazak iz feudalizma u kapitalizam), Burdije – intelektualac kasnog XX veka, s istorijskim znanjima i iskustvom koje nije bilo dostupno Marksu – na epistemološkom planu *odbacuje teleološku paradigmu o cilju nezaustavljivog kretanja* koje se dešava pod uticajem pokretačkog principa društvenog delanja. Dok je u Marksovoj sociologiji *radnička klasa istorijski subjekt koji je sposoban da transformiše društvenu stvarnost*, u Burdijeovoj sociologiji, iako postoji princip koji se realizuje bez prestanka i strukturise ljudsko delanje – *princip distinkcije ili diferencijacije* – on ne vodi ni *hegelovskom svetskom duhu*, ni *besklasnom društvu*. Dakle, sociolog ne pledira da postulira ni zakone istorije ni providencijelnog kolektivnog subjekta promene.

Štaviše, iz Burdijeove perspektive, klase postoje samo kao *klase na papiru*, virtuelne klase, i vrlo se retko dešava da se one kolektivno mobilišu. Trenutak u kojem se individue prepoznaju u okvirima svog društvenog polja kao pripadnici određene klase, i u kojem ističu inicijativu da prevaziđu svoje unutarpoljske borbe zarad zajedničkog interesa, ravan je čudu, te kao takav predstavlja pre izuzetak nego pravilo (on takve situacije i naziva *miracle social*, ili društvenim čudom). Pojedinaac je u okviru društvenog polja definisan svojim habitusom, odnosno različitim stepenima privilegije – ili odsustva privilegije – i različitim vrstama kapitala koje (ne) poseduje. Dakle, borbu koju Marks vidi istorijski, na makronivou između klasa, Burdije beleži pre svega na mikronivou, unutar pojedinačnih društvenih polja, među pojedincima. Zbog toga su ključni strukturisući društveni princip u

burdijeovskoj sociologiji – permanentne *individualne simboličke borbe za klasifikaciju i hijerarhizaciju između dominantnih i dominiranih*,⁹¹ a ne, kao u marksizmu, klasna borba u ekonomskom polju i radnička klasa, kao istorijski subjekt promene.⁹² Na tom tragu, za razliku od Marksove teorije, koja se ne zadržava na kritici društvenih nejednakosti, već ima ambiciju i da upravlja političkom akcijom koja će voditi ka revolucionarnim transformacijama ekonomskih uslova društvenog sveta, Burdijeova sociologija zapravo ne predstavlja sociologiju artikulisane društvene promene, već više odbrambenu „borilačku veštinu“.

Umesto zaključka

Uspešni da, naslanjajući se na minuciozno sprovedena i obimna empirijska istraživanja, izgradi makrosociološku teoriju društvenog sveta koja je istovremeno i integrisala i prevazilazila teorije „očeva osnivača“ – Marksa, Dirkema i Vebera – Pjer Burdije se upisuje u panteon socioloških klasika. Makrosociološke teorije, generalno, imaju mnogo veći politički potencijal kada je reč o uticaju na društvena kretanja, nego što je to reč sa mezo ili mikrosociološkim teorijama, iz razloga što je i njihova ambicija mnogo veća: objašnjenje strukturnih podela u društvu, mehanizama reprodukovanja tih podela, i najzad pokretačkih principa koji mogu dovesti do prevladavanja društvenih datosti, odnosno do društvenih promena. Upravo Marksova teorija klasnih borbi, kao i dinamika i oblika kapitalističke proizvodnje, odnosno Veberova teorija društvene stratifikacije i Dirkemova teorija podele

91 Borba za klasifikaciju je „jedna čisto simbolička (i politička) borba za nametanje vizije društvenog sveta, ili, još bolje, za način da se on konstruiše u percepcijama i u stvarnosti“ (Bourdieu 1994b: 27).

92 Na ovom mestu važno je istaći evoluciju Burdijeovog modela mišljenja, jer je, pre nego što je stabilizovao svoju teoriju polja i generalno čitav teorijski sistem 1980-ih godina, 1960-ih i 1970-ih godina i dalje koristio tada dominantne marksističke koncepte i društveni svet analizirao u terminima klasa kao relativno homogenih društvenih grupa povezanih kroz društvene i ekonomske odnose dominacije (doduše, već tada je mnogo jači akcenat stavljan na kulturni domen i simboličke borbe).

rada i društvene solidarnosti, predstavljaju svojevrzne primere makrosocioloških teorija. Za razliku od Dirkema i Vebera, Burdije, pak, poput Marksa, otvoreno ističe političke implikacije svoje teorije i pleđira za to da njegov naučni poduhvat treba da koristi dominiranim da bolje razumeju smisao svoga delanja i, zahvaljujući tome, izvuku se iz kandži dominacije i determinizama koje im je društvo namenilo samim njihovim rođenjem unutar određene društvene klase. To je i jedan od razloga zašto burđijeizam od 1980-ih, a naročito sa definitivnim razaranjem autoritarnih socijalističkih sistema 1990, u spektru univerzitetske levice zauzima mesto koje su marksizam i neomarksizam imali tokom „kratkog XX veka“ (*Eric Hobsbawm*).

Kako nas podseća Loik Vakan, svaka kompleksna misao predstavlja svojevrzni *mixtum compositum*, odnosno sintezu različitih originalnih i teorijski plodnih ideja. Na istom tragu na kojem je Engels isticao da je Marks gradio svoj interpretativni sistem naslanjajući se istovremeno na elemente nemačke idealističke filozofije (Hegel, Kant i Fihte), francuskog socijalizma (Babef, Sen-Simon i Furije) i britanske političke ekonomije (Smit, Rikardo i Stjuart-Mil), Vakan podseća da su intelektualni izvori Burđijeove teorije ustvari filozofske i socio-istorijske tradicije koje su se u pre-budrijevskom mišljenju videle kao nespojive, ili čak radikalno u koliziji: Marks i Mos, Dirkem i Veber, Kasirer i Vitgenštajn, Merlo-Ponti i Ostin, Bašlar i Ponofski, Huserl i Levi-Stros (Wacquant 1996: 85). Drugim rećima, Burđije svoj eklektički, ali originalan teorijski sistem gradi *zajedno sa Marksom, nasuprot Marksu*, ali i imajući u vidu čitavo akumulirano istorijsko iskustvo od jednog stoleća *posle Marksa*. Osim toga, Burđijeova teorija je nastala u sasvim konkretnom društvenom kontekstu tzv. kapitalističke „države blagostanja“ – koja je tronizovana u Evropi u posleratnom kontekstu pod pritiskom radničkog i levičarskog pokreta, elem kao plod koncesija na koje je pristala zapadnoevropska buržoazija u strahu da ne izgubi sve ukoliko bi došlo do uvoza revolucije sa Istoka – i koja se u bitnim elementima razlikovala od kapitalističkih država Evrope sredinom XIX veka.

Za Žaka Bidea (*Jacques Bidet*) „Burdije upreže ‘generalističku’ ambiciju marksizma (kako bi povezao ekonomiju i istoriju), ali u okvirima

‘sociologije’, tj. teorije društvenih odnosa, a ne više u okvirima ‘istorijskog materijalizma’, čija je odlika bila da se fokusira na kompleks veza između društvenih odnosa i proizvodnih snaga“ (Bidet 2001: 407). Sociolog se tako upisuje kao naslednik i nastavljajući Marksa (videti Mauger 2012), u meri u kojoj se naslanja na principe marksističke kritike na nekoliko nivoa: a) Istoricitet kojim se negira naturalizovanje proizvoda ljudske istorije; b) empirijsko-teorijsku praksu, tj. naučnu misao koja odbacuje teorizam kao oblik kontemplacije i jezičke akrobacije, već je izgrađena kroz analizu prakse i suočavanje sa iskustvom; c) relacionizam, kao i dijalektičko mišljenje, koji se bazira na ideji da svaki društveni fenomen učestvuje u određenom sistemu odnosa koji je stalno u pokretu i u evoluciji; d) modernističku i konfliktualnu viziju društvenih odnosa koja postulira da „istina“ postoji i da je treba tražiti u analizi nejednakosti i društvenih sukoba, odnosno u odnosima moći i dominacije (uporediti Wacquant 1996a).

Burdije, uprkos tome što sa njima deli odbranu interesa „prezrelih na svetu“, neuporedivo više kritikuje komunističke partije (Pudal 2005: 641-654) i marksističke teoretičare svoga vremena, koji su uglavnom pod uticajem „velikog učitelja“ Altisera, odnosno njihove rigidne materijalističke šeme, nego samog Marksa. Koristeći ponekad Marksove teze za kritiku marksista, on na taj globalni hegemoni teorijski pravac na intelektualnoj levisi tokom 1960-ih i 1970-ih gleda kao na novi svojevrsni „azil za neznanje“ – u spinozovskom značenju tog pojma – i zamera mu kruti pozitivizam, ali i funkcionalizam (inače ista kritika je upućena i Burdijeovom pristupu od strane liberalnih osporavača). Ipak, uprkos svim teorijskim razlikama između Marksa i Burdijea, čini se da je između njihovih naučnih projekata neuporedivo značajnija komplementarnost njihovih temeljnih postulata, kao i – što je u određenom smislu i najvažnije, jer se odnosi na praktične efekte određene teorije – političke implikacije tih projekata, koje se na važnim nivoima podudaraju. Iako za sada ne postoje takvi pokušaji, autor ovih redova smatra da budući generativni teorijski eklektički pristupi analize društvenog sveta današnje kapitalističke države i društva treba da povezuju upravo elemente marksizma i burdijeizma.

Literatura:

- Alain, Caillé (1994), *Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris: La Découverte, Mauss.
- Alexander, Jeffrey C. (2000), *La Réduction: Critique de Bourdieu*, Paris: Cerf.
- Andréani, Tony (1996), „Bourdieu au-delà et en-deçà de Marx“, *Actuel Marx* 20(2): 47–63.
- Batou, Jean, Razmig Keucheyan (2014), „Pierre Bourdieu et le marxisme de son temps: Une rencontre manquée?“, *Swiss Political Science Review* 20(1): 19–24.
- Bidet, Jacques (2001), „Bourdieu et le matérialisme historique“, u: Jacques Bidet i Eustache Kouvelakis (ur.), *Dictionnaire Marx Contemporain*, Paris : PUF : 407–421.
- Bonnwitz, Patrice (2002), *Premières leçons sur la sociologie de Pierre Bourdieu*, Paris: PUF.
- Bourdieu, Pierre (1975), „La lecture de Marx“, *Actes de la recherche en sciences sociales* 1(5–6): 65–79.
- Bourdieu, Pierre (1979), *La Distinction: critique sociale du jugement*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1984), „Espace social et genèse des ‘classes’“, *Actes de la recherche en sciences sociales* 52–53: 3–14.
- Bourdieu, Pierre (1987), *Choses dites*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1989), *La noblesse d’État*, Paris: Ed. de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1991), *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1994a), *Questions à Pierre Bourdieu: Lire les sciences sociales*, 1989–1992, vol. 1 (textes rassemblés par Gérard Mauger et Louis Pinto), Paris: Belin.
- Bourdieu, Pierre (1994b), *Raisons pratiques: sur la théorie de l’action*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2001), *Science de la science et réflexivité*, Paris: Raison d’agir.
- Bourdieu, Pierre (2011), „Champ du pouvoir et division du travail de domination“, *Actes de la recherche en sciences sociales* 190(5): 126–139.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron (1968), *Métier de sociologue: Préalables épistémologiques*, Paris: Mouton.
- Bourdieu, Pierre (2002), *Interventions 1961–2001. Sciences sociales et action politique*, Paris: Agone.
- Burawoy, Michael (2011), *Conversations with Bourdieu: The Johannesburg Moment*, Johannesburg: University of Witwatersrand Press.
- Champagne, Patrick, Olivier Christin (2004), *Mouvements d’une pensée: Pierre Bourdieu*, Paris: Bordas.
- Ferry, Luc i Alain Renaut (1988), *La Pensée 68: essai sur l’anti-humanisme contemporain*, Paris: Gallimard.
- Gilles, Éric (2014), „Marx dans l’œuvre de Bourdieu. Approbations fréquentes, oppositions radicales“, *Actuel Marx* 56(2): 147–163.
- Golub, Philip, Frédéric Lebaron, Ivica Mladenović, Franck Poupeau, Gisèle Sapiro, Zona Zarić (2021), „Pierre Bourdieu and Politics“, *Philosophy and Society* 32(4): 567–586.

- Granjon, Fabien (2016), *Matérialismes, culture et communication. Tome 1 – Marxismes: Théorie et sociologies critiques*, Paris: Presses des Mines.
- Jeanpierre, Laurent (2011), „Bourdieu ou Gramsci? Une fausse alternative pour les études culturelles“, u: Pascale Casanova (ur.), *Des littératures combattives: l'internationale des nationalismes littéraires*, Paris: Raisons d'agir: 73–95
- Jeanpierre, Laurent (2020), „Marxisme“, u: Gisèle Sapiro (ur.), *Dictionnaire international Bourdieu*, Paris: CNRS Editions: 546– 548.
- Matonti, Frédérique (2004), „Intellectuels 'responsables' et intellectuels 'libres': La réception de Pierre Bourdieu par le PCF“, u: Louis Pinto, Gisèle Sapiro, Patrick Champagne (ur.), *Pierre Bourdieu, sociologue*, Paris: Fayard: 351–368.
- Mladenović, Ivica (2015), „Društvena funkcija antitotalitarnog diskursa u Francuskoj: istorijsko-sociološka perspektiva“, *Sociologija* 57(1): 25–46.
- Mauger, Gérard (2012), „Bourdieu et Marx“, u: Frédéric Lebaron, Gérard Mauger (ur.), *Lectures de Bourdieu*, Paris: Ellipses : 25–39.
- Noiriel, Gérard (2003), *Penser avec, penser contre: itinéraire d'un historien*, Paris: Belin.
- Pallotta, Julien (2015), „Bourdieu face au marxisme althussérien: la question de l'État“, *Actuel Marx* 58(2): 130–143.
- Pudal Bernard (2005), „Le communisme dans l'oeuvre de Pierre Bourdieu“, u : Gérard Mauger (ur.), *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, Paris: Croquant : 641–654.
- Raynaud, Philippe (1980), „Le sociologue contre le droit“, *Esprit* 39(3): 82–93.
- Riley, Dylan (2017), „Bourdieu's class theory“, *Catalyst* 1(2): 107–136.
- Schwartz, David (1997), *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: University of Chicago Press.
- Wacquant, Loïc (1996a), „Notes tardives sur le 'marxisme' de Bourdieu“, *Actuel Marx* 20(2): 83–90.
- Wacquant, Loïc (1996b), „De l'idéologie à la violence symbolique: Culture, classe et conscience chez Marx et Bourdieu“, *Actuel Marx* 20(2): 65–82.

Burdijeizam i kritička teorija

Marjan Ivković

Zbog čega je danas toliko teško podstaći ljude da politički delaju u pravcu radikalnije društvene promene, i zašto ostvarenje bilo koje iole privlačne alternative kapitalističkom društveno-ekonomskom uređenju deluje skoro kao neostvariv poduhvat? Ova pitanja zaokupljaju ne samo društvene naučnike, već i najšire javnosti mnogih zemalja. Pokušaji odgovora na pomenuta pitanja ukazuju, na primer, na fleksibilnost i složenost formi društvene dominacije u današnjem, postfordističkom kapitalizmu, odnosno na kompleksnost načina na koji se ovaj poredak samolegitimizuje i neutralizuje društvenu kritiku i pokušaje njegove transformacije (Boltanski 2011; Boltanski, Chiapello 2007). Jedna vizura ove problematike sugerise i da pokušaji transformacije kapitalizma dele sa njim izvesne temeljne karakteristike, da se kreću unutar simboličkog „horizonta“ kapitalizma, te da stoga ne mogu dovoljno uspešno mobilisati društvene dejstvenike socijalizovane unutar ovog horizonta, jer se unutar njega kapitalizam pojavljuje kao neizbežan – ako ne i optimalan – poredak (Fisher 2009). Drugim rečima, bilo bi neophodno da se ljudi najpre na određeni način „resocijalizuju“ unutar samog kapitalizma kako bi radikalnija društvena promena bila moguća.

Tradicija *kritičke teorije društva*, ponikla u frankfurtskom Institutu za društvena istraživanja (*Institut für Sozialforschung*) 1930-ih, prožeta je nastojanjem da objasni ovu otpornost kapitalizma, i u svojim ispitivanjima društvene dominacije nagoveštava da, i kada uspemo da se suprotstavimo dominaciji u kapitalizmu u formi eksploatacije i ideologije, aktivira se jedan drugi, „dublji“ nivo dominacije koji oblikuje

naše normativne zahteve i političko delanje na način da ono reprodukuje temeljne odrednice kapitalističkog poretka i, moglo bi se dodati – time indirektno legitimizuje sam kapitalizam, makar kao određeni usud (Adorno 1979a; Adorno 2006).

U sociologiji postoji kompleksno teorijsko stanovište o društvenoj dominaciji koje na nešto drugačiji, i jednako plodan, način objašnjava otpornost kapitalizma na promenu, naime *kritička sociologija* Pjera Burdijea, u kojoj se, smatram, takođe može prepoznati „dvostrano“ razumevanje dominacije. Ovo poglavlje predstavlja sažetu analizu osnovnih epistemoloških i društveno-teorijskih premisa sociologije Pjera Burdijea i *jedne varijante* kritičke teorije (tradicije koja je heterogena i podeljena u više „generacija“), naime kasnije faze prve generacije Frankfurtske škole. Analiza nije uporedna u strogom smislu, već ima za cilj razumevanje načina na koji obe tradicije koncipiraju fenomen društvene dominacije, i implikacija ovih koncepcija na današnje pokušaje angažovanja u pravcu temeljnije transformacije kapitalizma.⁹³ Naposljetku ću pokušati preliminarno da pokažem i da je moguće „ukrstiti“ ova dva shvatanja društvene dominacije tako da se dobije jedna analitička prizma, plodna za razumevanje uslova koji se moraju ispuniti da bi se danas delalo transformativno spram kapitalističkog poretka.

Strukturalizam prakse u Burdijeovoj sociologiji

Pridev „kritička“ u naslovu poglavlja može na prvi pogled delovati pretenciozno – danas se često govori o inflaciji raznih „kritičkih“ teorija, studija ili disciplina za koje nije najjasnije po čemu se zapravo razlikuju od svojih „nekritičkih“ pandana. Sociologija Pjera Burdijea i tradicija kritičke teorije ponikla u Frankfurtskoj školi, međutim, dele precizno i kompleksno značenje pojma kritičnosti. U obe tradicije, kritika predstavlja simultano ispitivanje strukture društvene stvarnosti

93 U tom smislu je ovde preduzeta analiza Burdijeovog pristupa dominaciji selektivna i ima specifičnu „sistematsku intenciju“. Za iscrpnu i sveobuhvatnu analizu dominacije u sociologiji Pjera Burdijea (i njegovog stanovišta uopšte), videti Birešev 2014.

i uslova mogućnosti samog teorijskog promišljanja te stvarnosti, vođeno interesom *emancipacije društva od dominacije*⁹⁴. I burdijeovska sociologija i kritička teorija čvrsto povezuju ravni epistemologije i teorizacije društvene stvarnosti u svojim emancipatornim nastojanjima: kako Bruno Karsenti (*Bruno Karsenti*) primećuje u pogledu ovog zajedničkog imenitelja dveju tradicija, „kritika koja razmatra društvene uslove u kojima se teorija proizvodi, esencijalna je za sam projekat društvene teorije kao takve“ (Karsenti 2011: 65).

U cilju razumevanja ove „rezonance“ između kritičke sociologije Pjera Burdijea i kritičke teorije, potrebno je najpre razmotriti neke osnovne društveno-teorijske premise Burdijeove perspektive, naročito njegov uticajni *strukturalizam prakse*, prevazilaženje dualizma „subjektivizma“ i „objektivizma“ u konceptualizovanju društvene dinamike⁹⁵. Sociološke teorije možemo načelno podeliti na one koje primat u objašnjavanju funkcionisanja društvene stvarnosti daju *akterima* – tzv. „delatno-teorijske“ perspektive poput interakcionizma, etnometodologije i teorije racionalnog izbora – i one koje primat daju *strukturama* („sistemska-teorijska“ stanovišta poput strukturalizma, funkcionalizma ili marksizma). U delatno-teorijskim stanovištima, društveni akteri, pojedinci koji delaju refleksivno, percipiraju se kao uglavnom slobodni, sposobni da autonomno biraju pravce svog delanja u skladu sa različitim *logikama* delanja – npr. „ciljnom“ i „vrednosnom“ racionalnošću koje definiše Maks Veber, ekonomskom logikom ili različitim tehnikama samopredstavljanja u društvu – tehnikama o kojima govore interakcionista – i oni svojim refleksivnim delanjem „grade“ društvene strukture, koje se u krajnjoj liniji mogu redukovati na iste te aktere. Ovakav pristup pitanju „šta zaista postoji u društvu?“ najčešće se naziva *metodološkim individualizmom* (Spasić 1998: 11–12).

94 Kritička teoretičarka Nensi Frejzer (*Nancy Fraser*) smatra da niko do sada nije bolje definisao kritičku teoriju – u ovom slučaju na anticipatoran način – od samog Marksa, koji 1848. govori o sopstvenoj teoriji kao „samorazjašnjavanju borbi i stremljenja našeg vremena“ (Fraser 1985: 97).

95 Burdijeov strukturalizam prakse se neretko naziva i „genetičkim strukturalizmom“ (Birešev 2014: 49).

U sistemsko-teorijskim perspektivama, pak, društveni delatnici se percipiraju kao uglavnom neslobodni u svom delanju, u smislu da je njihovo delanje u velikoj meri uslovljeno određenim *strukturnim determinantama* kao što su uslovi njihove socijalizacije, položaj unutar društvene stratifikacije i različite jasno definisane društvene uloge.⁹⁶ Delatnici svojim delanjem naprosto „realizuju“ ove strukturne determinante u praksi – oni se „ukalupljaju“ u jasno definisane društvene uloge i „igraju“ ih, slede norme delanja tako što ih „primenjuju“ u svakodnevi ili pak slede svoje „objektivne“ interese, čak i kada misle da rade nešto drugo (npr. da se vode određenom društvenom vrednošću, kao što je pravednost). Društvene strukture – institucije, organizacije, institucionalni poreci – imaju, dakle, primarnu *kauzalnu moć* u društvenoj stvarnosti i egzistiraju nezavisno od delatnika, tako da se odgovor sistemskih teorija na pomenuto pitanje realnih entiteta u društvu naziva *metodološkim holizmom*.

U sociologiji Pjera Burdijea, delatno-teorijska stanovišta se tretiraju kao „subjektivistička“, u smislu da preveličavaju kazuálnu moć refleksivnosti delatnika, dok se sistemsko-teorijska shvataju kao „objektivistička“, u smislu da hipostaziraju društvene strukture kao entitete koji postoje nezavisno od delanja pojedinaca (uporediti npr. Bourdieu 1977; 1984; 1991; 1992; 1998). Burdijeova teorija nastoji da prevaziđe ograničenja oba ova pravca putem jedne originalne sinteze centrirane oko koncepcije „prakse“ – vrste refleksivnog delanja individua koje se ne može redukovati ni na potpuno slobodno biranje pravaca delanja, niti na prostu realizaciju strukturnih determinanti. Burdije posvećuje naročitu pažnju kritici „objektivističkog“ pravca u sociologiji, odnosno onoga što naziva „apstraktnom teorijskom totalizacijom“ – u pitanju su stanovišta poput levi-strosovskog strukturalizma, ali i klasičnog marksizma. Njegova kritika objektivizma sastoji se iz dve dimenzije koje se međusobno prožimaju: prva je *epistemološka*, druga *društveno-teorijska* u užem smislu.

96 O teorijskim implikacijama korišćenja i značenja pojmova „društveni akter“ i „društveni delatnik“ u različitim teorijskim tradicijama, videti Ivković 2022: 10; i Mladenović 2022: 11–12.

Burdijeova sociologija je pre svega „kritička“ u smislu da analitički pogled usmerava ka samom sociološkom pristupu stvarnosti: prema sopstvenim rečima, „trebalo [mu je] mnogo vremena da razume da se logika prakse može objasniti samo pomoću konstrukata koji je uništavaju kao takvu“, naime dijagrama, tipologija, statističkih tabela ali i teorijskih modela – sami ovi sociološki instrumenti analize treba da postanu objekat sociološke refleksije (Bourdieu 1992: 11). Burdijeova epistemološka kritika objektivizma fokusira se na neosvešćenost konvencionalne sistemsko-teorijske sociologije o sopstvenim „uslovima mogućnosti“, kao i o činjenici da teorijski pogled koji „objektifikuje“ uvek predstavlja neku vrstu *ex post facto* apstrakcije, rekonstrukcije određenog temporalnog segmenta društvene dinamike, koja zatim pretenduje na status kauzalnog objašnjenja. Neophodno je, dakle, najpre razumeti prirodu ove greške kako bismo je prevazišli. U *Distinkciji* Burdije jezgrovito definiše epistemološki pristup kritičke sociologije kao „objektifikaciju [sociološke] objektifikacije“: „nemoguće je izaći iz igre kulture; i jedini način na koji se može objektifikovati prava priroda [društvene] igre jeste da se objektifikuju što je moguće kompletnije same operacije koje se moraju koristiti da bi se postigla objektifikacija“ (Bourdieu 1984: 12).

Objektivistički sociolog, prema Burdijeu, pravi kardinalnu grešku *intelektualizovanja* društvene stvarnosti, tako što učitava svoje analitičke kategorije i šeme u samu logiku prakse delatnika u vidu njenih pokretača, tretirajući sopstvene konstrukte kao empirijske činjenice. Sistemsko-teorijska stanovišta, kako on smatra, tretiraju strukturne determinante kao „transcendentne entitete, koji su spram prakse ono što je esencija spram egzistencije“ (Bourdieu 1984: 41). Ključni element ove intelektualizacije stvarnosti i hipostaziranja struktura predstavlja ignorisanje nesvodive *temporalnosti* prakse, činjenice da je praksa vremenski ireverzibilna i da delatnici moraju improvizovati kada delaju na takav način da je tek po završetku neke delatne sekvence moguće retrospektivno razumeti njenu koherentnost. Društvena praksa je stoga za Burdijea homologna „igri“ u smislu, na primer, sportske utakmice, u kojoj je ključna sposobnost igrača da u momentu, takoreći

intuitivno, anticipira poteze svojih saigrača, ali i protivnika – ovu sposobnost Burdije naziva „osećajem za igru“, odnosno „smislom za praksu“ – *sens pratique* (ibid 1984: 82).

Problem sa teorijskom totalizacijom koju čini objektivistička sociologija je, dakle, u tome što ne prepoznaje nesvodivost ovog *osećaja za igru* društvenih delatnika na jednostavnu strukturnu determinaciju delanja, bilo u formi „primene pravila“ igre – delanja – koja su kodifikovana u društvenim strukturama, bilo u formi klasično-marksističke formule „biće određuje svest“, u kojoj se „biće“ poima kao hipostazirani totalitet obrazaca materijalne reprodukcije društva. Burdije priznaje određenu saznavnu vrednost objektivističkom nastojanju da „razotkrije“ realne kauzalne mehanizme u društvenoj stvarnosti tako što norme delanja objašnjava u funkcionalnim kategorijama (npr. marksističko tretiranje normi kao mehanizama prikrivanja objektivnih interesa društvenih grupa), ali se protivi jednostavnoj redukciji normi na „zablude“. Sa jedne strane dakle, za Burdijea su norme delanja *deo realnosti* prakse – „slika društvene stvarnosti je deo te stvarnosti“ – i istovremeno *krivotvorenje* te realnosti (kasnije ćemo nešto detaljnije razmotriti ovu napetost).

Sa druge strane, norme u konvencionalnom smislu eksplicitnih smernica za delanje koje su deo jednog koherentnog „sistema“ i koje delatnici refleksivno „primenjuju“ u svom delanju, za Burdijea samo u retkim prilikama predstavljaju orijentire prakse. Praksa se gotovo uvek rukovodi partikularnim „praktičnim shemama klasifikacije“ koje su kontekstualno zavisne i samo retko se transformišu u sisteme kodifikovanih normi; naime, u slučaju delanja pojedinaca unutar institucija kao „oficijalizovanih“ sfera prakse (Bourdieu 1992: 109–110). Objektivizam stoga u konačnici greši zbog toga što analitički rekonstruisanu „normu“ delanja nekog delatnika shvaćenu kao retrospektivno opaženu koherentnost prakse unutar nekog temporalnog segmenta *prospektivno* učitava u tu praksu kao njen pokretač. Burdijeov strukturalizam prakse je verovatno najslikovitije sumiran sledećom – vitgenštajnovskom – metaforom iz *Logike prakse* koja u kontrast dovodi praktične klasifikacione sheme i oficijelne norme.

Ukratko, prakse koje analitičar posmatra nalaze se u takvom odnosu spram praksi koje su eksplicitno rukovođene principima, a koje analitičar formuliše da bi ove prve objasnio [...] kao stare kuće, sa svojim postepenim nadogradnjama i sa svim onim međusobno neusklađenim predmetima koji su se vremenom nagomilali u njima (a ipak su u harmoniji sa njima u celini uzev), spram stanova koji su do poslednjeg detalja projektovani prema određenom estetskom konceptu koji neki dizajner enterijera nameće spolja, i odjednom (ibid.: 13).

Ali ako društvene prakse ne predstavljaju refleksivno sleđenje kodifikovanih normi delanja koje delatnici naprosto „iščitavaju“ iz institucionalnog poretka, i ako društveno delanje zapravo više podseća na govorenje praktično usvojenog maternjeg jezika nego planski naučenog stranog jezika – ako delatnici dakle stižu „smisao za praksu“ samo kroz delanje – šta je to što delatnicima omogućava da istovremeno delaju smisleno, a ne potpuno refleksivno, koherentno i samotransparentno? U pitanju je *habitus* delatnika, *strukturisana struktura predodređena da funkcioniše kao strukturišuća (generativna) struktura*, centralna koncepcija Burdijeove sociologije za objašnjavanje logike prakse (uporediti Bourdieu 1977; 1984; 1991; 1992; 1998; Bourdieu, Wacquant 1992).

Habitus je „sistem trajnih dispozicija za delanje“, dinamička celina praktičnih shema klasifikacije kojom se delatnici služe u svakodnevicu kada „igraju različite igre“, on je *modus operandi* delanja, postepeno pounutarnjena struktura objektivnih uslova socijalizacije delatnika – porodičnih, obrazovnih, ekonomskih, statusnih – koja posreduje između objektivnih struktura (institucionalne realnosti) i delanja. Habitus predstavlja „generativnu“ matricu praksi u smislu da tek kroz njega pojedinci uopšte postoje kao *društveni delatnici*, delatnici kadri da razmišljaju o društvenom značenju sopstvenih akata i anticipiraju reakcije drugih na te akte. Tek kroz habitus pojedinaca postoji i čitava društvena stvarnost, *sensus communis* odnosno „zdrav razum“ u smislu intersubjektivne inteligibilnosti društvenih akata.

Burdijeova koncepcija habitusa se stoga, shodno mom razumevanju, čvrsto pozicionira u tradiciji hegelijanskog shvatanja *slobode kao svojstva društvene interakcije* (tzv. „objektivna“ ili „socijalna“ sloboda):

stepen slobode pojedinca određuje se, ne odsustvom prinude, već stepenom njegove *moći delovanja*, sposobnošću da refleksivno interaguje sa drugim pojedincima i kreativno se samoostvaruje kroz bogatstvo tih relacija (videti Honneth 2001; 2011; Kauppinen 2011). Još jednu bitnu Burdijeovu koncepciju, naime *illusio*, spremnost na „uranjanje u određenu društvenu igru“, možemo stoga tumačiti kao samu supstancu slobode. Loik Vakan (*Loïc Wacquant*), jedan od najuticajnijih Burdijeovih učenika, na tom tragu sugerise da diferenciranje društvenih „igara“ predstavlja određenu emancipatornu tendenciju, „ekspanziju sfere ljudskih interesovanja“ (Bourdieu, Wacquant 1992: 25). Ovaj važan momenat kritičke sociologije detaljnije ćemo razmotriti kasnije.

Međutim, habitus kao generativna matrica praksi, iako funkcioniše prema principima osećaja za igru i situacione inteligencije „praktičnog uma“, ne omogućava beskonačnu moć delovanja delatnika, već postavlja određene granice opsega socijalne slobode putem principa selekcije određenih spoljašnjih stimulusa. Zahvaljujući činjenici da predstavlja interiorizovane aspekte objektivnih – institucionalnih – struktura, habitus omogućava „pre-adaptiranost“ delatnika na veliki broj društvenih situacija sa kojima se suočavaju, upravo stoga što selektuje one stimulse u spoljašnjoj stvarnosti koji su i sami već oblikovani dotičnim aspektima objektivnih struktura, dok istovremeno ignoriše one koji to nisu (primer koji Burdije često pominje jeste svakodnevna opaska delatnika „to nije za ljude poput nas“). Rezultat procesa selekcije je jedna relativno postojana kongruencija habitusa i objektivnih struktura koja omogućava nesmetanu društvenu reprodukciju.

Burdije upozorava da habitus ne treba shvatati mentalistički, dakle samo kao simboličku strukturu mentalnih mapa delatnika za snalaženje sa stvarnošću, već kao jedan holistički⁹⁷ fenomen koji je

97 Pragmatizmu blizak holizam Burdijeove teorije očituje se i u koncepciji *hexis*-a, odnosno shvatanju da postoji „dvosmerno“ društveno uslovljavanje kognitivnog i telesnog – interiorizacija simboličkih shema uslovljava telesne dispozicije delatnika, ali i interiorizacija telesnih imperativa može uticati na sadržaje njihove svesti (recimo u slučaju „kolektivnog plesa“; videti Bourdieu 1992: 69–72). Za više o odnosu Burdijea i pragmatizma, videti tekst Srđana Prodanovića u ovom zborniku.

istovremeno i skup načina *telesnih* – najčešće automatskih i nesvesnih – reagovanja na spoljašnje podražaje, koji je takođe plod socijalizacijske trajektorije delatnika. Vakan naglašava da Burdije u ontološkom smislu odbacuje kartezijanski dualizam mentalnog i materijalnog i da on svoj interpretativni okvir „gradi na temelju ideje Morisa Merlo-Pontija o intrinzičnoj *telesnosti predobjektivnog kontakta između subjekta i sveta* tako što telo tretira kao [...] izvor intersubjektivnog značenja utemeljenog u predobjektivnom nivou iskustva“ (Bourdieu, Wacquant 1992: 20). Habitus dakle podrazumeva određeni *konstitutivni višak* smislenosti pojedinačnih odgovora na spoljašnje stimuluse koji izmiče refleksivnosti samih delatnika, odnosno njihovoj „drugostepenoj“ svesti (Frankfurt 1971).⁹⁸ Taj višak smisla delanja pojedinaca konstituiše sam prostor društvene stvarnosti, pomenuti *sensus communis* odnosno momentalnu inteligibilnost praksi međusobno preadaptiranih delatnika: „upravo zato što agenti nikada ne znaju u potpunosti šta rade, to što rade ima više smisla nego što oni sami znaju“ (Bourdieu 1992: 69).⁹⁹

Društvena dominacija u Burdijeovoj kritičkoj sociologiji

Još jedna temeljna karakteristika Burdijeove sociologije je *relacionalnost*, shvatanje da entiteti u društvenoj stvarnosti nemaju značenje, odnosno ne predstavljaju identitete „same po sebi“, već ove kvalitete dobijaju u svom saodnošenju – neretko i u suprotstavljenosti – sa

98 Karsenti na tom tragu naglašava da je za Burdijea ljudsko telo „društveno telo, telo putem kog društvo odgovara na pitanje temporalne *zakasnelosti*“ ljudskog bića unutar fizičkog sveta, problem koji se u Burdijeovoj teoriji definiše pojmom *histeresis*-a (Karsenti 2011: 77 – *kurziv M. I.*).

99 Jedan mogući indikator empirijske adekvatnosti Burdijeove teorizacije društvene stvarnosti na temelju holisitčke koncepcije habitusa predstavljaju i određene – sve prisutnije – patologije komunikacije u digitalnoj sferi, u kojoj nedostaje neverbalna dimenzija interakcije, pa tako i momenat međusobne „pre-adaptacije“ delatnika – npr. sklonost ka brznoj polarizaciji stavova na „društvenim mrežama“, kultura „poništanja“ (*cancel culture*) i generalno visok stepen verbalne agresivnosti.

drugim entitetima. Na još višem nivou apstrakcije, relacionalnost podrazumeva da su bazične kategorije ljudskog doživljavanja sveta, kao što je prostor, zavisne od postojanja relacija u svetu: u *Praktičnom umu*, Burdije naglašava da je prostor inherentno *prostor relacija*: „ideja razlike, jaza, u osnovi je same ideje *prostora*, to jest, skupa različitih i koegzistirajućih pozicija koje su eksterne jedna drugoj i koje se definišu jedna spram druge kroz *međusobnu eksteriornost*“ (Bourdieu 1998: 6). Habitus se prema tome konstituše unutar društvene interakcije i njegovi pojedinačni „elementi“ koji se mogu analitički izolovati – npr. količine kulturnog ili simboličkog kapitala oličene u nivou obrazovanja ili porodičnom zaleđu – nemaju nikakvu „inherentnu“ kauzalnu moć unutar društvene stvarnosti. Njihova „učinkovitost“, naglašava Burdije, postoji samo u okviru intersubjektivnih odnosa, ili preciznije – u određenom „polju“ odnosa (Bourdieu 1984: 94).

Čitava društvena stvarnost se, prema Burdijeu, sastoji od različitih međusobno prožimajućih *polja*, sfera društvene interakcije utemeljenih u određenim pravilima prakse i prožetih odnosima moći, koji se reprodukuju kroz upotrebu odgovarajućih vrsta *kapitala* – kulturnog, ekonomskog i socijalnog – u cilju optimizacije društvenog statusa delatnika unutar konkretnog polja.¹⁰⁰ I habitus i polje su, kako Vakan naglašava, temeljno relacione kategorije, koje u krajnoj liniji postoje samo u međudodnosu, jer habitus postoji samo kroz „organizovanu improvizaciju agenata“ unutar strukture određenog polja (Bourdieu, Wacquant 1992: 19). U tom smislu, polja su „strukturisane celine pozicija“ – da se poslužimo jezgrovitom definicijom Ane Birešev – a osnovnu logiku strukturisanja tih pozicija po pravilu čini dihotomija „dominantnih“ versus „dominiranih“ delatnika. Ista autorka tako, interpretirajući samog Burdijea, ističe da unutar polja:

[...] položaj društvenih dejstvenika u distribuciji kapitala određuje i njihove strategije, koje mogu biti strategije održanja postojećeg odnosa ili

100 Među poljima koja Burdije analizira su, između ostalih, polje umetnosti, ekonomsko polje, univerzitetsko polje, religijsko polje, polje industrijskih gazdi, političko polje i država kao posebno „metapolje“.

subverzivne strategije. Konflikt između ‚ortodoksnih‘ i ‚neortodoksnih‘ snaga, između ‚sveštenstva i jeretika‘, između pozicioniranih dejstvenika (pojedinaca i tela koji su etablirani) i pridošlica u polje [...] predstavlja obrazac po kojem se odvija strukturisanje svakog pojedinačnog polja (Birešev 2014: 62).

Važno je uočiti da je višak smisla pojedinačnog delanja unutar polja koji habitus proizvodi takođe strukturisan određenim imperativom – *optimizovanjem društvenog statusa* (ili „maksimizacijom simboličkog kapitala“) delatnika u nepravednoj društvenoj realnosti koja počiva na diferencijalnim mogućnostima prisvajanja retkih resursa. Premisa Burdijeove sociologije koja prožima sve njene ključne koncepcije jeste da objektivna društvena struktura – institucionalni poredak – počiva na „igri nultog zbira“ distribucija i klasifikacija, odnosno na konstitutivnoj diferencijalnosti društvene stvarnosti i na „generalnoj ekonomiji svih praksi“ (uporediti Bourdieu 1977; 1992; 2000). Sve forme praksi stoga slede „ekonomsku“ (u širokom smislu) logiku maksimizacije materijalnog ili simboličkog profita delatnika, dakle i one koje se na prvi pogled čine kao „bezinteresne“ – umetnost, nauka ili političko delovanje motivisano idealima. Ova činjenica nije isključivo posledica oskudnih resursa kao karakteristike „ljudskog stanja“, već i određenih važnih socijalno-ontoloških premisa kritičke sociologije.

Bazična logika strukturisanja društvene stvarnosti za Burdijea je logika *distinkcije*, odnosno ustanovljenja određene društvene činjenice ili identiteta u suprotstavljenosti spram drugih činjenica i identiteta. Ova logika strukturacije je preciznije objašnjena u Burdijeovom „najontološkijem“ delu, *Jezik i simbolička moć*, u kojem se konstrukcija društvene stvarnosti definiše kroz kritičku elaboraciju koncepcije „ilokucionih činova“ Džona Ostina kao proizvodnja „institucionalnih činjenica“ u vidu jezičkog *instituiranja* – legitimnog proglašavanja – konstitutivnih razlika i granica među delatnicima i objektima koje omogućavaju fiksiranje njihovih društvenih značenja i pretvaranje kontinuuma doživljenog sveta u diskontinuirani poredak stvari. Za Burdijea, „društvena suština nečega je skup društvenih atributa i

pripisanih karakteristika koje proizvodi sam čin instituiranja kao zvanični čin kategorizacije koji proglašavanjem nečega *stvara* to nešto“ (Bourdieu 1991: 121 – *kurziv M. I.*).

U osnovi ove *simboličke moći* da se „proglašavaju“ realno postojeći entiteti u društvu – Ostinove ilokucione moći – leži još bazičniji diferencijal moći: dok ilokucionna moć ili Veberova harizma navodno predstavljaju *sui generis* fenomene, Burdije naglašava da su ti fenomeni posledica temeljnih činova *delegacije* autoriteta legitimnog govora određenim delatnicima, koji postaju „autorizovani glasnogovornici“ poretka (Bourdieu 1991: 121). Kapacitet za proizvodjenje ilokucionih činova stoga predstavlja moć da se putem institucionalizovanja odgo-varajuće sheme klasifikacije proizvede legitimna definicija stvarnosti, odnosno da se od kontingentnih nejednakosti stvaraju institucionalne činjenice (ibid.: 170). Količina simboličke moći da se proizvede institucionalne činjenice direktno je proporcionalna količini simboličkog kapitala delatnika, prestiža i harizme koji počivaju na delegaciji autoriteta da se legitimno govori i akumulaciji drugih formi kapitala – ekonomskog i kulturnog – na osnovu te delegacije (ibid.: 106).

Društvena stvarnost je stoga temeljno prožeta *dominacijom*, sistematskim asimetrijama među delatnicima koje se uspostavljaju na dve – povezane – ravni: pre svega kroz delegaciju, odnosno samo konstituisanje simboličke moći nekog delatnika kao glasnogovornika, i potom kroz praktikovanje te moći kako bi se suštinski arbitrarne delegacije – rezultati nasilja, potčinjavanja ili već postojećih imovinskih razlika – „posvetile“ odnosno legitimizovale tako što se institucionalizuju određeni hegemoni sistemi klasifikacija delatnika koji će ih naturalizovati. Na primer, diploma neke obrazovne ustanove je u tom smislu jednako „magična“ u svojoj funkciji konsekracije arbitrarnih delegacija kao neka predmoderna amajlija (Bourdieu 1991: 119). Dominacija se dakle ostvaruje kroz dijalektiku „klasnih uslova“ i „klasnog osećaja“, tj. kroz stalnu „pogrešnu interpretaciju“ objektivnih struktura, arbitrarnih delegacija tj. distribucija materijalnih i simboličkih resursa, kao naturalizovanih poredaka „prirodnih“ ili „urođenih“ nejednakosti delatnika i hijerarhizovanih stilova života (Bourdieu 1992: 140).

„Stilizacija života“ dominantnih klasa koju Burdije detaljno analizira u *Distinkciji*, afirmacija ne-instrumentalnih estetskih dispozicija u svim sferama života – „afirmacija kontrole nad nužnošću“ – omogućava stvaranje predstave kod dominiranih delatnika o „legitimnoj superiornosti“ dominantnih, odnosno omogućava konverziju ekonomskog kapitala u simbolički, temeljnu „alhemiju“ društvene stvarnosti koja odnose moći maskira u odnose nejednakosti talenta, ukusa i drugih idiosinkratičnih karakteristika (Bourdieu 1984: 172).

Simbolička dominacija je holistički fenomen koji prožima celinu habitusa delatnika i daje konkretno obličje višku smisla delanja pojedinaca koji izmiče njihovoj refleksiji kroz pomenuti princip selekcije, ali i kroz činjenicu da će „osećaj za igru“ delatnika u hijerarhizovanom svetu pre svega imati formu osećaja za „poentiranje“ u nekoj igri. U *Jeziku i simboličkoj moći*, Burdije argumentuje da „simbolička dominacija transcendirira opoziciju slobode i prinude: Izbori' habitusa (na primer, upotreba uvularnog umesto ‚valjanog‘ glasa ‚r‘ u prisustvu legitimnih govornika) nisu plod svesnog delanja ili prinude, već dispozicije koje se, iako su plod društvenih determinizama, konstituišu izvan domena svesnog i prinudnog“ (Bourdieu 1991: 51).

Na ovom mestu se javlja i određena ambivalentnost Burdijeove teorije koju Ivana Spasić odlično sumira terminom „problem fatalističke inkorporacije“ (Spasić 2006: 145). Naime, Spasić uočava da sâm pojam izbora odnosno „strategija“ habitusa u pogledu ostvarenja distinkcije sadrži u sebi jednu inherentnu tenziju između nerefleksivnog smisla za praksu delatnika, sa jedne strane, i refleksivnih – ili, terminologijom Harija Frankfurta (*Harry Frankfurt*), „drugostepenih“ – odluka delatnika da na određeni način „ispolje“ distinkciju u nekom kontekstu (npr. na neupadljiv, decentan ili pak napadan način). Ovu tenziju Spasić definiše kao napetost između „činiti“ i „biti“ unutar Burdijeove teorije habitusa: „Na mnogim mestima Burdije, iz sopstvenih teorijskih i političkih razloga, prikazuje taj odnos uprošćeno, kao da ‚činiti‘ neposredno i neproblematično proističe iz ‚biti‘; no, mogu se navesti i formulacije, mada znatno malobrojnije, koje ukazuju u suprotnom pravcu, ka povratnom dejstvu praksi na strukturu“ (ibid.: 145–146).

U društvenom svetu koji počiva na „igri nultog zbira“ prava na prisvajanje oskudnih resursa, delatnici se, kao što vidimo, suočavaju sa praktičnom nemogućnošću iskoračivanja iz horizonta habitusa. One koji to uspevaju – uključujući i sebe – Burdije naziva „čudotvorcima“, (ili na francuskom *miraculés*), što podrazumeva da će i borba delatnika za društvenu promenu imati obličje borbe za „prevrednovanje“ postojećih institucionalizovanih shema klasifikacije, odnosno *simboličke borbe* da se institucionalizuju drugačiji sistemi klasifikacije unutar kojih će status dominiranih delatnika biti revalorizovan (na primer, socijalističke revolucije dvadesetog veka mogle bi se tumačiti u ovom ključu).

Dakle, čak i u uslovima institucionalne krize legitimnosti, *poremećene harmonije* između habitusa i objektivnih struktura, normativni zahtevi koje delatnici artikulišu i dalje će se rukovoditi smislom za praksu, implicitnim nastojanjem da se maksimizuje sopstvena simbolička moć, odnosno sopstveni individualni i grupni status unutar društvenog prostora kao skupa međuprožimajućih polja.

U tom smislu možemo zapravo prepoznati *dva nivoa* dominacije kod Burdije. Prvi je nivo simboličke dominacije, koja podrazumeva diferencijalne, asimetrične uslove formiranja habitusa i hegemoniju određenih shema klasifikacije putem kojih se naturalizuju ovi asimetrični uslovi – simbolička dominacija je forma reprodukcije institucionalnog poretka u uslovima njegove stabilnosti. Međutim, kada poredak bude izbačen iz ekvilibrijuma, kada nastane diskrepancija između čak i pre-adaptiranih normativnih očekivanja dominiranih delatnika i objektivnih struktura, nastaju uslovi za kritiku iz perspektive delatnika, kao i za političko, odnosno transformativno delanje. Tada se, ako sledimo implikacije Burdijeove teorije, aktivira drugi, dublji nivo dominacije, a to je *dominacija samog smisla za praksu nad delanjem* pojedinca, odnosno dominacija diferencijalnosti društvenog sveta iz kog dotični smisao izvire.

Za dominirane delatnike, jedina moguća putanja „pristupanja univerzalnom“, odnosno sticanja simboličke moći, jeste izvrtanje odnosa univerzalno–partikularno naglavačke. U prilog ovoj neminovnoj prožetosti transformativnog političkog delanja opšteekonomskom

logikom praksi govori i činjenica da Burdije delanje pojedinaca u situacijama narušenog ekvilibrijuma koncipira u kategorijama „racionalnog“ delanja pre nego delanja motivisanog indignacijom ili snažnim iskustvima nepravde: „situacije krize i društvenih lomova narušavaju prestabiliranu harmoniju’ objektivnih i subjektivnih struktura, a racionalno delanje preuzima primat nad predrefleksivnim dejstvom“ (Birešev 2014: 106). Mogući izlaz iz ovog začaranog kruga naznačuje Loik Vakan koncepcijom „politike habitusa“ koja bi se temeljila na specifičnom sociološkom angažovanju sa delatnicima, a koju Birešev nastoji da elaborira.

Politika habitusa podrazumeva angažovanje kritičkih sociologa sa društvenim delatnicima koje bi potonjima omogućilo da proniknu u uslove konstituisanja sopstvenog habitusa, što bi naposljetku moglo da rezultira i određenim oslobađanjem od delatnih ograničenja koja habitus nameće (Birešev 2014: 200). Na tragu pomenutog hegelijanskog senzibiliteta Burdijea za intersubjektivnu prirodu autonomije delatnika, Birešev upućuje i na to da se kod Burdijea može uočiti izvesna doza optimizma u pogledu samog procesa društvene diferencijacije; naime, poverenje u to da nastanak novih polja i povećanje broja delatnika koji su „zainteresovani“ za delanje unutar njih poseduje određeni emancipatorni potencijal, zato što za Burdijea takva diferencijacija „prvenstveno znači otvaranje sve više i više mogućnosti za napredovanje uma“ (ibid.: 336). Međutim, ostaje nejasno na koji način bi i politika habitusa i proces dalje diferencijacije polja uspeli da transformišu konstitutivni princip strukturisanja društvene stvarnosti u vidu logike distinkcije, instituisanja granica i njihove konsekracije.

Zašto se ova vrsta dubinske determinacije svakog, pa i političkog delanja pojedinaca diferencijalnošću društvenog sveta, može smatrati formom *dominacije*? Prema mom shvatanju, uslovljenost političkog delanja opštom ekonomijom praksi, imperativom optimizacije položaja delatnika unutar društvenog poretka, i sama predstavlja faktor reprodukcije onog društvenog poretka koji u svom temelju ima upravo princip „maksimizacije profita“, kako ekonomskog tako i simboličkog – naime *kapitalizma*. Može se, u burdijeovskim terminima,

argumentovati da u kritičkoj sociologiji postoji određena „homologija“ između prirode društvene stvarnosti – konstitutivno diferencijalne – i kapitalizma kao istorijskog poretka baziranog na maksimizaciji ekonomske logike praksi, tako da se kapitalizam naposljetku ukaže – ili pre „pogrešno prepozna“ – kao oblik strukturisanja društvene stvarnosti koji u najvećoj meri realizuje pomenutu „potencijalnost“ društvene slobode unutar prakse.

Iz burdijeovske perspektive, ovo pogrešno prepoznavanje moglo bi da se shvati i kao temelj pomenute otpornosti kapitalizma spram pokušaja njegove transformacije. Svaki pokušaj društvene promene u pravcu institucionalnog poretka koji ne bi bio baziran na principu maksimizacije profita predstavlja neku vrstu *koraka unazad* u smislu rigidifikacije, ograničavanja nečega što predstavlja „inherentan potencijal“ društvene stvarnosti. Sam Burdije donekle u ovom duhu poredi društva bazirana na formalnim statusnim hijerarhijama – na primer feudalizam – sa kapitalizmom:

Sve ukazuje na to da se upotreba simboličkih strategija, kao i šanse za njihov uspeh, povećavaju kako se pomeramo od društava u kojima granice među grupama predstavljaju zakonske barijere i gde su manifestacije razlika među grupama regulisane zakonima o potrošnji (*sumptuary laws*), ka društvenim svetovima u kojima – kao kod američkih srednjih klasa koje opisuju interakcionisti – objektivna nedeterminisanost nečije društveno prepoznate vrednosti omogućuje i ohrabruje pretencioznost (raskorak između vrednosti koju delatnik sam sebi pridaje i one koja mu je zvanično ili implicitno priznata) i prateće strategije blefiranja (Bourdieu 1992: 139).

Iz ovakve argumentacije moguće je izvesti i zaključak koji bi bio direktno suprotstavljen optimizmu „politike habitusa“ i poverenja u društvenu diferencijaciju; naime, da bi i progresivne društvene formacije bazirane na ograničavanju logike distinkcije, npr. kroz „univerzalizovanje uslova pristupa univerzalnom“ u jednom distributivno pravednom, socijalističkom društvu, takođe predstavljale formu represije nad potencijalom za kreativno samoostvarivanje delatnika

kroz praksu. Pa ipak, jasno je da se Burdijeovo hegelijansko shvatanje slobode kao kreativne, „ludičke“ dimenzije društvene prakse ne može redukovati na ovu formu „kreativnosti“ prakse strukturisane logikom distinkcije, što sugerise da se susrećemo sa određenom vrstom protivrečnosti u njegovom stanovištu, koja bi se mogla shvatiti i kao izraz realne kontradikcije društvenog sveta koji Burdije analizira.

Razmotrimo ukratko još jednu društveno-teorijsku tradiciju koja sa Burdijeovom sociologijom deli senzibilitet za sveprožimajuću prirodu dominacije, a koja bi mogla da ponudi neke preliminarnе odgovore na ovaj problem – kritičku teoriju društva.

Um kao redukcija potencijala umnosti u kritičkoj teoriji

Kritička teorija takođe polazi od kritike apstraktne teorijske totalizacije, koju Maks Horkhajmer formuliše u programskom spisu „Tradicionalna i kritička teorija“ iz 1937. godine u formi kritike neosvešćenosti tzv. „tradicionalne teorije“ – pre svega pozitivističke sociologije – o sopstvenim uslovima mogućnosti i sopstvenoj ulozi u društvenoj reprodukciji kapitalizma (Horkheimer 1982). Kao što smo videli, kod Burdijea ti uslovi mogućnosti predstavljaju postojanje delatnog smisla za praksu i njegovog konstitutivnog viška koji izmiče refleksiji delatnika – u kritičkoj teoriji, pak, u pitanju je uslovljenost teorijskog mišljenja jednim sveobuhvatnim poretком materijalne reprodukcije društva. Horkhajmer naglašava da su „... činjenice koje našа čula registruju društveno oblikovane na dva načina: kroz istorijski karakter objekta koji se opaža i istorijski karakter organa koji opaža“ (ibid.: 200).

Dok se u kritičkoj sociologiji ova dvostruka „istoričnost“ koja omogućuje postojanje *sensus communis*-a objašnjava pojmom habitusa, u kritičkoj teoriji ovaj temeljni princip društvene strukturacije poima se kao rezultat dijalektike materijalne reprodukcije društva i „otuđene“ simboličke relacije ljudi spram plodova svog rada: „moć zdravog ljudskog razumevanja, zdravog razuma, za koji nema misterija

[...] je rezultat činjenice da je svet objekata koji se prosuđuju u velikoj meri proizvod aktivnosti koja je i sama determinisana istim onim idejama koje pojedincu pomažu da prepozna taj svet i pojmovno ga shvati (ibid.: 202).

U početku, kritička teorija zadržava Marksovu distinkciju sredstava za proizvodnju i odnosa proizvodnje, i kritika u toj fazi podrazumeva osveščivanje društvene teorije o „ovladavanju“ odnosno dominaciji upisanoj u teorijsko mišljenje u formi doprinosa pozitivističke teorije reprodukciji kapitalističkih odnosa proizvodnje – krajnji cilj takvog osveščivanja jeste da se teorija stavi u službu društvene emancipacije. Dominacija u ovoj fazi za kritičku teoriju jeste pre svega reprodukcija „otuđenog“ odnosa ljudi prema materijalnom svetu koja omogućuje perpetuiranje klasne eksploatacije i buržoaske ideološke hegemonije. Međutim, u kasnijoj – posleratnoj – fazi prve generacije kritičke teorije, kapitalistička proizvodnja društvene stvarnosti počinje da se teorizuje na jedan kompleksnije „dijalektički“ način, i pomalja se nova dimenzija društvene dominacije koju je moguće uporediti sa dubinskom dominacijom u formi logike distinkcije kod Burdijea.

U *Dijalektici prosvetiteljstva* i kasnijim delima Teodora Adorna, nailazimo na koncepciju „instrumentalnog uma“, logike istorijskog razvoja društava koja podrazumeva da se napredak unutar simboličke reprodukcije društva – vrednosna univerzalizacija, racionalizacija svetonazora – ostvaruje putem progresivne transformacije svih odnosa čoveka sa spoljnim svetom, ali i međuljudskih, u odnose koje bismo mogli nazvati relacijama „analitičke spoznatljivosti“, a koje omogućavaju maskimalnu modifikabilnost onoga što se spoznaje – „moć i spoznaja su sinonimi“, tvrde Horkhajmer i Adorno u saglasju sa Fukoom i njegovom koncepcijom sprege znanje/moć (Horkhajmer, Adorno 1974: 18).

Uprkos tome što nam se na prvi pogled može učiniti kao mentalistički fenomen, instrumentalni um je takođe holistička kategorija, poput Burdijeovog habitusa, celina praktičnog odnošenja delatnika spram sveta, i ne može se redukovati na kognitivnu ravan. Kao što se kod Burdijea čitav društveni svet, pa samim tim i sav potencijal umnog delanja, odnosno *slobode* delatnika, konstituiše kroz habitus koji je

sam po sebi otelovljena dominacija, tako u kritičkoj teoriji hegelijanski shvaćeno „istorijsko napredovanje“ uma, odnosno introverzija sve složenijih formi materijalne reprodukcije društva u simboličke forme, predstavlja istovremeno izvorište slobode i dominacije:

Um kao transcendentalno nadindividualno 'ja' sadrži ideju slobodnog zajedničkog života ljudi u kojem se oni organiziraju u opći subjekt i neskladnost čistog i empirijskog uma dokidaju svjesnom solidarnošću cjeline [...]. Ujedno je, međutim, um instancija kalkulizirajućega mišljenja koje svijet priređuje za svrhe samoodržanja i koje priznaje samo funkciju prepariranja predmeta iz pukog materijala osjetila u materijal podjarmljivanja (Horkhajmer, Adorno, 1974: 91).

Za kritičku teoriju ključna je ova opozicija između određenog potencijala umnosti društva – „ideje slobodnog zajedničkog života“ – i uma kao „kalkulizirajućeg“ mišljenja, tj. imperativa kolektivnog samoodržanja. Dok kod Burdijea u temelju društvene stvarnosti nalazimo operaciju jezičkog instituiranja arbitrarnih granica među ljudima i objektima, kod Adorna i Horkhajmera srećemo premisu temeljene „dijalektičnosti“ stvarnosti – otvorenosti za kontinuirano samo-prevažanje – i *apstrakciju* kao fundamentalno svojstvo uma kojim se povećava kapacitet delatnika za samoodržanje, tj. ovladavanje prirodom po cenu određene represije dijalektičnosti, pretvaranja predmeta iz „materijala osjetila u materijal podjarmljivanja“. Dominacija shvaćena kao determinacija delanja pojedinaca instrumentalnim umom, dakle kao istorijsko napredovanje materijalne i simboličke reprodukcije društva koje istovremeno podrazumeva redukciju potencijala umnosti delatnika, najplastičnije je objašnjena u *Dijalektici prosvetiteljstva* u formi kritike tržišne ekonomije:

Ne samo što se u mislima dokidaju kvalitete, nego se ljudi prisiljavaju na realnu konformnost. Pogodnost da tržište ne pita za rođenje onaj koji razmjenjuje mora platiti time što dopušta da se njegove rođenjem dane mogućnosti modeliraju produkcijom robe koja se može kupiti na tržištu. Ljudima se poklanjalo njihovo navlastito od svakog drugog različito jastvo zato da bi što sigurnije postalo jednakim (Horkhajmer, Adorno, 1974: 26).

Kao što vidimo, za Horkhajmera i Adorna društvena diferencijacija i proliferacija polja odnosno društvenih „igara“ ne predstavlja realizaciju potencijala slobode i umnosti, već neku vrstu *simulacije* te realizacije – ovde uočavamo i jedan momenat potencijalne komplementarnosti kritičke teorije i Burdijeove sociologije u pogledu mogućnosti prevazilaženja naznačene kontradikcije između socijalne slobode i logike distinkcije, i na ovo pitanje ćemo se vratiti u završnom odeljku.

Iako kritičari Horkhajmera i Adorna često naglašavaju da dominacija u njihovoj perspektivi postaje „totalizovana“ i „transistorijska“, dvojica autora dele centralnu premisu Alfreda Zon-Retela o napredovanju uma kao, u osnovi, istorijski kontingentnom procesu „realne apstrakcije“, odnosno generalizacije *principa razmene* kao temeljnog generativnog mehanizma društvene stvarnosti, koji podrazumeva određeni kvalitativni skok u napredovanju instrumentalnog uma sa univerzalizacijom tržišne ekonomije u XVI veku: Adorno će tako u *Negativnoj dijalektici* istaći da je Zon-Retel „prvi upozorio na to da se u njemu [transcendentalnom principu], općoj i nužnoj delatnosti duha, krije neumitan društveni rad. [...] S onu stranu začaranog kruga filozofije identičnosti transcendentalni subjekt se može dešifrirati kao društvo koje nije svjesno samog sebe“ (Adorno 1979a: 155). U kritičkoj teoriji stoga možemo razlikovati transistorijski nivo postojanja instrumentalnog uma u formi principa samoodržanja, i istorijski kapitalistički poredak u kojem instrumentalni um postaje apsolutizovan.

Za kritičku teoriju, kvalitativno nov stupanje dominacije jeste evolucija instrumentalnog uma u „pozitivistički um“ – Bekonov *mathesis universalis* – koji predstavlja korelat kvalitativnog skoka u institucionalizovanju principa razmene na početku modernosti. Novo shvaćanje „društvene dijalektike“ u kasnijoj fazi prve generacije kritičke teorije podrazumeva da se dominacija sadržana u instrumentalnom umu upisuje i u sama sredstva proizvodnje – u industrijski oblik proizvodjenja društvene stvarnosti zasnovan na *formi vrednosti* izraženoj u kategorijama „apstraktnog rada“, koja je pak rezultat uspostavljanja tržišnog društva (videti npr. Postone 1993).

Pozni kapitalizam je za kritičku teoriju stadijum kapitalizma u kojem je proces komodifikacije – generalizacije tržišnog principa razmene kao sistema klasifikacije svih pojava – gotovo dovršen u vidu uspostavljanja *totalno administriranog društva*. „Totalitet“ kapitalističkog poretka o kojem Horkhajmer i Adorno govore ipak nije statična i zaokružena celina, već bi se moglo reći da predstavlja kontinuirane svakodnevnne procese „totalizacije“, izgraničenja svega onoga što ne sledi logiku principa razmene, a što autori nazivaju „mimetičkim“ odnosima: „Ono što odbija jer je strano u stvari je ono i previše blisko. To je zarazna gestika neposrednosti koju civilizacija zatamljuje: dodirivanje, priljublivanje, smirivanje, nagovaranje“ (Horkhajmer i Adorno 1974: 186).

Dok u kritičkoj sociologiji društvena stvarnost postoji kroz habitus delatnika, u kritičkoj teoriji realna apstrakcija sadržana u robnoj razmeni omogućuje „društvenu sintezu“, konstituisanje *sensus communis-a* u socijalnim formacijama baziranim na razvijenoj podeli rada po cenu represije mimetičke dimenzije ljudskog iskustva. Čin razmene predstavlja operaciju putem koje se kroz nerefleksivnu praksu delatnika konstituišu – naknadnom introverzijom realne u *pojmovnu* apstrakciju – fundamentalne kategorije mišljenja modernosti. U pitanju su apstraktno vreme i prostor nasuprot cikličnog vremena i diskontinuiranog prostora; apstraktna *količina* kao svojstvo konkretnih materija; te apstraktna *razmenska vrednost* nasuprot konkretne upotrebne vrednosti, koja je ishod arbitrarne operacije izjednačavanja kvalitativno različitih roba (i koja sa generalizacijom robne forme počinje da se izražava u vidu količine uloženog apstraktnog rada). Prema rečima Zon-Retela:

U robnoj razmeni delanje i svest ljudi se razilaze. Samo je delanje apstraktno; svest aktera nije. Apstraktnost delanja je skrivena od ljudi koji vrše razmenu. Činovi razmene su redukovani na striktnu uniformnost, eliminišući razlike među ljudima, robama, lokalitetima i vremenu. Ova uniformnost nalazi izraz u novčanoj funkciji jedne robe koja postaje zajednički imenitelj svih drugih (Sohn-Rethel 1978: 30).

I u kritičkoj teoriji, dakle, nailazimo na koncepciju konstitutivnog viška smisla u delanju pojedinaca koji izmiče njihovoj refleksiji, a koji u ovom slučaju proizvodi interiorizovana objektivna struktura društva razmene, koja se kod delatnika manifestuje u formi mišljenja kao „sistema“ odnosno „identiteta“, kognitivno-praktičnoj dispoziciji koja preadaptira delanje individua objektivnoj strukturi kapitalističkog poretka. Adorno bi se gotovo mogao smatrati kritičkim sociologom kada u tom smislu zapaža da „subjektima ostaje inkomenzurabilan njihov vlastiti duh koji, jednako nesvesno kao i transcendentalni subjekt, razmjennom stvara identičnost“ (Adorno 1979a: 31).

Dakle, u poznoj kritičkoj teoriji prve generacije takođe možemo prepoznati *dva nivoa* dominacije u kapitalizmu. Prvi nivo dominacije, upisan u odnose proizvodnje, predstavlja eksploataciju proletarijata i proizvodnju „lažne svesti“ u smislu pogrešnog prepoznavanja objektivnih društvenih struktura, kroz tehnike kao što je kulturna industrija (Adorno 2001). Drugi je pak nivo dubinske dominacije u formi *subjektivacije* delatnika unutar simboličkog poretka utemeljenog u apsolutizovanom instrumentalnom umu – dakle, dominacija samog instrumentalnog uma, mišljenja kao „identiteta“ odnosno „sistema“, nad delatnicima.

U tom smislu Horkhajmer i Adorno svako „programsko“ mišljenje, pa i progresivne političke pokrete, shvataju kao manifestacije „sistema“ koji iz sebe isključuje sve što nije formatirano njegovom logikom, što ih naposletku dovodi i do poznatog gesla da „nije antisemitski tek antisemitski program, nego programski mentalitet uopće“ (Horkhajmer, Adorno 1974: 211). I u uslovima društvene krize, kada prva forma dominacije popusti i delatnici artikulišu društvenu kritiku i delaju transformativno (čak i revolucionarno), njihovi normativni ciljevi biće i dalje formulisani jezikom ovog – identitetskog – mišljenja, odnosno jezikom dominacije upisane u samu strukturu njihovog sopstva. Adorno će stoga hegelovski ustvrditi da „pojam slobode zaostaje za samim sobom čim biva empirijski primijenjen. On onda sam nije ono što govori“ (Adorno 1979a: 135).

Na ovom mestu se ukazuje i momenat razmimoilaženja kritičke sociologije i kritičke teorije prve generacije – u pitanju je izrazita skepsa

ove potonje u pogledu „scijentizma“, odnosno poverenja u empirijski i analitički pristup društvenoj stvarnosti kao sredstvo za postizanje emancipacije, koje nesumnjivo prožima burdijeovsku sociologiju. U zanimljivoj uporednoj analizi Burdijea i Adorna, Nedim Karakajali (Nedim Karakayali) ukazuje da se temeljna razlika između dva autora može shvatiti u kategorijama „prakse“ *versus* „imaginacije“, argumentujući da Adorno, nasuprot Burdijeu, „insistira na očuvanju neempirijskog shvatanja (društvenog) totaliteta“, koji uključuje momenat „potencijalnosti“ određenog društvenog poretka (Karakayali 2004: 357). Prema Karakajaliju, ovakva pozicija ishodi u suprotstavljenosti dvaju teoretičara po pitanju temeljnih „antinomija“ u sociologiji kao što su subjektivizam *versus* objektivizam – dok Burdije tretira ove antinomije kao „lažne“, Adorno ih tretira kao „istorijski istinite“ izraze realnih društvenih kontradikcija. Karakajali stoga zaključuje da u Burdijeovoj sociologiji „ima više prostora za praksu“, ali manje prostora za imaginaciju nego u Adornovom radu“ (ibid.: 358).

Komplementarnost kritičke sociologije i kritičke teorije

Da li iz ovog razmimoilaženja Burdijea i kritičke teorije, međutim, proizlazi i određena komplementarnost u pogledu razumevanja mogućnosti za kritiku i transformaciju kapitalističkog poretka? Kako smo primetili na kraju prethodnog odeljka, čini se da Burdijeovo delo prožima jedna protivrečnost – u habermasovskom duhu bismo svakako mogli reći: plodna – između, sa jedne strane, njegove emancipatorne orijentacije i izvesnog poverenja u „ludički“ potencijal prakse, i, sa druge, razumevanja temelja društvene stvarnosti u vidu logike distinkcije. Kritička teorija, kao što smo videli, upućuje na činjenicu da dotična kontradikcija *i realno postoji* u društvenoj stvarnosti u vidu tenzije između „potencijala umnosti“ koji obuhvata, između ostalog, i mimetičku racionalnost i imaginaciju, i petrifikujućeg instrumentalnog uma. U poznom kapitalizmu, instrumentalni um, koji putem

generalizacije principa razmene hipertrofira u pozitivistički um, preti da potpuno izbriše druge forme umnosti, ali procesi njegove totalizacije ipak nisu dovršeni. Uočili smo i da za Horkhajmera i Adorna dinamičnost i diverzitet praksi i formi subjektivnosti koje tržišno društvo proizvodi nisu momenti emancipacije, već njena simulacija.

Upravo su oni ostaci ne-instrumentalne umnosti u današnjoj stvarnosti koje proces kapitalističke totalizacije nije uništio moguća uporišta za kritiku kapitalizma; međutim – problem je u tome što za poznu kritičku teoriju prve generacije ovi potencijali za kritiku i političko delanje nisu kolektivno dostupni, već mogu biti samo sredstva individualnog osveščivanja, „filozofskog iskustva“ koje se događa takoreći *nasuprot* društvene stvarnosti, odnosno *sensus communis*-a u formi generalizovanog principa razmene. Za Adorna se pronicanje delatnika u uslove konstituisanja sopstvenog „sistemskog“ odnošenja spram stvarnosti može ostvariti samo kroz zahtevnu formu „stringentnog mišljenja“ koje ne podvodi svoje objekte pod sheme sistemskog mišljenja, već nastoji da kroz mimetičku racionalnost u njima otkrije bogatstvo idiosinkratičnih relacija sa drugim objektima: „misao je prinuđena na zastajanje pred najsitnijim. Ne treba filozofirati o konkretnome nego, štoviše, iz njega“ (Adorno 1979a: 49).

Metod stringentnog mišljenja Adorno konkretizuje u vidu filozofskih *modela* koji se fokusiraju na određeni objekt – kategoriju, fenomen – nastojeći da u njemu otkriju momenat „neidentičnog“ koje se poima u relacionim kategorijama. Na primer, Adorno na ovaj način „modelira“ kategoriju slobode: „introspekcija u sebi ne otkriva niti slobodu ni neslobodu kao pozitivno. I jedno i drugo koncipira u odnosu spram ekstra-mentalnoga: slobodu kao polemičku protusliku patnje zbog društvene prinude, a neslobodu kao sliku te patnje“ (Adorno 1979a: 188). Pored stringentnog mišljenja, Adorno – ovog puta sasvim ne-burdijeovski – i u modernoj umetnosti pronalazi kapacitet za probijanje simboličkog horizonta kapitalizma, mišljenja kao sistema, naravno u njenom mimetičkom momentu. U *Estetičkoj teoriji*, on tako modernu umetnost – koju jedino i vidi kao „umetnost“ dostojnu tog imena – definiše kao „[...] umjetnost koja, prema svom načinu iskustva i kao

izraz krize iskustva, apsorbuje ono što je industrijalizacija proizvela kao vladajuće odnose proizvodnje“ (ibid.: 77).

Nije, naposljetku, teško uočiti momenat suštinske *političke* komplementarnosti Burdijeove sociologije i kritičke teorije prve generacije – u burdijeovskoj sociologiji nalazimo, nasuprot Adornu, preliminarno shvatanje mogućnosti *kolektivnog* delanja u pravcu prevazilaženja instrumentalno-racionalnog strukturisanja društvene stvarnosti, naime, pomenutu koncepciju politike habitusa. Sa jedne strane, doprinos kritičke teorije ovom „sintetičkom“ projektu bi bio sledeći: cilj politike habitusa – univerzalizacija uslova pristupa univerzalnom – mogao bi se elaborirati jezikom kritičke teorije, koja „kritičko mišljenje“, ono koje bi trebalo da utemeljuje emancipatorni proces politike habitusa, definiše kao „... motivisano naporom da se prevaziđe tenzija i ukine suprotstavljenost između svrhovitosti, spontanosti i umnosti individue, i onih radno-procesnih odnosa na kojima je društvo utemeljeno“ (Horkheimer 1982: 210). Drugim rečima, kritičko mišljenje je motivisano naporom da se prevaziđe suprotstavljenost potencijala umnosti delatnika – oličene, za Burdijea, u *ludičkom kapacitetu društvene prakse*, a za Adorna u *mimezisu* i *imaginaciji* – i opšte ekonomske logike svih praksi.

Politika habitusa bi, dakle, morala biti politika osvešćivanja delatnika, ne samo o uslovima proizvodnje sopstvenog habitusa, već i o istorijskom karakteru samih – osnovnih – uslova njegove proizvodnje, dakle, o hipertrofiranoj logici instrumentalnog uma, odnosno logici distinkcije unutar kapitalizma. Sa druge strane, doprinos kritičke sociologije ovom projektu sastojao bi se u činjenici da burdijeovski habitus, usled svoje inherentne relacionalnosti (pa stoga i intersubjektivnosti), ima kapacitet da prevaziđe ograničenja adornoovskog „mikro-otpora“ dominaciji, koja proizlaze iz premise da su u poznom kapitalizmu „osvešćeni“ delatnik i *sensus communis* radikalno razdvojeni. Habitus bi u tom smislu mogao, unutar jedne sintetičke strategije emancipacije, da na sasvim nov način odigra svoju centralnu ulogu medijatora između individualnog i kolektivnog – ovog puta između individualnog iskustva arbitrarnosti društvene stvarnosti i kolektivne artikulacije postkapitalističke političke volje.

Literatura:

- Adorno, Theodor (2006), *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, London: Verso.
- Adorno, Theodor (2001), *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, London: Routledge.
- Adorno, Teodor (1979a), *Negativna dijalektika*, Beograd: BIGZ.
- Adorno, Teodor (1979b), *Estetička teorija*, Nolit: Beograd.
- Birešev, Ana (2014), *Orionov vodič: Otkrivanje dominacije u sociologiji Pjera Burdijea*, Beograd: IFDT.
- Boltanski, Luc (2011), *On Critique: A Sociology of Emancipation*, Cambridge: Polity Press.
- Boltanski, Luc, Eve Chiapello (2007), *The New Spirit of Capitalism*, London: Verso.
- Bourdieu, Pierre (2000), *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1998), *Practical Reason: On the Theory of Action*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1992), *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1991), *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre, Loic Wacquant (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Fisher, Mark (2009), *Capitalist Realism: Is There No Alternative*, London: Zero Books.
- Frankfurt, Harry (1971), „Freedom of the Will and the Concept of a Person“, *The Journal of Philosophy* 68(1): 5–20.
- Fraser, Nancy (1985), „What’s Critical About Critical Theory“, *New German Critique* 35: 97–131.
- Honneth, Axel (2011), *Das Recht der Freiheit*, Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2001), *Suffering from Indeterminacy: An Attempt at a Reactualization of Hegel’s Philosophy of Right*, Assen: Van Gorcum.
- Horkheimer, Max (1982), „Traditional and Critical Theory“, u: Max Horkheimer, *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Continuum Publishing: 188–243.
- Horkheimer, Max i Theodor Adorno (1974), *Dijalektika prosvjetiteljstva*, Sarajevo: Svjetlost.
- Ivković, Marjan (2022), „Akte“, u: Cvejić, Igor, Gazela Pudar Draško, Mark Lošonc (ur.), *Pojmovnik angažmana*, Beograd: IFDT: 10.
- Karakayali, Nedim (2004), „Reading Bourdieu with Adorno: The Limits of Critical Theory and Reflexive Sociology“, *Sociology* 38(2): 351–368.
- Karsenti, Bruno (2011), „From Marx to Bourdieu: The Limits of the Structuralism of Practice“, u: Susen, Simon, Bryan S. Turner (ur.), *The Legacy of Pierre Bourdieu*, London: Anthem Press, 59–90.

- Kauppinen, Antti (2011), „The Social Dimension of Autonomy“, u: Danielle Petherbridge (ur.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden: Brill, 255–302.
- Mladenović, Ivica. (2022), „Delatnik“, u: Cvejić, Igor, Gazela Pudar Draško, Mark Lošonc (ur.) *Pojmovnik angažmana*, Beograd: IFDT: 11–12.
- Postone, Moishe (1993), *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sohn-Rethel, Alfred (1978), *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, New Jersey: Humanities Press.
- Spasić, Ivana (2006), „Distinkcija na domaći način: diskursi statusnog diferenciranja u današnjoj Srbiji“, u: Miloš Nemanjić, Ivana Spasić (ur.), *Nasleđe Pjera Burdijea*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 137–172.
- Spasić, Ivana (1998), *Interpretativna sociologija*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Burdijeizam i funkcionalizam

Božidar Filipović

Cilj ovog rada je specifičniji i skromniji nego što je njegov naslov nagoveštava.¹⁰¹ Najveći deo prostora posvetićemo odnosu preteča funkcionalizma – Dirkema i Konta (*Auguste Comte*) – i Burdijeja. Osim načelnih razmatranja odnosa Burdijeja i – strukturalnog – funkcionalizma, pokušaćemo da ukažemo i na specifičnosti konteksta u kojima su njihove sociologije nastajale, sa kojim društvenim izazovima su se susretali, i na koji način su navedeni sociolozi definisali poželjne vizije društva. Funkcionalizam se u ovom radu može posmatrati tek kao „fokusna tačka projekcije“. Sociološki pravac koji je svoj pun razvoj doživeo u anglosaksonskom svetu, za francuske sociologe kojima ćemo u radu posvetiti više pažnje, predstavlja izvesni „most“ koji ih na osobeni način spaja.

Sa jedne strane, funkcionalizam ima značajan dug prema francuskim sociolozima, pre svega Kontu i Dirkemu, dok je sa druge strane predstavljao konkurentsku paradigmu i „izazov“ Burdijeovoj teoriji. Tako se funkcionalizam javlja kao „medijator“ njihovog odnosa. Komparacijom Burdijeove sociologije i funkcionalizma neminovno dolazimo i do pitanja njegovog odnosa prema Kontu i Dirkemu, a isto se može reći ukoliko krenemo u suprotnom smeru. Rad je podeljen u tri celine. Na početku razmatramo određene probleme, mogućnosti i stranputice u interpretaciji klasika, a u vezi sa pitanjem istorijskog konteksta u kojem su oni radili i stvarali. Zatim, nastavak rada

101 Urednici zbornika autori su naslova ovog rada.

posvećujemo kratkom poređenju strukturalnog funkcionalizma¹⁰² i Burdijeove sociologije. Na samom kraju pokušavamo da ukažemo na sličnosti i razlike konteksta u kojima su stvarali, kao i na njihove srodnosti i razlike u tom pogledu.

Najznačajnije ideje Pjera Burdijea postale su opšte mesto savremene sociološke teorije. Štaviše, njegovi fundamentalni pojmovi polako postaju, ili već čine, deo šireg, neakadenskog diskursa. Reči poput *habitus*, *polja*, kulturnog ili socijalnog *kapitala* itd. mogu se uočiti i u diskursu javnih delatnika koji ne pripadaju akademskim krugovima ili onih koji svoje narative ne žele da predstavljaju kao naučne (uporediti Brooks 2005; Baker 2005). Upotreba navedenih termina neretko se javlja bez – dovoljno – znanja o „poreklu“ samih pojmova, celovitosti njihovog značenja i konteksta u kojima su se prvobitno uspostavili. Iako bi se na prvi pogled moglo reći da se ovakva upotreba „ključnih reči“ jedne sociološke teorije može smatrati činom nepoštovanja u odnosu na njenog autora, rekli bismo da se takve okolnosti mogu interpretirati sasvim drugačije. One se, makar dugoročno gledano, mogu razumeti kao pouzdan znak „kanonizacije“ određenog autora.

pozicija u panteonu klasika jedne nauke ne zavisi samo od odgovora na pitanje šta će buduće generacije o njima znati, koliko često će se na njih pozivati ili koliko će im značaja pridavati u razvoju određene discipline. Figurativno posmatrano, takvu poziciju bi možda najbolje određivao izvesni „indeks zaborava“. Šta smo to zaboravili? Rekli bismo – upravo kontekst stvaranja određene – sociološke – teorije, kao i mrežu značenja njenih osnovnih pojmova koji se javljaju u konkretnom istorijskom kontekstu. Što je mesto autora u navedenom panteonu istaknutije, njegova se teorija javlja u većoj meri „ogoljena“ od prašnjavih naslaga kontingentnosti istorije. Indeks zaborava bi tako predstavljao proizvod frekventnosti upotrebe – osnovnih pojmova – date teorije i količine odstranjenog znanja o kontekstu njenog nastanka.

102 Zbog objektivnih prostornih ograničenja u radu, pod ovim pojmom u konkretnom slučaju uglavnom podrazumevamo delo Talkota Parsonsa (*Talcott Parsons*). Svesni smo, naravno, da – strukturalni – funkcionalizam obuhvata znatno veći spektar autora.

Svaka teorija, sama po sebi, podrazumeva apstrahovanje od pojedinačnih slučajeva na koje se odnosi, pa makar ti slučajevi predstavljali istorijski, kulturni i naučni kontekst samog njihovog nastanka. Zašto bismo onda imali strah od zaborava svih suptilnih i „nevidljivih“ slojeva teorije određenog autora? Šta nam donosi kontekstualizacija njihovog dela? Da li bismo time pozivali na akademski korektnu interpretaciju socioloških teorija koja se ne može ostvariti bez dubljeg poznavanja svih potrebnih nivoa analize?

Ma koliko se načelno slagali sa takvim pozivom, u istoriji sociologije kao discipline možemo naći i primere spornih interpretacija koje su pokrenule niz novih i plodnih rasprava. Njihov ishod nam je dao mnogo više od početnog uloga, odnosno „ortodoksne“ interpretacije. Ako bismo kontraargument proširili do krajnjih granica, rekli bismo da je istorija sociologije, pa i čitave nauke, prepuna neosnovanih interpretacija koje su neodvojivi deo njenog razvoja i napretka (pod uslovom da se o napretku sociološke nauke uopšte može govoriti). Zašto bismo insistirali da se u život povrati bilo šta osim „čiste“ i apstraktne teorije? Na kraju, zar se time ne udaljavamo od ideala mnogih očeva-osnivača koji su sociologiju želeli da približe postojećem korpusu prirodnih nauka?

Na navedena pitanja ne možemo ponuditi jednoznačne odgovore. Nedovoljno je reći da nas na takav poduhvat obavezuje akademska korektnost i naučna preciznost u prikazivanju rezultata drugih autora. Razumevanje konteksta nastanka određene sociološke teorije svakako je prednost za razumevanje njenog sadržaja, ali nikako i garancija. Ne možemo unapred tvrditi da je svaka interpretacija, lišena širih uvida u kontekst, sama po sebi neuspešna. Isto načelo važi i u suprotnom slučaju. Dublje i šire poznavanje okolnosti u kojima je određen autor radio i stvarao ne štiti nas od neuspelih interpretacija. Ipak, ukoliko okolnosti nastanka i razvoja jedne – sociološke – teorije bolje i podrobnije upoznamo, možemo pretendovati na potpunije razumevanje procesa njenog konstituisanja.

Funkcionalizam

Kako bismo u nastavku rada mogli da razmatramo određena pitanja (dis)kontinuiteta između preteča funkcionalizma i Burdijeove teorije, moramo se prvo zapitati šta je to funkcionalizam u „punom značenju“ pojma? Kako definisati ovaj teorijski pravac? Da li se može govoriti o jedinstvu ili makar dovoljnoj srodnosti autora koji se obično svrstavaju pod ovu teorijsku etiketu? Funkcionalizam se ne može posmatrati kao monolitan i homogen teorijski pravac, čak ni u okvirima jedne discipline. Ovo treba posebno naglasiti, jer je u pitanju pravac koji prevazilazi disciplinarnu okvire sociologije i antropologije. Donald Nilsen tvrdi da je funkcionalizam „teorijska perspektiva u sociologiji i društvenim naukama uopšte, koja naglašava pozitivan doprinos bilo kog datog društvenog uređenja – npr. institucije, kulturne vrednosti, norme, obreda i sl. – trenutnom delovanju i kontinuiranoj reprodukciji društva i njegovog kulturnog obrasca“ (Nielsen 2009: 1810–1811). Isti autor navodi da je Dirkem bio najznačajniji među pretečama funkcionalizma. Funkcionalizam se neretko dovodi u vezu sa biologističkom perspektivom (Bruce, Yearley 2006: 116).

Jedna rečnička odrednica pokušava da odredi minimum sadržaja pojma funkcionalizma kao teorijskog pravca:

Kao minimalna definicija, funkcionalizam objašnjava društvenu aktivnost pozivajući se na njene posledice na način rada neke druge društvene delatnosti, institucije ili društva u celini. Postoji veliki broj različitih vrsta funkcionalističkih argumenata, ali tri su bila posebno važna: (1) društvena aktivnost ili institucija može imati latentne funkcije za neku drugu aktivnost. Na primer, neki tvrde da je, bez obzira na individualne namere pojedinih članova porodice, promena od proširene porodice ka nuklearnoj imala latentnu funkciju u procesu industrijalizacije; ljudi su se oslobodili porodičnih veza i bili u mogućnosti da budu geografski mobilni. Ova tvrdnja o latentnoj funkcionalnosti za industrijalizaciju deo je objašnjenja promene u porodičnoj strukturi; (2) društvena aktivnost može doprineti održavanju stabilnosti društvenog sistema. Na primer, E. Dirkem je tvrdio da se verske prakse najbolje razumeju kao doprinos integraciji i stabilnosti društva. Neki teoretičari bi išli toliko

daleko, da bi tvrdili da na sve društvene institucije treba gledati kao na vršenje ove funkcije; (3) društvena aktivnost može doprineti zadovoljavanju osnovnih socijalnih potreba ili funkcionalnih preduslova. T. Parsons je tvrdio da društva imaju određene potrebe koje se moraju zadovoljiti ako žele da prežive, a na institucije se mora gledati kao na zadovoljavanje tih potreba (Abercrombie, Nicolas, Turner 2006: 158).

Iz navedenih određenja načelne prirode možemo videti da funkcionalizam stavlja akcenat na odnose različitih segmenata, dimenzija i pojava unutar društva, kako bismo bolje razumeli i objasnili celinu. Nažalost, u ovom radu nemamo dovoljno prostora da detaljno i u svim osnovnim aspektima razmotrimo uticaj jednog tako širokog i značajnog sociološkog pravca na sociologiju Pjera Burdijea. Takav poduhvat bi daleko prevazišao okvire jednog rada, ali i mogućnosti i sposobnosti potpisnika ovih redova. Stoga nam ostaje da kratko i donekle površno istaknemo nekoliko elemenata u vezi sa glavnim razlikama i srodnostima funkcionalizma i Burdijeove teorije. Pre svega, moramo reći da je funkcionalistička paradigma – van francuskog govornog područja – u sociologiji bila prisutna, pa možda čak i dominantna, godinama nakon završetka Drugog svetskog rata (The Friday Morning Group 1990: 198). Zato se može reći da njegovo delo u izvesnom smislu, makar kada je reč o prvim radovima, nastaje u senci ove paradigme.

Moramo konstatovati da se u slučaju Burdijea ne može govoriti o značajnom uticaju funkcionalizma, odnosno njegovih socioloških preteča – Dirkema i Konta. Ukoliko pogledamo njegova teorijski najznačajnija dela (uporediti Bourdieu 1984; Bourdieu 1992; Burdije 1999; Burdije 2001; Burdije 2003; Burdije 2013; Burdije 2014), videćemo da se na navedene klasike ne poziva toliko često. Loik Vakan, blizak Burdijeov saradnik i jedan od njegovih najistaknutijih nastavljača, podvlači nekoliko osnovnih „dodirnih tačaka“ između Dirkema i Burdijea. Kao najznačajnije ističe privrženost racionalizmu, odbojnost prema „čistoj“ teoriji, ideju o nedeljivosti društvenih nauka, vezu sa istorijom i istorijskom dimenzijom discipline, kao i pozivanja na etnologiju (videti npr. Wacquant 1995). Rekli bismo ipak da je Burdijeovo pozivanje na

Dirkema češće ritualne i simboličke prirode, nego što se takvim postupkom odužuje za fundamentalne ideje koje je od klasika pozajmio – ukoliko se o značajnom uticaju uopšte može govoriti.

Burdijeov odnos prema funkcionalizmu nije odnos pukog ignorisanja. U vezi sa odnosom prema funkcionalizmu Burdije eksplicitno tvrdi da prihvata „minimalni funkcionalizam, tj. činjenicu da jedan društveni poredak nastoji da osigura sopstveno perpetuiranje, sopstveno ovekovečenje“ (Bourdieu 2016: 886). Ipak, moglo bi se reći da je sa njim polemisao na jedan mnogo dublji način, koji se ne može uvideti samo na nivou referenci, citiranja i polemika. Na primer, ova paradigma je od svog početka, gotovo opsesivno, bila zainteresovana za *consensus universalis* kao osnov društvenog poretka. Skladnost svih delova i funkcija unutar društva tražila se upravo kroz jednu zajedničku osnovu. Čitav niz najznačajnijih autora unutar ove paradigme imao je svoje viđenje uloge vrednosti i normi kao zajedničke integrativne osnove društva. Kont je npr. potencijalno rešenje pronalazio u nauci i pozitivizmu, koji je za njega bio posebna faza razvoja ljudskog duha (nakon teološkog i metafizičkog) (Comte 2002: 21–35), dok je Dirkiem razmatranje ovog problema započeo svojom doktorskom disertacijom u kojoj je upravo želeo da ukaže na promene takve integrativne osnove društva (Dirkem 1972). Ništa manje značaja ovoj temi nije pridavao ni u svojim kasnijim radovima (Dirkem 1982). U apstraktnoj i pomalo suvoparnoj razradi uloge konsenzusa vrednosti i normi kao osnove društvenog poretka unutar funkcionalizma, verovatno su najdalje otišli Parsons i Luman (*Niklas Luhmann*).¹⁰³

Bilo bi preterano reći da je Burdije gotovo čitavu svoju teoriju posvetio pitanju kako se takav konsenzus u jednom društvu uspostavlja, ali se svakako može tvrditi da je to pitanje od centralne važnosti za njegovu sociologiju. Burdijeov pojmovni aparat satkan je od asociiranja na dinamične procese unutar jednog društva ili jednog njegovog dela. Dok je Parsons – kako bi postavio okvire za svoju teoriju o društvu kao celini – krenuo od Veberovog delanja (Parsons 2005), čini

103 Ukoliko se Luman uopšte može smatrati funkcionalistom (Borsch 2012: 123).

nam se da je Burdije pošao od makrostruktura, kako bi dao odgovore o strukturisanju pojedinačnog delatnika putem habitusa.

Baravoj (*Michael Burawoy*) ističe nekoliko razlika između Parsonsa i Burdijea. Najpoznatiji predstavnik strukturalnog funkcionalizma je svakako bio uporniji sistematizator ideja koje je iznosio. Burdije je iza sebe – namerno ili slučajno – ostavio veliki broj paradoksa, mesta sporenja i nekonzistentnosti koje su istovremeno bile i ostale podsticaj za neslaganja i rasprave. Dok je Parsons u svojim radovima insistirao na visokom nivou apstraktnosti izražavanja, udaljenom od konkretnih primera ili empirijske evidencije, Burdije je svoju sociološku teoriju neraskidivo vezao za istraživanja koja je sprovodio. Osim toga, Burdije je posezao i za primerima iz sopstvenog života kako bi pojasnio izvore inspiracije za određene pojmove ili elemente teorije. U tom pogledu su njegova dela znatno živopisnija i ispunjena nizom konkretnih primera sa terena ili analizama kvantitativnih podataka. Baravoj smatra da je Burdijeova zaostavština značajnija od Parsonsove u pogledu uticaja koje su imale nakon smrti njihovih autora. Dok je Parsonsovo nasleđe „izbledelo“ nakon njegove smrti, Burdijeove ideje su i dalje izazovne i podsticajne za nove generacije sociologa. Osim navedenog, autor smatra da se Burdijeu mora dati prednost i u pogledu obuhvata različitih tema, metoda i znanja iz različitih disciplina koje je objedinio u svojim radovima, a i teorija francuskog sociologa imala je svakako veću inklinaciju ka istoriji filozofije (Burawoy 2012: 13).

Burdijeova teorija, kao i njegova empirijska istraživanja, ukazuje na konstantne borbe koje se vode u naporima da se određene vrednosti, norme, pa čak i ukusi, odrede kao vladajući, a samim tim i kao opšti i neophodni. Konsenzus je u tom pogledu samo privremeno izvojevana pobeda unutar brojnih polja koje tvore društveni prostor. Smatramo da je ovo važna tačka diskontinuiteta u odnosu na Parsonsa, ali i u odnosu na pomenute francuske klasike. Dženkins, pak, smatra da postoji određena srodnost između Burdijeovog shvatanja polja i strukturalnog funkcionalizma. Srodnost se ogleda u odnosu prema društvenoj promeni koja se postavlja kao eksterna u odnosu na model polja i društvenog prostora (Jenkins 2006: 56). U tom pogledu

oba teorijska pravca imaju problem da „uračunaju“ promenu unutar modela koje nude, te se ona javlja kao eksterna, a polje i habitus nam se predstavljaju kao relativno trajne i teško promenjive strukture. Pozivajući se na Elstera – poznatog pobornika teorije racionalnog izbora – isti autor dovodi u vezu Burdijea i strukturalni funkcionalizam, jer nude nedovoljno eksplicirane veze između ponašanja pojedinca i teorijskog modela (npr. habitusa) (ibid.: 51). Drugim rečima, Elster tvrdi da „Burdije ima *le choix du nécessaire* kao centralni pojam u svojoj teoriji izbora i ukusa, ali [ta] ideja ostaje nejasna zbog nedostatka konceptualne jasnoće“ (Elster 2016: 112).

Burdijeova misao oslobođena je pitanja o teleologiji delova društvenog sistema i njihovih uloga u pogledu (dis)funktionalnosti celine. Ova osobenost misli francuskog sociologa primetna je i kada se u fokus pažnje postavi politička dimenzija njegovog dela. Ukoliko je uopšte moguće govoriti o utopiji, ona je u njegovom delu izražena apstraktnim jezikom i lišena konkretnih, supstantivnih predloga, bez detaljnih razrada i zaključaka (The Friday Morning Group 1990: 216). U njoj nema bilo koje klase ili određenog dela društva kao revolucionarnog subjekta ili makar istaknutog pokretača istorije.

Navedeni aspekt njegove misli može se dovesti u vezu sa zapažanjem Robinsa koji nam skreće pažnju na specifičnu razliku koja se javlja između Burdijea i funkcionalizma u pogledu odnosa funkcija određenih delova društva i njegove celine. Dok funkcionalisti smatraju da u društvima, suštinski i po prirodi stvari, postoje različite funkcije koje pripadaju različitim delovima društva, Burdije tvrdi da su one proizvod borbi i razlika između pojedinaca i grupa (Robbins 2000: 31). Stoga ne čudi što se kod Burdijea anomija na izvestan način javlja kao podrazumevano stanje, a ne kao odstupanje, izuzetak i problem koji u krajnjoj instanci treba „rešiti“. Svaka pobeda određene strukture unutar jednog polja privremena je i nepotpuna. Stoga se problem anomije može shvatiti samo kao nužnost stalnih sukoba i neslaganja, te predstavlja večitog pratioca jednako večne društvene promene. Ukoliko pobeda nije i ne može biti konačna, anomija mora biti *nomos*. Jedan eho ovog problema anomije se u Burdijeovoj teoriji

uočava na primeru *histereze habitusa* (Bourdieu 2000: 278). Promena društvenog položaja i – privremena – nemogućnost prilagođavanja novonastalim okolnostima svakako ukazuje na dobro poznatu mehaniku anomalije. Ipak, za Burdijea je ona drugorazredni teorijski problem sa relativno ograničenim implikacijama i dometima.

Kont, Dirkem, Parsons i Burdije: kontekst, teorija i poželjna vizija društva

Šta opravdava naš pokušaj da u istorijski kaleidoskop postavimo preteče funkcionalizma, Parsonsa i Burdijea? Šta je zajedničko navedenim autorima, a šta ih razlikuje? Da li je u saznajnom smislu ovakva vrsta poređenja i analize opravdana? Na prvi pogled bi se reklo da njihov značaj u istoriji sociologije sam po sebi opravdava komparaciju. Ipak, u tom slučaju bi svaka druga komparacija socioloških klasika bila podjednako opravdana. Spisak odgovora na ovo pitanje je teško, a možda i nemoguće, do kraja i potpuno iscrpeti. Čini se da ipak postoji nekoliko ključnih tačaka za opravdanost izbora.

Navedeni autori se javljaju kao teoretičari krize. Kriza je „većita“ sociološka tema, pa se neretko ističe i da je sama sociologija nastala kao odgovor na krizu(e) izazvanu(e) revolucijama – građanskom i industrijskom. Za razliku od drugih autora, rad pomenutih klasika je duboko i od samog početka bio obeležen društvenim krizama kroz koje je prolazila Francuska, odnosno Evropa. Koje su to krize i istorijski događaji koji su obeležili rad i živote naših sociologa? Čini nam se da je na prvi pogled odgovor jasan. Za Konta je to bila Francuska revolucija, za Dirkema Treća republika, za Parsonsa Oktobarska revolucija, uspon nacizma i velika ekonomska depresija, a za Burdijea dekolonizacija i društvena previranja nakon Drugog svetskog rata. Kakav je bio njihov odgovor na navedene krize i šta su one za njih predstavljale? Da bismo makar delimično razumeli njihov odnos prema ovim ključnim istorijskim procesima, moramo se „približiti“ istorijskim okolnostima u kojima su stvarali.

O Francuskoj revoluciji obično razmišljamo u kategorijama promena koje je donela, neretko zaboravljajući koliko su one bile nagle za dati istorijski trenutak. O njenoj simboličkoj snazi i značaju možda najbolje svedoče podele koje i dan-danas izaziva (Žižek 2012: xi-xiii). Očitovanje o ovom događaju se stoga može uzeti kao jedan od indikatora ideološkog opredeljenja. Ako je Francuska revolucija na početku XXI veka i dalje relevantna tema, možemo samo pretpostaviti koliko je bilo teško njenim savremenincima da promisle sve promene koje je ona donela. Godina rođenja „osnivača sociologije“, 1798, odredila je teme kojima će se on baviti tokom čitavog života.

Feudalizam je kroz aparat represije vekovima pružao stabilnost francuskom društvu. Ipak, kao što je dobro poznato, njegova stabilnost nije počivala samo na goljoj sili aristokratije. Crkva je bila jedan od važnih oslonaca takvog poretka. Vladavini feudalne monarhije pružala je legitimitet koji je bio bazični mehanizam čitavog poretka. Bez obzira koliko je njena uloga bila krucijalna za stabilnost političke vladavine monarha, ne treba je svoditi na političku dimenziju u užem smislu. Crkva je bila organski povezana sa čitavim nizom drugih institucija koje danas ne dovodimo u vezu sa religijom. Tako su gotovo sve sfere života bile u vezi sa njom – na primer, sklapanje braka, lečenje, školovanje, pa čak i ekonomski život zajednice kroz posredni uticaj na cehove, odnosno gilde.¹⁰⁴ Jasno je da je ona bila stub vladavine kralja, plemstva i sveštenstva, međutim, rušenje ili makar slabljenje njenog uticaja se nikako nije moglo ograničiti na sferu uticaja ovih staleža. Sa padom uticaja crkve urušio se i čitav jedan svet sa osobenim sistemom vrednosti i normama.

Posledice pada *starog režima* Francuska je proživljavala kroz čitav XIX vek. Videćemo da se i Dirkemova sociologija mora posmatrati u kontekstu „suočavanja“ sa posledicama revolucije. Dubina promena koje je revolucija donela ima i svoju širinu. Ne smemo zaboraviti da je ona inicirala do tada nezapamćen proces unifikacije francuskog

104 Naravno, organizacije koje su se u okviru gildi bavile lečenjem, školovanjem, privredivanjem, bile su potpuno nedostupne najvećem delu stanovništva.

društva. Jedan od primera širine tog procesa je sistem mera koji i danas koristimo (SI). Čitavo francusko društvo trebalo je ujediniti i unifikovati. Otpori koji su se u tom mukotrpnom i dugotrajnom procesu javili bili su veliki. Feudalna Francuska bila je satkana od čitavog šarenila jezika, običaja i navika različitih regiona.

U takvim okolnostima, nakon burnog perioda (1789–1815), bilo je potrebno izgraditi jedan novi, stabilan poredak. Ali ako se na religiju – katoličanstvo – više nije moglo računati kao na „društvenu vezu“ (*lien social*), bilo je potrebno potražiti novu osnovu novog poretka. Ogist Kont se u udžbenicima i relevantnoj literaturi označava ne samo kao osnivač sociologije, već i pozitivizma¹⁰⁵. Pozitivizam se posmatra kao otklon od metafizičkih i dogmatskih „lutanja“ koji nastavlja i dalje artikuliše blistavu ideju prosvetiteljstva. Želja da se čitavo znanje o društvu ustoliči na osnovama prirodnih nauka je za okvir datog trenutka izgledala gotovo blasfemično. Kontovo ubeđenje da se objašnjenje društvenih pojava mora utemeljiti na osnovama – prirodnih – nauka nije bila posledica njegove kapricioznosti, već nade i želje da se postave čvrste osnove novog društvenog poretka. Ma koliko njegova misao bila inovativna i radikalna, ne smemo zaboraviti da je Kont svoje viđenje budućeg društva jednim delom „obukao“ u ruho *starog režima*. Tako će se u viziji osnivača sociologije naći mesta i za sveštenike, koji ne bi više propovedali o jevandelju i vrednostima hrišćanstva, već o novoj religiji humaniteta (videti Comte 1967).

Dok se za jednog preteču funkcionalizma vezuje nastanak imena discipline, drugog obično navodimo kao njenog utemeljivača u institucionalnim, odnosno akademskim okvirima Evrope. O uticaju Ogista Konta na rad Emila Dirkema nema gotovo nikakvog spora. On je van svake sumnje bio značajan i prožimajući. Bez želje da se upuštamo u dublju analizu Kontovog uticaja na Dirkemovu sociologiju, ovde možemo, samo uzgred, navesti misaone tradicije i „izme“ koje su dva

105 Zbog pomenutog ograničenog prostora, u radu nećemo posebnu pažnju posvetiti Sen-Simonu, čije se ideje i delo obično posmatraju, u paru, sa Kontovim.

autora delila: pozitivizam, holizam, racionalizam, biologizam¹⁰⁶ itd. Oba autora su želela da ustroje novu nauku na empirijskim osnovama (bez obzira što je Kont na tom planu malo doprineo konkretnim istraživanjima). Takođe, još jedna zajednička crta njihovih biografija je i „optužba“ za favorizovanje stabilnosti, reda i poretka naspram promena i progresa. Ove „optužbe“ se znatno češće vezuju za ime Ogista Konta, mada je i Dirkem neretko bio meta istih ocena.¹⁰⁷

Kakve se srodnosti ili paralele mogu uočiti u odnosu na kontekst u kojem je Kont stvarao? Ako je Kontovo delo obeležila istorija Prve republike, za Dirkema se svakako može reći da je to bila Treća republika. Nakon Prusko-francuskog rata uspostavlja se privremeni republikanski poredak koji je za brojne i veoma značajne aktore političke scene Francuske predstavljao samo privremeno rešenje. Moglo bi se zapravo reći da je nastanak Treće republike nusproizvod međusobnog nepoverenja rojalističkih snaga i različitih pretendena na presto. Iako se ne mogu posmatrati kao puki nastavak napora Prve republike, stremljenja republikanskih vlasti su nakon 1871. godine bila usmerena na učvršćivanje sekularne osnove političkog i društvenog poretka. On je bio posebno fragilan sedamdesetih godina XIX veka, mada su se i kasnije javljale političke krize koje su oštro delile javnost po različitim političkim linijama. Republikanski poredak se koliko-toliko stabilizovao tek nakon donošenja ustavnih zakona 1875. godine. Treća republika je kroz čitav period svog postojanja vodila borbu za laicizaciju niza institucija, odnosno sfera života koje je dobrim delom kontrolisala Katolička crkva. Obrazovanje je bilo u fokusu tog procesa. Kao što je poznato, Dirkem je sociologiju institucionalizovao upravo na ovom talasu borbe (videti Mimica 2004). Ona je svoje mesto među

106 U ovom slučaju mislimo na posmatranje društva kao živog organizma i korišćenje analogija koje referišu na biologiju kako bi se objasnilo njegovo funkcionisanje.

107 Smatramo da je ovakvo viđenje Dirkemove sociologije, ali i njegovog javnog delanja, dobrim delom neutemeljeno (videti Filipović 2018). Funkcionalizam se ni kasnije neće osloboditi optužbi za konzervativizam i favorizovanje *status quo* (Nielsen 2009: 1812). U tom pogledu se možda može uočiti i jedna od značajnijih razlika u odnosu na misao Pjera Burdijea.

akademske discipline dobila zahvaljujući njegovom angažmanu na pedagoškim predmetima.

Dirkem je smisao sociologije kao nauke video i u njenim vansaznajnim okvirima. Bez obzira što je smatrao da „sociologija, u svome sadašnjem stanju, nije naročito osposobljena da nas uspešno vodi pri rešavanju tih praktičnih problema“ (Dirkem 1972: 334), njenu praktičnu ulogu i primenu znanja koje produkuje, nije dovodio u pitanje. Kontova sociologija je snažno obeležena utopističkim projektom i ponekada nije moguće jasno razabrati šta je utopija a šta „čista“ nauka. Njegova utopija je pak vrlo konkretna. U njoj ćemo, na primer, naći razmatranja o tome koliko sveštenika-sociologa bi trebalo da bude u Francuskoj (Barnes 1948: 100). Dirkem, kao što smo videli, ne dovodi u pitanje vansaznajnu ulogu nauke, odnosno sociologije, ali je mnogo oprezniji u iznošenju konkretnih i konciznih predloga. Njegove smernice često izgledaju kao vrlo uopšteni nacrti mogućih i željenih promena.

Ukoliko u ovaj „niz“ želimo da pozicioniramo i Parsonsa, moramo primetiti da je njegov opus različit u jednom bitnom aspektu – izostanku velikog i razrađenog plana reforme društva. U toku svog života Parsons je bio označavan etiketama sasvim različitih boja. Tako su se istovremeno javljale optužbe za bliskost sa nacistima, kao i sa komunistima (Gerhardt 2002). Ipak, u ovom pogledu se njegova pozicija najčešće ocenjuje kao konzervativna (Robertson, Turner 1991: 9). O tome nam dobrim delom svedoči i sam Parsons koji jasno i otvoreno ističe koji istorijski događaji su imali najznačajniji uticaj na njega:

'Struktura društvene akcije' označila je prekretnicu u mojoj profesionalnoj karijeri. Njeno glavno dostignuće, demonstracija konvergencije između četiri autora kojima sam se bavio, bilo je praćeno razjašnjenjem i razvojem moje sopstvene misli o problemima stanja Zapadnog društva kojima su se autori bavili. Stanje Zapadnog društva koje bi se moglo označiti ili kao kapitalizam ili kao slobodno preduzetništvo – a sa političke strane kao demokratija – tada je očigledno bilo u nekoj vrsti krize. Ruska revolucija i pojava prve socijalističke države koju je kontrolisala Komunistička partija bili su ključni za moje razmišljanje još

od studentskih dana. Fašistički pokreti su uticali na prijateljstva u Nemačkoj. Manje od dve godine nakon objavljivanja knjige počeo je Drugi svetski rat i, konačno, nastupila je Velika depresija sa svojim posledicama širom sveta (Parsons 1970: 831).

U ovom autobiografskom pasusu jasno se vidi da je Parsons sociolog „krize“, jednako kao i francuske preteče. Kao što smo rekli, njegov odgovor na krizu je svakako bio drugačiji, te je u tom pogledu znatno bliži Burdijeu i ostalim sociolozima druge polovine XX i XXI veka. Takođe, rekli bismo da je Parsons, slično Kontu i Dirckemu, u većoj meri zainteresovan za ulogu države u očuvanju društvenog poretka i stabilnosti, nego što je to slučaj sa Burdijeom. Iako joj ne negira određenu autonomnost u odnosu na društvo, za Burdijea je država „trofej“ pobednika klasnih i ostalih borbi koje se unutar njega odvijaju.

Dakle, na kraju niza imamo Burdijea, kome se ne mogu osporiti utopističke pretenzije. Međutim, one su lišene svakog konkretnog sadržaja. U slučaju Burdijea ne nalazimo bilo kakve konkretne planove za uređenje budućeg Francuskog – ili bilo kojeg drugog – društva. Utopistički deo njegovog dela centriran je oko problema dominacije i potencijalne emancipacije (Birešev 2014). Međutim, u takvom naporu Burdije ne nudi gotove recepte niti teleološki cilj, u centar svojih napora ne stavlja nijednu instituciju (kao što to čini Dirckem), niti pak posebno ističe određenog društvenog aktera kao nosioca takve vrste promena. Teško je ponuditi ili čak pretpostaviti sve razloge Burdijeove opreznosti. On svakako nije delio Veberove ideje o neutralnosti društvene nauke i sociologiju je video kao sredstvo emancipacije dominiranih u okolnostima koje su bile pune neizvesnosti. O kojim neizvesnostima je reč?

Francuska se nakon Drugog svetskog rata, još jednom, našla u situaciji krize. Kao što je poznato, Burdije svoju karijeru započinje na prostorima jedne kolonijalne teritorije – Alžira. Proces dekolonizacije se neumitno odvijao širom sveta i zahvatio je brojne teritorije, odnosno buduće nezavisne države. Njegovo iskustvo i istraživanje u Alžiru bilo je dragoceno za postavljanje određenih teorijskih okvira (u

tom trenutku dominantno utemeljenih na strukturalizmu). Ipak, čini nam se da su pomenuta istraživanja bila i nešto više od toga. Proces dekolonizacije možemo shvatiti i kao jedan od „paralelnih“ procesa, kako unutar Francuske tako i globalno – širenja individualnih i kolektivnih prava i sloboda ili makar pretendovanja na njihovo ostvarenje.

U izvesnom smislu, nakon užasa Drugog svetskog rata, dolazi do poleta i veće težnje za ostvarenjem ideje jednakosti, kako među narodima i državama, tako i među pojedincima unutar njih. Jasno je da se na ovo pitanje gledalo sasvim drugačije unutar sveta podeljenog na blokove. Upravo u globalnoj, hladnoratovskoj podeli, možemo tražiti i deo odgovora na pitanje zašto je njegov utopijski projekat bio tako „otvoren“, bez zadatih, razrađenih i konkretnih sadržaja (uporediti Birešev 2014). Burdije nije bio marksistički teoretičar, ali se nikako ne može osporiti njegova srodnost sa ovom misaonom tradicijom. Zbivanja na Istoku davala su mnogo povoda za opreznost. Na izvestan način je proces širenja navedenih sloboda podrazumevao i demokratizaciju samog utopijskog projekta.

Ukoliko ga uporedimo sa Kontom, videćemo da je u slučaju osnivača sociologije taj projekat bio gotov proizvod, bez unapred predviđenih prostora za diskusiju i debatu. Navedenim, vansaznajnim, okolnostima treba pridodati još jednu razliku spram Konta, a delimično i Dirkema. Burdije je bio jedan od retkih sociologa koji je u svom radu i delima zaista objedinio teoriju i empiriju. Malo je autora koji su istovremeno dali takav doprinos sociološkoj teoriji uz veliki broj empirijskih istraživanja. Poznato je da Kont nikada nije sprovodio empirijska istraživanja.¹⁰⁸ U slučaju Dirkema, situacija je bila nešto bolja. Iako nije samostalno sprovodio istraživanja i prikupljao podatke na terenu, obilato se koristio različitim vrstama podataka koja su mu bila dostupna. Dakle, Burdije je po prirodi stvari imao najviše prilika da uoči koliko je društvena stvarnost kompleksna i koliko je teško – ili

108 Iz današnje perspektive možemo reći da je to u izvesnom smislu i paradoks, jer se pozitivizam neretko dovodi u vezu sa hiperprodukcijom kvantitativnih istraživanja u sociologiji.

čak nemoguće – ponuditi razrađene i razvijene utopističke projekte. Stalni rad na terenu i sprovođenje empirijskih istraživanja Burdijeu su dali veće šanse da ipak ne zaluta na „stranputicama utopije“.

Zaključak

Na samom kraju rada želeli bismo da ponudimo „opravdanje“ veoma specifične, osobene i po obuhvatu skromne komparacije klasika sociologije. Između Konta, Dirkema i Parsonsa postoji sled snažnog teorijskog uticaja. Ako je odveć nepotrebno objašnjavati odlučujući uticaj Konta na Dirkema, za odnos Dirkema i Parsonsa ilustrativno je navesti samo jedan vrlo decidan stav: „Parsons je tako ostao Dirkegov, a ne Veberov učenik“ (Robertson, Turner 1991: 9). Sa ovom sociološko-istorijskom vertikalom Burdije čini važan raskid. On je utoliko važniji jer je Burdije, u izvesnoj meri, i sam deo navedenog niza ili kontinuiteta. Raskid se javlja u pogledu porekla i uloge društvenog konsenzusa. U slučaju Burdijea, on je privremena posledica borbe unutar različitih polja, a ne relativno trajna – i *a priori* željena – osnova za stabilni društveni poredak. Društveni konsenzus – kada se ostvari u određenoj meri – posledica je društvenosti, a ne njen uslov. U tom smislu se može reći da je Burdije čitavo funkcionalističko nasleđe – zajedno sa njegovim pretečama – postavio na noge. Ne treba zaboraviti da ovakav stav Burdijea razlikuje i od autora marksističke provenijencije koji *consensus universalis* izjednačavaju sa privremenim uspehom ideologije vladajućih (ili možda u najboljem mogućem slučaju sa posledicom uspeha stvaranja besklasnog društva). U njegovoj misli nema utopijske teleološke projekcije koja nagoveštava konačno ukidanje svih društvenih konflikata i neslaganja.

Takođe, dubina i razrađenost utopijskog projekta se kod autora kojima smo u radu posvetili pažnju očigledno razlikuje. Odakle ta razlika dolazi? Kao i obično, ne usuđujemo se da ponudimo jednoznačne odgovore. Ukoliko kao referentne tačke uzmemo „polove“ (Konta i Burdijea) možemo reći da je svest o riziku, kontingentnosti i

neizvesnosti uspeha bilo kojeg projekta ipak bila značajno prisutnija tokom druge polovine XX veka. U tom pogledu se Burdijeovo, ali i Parsonsovo, uzdržavanje može posmatrati kao proizvod duha vremena.

Ipak, ove autore ne dele samo značajni vremenski periodi, već i specifični konteksti u kojima su radili i stvarali. Jedna od veoma važnih razlika je i stepen autonomije naučnog polja. Konkretnije, sociologija se kao akademska disciplina etablirala tek zahvaljujući Dirkemovim naporima (kasnije i/ili istovremeno zahvaljujući i nizu drugih autora). Razvijanje razrađenih planova promene – ili utopijskih projekata – i pomoći razorenom francuskom društvu bilo je jedino okrilje unutar kojeg je sociologija, u krajnjoj instanci, mogla da pronade svoj *raison d'être*. Ne smemo zaboraviti da autonomno naučno polje društvenih nauka nije postojalo. Dug put njene izgradnje ostavio je različite otiške u delima Konta, Dirkema, Parsonsa i Burdijea. Setimo se da je Kont neuspešno pokušavao da u akademskom svetu pronade mesto za disciplinu kojoj je naziv sam podario. Takvi pokušaji bili su osujećeni u više navrata. Ona se kao akademska disciplina nije ustanovila jer se odjednom i naprosto otkrila njena „čista“ saznajna vrednost, već upravo u izmenjenim političkim i opštim društvenim okolnostima. Stoga i Dirkem ne dovodi u pitanje njenu ulogu u pronalaženju praktično-političkih rešenja. Burdije takođe vidi da ona može biti potencijalno sredstvo emancipacije. Ipak, u okolnostima izgrađene autonomije nauke on ne traži razloge njenog postojanja u rešenjima koje mora ponuditi. Ona može biti sredstvo ili, pak, prema rečima samog Burdijea, „borilačka veština“ (*sociologie est un sport de combat*), ali legitimitet svoje egzistencije više ne mora tražiti van okvira ustanovljenog polja.

Literatura:

- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hilland, Bryan S. Turner (2006), *The Penguin Dictionary of Sociology*, London: Penguin Books.
- Baker, Sally (2005), „Mind over matter“, *The Guardian* (Online: <https://www.theguardian.com/education/2005/jun/07/highereducation.uk4>).
- Barnes, Harry (1948), „Social and Political Philosophy of Auguste Comte: Positivist Utopia and the religion of Humanity“, u: Harry Barnes (ur.), *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago: University of Chicago Press, 81–109.
- Birešev, Ana (2014), *Orionov vodič: otkrivanje dominacije u sociologiji Pjera Burdijea*, Beograd: IFDT.
- Borch, Christian (2012), „Functional Eclecticism: On Luhmann’s Style of Theorizing“, *Revue internationale de philosophie* 259(1): 123–142.
- Bourdieu, Pierre (1984), *Homo Academicus*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1992), *Što znači govoriti: Ekonomija jezičnih razmjena*, Zagreb: Naprijed.
- Bourdieu, Pierre (2000), *Esquisse d’une théorie de la pratique: précédé de Trois études d’ethnologie kabyle*, Paris: Éditions du Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2016), *Sociologie générale 2*, Paris: Seuil.
- Burawoy, Michael, Karl von Holdt (ur.) (2012), *Conversations with Bourdieu: The Johannesburg Moment*, Wits University Press: Johannesburg.
- Burdije, Pjer (1999), *Nacrta za jednu teoriju prakse: tri studije o kabilskoj etnologiji*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Burdije, Pjer (2001), *Vladavina muškaraca*, Podgorica: CID.
- Burdije, Pjer (2003), *Pravila umetnosti: geneza i struktura polja književnosti*, Novi Sad: Svetovi.
- Burdije, Pjer (2013), *Distinkcija: Društvena kritika suda*, Podgorica: CID.
- Burdije, Pjer, Žan-Klod Paseron (2014), *Reprodukcija: elementi za jednu teoriju obrazovnog sistema*, Beograd: Fabrika knjiga.
- Brooks, David (2005), „Pillars of Cultural Capital“, *The New York Times* (Online: <https://www.nytimes.com/2005/10/06/opinion/pillars-of-cultural-capital.html>).
- Bruce, Steve, Steven Yearley (ur.) (2006), *The Sage Dictionary of Sociology*, London: Sage.
- Comte, Auguste (2002), *Cours de philosophie positive* (1re et 2e leçon), Paris: Librairie Larousse.
- Comte, Auguste (1967), *Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la religion del’humanité. Tome deuxième*, Osnabrück: Otto Zeller.
- Dirkem, Emil (1972), *O podeli društvenog rada*, Beograd: Prosveta.
- Dirkem, Emil (1982), *Elementarni oblici religijskog života*, Beograd: Prosveta.
- Elster, Jon (2016), *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Filipović, Božidar (2018), „Nasleđe republikanizma u delima Emila Dirkema“, doktorska disertacija, Beograd: Filozofski fakultet.

- Gerhardt, Uta (2002), *Talcott Parsons: An Intellectual Biography*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jenkins, Richard (2006), *Pierre Bourdieu*, London & New York: Routledge.
- Mimica, Aljoša (ur.) (1999), *Tekst i kontekst: ogleđi o istoriji sociologije*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Mimica, Aljoša (2004), *Emil Dirkem i radikalska sociologija*, Beograd: Zavod za udžbenike.
- Nielsen, Donald, George Ritzer (ur.) (2009), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Parsons, Talcott (2005), *The Social System*, London: Routledge.
- Parsons, Talcott (1970), „On Building Social System Theory: A Personal History“, *Daedalus* 99(4): 826–881.
- Robertson, Roland i Bryan S. Turner (1991), „An Introduction to Talcott Parsons: Theory, Politics and Humanity“, u: Roland Robertson i Bryan S. Turner (ur.), *Talcott Parsons: Theorist of Modernity Theory, Culture & Society*, London: SAGE: 1–21.
- Robbins, Derek (2000), *Bourdieu and Culture*, London: SAGE.
- The Friday Morning Group (1990), „Conclusion“, u: Richard Harker, Cheleen Mahar, Chris Wilkes (ur.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*, New York: Palgrave Macmillan: 195–225.
- Wacquant, Loic (1995), „Durkheim et Bourdieu: Le socle commun et ses fissures“, *Critique* 579–580: 646–660.
- Žižek, Slavoj (2012), „Foreword: the Dark Matter of Violence, or, Putting Terror in Perspective“, u: Sophie Wahnich (ur.), *In Defence of the Terror: Liberty or Death in the French Revolution*, London: Verso.

Burdijeizam i metodološki individualizam¹⁰⁹

Suzana Ignjatović

U savremenoj francuskoj sociologiji teško je naći dva toliko različita sociologa kao što su Remon Budon i Pjer Burdije. Oni su suprotstavljeni po svim bitnim parametrima. Na teorijskom nivou, Burdije je sledio pravac metodološkog holizma, a Budon je bio metodološki individualista, sa varijacijama od teorije racionalnog izbora do kognitivizma. U metodološkom smislu, koristili su različite pristupe u istraživanju društvene pokretljivosti i obrazovanja, teme koja je imala veliki politički i akademski značaj šezdesetih i sedamdesetih godina XX veka. Osim toga, bili su i suprotstavljenih ideoloških orijentacija: Burdije je zagovarao levičarsku viziju društvenog sveta, dok je Budon bio pristalica liberalizma. Ipak, ukoliko sve ove divergentne pozicije stavimo u odgovarajući relacioni okvir, uočićemo i neke neočekivane konvergenije njihovih teorijskih profila i paradigmatiskih raspona u sociologiji.

Iako su oba autora danas priznata u francuskoj i međunarodnoj sociologiji, popularnost Burdijea je nesumnjivo veća.¹¹⁰ Za razliku od njega, Budon se ne nalazi u svim enciklopedijskim zbornicima sociologije kao predstavnik francuske sociologije. Burdije je ređe, uglavnom

109 Rad je napisan u okviru Programa istraživanja Instituta društvenih nauka za 2022. godinu koji podržava Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja.

110 Kada je reč o radovima nastalim pre 2000. godine, veliki broj prevedenih i originalnih radova na engleskom jeziku ukazuje na to da od 1990-ih njegova popularnost postaje sve veća i izvan Francuske (Hamlin 2002: 16). Ako se analizira period nakon 2000, videće se da se i Budon sve više objavljuje u časopisima i zbornicima na engleskom jeziku.

negativno, referisao na Budona.¹¹¹ Ipak, oba savremenika povezuje to što su deo tzv. „velike četvorke“ francuskih sociologa u koje spadaju Budon, Burdije, Krozije i Turen (Vandenbergh 2006). Obojica danas imaju značajno mesto u francuskoj i svetskoj sociologiji, tj. priznati su kao „savremeni klasici“.¹¹² U jednom intervjuu iz 2011. godine, na pitanje šta misli o Burdijeu, Budon je izjavio:

Uvek sam verovao da sociologija ima isti zadatak kao druge naučne discipline: da opiše društvene činjenice uz što je manje moguće subjektivnosti posmatrača i da objasni fenomene čiji uzroci nisu direktno dostupni/očigledni. Nikada nisam prihvatao da se ljudsko ponašanje može svesti na habitus koji pokreće društvenog aktera. Takođe nisam verovao u ideju da je akter samo igračka „struktura“, niti da je slep u odnosu na sebe ili svet, niti da sociologija ima zadatak da mu otvori oči [...]. Ove ideje proizlaze iz sinteze vulgarnog marksizma prema kojem ljudska bića vide svet naopačke kao u nekadašnjoj fotografskoj mračnoj komori, sa jedne strane, i strukturalizma iz šezdesetih godina i kasnije, sa druge [...]. Ova sinteza se oslanja na veštu i talentovanu retoriku koja treba da zaseni publiku (*Le Nouvel Observateur* 2011).

U navedenom citatu vidimo kritiku Burdijeovog pojma habitusa, metodološkog holizma i kritičke uloge sociologije u društvu. Budon pominje habitus kao primer pojmova u društvenim naukama koji su zapravo „prečice“, „crne kutije“, kojima se fenomeni navodno

111 Burdije pominje Budona u knjizi *Nacrt za jednu autoanalizu (Esquisse pour une auto-analyse)*, u okviru biografske epizode sa Polom Lazarsfeldom), priznatim sociologom s kraja šezdesetih godina XX veka. Burdije posebno ističe aktivnost potonjeg u Fordovoj fondaciji i opisuje kako je Lazarsfeld negativno ocenio njegov rad Ljubav prema umetnosti (*L'amour de l'art*). Iako je Lazarsfeld kasnije, nakon ispravki, visoko ocenio to delo, Burdije pomalo zajedljivo primećuje da je Lazarsfeld više naklonjen Budonu za koga kaže da je „akreditovani predstavnik njegove naučne multinacionalne kompanije“ (Bourdieu 2008: 75). Burdije je bio otvoreno kritičan prema Budonovoj sociologiji i naročito prema njegovom konceptu racionalnosti (Mounier 2001).

112 Postoje i određene sličnosti u biografskoj trajektoriji između Burdijea i Budona. Obojica su se, naime, sa filozofije preorijentalisali na sociologiju, a bavili su se i sličnim sociološkim pitanjima (sociologija saznanja, društvena stratifikacija, obrazovanje, razumevanje socioloških klasika). Za detaljnije informacije o Budonovoj obrazovnoj putanji, videti Vautier 2002.

objašnjavaju bez razumevanja mehanizama koji se odvijaju unutar njih (Boudon 2003). On se time približava kritičarima koji su označili poznatu definiciju habitusa – „strukture koje istovremeno strukturiraju i koje su strukturisane“ – kao model *deus ex machina* ili takođe, crna kutija (Mounier 2001).

Budonova interpretacija Burdijeove epistemološke pozicije zasniva se na jednostavnoj šemi koja suprotstavlja metodološki individualizam i holizam (Boudon 2003). Burdije bi spadao u drugi tabor sociologa koji objašnjavaju društvene pojave preko raznih „faktora“ shvaćenih na deterministički način. Ipak, Budonovo shvatanje Burdijeove teorije je previše pojednostavljeno. Kod Burdijeja ne možemo zanemariti ulogu individue kao delatnog činioca društvenih procesa, a ne samo kao strukturalne „igračke“. Poznavao Burdijeove teorije radije označavaju njegov model kao „sintetički pristup“. Ta sinteza se „obavlja ponajviše kroz povezivanje razumevajućeg senzibiliteta i refleksivne gradnje pojmova (iz interpretativne sociologije) sa svešću o dubokim strukturnim rascepima u modernom društvu (iz 'klasnih' teorija)“ (Spasić 1998: 28). Burdije je pokušao, dakle, da prevaziđe dualizam akter – struktura gradeći svoj „treći put“ koji će uzeti u obzir oba faktora. U nastavku ćemo najpre predstaviti neke ključne aspekte Budonove teorije koji su važni za poređenje sa Burdijeom, a zatim usmeriti pažnju na moguće konvergencije ove dve udaljene pozicije.

Kognitivna teorija akcije i Budonov metodološki individualizam

Budon označava svoju poziciju kao „druga sociologija“, definišući sebe na taj način kao svojevrsnog epistemološkog autsajdera, pre svega zbog zalaganja za metodološki individualizam u sociologiji (Boudon 2010).¹¹³ Stupio je na francusku i međunarodnu sociološku scenu

113 Budon svakako nije bio autsajder tokom karijere i zauzimao je visoka mesta u institucionalnoj hijerarhiji francuske sociologije. Osim što je predavao na mnogim svetski

svojim istraživanjem *Nejednakost šansi (L'inégalité des chances)* 1973. godine, kojim se direktno suprotstavio tada dominantnom Burdijeovom objašnjenju nejednakosti u francuskom društvu i uloži obrazovnog sistema u tom procesu. Budon se mnogo više bavio sociologijom saznanja, anticipirao je kognitivnu sociologiju i izgradio sopstveni teorijski model društvene akcije koji počiva na pojmu kognitivne racionalnosti (Ignjatović 2014b; 2016).

Metodološki individualizam u sociologiji Budonova je permanentna pozicija od početka karijere.¹¹⁴ Suština njegove epistemološke misije podrazumeva odbacivanje determinističkih objašnjenja zasnovanih na onome što sâm naziva „sile“ ili „faktori“ (društveni, kulturni i psihološki), kao i objašnjenja društvenog delanja preko habitusa koja on denuncira kao „crne kutije“ (uporediti Boudon 2003; Ignjatović 2016). Kao epistemološki model holističkih pristupa, Budon često navodi strukturalizam koji je zanemario subjektivitet individue, posebno ističući materijalističke uzroke ili uticaj društvene strukture kao dominantan za razumevanje društvenog delanja (Boudon 2010). Suprotstavljajući se ovim tumačenjima, izgradio je kognitivističku poziciju koja polazi od sociologizovanog pojma „razloga“, koji ima svoje osnove u Dejvidsonovoj (*Donald Davidson*) teoriji o razlozima kao uzrocima delanja aktera (Ignjatović 2014b).

U poznim radovima, sociolog predstavlja svoju teoriju kognitivne akcije kao potencijalno opštu metodu za istraživanje društvenih pojava, a ujedno i kao alternativu teoriji racionalnog izbora (uporediti Bošković, Ignjatović 2012; Ignjatović 2014b).¹¹⁵ Ovakva teorija bi mo-

dominantnim univerzitetima, kao što su Kolumbija i Harvard, u Francuskoj je imao visok akademski status u takođe prestižnim obrazovnim i izdavačkim institucijama, kao što su CNRS (Centre national de la recherche scientifique), Sorbona, GEMASS, redakcija časopisa *l'Année sociologique, Rationality and Society*. Osim toga, bio je i član L'Académie des sciences morales et politiques i nosilac Ordena Legije časti (Ignjatović 2014b).

114 O metodološkom individualizmu u društvenim naukama, videti Ignjatović 2017; Ignjatović, Bošković 2018.

115 Teorija racionalnog izbora u varijanti Garija Bekera (*Gary Becker*) takođe je bila predstavljena kao opšti model objašnjenja društvenih pojava, ne samo ekonomskih fenomena, već i npr. bolesti zavisnosti, fertiliteta, kriminala itd. (Ignjatović 2016).

gla da objasni čak i fenomene u oblasti morala. Teorija kognitivne racionalnosti zamišljena je kao sveobuhvatna i više parsimonična od postojećih modela racionalnosti. To se vidi u poznim radovima u kojima Budon koristi termin „opšta racionalnost“. Ideja o postojanju „neinstrumentalne“ racionalnosti pojavila se rano i zamišljena je kao alternativa instrumentalnoj racionalnosti koja čini osnovu utilitarizma, ali takođe i kasnijim varijantama maksimizacijske racionalnosti teorije racionalnog izbora ili Sajmonove (*Herbert A. Simon*) ograničene racionalnosti, kao modifikacije teorije racionalnog izbora (Ignjatović 2016).¹¹⁶

Artikulacija Budonove teorije kognitivne akcije počiva na tri principa: (1) Princip *individualizma* naglašava nameru, motive aktera, kao i sredstva kojima raspolaže. Ovde se poziva na Vebera, jer naglašava intencionalnost akcije. Ipak, reklo bi se da Veber, više nego Budon, ističe usmerenost ka akciji drugih kao specifičnost sociološkog pojma akcije (što je i kritikovano); (2) Princip *razumevanja* podrazumeva da se sve društvene pojave mogu manje ili više razumeti, čime se istovremeno i objašnjavaju (opet vidimo Veberov uticaj); (3) Princip *racionalnosti* ukazuje na to da osnovu svakog društvenog fenomena čine određeni razlozi koji se moraju posmatrati na nivou individualnog

116 Budon se iscrpno bavi nedostacima ovih varijanti racionalnosti, posebno u teoriji racionalnog izbora. Recimo, njegovo je mišljenje da je nekada važno pitanje zašto neko veruje da baš ta sredstva vode cilju ili zašto nešto deluje iracionalno. Primera radi, navodi fenomen da ljudi glasaju na izborima iako to nije racionalno u najbazičnijem smislu odnosa troška i korisnosti, jer sam glas pojedinca ne dovodi do suštinske promene, a trošak izlaska na izbor ipak postoji. Ipak, ljudi glasaju, ali to ne čine zbog instrumentalnih razloga (koje ističe teorija racionalnog izbora), ekspresivnih razloga, mišljenja okoline itd. Njihovo uverenje opet počiva na *dobrim razlozima*, zbog kojih veruju da je demokratija bolja od drugih režima. Demokratija čini manje verovatnim da će vlast zanemariti interese birača ili čini manje verovatnim korupciju. To nije evolutivno konačno, kao ni sveobuhvatno uverenje kod svih ljudi. Drugi primer je problem ekstremne neodlučnosti koja nastaje usled pokušaja maksimizacije, kao u priči o Buridanovom magarcu (Boudon 2009). U ovom primeru se zapravo vidi da naizgled iracionalno ponašanje, poput sujeverja ili besmislenog pravila u donošenju odluke, može biti korisnije od traganja za najboljom odlukom. Izbor plasta sena na osnovu bilo kog kriterijuma – potpuno slučajan izbor, sujeverje itd. – bolja je – racionalnija – odluka od klasične racionalnosti koja vodi zlokobnoj neodlučnosti, gladi i smrti.

aktera (Boudon 2003). Racionalnost je ključni pojam kod Budona, sa promenljivim nazivima tokom godina (svakodnevna, opšta, itd.).

Ipak, termin *kognitivna racionalnost* najbolje određuje Budonov model akcije. Jezgro pojma kognitivne racionalnosti čine pomenuti „razlozi“ za neku akciju, odluku, stav, ponašanje, verovanje (fr. *Action, Décision, Attitude, Comportement, Croyance*, akronim ADACC) (ibid.; Ignjatović 2014b). Budon koristi pojam „dobri razlozi“, ali ističe da se on ne podudara sa filozofskim značenjem, već ima više zdravorazumski smisao, kako on kaže, „svakodnevne psihologije“. To su razlozi koji su u određenom kontekstu dobri iz ugla aktera, čak i kada ih posmatrač oceni kao pogrešne (Boudon 1995). U praktičnom sociološkom objašnjenju nekog fenomena, znači da treba poći od toga da je akter usmeren saznavnom namerom, da gradi uverenje tako što pokušava da objasni, opravda ili razume određenu situaciju u odnosu na koju dela. Društveni akter, poput naučnika, gradi i procenjuje „teorije“ za određenu situaciju, oslanja se na najbolju moguću u tom trenutku i tako formira uverenja koja čine osnovu akcije.

Dobri razlozi se posmatraju u određenom kontekstu i oni su dobri iz perspektive aktera, čak i kada su za posmatrača pogrešni. Naglasak je na kognitivnom procesu koji je „sociologizovan“ i ne treba ga izjednačiti sa sličnim psihološkim konceptima „šeme“, „okvira“ (*frame*) ili Sajmonove ograničene racionalnosti. Faktori kojima se objašnjava ovaj proces nisu klasični faktori obrazovanja, klasne pripadnosti i sl., već kontekstualno specifični parametri, npr. neka veština koju određena profesija ima kako bi mogla bolje zaključivati od drugih. Budon daje primer radio-drame Orsona Velsa (Orson Wells) o Marsovcima u koju su ljudi masovno poverovali, ali ne svi. Zapaženo je da mehaničari i vodoinstalateri nisu, upravo zato što njihov posao zahteva da stalno traže uzroke i dedukuju, pa nisu poverovali da je realističan „napad Marsovaca“ (Boudon 2003).

Ukoliko bismo pokušali da sumiramo Budonov model, naučno objašnjenje u njegovoj interpretaciji zapravo ima tri segmenta: *akter*, (*dobri*) *razlozi* i *uverenje/teorija*. Ako akter poput naučnika gradi i procenjuje „teorije“ za određenu situaciju, postavlja se pitanje kako

„akter-naučnik-posmatrač“ uspeva da dopre do razloga „aktera-naučnika-saznajnog subjekta“? Kako se prepliću dva niza dobrih razloga? Ovde Budon sledi antirelativističku saznajnu poziciju, tzv. epistemološke kognitivne empatije i Veberove preporuke da se ne mora biti Cezar, da bi se Cezar razumeo (Veber 1976: 4). Kao kod Vebera, ovaj koncept nije sasvim jasan, ali suštinski, Budon je blizak Dejvidsonovoj poziciji da „ne postoje večiti, apsolutni standardi za procenu racionalnosti i konzistentnosti“, ali da ne treba prihvatiti relativističku poziciju o „tvojim“ i „mojim“ standardima (Davidson 2004: 217). Kasnije ćemo pokazati kako je Budon pokušao da izgradi „treći put“ koji će meandrirati između determinizma i interpretativizma, objektivizma i relativizma.¹¹⁷

Društvene nejednakosti i obrazovanje: racionalnost vs Habitus

Dva sociologa su postala oponenti najpre u oblasti društvene stratifikacije i obrazovanja. *Nejednakost šansi* knjiga je na osnovu koje je Budon postao poznat, mada se kasnije nije mnogo bavio sociologijom obrazovanja.¹¹⁸ Jedna kritičarka je Budonovu knjigu opisala kao „ratnu mašinu usmerenu protiv Burdijea i Paserona“ (Boudon 1979: 368). Knjiga odgovara na jedno od ključnih pitanja kojim su se bavili evropski sociolozi početkom sedamdesetih: kako napredak u produk-

117 Kognitivna racionalnost je primenjena u objašnjenju raznih fenomena, na primer, pogrešnih uverenja u medicini i kognitivnoj psihologiji, istoriji, ekonomiji (Ignjatović 2014b). Kritike upućene Budonu usmerene su na nejasan odnos kognitivne i instrumentalne racionalnosti. U nekim radovima, kognitivna racionalnost je prikazana kao poseban tip racionalnosti, dok se na drugim mestima ona pojavljuje kao najopštiji oblik racionalnosti koji obuhvata uže oblike. Budon je definisao modele racionalnosti u formi koncentričnih krugova (npr. u knjizi *Ideologija*, fr. *L'idéologie*), a kasnije kao linearno gradirane, pri čemu je instrumentalna/utilitaristička racionalnost uvek shvaćena kao uža i specifičnija u odnosu na kognitivnu racionalnost.

118 Svoje početne pozicije u odnosu na to pitanje potvrdio je i mnogo kasnije, u zborniku radova *Škola i društvo: paradoksi demokratije (École et société: les paradoxes de la démocratie)* (Boudon 2002b).

tivnosti, potrošnji, prihodima itd. u dobu nazvanom „slavnih trideset“ (*les trente glorieuses*), koji je trajao od 1945. do 1975. godine otprilike, nije istovremeno doveo do većeg uticaja obrazovanja na međugeneracijsku pokretljivost? Ovo pitanje je dobilo još više na značaju kada je nastupila ekonomska kriza koja je donela rast nezaposlenosti (videti npr. Boudon 1979).

Burdijeovo objašnjenje ovih trajnih nejednakosti polazi od teze da obrazovni sistem ima ulogu reprodukcije društvenih nejednakosti u jednoj mistifikovanoj formi lažne autonomije. Selekcija se odvija u školskom sistemu na osnovu vrednosnog okvira koji latentno reprodukuje klasnu društvenu strukturu. Diplome navodno predstavljaju rezultat meritokratskih principa, a zapravo zamagljuju i legitimišu društvene razlike. Dakle, postoji iluzija o jednakim mogućnostima, dok, u stvari, (ne)posedovanje kulturnog kapitala određuje te mogućnosti. Uticaj klasnih razlika akumulira se tokom vremena i određuje obrazovnu putanju pojedinaca, utičući na dužinu školovanja i izbor predmeta studiranja (Bourdieu, Passeron 1964; 1970; 1990; Mounier 2001).

Jedan od bitnih pojmova kojima se objašnjavaju ovi procesi jeste *habitus*¹¹⁹. Klasna pripadnost dejstvenika (fr. *agent*) preko njegovog habitusa utiče na reprodukciju klasnog sistema, što predstavlja određeni otklon od marksizma i strukturalizma. Habitus deluje tako što gradi svest dejstvenika¹²⁰ o verovatnoći i šansama za dalje školovanje, delujući samoograničavajuće, kao *samoostvarujuće proročanstvo*, iako ga sam pojedinac doživljava kao prirodnu i sopstvenu voljnu odluku da odustane od školovanja. Ovaj klasni aspekt tako prikriveno deluje, čak i u periodu opšte demokratizacije i omasovljenja univerzitetskog obrazovanja. Dostupnost univerziteta radničkoj klasi je optička varka, jer zapravo dovodi do inflacije diploma, pa tako opet povlašćena klasa

119 O značenju i značaju pojma habitusa u Burdijeovoj sociologiji, videti tekst Dušana Ristića u ovom zborniku.

120 Ovde koristimo srpski prevod „dejstvenik“, jer se već primenjuje u domaćoj sociologiji (videti Birešev 2010). O tome zašto Burdije koristi termin *agent* (dejstvenik, delatnik), a ne *akter*, koji se više vezuje za pristalice metodološkog individualizma, kao i teorijskim razlozima te terminološke razlike, videti Mladenović 2022.

zadržava privilegije na nekim drugim osnovama (npr. „velike škole“, ili grandes écoles, izrazito elitističke ustanove kojima pristup imaju samo deca iz porodica sa jakim volumenom ekonomskog i, naročito, kulturnog kapitala, dokaz su opstajanja klasnog mehanizma distinkcije) (Mounier 2001: 136).

Budon je postavio problem drugačije od Burdijea, ali kritikujući i druga tada aktuelna objašnjenja: da se nejednakosti perpetuiraju zbog različitih kulturnih preferencija, različitih sposobnosti učenika ili zbog efekta socijalizacije u Parsonsovoj interpretaciji (Budon 1979). On kombinuje pristup racionalnog izbora (koji će kasnije kritikovati) i socijalno-psihološki pojam „referentne grupe“ (videti ibid). Iz teorije racionalnog izbora Budon preuzima model akterove procene troška i koristi, dok iz socijalne psihologije koristi model referentne grupe koji predstavlja način formiranja kriterijuma za personalnu troškovnu analizu.

Druga metodološka inovacija je to što Budon razdvaja nivo obrazovanja među slojevima i nivo obrazovanja među generacijama, a takođe uvodi sve nivoe obrazovanja kroz koje pojedinac prolazi, a ne samo univerzitetsko obrazovanje. Suština njegove teze jeste da ne postoji kumulativan efekat društvenog porekla, kako tvrdi Burdije, već da njegov uticaj na obrazovnu trajektoriju opada tokom školovanja. Umesto habitusa i kulturnog kapitala, Budon smatra da anticipacija ciljanog socijalnog položaja određuje poželjnost nastavka školovanja. Posmatrajući dijahronijski obrazovnu putanju, Budon se fokusira na racionalnost odluke aktera u svakoj tački školovanja (procena efekata i troškova nastavka školovanja), uvodeći perspektivu aktera koji procenju troškove i koristi na svakom nivou odluke.

Kontekst odlučivanja određuje „referentna grupa“, tj. odluka o nastavku školovanja ima različit značaj i trošak za nekoga iz radničke porodice i dominantne klase (socijalno pomeranje nagore i nadole različito se vrednuje). Da bi se razumele aspiracije aktera, treba uzeti u obzir „poziciju individua u društvenoj stratifikaciji *hic et nunc*“. Umesto klasnog statusa, odluka se, dakle, u toj viziji, situaciono razlaže na parametre troškova, koristi i rizika (Boudon 1973: 108).

Budonov dopunski interpretativni okvir za objašnjenje makroprocesa u ovoj sferi, zasnovan je na pojmu *nenameravanih posledica*, koji su on i njegovi sledbenici često koristili¹²¹. Ljudi su racionalno sledili pristupačnost obrazovanja. To je imalo negativan efekat, jer se tržište rada sporije menja od obrazovnog sistema – nastupa kredencijalizam i inflacija diploma, što se razlikuje od Burdijeove teze da je demokratizacija obrazovanja bila optička varka za reprodukciju nejednakosti. Drugi otklon od Burdijea je metodološki. Budon tvrdi da podaci kojima se dokazuje reprodukcija nejednakosti među generacijama važe samo u kratkim periodima. Ne mogu se posmatrati samo univerzitetski nivo obrazovanja i tvrditi da postoji kumulativan efekat habitusa. Dakle, ovaj, kako ga on opisuje, dinamičan model objašnjenja odbacuje klasičan faktorski pristup, koncentrišući se na proces obrazovanja kao mehanizam, što je najava kasnijih pozicija analitičke sociologije (kojoj se Budon nije priklonio).

Kritičari su smatrali da objašnjenja Burdijea i Budona nisu toliko različita, već predstavljaju dve strane iste medalje, tj. da su komplementarna, iako polaze od različitih teorijskih i metodoloških pretpostavki (Boudon 1979). Ipak, sve i da je teza o komplementarnosti ova dva pristupa tačna, nesumnjivo je da oni imaju različite političke i vrednosne implikacije. Naime, Budonova teza o racionalnosti aktera koji napušta školu u nekom trenutku da bi se zaposlio, zasniva se na istim principima implicitne procene šansi o kojima govori Burdije, dajući im ipak negativnu konotaciju klasnog 'usuda' koji njihov habitus na neki način nameće, iako ne direktno preko strukturalnih datosti, već procesuirano, kroz „praktični rezon“.

121 Pojam je nastao u ekonomskoj teoriji, a razvijen u sociologiji Roberta Mertona. Odnosi se, pre svega, na procesualne efekte mikroodluka na makrosferu društva, posebno ekonomiju. Makroefekti mogu paradoksalno biti negativni, iako su pojedinci racionalno odlučivali, kao u slučaju obrazovanja. Budon se bavio ovim fenomenom u knjizi *Logika društvenog* (Ignjatović 2014b).

Odnos burdijanske prakse i budonovske kognitivne racionalnosti

Na prvi pogled, burdijanska dijalektika dejstvenik–struktura ne daje osnova za bilo kakvu epistemološku ekvivalenciju sa Budonovim modelom akcije. Budon odbacuje modele koji stavljaju *strukturu ispred aktera*, ali takođe model *i akter i struktura* koji, u Budonovoj interpretaciji, nudi Burdije, kao i Gidens (*Anthony Giddens*) uostalom (Ignjatović 2014b). Ipak, njihove specifične pozicije nisu uvek divergentne. Budon je kritikovao model maksimizacijske racionalnosti (iako je u jednoj fazi bio naklonjen ovoj poziciji), a njegova ranije navedena kritika je na liniji Burdijeovog odbacivanja principa kalkulisanja objektivnih verovatnoća kao opšteg antropološkog modela (Bourdieu 1990: 63). Sa druge strane, Burdije kritikuje mehaničko delovanje strukture kao princip objašnjenja, isto kao i Budon (Boudon 2003). Ako se ovo ima u vidu, da li ipak postoje neke konvergencije u njihovim osnovnim teorijskim pojmovima?

Neki autori su pominjali kognitivizam, ali bez direktnog povezivanja dva sociologa¹²². Druga nejasna veza uključuje relacionizam. „Heterodoksni burdijeovac“ Korkif (Birešev 2010) vidi Budona kao bližeg relacionizmu, trećoj opciji, pored metodološkog individualizma i holizma (Corcuff 2005). Relacionizam posmatra društvene odnose kao primarne, a individue i institucije kao sekundarne. U tu kategoriju svrstava različite autore, od Tarda (*Gabriel Tarde*) preko Marksa, do Zimela (*Georg Simmel*) i Gofmana. Za naš rad je zanimljivo to što Korkif na taj način implicitno povezuje Budona i Burdijea, mada bez elaboracije (Corcuff 2005). Budona pominje samo u tvrdnji da je bliži relacionizmu nego metodološkom individualizmu, a bavi se detaljno

122 Strajdom vidi početke „kognitivne revolucije“ u društvenoj teoriji raznih autora, Habermasa, Lumana, Burdijea, Gofmana (uporediti Strajdom 2006; 2007). On smatra da je Budon „slabi kognitivista“, tj. označava njegovu poziciju kao racionalistički kognitivizam, kognitivizam racionalnog izbora ili humanistički kognitivizam (Strajdom 2007). Naravno, treba istaći da je Budonov kognitivizam odstupio od modela racionalnog izbora, da je bliži nekoj vrsti interpretativizma.

Burdijeom, uočavajući relacione aspekte u Burdijeovoj teoriji polja. Kod Burdijea se mogu pronaći elementi relacionizma kako ga je definisao Korkif, ali za Budona je to teško reći. Upravo je jedna od glavnih primedbi kritičara da Budonova teorija kognitivne racionalnosti nije dovoljno sociološka, da joj nedostaje dimenzija interakcije i da zanemaruje pitanje moći (Ignjatović 2014b).

Nadovezujući se na ovu interpretaciju, smatramo da veze između Budona i Burdijea treba tražiti na drugom mestu. Vratimo se na pojam habitusa o kojem je bilo reči u poglavlju o obrazovanju i stratifikaciji. Habitus je dvoslojni pojam: postoji habitus klase kao kolektivitet i habitus individue koji je partikularan i specifičan (Corcuff 2005). Burdije vidi samoograničavanje ljudi koji prolaze kroz školski sistem na osnovu klasnih okvira kao jednu internalizovanu akciju, koju akter prirodno doživljava, a ne na osnovu mehaničkog, direktnog delovanja klase. Burdije pokušava da napravi otklon od klasične marksističke teorije o ideološki iskrivljenoj klasnoj svesti uvođenjem habitusa koji uključuje „spontanost bez svesnosti ili volje, suprotstavljene podjednako mehaničkoj nužnosti bez istorije u mehanicističkim teorijama, kao i refleksivnoj slobodi subjekata bez inercije u racionalističkim teorijama“ (Bourdieu 1990: 56). Dejstvenikova praksa je voljna, ali pre korporalna nego refleksivna, kao „*lex insita* upisan u tela putem identičnih istorija“ (ibid.: 59; Mounier 2001).¹²³

Kao što vidimo, Burdijeov „praktični smisao“ ili *le sens pratique* kao princip delovanja habitusa, zapravo uključuje kognitivne elemente. Ako se otkloni klasni omotač, delovanje habitusa podseća na Budonove „kognitivne parametre“ koji imaju ulogu u akterovom definisanju dobrih razloga za delanje (Boudon 2003). Takođe je sličan Budonov singularizam kao princip (Boudon 2010). Kognitivna akcija je, baš kao i habitus, specifična, dinamična i kumulativna, a čak i kada je repetitivna, počiva na nečemu što je blisko Budonovim dobrim razlozima.

123 Ova telesna strana habitusa koju Burdije ističe više je bitna da bi se razumeo iskustveni deo habitusa. Suštinski, on podrazumeva „subjektivne, ali ne-individualne sisteme internalizovanih struktura, šema percepcije, pojmova i akcije, koji su preduslovi objektivizacije i razumevanja [...]“ (Bourdieu 1990: 60).

Burdije na jednom mestu kaže: „[...] ne sme se zaboraviti, da bi stvari funkcionisale, akter mora da veruje da je on uzrok delotvornosti akcije. Postoje sistemi koji počivaju u potpunosti na uverenju, a nema sistema, čak ni ekonomija, da ne zavise u nekoj meri od uverenja“ (Bourdieu 1993: 17).

Antipozitivistička i antirelativistička konvergencija u traganju za „trećim putem“

Dva autora povezuje težnja da izgrade svoj epistemološki „treći put“. Burdijeov pojam habitusa je pokušaj da se prevaziđu podele na „determinizam i slobodu, uslovljenost i kreativnost, svesnost i nesvesnost, individuu i društvo“ (Bourdieu 1990: 55). Budon takođe gradi „treći put“, ali on želi da prevaziđe sledeće dualizme: pozitivizam–relativizam; interpretativizam–pozitivizam, determinizam–voluntarizam (Ignjatović 2014b).

Budon je odbacio principe pozitivizma, ali je zadržao ideju da nema razlike između objašnjenja u prirodnim i društvenim naukama (Cherkaoui 2000). Sociologija, u njegovoj perspektivi, treba da objašnjava pojave baš kao što to čine „tvrde“ prirodne nauke. Međutim, istovremeno je odbacio i klasične ankete i kritikovao tzv. faktorski pristup u istraživanju koji je koristio Burdije: sociološka produkcija je „ili briljantni esej ili deskriptivna anketa koja teži da eliminiše subjektivnost pribegavajući standardizovanim procedurama prikupljanja podataka, ili analitička teorija koja omogućava verifikaciju, ili spekulativna teorija koja predlaže interpretacije ili zanimljive orijentacije ali koja se ne oslanja na precizna istraživanja“ (Boudon 1971: 16; citat prema Ignjatović 2014b: 214).

Zanimljivo je da Burdije na gotovo istovetan način kritikuje pozitivističku sociologiju (uporediti Golubović 2006; Bourdieu 1984). Ipak, on je „realista“ u istraživačkoj praksi, u smislu „postupka koji može da generiše relevantno znanje o subjektima u stvarnome svetu“ (Spasić, Gorunović 2006). Isto tako, Budon zadržava važnost empirijske

validacije, iako ne prihvata u potpunosti pozitivistički stav o opservabilnosti činjenica. Iako je Burdije imao mnogo više etnografskog iskustva, čak je i Budon, koji je dosta radio na kvantitativnoj metodologiji i matematičkoj sociologiji, isticao važnost kvalitativnih metoda, kao što je posmatranje sa učestvovanjem (Ignjatović 2014b).

Takođe, postoje naznake konvergencije u Budonovom i Burdijeovom odnosu prema relativizmu. Iako je pokazao kako nauka i te kako greši, Budon ne klizi u relativizam i postmodernističku ekvivalenciju diskursa. Ne može se nauka označiti samo kao jedna od „priča“, kako glasi Budonova interpretacija Fajerabenda (*Paul Feyerabend*), implicitno uvodeći tezu da je nemoguće stavljati u istu ravan te različite slike sveta (Boudon 2005: 158). On oštro kritikuje postmodernizam da je „razapeo šator na teritoriji sociologije nauke“, tvrdeći da su i prirodne i društvene nauke „kolektivna iluzija“ (Boudon 1996: 57). Kako kaže Budon, njemu je prihvatljiva teza nove sociologije nauke da je razvoj nauke manje linearan nego što se pretpostavljalo, ali da relativizam nije rešenje. Ovo se, iz njegove perspektive, najviše odnosi na Laturovu radikalnu „dekonstrukciju“ naučnog znanja i njegovo etnografsko istraživanje naučne laboratorije (Boudon 1990).

Budon je tražio rešenje koje će prevazići podelu na relativizam i objektivizam, uvođenjem koncepta „relativni objektivizam“. To znači da u osnovi nije moguće potvrditi da li je neka teorija ispravna, kao ni da li je pogrešna, u konvencionalističkom ključu: „naučne istine nisu istine o stvarnosti obavezne za sve, nego su to istine principa, obavezne jedino za one koji na osnovu nekih razloga – recimo, racionalnih – prihvataju jednu grupu principa, a odbacuju drugu grupu principa“ (Pavlović 2006: 82). Ipak, moguće je utvrditi da je jedan sistem razloga superioran u odnosu na drugi, pa čak i u oblasti etičkih pitanja (Boudon 2003: 123).

Iako Burdije kritikuje objektivizam i mehanički determinizam (mada ga Budon nepravedno smešta u tu epistemološku kategoriju), uvodeći svojevrsnu dijalektiku objektivnog i subjektivnog u vidu dinamičke kategorije habitusa (Bourdieu 1990), on je antirelativista ništa manje nego Budon. Burdije kritikuje Laturov stav da je naučni diskurs

samo jedan od diskursa i da se nauka razlikuje po tome što „uspeva da univerzalno nametne verovanje u njene fikcije“ (Bourdieu 2001: 59). Burdije je antiesencijalista, ali je imao antipatije prema postmodernizmu – kao i Kliford Gerc (*Clifford Geertz*) sa kojim ga neki porede: „prema njegovom dekonstruisanju svake pomisli o 'stvarnosti', njegovom iracionalizmu i subjektivizmu, njegovoj opsesiji istraživačevim 'ja' i pratećim trendom 'ispovedne etnografije', njegovoj proliferaciji 'narativa' koji se tretiraju kao ravnopravni“ (Spasić, Gorunović 2006: 415). Budon nije ništa manje kritičan u svojoj interpretaciji postmodernizma, socijalnog konstruktivizma i relativizma (Boudon 2003; Ignjatović 2014b).

Sociologija kao kula od slonovače ili veberijanska nauka?

Budonovo pomenuto stanovište, da je zadatak sociologije da opiše i objasni društvene činjenice, nije neki deterministički truizam, već implicitni stav o odnosu nauke i vrednosti. Taj stav, da sociologija treba da proizvodi znanje, a ne da utiče na javno mnjenje, Votje naziva *anahronim* (videti npr. Vautier 2002). Intelektualci, iz njegove perspektive, ne treba da objašnjavaju ljudima šta treba da misle o nekom pitanju i nemaju ulogu „prosvećene elite“ u društvu niti su pozvani da izražavanjem svojih stavova usmeravaju javno mnjenje. To važi i za sociologiju kao nauku. Budon je jasno insistirao na razdvajanju angažovane i saznanjne uloge sociologije, čak je uveo četvoročlanu kategorizaciju tipova sociologije.¹²⁴ Saznanjna uloga sociologije je prioritetna i treba je razdvojiti od drugih mogućih oblika sociologije koji takođe imaju svoje mesto. Ipak, suština sociologije je da objasni stvarnost, a ne da je menja, i taj je Budonov stav nedvosmislen.

¹²⁴ Reč je o sledećim tipovima: kritička, deskriptivna, ekspresivna i objašnjavajuća sociologija (Boudon 2002). Isključivo ova poslednja je prava „naučna sociologija“, dok ostale imaju druge svrhe (videti Ignjatović 2014b; 2016).

Budonov negativan stav prema angažovanju i „kritičkoj funkciji“ sociologije proizlazi iz premise da nauku i vrednosne preferencije treba držati odvojeno u smislu veberovske vrednosne neutralnosti. Kao liberal, Budon ne vidi mnogo prostora za delovanje države, pa time i sociologija nema svoju aktivnu ulogu u državnim poslovima. Budonov stav u vezi sa vrednosnom neutralnošću nauke saglasan je sa premisama klasičnih liberalnih mislilaca ili modernih predstavnika austrijske škole (koje Budon takođe pominje, poput Hajeka (*Friedrich August von Hayek*) o nemogućnosti i nepoželjnosti naučnog transformisanja društva. Budon čak izvodi epistemološke principe određenih teorijskih pristupa iz njihovog „ne-liberalnog misaonog okvira“. Možda je jedina opcija da se nauka uključi u veberovski modalitet „ako – onda“, u kojem nema jasnih vrednosnih opredeljenja, već nauka samo daje opcije (Ringer 1997).¹²⁵ Recimo, on ne izvodi zaključke o neravnoteži moći između istraživača i ispitanika u svojim analizama pogrešnog zaključivanja u eksperimentima kognitivne psihologije sa „naivnim subjektima“.

Suprotno od Budona, Burdije se sasvim otvoreno zalagao za povezanost *saznajne i kritičke* sociologije. Sociološko saznanje ne može biti „jalovo“. Kako je govorio Burdije, citirajući Spinozu (*Baruch de Spinoza*): „Ne osuđuj, ne ismevaj, ne mrzi, već pokušaj da razumeš“. Nema svrhe da sociolozi prihvate ovaj Spinozin princip ako nisu u stanju da ga primene praktično“ (Bourdieu 1999: 1). U tom smislu je Burdije bliži dirkemovskoj koncepciji sociologije nego Veberu (Ignjatović 2014a). U svom određenju uloge sociologije, njegova pozicija se kretala od koncepta „kule od slonovače“ do kasnijeg zagovaranja direktnog angažovanja koje je on lično praktikovao kroz aktivizam i učestvovanje u protestima i sl. (Grenfell 2004). Ovaj prvobitni model je važan jer ukazuje na inherentnu ulogu sociologije kao epistemološki privilegovane nauke koja obezbeđuje uvide i znanja koja su korisna

125 Ova pozicija je verovatno najbliža onome što Budon zove „kameralna sociologija“, odnosno primenjena nauka u domenu javne politike koja daje opcije za delovanje, ali ne preispituje vrednosti u njihovoj pozadini.

u društvenim borbama. Sociologija, iz njegove perspektive, treba da ponudi teorijsko i praktično znanje o „mehanizmima dominacije“. Međutim, ona ne učestvuje direktno u toj borbi.

Ovde je reč o održivosti tzv. *vrednosne neutralnosti nauke*: da li sociologija *treba* i *može* da razdvoji znanje i vrednosti? Budon veruje da treba i može, dok u Burdijeovoj interpretaciji postoje nijanse. Burdije, naime, razdvaja *objašnjavajuću* ulogu sociologije od *kritičke* uloge, baš kao i Budon. Naravno, razlika je u tome što Budon smatra prvu funkciju sociologije sasvim posebnom i prioritetnom, dok Burdije daje podjednak značaj i drugoj, „intervenišućoj“ ulozi.

Ipak, koliko god se činilo da Burdije i Budon na različite načine posmatraju i praktikuju odnos sociologije i politike, uočavamo neke konvergencije kod ova dva sociologa. Prvo, Burdije je, kao i Budon, bio svestan trajne ambivalencije sociologije između *jeste* i *treba*, između sazajnog motiva (*libido sciendi*) i promene društva. Burdije je opisao sociologiju kao nauku koja je „od početka, u svom samom začetku, bila u poziciji neodređenosti, sa dva lica, kao maskirana nauka, koja je morala da sebe potisne i iznova negira kao političku nauku da bi bila prihvaćena kao univerzitetska nauka“ (citac prema Mounier 2001: 8).

Budon je smatrao da je aktivno angažovanje sociologije u državnim intervencijama imalo i jednu nenameravanu posledicu – status sociologije je opao i nastupila je kriza discipline (Boudon 1971). To je kob sociologije, ona je morala da uđe u politiku da bi bila priznata (da rešava probleme društva), ali je time upravo izgubila svoju naučnost. Burdije takođe vidi neke oblike primenjene sociologije kao problematične. Iz njegove perspektive, reč je o sociolozima „koji su socijalni inženjeri koji imaju zadatak da obezbede recepte kompanijama ili državi“ kako da realizuju racionalizaciju dominacije (Bourdieu 1993: 13). Razlika između dva sociologa zapravo je daleko manja nego što se čini. Prema Budonu, uloga sociologije nije da bude korisna, već da objasni društveni svet, ali on priznaje postojanje raznih tipova sociologije, od kojih neki teže da menjaju društvo. Burdije ne zanemaruje sazajnu ulogu sociologije, upravo je smatrajući privilegijom koja joj donosi status nauke kao autonomnog polja.

Kako politička orijentacija utiče na epistemološke preferencije sociologa? Kroz istoriju nauke, sociolozi-liberali su nešto ređe zastupljeni, mada među njima ima poznatih teoretičara: Tokvil (*Alexis de Tocqueville*), Aron, Budon.¹²⁶ Pozicije Burdijea i Budona mogu se posmatrati kao paradigmatiski primer povezanosti političke i epistemološke preferencije, ali sa različitih strana političkog spektra. Burdijeova teorijska pozicija korespondira sa njegovim političkim stavom. Kritika kapitalizma i (neo)liberalizma je važan aspekt njegovog političkog delovanja, na liniji klasične socijaldemokratije ili radikalnijih pozicija u kasnijem periodu života, kada postaje „totalni intelektualac“ (Vandenbergh 2006: 71).¹²⁷ Stepen Burdijeove političke angažovanosti kulminirao je u poslednjoj deceniji života i u naučnoj produkciji: *Beda sveta*, iz 1993. godine, ili *Signalna svetla*, iz 1998. Kritičari tvrde da je Burdijeova politička borba iz devedesetih imala svrhu lične promocije. On se lično angažovao na javnim skupovima i podržavao štrajk protiv reformi javnog sektora, nudeći manifest sindikalnom vođstvu (Grenfell 2004; Ignjatović 2014a).

Budon je pak svoju naklonost liberalizmu zastupao indirektno, npr. kroz studiju o resantimanu intelektualaca prema liberalizmu, a u manjoj meri i kroz aktivizam (npr. učešće na skupu Liberalne stranke Švajcarske) (Boudon 2004). U knjizi *Zašto intelektualci ne vole liberalizam*, iz 2004. godine, pokušava sociološki da objasni negativan odnos intelektualaca prema liberalizmu, ali takođe neskriveno pokazuje svoj pozitivan odnos prema njemu. Njegova slika liberalizma je pojednostavljena i pristrasna. On u liberale svrstava Dirkema, Smita (*Adam Smith*), Vebera i Rolsa (*John Rawls*), a racionalnost pojedinca definiše kao osnovu filozofije liberalizma (Boudon 2004). Pri tome

126 Sociolozi su generalno veći „politički kolektivist“ nego ekonomisti (Klajn i Štern 2005; prema Ignjatović 2014a). Ze neke sociologe nije lako odrediti političku orijentaciju, posebno kada su pokušavali da nađu srednji put između različitih ideologija: npr. Dirken je pokušavao da prevaziđe nedostatke liberalizma i socijalizma svojom varijantom solidarizma (Mimica 1991).

127 Ovo je inače kvalifikacija koju Burdije koristi opisujući društveni angažman Žan-Pola Sartra. Zahvaljujem se recenzentu na ovom zapažanju.

uglavnom govori o klasičnom liberalizmu (država kao „noćni čuvar“ i principi negativne slobode), kritikujući „srednji put“ i državu blagostanja (Boudon 2004). Budon često ne uspeva da u praksi primenjuje epistemološki manifest kojim zagovara vrednosnu neutralnost. U tom smislu, on se ne razlikuje toliko od drugih sociologa po praksi politički zainteresovanog intelektualca, već po suštini i sadržaju svog političkog usmerenja. Koegzistencija i preplitanje dveju namera, političke i saznajne, prisutne su kod Budona, kao i kod drugih sociologa koji su bili aktivni u politici.

Zaključak

Poređenje Budona i Burdijea ne deluje kao logičan izbor za neku analizu. Njihove razlike su velike, a često potvrđene personalnim antagonizmom koji je uglavnom bio prećutan i implicitan, ali opet vidljiv. Svakako treba opravdati taj izbor nekim od mogućih preliminarnih zaključaka koji su proistekli iz komparacije ova dva veoma različita paradigmatiska okvira. Prva tačka konvergencije odnosi se na biografske činjenice koje govore da francuska sociologija ima prilično diversifikovanu „ponudu“ među savremenim klasicima, čak i ako postoje neke razlike u popularnosti i uticajnosti pojedinih sociologa. Status Burdijea prevazilazi značaj za sociološku zajednicu, ali Budon je ostao jedan od „velike četvorice“ i u tome nije poljuljan njegov doprinos. Njegovi sledbenici rade u okvirima koje je on postavio, a deo su važnih naučnih institucija i elitne nauke koja ih ne čini nekakvim autsajderima zbog svog metodološkog individualizma kao jedne marginalizovane sociološke paradigme, kako je to Budon voleo povremeno da istakne.

Druga tačka koja implicitno spaja Budona i Burdijea jeste nesvesna konvergencija u pozicioniranju oko ključnih pitanja sociološke teorije i metodologije. Naime, oni polaze sa potpuno suprotnih pozicija: Budon vidi aktera kao ključ za razumevanje društva, dok Burdije stavlja fokus na uticaj društvene strukture kroz habitus dejstvenika. Obojica su hteli da izgrade svoj „treći put“, ali su neretko stizali i na isto

odredište. Recimo, njihovi interpretativni kritički okviri pozitivizma, postmodernizma i relativizma se velikim delom poklapaju. Postoje elementi kognitivizma u Burdijeovom shvatanju prakse, posebno u pojmu habitusa. Kada je reč o odnosu nauke i politike, prozelitizam i korišćenje teorijskih dostignuća u političke svrhe mogu se naći kod oba sociologa. Najzad, postoji još jedna činjenica koja povezuje Budona i Burdijea: snažni uzajamni antagonizam. Kako kaže Nona Majer (*Nonna Mayer*): „Budon je bio antidot za Burdijea, a Burdije protivotrov za Budona“ (Mayer 1979: 372). Njihov odnos se može shvatiti personalno, ali i kao paradigma večne podele u sociologiji na radikalno suprotstavljene pristupe društvenoj stvarnosti.

Literatura:

- Birešev, Ana (2010), „Nove francuske sociologije: napomene uz izbor tekstova“, *Treći program* 146 (2): 7–32.
- Bošković, Aleksandar, Suzana Ignjatović (2012), „Understanding Ethnic Conflicts through Rational Choice: A Review Article“, *Ethnos* 77(2): 290–296.
- Boudon, Raymond (1971), *La crise de la sociologie*, Genève, Paris: Librairie Droz.
- Boudon, Raymond (1979), *L'inégalité des chances*, Paris: Hachette & Pluriel.
- Boudon, Raymond (1989), „Subjective rationality and the explanation of social behavior“, *Rationality and Society* 1(2): 173–196.
- Boudon, Raymond (1990), *L'art de se persuader*, Paris: Fayard.
- Boudon, Raymond (1995), *Le juste et le vrai*, Paris: Fayard.
- Boudon, Raymond (1996), „Pourquoi devenir sociologue? Réflexions et évocations“, *Revue française de science politique* 46(1): 52–79.
- Boudon, Raymond (2002), „Les causes de l'inégalité des chances scolaires“, u: Raymond Boudon, Bulle, Nathalie, Mohamed Cherkaoui (ur.), *École et société: les paradoxes de la démocratie*, Paris: PUF: 151–170.
- Boudon, Raymond (2003), *Raison, bonnes raisons*, Paris: PUF.
- Boudon, Raymond (2004), *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*, Paris: Odile Jacob.
- Boudon, Raymond (2005), „The Social Sciences and Two Types of Relativism“, *Journal of Classical Sociology* 5(2): 157–174.
- Boudon, Raymond (2009), *La logique du social*, Paris: Hachette littératures.
- Boudon, Raymond (2010), *La sociologie comme science*, Paris: La découverte.
- Bourdieu, Pierre (1984), *Homo academicus*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1990), *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity.
- Bourdieu, Pierre (1993), *Sociology in Question*, New York: SAGE.
- Bourdieu, Pierre (1999), *The Weight of the World*, Polity Press.
- Bourdieu, Pierre. 2001. *Science de la science et la réflexivité*, Paris: Edition raisons d'agir.
- Bourdieu, Pierre (2008), *Sketch for a Self-analysis*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Passeron (1964), *Les Héritiers*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Passeron (1970), *La Reproduction*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Passeron (1990), *Reproduction in Education, Society, and Culture*, London, Newbury Park, New Delhi: SAGE.
- Cherkaoui, Mohamed (2000), *La stratégie des mécanismes générateurs comme logique de l'explication: l'acteur et ses raisons*, Paris: PUF.
- Corcuff, Philippe (2005), *Figures de l'individualité: De Marx aux sociologies contemporaines*, *EspacesTemps.net* (Online: <http://espacestemp.net/document1390.html>).

- Davidson, Donald (2004), *Problems of Rationality*, Oxford: Clarendon Press.
- Golubović, Zagorka (2006), „Doprinos Pjera Burdijea humanizaciji društvenih nauka“, u: Nemanjić, Miloš, Ivana Spasić (ur.), *Nasleđe Pjera Burdijea*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka: 13–23.
- Grenfell, Michael (2004), *Pierre Bourdieu: Agent Provocateur*, London & New York: Continuum.
- Hamlin, Lins Cynthia (2002), *Beyond Relativism: Raymond Boudon, Cognitive Rationality and Critical Realism*, London: Routledge.
- Ignjatović, Suzana (2014a), „Sociologija i (anti)liberalizam“, u: Veselin Vukotić (ur.), *(Anti)liberalizam i ekonomija*, Beograd: Institut društvenih nauka: 360–367.
- Ignjatović, Suzana (2014b), *Kognitivna teorija akcija Rejmona Budona*, doktorska disertacija, Beograd: Filozofski fakultet.
- Ignjatović, Suzana (2016), „Nasleđe Rejmona Budona“, *Sociologija*, 58 (1): 32–52.
- Ignjatović, Suzana (2017), „Povezanost metodološkog, kulturnog i političkog individualizma u društvenim naukama“, u: Ignjatović, Suzana, Aleksandar Bošković (ur.), *Individualizam*, Beograd: Institut društvenih nauka, 26–46.
- Ignjatović, Suzana, Aleksandar Bošković (2018), „O mogućnostima naučnog objašnjenja zasnovanog na metodološkom individualizmu u antropologiji“, *Etnoantropološki problemi* 13 (1): 14–40.
- Le Nouvel Observateur (2011), „10 questions à Raymond Boudon“. 11. 03. 2011. (Online: <http://valery-rasplus.blogs.nouvelobs.com/archive/2011/01/16/10-questions-a-raymond-boudon.html>).
- Mimica, Aljoša (1991), *Radikalna sociologija*, Niš: Gradina.
- Mladenović, Ivica (2021), „Analiza višestrukih podudaranja kao oruđe u sociološkim istraživanjima“, *Sociologija* 63(1): 26–49.
- Mladenović, Ivica (2022), „Delatnik“, u: *Pojmovnik angažmana*, prir. Cvejić, Igor, Gazela Pudar Draško, Mark Lošonc, Beograd: IFDT: 11–12.
- Mayer, Nonna (1979), „Critiques et commentaires“, u: Raymond Boudon (ur.), *L'inégalité des chances*, Paris: Hachette, Pluriel, 335–391.
- Mounier, Pierre (2001), *Pierre Bourdieu: une introduction*, Paris: Pocket, La decouverte.
- Pavlović, Branko (2006), *Rasprava o filozofskim osnovama nauka*, Plato: Beograd.
- Spasić, Ivana (1998), „Interpretativna sociologija: izazovi razumevanja društvenog sveta“, u: Spasić, Ivana (ur.), *Interpretativna sociologija*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva: 5–32.
- Spasić, Ivana, Gordana Gorunović (2012), „Terenski rad u filozofiji: Gerc i Burdije kao sagovornici“, *Sociologija* 54(3): 401–422.
- Strydom, Piet (2006), „Contemporary European social cognitive theory“, u: Gerard Delanty (ur.), *Handbook of contemporary European social theory*, London and New York: Routledge: 218–229.
- Strydom, Piet (2007), „Introduction: A Cartography of Contemporary Cognitive Social Theory“, *European Journal of Social Theory* 10: 339–356.

- Vandenberghe, Frédéric (2006), „The Age of Epigones: Post-Bourdieuian Social Theory in France“, u: Delanty, Gerard (ur.), *Handbook of Contemporary European Social Theory*, London and New York: Routledge, 69–81.
- Vautier, Claude (2002), *Raymond Boudon: vie, ouvres, concepts*, Paris: Ellipses.
- Veber, Maks (1976), *Privreda i društvo*, Tom 1, Beograd: Prosveta.

Burdijeizam i socijalni konstruktivizam¹²⁸

Miloš Jovanović

Značaj Pjera Burdijea za savremenu sociologiju, ali i druge naučne discipline, verovatno ne treba posebno naglašavati. Kao jedan od cenjenih intelektualaca, u Francuskoj je uživao veliku popularnost. Pjer Karl (*Pierre Carles*) ga je od 1998. do 2001. godine pratio i snimio o njemu film *Sociologija kao borilačka veština (La sociologie est un sport de combat)*. Knjiga *La Misère du monde*, koju je zajedno sa saradnicima objavio 1993. godine, „prodana je u preko 100.000 primeraka za tri meseca i narednih meseci bila je na vrhu liste bestselera; o njoj se opširno raspravljalo u političkim krugovima i popularnim časopisima (konzervativni premijer Baladur je javno naredio članovima svog kabineta da je pročitaju); adaptirana je za pozorišnu predstavu, a nastavnici je koriste širom zemlje, kao i socijalni radnici i aktivisti na lokalnom nivou“ (Wacquant 1998: 322–323).

Brojni radovi posvećeni Burdijeu neupitno svedoče o njegovom statusu modernog sociološkog klasika.

128 Prva verzija ovog rada predstavljena je na Međunarodnoj naučnoj konferenciji *Horizonti angažmana: ovekovečiti Pjera Burdijea*, održanoj 22. i 23. decembra 2020. godine u organizaciji Instituta za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu, Centra za napredne studije Jugoistočne Evrope Univerziteta u Rijeci, École Normale Supérieure iz Pariza i Francuskog instituta u Srbiji. Konačna verzija nastala je tokom istraživanja koje je podržalo Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije (Ugovor br. 451-03-9/2021-14/200165).

Berger (*Peter L. Berger*) i Lukman (*Thomas Luckmann*) najpoznatiji su po „raspravi o sociologiji znanja“: *Društvena konstrukcija stvarnosti*, prvi put je objavljena 1966. godine. Ovo delo je 1997. godine, prema glasovima članova Međunarodnog sociološkog udruženja, ušlo u izbor najznačajnijih knjiga sociologije XX veka, zauzevši tada peto mesto, odmah ispred Burdijeove *Distinkcije*.¹²⁹ Trebalo bi u ovom kontekstu pomenuti da je Bergerovoj i Lukmanovoj knjizi, na dvadeset i petu godišnjicu objavljivanja, posvećen bilten teorijske sekcije Američkog sociološkog udruženja: *Perspectives* 15(2), dok su na pedesetu godišnjicu tri naučna časopisa posvetila sveske njihovoj teoriji: *Cultural Sociology* 10(1), *Human Studies* 39(1) i *Sociální studia* 13(3). U Srbiji je temat *Glasnika etnografskog instituta SANU* 67(1) bio naslovljen: *Teorijsko nasleđe Pitera Bergera i Tomasa Lukmana*.

Prevedenu na više od 20 jezika¹³⁰, *The Social Construction of Reality* nazivaju i „biblijom socijalnih konstruktivista“ (Collin 1997: 66), te „izvornom izričito 'konstrukcionističkom' studijom“ koja je „uvela 'socijalnu konstrukciju' u rečnik društvene nauke“ (Hjelm 2014: 17).¹³¹ Pre nego što krenemo u razmatranje sličnosti i paralela, odnosno razlika i razilaženja Burdijeove i Berger-Lukmanove teorije, trebalo bi da razjasnimo na šta se, zapravo, odnosi izraz „socijalni konstruktivizam“ i u kakvom odnosu prema njemu stoje dvojica američkih¹³² teoretičara.

129 Videti <https://www.isa-sociology.org/en/about-isa/history-of-isa/books-of-the-xx-century>.

130 Među kojima je i izdanje u prevodu Srđana Dvornika (1992).

131 Sintagmu *social construction* je, inače, prvi upotrebio Vord (*Lester Frank Ward*) u jednom članku iz 1905. godine (Knoblauch, Wilke 2016: 54), no tek nakon objavljivanja Bergerove i Lukmanove knjige ova fraza postala je „sveprisutna“, do te mere da je Heking smatra „izveštačenom metaforom“ (Hacking 1999: 35).

132 Pošto su svoj *magnum opus* napisali na engleskom i objavili u Njujorku, ovde ih svrstavamo u američke teoretičare, no Berger i Lukman su poreklom Austrijanci – Berger je rođen 1929. godine u Beču, a Lukman 1927. u Jesenicama, u Kraljevini Jugoslaviji (majka mu je bila Slovenka). Obojica su emigrirali u Ameriku ubrzo nakon Drugog svetskog rata i tamo započeli akademske karijere. Berger je ostao u SAD, a Lukman se vratio u Evropu pošto je 1965. dobio mesto profesora na Univerzitetu u Frankfurtu, odakle je 1970. prešao na Univerzitet u Konstanci.

Socijalni konstruktivizam: svet se ne otkriva, već društveno stvara

Na početku nailazimo na jezičku nedoumicu: „konstruktivizam“ ili „konstrukcionizam“? Autori sa engleskog govornog područja preferiraju *constructionism*, mada ima izuzetaka (Collin 1997; Detel 2001), dok oni sa nemačkog koriste *Sozialkonstruktivismus*, odnosno *social constructivism* (npr. Pfadenhauer, Knoblauch 2019). Kod nas su zastupljene obe varijante – *konstrukcionizam* (npr. Ber 2001; Spasić 1996) i *konstruktivizam* (uporediti Ricer 2009; Stojnov 2007), kao i kompromisno rešenje: *konstruk[tiv/cion]izam* (Marinković 2006). Ograničeni prostor ovog rada nam ne dozvoljava iscrpni pregled različitih shvaćanja suštinskih odlika, genealogije, klasifikacija i kritika socijalnog konstruktivizma, kao ni detaljnu raspravu o tome da li je u pitanju (meta)teorija, paradigma, pogled na svet ili posebna vrsta teorijskog senzibiliteta¹³³. Ono što je sigurno je da se *ne radi* o „posebnoj i jedinstvenoj doktrini“ (Detel 2001), već o „mnogim konstruktivizmima“ (Hjelm 2014: 3).

Pošto ukratko ocrtamo obrise socijalnokonstruktivističkog pristupa, ograničićemo se na teoriju Bergera i Lukmana koju ćemo razmatrati uporedo sa Burdijeovom, bez analize drugih autora koji bi mogli biti svrstani u konstruktiviste.¹³⁴ Opređelili smo se za termin „konstruktivizam“¹³⁵, najviše zbog toga što tu varijantu koriste sâmi Lukman i Berger,¹³⁶ ali i njihovi direktni, samopriznati i najplodniji nastavljači – savremeni nemački sociolozi okupljeni oko teorijsko-istraživačkih programa hermeneutičke sociologije (sa)znanja (*hermeneutische*

133 Za različite (re-/de-)konstrukcije „konstrukcionističkog mozaika“, videti Holstein, Gubrium 2008; Marinković 2006.

134 Za hronološki pregled mislilaca koji su uticali na razvoj konstruktivizma (od Vikoa [Giambattista Vico] do postmodernista), videti Lock and Strong 2010. *Oksfordski sociološki rečnik* kao preteče konstruktivizma u sociologiji navodi Tomasa (William Isaac Thomas), Šica (Alfred Schütz) i sociologe „čikaške škole“ (Scott 2014: 692).

135 S tim što u navodima iz teksta prenosimo varijantu koja stoji u originalu.

136 Tako i Dušan Marinković njihovu teoriju naziva „ranim dijalektičkim konstruktivizmom“ (Marinković 2006: 11).

Wissenssoziologie) i komunikativnog konstruktivizma (*kommunikativer Konstruktivismus*).

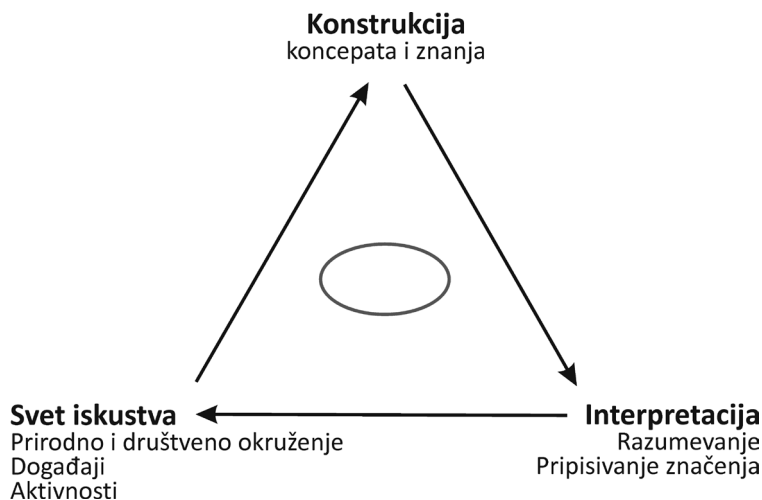
Najjednostavnije rečeno: „socijalni konstrukcionizam tvrdi da ljudski svet nije tako jednostavan i očigledan kako se čini i da ljudi, vi i ja, aktivno učestvujemo u njegovoj proizvodnji i reprodukciji – njegovom konstruisanju“ (Hjelm 2014: 2). Nezavisno od oblasti ili naučne discipline iz koje dolazi, svaku verziju konstruktivističkog pristupa karakteriše „neverica“: „stvarnost nije ono što izgleda da jeste, odnosno [...] objekti saznavanja ne postoje nezavisno od uma i delatnosti naučnika“ (Stojnov 2007: 254). Antirealizam konstruktivizma se ogleda u neprihvatanju da je naše znanje rezultat i neposredni odraz našeg opažanja „jedne jedine prave stvarnosti“. Dovedeno je u pitanje postojanje „objektivnih“ činjenica¹³⁷ nezavisnih od ljudskih praksi.

Činovi kategorizovanja imaju konstitutivnu ulogu i ne predstavljaju puki opis „imanentnih svojstava sveta, već sredstvo njegovog diskurzivnog uobličavanja“ i stoga „postojeće definicije i okviri predstavljaju samo jedan od mogućih poredaka u svetu“ (Stojnov 2007: 254). Na jezik se gleda kao na preduslov mišljenja. Jezik dobija povlašćenu ulogu u konstruktivističkim istraživanjima pošto mu se pripisuje performativna, a ne samo opisna uloga. Heking akcentuje ideju kontingencije – uverenje da „stvari“ nisu nužnim načinom date, niti nepromenljive – kao tipičnu za socijalni konstruktivizam, pod kojim podrazumeva „različite sociološke, istorijske i filozofske projekte koji imaju za cilj prikazivanje ili analiziranje stvarnih, istorijski situiranih, društvenih interakcija ili uzročnih sledova koji su doveli do ili su bili uključeni u nastanak ili uspostavljanje nekog sadašnjeg entiteta ili činjenice“ (Hacking 1999: 48).

Konstruktivizam stoji nasuprot esencijalističkim analizama koje tvrde da su „stvari jednostavno takve i/ili da su oduvek bile takve“, i umesto toga iznosi stanovište po kojem se „stvari stvaraju, i izmišljaju,

137 Upporediti sa Ničeom (*Friedrich Nietzsche*) koji, kao konstruktivista *avant la lettre*, piše: „Protiv pozitivizma, koji zastaje kod fenomena da 'postoje samo činjenice', hteo bih reći: ne, baš činjenice ne postoje, nego samo *tumačenja* činjenica. Mi ne možemo utvrditi nijedan fakt 'po sebi': možda je besmislica hteti tako što“ (Niče 1972: 420).

u okviru različitih društvenih i kulturnih procesa, praksi i činova“ (Schneider 2005: 724). Insistira se na socio-kulturno-istorijskoj specifičnosti znanja, uz fokusiranje na procesualnost društvenih interakcija i praksi izgrađivanja sveta. Tako Beker (*Howard S. Becker*) kaže da za njega društvena konstrukcija stvarnosti znači „da ljudi jednostavno razgovaraju jedni sa drugima, neposredno ili na neki drugi način, i odlučuju kako će da nazovu stvari oko sebe i kako će te stvari da shvate. Drugi ljudi mogu da različito odluče o tim pitanjima i zato pojam socijalne konstrukcije ima određenu snagu, jer čini da vidite da ono za šta mislite da je stvarno, nije nužno stvarno za neke druge ljude i da to predstavlja vrlo plodno područje za istraživanje i razumevanje“ (citat prema Ralón i Ralón 2013).



Grafikon 1. Konstrukcija i interpretacija kao način pristupa svetu iskustva (Flick 2004: 90).

Zanimljivo je da Berger i Lukman prave odlučan otklon od socijalnog konstruktivizma. Lukman se pita: „Ko je u raju ili paklu, verovatnije u paklu, izmislio (socijalni) 'konstruktivizam'?“ (Luckmann 2001: 23). Berger izričito poriče bilo kakav afinitet prema konstruktivizmu,

koji smatra „čedom“ „orgije ideologije i utopizma koja je izbila širom akademske scene krajem 1960-ih“: „Ni Lukman ni ja nismo gajili simpatije prema ovom *Zeitgeist*-u, ali čak i da smo imali više razumevanja, naša vrsta sociologije nije bila ono za čim su svi ovi navodni revolucionari žudeli. Nije moguće svirati kamernu muziku na rok festivalu“ (Berger 1992: 2). On takođe konstruktivizam u najradikalnijem vidu naziva „tipom nihilizma“ i naglašava da su njih dvojica više puta bili prinuđeni da izjavljuju: „Mi nismo konstruktivisti“ (Berger 2011: 95).

Distanciranje je uslovljeno njihovom ideološkom, ali i epistemološkom pozicijom. Kao nastavljači prosvetiteljskog projekta moderne, Berger i Lukman postojanje objektivne stvarnosti i činjenica, te mogućnost njihovog saznavanja, ne dovode u pitanje.¹³⁸ Ipak, između *Društvene konstrukcije stvarnosti* i kasnijeg konstruktivizma postoje značajne linije kontinuiteta – Bergerova i Lukmanova teorijska postavka je kroz razne verzije konstruktivizma dalje razvijana, možda u pravicima i u meri koji njima nisu odgovarali, ali svakako na takav način da bi se s pravom moglo reći da njihova knjiga predstavlja teorijski izvor konstruktivizma (videti Spasić 2019).

Zajedno sa Burdijeom i nasuprot Burdijeu

Iako nije bilo potpunog međusobnog ignorisanja, kao u slučaju Dir-kema i Vebera, koji su takođe bili savremenici čija su se interesovanja umnogome podudarala, ne bi se moglo reći da je Burdije obratio previše pažnje na Bergera i Lukmana, kao ni obratno. Tako u tekstu *O simboličkoj moći* Burdije u fusnoti navodi Šica i Bergera kao predstavnike „neofenomenološke tradicije“ (Bourdieu 1977: 411), a u *Pozivu na refleksivnu sociologiju* u uvodnom poglavlju nalazimo referencu na Bergera i Lukmana (Bourdieu, Wacquant 1994: 9) u vezi sa nedostacima

138 Burdije se, takođe, suprotstavljao relativističkim – i postmodernističkim – pogledima na nauku (Bourdieu 2014), a „postmoderniste“ je držao za, suštinski, konzervativne mislioce „koje je oživljavanje starih predrasuda filozofa prema društvenim naukama često dovodilo na granicu nihilizma“ (Bourdieu 2019b: 69).

zamisli društvene strukture koju nudi „nerekonstruisana fenomenologija društvenog života“.¹³⁹

S druge strane, Berger i Lukman pominju Burdijea tek u intervjuima datim pred kraj života. Lukman u kontekstu proširenja koncepta „znanja“ koje obuhvata i ono koje je inkorporirano,¹⁴⁰ a Berger u komentaru drugih pokušaja „mirenja“ subjektivizma i objektivizma u sociološkoj teoriji.¹⁴¹ Upravo ova namera prevazilaženja ili premošćavanja jaza između objektivističkog i subjektivističkog pristupa, „lažne antinomije“ između strukture i delatnosti, jeste prva sličnost koja može da se uoči prilikom poređenja Burdijeove i Berger-Lukmanove teorije.

Dijalektički pristup Bergera i Lukmana jeste svojevrсна preteča Burdijeovog integrativnog rešenja (Dreher 2019: 237), koje je pomoglo oblikovanju Gidensovog teorijskog okvira u kojem su kasniji čitaoci nalazili ideje i termine, bez znanja o njihovom pravom izvoru (Calhoun 1996: 303). Oni rešenje fundamentalnog sociološkog problema odnosa individue i društva koncipiraju kao stalni dijalektički proces stvaranja, prenošenja i reprodukcije „stvarnosti“. U tom procesu analitički razlikuju tri momenta: eksternalizaciju, objektivaciju i internalizaciju.

*Eksternalizacija*¹⁴² je segment dijalektike u kojem ljudska bića „zajednički 'smišljaju' društveni svet“ (Berger 2011: 90). „Svako ljudsko

139 U predavanju održanom 19. oktobra 1982. na Koležu de Frans Burdije pominje Šica koji je osnovao „fenomenološku školu u Sjedinjenim Državama“, pri čemu svakako misli, iako ih izričito ne pominje, i na Bergera i Lukmana (Bourdieu 2019a: 63).

140 „Burdijeov rad je sigurno velikim delom u skladu sa našim razmišljanjima. Ne cenim naročito njegov koncept 'habitus' – delom zbog reči koju koristi za kategoriju, delom i zbog same kategorije. Njegov rad je zanimljiv, zasigurno“ (Dreher, Göttlich 2016: 39).

141 „Gajim simpatije prema tim pokušajima. Čitao sam Burdijea i Gidensa i nemam velikih zamerki. Nemam ni nekog velikog interesovanja za to. Nisu me zanimale ove 'fine distinkcije', da upotrebim burdijeovski koncept, između ove teorije i one teorije. Zanimalo me je, ili me zanima i to od samog početka: šta pokreće ljude? Šta pokreće društvo? I da li je teorija korisna za razumevanje? I smatrao sam da je pristup *Društvene konstrukcije* izuzetno koristan“ (Steets 2016b: 17).

142 *Externalization* kao pojam nalazi svoje poreklo u Hegelovom *Entäußerung*, konceptu koji ima tri aspekta: stvaranje nečeg novog, davanje/odbacivanje nečeg svog i samootvaranje iznutra ka spolja. U *Fenomenologiji duha* ovaj termin je preveden kao *otuđenje* (što bi pre bio prevod *Entfremdung*). Verovatno bi bolja rešenja bila *ospoljavanje* ili *opredmećenje* (zahvaljujem Zoranu Dimiću na ovoj napomeni).

društvo je poduhvat izgradnje sveta“ (Berger 1990: 3), a „građa’ (*stuff*) od koje se prave društvo i sve njegove formacije jesu ljudska značenja eksternalizovana u ljudskoj aktivnosti“ (ibid.: 8). Subjektivna značenja se konstituišu u svesti i onda ispoljavaju, čime se antropološki i fenomenološki objašnjava individualna društvenost (*sociality*) (Schnettler, Knoblauch, Raab 2017: 254).

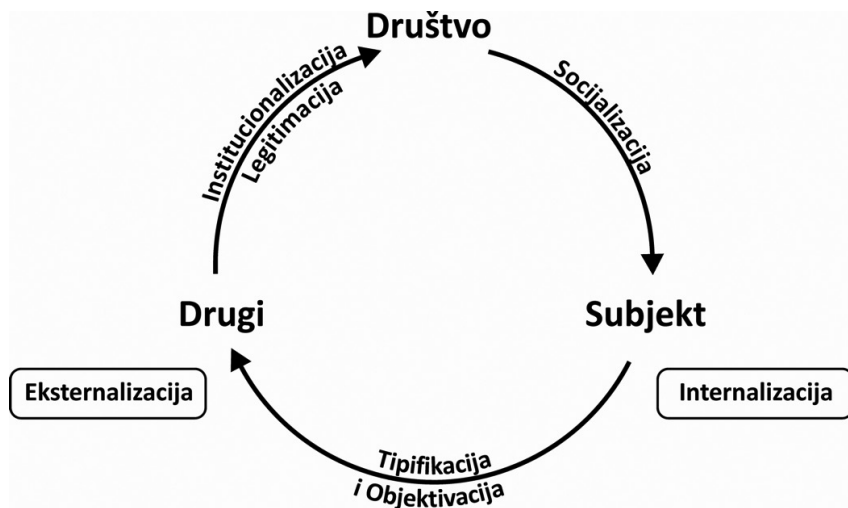
*Objektivacija*¹⁴³ je momenat „u kojem ovaj društveni svet postiže naizgled ‘tvrdu’ stvarnost i izvan individua koje u njemu stupaju u interakcije“ (Berger 2011: 90). Tokom objektivacije ono „ospoljeno“ postaje stvarnost kroz društvene procese institucionalizacije i legitimacije (Schnettler, Knoblauch, Raab 2017: 254).

Internalizacija, najzad, predstavlja „proces u kojem se objektivni ‘spoljni’ svet projektuje nazad u svest pojedinaca kroz različita iskustva socijalizacije, počev od detinjstva, ali nastavlajući se tokom celog života“ (Berger 2011: 90). „Pounutrivanje“ društveno objektivizovanih obrazaca delanja i njima pridodatih značenja omogućuje stvaranje i trajno uspostavljanje ličnog identiteta (videti Jovanović 2019), što je proces kroz koji se individue konačno integrišu u svet.

Berger i Lukman fundamentalnu dijalektiku formulišu kroz sled tvrdnji: „Društvo je ljudski proizvod. Društvo je objektivna stvarnost. Čovek je društveni proizvod“ (Berger, Luckmann 1991: 79). Lako se uočava sličnost sa onim što Burdije piše o izgrađivanju teorije o načinu nastanka prakse, koja je preduslov stvaranja jedne „eksperimentalne nauke o dijalektici *unutrašnjosti* i *spoljašnjosti*, odnosno o *interiorizaciji spoljašnjosti*, odnosno o *eksteriorizaciji unutrašnjosti*“ (Burdije 1999a: 158). Analiza društvenog sveta koja izostavi bilo koji od tri pomenuta momenta vodi iskrivljenom gledištu (Berger, Luckmann 1991: 91).

143 *Objectivation* je prevod nemačkog termina *Versachlichung*, koji je kod nas preveden kao *postvarenje*, koje ima tri logička stadijuma: 1) pretvaranje (*Verkehrung*) odnosa osoba u odnose među stvarima (*Sachen*); 2) pretvaranje postvarenih odnosa – društvenih – stvari (*Sachen*) u društveno-prirodne odnose (prirodnih/materijalnih) stvari (*Dinge*); 3) pretvaranje proizvodnih odnosa ljudi u reifikovano-postvarene odnose stvari koje otelotvoruju društveno-prirodna svojstva i time zadobijaju „sablansnu predmetnost“ ili „fantazmagoričan oblik“ (videti Tairako 2017).

Tako, na primer, zanemarivanje eksternalizacije teži ka reifikovanom viđenju društvene stvarnosti, pri čemu ostaje prikriveno da je ona rezultat tekuće i trajne ljudske proizvodnje, te se društveni fenomeni vide „kao stvari“ (*thing-like*), kao da su deo „prirodnog“ sveta (Berger, Luckmann 1991: 222, 106–109).¹⁴⁴



Grafikon 2. Fundamentalni dijalektički proces kod Bergera i Lukmana (Knoblauch 2011: 140).

Burdije takođe smatra objektivizam nepotpunim „modusom teorijskog znanja“, s obzirom da objektivističko znanje zanemaruje uzajamnu uslovljenost subjekta – koji saznanje – i objekta – kao predmeta saznanja – i na njihov odnos gleda kao na „svršen čin“ (Burdije 1999a: 148), pritom „redukujući istoriju na ’proces bez subjekta’“ (Bourdieu 1990: 41). Burdije se, u kritici objektivizma (Burdije 1999a: 158), poziva na Marksa koji za Hegela kaže da zamenjuje „stvari logike za logiku

144 Berger prihvata Marksovo razlikovanje *objektivacije* (*Versachlichung*), *eksternalizacije* (*Entäußerung*), *reifikacije* (*Verdinglichung*) i *alijenacije* (*Entfremdung*), kao i shvatanje da poslednja dva procesa, za razliku od prethodnih, nisu antropološke nužnosti (Berger 1990:197).

stvari“. No, iako Burdije uspeva da, kroz „prakseološki modus znanja“, prevaziđe objektivizam i subjektivizam, njegova teorija, koju sâm etiketira kao „konstruktivistički strukturalizam“ ili „strukturalistički konstruktivizam“ (Burdije 1998: 143),¹⁴⁵ svakako u većoj meri naglašava strukturni momenat. Dejstvenik koji može da improvizuje i koji je sposoban za invenciju i inovaciju, nalazi mesta u Burdijeovoj teoriji, s tim što njegova uloga ostaje veoma ograničena, budući da je invencija nenameravana, a improvizaciju regulišu strukture (Ricer 2009: 281).

Berger i Lukman nude rešenje koje daje više prostora za agensnost subjekata. U njihovoj konceptualizaciji, usredsređenoj na dvosmernost odnosa društvenog i individualnog, pojedinci „*aktivno usvajaju određene segmente društvenog znanja i na jedinstven način ga talože u svoje subjektivno znanje*“ (Meyer 2008: 523 – *kurziv M. J.*), pri čemu su u potpunosti priznate socio-kulturne datosti ili „društveno-istorijsko *a priori*“. Ovako osmišljene individue nisu svedene na Garfinklove (*Harold Garfinkel*) *cultural dopes* – „ljude koji ne mogu samostalno donositi odluke, jer nisu sposobni da se odupru kulturnom determinizmu“ (Ricer 2009: 233). Ako su individuacija i agensnost, aktivnost i kreativnost subjekta¹⁴⁶ elementi kojima Burdije daje sasvim ograničen značaj, onda je teoretisanje (klasne) strukture – posebno strukture društvenih nejednakosti i institucionalnog poretka – svakako srž njegove sociologije. Ovo ne čudi, s obzirom da je sociolog morao da se na kreativan način izbori sa neposrednim i dominantnim uticajem francuskog strukturalizma u tom periodu, i da kroz pojam „polja“¹⁴⁷ na relacionistički način rekonceptualizuje strukturu „društvenog prostora“.

145 Ove odrednice se ipak nisu ustalile. Češće se za označavanje njegove teorije koristi sintagma: „genetički strukturalizam“.

146 U jednom razgovoru vođenom 1999. Godine, Burdije „priznaje“: „Ceo taj fenomenološki opskurantizam, Sartr i egzistencijalizam; herojska estetika kod Ničea; spasavanje filozofije subjekta – uvek sam smatrao da je sve ovo prilično glupo. Nikad nisam stvarno bio u tom *tripu*“ (Bourdieu i dr. 2012: 124).

147 Polje je relativno autonomna sfera društva u kojoj su locirani dejstvenici i njihovi društveni položaji. Položaj svakog posebnog dejstvenika rezultat je međudelovanja: posebnih pravila svakog polja, habitusa dejstvenika i količine i strukture kapitala kojima oni raspolazu. Videti tekst Milice Resanović u ovom zborniku.

Berger i Lukman društvenu strukturu vide kao puki zbir pojedinačnih strategija i akata klasifikacije, što im Vandenberghe opravdano spočitava kao problematično, kao i svođenje strukture na kulturu kroz „idealističku koncepciju društvene strukture kao ograničavajućeg sistema tipizacija“ (Vandenberghe 2018: 413). Pored ovoga, kao problematično isti autor vidi i pre naglašavanje značenja na štetu normi i izraza (svođenje kulture na simbole i znakove), redukciju koncepata alijenacije i reifikacije na režime svesti i mentalna stanja (svođenje društvenih patologija na psihičke) i, na kraju, konzervativnu koncepciju društvenog poretka (svođenje društvenog poretka na društvenu kontrolu) (ibid.: 413–414).

Usredsređujući se na „Hobsov (*Thomas Hobbes*) problem poretka“, Berger i Lukman se približavaju funkcionalistima, prema kojima su inače bili prilično kritički nastrojeni. Oslanjajući se na Gelenovu (*Arnold Gehlen*) filozofsku antropologiju, oni u biološkim datostima vide osnovu društvenog poretka. Prema tom shvatanju, institucije čine ljudsko ponašanje „predvidivim“ i „pravilnim“, tako što ljudsku „otvorenost prema svetu“, „plastičnost“ i „nestabilnost“ svode na usta(nov)ljene i naviknute radnje. Društvene ustanove imaju funkciju „spoljašnjih oslonaca“ i „pregrada“ za ponašanje, time stvarajući stabilnu „pozadinu“ za „oslobađanje“ ljudske kreacije i inventivnosti. „Ove biološke činjenice ne impliciraju bilo koji *određeni* društveni poredak, one samo podrazumevaju fundamentalnu nužnost društvenog poretka uopšte [...]. Iako je, u izvesnom smislu, biološki *neophodan*, društveni poredak je *društveno* konstruisan“ (Abercrombie 1986: 18).

Lukman i Berger se očituju kao konzervativci¹⁴⁸ kada promišljaju „društvene procese koji stabilizuju realnost i društvenu promenu pre vide kao pretnju društvenom poretku, nego kao šansu za napredak“

148 „Nostalgican prema Austrougarskoj monarhiji, (Berger je) uvek bio kritičan prema levici. Pred kraj svog života bio je usko povezan sa neokonzervativnim časopisom *Commentary* i neoliberalnim *American Enterprise Institute* u Vašingtonu. Objave na njegovom blogu na sajtu *American Interest* (<https://www.the-american-interest.com/v/peter-berger/> – M. J.), koje je postavljao do poslednjeg trenutka, ukazuju da bi glasao za Donalda Trampa“ (Vandenberghe 2018: 408–409).

(Eberle 2019: 148). Oni gledaju svet kao „endemski, u osnovi i sistematski haotičan i nesiguran“ (Abercrombie 1986: 19), te opravdavaju potrebu za redom kao branom od uvek preteće „mračne strane“ anomalije – „društveni život se užasava nereda kao što se priroda užasava praznine“ (Berger 1971: 3). Njihovoj teoriji, međutim, ne manjka potencijal za „razotkrivanje“ (*debunking*) reda i prateće hijerarhije,¹⁴⁹ o čemu je Berger pisao još u *Pozivu na sociologiju* (Berger 2004: 25–53), a posebno naglasio u tekstu „Sociologija i sloboda“. Tu izlaže shvatanje prema kojem je sociologija subverzivna (kada su u pitanju ustaljeni obrasci mišljenja) i konzervativna (u njenim implikacijama po institucionalni poredak): „To nije konzervativizam zasnovan na uverenju da su institucije *statusa quo* svete, neupitno ispravne ili empirijski neizbežne. Spomenuti subverzivni impuls sociologije sprečava ovu vrstu konzervativizma. Pre je u pitanju konzervativizam zasnovan na skepticizmu prema *statusu quo* u društvu, kao i prema raznim zamislama novih društvenih uređenja. To je, ako želite, konzervativizam pesimiste“ (Berger 1971: 4).

Burdije je na poziciji *aktivizma optimiste*¹⁵⁰, ali tek od 80-ih godina prošlog veka.¹⁵¹ Iako blizak levisi u Francuskoj – zalažući se za postignuća države blagostanja, poput: državnog penzionog sistema, sigurnosti zaposlenja, otvorenog pristupa visokom obrazovanju, itd. – nikad nije bio član ni Socijalističke ni Komunističke partije. Tokom protesta

149 „Može se reći da je prva mudrost sociologije ovo – stvari nisu onakve kakvima se čine“ (Berger 2004: 23).

150 Što je ironično ako se uzme u obzir da se njegovoj teoriji često spočitava prenatraglašeni determinizam (Swartz 2005: 362).

151 Ako su podaci dostupni na sajtu *HyperBourdieu* verodostojni, Burdije (tek) od 1980. počinje da potpisuje peticije (<http://hyperbourdieu.jku.at/hyperbourdieuPetitions.htm>). Godine 1981. zajedno sa Fukoom organizuje akciju podrške poljskom sindikatu *Solidarnost* (Eribon 2014: 370–379). Burdije je bio najistaknutiji potpisnik peticije francuskih levičarskih intelektualaca protiv bombardovanja Jugoslavije, „Arrêt des bombardements, autodétermination“, objavljene 31. marta 1999. godine u *Le Monde*-u (https://www.lemonde.fr/archives/article/1999/03/31/arret-des-bombardements-autodetermination_3560545_1819218.html), a njegovo ime je prvo i na spisku intelektualaca iz celog sveta koji su potpisali apel: “Why we oppose Nato’s war in the Balkans“, objavljen 10. maja iste godine u *New Statesman*-u (<https://www.newstatesman.com/node/149110>).

1968. držao se po strani (Eribon 2014: 370) i bio kritičan prema ideji „totalnog intelektualca“ koju je oličavao Sartr. U prvom delu svoje karijere, Burdije je bio više naučnik koji je pre svega bio zainteresovan da utemelji sociologiju kao rigorozni istraživački i naučno legitimni – ali ne pozitivistički – poduhvat, koncentrišući se na interne borbe u francuskom naučnom polju u kojem je tada „izrazito povlašćen položaj“ imala filozofija (Bourdieu 2019b: 9, 34, 64, 66; Swartz 1997: 28–30). U ovom polju je dominirao jedan elitistički način mišljenja: „Altiser je s omalovažavanjem govorio o 'takozvanim društvenim naukama'. To je bio manir kojim se činila vidljivim vrsta razdvajanja između istinskog znanja – koje je u posedu nauke – i lažne svesti. To je, po mom mišljenju, vrlo aristokratski“ (Burdije, Iglton 2020: 108).¹⁵²

Kada se etablirao¹⁵³ u naučnom polju i velikim delom ličnom zaslugom sociologiji u Francuskoj obezbedio poziciju „kritičke svesti društva“ i nauke koja na osnovu rezultata iskustvenih istraživanja dekonstruiše dominantne narative i „s pravom“ očekuje određene političke efekte, Burdije se posvetio kritici neoliberalizma (videti Burdije 1999b), ukazujući na negativne socijalne i ekonomske posledice koje su trpeli oni koji su najneposrednije bili pogođeni „demontranjem“ sistema socijalne zaštite, odnosno dominirani društveni slojevi. Burdije kao zadatak naučnog istraživanja vidi „razotkrivanje skrivenih interesa ustanovljenih (društvenih) snaga“ čime „nove mogućnosti za lične i kolektivne aranžmane postaju moguće“ (Swartz 2005: 338). Za razliku od Lukmana i Bergera koji do kraja ostaju navodno vrednosno neutralni veberijanci, Burdije još u *Reprodukciji* kritikuje taj princip: „nauka [...] neće imati svoj predmet ukoliko za svoj predmet ne uzme upravo ono što ne dopušta konstrukciju tog predmeta. Ako odbijemo takav projekat, ograničićemo se na slepo ili saučesničko pristajanje uz dato u onom obliku u kom je dato, bilo da takvu teorijsku predaju

152 O Satrtrovom „nadmenom stavu“ prema humanističkim naukama i izbegavanju pominjanja sociologije, videti Bourdieu 2019b: 23.

153 Uzlazna linija Burdijeove akademske karijere dostiže vrhunac 1981. godine, kada je, uz Fukoovu pomoć (Eribon 2014: 312), izabran za redovnog profesora na Katedri za sociologiju Koleža de Frans, najprestižnije univerzitetske ustanove u Francuskoj.

maskiramo razmetljivom strogošću empirijskih postupaka ili da je legitimizujemo pozivanjem na ideal 'etičke neutralnosti', to jest da sa ustanovljenim poretком sklopimo pakt o nenapadanju" (Burdije, Paseron 2012: 119).

Burdijeova osnovna namera bila je razotkrivanje mehanizama proizvodnje i reprodukcije odnosa dominacije u društvu, što pojmu *moći* daje ključnu ulogu. Prema Burdijeu, moć je „prisutna“ u svim društvenim sferama, s tim što postoji jedno *metapolje* ili *polje moći* koje utiče na podele i sukobe u svim drugim poljima. Sada je Burdije pravoverni veberijanac – kada sukob (*Kampf*) vidi kao temelj dinamike društvenog života. Jezgro svih društvenih odnosa čini borba za moć – borba za kontrolu nad materijalnim i simboličkim resursima. Proučavanje polja moći je stoga neophodno i presudno za otkrivanje i razumevanje porekla, značenja i posledica odnosa moći u bilo kom društvu.

Za Burdijea osnovni društveni sukob postaje „sukob oko klasifikacija“ u kojem je ključni ulog moć nad klasifikacijskim šemama i sistemima koji čine osnovu za predstave o različitim grupama i time njihovu (de)mobilizaciju. On razvija pojam „simboličkog nasilja“ koji se odnosi na vladavinu putem „naturalizacije“ – procesa kroz koji se konvencionalno, arbitrarno i klasno zasnovano pojavljuje kao „prirodno“ i „objektivno“, te se moć, kroz neznanje (*méconnaissance/misrecognition*), čini nevidljivom i time efikasnijom (Bourdieu 2001: 1–2), pošto „legitimitet proističe iz činjenice da akteri primenjuju na objektivne strukture društvenog sveta strukture opažanja i vrednovanja koje su nastale iz ovih objektivnih struktura, i teže samim tim da svet doživljavaju kao očigledan“ (Burdije 1998: 154).

Kod Bergera i Lukmana nema elaboriranja pojma moći, no i pored toga oni konstatuju njenu važnost u društvu: „uspeh posebnih pojmovnih mašinerija je povezan sa posedovanjem moći onih koji se njima služe. [...] Svaki istorijski ishod sukoba bogova pre su određivali oni koji barataju boljim oružjem nego oni koji imaju bolje argumente. [...] Ko ima veću batinu, ima i veće izglede da nametne svoje definicije stvarnosti. [...] [M]oć u društvu uključuje i moć određivanja odlučujućih procesa socijalizacije, a time i moć *proizvođenja* stvarnosti“ (Berger,

Luckmann 1991: 126–127, 137). Berger-Lukmanov konceptualni okvir je pogodan osnov za razvoj teorije moći, posebno subjektivne dimenzije konstitucije moći na osnovu sistema relevantnosti¹⁵⁴, na osnovu čega je moguće objašnjenje otpora delatnika uspostavljenim strukturama moći (Dreher 2016), što je u Burdijeovoj teoriji problematičan momenat.

Još jedna tema koja je zajednička našim teoretičarima je telo kao mesto društvene reprodukcije. Ovladavanje praksama je, za Burdijea, smešteno direktno u telo i ne uključuje svest – samo podsvesni procesi zajedno sa trajnim telesnim dispozicijama proizvode delanje. Kroz pojam habitusa (sistem šema opažanja, mišljenja i delanja), koji predstavlja oblik otelotvorene istorije¹⁵⁵, Burdije teoretizuje upisivanje objektivnih struktura u telo, koje vaspitanjem biva oblikovano u stalni „podsetnik“¹⁵⁶ na „odgovarajuće“ mesto i ponašanje individua – „telesni heksis je ostvarena politička mitologija, *o-telo-tvorena*, pretvorena u permanentnu dispoziciju, trajni način stajanja, govorenja, hodanja i, time, osećanja i mišljenja“ (Bourdieu 1990: 69–70).¹⁵⁷

U bavljenju telesnošću, Berger i Lukman polaze od Plesnerovog (*Helmuth Plessner*) shvatanja *ekscentričnosti* – „čovekovo iskustvo njega samog uvek lebdi u ravnoteži između bivanja telom i posedovanja tela, ravnoteži koja uvek mora da se iznova uspostavlja“ (Berger, Luckmann 1991: 68). Ovo ima posledice za analizu delanja u materijalnoj sredini i ospoljavanja subjektivnih značenja: „kroz činove eksternalizacije, ljudska bića uspostavljaju odnos sa svojim telima i svojim fizičkim i društvenim okruženjima“ (Steets 2016a: 100). O zajedničkoj objektivnoj stvarnosti može se govoriti kada postoje u osnovi slični načini

154 Problem relevantnosti odnosi se na pitanje zašto je, iz ukupnosti proživljenog iskustva, nešto odabrano kao bitno – kako dolazi do toga da određena tema privlači pažnju, koji aspekti teme se prepoznaju kao značajni, koji delovi zalihe znanja pojedinca se koriste za tumačenje i koji motivi utiču na ovaj proces? Strukture relevantnosti se odnose na principe selekcije pomoću kojih mogu da se objasne konkretni izbori, stavovi, odluke i činovi na koje je delatnik spreman.

155 „[O]telotvorena istorija, internalizovana kao druga priroda i tako zaboravljena kao istorija“ (Bourdieu 1990: 56).

156 „[T]elo je tako konstantno prožeto svim znanjem koje reprodukuje“ (Bourdieu 1990: 73).

157 Za više detalja o „društvenoj konstrukciji tela“, videti Bourdieu 2001: 7–42.

razmišljanja i pogledi na svet povezani sa sličnim telesnim tehnikama i pokretima. Kroz internalizaciju objektivna (ne)materijalna stvarnost se pretvara u telesne prakse.

Dok se Berger i Lukman bave telom u društvu na filozofsko-antropološkom nivou, Burdije različite „telesne tehnike“ razmatra u kontekstu perpetuiranja društvenih (klasnih, rodnih...) nejednakosti. Slične razlike postoje i u bavljenju jezikom i zdravorazumskim znanjem. Engleski prevod – i kasnije francusko izdanje – jedne od Burdijeovih knjiga u naslovu povezuje jezik i simboličku moć,¹⁵⁸ što nedvosmisleno ukazuje na tretman jezika kao instrumenta u društvenim borbama. Lukman i Berger u poglavlju „Jezik i znanje u svakodnevnom životu“ (Berger, Luckmann 1991: 49–61), o jeziku pišu kao o najvažnijem znakovnom sistemu ljudskog društva. Zajedničke objektivacije svakodnevnog života omogućene su i održavaju se prvenstveno jezičkim označavanjem. Razumevanje jezika je bitno za bilo kakvo razumevanje stvarnosti svakodnevnog života. Zbog svoje sposobnosti da transcendiraju „ovde i sada“, jezik pravi mostove između različitih zona unutar stvarnosti svakodnevnog života i integriše ih u smislenu celinu. Jezik omogućuje objektiviranje, čuvanje i akumuliranje biografskog i istorijskog iskustva i njegovo prenošenje novim generacijama.

Kada je u pitanju zdravorazumsko znanje, Berger i Lukman su ga učinili centralnim problemom: „Sociologija znanja mora da se bavi bilo čime što se u nekom društvu prihvata kao 'znanje' bez obzira na krajnju valjanost ili nevaljanost (po bilo kom kriterijumu) takvog 'znanja'“ (Berger, Luckmann 1991: 15). Njihov pristup je dobio etiketu *nove sociologije znanja* upravo zato što je značio „demokratizaciju“ predmeta ove discipline, koja je do tada bila koncentrisana na „proizvode“ (doktrine, ideje, ideologije) profesionalnih mislilaca. Dok se mala grupa ljudi bavi teoretisanjem i izgradnjom pogleda na svet (koji ne iscrpljuju ono što je za ljude „stvarno“), svi u društvu žive u „svetu“

158 *Language and Symbolic Power* (1991), *Language et pouvoir symbolique* (2001). Prvo francusko izdanje – iz 1982. godine – prevedeno je na srpskohrvatski i objavljeno 1992. godine kao *Što znači govoriti: ekonomija jezičnih razmjena*.

i „učestvuju u njegovom znanju“ – imaju predteorijsku „izvesnost da su pojave stvarne i da poseduju određene karakteristike“ (ibid.: 13). To „znanje“ tvori tkivo značenja bez kojeg društvo ne bi moglo da postoji (ibid.: 27).

Burdije poput Dirkema oštro odvaja zdravorazumsko znanje od naučnog, i pristupa mu preko pojma *dokse* – „prirodnog stava“ dominiranih grupa, odnosno uverenja koje karakteriše naizgled savršeno poklapanje objektivnog poretka i subjektivnih principa organizacije – usled čega se – prirodni i društveni svet čine (samo)očiglednim (Bourdieu 1990: 26). Doksa nije podvrgnuta refleksiji i ima funkciju utvrđivanja osećaja pripadanja i „nečijeg mesta“, tj. postavljanja granica društvenoj mobilnosti i kao takva „predstavlja najradikalniji oblik prihvatanja sveta, najapsolutniji oblik konzervativizma. Ovaj odnos prerefleksivnog prihvatanja sveta zasnovan na fundamentalnom verovanju u neposrednost struktura *sveta života* (*Lebenswelt*) predstavlja krajnji oblik konformizma. Ne postoji način da se pridržavamo utvrđenog poretka koji je potpuniji, kompletniji od ovog infrapolitičkog odnosa doksičnog dokaza“ (Bourdieu, Wacquant 1994: 74).

Zaključak

Ograničeni prostor ovog rada nije dozvolio detaljnije uporedno bavljenje Burdijeovom i Berger-Lukmanovom teorijom. Pitanja vezana za istraživačke metodologije koje proishode iz ovih teorijskih pristupa su, nažalost, ostala neobrađena.¹⁵⁹ Pitanjima zasnovanosti Burdijeovih shvatanja u fenomenologiji, kao i temi filozofskog stanovišta koje je odlučno uticalo na Bergera i Lukmana, takođe nije posvećena potrebna pažnja.¹⁶⁰ Ono što je učinjeno, nadamo se dovoljno informativno, jeste

159 Pitanje epistemološkog i metodološkog osnova Burdijeove sociologije obrađeno je u trećem poglavlju ovog zbornika; za interpretativnu paradigmu koja je osnova kvalitativne metodologije, čijem su razvoju doprineli Berger i Lukman, videti Berger, Kelner 1991.

160 Za fenomenološka čitanja Burdijea videti Atkinson 2020; Robbins 2016.

pružanje uvida u dva načina sinteze ideja koje su deo zaveštanja klasika sociologije, uz specifična preplitanja i različite naglaske.

Na kraju možemo ukazati na različite generalne ocene odnosa ovih teorija. S jedne strane se ističe *komplementarnost*, barem kada su u pitanju odnos subjektivnog i objektivnog, te ideje vezane za habitus i habitualiziranje (Knoblauch 2003). S druge, naglašava se *nespojivost* ovih pristupa, zbog nepremostivih razlika u teorijskoj „arhitekturi“ i „stavu“, uz ostavljanje prostora za „učenje“ jedne teorije od druge, ali u granicama svakog od ovih teorijskih okvira (Bongaerts 2019). Davanje konačnog suda o burdijeovskoj i berger-lukmanovskoj teoriji nije bio cilj ovog rada, ali jeste predlog za čitaoce. Otvorenost oba pristupa, koju definiše njihov konceptualni potencijal, takav pokušaj može učiniti posebno zanimljivim.

Literatura:

- Abercrombie, Nicholas (1986), „Knowledge, Order, and Human Autonomy“, u: Davison Hunter, James, Stephen C. Ainlay (ur.), *Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretive Sociology*, London i New York: Routledge & K. Paul: 11–30.
- Atkinson, Will (2020), *Bourdieu and After: A Guide to Relational Phenomenology*, New York: Routledge.
- Ber, Vivijen (2001), *Uvod u socijalni konstrukcionizam*, Beograd: Zepther Book World.
- Berger, Peter, Hansfrid Kelner (1991), *Sociologija u novom ključu*, Niš: Gradina.
- Berger, Peter L. (1971), „Sociology and Freedom“, *The American Sociologist* 6(1): 1–5.
- Berger, Peter L. (1990), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Anchor Books.
- Berger, Peter L. (1992), „Reflections on the Twenty-Fifth Anniversary of the Social Construction of Reality“, *Perspectives* 15(2): 1–2, 4.
- Berger, Peter L. (2004), *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, New York: Anchor Books.
- Berger, Peter L. (2011), *Adventures of an Accidental Sociologist: How to Explain the World without Becoming a Bore*, Amherst, N. Y: Prometheus Books.
- Berger, Peter L, Thomas Luckmann (1991), *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Harmondsworth: Penguin.
- Bongaerts, Gregor (2019), „Habitualization and Habitus: On the Relation between Social Constructivism and the Theory of Practice“, u: Michaela Pfadenhauer and Hubert Knoblauch (ur.), *Social Constructivism as Paradigm? The Legacy of The Social Construction of Reality*, New York: Routledge: 251–258.
- Bourdieu, Pierre (1977), „Sur le pouvoir symbolique“, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 32(3): 405–11.
- Bourdieu, Pierre (1990), *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2001), *Masculine Domination*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2014), *Znanost o znanosti i refleksivnost*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo.
- Bourdieu, Pierre (2019a), *Habitus and Field. General Sociology, Volume 2*, Lectures at the College de France (1982–1983), Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2019b), *Nacrta za autoanalizu*, Loznica: Karpos.
- Bourdieu, Pierre i dr. (2012), „With Weber Against Weber: In Conversation With Pierre Bourdieu“, u: Simon, Susen, Bryan Turner (ur.), *The Legacy of Pierre Bourdieu*, London: Anthem Press: 111–124.
- Bourdieu, Pierre, Loïc J. D. Wacquant (1994), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Burdije, Pjer (1998), „Društveni prostor i simbolička moć“, u: Ivana Spasić (ur.), *Interpretativna sociologija*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva: 143–158.

- Burdije, Pjer (1999a), *Nacrt za jednu teoriju prakse: tri studije o kabilskoj etnologiji*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Burdije, Pjer (1999b), *Signalna svetla: prilozi za otpor neoliberalnoj invaziji*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Burdije, Pjer, Teri Iglton (2020), „Doksa i svakodnevni život“, *Godišnjak za sociologiju* 16(25): 105–118.
- Burdije, Pjer, Žan-Klod Paseron (2012), „Reprodukcija u obrazovanju, društvu i kulturi“, *Reč: časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja* 82(28): 67–121.
- Calhoun, Craig (1996), „A Different Poststructuralism“, *Contemporary Sociology* 25(3): 302–305.
- Collin, Finn (1997), *Social Reality*, London: Routledge.
- Detel, Wolfgang (2001), „Social Constructivism“, u: Smelser, Neil, Paul Baltes (ur.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Amsterdam/New York: Elsevier: 14264–14267.
- Dreher, Jochen (2016), „The Social Construction of Power: Reflections Beyond Berger/Luckmann and Bourdieu“, *Cultural Sociology* 10(1): 53–68.
- Dreher, Jochen (2019), „Oblivion of Power? The Social Construction of Reality and the (Counter-) Critique of Pierre Bourdieu“, u: Pfadenhauer, Michaela, Hubert Knoblauch (ur.), *Social Constructivism as Paradigm? The Legacy of The Social Construction of Reality*, New York: Routledge: 235–250.
- Dreher, Jochen, Andreas Göttlich (2016), „Structures of a Life-Work: A Reconstruction of the Oeuvre of Thomas Luckmann“, *Human Studies* 39(1): 27–49.
- Eberle, Thomas (2019), „Variations of Constructivism“, u: Pfadenhauer, Michaela, Hubert Knoblauch (ur.), *Social Constructivism as Paradigm? The Legacy of The Social Construction of Reality*, New York: Routledge: 131–151.
- Eribon, Didije (2014), *Mišel Fuko: biografija*, Loznica: Karpos.
- Flick, Uwe (2004), „Constructivism“, u: Flick, Uwe, Ernst von Kardoff, Ines Steinke (ur.), *A Companion to Qualitative Research*, London: SAGE: 88–94.
- Hacking, Ian. (1999), *The Social Construction of What?*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hjelm, Titus (2014), *Social Constructionisms: Approaches to the Study of the Human World*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Holstein, James, Jaber Gubrium (ur.) (2008), *Handbook of Constructionist Research*, New York: Guilford Press.
- Jovanović, Miloš (2019), „Lukmanova teorija ličnog identiteta“, *Glasnik Etnografskog instituta* 67(1): 105–119.
- Knoblauch, Hubert (2003), „Habitus und Habitualisierung: Zur Komplementarität von Bourdieu mit dem Sozialkonstruktivismus“, u: von Boike, Rehbein, Gernot Saalman, Herrmann Schwengel (ur.), *Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen: Probleme und Perspektiven*, Konstanz: UVK Verl.-Ges: 187–201.
- Knoblauch, Hubert (2011), „Relativism, Meaning and the New Sociology of Knowledge“, u: Schantz, Richard, Markus Seidel (ur.), *The Problem of Relativism in the Sociology of (Scientific) Knowledge*, De Gruyter: 131–156.

- Knoblauch, Hubert, René Wilke (2016), „The Common Denominator: The Reception and Impact of Berger and Luckmann’s *The Social Construction of Reality*“, *Human Studies* 39 (1): 51–69.
- Lock, Andrew, Thomas Strong (2010), *Social Constructionism: Sources and Stirrings in Theory and Practice*, Cambridge, UK i New York: Cambridge University Press.
- Luckmann, Thomas (2001), „Berger and His Collaborator(s)“, u: Woodhead, Linda, Paul Heela, David Martin (ur.), *Peter Berger and the Study of Religion*, London, New York: Routledge: 17–25.
- Marinković, Dušan (2006), *Konstrukcija društvene realnosti u sociologiji*, Novi Sad: Prometej.
- Meyer, Renate (2008), „New Sociology of Knowledge: Historical Legacy and Contributions to Current Debates in Institutional Research“, u: Greenwood, Royston i dr. (ur.), *The SAGE Handbook of Organizational Institutionalism*, London: SAGE: 519–538.
- Niče, Fridrih (1972), *Volja za moć*, Beograd: Prosveta.
- Pfadenhauer, Michaela, Hubert Knoblauch (ur.) (2019), *Social Constructivism as Paradigm? The Legacy of The Social Construction of Reality*, New York: Routledge.
- Ralón, Gonzalo, Laureano Ralón (2013), „Interview with Howard S. Becker“, *Figure/Ground*, January (Online <http://figureground.org/interview-with-howard-s-becker/>).
- Ricer, Džordž (2009), *Savremena sociološka teorija i njeni klasični koreni*, Beograd: Službeni glasnik.
- Robbins, Derek (2016), „Reading Bourdieu Phenomenologically“, u: Robins, Derek (ur.), *The Anthem Companion to Pierre Bourdieu*, London, New York: Anthem Press: 19–48.
- Schneider, Joseph (2005), „Social Constructionism“, u: Ritzer George (ur.), *Encyclopedia of Social Theory*, 2: Thousand Oaks, CA: SAGE: 724–729.
- Schnettler, Bernt, Hubert Knoblauch, Jürgen Raab (2017), „The ‘New’ Sociology of Knowledge“, u: Babich, Babette (ur.), *Hermeneutic Philosophies of Social Science*, Berlin, Boston: De Gruyter: 237–265.
- Scott, John (ur.) (2014), *A Dictionary of Sociology*, 4th ed., Oxford: Oxford University Press.
- Spasić, Ivana (1996), „Vidovi konstrukcionizma: neke konvergencije u savremenoj sociološkoj teoriji“, *Sociologija* 38 (1): 30–46.
- Spasić, Ivana (2019), „Društvena konstrukcija stvarnosti i konstrukcionizam: nesporazum koji to (možda) nije“, *Glasnik Etnografskog instituta* 67(1): 15–32.
- Steets, Silke (2016a), „Taking Berger and Luckmann to the Realm of Materiality: Architecture as a Social Construction“, *Cultural Sociology* 10(1): 93–108.
- Steets, Silke (2016b), „What Makes People Tick? And What Makes a Society Tick? And Is a Theory Useful for Understanding?: An Interview with Peter L. Berger“, *Human Studies* 39(1): 7–25.
- Stojnov, Dušan (2007), „Konstruktivizam“, u: Mimica, Aljoša, Marija Bogdanović (ur.), *Sociološki rečnik*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva: 254.

- Swartz, David (1997), *Culture & Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: University of Chicago Press.
- Swartz, David (2005), „From Critical Sociology to Public Intellectual: Pierre Bourdieu & Politics“, u: Swartz David, Vera Zolberg (ur.), *After Bourdieu*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers: 333–364.
- Tairako, Tomonaga (2017), „Versachlichung and Verdinglichung: Basic Categories of Marx’s Theory of Reification and Their Logical Construction“, *Hitotsubashi Journal of Social Studies* 48(1): 1–26.
- Vandenbergh, Frédéric (2018), „Under the Sacred Canopy: Peter Berger (1929–2017)“, *European Journal of Social Theory* 21(3): 407–415.
- Wacquant, Loïc (1998), „Pierre Bourdieu“, u: Stones, Rob (ur.), *Key Sociological Thinkers*, London: Macmillan Education UK: 215–229.

EPISTEMOLOŠKI I METODOLOŠKI OKVIR BURDIJEOVE SOCIOLOGIJE

U prethodna dva segmenta ovog zbornika mogli smo da pročitamo tekstove koji se bave osnovnim teorijskim pojmovima u Burdijeovom radu kao i odnosom njegovih teorijskih koncepcija sa drugim pravcima u društvenim naukama. S obzirom da se za Burdijea empirijska istraživanja ne mogu odvojiti od teorijskog rada, sledeći segment Zbornika sadrži tekstove koji se odnose na metodološke i epistemološke aspekte njegovog opusa. Tačnije, tekstovi u ovom poglavlju usmereni su na Burdijeovo shvatanje procesa sociološkog istraživanja, metode koje je primenjivao u svojim istraživanja kao i na analizu konkretnih istraživanja koja je ovaj sociolog sproveo tokom svoje karijere. Stoga pomenuti tekstovi predstavljaju logičan i nezaobilazan nastavak prethodna dva poglavlja i čitaocima pružaju uvid u načine na koje je Burdije istraživački primenjivao u njima izložene teorijskih koncepcije. Autorka prvog teksta trećeg poglavlja je Selena Špica koja obrađuje Burdijeovu koncepciju sociološkog metoda. Ona izlaže osnovna epistemološka i metodološka shvatanja koja sačinjavaju tu koncepciju, kao što je Burdijeova ideja o subjektivnim i objektivnim dimenzijama ljudske prakse, pojam „refleksivnosti“ kao i njegove ideje o kombinovanju kvalitativnih i kvantitativnih podataka. Ivica Mladenović i Leonora Dugonjić autori su narednog rada u kojem obrađuju metod „geometrijske analize podataka“ koji je Burdije intenzivno koristio i popularizovao. Oni izlažu istoriju nastanka tog metoda, način na koji ga je Burdije primenjivao u svom radu i naposljetku ukazuju na

njegove prednosti u odnosu na neke druge metode statističke analize podataka, kao što je regresiona analiza. U tekstu „Epistemološki i metodološki temelji *Državnog plemstva*“ Jasmin Hasanović se bavi rekonstrukcijom epistemoloških i metodoloških osnova Burdijeove monografije *Državno plemstvo*. Hasanovićev tekst je posvećen kontekstualizaciji *Državnog plemstva* u okviru Burdijeovog opusa kao i njegovom shvatanju sociološkog metoda. Autor zaključuje da je Burdijeov pristup u knjizi *Državno plemstvo* nezaobilazna stanica za svakog ko namerava da se pozabavi istraživanjem uloge visokog obrazovanja u klasnoj reprodukciji. U poslednjem tekstu ovog segmenta autori Andrej Cvetić i Zona Zarić analiziraju metodološke i epistemološke osnove *Distinkcije*, možda najpoznatije Burdijeove monografije. Autori nude jedinstveno čitanje ovog dela dajući objašnjenje da su rigorozna naučna epistemologija i kritika neodvojivo povezane u Burdijeovom delu, ali da ono pruža podlogu i epistemologiji emancipacije. Zarić i Cvetić daju pregled naučne epistemologije kroz pregled konceptualnog aparata distinkcije. Autori takođe ilustruju svoju tezu ukazujući na mogućnosti primene metoda geometrijske analize podataka, koji Burdije koristi u *Distinkciji*, u okviru interseksionalne analize.

Sociološki metod prema Pjeru Burdijeu

Selena Špica

Ideja ovog rada je da pruži opšti pregled osnovnih načela Burdijeovog sociološkog metoda i da čitaocima približi primarne postulate njegove metodologije i epistemologije. Burdijeov metodološki pristup nije moguće razumeti bez njemu svojstvenog viđenja sociologije kao naučne discipline i, uopšteno, specifičnog pogleda na društvena istraživanja. Veliki deo svog rada Burdije je usmerio upravo ka promišljanju uslova postojanja sociologije kao discipline, te zahteva profesije i veština sociologa, pri čemu se u tom ključu naročito izdvaja knjiga *Zanat sociologa* (Bourdieu, Chamboredon, Passeron 1968). Ovo delo fokusira se na temeljni problem sociološkog istraživanja – tačnije na neophodnost „epistemološkog raskida“/„reza“ sa unapred izgrađenim objektima koje društvena stvarnost nudi istraživaču društvenih fenomena. Polazeći od predočenog osnovnog problema, struktura ovog rada pratiće hronološku nit Burdijeovih doprinosa epistemologiji i metodologiji sociološke, ali i drugih društvenih nauka. S tim u vezi, krenućemo najpre od epistemoloških preduslova izloženih u *Zanatu sociologa*.

Uvod u epistemološka pitanja i dileme sociologije

Svaka disciplnina koja nastoji da bude prepoznata kao nauka, mora da ponudi refleksiju naučnih uslova proizvodnje svog znanja. Ovaj uvid, označen kao „epistemološki“ – kao i razmišljanje o uslovima

koje sociologija treba da ispuni kako bi se mogla smatrati naukom – prisutan je u sociologiji od njenog rođenja kao akademske discipline krajem XIX veka, naročito u delima Emila Dirkema. Da bi se uspostavila kao autonomna disciplina, sociologija je morala da istakne šta je to razlikuje od sličnih naučnih disciplina (poput psihologije, filozofije, istorije...), dok, s druge strane, sociolozi moraju da razmišljaju i o uslovima pod kojima može da se proizvede naučno znanje.

Više od sedamdeset godina kasnije, Burdije, Šamboredon (*Jean-Claude Chamboredon*) i Paseron ponovo promatraju ova temeljna pitanja u pomenutom delu. Poput Dirkema, i oni su želeli da sociolozima svog vremena omoguće odgovore i ponude tačke konsenzusa o tome šta njihovu disciplinu čini naukom i da iznesu na videlo principe koji bi trebalo da vode rad sociologa (Jourdain, Naulin 2011: 11–12).¹⁶¹ Ipak, trojicu autora je više od rasprave o relevantnosti klasifikacije sociologije među naukama zanimalo da „sociološku praksu stave na test“, tj. – da se razmisli o uslovima pod kojima upotreba tehnika koje sociolozi koriste za objašnjavanje stvarnosti dovodi do rezultata koji se mogu kvalifikovati kao naučni.

Odgovori koje je Dirkem pružio u *Pravilima sociološke metode* (Dirkem 1963) polaze od definisanja sociologije kao nauke koja treba da se služi pozitivnim metodama, tragajući za uzročnim činiocima u društvu, kao i za funkcijama, odnosno ulogama društvenih pojava. Da bi društvo moglo da se proučava na objektivnan način, metod sociološke analize nalaže da sve društvene činjenice treba posmatrati kao stvari. Kako Dirkem (ibid.: 31) navodi, „prvo i najosnovnije pravilo je da se društvene činjenice posmatraju kao stvari“, dok je „stvar sve ono što je dato, sve ono što se pokazuje, ili, bolje reći, nameće posmatraču. Postupajući sa pojavama kao sa stvarima, s njima se postupa kao s

161 Prvobitno je bilo planirano pisanje dela u tri toma: prvi je trebalo da etablira epistemološke predušlove sociološkog znanja (što bi predstavljalo osnovu za definisanje sociologije kao nauke); za drugi tom je bila predviđena analiza pitanja kako sociolog „konstruiše“ svoj predmet istraživanja (tj. kako definiše svoju problematiku); najzad, zadatak trećeg je bio zamišljen na tragu uspostavljanja kritičkog priručnika alata sociologa. Međutim, napisan je samo prvi tom koji je objavljen kao knjiga *Zanat sociologa*.

podacima koji čine polaznu tačku nauke“ (ibid.: 40). Pored toga, kako bi društvene činjenice posmatrao i izveštavao o njima na naučan način, sociolog mora sistematski da isključi predrasude, kao šematske i sažete prikaze, oformljene u svojstvu korisnih alata koji nam pomažu da se postavimo i da donosimo sudove o svetu oko nas. U pitanju su apriorne ideje koje predstavljaju prepreku nauci jer sprečavaju da se uoči prava priroda stvari. Sledeći Dirkema, autori *Zanata sociologa* ističu opasnost ove „iluzije neposrednog znanja“, te podstiču sociologa da napravi „epistemološki raskid“/„rez“ sa takvom spontanom sociologijom, u nameri da razviju diskurs o društvenom svetu koji je naučne prirode.

Da bi se raskinulo sa ovim predrasudama, Dirkem je savetovao sociologe da usvoje „spoljašnji“ pristup u odnosu na društvene činjenice – nalažući da ih moramo posmatrati kao stvari koje su spolja u odnosu na nas – i *stav apriornog neznanja*. U cilju izvođenja ovog epistemološkog reza, jedna od tehnika koja se pominje i u *Zanatu sociologa*, jeste *davanje privremene definicije predmetu koji se proučava*. Ova definicija ne zasniva se na ličnim impresijama istraživača, već na empirijski uočljivim objektivnim karakteristikama tog predmeta. Na taj način su predrasude delimično unapred neutralisane kako ne bi uticale na ishod istraživanja (Jourdain, Naulin 2011: 13–14).

Na ovom mestu valja napomenuti da borbu protiv iluzije neposrednog znanja sputava i priroda jezika koji koriste sociolozi. Autori ističu da je jedna od poteškoća za postizanje epistemološkog reza između zdravog razuma (*common sense*) i diskursa naučnika u sociologiji, činjenica da sociolozi koriste isti jezik kao i nesociolozi.¹⁶² „Uobičajeni jezik [...] obuhvata, u svom rečniku i sintaksi čitavu okamenjenu filozofiju društvenog, uvek spreman da ponovo izrodi uobičajene reči ili složene izraze konstruisane od uobičajenih reči koje sociolog neizbežno koristi“ (Bourdieu, Chamboredon, Passeron 1968: 36–37). Primera radi, govor o društvenoj hijerarhiji implicitno pretpostavlja viđenje

162 To, recimo, nije slučaj sa naučnicima iz oblasti prirodnih nauka koji, zahvaljujući matematičkom jeziku i vokabularu specifičnom za njihovu disciplinu, lakše uspostavljaju distancu između ličnih predstava i predmeta proučavanja.

društva kao fluidnog prostora u kojem je moguće kretanje između društvenih položaja, što u praksi efektivno nije slučaj, naročito ako se radi o klasnoj pokretljivosti.

Iz tih razloga sociolozi moraju kontinuirano podvrgavati svoj jezik kritičkoj analizi i razjašnjavati koncepte koje koriste kako bi izneli na videlo implicitne pretpostavke, jer u suprotnom rizikuju da kao date i sociološki opravdane prihvataju objekte koji su rekonstruisani u svakodnevnom – zajedničkom jeziku (Jourdain, Naulin 2011: 14). Sociologija Pjera Burdijea tako je zamišljena da bude sociologija „otkrivanja“ koja na svetlost dana iznosi determinizme koji utiču na društvene delatnike,¹⁶³ a kojih oni nisu svesni. Budući da društveni mehanizmi zapravo nisu odmah vidljivi, zadatak sociologa jeste da ih otkrije; tek kada se ovi mehanizmi osveste, društveni delatnici mogu da se oslobode njihovog uticaja. Odnosno, kako Burdije na drugom mestu podvlači: „Ako sociolog ima ulogu, to bi pre bilo davanje oružja nego pružanje lekcije“ (Bourdieu 2002: 95).

Pored epistemološkog promišljanja o uslovima koje sociologija mora da zadovolji da bi bila kvalifikovana kao nauka, autori u *Zanatu sociologa* izlažu i analizu metodâ kojima se koriste sociolozi. U načelu, interesovanje trojice autora za metodologiju deo je njihovog opštijeg problematizovanja specifične prirode sociološkog pristupa, zamišljenog kao naučnog. Oni smatraju da se i metode kojima se ostvaruje „epistemološki rez“ moraju kontrolisati, kako bi se obezbedila naučnost proizvedenih rezultata, pa bez obzira na to da li koristi statistiku,

163 „Možda teorijski najrazvijenije objašnjenje razloga upotrebe i značenja pojma 'delatnik' u svojoj sociologiji daje danas najcitiraniji francuski i svetski sociolog Pjer Burdije. On, naime, najpre odbacuje termin 'akter' – koji dolazi iz potpuno protivstavljene teorijske struje i u tom smislu je opterećen sasvim specifičnim značajem i značenjem – i kroz koncept *habitusa*, u igru vraća 'delatnika', koji tako postaje fundamentalni koncept njegove *praksologije*. Teorizujući 'delatnika' na dotad neviđen način, tj. pripisujući mu istovremeno i aktivno (strukturirajuće) i pasivno (strukturisano) delanje u odnosu na društvene strukture, Burdije delimično napušta svoje nekadašnje teorijske pozicije iz, kako on sam kaže, perioda 'srećnog strukturalizma', nastojeći da prevaziđe konceptualne opozicije između individue i društva; subjektivnog i objektivnog; individualističkog i holističkog; determinizma i akcionalizma itd.“ (Mladenović 2022: 11).

posmatranje ili intervju, sociolog mora da pokaže „epistemološku budnost“ prilikom konstruisanja svog istraživačkog objekta i prikupljanja podataka o njemu. Autori nadalje napominju da se „epistemološka budnost“ ne odnosi samo na pretpostavke specifične za tehnike istraživanja, već i na društvene uslove i na sam kontekst sociološke prakse – koja se stoga mora „objektivizirati“ (videti Bourdieu 1990).

Pre no što detaljnije pristupimo analizi upotrebe istraživačkih metoda u sociologiji Pjera Burdijea, osvrnućemo se podrobnije na predstavljenu važnost „epistemološkog reza“ u svetlu izloženih problema: u delu koji sledi, opisaćemo bliže sam kontekst i imanentne probleme sociološke prakse.

Nevolje naučne prakse: ka sociologiji sociologije

Sociolog, kao društveni subjekt koga karakterišu socijalna pripadnost, pol, starost, ali i druga svojstva, preferencije i ukusi, nesvesno kreira određeni broj predrasuda u odnosu na svoj istraživački objekat – svaka naučna praksa istraživača, meša se s njegovim predmetom istraživanja, iz čega proizilazi da u odnosu istraživača i objekta uvek dolazi do određenog stepena iskrivljenja objekta od istraživača. Zato, kako bi se razotkrile ove pretpostavke i sagledao njihov uticaj na dobijene rezultate, sociolog mora da analizira i sopstveni odnos prema proučavanom predmetu. Ova *refleksivnost*, koja je u središtu sociološkog pristupa, omogućava veću kontrolu donetih zaključaka, jer, ne samo što istraživač prilikom istraživanja konstruiše svoj predmet – što je potrebno osvestiti i ovladati samim procesom konstrukcije – od njega se takođe očekuje da simbolički ovlada i svojim praktičnim znanjem.

Za pomenutu vrstu (pred)znanja Burdije kaže da je „modus praktičnog znanja koji ne sadrži poznavanje sopstvenih principa“, i naziva ga učenim neznanjem, „kvaziteorijskim vraćanjem na praksu“, navodeći ujedno da „metodološki objektivizam koji predstavlja neophodni element svakog istraživanja, kao sredstvo da se raskine sa neposrednim iskustvom i da se uspostave objektivni odnosi, zahteva, dakle,

prevazilaženje samog sebe“ (Burdije 1999: 183, 158). Sociolog je tako podstaknut da izvrši autoanalizu, odnosno da sebe postavi kao sociološki objekat i praktikuje „sociologiju sopstva“ i sopstvenog odnosa prema sociologiji, preispitujući i same uslove mogućnosti stvaranja struktura kojima se strukturise predmet njegovog istraživanja.¹⁶⁴ Drugim rečima, da bi sproveo istraživanje, naučnik prevashodno mora da prepozna važnost odstojanja koje stvara u odnosu na objekat istraživanja, odnosno da prepozna svoj ideološki aparat uz pomoć kojeg „maskira“ taj objekat. Praktično, da bi se približio objektivnijoj spoznaji istine, sociolog mora biti svestan da je on taj koji stvara objekat istraživanja (Bourdieu 1999: 334).

U članku „Misliti o granicama“ (Bourdieu 1992), Burdije navodi da je ovako utemeljena sociologija snažan instrument slobode kada postane deo vizure samog sociologa, dodajući da se za njegovu sociologiju često govori da je deterministička „možda zato što je preciznija od ostalih, i zato što je zainteresovana za determinizme koji su obično zaboravljeni, za specifične determinizme koji veoma utiču na razmišljanje sociologa. Zbog toga što (sociolozi – *prim.* S.Š.) sebe deklariraju kao naročito slobodne, oni su naročito iritirani sociologom koji otkriva da su oni naročito determinisani“ (ibid.: 40).

Naučna činjenica je konstruisana i to je, prema Burdijeovom mišljenju, presudan momenat naučne prakse, trenutak maksimalne budnosti i konstrukcije objekta. Svi koncepti i reči koje koristimo u govoru o *društvenom* društveno su prekonstruisani, tj. unapred izgrađeni. Shodno tome, svaka činjenica mora biti osvojena, konstruisana i potvrđena,¹⁶⁵ podrazumevajući pod „osvajanjem“ nužnost borbe protiv svih zdravorazumskih pretpostavki, protiv datosti i realnosti oko nas,

164 U svojoj poslednjoj knjizi, objavljenoj neposredno pred smrt, *Esquisse pour une auto-analyse*, on je pokušao ovaj postupak da izvede i na sopstvenom primeru, prateći ličnu trajektoriju. Knjiga je 2019. godine u izdanju „Karposa“ objavljena i na srpskom jeziku upravo pod nazivom *Nacrt za autoanalizu*.

165 Originalnu rečenicu „Činjenica je osvojena, konstruisana, potvrđena“, Burdije, Šamboredon i Paseron preuzimaju od Bašlara, naročito u kontekstu razmatranja epistemološke kontrole istraživačkih metoda (Bourdieu, Chamboredon, Passeron 1968: 24).

odnosno praktikovanje radikalne sumnje, za svaku činjenicu. Bilo koji drugi pristup koji kao svoje bazično načelo ne bi imao ovakav vid spoznaje, ostao bi zatvoren u prostoru prekonstruisanog, u prostoru u kojem zdrav razum kao takav igra glavnu ulogu i u kojem su datosti ono na čemu se temelji svaki vid spoznaje (ibid.: 42–43).

Neophodnost „raskida“ sa predrasudama, predznanjima i sa spontanom teorijom, posebno je važna u sociologiji, zato što su naša svest i uobičajeni jezik zasićeni prekonstruisanim objektima. Burdije tako navodi da oko tri četvrtine istraživanja jednostavno prisvaja društvene probleme kao sociološke probleme. Ogroman broj tih prekonstruisanih objekata, koji se nameću kao naučno ukorenjeni, svoje poreklo imaju u zdravom razumu, prihvaćeni su u naučnoj zajednici i široj publici i čine se evidentnim, tako da nije neuobičajeno što naučna praksa, bazirana upravo na „raskidu“ sa zdravim razumom, nailazi na čitav niz poteškoća (Krais 1991: 249).

Istraživač dakle mora da načini „epistemološki rez“ s objektom (tačnije sa njegovim praktičnim znanjem), i da osvesti jaz između sopstvene konstrukcije i prakse kao takve, nakon čega bi trebalo da otkloni još jedan interpretativni sloj i istu „logiku raskida“ primeni na sopstvenu naučnu praksu kako bi se približio objektivnijem saznanju objekta i spoznaji istine. Jer, kao što Burdije kaže: „Činjenica da sebe ne razumemo kao naučnika, da ne znamo šta se podrazumeva u situaciji posmatrača, analitičara, generiše greške“ (ibid.: 250). Otuda društvena nauka, pa i sociologija, kako to princip objektivnosti nalaže, mora da „raskine“ sa „laičkim“, „učesničkim“, iskustvom i srodnim predstavljanjem tog iskustva, ali takođe, putem drugog „reza“, treba da dovede u pitanje i pretpostavke svojstvene položaju „objektivnog“ posmatrača koji, želeći da protumači prakse, teži da u predmet proučavanja unese principe svog odnosa prema objektu (Bourdieu 1990: 27).

Nasuprot takvom pristupu sa inherentnim greškama neregulisanog naučnog odnosa prema objektu, treba stremiti *sociologiji sociologije*, koja mora biti, prema Burdijeu, neizostavni deo sociologije (Wacquant 1989). Ona neminovno preispituje kako iluziju apsolutnog znanja – koja je svojstvena naučnom položaju – tako i specifičan oblik koji

ova iluzija poprima u zavisnosti od položaja koji naučnik zauzima u prostoru proizvodnje naučnog znanja (Krais 1991: 250).

Ovde dolazimo i do statusa objektivne nauke, odnosno do *statusa sociologije kao objektivne nauke*. Burdije nas podseća da „sociologija ima tužnu privilegiju da bude stalno suočena sa pitanjem svoje naučnosti“ i smatra da ona može zadobiti status objektivne nauke u punom smislu te reči samo pod uslovom da primenjuje *refleksivnost*, odnosno samo ukoliko sopstvene neosveščene predrasude neutralizuje pomenutom *sociologijom sociologije* (Bourdieu 2002: 19). Kako Burdije navodi, *sociologija sociologije* „suštinski je refleksivna zato što koristi znanje koje stiče o društvenim determinisanostima koje mogu uticati na sâmo znanje – a pogotovu naučnu analizu svih prinuda i svih ograničenja povezanih sa činjenicom da (se) zauzima određena pozicija u određenom polju u određenom trenutku i sa određenom trajektorijom – u pokušaju da savlada i neutralizuje njihove efekte“ (Wacquant 1989: 55).

U tom smislu, praktikovati sociologiju sociologije, odnosno refleksivnu sociologiju, znači neutralizovati automatizme i istovremeno biti svestan objektivnih položaja unutar sociološkog polja, kao i unutrašnje distribucije kapitala i interesa koji su definisani samom strukturom sociološkog polja. Kroz proces primene refleksivne metodologije, s druge strane, sociolog ili sociološkinja moraju se obračunati sa ličnim profesionalnim habitusom, moraju ga osvestiti i neutralizovati. Ovaj postupak *raskrinkavanja* i ovladavanja procesom konstrukcije nikada se ne završava i postaje sve nevidljiviji, što je uspešniji (Bourdieu 1999: 334).

Još preciznije, sastavni aspekt sociološkog istraživanja je ono što Burdije naziva „objektifikacijom“, a što je proces napuštanja sopstvenog svetonazora. Objektivirati nešto, znači uzeti to za predmet analize i distancirati se od njega, i u tom kontekstu, kao što smo i na osnovu predstavljenog mogli primetiti, objektivacija je sastavni deo istraživanja u društvenim naukama. Originalnost Burdijeove argumentacije, pak, leži u zahtevu da se *objektivacija usmeri na one koji je praktikuju*, odnosno, da se objektivira sam postupak objektivacije u cilju ostvarenja većeg stepena objektivnosti. Jedino podvrgavanjem prakse istraživača istom kritičkom oku kao prilikom pristupanja praksi predmeta

proučavanja, moguće je približiti se vođenju objektivnih i naučnih istraživanja, i sledstveno – adekvatnom razumevanju društvene stvarnosti (Jenkins 1992: 37). Kako Burdije i Vakan to opisuju: „Prava refleksivna sociologija se mora neprestano čuvati epistemocentrizma, ili tog 'etnocentrizma naučnika', koji se sastoji u zanemarivanju svega što istraživač upisuje u svoju percepciju objekta samom činjenicom što je smešten izvan objekta, koji posmatra sa udaljenosti i sa visine“ (Bourdieu, Wacquant 1992: 69–70).

Ranije je naznačeno da sociologija ima potrebu za stalnim dokazivanjem i da mora neprekidno da pravda svoje postojanje. Međutim, Burdije ipak smatra da sociologija ima sva svojstva koja definišu nauku, a jedino je pitanje u kojoj meri (Bourdieu 2002: 19).¹⁶⁶ Posebnost društvenih nauka je u biti dvostruka društvena konstrukcija, budući da one često imaju problem da im se prizna autonomija – i spolja, i unutra, u svom polju, te da bi se ostvarili preduslovi naučne objektivnosti, prema Burdijeu, potrebno je *istorizovati subjekt istorizacije i objektivirati subjekt objektivacije*. To podrazumeva sledeće: da bi društvene nauke postale i bile objektivne, i da bi se izvukle iz procesa relativizacije, one treba *sebe* da uzmu za predmet ispitivanja i *da objektiviraju subjekt objektivacije* (Filipović 2006: 30).

U centru mehanizma objektivacije nalazi se dakle odnos između autoanalize i analize, pa ukoliko rezimiramo dosadašnje, možemo zaključiti da se *refleksivna sociološka analiza*, odnosno *objektiviranje subjekta objektivizacije*, javlja kao preduslov naučne objektivnosti sociologije. To implicira da je potrebno „ne samo primeniti na naučnu praksu naučne metode objektivnosti, već i naučno otkriti društvene uslove sociološke konstrukcije i subjekta te konstrukcije“ (ibid.: 31). Ono što treba objektivirati nije (samo)življeno iskustvo saznavućeg subjekta, nego i društveni uslovi, mogućnosti, posledice i granice tog iskustva, jer „naučnik je naučno polje koje čini čovjek, čije kognitivne

¹⁶⁶ Ovu dilemu problematizuje imajući u vidu da je sociologija vrlo raspršena i podeljena disciplina, približnija filozofiji nego drugim naukama, i dodaje da se sitničavost za pitanje naučnosti sociologije duguje činjenici da ona uznemirava (Bourdieu 2002: 19).

strukture odgovaraju strukturi polja i zbog te činjenice su stalno usklađivane sa očekivanjima upisanim u polje“ (ibid.: 31).

Drugim rečima, rad na objektiviranju subjekta objektivacije ili refleksivna analiza mora se voditi na tri nivoa: (1) najpre treba objektivirati položaj istraživača/sociologa u društvenom prostoru, odnosno objektivirati subjekt objektivizacije u globalnom društvenom prostoru i objektivirati njegov pripisani položaj i društvenu putanju; (2) zatim treba objektivirati položaj koji naučnik zauzima u polju specijalista, i položaj tog polja i te discipline u polju društvenih nauka; a uz to, treba objektivirati i svoja mišljenja i verovanja; (3) na trećem mestu treba objektivirati sve što je vezano za pripadnost skolastičkom svetu, obraćajući posebno pažnju na iluziju „bezinteresnog istraživača“ (ibid.: 31).

Objektivacija ima šansu da uspe samo kada uključuje objektivizaciju tačke gledišta sa koje se polazi, jer je, iz Burdijeove perspektive, najkritičnija sociologija je ona koja pretpostavlja i podrazumeva najradikalniju samokritičnost. Objektivizacija onoga koji objektivizuje stoga predstavlja i preduslov, ali i ishod pune objektivacije: sociolog ima mogućnosti da uspe u svom postupku objektiviranja samo ako potčinjava objektivizaciji i sve ono što on jeste, sopstvene društvene uslove proizvodnje (pa time i ograničenja koja nosi njegov um), kao i sopstveni mehanizam objektiviranja i skrivene interese koji stoje iza i ispred ovog mehanizma (Bourdieu 1978: 67–68). Otuda ne iznenađuje argument da je „sociologija sociologije temeljna dimenzija sociološke epistemologije“, te „neophodan preduslov svake rigorozne sociološke prakse“ (Bourdieu 1992: 68).

Pogled na empiriju i upotrebu istraživačkih metoda

Opšte je poznato da postoji bliska veza između teorije i empirijskog istraživanja u Burdijeovom radu, pri čemu on zagovara spoj teorijskih konstrukcija i praktičnih istraživačkih operacija, nastojeći ne samo da teorijski i empirijski rad poveže na čvršći način, već da načini da se oni međusobno i recipročno prožimaju (Bourdieu, Wacquant 1992:

34–35). Pomenuto se možda najbolje očitava u prethodno prikazanim Burdijeovim epistemološkim razmišljanjima – u čemu leži jedna od najvećih snaga njegovog pristupa. Burdijeova epistemološka kritika baca svetlo, ali i povratno se osnažuje njegovim teorijskim naglaskom na praksu, s jedne strane, i izborom metoda i iskustvom istraživanja, s druge (Jenkins 1992: 37). U tom vidu je za izložene dileme krucijalno Burdijeovo insistiranje na *refleksivnosti*, na *objektivizaciji subjekta objektivizacije* – kao neophodnom aspektu istraživačkog procesa. Zapravo, jedini način da se preduprede brojne intelektualističke greške, jeste izlazak na teren i direktno prikupljanje podataka o društvu, tj. poništavanje polarizacije između teorijskog i empirijskog rada.

Kada je reč o empirijskom radu i istraživanjima, još u prvim rukopisima Burdije, Šamboredon i Paseron podvlače značaj epistemološke kontrole korišćenih metoda. Oni integrišu pomenutu Bašlarovu rečenicu: „Činjenica je osvojena, konstruisana, potvrđena“ u svoj interpretativni okvir i, saglasno sadržaju ove fraze, izdvajaju tri „epistemološka čina“ koji tvore osnovu sociologije i nalaze se u svim fazama sociološkog istraživanja. Prethodno je opisano da činjenica mora najpre biti „osvojena“ – u borbi protiv iluzije neposrednog znanja (kao što smo videli, prvo mora da se napravi „raskid“ sa zdravorazumskim, uobičajenim jezikom, kako bi sociologija mogla da se uvede u režim naučnosti). Činjenica je potom „konstruisana“ prema teorijskom problemu na koji se nadovezuje izabrana metodologija, a u skladu sa ovim teorijskim problemom i metodologijom, činjenica se „potvrđuje“, tačnije stavlja se na test stvarnosti. Ako ova tri epistemološka čina i ne slede jedan za drugim tokom istraživačkog procesa, oni su ipak u hijerarhijskom odnosu: „potvrđivanje“ zavisi od „konstrukcije“ koja i sama zavisi od „raskida“ sa onim spontanim, unapred izgrađenim (Jourdain, Naulin 2011: 21). Društvene činjenice su društveno konstruisane, te su društvene nauke neizostavno deo stvarnosti kojom se bave, a otkriće da stvarnost neposredno zavisi od naučnika – subjekta – koji je tumači, dovodi do relativizacije naučne istine (Filipović 2006: 26).

U sociologiji ne postoje „čisti“ podaci, odvojeni od teorija, jer nalazi uvek zavise od konstrukcije objekta, koja je sama po sebi nužno

teorijska, a teorijski problem je neophodan da bi se preispitala stvarnost. Na primer, za izvođenje posmatranja, sociolog mora da se osloni na teorijske hipoteze koje usmeravaju njegovu vizuru: mora unapred znati šta treba da posmatra kako bi došao do nalaza. Bilo koja šema za posmatranje koja identifikuje aspekte na koje sociolog mora da obrati pažnju, reflektuje, na taj način teorijske pretpostavke. Isto tako je i upitnik kod kvantitativnih istraživanja koncipiran shodno hipotezama koje pretenduju da oblikuju rezultate, pa dobijeni odgovori zavise od postavljenih pitanja. U meri u kojoj određuje rezultate koji se mogu dobiti, konstrukcija objekta pojavljuje se kao fundamentalni naučni čin. S obzirom na to da istraživačke tehnike nisu neutralne, već su uronjene u teoriju, sociolog mora biti na oprezu prilikom njihove upotrebe (pri čemu se referiše na ranije definisanu „epistemološku budnost“). Na kraju, sociolog treba da se oslobodi dve vrste iluzija – već pomenute *iluzije neposrednog znanja*, kojoj treba suprotstaviti princip „raskida“, naročito tokom upotrebe socioloških metoda (prilikom konstruisanja istraživačkog objekta i prikupljanja podataka o njemu), kao i *iluzije neutralnosti istraživačkih tehnika*, kojoj se mora prići sa rigoroznom epistemološkom kontrolom metoda koji se koriste (Jourdain, Naulin 2011: 21–22).

S tim u vezi, u nameri da se opsežnije objasni važnost stroge epistemološke kontrole istraživačkih metoda, na narednim stranicama biće više reči o opasnostima iluzije neutralnosti istraživačkih tehnika, a na prvom mestu – o rizicima koje sa sobom nosi *statistička iluzija*.

S obzirom da brojni Burdijeovi sociološki nalazi – odnosno izgradnja sopstvenog interpretativnog aparata – ishode iz statističke analize,¹⁶⁷ logično je njegovo konstantno upozoravanje na manjkavosti upotrebe statistike koja ne uvažava teorijske implikacije metoda. Konkretno, koncipiranje samog upitnika ne može proći bez ispitivanja teorijskih hipoteza imanentnih postavljenim pitanjima, budući da svako od tih

167 Tu su, primera radi, dela: *Les héritiers: Les étudiants et la culture* (1964), *L'Amour de l'art: Les musées d'art européens et leur public* (1969), *La Distinction: Critique sociale du jugement* (1979) i dr.

pitanja implicitno uključuje teorijski problem kog sociolog mora biti svestan ukoliko želi pravilno da protumači odgovore ispitanika (ibid.: 22). Stoga se, u nedostatku epistemološke kontrole, pristup ne može proglasiti naučnim, i to Burdije pokušava da pokaže u tekstu *Javno mnjenje ne postoji* (videti Bourdieu 1973). U njemu se zagovara teza da rezultate anketa koje se zasnivaju na teorijski nepreispitanim hipotezama treba dovesti u pitanje, uz dekonstrukciju svakodnevno korišćenog pojma javnog mnjenja u istraživanju, odnosno postulata na kojima je on utemeljen.

Polazeći od prvog postulata, da „svako može imati mišljenje“ (Jourdain, Naulin 2011: 1292), Burdije skreće pažnju na to da su političke kompetencije ispitanika neravnomerno raspoređene i da najčešće zavise od nivoa obrazovanja. Time se zamagljuje očigledan problem postojanja različitog kapaciteta ispitanika za formiranje mišljenja (posebno političkog), čemu se dodaje i činjenica da ispitanici različito tumače pitanja (u zavisnosti od njihovog društvenog položaja i sistema vrednosti), te ovako postavljeni argumenti potkopavaju početni postulat prema kojem su uslovi proizvodnje mišljenja univerzalno i jednoobrazno raspoređeni (ibid.: 23).

Ako bismo se vodili drugim postulatom, tj. postulatom da su „sva mišljenja jednaka/vredna“ (Bourdieu 1973: 1292), Burdije insistira na tome da bi se njihovim prostim sumiranjem formiralo „javno mnjenje“ koje, pak, konstruisano na taj način, odgovara onome što Burdije naziva „artefaktom“, tačnije – konstruktom oblikovanim tehnikama istraživanja, koji nema ekvivalent u stvarnosti. Na tom tragu, javno mnjenje je pre proizvod mišljenja političkih vođa i grupa za pritisak, koji su naprosto uspeli da se mobilišu i iznesu svoje zahteve na političku scenu, pri čemu nemaju sva mišljenja pojedinaca isti uticaj u oblikovanju javnog mnjenja.

Konačno, Pjer Burdije osporava i „hipotezu da postoji konsenzus o problemima [...] sporazuma o pitanjima od značaja“ (ibid.: 1292), preispitujući nezavisnost istraživačkog tela. On ukazuje na to da su postavljena pitanja u anketi direktno povezana sa dilemama političkih organa (koji teže da budu valjano informisani u cilju organizovanja

adekvatnih aktivnosti), pa usled ovog „nametanja problema“, pitanja postavljena u anketi nisu zapravo pitanja „od najvećeg društvenog značaja“. Obrazložena razmatranja indikativna su na dva nivoa – prvo, Burdije ističe probleme statističke iluzije do kojih može dovesti nerigorozna upotreba kvantitativnih metoda, kako sociologa, tako i istraživača; drugo, razmatranja ujedno predstavljaju primenu pomenutog principa „raskida“ – pojam javnog mnjenja je dekonstruisan iznošenjem na videlo samih pretpostavki na kojima se zasniva. O tome svedoči i kontroverzni naslov *Javno mnjenje ne postoji*, koji takođe naglašava zahtev da se uobičajeni izrazi ne uzimaju zdravo za gotovo (Jourdain, Naulin 2011: 23–24).

Na drugom polu metodološkog spektra, Burdije upućuje na opasnosti *biografske iluzije*, promišljajući kako formulisanje upitnika u biografskom intervjuu slično utiče na dobijene nalaze.¹⁶⁸ Počevši od premise da je život jedna „istorija priča“ i skup događaja pojedinačnog postojanja, zamišljen kao priča i njen narativ (Bourdieu 1994: 81) – u govoru o životnoj istoriji – analiziraju se teorijske pretpostavke koje su u osnovi ovog metoda. Burdije smatra da u kontekstu biografskog intervjua i intervjuer i ispitanik imaju interes da prihvate naknadno konstruisana značenja: tokom intervjua, ispitanik pod uticajem intervjua i „istraživačkog scenarija“ pokušava da pruži smisao i dâ značenja različitim prepričanim događajima, postajući, u nekom smislu „ideolog sopstvenog života“ (ibid.: 82), te njegov prikaz nije ništa drugo do naknadna rekonstrukcija kojoj je cilj da ubedi u koherentnost svoje priče (Jourdain, Naulin 2011: 24). Osim toga, biografski intervju ne dozvoljava „raskid“ sa zdravim razumom. Suštinski je neodvojiv od uobičajenog jezika koji život opisuje kao karijeru, usmeravanu putanju i linearno kretanje, pa je istraživačka tehnika koja odgovara životnoj istoriji nužno prožeta biografskom iluzijom.¹⁶⁹

168 Konkretno, Burdije referiše na metod „životne istorije“ u tekstu *Biografska iluzija* (Bourdieu 1994).

169 Premda se i korišćenjem statističke analize, ako se ona ne kontroliše, rizikuje da se upadne u naučnicu iluziju, biografska iluzija po sebi je (ranije opisana) „iluzija neposrednog znanja“ (ibid.: 25).

Ipak, i sam Burdije je koristio tehniku biografskog intervjua,¹⁷⁰ u teorijski jasno formulisanom okviru. Uprkos tome što propušta da objasni kako sociolog može da se oslobodi biografske iluzije, Burdije obrađuje pitanje na koji način sociolog može da postigne strogu epistemološku kontrolu u situaciji intervjua i insistira na potrebi da se kontrolišu zbirni efekti istraživačke situacije u cilju borbe protiv iluzije neutralnosti (Jourdain, Naulin 2011: 25). Zato se „scenario“ i uslovi intervjua kao takvog moraju analizirati da bi se oslobodilo privida neutralnosti i da bi se sagledalo u kojoj meri ukupna situacija intervjua utiče na sakupljene reči ispitanika. To se može ostvariti uz dvostruki oprez – radom na smanjenju uticaja asimetričnog položaja u odnosu između intervjua i ispitanika (dubokim razmišljanjem o tome kako se i šta se govori), kao i uvažavanjem subjektivne logike u smislu razumevanja značenja koje ispitanici daju svojim postupcima i iskazima (ibid.: 26). Reč je o kontinuiranom postupku (de)konstrukcije, sa ciljem da se dobiju rezultati što manje obeleženi efektima istraživačke situacije, koji se drugačije naziva „izazvana i praćena samoanaliza“ (Bourdieu 1993).¹⁷¹

U ovom kontekstu se razume i objektivacija istraživača (Bourdieu 1978: 2003), odnosno objektivacija subjekta objektivacije, pa „izazvana i praćena samoanaliza“ čini njenu idealnu metodu, jer sociologu omogućava da zaista konstruiše prostor objektivnih odnosa, čije su manifestacije te neposredno uočene komunikacijske razmene (Bourdieu, Wacquant 1992: 227). Samo uz refleksivni pristup i objektivizaciju svih aspekata istraživačkog procesa možemo da se približimo naučno utemeljenom saznavanju društvene stvarnosti, i u tom smislu treba tumačiti Burdijeove epistemološke refleksije i problematizovanje specifične prirode sociološkog znanja, a time i karakteristike njegovog metodološkog pristupa.

170 Godine 1993. objavio je knjigu *Beda sveta* u kojoj se, između ostalog, opisuju životne priče – dobijene putem intervjua – ljudi sa društvene margine u Francuskoj.

171 Sam intervju je označen kao „izazvan“ jer se odvija na zahtev istraživača/sociologa, dok je drugi atribut – „praćen“ u vezi sa činjenicom da intervjuer prati iskaze ispitanika i sledi ih u skladu sa značenjem koje oni prenose.

Zaključak

Zamisao rada bila je da pruži jedan sumarni prikaz osnovnih principa Burdijeovog sociološkog metoda, idući od epistemološke kritike sociološkog znanja ka kritici istraživačke prakse. Iako se izloženim Burdijeovim promišljanjima mogu uputiti zamerke (Jenkins 1992: 115–118), ne može se osporiti Burdijeova inovativnost i njegov „integrirajući“, sveobuhvatni pristup, koji kao takav predstavlja plodno tlo za dalji konceptualni razvoj u sociologiji, i *de facto* ima stratešku vrednost. Videli smo da u svom metodološkom pristupu Burdije uvažava dinamičnost i složenost društvenog bića, posmatrajući – refleksivno – celokupan sistem društvenih odnosa, ne ograničavajući se na konkretan istraživački metod, a u pogledu empirijskih istraživanja podseća nas na centralni značaj epistemologije u društvenim naukama i neophodne implikacije metoda u teoriji (i *vice versa*). Najzad, možda Burdijeov najveći doprinos leži u stepenu u kojem je i on sâm bio upućen na *refleksiju* u sopstvenom radu i načinu razmišljanja, koje karakterišu međusobni dijalog teorije, metoda i epistemologije. Jer, kako zaključuje Zagorka Golubović (2006: 21), Burdije vraća društvenoj nauci *život*, zato što kao osnovni predmet uzima „svet života“, težeći da ga objasni u njenoj slojevitosti i višedimenzionalnosti, putem novih pojmova u teoriji i putem produhovljene empirijske analize.

Literatura:

- Bourdieu, Pierre (1973), „L'opinion publique n'existe pas“, *Les Temps modernes* 318: 1292–1309.
- Bourdieu, Pierre (1978), „Sur l'objectivation participante. Reponses a quelques objections“, *Actes de la recherche en sciences sociales* 23(20–21): 67–69.
- Bourdieu, Pierre (1979), *La Distinction: critique sociale du jugement*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1979), „Le paradoxe du sociologue“, *Sociologie et sociétés* 11(1): 85–94.
- Bourdieu, Pierre (1990), *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1992), „Thinking about Limits“, *Theory Culture Society* 9(1): 37–49.
- Bourdieu, Pierre (1993), *La Misère du monde*, Paris: Le Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1994), „L'illusion biographique. Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action“, *Actes de la recherche en sciences sociales* 62–63: 69–72.
- Bourdieu, Pierre (2002), *Questions de sociologie*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1999), „Scattered Remarks“, *European Journal of Social Theory* 2(3): 334–340.
- Bourdieu, Pierre (2003), „Participant Objectivation“, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9(2): 281–294.
- Bourdieu, Pierre (2004), *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris: Raisons d'agir.
- Bourdieu, Pierre, Alain Darbe (1969), *L'Amour de l'art: les musées d'art européens et leur public*, Paris: Minuit.
- Bourdieu Pierre, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron (1968), *Métier de sociologue: préalables épistémologiques*, Paris: Mouton.
- Bourdieu Pierre, Jean-Claude Passeron (1964), *Les Héritiers: les étudiants et la culture*, Paris: Minuit.
- Bourdieu Pierre, Loïc Wacquant (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Burdije, Pjer (1999), *Nacrta za jednu teoriju prakse*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Dirkem, Emil (1963), *Pravila sociološke metode*, Beograd: Savremena škola.
- Filipović, Mileva (2006), „Burdijeova sociologija nauke“, u: Nemanjić, Miloš, Ivana Spasić (ur.), *Nasleđe Pjera Burdijea: pouke i nadahnuća*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka: 25–35.
- Golubović, Zagorka (2006), „Doprinos Pjera Burdijea humanizaciji društvenih nauka“, u: Nemanjić, Miloš, Ivana Spasić (ur.), *Nasleđe Pjera Burdijea: pouke i nadahnuća*: 13–24.
- Hamel, Jacques (1999), „The Positions of Pierre Bourdieu and Alain Touraine Respecting Qualitative Methods“, *The British Journal of Sociology* 49(1) 1–19.
- Jenkins, Richard (1992), *Pierre Bourdieu*, New York: Routledge.
- Jourdain Anne, Sidonie Naulin (2011), *La théorie de Pierre Bourdieu et ses usages sociologiques*, Paris: Armand Colin.

- Krais, Beate (1991), „Meanwhile I Have to Come to Know all the Diseases of Sociological Understanding: An interview with Pierre Bourdieu, by Beate Krais“, u: Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron (ur.), *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, Berlin: de Gruyter, 248–259.
- Mladenović, Ivica (2022), „Delatnik“, u: *Pojmovnik angažmana*, prir. Cvejić, Igor, Gazela Pudar Draško, Mark Lošonc, Beograd: IFDT: 11–12.
- Wacquant, Loïc J. D. (1989), „Towards a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Bourdieu“, *Sociological Theory* 7(1): 26–63.

Geometrijska analiza podataka i Pjer Burdije

Ivica Mladenović i Leonora Dugonjić Rodvin

Da je društvena stvarnost višedimenzionalna, predstavlja gotovo zdravorazumski i opšteprihvaćeni iskaz. Statistička logika je pak obeležena uverenjem da realizovati određeni naučni rad znači pristupiti „kvantifikaciji“, i u određenom smislu redukovati višedimenzionalnu društvenu stvarnost, jer „sve što postoji mora postojati u određenoj količini“ (Le Roux 2014: iv). S obzirom da je redukcija na jednodimenzionalnost najčešće naučno neplodna, veliki broj naučnika u društvenim i humanističkim naukama odbacuje svaku statističku analizu uz argument da se društvena stvarnost, upravo zbog svoje složenosti i višeslojnosti, ne može meriti. Pojedini autori pak pokazuju da između „kvalitativnog“ i „kvantitativnog“ postoji *geometrija* čiji se objekti – tačke, linije, grafičke mape, figure – mogu opisati uz pomoć brojeva, ali se ne mogu redukovati na brojeve. Međutim, „geometrijska logika“ u statistici – u čijem temelju se nalazi ideja da jedan dobro konstruisan grafikon govori više od mnoštva brojeva – podjednako je stara kao i statistika sa svim svojim raznolikim dijagramima (videti *ibid.*).

U informatičkoj epohi, mogućnost prevazilaženja ograničenja kvalitativnog uz pomoć kvantitativnog pristupa – ali i tradicionalnih „anglofonih“ kvantitativnih pristupa, poput *multivariate analysis*, koji nisu bili sposobni da „uhvate“ višedimenzionalnost društvenog sveta – otvorena je s formiranjem francuske „škole analize podataka“ 1960-ih godina, i pre svega pod uticajem istraživačkog tima na čelu sa statističarem Žan-Polom Benzekrijem (*Jean-Paul Benzécri*), rođenim u Alžiru 1932.

godine. Njegova profesionalna misija bila je da iskoristi mogućnosti koje je pružala tehnološka revolucija i informatički progres kako bi, naročito u društvenim i humanističkim naukama, reformisao i razvio statističku praksu analize višedimenzionalne društvene stvarnosti na matematičkim i filozofskim temeljima.¹⁷² Već početkom 1960-ih godina on istovremeno kritikuje postojeća, i razvija nova, revolucionarna, informatička oruđa koja omogućavaju savršenije korišćenje faktorske analize, kroz konstrukciju geometrijskih grafikona, ali i proširenje njene upotrebe na tabele koje sadrže ne samo kvantitativne – koje se, kao kada je, na primer, reč o visini, godini rođenja, godini smrti, izražavaju numerički, odnosno ciframa – nego i kvalitativne varijable, koje, kada je u pitanju npr. pol, socioprofesionalna kategorija, obrazovanje itd. – određenu individuu uključuju u određenu kategoriju (žena–muškarac; manuelni radnik–nemanuelni radnik; poslovođa–direktor itd.; bez škole–sa osnovnom/srednjom školom ili sa visokim obrazovanjem itd.) (videti Duval 2020).

Produkt rada francuske „škole analize podataka“ je tako novi statistički model koji će kasnije biti nazvan *geometrijska analiza podataka* – GAP (*Analyse géométrique des données*).¹⁷³ U pitanju je metodološko oruđe za obradu podataka koje pripada tzv. multivarijantnim modelima u statistici i predstavlja jednu varijantu „faktorske analize“. Jedan od oblika GAP, odnosno *analiza sa glavnim sastavnicama* – AGS (*Analyse en Composantes Principales*), u „arhaičnom“ obliku se koristi još od 1940. godine, naročito u psihologiji, ali od 1960. njena revitalizacija u geometrijskom ključu u Francuskoj biva izvedena zahvaljujući upravo Benzekrijevom timu (uporediti Le Roux, Rouanet 1993). U periodu kada

172 O istorijski bitnim događajima u formiranju francuske „škole analize podataka“, videti Bonnet 2015.

173 Brižit Le Ru (Le Roux 2014: iv), koja je jedna od najvećih specijalistkinja u oblasti GAP, svedoči da je ovaj naziv sugerisao američki filozof Patrik Saps (*Patrick Suppes*) nakon seminara održanog na Univerzitetu Stenford 1996. godine. Dakle, skoro tri decenije nakon njenog *mise en oeuvre*. Neki od ustaljenih naziva za ovu statističku tehniku su takođe francuska analiza podataka (*French Data Analysis*) i faktorska analiza podudaranja (*Analyse factorielle des correspondances*, AFC).

Benzekri usavršava nove statističke tehnike za izvođenje geometrijske analize podataka, njegov bivši kolega sa *École normale supérieure* (ENS), Pjer Burdije, razvija prostornu i relacionu viziju društvenog sveta čiji je najpoznatiji produkt u stvari „teorija društvenih polja“. *Veza između teorije polja i geometrijske analize podataka tako postaje direktna i one će se u narednom periodu nadopunjavati i usavršavati.*¹⁷⁴

GAP u kontekstu prostorne i relacione vizije društvenog sveta

Jedna od osnovnih pretpostavki od koje Pjer Burdije polazi u izgradnji svog sociološkog projekta temelji se na ideji da društvena nauka mora raskrstiti sa zdravorazumskom mišlju i uspostaviti drugačiju hijerarhiju stvarnosti: odnosno hijerarhiju koja bi podrazumevala da se direktno vidljivim elementima – npr. individuama, grupama i njihovim svojstvima (na čemu se zadržavaju „realistične“ tipologije) – pridaje status niže stvarnosti, dok se status više stvarnosti pridaje sistemima objektivnih odnosa koji su nevidljivi naivno realističkom razumevanju društvene stvarnosti (Bourdieu 1978: 4–5). Da bi zadovoljio ovaj kriterijum, sociolog se oslanja na neke elemente tri ključne teorijske, epistemološke i metodološke tradicije/dostignuća, koje 1960-ih i 1970-ih godina umešno povezuje u jedinstven naučni sistem: 1. levi-strosovski strukturalizam; 2. Kasirerova relaciona, nasuprot supstancijalističkoj, vizija društvenog sveta; i 3. dostignuća „burbakističkog pokreta“ u matematici, tj. grupe matematičara sa ENS-a okupljenih pod pseudonimom Nikola Burbaki (*Nicolas Bourbaki*) koji su radili na povezivanju prirodnih i društvenih nauka (videti više u Lebaron, Le Roux 2013). Upravo pod uticajem ovog pokreta Pjer Burdije u tom

174 O međuuticaju, obostranom usavršavanju i specifičnom odnosu Burdijeovog teorijskog aparata i geometrijske analize podataka, najviše su pisali Brižit le Ru, Frederik Lebaron (*Frédéric Lebaron*) i Žilijen Dival (*Julien Duval*) (uporediti Lebaron, Le Roux 2013; 2015; Lebaron 2015; Duval 2013). U prvom odeljku oslanjamo se primarno na njihove refleksije o tom pitanju.

periodu insistira da je potrebno razviti matematičke instrumente koji bi omogućili objektivizaciju prostornog i relacionog karaktera društvene stvarnosti.

Pjer Burdije, kako tvrdi Frederik Lebaron (2009; 2015), veoma rano, još od 1950-ih godina, pokazuje veliko interesovanje za statističku analizu. Za uspeh knjige *Sociologija Alžira* – koja ga je i učinila poznatim unutar sociološkog polja – značajna je sociologova tesna saradnja sa statističarima iz francuskog Nacionalnog instituta za statistiku i ekonomske studije (*Institut national de la statistique et des études économiques*, INSEE). Ova saradnja se nastavlja i tokom 1960-ih godina, kroz npr. metodološki doprinos Alena Darbela (*Alain Darbel*), rukovodioca INSEE, knjigom *Naslednici: studenti i kultura*, Pjera Burdijea i Žan-Kloda Paserona. Darbelova uloga u tom zahvatu je bila statistička analiza šansi za pristup univerzitetu različitih društvenih kategorija. Osim toga, u Burdijeovoj i Darbelovoj knjizi iz 1967. godine, *Ljubav prema umetnosti*, njih dvojica rade – uz pomoć tradicionalne faktor-ske analize (*Analyse en Composantes Principales*), koja je bazirana na kvantitativnim varijablama¹⁷⁵ – na utvrđivanju statističke pravilnosti kada je reč o potrebi za kulturnim dobrima, pri čemu utvrđuju da je količina kulturnog kapitala glavna varijabla koja omogućuje objašnjenje nejednakosti u pristupu muzejima.

U prvom poglavlju drugog dela kolektivne sveske studija pod naslovom *Raspodela prihoda, rast i nejednakosti u Francuskoj*, Burdije i Darbel (1966: 135–138) ubedljivo dekonstruišu ograničenja – naročito kolinearnost kao nesavladiv problem – do tada možda dominantnog statističkog oruđa u društvenim naukama u Francuskoj, odnosno regresione analize. Štaviše, u istom tekstu dva autora razvijaju – kao reakciju na dotadašnju sociološku praksu konstrukcije kvantitativnih varijabli – jedan oblik „strukturalnije“ koncepcije „uzročnosti“

175 Burdije i Darbel ovo oruđe koriste oslanjajući se na podatke iz intervjua kojima raspolažu, ali njegova osobenost je da se rezultati ne predstavljaju putem grafičke reprezentacije oblacima, što će biti slučaj kasnije, kada sociolog počne da koristi analizu podudaranja ili analizu višestrukih podudaranja, kao verovatno najrazvijeniji oblik geometrijske analize podataka.

u društvenim naukama, i plediraju za istraživanje globalnih efekata složene strukture međudnosa koji su nesvodivi na kombinaciju čistih efekata nezavisnih varijabli (Lebaron 2015: 45).¹⁷⁶ Ovaj poduhvat – iako to nije tako eksplicitno formulisano – neposredno pre i nakon Drugog svetskog rata čini deo dinamike matematičara nadahnutih burbakističkim pokretom, koji implicitno postaje inspiracija brojnim istraživačima u društvenim naukama u Francuskoj.¹⁷⁷

Pjer Burdije, dakle, u tom periodu često insistira na neophodnosti matematičkih instrumenata u formalizaciji relacionog karaktera društvene stvarnosti. Upravo tada počinje da se referiše na postojanje *društvenih resursa* koje poseduje svaki društveni subjekt i koji će se kasnije – već početkom 1970-ih godina – u njegovim radovima pojaviti u vidu konceptata *kulturnog, ekonomskog, socijalnog i simboličkog kapitala*. Uvođenjem ovih konceptata sociolog kao naučni cilj svog sociološkog projekta postavlja prevazilaženje ekonomističkih teoretizacija čovekovog ponašanja u društvu (koje su pod snažnim uticajem klasične i neoklasične ekonomije), kao i idealističkih vizija sveta kulture (koje razvijaju tadašnja lingvistika, kulturna antropologija i antropološki strukturalizam pre svega). U tom ključu, Burdije formuliše interpretativni okvir, njegovim rečima rečeno, „ekonomije simboličkih dobara“, a zatim i „opšte ekonomije prakse“, nastojeći tako da koherentnije integriše ekonomske i kulturne dimenzije stvarnosti u svoju društvenu nauku (Lebaron 2004).

Paralelno sa teorijskom inovacijom u vidu višedimenzionalnog koncepta kapitala, kod Burdijea je primetna i progresivna evolucija

176 Analiza strukturne reprezentacije društvenog sveta – koja se oslanja na veliki uticaj koji je levistrosovski strukturalizam imao u društvenim naukama u Francuskoj tih godina – prisutna je u Burdijeovim radovima pisanim već u prvoj polovini 1960-ih godina, recimo u tekstu „Smisao časti“ (Bourdieu 1965).

177 Možda najpoznatiji primer tog uticaja je saradnja Kloda Levi-Strosa i matematičara Andrea Vejla (*André Weil*) u formalizaciji roditeljskih struktura (Weil 2002: 257–265). Naime, u Levi-Strosovoj knjizi *Osnovne strukture roditeljstva* (*Structures élémentaires de la parenté*), koja je objavljena 1949. godine, Andre Vejl je autor teksta-priloga „O matematičkom istraživanju određenih tipova bračnih zakona“ (*Sur l'étude algébrique de certains types de lois du mariage*), koji se pojavljuje kao apendiks navedene studije.

od tvrdo strukturalističkih i sistemskih postavki društvenog sveta, ka jednoj „još više relacionoj“ koncepciji, „koju možemo kvalifikovati kao geometrijsku i prostornu viziju društva“ (Lebaron 2014: 46). Prostornu viziju društvenog sveta Pjer Burdije je teorijski detaljnije artikulisao u etnografskoj studiji *Kabila Nacrt za jednu teoriju prakse*, koja je objavljena početkom 1970-ih godina (videti Bourdieu 1972). U drugom poglavlju ove knjige, tj. poglavlju koje se tiče kabilskih kuća, on tako socijalne strukture odnosa u porodici analizira u ključu prostornih struktura jednog posebnog društvenog mikrokosmosa, kakva je kuća. Ovu tezu dalje razrađuje u analizi odnosa između „telesnog prostora“ i „kosmičkog prostora“ koji omogućavaju da razumemo razliku između rodova. U istoj perspektivi, Burdije formuliše i originalnu analizu praktičnih zakona koji upravljaju onim što naziva „političkim prostorom“. U trećem poglavlju knjige prvi put se pojavljuje ideja o društvu kao „društvenom prostoru“ koji čine posebni društveni mikrokosmosi u vidu društvenih polja.

Iako će sama teorija društvenih polja u Burdijeovim delima biti stabilizovana tek 1980-ih godina (između ostalog i zahvaljujući primeni GAP), upravo etnografska terenska istraživanja omogućuju sociologu da njene premise postavi znatno ranije.¹⁷⁸ On u stvari prvi put koncept društvenih polja uvodi još 1966. godine, u tekstu „Intelektualno polje i stvaralački projekat“ koji je objavljen u intelektualnom časopisu *Moderna vremena (Les Temps modernes)* koji su pokrenuli Žan-Pol Sartr i Simon de Bovoar (*Simone de Beauvoir*). Međutim, teoriju polja on razvija tek početkom 1970-ih, i to najpre u tekstu „Tržište simboličkih dobara“, koji je objavljen u *Sociološkom godišnjaku (L'Année sociologique)* 1971. godine (videti Levi 2003). Teoretizacija polja tako pomaže Burdijeju da na originalan način tumači istorijski proces društvene diferencijacije – nadovezujući se tako na Maksa Vebera – ali i da analizu

178 Za detaljniji prikaz Burdijeove teoretizacije društvenih polja videti tekst Milice Resanović u ovom zborniku. Na ovom mestu ćemo napraviti kratku poveznicu između elemenata date teorije i korišćenja GAP. Na ovu temu su naročito pisali Frederik Lebaron, Brižit le Ru i Žilijen Dival (uporediti Duval 2013; Lebaron, Le Roux 2013; 2015; Lebaron 2015; Levi 2003; Rosental 1997).

posebnih društvenih mikrokosmosa – uz pomoć specifičnih metodoloških oruđa – postavi kao legitiman istraživački objekat (Dugonjić-Rodwin 2021). *Jedno društveno polje je tako u stvari osoben potprostor koji čini deo globalnog mozaika društvenog prostora i definiše se preko svoje relativne autonomije u odnosu na druga polja, odnosno svojim statusom u odnosu na polje moći, kao i specifičnom strukturom – efektivnim odnosima između dejstvenika koji ga čine – koju poseduje u odnosu na druga polja.*

Kao što smo ranije već pomenuli, globalni društveni prostor je u Burdijeovoj *prostornoj* ili *prostornoj* viziji društvenog sveta u stvari sinonim za društvo. Svako društveno polje je tako odraz globalnog društvenog prostora, ali istovremeno poseduje strukturu koja je specifična samo za njega. Struktura svakog polja pak zavisi od dejstvenika koji u njemu deluju i poseduju različite količine operativnog ili delatnog kapitala u tom polju. Ti dejstvenici se naime nalaze u međusobnim objektivnim odnosima moći, čak i kada nisu u direktnoj interakciji, pri čemu je *osnovni princip strukturisanja polja – princip dominacije*. Za razumevanje strukture svakog društvenog polja, kao i strategije dejstvenika koji čine njegov deo, dakle, *ključno je utvrditi društvenu distancu između njih*. Ona se određuje na osnovu raspodele kapitala koji poseduju i operativan je za to polje, nezavisno od njihovih nominalnih interakcija. Ova relacijska struktura polja može evoluirati na temelju egzogenih ili endogenih činilaca, povezanih bilo sa šire društvenim promenama ili s borbom specifičnom za za to konkretno polje. Svako polje je, dakle, vođeno vlastitim „načelima vizije i podele“ koja definišu kako se dejstvenici odnose prema svom okruženju (videti Bourdieu 1969).

Iz perspektive burdijeovske sociologije, empirijski konstruisati jedno društveno polje, ili potpolje, znači u stvari geometrijski modelizovati društvene distance između dejstvenika i utvrditi delatne kapitale koji dovode do toga da su određeni dejstvenici dominantni, a drugi dominirani u tom polju. Nakon nekoliko relativno neuspešnih pokušaja da uvede matematičke instrumente u sociologiju (percipirajući ih nužnim u cilju objektivizacije i formalizacije relacionog karaktera društvenog sveta), Burdije je u *analizi podudaranja* – AP (*L'analyse des*

correspondances),¹⁷⁹ kao obliku *geometrijske analize podataka*, napokon našao statističko oruđe koje mu je pomoglo da operacionalizuje „teoriju polja“. „Oni koji poznaju principe analize višestrukih podudaranja, shvatiće srodstvo između ove matematičke analize i misli u ključu polja“ (Bourdieu 2001: 70). Dok nam elementi teorije polja pomažu da definišemo granice polja i dejstvenike u njemu – pojedince ili institucije – AVP nam osigurava da, na osnovu dobijenih informacija (u vidu tabela sa brojevima), utvrdimo njihove objektivne pozicije unutar polja i društvene distance između njih, kao i odnose dominacije, odnosno operativne kapitale koji omogućuju dejstvenicima dominirane/dominantne pozicije u polju. Najzad, AVP nam preko relevantnih grafikona obezbeđuje i geometrijski prikaz strukture analiziranog polja (videti Mladenović 2021).

Prvi tekst, *Anatomija ukusa (L'anatomie du goût)*, koji je Burdije pisao u koautorstvu sa Monik de San-Marten (*Monique de Saint Martin*) uz pomoć AP objavljen je početkom druge polovine 1970-ih godina, a onda u doradoj formi opet i u *Distinkciji*. Do analiziranih podataka u ovom tekstu autori su došli zahvaljujući upitniku sastavljenom paralelno za dva komplementarna uzorka na dve populacije. Naučni cilj rada na ovom projektu je bio da se ponudi sintetička vizija društvenog prostora kao globalne strukture i da se analiziraju dva podsektora tog prostora: *prostor dominantnih i prostor srednjih klasa, odnosno sitne buržoazije*. Obe studije su bile utemeljene u analizi tabele koju su činile *individue + odgovarajuće varijable* za svaku od dve skupine (videti Bourdieu, Saint Martin 1976). Prema mišljenju pojedinih specijalista za GAP, glavni elementi geometrijske modelizacije podataka su već prisutni u ovom radu (Rouanet, Ackermann, Le Roux 2000), a grafici iz *Distinkcije* – koji su u međuvremenu postali planetarno poznati zahvaljujući uspehu ove knjige i koji daju vizuelni prikaz varijanti ukusa prisutnih u različitim društvenim klasama – produkt su upravo AP. Burdije potom koristi ovo metodološko oruđe u istraživanju francuskih

179 Koja je prethodnica kasnije razvijenog statističkog oruđa poznatog pod nazivom *analiza višestrukog podudaranja – AVP (L'analyse des correspondances multiples)*.

„gazdi“ u privatnom i javnom sektoru (*Le patronat*), zatim univerzitet-skog polja u *Homo academicus*-u, „velikih škola“ u *Državnom plemstvu*, politike stanovanja u studiji *Socijalne strukture ekonomije*, itd.

Dakle, AVP se pokazuje naročito naučno plodnom u situacijama analize posebnih mikrokosmosa, odnosno polja, potpolja i specifičnih društvenih prostora, i pre svega za utvrđivanje logike njihovog strukturisanja, kao i sociološki čitljive korelacije između objektivnih – socijalnih – pozicija dejstvenika koji u njima deluju, sa jedne strane, i njihovih – ideoloških – dispozicija i zauzimanja pozicija u odnosu na konkretna politička pitanja, odnosno generalno – vizije društvenog sveta (a sve u kontekstu strukturalističkih teza Burdijeove teorije da je sve što mislimo, kao i način na koji delamo i strategije koje koristimo, determinisano objektivnom pozicijom koju zauzimamo u društvenom prostoru). Burdije, dakle, gradi svoj teorijski sistem oslanjajući se, između ostalog, na glavne principe GAP, od – u prvom koraku – kvantifikacije proučavane društvene stvarnosti uz pomoć kodifikovanih varijabli, preko sociološke analize distanci između delatnika, do interakcija između njihovog ponašanja i determinantni koje na to ponašanje utiču, u drugom koraku.

Čudljivi odnosi između zavisne varijable (kao što je političko mišljenje) i tzv. nezavisnih varijabli kao što su pol, godište, religija, ili čak nivo obrazovanja, prihodi i profesija, prikrivaju jedan kompletan sistem odnosa koji konstituišu istinski princip specifičnih snaga i formi efekata registrovanih u jednoj tako posebnoj korelaciji. Najnezavisnija od 'nezavisnih' varijabli krije čitavu mrežu statističkih odnosa koji su skriveno prisutni u odnosima koje ona ima sa takvim [političkim] mišljenjem ili praksom. Osim toga, umesto da se zahteva od statističke tehnike da reši dati problem koji ova potonja može samo da premesti negde drugde, trebalo bi istražiti – uz pomoć analize divizija i varijacija koje unose, u okviru klase koja je izdvojena uz pomoć glavne varijable, različite sekundarne varijable (pol, godište itd.) – sve ono što je prisutno u realnoj definiciji klase, a nije svesno uzeto u obzir u njenoj nominalnoj definiciji, onoj koja rezimira označitelj korišćen od strane označivača i, posledično, u interpretaciji odnosa u kojima je nalazimo (Bourdieu 1979: 115).

Kada je reč o načinu dolaska do informacija o delatnicima koje će kasnije ujedno i statistički i sociološki tretirati, u *Distinkciji* i u *Državnom plemstvu* podaci su prikupljeni preko masovnih anketnih istraživanja koje je sproveo Centar za evropsku sociologiju, dok se u drugim studijama Burdije oslanja bilo na materijale prikupljene etnografskim tehnikama, bilo prosopografskim istraživanjima,¹⁸⁰ odnosno u arhivima, rečnicima, dostupnim institucionalnim dokumentima itd. (Duval 2020: 27). Istovremeno, istraživači koji su radili u Centru za evropsku sociologiju, kao i generalno istraživači inspirisani njegovim radom, počinju masovno da mobilizuju AVP u analizi strukture književnog polja, polja francuskih ekonomista, bisokopskog polja, polja umetničke avangarde itd. i objavljuju svoje tekstove u naučnom časopisu koji je upravo Burdije pokrenuo: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Nije stoga čudno što geometrijska analiza podataka u naučnoj javnosti sve više počinje da se kvalifikuje kao „Burdijeova statistička metoda“ i da se direktno vezuje za njegovu teoriju (Rosental 1997).

Burdije će u narednoj deceniji upravo zahvaljujući tom opštem sociološkom programu utemeljenom na *geometrijskoj analizi podataka* dodatno razviti „teoriju polja“. Drugim rečima, upravo zahvaljujući rezultatima koje je dobio primenjujući dato statističko oruđe, kako neki autori tvrde, sociolog je oblikovao, ojačao i stabilizovao svoj teorijski

180 Prosopografija etimološki dolazi od grčke reči πρόσωπον i znači „opis jedne osobe“. Prosopografski metodološki pristup bi u najkraćem mogao biti definisan kao kolektivno istraživanje s ciljem da se utvrde zajedničke osobine jedne grupe istorijskih aktera oslanjajući se na sistematsku opservaciju njihovih života i društvenih putanja. Njegova glavna ambicija je dakle opisna: radi se o istraživanju društvene strukture jedne grupe putem prikupljanja podataka strukturisanih u obliku pojedinačnih foldera koji se tiču svakog njenog člana, sa krajnjim ciljem da se utvrdi struktura grupe nezavisno od diskursa koji ona proizvodi o sebi samoj. Posebna pažnja u prosopografiji se posvećuje spoljašnjim izvorima, administrativnim, sudskim, policijskim, biografskim rečnicima, enciklopedijama itd. koji omogućavaju rekonstrukciju individualnih i kolektivnih biografija. Ovi izvori u prosopografskim istraživanjima imaju prednost u odnosu na lične dokumente i autobiografske spise koji sadrže autocentrične reprezentacije (Delpu 2015: 265).

konstrukt, odnosno svoju „implicitnu filozofiju“ (Lebaron, Le Roux 2013; 2015). Samim tim što omogućava objektivizovanje strukture odnosa u društvenom prostoru generalno, odnosno u posebnim poljima, AVP se mnogo koherentnije nadovezuje na relaciju i prostornu viziju društvenog sveta, nego što je to slučaj sa tehnikama koje se u društvene nauke uvode iz eksperimentalnih nauka (čiji je cilj merenje „čistih efekata“, kroz precizno neutralizovanje „strukturnih efekata“). Na tom tragu, Pjer Burdije je ustvrdio: „Obilato koristim analizu podudaranja, jer mislim da je reč o jednoj relacionoj proceduri čija filozofija u punoj meri izražava ono što, prema mom mišljenju, čini društvenu stvarnost. [...] U pitanju je procedura koja 'razmišlja' relaciono, a to je upravo ono što ja pokušavam da uradim sa konceptom polja“ (citirano prema Lebaron 2015: 43).

Osnovne karakteristike GAP

Tehnički, GAP omogućava rezimiranje, u formi grafikona/mapa, informacija koje su sintetizovane u tabelama najčešće velikih dimenzija. Za razliku od osnovnih i bivarijantnih statističkih pristupa koje se primenjuju u slučaju postojanja dve varijable, GAP se najčešće koristi ukoliko su u igri najmanje tri varijable. Osim toga, za razliku ovih „rudimentarnijih“ pristupa, u kojima je presudan fokus na statističke individue (koji omogućava elementarnu analizu), kod sofisticiranijih metoda multivarijantnih faktorskih analiza, kakva je npr. AVP, uz pomoć informatičkih programa pristupa se sintetizovanju velikog obima kodifikovanih/kategorizovanih kvalitativnih informacija – obima koji je prevelik da bi bio spontano potpuno razumljiv i objašnjiv – dok se modelizacija centrirana pre svega na strukturalne odnose između varijabli i modaliteta (konstruisanih na temelju podataka o svojstvima i stanovištima individua). Individue su pritom samo „nosioci“ (*porteurs*) varijabli i modaliteta. Oslanjajući se na, u narednim redovima naveden, Benzekrije citat u, *Distinkciji*, Pjer

Burdije je podvlačio epistemološku vezu koja spaja GAP i strukturalne pristupe u društvenim naukama:

Individue $\alpha\beta_1 \gamma_1, \alpha\beta_2 \gamma_2, \dots, \alpha\beta_n \gamma_n$, svaka opisana kao nosilac tri crte (karaktera). Ukoliko apstrahujemo dva poslednja elementa svakog opisa, reći ćemo da svaka od ovih individua ulazi u jedan prostor definisan preko crte α , koji možemo zvati, ukratko, prostorom α . Ali, čak i ukoliko nam crta α omogućava da definišemo ovaj prostor i da uz pomoć njega prepoznamo individue, ne možemo da ga istražujemo bez uzimanja u obzir karaktera β i γ koje poseduju individue u njemu. Na tom tragu, ukoliko bismo kao β obležili celinu modaliteta, γ drugog karaktera, i kao C celinu modaliteta γ trećeg karaktera, istraživati prostor α znači istraživati αBC , tj. pored prve crte koja je fiksirana, i sve što može biti druga (B) ili treća (C) crta; kao i dopuštena udruživanja između potonje dve (Benzécéri, citat prema Rosental 1997: 185).

Analiza podudaranja najpre se primenjuje bazirajući se na tzv. kontingentne tabele, da bi se njen okvir primene sve više širio na druge oblike tabela, uz pomoć prethodne kodifikacije/kategorizacije podataka. Za varijable izražene u brojevima, već pomenuta tradicionalna *analiza sa glavnim sastavnicama* bila je revitalizovana i dorađena u geometrijskom ključu, da bi se s vremenom *analiza višestrukih podudaranja* sve više nametala u kontekstu *kategorizovanih varijabli*. Dakle, u periodu kada Burdije počinje aktivno da koristi GAP u konstrukciji svog sociološkog projekta, „francuska škola analize podataka“ konstituiše tri glavna statistička projekta utemeljena na: 1. pristupu vezanom za kontingentne tabele (*analiza podudaranja*); 2. pristupu vezanom za tabele sa individuama i bročano kodifikovanim varijablama (*analiza sa glavnim sastavnicama*);¹⁸¹ i, napokon, 3. pristupu koji se vezuje za tabele velikih dimenzija koje teorijski mogu sadržati n individua i n kategorizovanih varijabli reprezentovanih u jednom

181 „Geometrijski, *analiza sa glavnim sastavnicama* realizuje promenu repera koja je, iako sadrži komplikovana računanja, uporediva sa operacijom koju izvodimo kada intuitivno pokušavamo da restituujemo jedan obim u trima dimenzijama preko crteža (u dvema dimenzijama) i bez korišćenja tehnika perspektive (reprezentacije – *prim. I.M. i L.D.- R.*) [...]“ (Duval 2020: 28).

prostoru sa n dimenzija (*analiza višestrukih podudaranja*), koji je od *Distinkcije* primarno metodološko oruđe Pjera Burdijea (Lebaron, Le Roux 2015: 6; Duval 2020: 27).

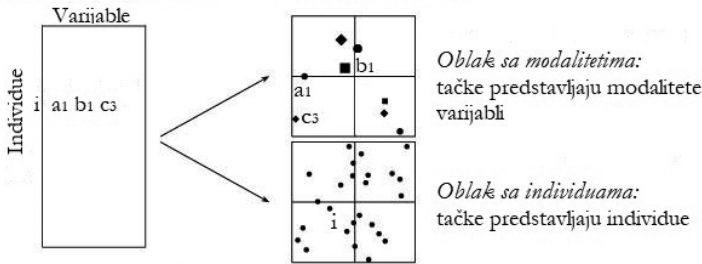
U poređenju sa tradicionalnom tzv. *multivarijantnom analizom* – MA (*Multivariate Analysis*), Frederik Lebaron i Brižit le Ru izdvajaju tri ključne ideje na kojima GAP gradi svoju posebnost i relevantnost (Lebaron, Le Roux 2015: 6–11):

1. *Geometrijski model podataka* (*nasuprot podacima izraženim u brojevima kod MA*). Suština GAP je da na bazi tabele sa podacima, informatički program napravljen za te potrebe procesuirati podatke i geometrijski ih konstruiše kroz oblake sa tačkama, na kojima se zatim temelji sociološka interpretacija tih istih podataka. U praksi se danas najčešće primenjuje besplatan program „R“ (*programming language*), koji su kreirali statističari sa Novog Zelanda 1992. godine. S druge strane, u poslednjih nekoliko godina su se pojavili i razvijeniji statistički programi, koji su jednostavniji za rukovanje – i istovremeno nude veći broj vizuelnih grafičkih opcija – ali nisu besplatni. Među njima se naročito izdvaja *Data Mining Coheris Analytics* – SPAD.

	A	B	C	D	E	F
1	IME	POL	GENERACIJA	OBRAZOVANJE	PROFESIJA	MESTO ZAPOSLENJA
2	ACHAR Gilbert	Muški	od 1951. i dalje	Druš. i hum. nauke	Akademski radnik/istraživač	Visokoškolska ustanova
3	ADLER Alexandre	Muški	od 1926. do 1950.	Humanističke discipline	Novinar	Novine
4	ALLAIN Marie-Françoise	Ženski	od 1926. do 1950.	Nepoznato	Akademski radnik/istraživač	Visokoškolska ustanova
5	AMALRIC Jacques	Muški	od 1926. do 1950.	Humanističke discipline	Novinar	Novine
6	APATHIE Jean-Michel	Muški	od 1951. i dalje	Humanističke discipline	Novinar	Novine
7	ARABASIN-KONDRACKI Nella	Ženski	od 1951. i dalje	Humanističke discipline	Akademski radnik/istraživač	Visokoškolska ustanova
8	ATTALI Jacques	Muški	od 1926. do 1950.	Prav. pol. i ek. nauke	Funkcioner	Državni aparat
9	BADOUX Alain	Muški	od 1926. do 1950.	Humanističke discipline	Akademski radnik/istraživač	Visokoškolska ustanova
10	BAUDILLARD Jean	Muški	od 1926. do 1950.	Humanističke discipline	Akademski radnik/istraživač	Visokoškolska ustanova
11	BAVEREZ Nicolas	Muški	od 1951. i dalje	Humanističke discipline	Novinar	Državni aparat
12	BAYARD Pierre	Muški	od 1951. i dalje	Druš. i hum. nauke	Akademski radnik/istraživač	Visokoškolska ustanova
13	BEAUFORT Hubert de	Muški	od 1926. do 1950.	Prav. pol. i ek. nauke	Rukovodilac NVD	NVD
14	BEGRDWC Konnen	Muški	od 1926. do 1950.	Humanističke discipline	Književnik/izdavač	Nepoznato
15	BEN-ARI Yeheskel	Muški	od 1926. do 1950.	Teh. i priir. nauke	Akademski radnik/istraživač	Visokoškolska ustanova
16	BENSAID Daniel	Muški	od 1926. do 1950.	Humanističke discipline	Akademski radnik/istraživač	Visokoškolska ustanova
17	BERGES Yves-Guy	Muški	od 1926. do 1950.	Druš. i hum. nauke	Novinar	Novine
18	BESSON Patrick	Muški	od 1951. i dalje	Nepoznato	Književnik/izdavač	Nepoznato

Grafikon br. 1. Primer konstrukcije tabele sa individuama i kategorizovanim varijablama i modalitetima

Tabela sa podacima → **Oblaci sa tačkama**



Grafikon br. 2: Konverzija podataka iz tabele u geometrijsku formu (Lebaron, Le Roux 2015: 7).

Geometrijski model sadrži dve faze: *konstrukciju oblaka* i *redukciju dimenzionalnosti*. Naime, da bi se, preko tačaka u multidimenzionalnom prostoru, reprezentovali profili prisutni u tabeli sa podacima, pristupa se, u prvoj fazi, specifikovanju metrike (u slučaju GAP metrika je uvek Euklidova), tj. definisanju distanci između tačaka na način da blizina/udaljenost između tačaka unutar jednog oblaka izražavaju socijalnu blizinu/udaljenost između analiziranih individualnih profila. U najkraćem, u odnosu na dostupne višedimenzionalne podatke, GAP proizvodi njihovu modelizaciju u obliku oblaka i tačaka unutar tih oblaka. Drugim rečima, logika je ista kao u konstrukciji geografskih mapa: reprezentacija veličine teritorije određene države ili npr. udaljenosti između određenih gradova na geografskoj mapi, temelji se na jasno utvrđenim srazmerama u skladu sa realnom veličinom date teritorije, ili realne udaljenosti između konkretnih gradova.

Pritom, jedan oblak može biti jednodimenzionalan, sa svim tačkama sa npr. desne strane grafikona/mape; dvodimenzionalan, sa svim tačkama na jednom jedinstvenom grafikonu/mapi (tj. sa leve i desne strane ose); trodimenzionalan i reprezentovan kroz dva grafikona/mape; četvorodimenzionalan itd. U suštini, ovakva geometrijska prezentacija je sasvim očekivana imajući u vidu da je i najmanji društveni mikrokosmos višedimenzionalan, tako da se takva datost oslikava i u njegovom geometrijskom predstavljanju. Ipak, da bi se

omogućila sociološka analiza, potrebno je pristupiti drugoj fazi, tj. *redukciji dimenzionalnosti*, putem jednodimenzionalnog, dvodimenzionalnog, trodimenzionalnog itd. oblaka.

Zahvaljujući, dakle, razvijenim oblicima kompjuterskih programa za analize podataka, GAP se koristi uz pomoć nekog oblika tabele – u poslednje vreme se sve više koristi *Excel* tabela (videti Grafikon br. 1) – obično velikih dimenzija, koja nas u „kvantitativnoj“ formi obaveštava o celini „kvalitativnih“ karakteristika populacije proučavanih „statističkih individua“. Na primer, *analiza višestrukih podudaranja* kao oblik GAP, sintetizuje tabelu predstavljajući, u redovima: statističke individue; i u kolonama: kategorisane varijable, tj. informacije o njima koje uključuju određen broj vrednosti, tj. modaliteta koji ih dele/suprotstavljaju. Uz pomoć izabranog statističkog programa, AVP zatim ukršta sve varijable/modalitete istovremeno, a zatim – u numeričkom obliku – izdvaja informacije koje se smatraju najvažnijima, odnosno „strukturišućim“ u odnosu između individua i pripadajućih im varijabli. Sinteze koje zatim operacionalizuje, materijalizuju se putem geometrijskih grafikona/mapa, na kojima se nalaze oblaci i tačke pozicionirani na „faktorskom planu“, strukturisanom kroz dve ose: horizontalnu i vertikalnu.

Krajnji rezultat GAP su dakle dvodimenzionalni grafici/mape na kojima su predstavljene statističke individue (koje su po socijalnim karakteristikama relaciono bliske jedne drugima) (videti Grafikon br. 3), i modaliteti varijabli koje date individue dele, predstavljene tačkama koje se grupišu na što užem prostoru (videti Grafikon br. 4). Njihova različitost, s druge strane, produkuje veću distancu između ovih tačaka/oblaka na osama, što je, takođe, važan indikator u interpretaciji rezultata grafikona. Bazirajući se, dakle, na „varijansi“ a ne na „proseku“, GAP koristi najizraženije opozicije u istraživačkom prostoru/polju kako bi grafički, putem oblaka i tačaka, predstavila njegovu strukturu/konfiguraciju. Varijable i modaliteti koji se koriste za konstruisanje geometrijskog prostora ili „oblaka“ nazivaju se „aktivnim“, dok se „dopunski“ – negde se nazivaju i „ilustrativnim“ – mogu projektovati na grafikon/mapu, ali su bez uticaja na varijanse

oblaka, odnosno ne učestvuju u strukturisanju proučavanog društvenog mikrokosmosa. Upravo strukurišuće varijable i modaliteti – koje možemo videti na grafikonu – predstavljaju ključna oruđa borbe za dominaciju između statističkih individua, a njihova vizuelizacija nam pomaže da ih sociološki lakše razumemo i objasnimo.

Važno je takođe podvući da nam glavna osa obezbeđuje najbolju jednodimenzionalnu aproksimaciju oblaka, u smislu da je u pitanju osa za koju je varijansa projektovana ortogonalno na toj osi maksimalna, dok se njena vrednost na drugoj, trećoj, četvrtoj (itd.) osi radikalno i hijerarhijski smanjuje. Isto tako, prvi, glavni grafikon/mapa (koji čine ukrštene prva i druga osa s najvišim vrednostima), obezbeđuje nam najbolju aproksimaciju proučavanog društvenog prostora itd. Drugim rečima, prva osa je ona koja najbolje rezimira celinu informacija, tj. korelacije između statističkih individua, varijabli i modaliteta, odnosno vrednosti na varijablama, dok je druga ta koja – nezavisno od celine informacija koje rezimira prva osa – najbolje rezimira informacije koje nisu bile u prvom planu kada je reč o prvoj osi (što je slučaj i sa narednim osama u nizu). Za interpretaciju podataka, uglavnom se fokusiramo na jedan, dva ili tri posebna prostora/mape, koji su konstruisani uz pomoć prvih nekoliko osa s najvišim vrednostima uticaja na ukupne varijanse. Istraživači u praksi uobičajeno koriste analizu jednog grafikona, odnosno prve dve ose koje ga čine i objašnjavaju najveći deo ukupne varijanse (osim ukoliko se ne pokaže da i druge ose, pre svega treća i četvrta, imaju snažan uticaj na fenomene koje objašnjavamo, što nije redak slučaj).

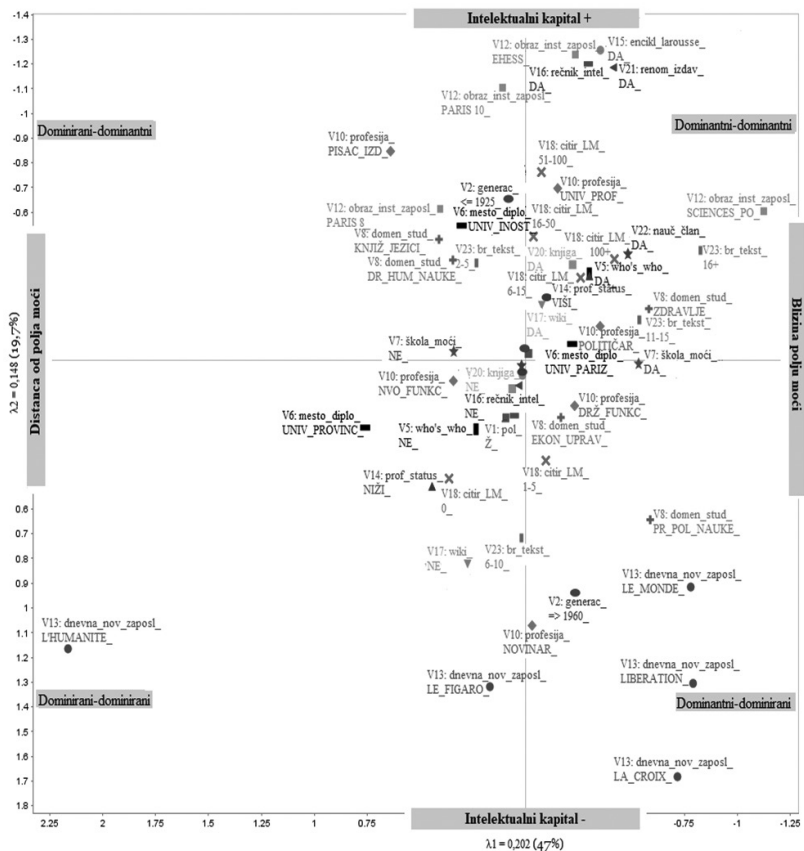
Elem, GAP se realizuje kroz konstrukcije oblaka sa tačkama, utvrđivanje glavnih dimenzija (izraženih u osama), i analize glavnih pozicija geometrijski izraženih kroz oblake i tačke projektovane na graficima/mapama. Pritom, treba imati na umu da se određeni prioriteti u analizi geometrijskog modela – pre svega u analizi statistički i sociološki relevantnih osa (videti Tabelu br. 1), kao i varijabli i modaliteta koji natprosečno učestvuju u izgradnji konstruisanog društvenog prostora – definišu u odnosu na broјčano izražene rezultate. Dakle, svakoj osi odgovara određena veličina, koja se izražava numerički,

u brojevima ili u procentima, i označava kvantitet informacija koje ona rezimira. Tip informacija koji se rezimiraju određenom osom možemo odrediti kroz testiranje doprinosa (*contributions*) datoj osi različitih modaliteta iz svake varijable. U tom smislu, doprinos jednog modaliteta konkretnoj osi izražava uticaj koji taj modalitet ima na definiciju, odnosno strukturu sâme ose. Ukoliko je doprinos slab (blizu nule), modalitet ne vrši nikakav uticaj; ukoliko je pak jak (kada premašuje središnju vrednost ukupnog doprinosa celini modaliteta), modalitet vrši bilo pozitivan, bilo negativan uticaj na osu, što samo po sebi ima određeno analitičko značenje u utvrđivanju odnosa snaga između jedinica analize.

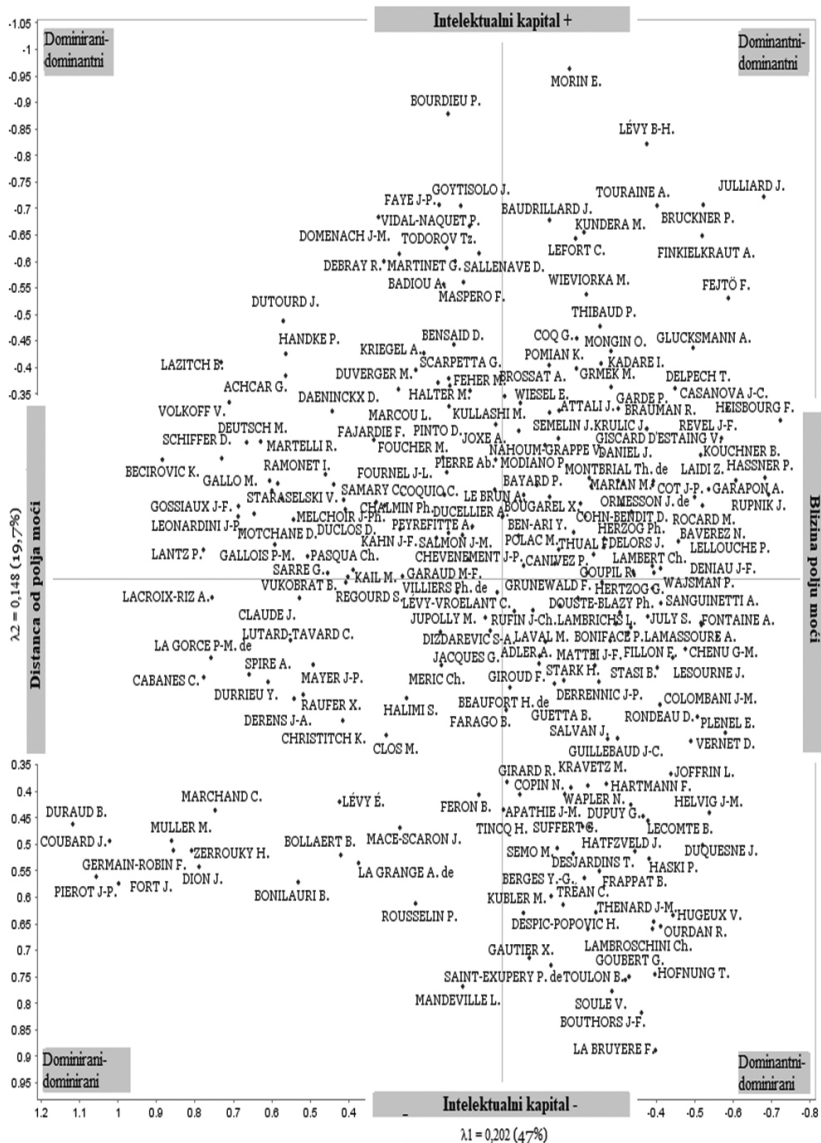
Drugim rečima, GAP ne isključuje proceduru koja se izražava u brojevima, već se na nju nadovezuje: na početku analize, produkt rada izabranog statističkog programa (SPAD, R, itd.), nije samo geometrijska prezentacija rezultata, već i numerički izraženi rezultati osnovnih deskriptivnih statistika, u vidu frekvencija, varijansi, srednjih vrednosti itd. (videti Mladenović 2021). Osim toga, sociološko objašnjenje geometrijske prezentacije oblaka i tačaka se nadopunjuje interpretacijom npr. doprinosa – u procentima – koji određeni modalitet ima ukupnoj varijansi određenog oblaka. Ipak, važno je naglasiti da su ove numerički određene procedure podređene geometrijskoj konstrukciji, a njihov smisao postojanja u okviru GAP je da podupiru zaključke koji se izvode na osnovu analize geometrijske reprezentacije statističkih individua, varijabli i modaliteta (videti Gounelle, Le Roux 2007).

Osa	Čista vrednost	U procentima	Modifikovana Benzekrijeva stopa (%)
1	0,202	9,4	47,0
2	0,148	6,9	19,7
3	0,125	5,8	11,9
4	0,102	4,8	6,0

Tabela br. 1: Vrednost svake ose, primer iz jednog konkretnog istraživanja (videti Mladenović 2021)



Grafikon br. 3: Geometrijski prikaz rezultata – varijable i modaliteti (Mladenović 2021: 41).



Grafikon br. 4: Geometrijski prikaz rezultata – individue (Mladenović 2021: 42).

2. *Formalni pristup (nasuprot pristupu preko matrica kod MA)*. U statistici, formalni pristup podrazumeva utemeljenje procedura na matematičkim strukturama linearnih apstraktnih algebr. Formalizacija ovih struktura, na prvom mestu dualnost između mera i varijabli, čini integralni deo ovog pristupa. One takođe otkrivaju multidimenzionalnu geometriju – kao proširenje osnovne euklidovske geometrije – koja ima karakteristična svojstva (distance i uglove, Pitagorina teorema itd.). Formalno, dakle, oblak sa tačkama predstavlja celinu tačaka ponderisanih u jednom euklidovskom prostoru. Matematičke strukture, dakle, predstavljaju oblik vodiča za izbor statističkih procedura kako bi se izbegle metodološke greške (poput npr. stavljanja u istu analitičku ravan oblaka sa tačkama koji se nalaze u različitim metričkim prostorima). Jednu od kvintesencijalnih karakteristika GAP nalazimo u *udruživanju tzv. geometrijskih i formalnih procedura*, tako da se iz tog razloga ona u metodološkim studijama često predstavlja kao geometrijsko-formalni pristup u okviru multivarijantne statistike.

Akademski statistika (u smislu akademski dominantne, etablirane statistike, koju Benzekri oštro kritikuje u tom periodu – *prim. I. M. i L. D-R.*) ignoriše formalni pristup i bazira se isključivo na matricnim računanjima, što redukuje statističku teoriju na tehniku, odnosno znanje na *savoir-faire*. Ovaj matricni pristup je ključna prepreka korektnoj valorizaciji metoda GAP: s jedne strane, geometrijske figure koje, dekonstruirane od njihovog strukturalnog rezonovanja, predstavljaju samo grafičke reprezentacije sa parazitskim strukturama koje mogu smetati razumevanju procedura; s druge strane, matricne demonstracije ne samo da uveravaju, a da ne osvetljavaju [...], već matricno računanje nije dovoljno snažno da prikaže geometrijske strukture (Benzécri i dr. 1973: 58).

3. *Induktivni postupak (nasuprot aletarnom kod MA)*. Ovaj postupak se zasniva na Benzekrijevoj tezi da „model treba da sledi podatke, ne obrnuto“ (ibid.: 6). Naime, nije neobično da su multivarijantni podaci relativno neuhvatljivi, jer nemaju jedan smer. Upravo GAP kao metodološko oruđe obezbeđuje geometrijski model – utemeljen u isporučenim podacima – koji omogućava lakše „upravljanje“ tom

višedimenzionalnošću. Da bi se realizovala GAP, nije neophodno unapred etablirati istraživačke hipoteze, iako su one, naravno, neophodne u procesu prikupljanja podataka i u konstrukciji istraživačkog prostora. Štaviše, *GAP nam omogućava da se oslobodimo obaveze formulisanja i određenih tehničkih hipoteza* koje su naprosto nužne kod većine statističkih procedura, temeljno se suprotstavljajući ujedno i glavnim pretpostavkama *opšteg linearnog modela (General Linear Model)*.

Osim toga, induktivni postupak koji se inače suprotstavlja aletarnom, ne suprotstavlja se – naprotiv – modelizaciji (kao lakše shvatljivoj i relativno simplifikovanoj reprezentaciji podataka). Induktivni postupak u geometrijskoj analizi podataka daje prioritet – ne i apsolutnu ekskluzivnost – deskriptivnoj analizi, iako metode statističkog izvođenja imaju važnu ulogu u GAP. Relevantno pitanje u tom slučaju nije da li imamo pravo da koristimo metode statističkog izvođenja, već da jasno utvrdimo u kom momentu i na koji način ih koristimo, pri čemu bi cilj statističkog izvođenja bila težnja relevantnim deskriptivnim zaključcima. Ukratko, statističko značenje mora biti podređeno sociološkoj interpretaciji multidimenzionalnih podataka (uporediti Le Roux, Rouanet 1993; Le Roux 2014).

Svi ovi postupci predstavljaju metodološku osnovu GAP, koja bi trebalo biti poznata istraživaču. Ipak, za samo izvođenje istraživanja, prikupljanje izvora i podataka predstavlja krucijalnu etapu u procesu konstruisanja istraživačkog prostora/polja uz pomoć GAP. U pitanju je dugotrajan i težak, ali istovremeno i kreativan i produktivan posao. Preporuka Pjera Burdijea je da se u tom procesu treba naslanjati na jedan veoma jednostavan i pogodan *spreadsheet*, kakav predstavlja tabela (u poslednje vreme se najčešće koristi npr. *Excel* tabela), što nam pomaže da jasnije odredimo fokus istraživanja. On na sledeći način opisuje svoje istraživačko iskustvo: „[...] ja bih upisao svaku od institucija u red, a onda bih otvorio novu kolonu [u vidu varijable] svaki put kada bih otkrio jedno karakterišuće svojstvo za tu instituciju [...]. Potom, izbacio bih stvari koje se ponavljaju i objedinio kolone sa crtama koje su strukturno ili funkcionalno iste, kako bih zadržao sve

one crte koje su – i jedino njih – sposobne da manje ili više snažno diferenciraju različite institucije“ (Bourdieu 1992: 201–202).

Naravno, GAP ne poseduje oruđa koja bi joj omogućila da u analizi ide izvan okvira dostupnih informacija, odnosno, ograničena je na to da u određenoj meri „rezimira“ tabelu koju statistički tretira. Međutim, njeni rezultati ne predstavljaju prostu restituciju izbora koji su prethodili konstrukciji istraživačkog prostora/polja. Štaviše, njen doprinos sociološkoj analizi ne ogleda se primarno u, kako neko iz prethodno rečenog može pretpostaviti, grafičkoj vizuelizaciji jednog društvenog prostora/polja (što je, naravno, važan element, jer pomaže i istraživaču i čitaocu da lakše razume konstitutivne odnose u njemu), nego se nalazi u sposobnosti ove analize da informatički otkriva strukturne odnose koji mogu biti novi i/ili neočekivani, čak i za samog istraživača. GAP ima tako „moć otkrivanja, čak i za onog koji je izgradio tabelu, na primer pokazujući distance, ili, naprotiv, blizinu, između individua i modaliteta koje nismo, ili nismo u toj meri, očekivali“ (Duval 201: 114).

Zaključak

Burdijeovo odbacivanje bilo ortodoksno teorijskih (dominantan deo marksističkih struja, koje naziva „materijalistima bez materijala“¹⁸²), bilo istih takvih etabliranih empirijskih socioloških projekata (Lazarsfeldova [Paul Lazarsfeld] sociologija i njeni francuski „epigoni“ u istraživačkim laboratorijama CNRS-a), i naglasak na značaju uvođenja statističkih inovacija u društvene nauke, možemo uočiti još u prvom periodu njegovog sociološkog angažmana: u tzv. „alžirskoj fazi“. Kao što smo naglasili u prvom delu rada, ovaj njegov angažman je pre svega vidljiv kroz saradnju sa matematičarima iz INSEE i pre svega sa Alenom Darbelom, s kojim je napisao i nekoliko koautorskih radova. Njegov kvantitativno-sociološki projekat se u tom periodu gradi

182 Videti tekst Ivica Mladenovića o odnosu marksizma i burdijeizma u ovom zborniku.

u odnosu pre svega na Lazarsfeldovu „kvantitativnu sociologiju“ koja je dominantna i u Sjedinjenim Državama, sa sve većim uticajem u Evropi i Francuskoj. Za razliku od etnometodologa i marksista, koji su kritikovali kvantitativizam Lazarsfeldove sociologije, smatrajući ga odgovornim za: ismevanje društvenih nauka, veoma oskudne naučne rezultate u sociologiji, kao i, generalno, odstranjivanje iz sociologije njenih teorijskih, istorijskih i kritičkih elemenata (videti npr. Mils 1964), Pjer Burdije priznaje Lazarsfeldu originalni doprinos racionalizaciji sociološke prakse, istovremeno mu se suprotstavljajući na njegovom – statističkom – terenu: kritikujući „resantimansku metodologiju“ (Bourdieu, Chamboredon, Passeron 1973), i uvodeći u sociologiju nove statističke tehnike koje su prilagođene relacionom i prostornom viđenju društvenog sveta.

Drugi inherentan, odnosno noseći stub Burdijeovog sociološkog projekta je – pored eklektičkog filozofskog pristupa koji je izrodio „konstruktivistički strukturalizam“ kao poseban teorijski pravac – upravo metodološka paradigma, izgrađena, pre svega, oko *geometrijske analize podataka*, koja svoj tehnički razvoj duguje „francuskoj školi analize podataka“ na čelu sa Žan-Polom Benzekrijem. Ovaj odnos zavisnosti između teorijskog i metodološkog u Burdijeovom radu, kao i između Burdijeove sociologije i GAP, postaje neraskidiv od 1960-ih godina, tako da Burdije čitav svoj teorijski konstrukt – izložen postepeno u njegovim klasičnim delima – gradi zahvaljujući obimnim empirijskim istraživanjima i korišćenju statističkih oruđa GAP – od *analize sa glavnim sastavnica*, preko *analize podudaranja*, do *analize višestrukih podudaranja* – dok GAP postaje poznata u društvenim i humanističkim naukama upravo blagodareći vrtoglavom uspehu Burdijeove sociologije. Ovo je i razlog zašto je GAP dugo u Francuskoj bila vezana za Burdijeovu teoriju i percipirana kao Burdijeov metodološki aparat primenjiv samo u kontekstu njegovih teorijskih paradigmi u sociologiji. Ipak, kako pokazuju brojna istraživanja (videti npr. Renisio, Sinthon 2014), ovaj metodološki instrument je ne samo upotrebljiv, već i naučno koristan u drugim društvenim i humanističkim disciplinama, kao i nezavisno od „teorije polja“, odnosno relaciono-prostorne vizije društva.

Literatura:

- Benzécri, Jean-Paul i dr. (1973), *L'Analyse des Données: 1 La Taxinomie, 2 L'analyse des correspondances*, Paris: Dunod.
- Bonnet, Philippe (2015), „Pour une histoire sociale de l'analyse des données“, u: Lebaron, Frédéric (ur.), *La méthodologie de Pierre Bourdieu en action: espace culturel, espace social et analyse des données*, Paris: Dunod: 21–42.
- Bourdieu, Pierre (1965), „The sentiment of honour in kabyle society“, u: Peristiany, John (ur.), *Honour and shame: The values of mediterranean society*, London: Weindeinfield and Nicholson: 191–241.
- Bourdieu, Pierre (1966), „La fin d'un malthusianisme“, u: Darras (ur.), *Le Partage des bénéfices: expansion et inégalités en France*, Paris: Minuit: 136–154.
- Bourdieu, Pierre (1969), „Intellectual field and creative project“, *Social Science Information* 8(2): 89–119.
- Bourdieu, Pierre (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève/Paris: Librairie/Droz.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron (1973), *Le Métier de sociologue*, La Haye: Mouton/De Gruyter.
- Bourdieu, Pierre, Monique de Saint Martin (1976), „L'anatomie du goût“, *Actes de la recherche en sciences sociales* 2(5): 18–43.
- Bourdieu, Pierre, Monique de Saint Martin (1978), „Le patronat“, *Actes de la recherche en sciences sociales* 20–21: 3–82.
- Bourdieu, Pierre (1979), *La Distinction: critique sociale du jugement*, Paris: Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Bourdieu, Loïc Wacquant (1992), *Réponses: pour une anthropologie réflexive*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2001), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2013), „Séminaires sur le concept de champ, 1972–1975“, *Actes de la recherche en sciences sociales* 200(5): 4–37.
- Delpu, Pierre-Marie (2015), „La prosopographie, une ressource pour l'histoire sociale“, *Hypothèses* 18 (1): 263–274.
- Dugonjić-Rodwin, Leonora (2021), „Field theory and education: a case study of the international baccalaureate“, *International Studies in Sociology of Education* 30(3): 325–348.
- Duval, Julien (2013), „L'analyse des correspondances et la construction des champs“, *Actes de la recherche en sciences sociales* 200(5): 110–123.
- Duval, Julien (2016), „Multiple Correspondence Analysis“, u: Inglis, David, Anna-Maria Almila (ur.), *The SAGE Handbook of Cultural Sociology*, Newbury Park: The Sage: 255–271.
- Duval, Julien (2020), „Analyse de correspondances/Analyse de correspondances multiples“, u: Sapiro, Gisèle (ur.), *Dictionnaire international Bourdieu*, Paris: CNRS Editions: 26–29.

- Gounelle, Charlotte, Brigitte Le Roux (2007), „Étude de la structure d'un test de jugement pratique par l'analyse géométrique des données“, *Revue européenne de psychologie appliquée* 57: 107–117.
- Lebaron, Frédéric (2004), „Les modèles économiques face à l'économisme“, u: Pinto, Louis, Gisèle Sapiro, Patrick Champagne (ur.), *Pierre Bourdieu, sociologue*, Paris: Fayard: 128–150.
- Lebaron, Frédéric (2019), „How Bourdieu 'quantified' Bourdieu: The geometric modelling of data“, u: Robson, Karen, Chris Sanders (ur.), *Quantifying Theory: Pierre Bourdieu*, Berlin: Springer: 11–29.
- Lebaron, Frédéric (2015), „L'espace social: Statistique et analyse géométrique des données dans l'œuvre de Pierre Bourdieu“, u: Lebaron, Frédéric (ur.), *La méthodologie de Pierre Bourdieu en action: espace culturel, espace social et analyse des données*, Paris: Dunod: 43–58.
- Lebaron, Frédéric, Brigitte Le Roux (2013), „Géométrie du champ“, *Actes de la recherche en sciences sociales* 200(5): 106–109.
- Lebaron, Frédéric, Brigitte Le Roux (2015), *La méthodologie de Pierre Bourdieu en action: espace culturel, espace social et analyse des données*, Paris: Dunod.
- Le Roux, Brigitte (2014), *Analyse géométrique des données multidimensionnelles*, Paris: Dunod.
- Le Roux, Brigitte, Henry Rouanet (1993), *Analyse des données multidimensionnelles: statistique en Sciences Humaines*, Paris: Dunod.
- Le Roux, Brigitte, Frédéric Lebaron (2015), „Idées–clefs de l'analyse géométrique des données“, u: Frédéric Lebaron (ur.), *La méthodologie de Pierre Bourdieu en action: espace culturel, espace social et analyse des données*, Paris: Dunod: 1–20.
- Levi, Martin John (2003), „What Is Field Theory?“, *American Journal of Sociology* 109(1): 1–49.
- Mils, Rajt (1964), *Sociološka imaginacija*, Beograd: Savremena škola.
- Mladenović, Ivica (2021), „Analiza višestrukih podudaranja kao oruđe u sociološkim istraživanjima“, *Sociologija* 63(1): 26–49.
- Renisio, Yann, Rémi Sinthon (2014), „L'analyse des correspondances multiples au service de l'enquête de terrain. Pour en finir avec le dualisme quantitatif/qualitatif“, *Genèses* 4(97): 109–125.
- Rosental, Paul-André (1997), „Introduction. Outil ou fétiche: La laïcisation de l'analyse factorielle dans les sciences sociales“, *Histoire & Mesure* 12(3–4): 185–196.
- Rouanet, Henry, Werner Ackermann, Brigitte Le Roux (2000), „The geometric analysis of questionnaires: The lesson of Bourdieu's 'La distinction'“, *Bulletin de Méthodologie Sociologique* 65: 5–15.
- Weil, André (2002), „Sur l'étude algébrique de certains types de lois du mariage“, u: Lévi-Strauss, Claude (ur.), *Les structures élémentaires de la parenté*, The Hague: Mouton de Gruyter: 257–265.

Epistemološki i metodološki temelji *Distinkcije*

Andrej Cvetić i Zona Zarić

Iako pojam „distinkcije“, kroz čitavu istoimenu i veoma obimnu studiju, sam autor nije fiksirano definisao, veoma brzo postaje neizostavni koncept savremene sociologije i jedan od najznačajnijih u mnoštvu pojmovnih, teorijskih i metodoloških inovacija Pjera Burdijea (uporediti Bourdieu 1979). U ovom i drugim delima, Burdije upotrebljava distinkciju na raznovrsne načine – od običnog značenja reči do čvrstog koncepta, i na taj način kroz gradaciju značenja obuhvaćenih ovim pojmom omogućava uvid u same hijerarhije koje ona implicira. *Se distinguer*¹⁸³ (fr.), *to be distinguished* (engl.), *distinkcija* predstavlja vid etabliranja ili potvrđivanja sopstvene superiornosti u odnosu na druge. Naizgled banalna i bezopasna društvena pojava zapravo skriva prakse koje održavaju i perpetuiraju klasne i druge hijerarhije. Ovaj vid razlikovanja i povlačenja granica predstavlja suštinu *distinkcije*.

Drugačije od obične materijalne razlike, ovakve granice i razlike nikada nisu neutralne, već uvek hijerarhijske i vrednosne, jer su zasnovane na epistemološkim premisama o društvenoj moći i nejednakostima. One upućuju na to da se nejednakosti stvaraju kroz diferencijaciju društvenih delatnika u njihovoj dostupnosti društvenoj moći. Linije demarkacije od kojih zavisi ova dostupnost možemo posmatrati kao skup različitih vrsta identiteta i praksi koje stvaraju neksus koji

183 *La distinction* na francuskom jeziku takođe znači odlikovanje, orden, odnosno visok društveni položaj kao najviši oblik distinkcije.

ima kumulativni efekat na društvene delatnike. Distinkcija proizvodi simboličke efekte upravo zato što se ne prepoznaje kao takva, već je doživljena kao urođena i data, umesto kao rezultat odgoja i obrazovanja – simbolički kapital.

Sam čin prepoznavanja nečega kao drugačijeg je samo po sebi aplikacija svojevrsnog stečenog znanja i kompetencija. Sledeći tu logiku, estetika predstavlja čin ovladavanja „načelima umetničke podele“: tamo gde amater vidi samo nediferencirane slike, znalac prepoznaje slikovne pokrete, stilove unutar škola, različita razdoblja i uticaje unutar dela umetnika (Bourdieu, Darbel 1969: 72–80). Čitav proces socijalizacije odigrava se kroz upravo ovakve prakse i procese, kako u odnosu na objekte, tako i u odnosu na druge. Na taj način distinkcija postaje svojevrsni simbolički kapital, podstaknuta društvenim percepcijama poželjnog odnosno neželjenog ponašanja i identiteta. „Društveni identitet se definiše i afirmiše u razlici“, jer od intrinzičnih svojstava grupe još su značajnija njena relacionalna svojstva, koja nastaju na osnovu položaja grupe u sistemu razlika: grupa se definiše i svim onim što nije, a naročito svime onim čemu se suprotstavlja (Bourdieu 1979: 191).

Na ovaj način dolazi do esencijalizacije identiteta. Ovakvom shvatanju doprinosi činjenica da je potraga za distinkcijom vrlo često nevesna ili neosvešćena, plod svojevrsnog automatizma, društveno naučenog i nametnutog, i veoma rano interiorizovanog. Uzimajući ovo u obzir, postaje nam jasniji i pun naslov dela: *Distinkcija: Društvena kritika suda*, kao i značaj kategorije ukusa za grupni identitet: jednu klasu ne objedinjuju toliko kolektivna svest i zajedničke ideje, već prvenstveno neposredna privrženost određenim ukusima, naklonostima i averzijama, koje su upisane u najdublje slojeve *habitus*. Upravo je ukus jedna od centralnih kategorija *Distinkcije* i definiše se kao „sklonost i sposobnost za (materijalno i/ili simboličko) prisvajanje jedne određene klase klasifikovanih i klasifikujućih objekata ili praksi“ (ibid.: 191).

Pored pojma *distinkcije*, u ovom radu fokusiraćemo se na ona pitanja i pojmove koji se tiču subjektivne percepcije kako vlastitog mesta

na društvenoj lestvici, tako i osnovnih principa prema kojima se današnja društva mogu podeliti na slojeve ili klase. Upravo se oni tiču i habitusa i distinkcije, kao klasifikacioni mehanizmi koji proizvode dominaciju, ali koji takođe ovladavanjem daju emancipatorni potencijal individui. Ovladavanje i prevazilaženje distinkcije otvara nove horizonte mogućeg, nasuprot njenoj neosvešćenosti interiorizaciji, kroz aktivno trpljenje ili pasivni pristanak. Kroz značaj simboličkog prepoznavanja i pogrešnog prepoznavanja izvora dominacije od onih koji je trpe, vidimo Burdijeov odnos prema psihoanalizi¹⁸⁴. Klasa je ovde podjednako značajna kao i mehanizmi opresije identiteta. Distinkcija kao homologni prostor zavisi prvenstveno od količine, strukture i trajanja posedovanog kapitala. Burdijeova klasna teorija sačinjava tako teorijski i istraživački kontekst u kojem sociolog izlaže svoj pojam distinkcije. Burdije se najpre suprotstavlja shvatanju klasa kao društvenih grupa koje su određene nizom objektivnih, spolja merljivih karakteristika, najpre visinom prihoda, stepenom obrazovanja i zanimanjem, i smatra da se o realnim klasama može govoriti samo ako njihova zasebnost postoji, osim u oku spoljašnjeg posmatrača, takođe „iznutra“, u samodoživljavanju njihovih pripadnika, kao i u skupu postupaka, praksi, navika i izbora.

184 Kao i u njegovom poslednjem i nedovršenom delu, posthumno objavljenom – *Esquisse pour une auto-analyse* [Skica za jednu autoanalizu], 2004. – u kojem pokušava svojevrsnu socio-analizu svoje naučne karijere. Auto-socioanaliza, koja se može definisati kao samoobjektivizacija sopstvenih dispozicija i uverenja o tim istim dispozicijama (Bourdieu 2004), verovatno je pedagoško sredstvo tipično za sociologiju. Burdije u knjizi insistira na potrebi „objektivizacije položaja subjekta objektivizacije u društvenom prostoru“. Sociologija navodi istraživača da formuliše tačku gledišta koja je jedna od mnogih mogućih. Sociološka misao je stoga relaciona i iz tog razloga je važno poznavati odnose u kojima sociolog učestvuje. U jednom drugom radu (Bourdieu 2001: 183), Burdije upozorava zagovornike vrednosne neutralnosti na njihove ambicije „da budu iznad sukoba“. Kada naučni stav sebe prepozna kao nesposobnog da bude neutralan, istraživač se mora potruditi da upozna sebe. Ovaj introspektivni rad potom omogućava da se procene i razumiju granice i pristrasnosti koje utiču na refleksiju o objektu istraživanja. Možda je Burdije ovim delom želeo da sebi postavi konačni intelektualni izazov – da sebe uzme za objekat sociološke studije. Čini se da je ova lucidnost predstavljala ideal koji reguliše Burdijeovo delo. Verovatno ne postoji veća garancija naučnosti u društvenim naukama od one koju nudi najveća moguća lucidnost prema sebi.

Istorijski kontekst *Distinkcije*

Objavljeno 1979, delo *Distinkcija*, uz *Praktični smisao*, jedno je od dve najvažnije knjige koje Pjer Burdije objavljuje u okviru izdavačke kuće Éditions de Minuit sredinom akademske karijere, a malo pre izbora za redovnog profesora na Koležu de frans. Ova obimna studija – monografija od 670 stranica – svoju prvobitnu inspiraciju i usmerenje pronalazi u anketi započetoj 1960-ih, o fotografiji i odnosu studenata prema kulturi. Potom biva proširena i začinjena razmišljanjima koja Burdije obogaćuje u razmenama s ekonomistima i statističarima po pitanju demokratizacije pristupa ekonomskim i kulturnim dobrima u Francuskoj, i na ovaj način predstavlja svojevrsnu sintezu istraživanja francuskog društva tog vremena, sa velikim potencijalom primene i na druge vremenske i geografske prostore.

Distinkciji su prethodila druga značajna Burdijeova dela u kojima se uveliko bavio nekima od ovih pitanja. *Ljubav prema umetnosti* iz 1969. godine i *Osrednja umetnost* iz 1965 godine, kao i proučavanje francuskog sistema visokog obrazovanja u *Reprodukciji* iz 1970. godine, neosporno su uticali na kvalitet i opseg *Distinkcije*. Uticaj te knjige je i danas veoma značajan, kako u Francuskoj, tako i u inostranstvu, o čemu svedoče mnogobrojne međunarodne konferencije i zbornici na njenu temu, kao i mesto koje ova knjiga, kao najcitiranija sociološka referenca na svetu, zauzima u istoriji moderne sociologije (Coulangeon, Duval 2013).

Prvi prevod *Distinkcije* bio je prevod na nemački jezik 1982. godine, dakle tri godine nakon francuskog izdanja. Engleski prevod stigao je dve godine kasnije, odnosno 1984. godine. Nakon engleskog prevoda ova knjiga polako postaje istinska globalna sociološka referenca: tokom 1998. godine pojavljuje se na spisku deset najcitiranijih socioloških knjiga Međunarodnog sociološkog udruženja, a 2010. godine postaje najcitiranije sociološko delo na engleskom jeziku. Prevod koji najčešće koriste istraživači u Srbiji objavio je 2013. godine Centar za izdavačku delatnost u Podgorici, u prevodu Kornelija Nikčevića. U sociologiji u Srbiji, Ivana Spasić (2013; 2006), Predrag Cvetičanin (2007) i Ana

Birešev (2014) dali su značajne doprinose koristeći se burdijeovskim pojmovnim aparatom čiji je značajan deo razvijan upravo u *Distinkciji*.

Knjigu čine tri dela: prvi deo, „Društvena kritika ukusa“, bavi se Kantovom kritikom ukusa, razlikama između estetskog uređenja i popularne estetike, legitimizovanjem dominantne kulture, kroz porodicu, školu i druge institucije; drugi deo, „Ekonomija praksi“, razvija pojmove stilova života i društvenog prostora; dok se treći deo, „Klasni ukusi i stilovi života“, bavi varijantama stilova života centralnih klasa francuskog društva (klase radnika i nižih činovnika, koja se kod Burdijea obeležava narodske klase, srednje klase, koju čine obrazovani profesionalci i dominantne klase, koju čine pojedinci sa najvećom količinom ekonomskog i kulturnog kapitala). Ovo delo se, dakle, u osnovi bavi promišljanjem društvenih klasa i njihove reprodukcije, razvijajući „teoriju polja“ kroz korišćenje metoda višestrukih podudaranja.

Prijem *Distinkcije* i nastavljači

Distinkcija je imala veliki i izuzetno podeljen odjek nakon samog objavljivanja. Reakcije na knjigu varirale su od podsticajnih i podržavajućih analiza, do žestokih kritika i odbacivanja. U oktobru 1979. godine Tomas Ferenci (*Thomas Ferenczi*), Pjer Žak Loren (*Pierre Jacques Laurent*) i Fransoa Šatle (*François Chatelet*) u časopisu *Le Monde* optužuju Burdijea za sociološki redukcionizam, dok u decembru iste godine časopis *Esprit*, koji je već kritikovao Burdijeovo delo *Reprodukcija*, naziva Burdijeov pristup vulgarnim marksizmom. Istovremeno, najznačajniji tradicionalni sociološki časopis u Francuskoj, *Francuska sociološka revija* (*La Revue française de sociologie*), objavljuje dva prikaza o istorijskom značaju ovog dela. Zbog svega toga, ili pak uprkos tome, knjiga veoma brzo postaje deo nastavnog programa i predmet mnogih debata, pomažući produbljivanje razumevanja kumulativnog efekta i međusobne povezanosti društvenih nejednakosti na različitim društvenim nivoima.

Podeljenost sociološke zajednice o značaju i dometima *Distinkcije* u analizi kulture opstaje i danas, iako je neporecivo da je knjiga obeležila istoriju svetske sociološke misli XX veka. Tako 1989. godine dva bivša člana CSE (*Centre de sociologie européenne*), instituta koji je pokrenuo upravo Burdije, kritikuju sociologovu analizu popularne kulture (Grignon, Passeron 1989), a Mišel Lamon (*Michelle Lamont*) tvrdi da je analitička vrednost Burdijeovog pristupa ograničena na francusko društvo druge polovine XX veka (Lamont 1992). Nasuprot kritikama, Bernar Lair piše o doslednosti *habitusa* i stilova života, koristeći pojam *disonance* na individualnoj ravni formiranja ukusa (Lahire 2004). Ipak, uprkos neslaganjima, *Distinkcija* nastavlja da inspiriše rad mnogih istraživača, a Burdijeovo istraživanje je ponavljano u nekoliko država: Australiji (Bennet 1999), Norveškoj (Rosenlund 2000), Portugaliji (Pereira 2005), Velikoj Britaniji (Bennet 2008), Danskoj (Prieur 2008) itd. Ova istraživanja, sprovedena dakle u drugačijim društvenim kontekstima, nisu dala potpuno iste rezultate koje nalazimo u *Distinkciji*, ali je značajan broj istraživača uspeo da dođe do značajnih rezultata, koristeći Burdijeovu konceptualnu aparaturu, o kulturnim transformacijama u svojim društvima.

Osnove konceptualnog aparata *Distinkcije*

U nastavku teksta bavićemo se konceptualnim aparatom Burdijeove *Distinkcije*, odnosno ključnim pojmovima koje u ovom delu Burdije razvija i kojima se služi ne bi li objasnio klasnu strukturaciju u više društvenih *polja*¹⁸⁵. Bez obzira što Pjer Burdije stvara apstraktan sistem kategorija, koje su široko korišćene u društvenim naukama, iza apstrakcija krije se ipak jedno konkretno (francusko) društvo (u drugoj polovini XX veka), koje predstavlja sistem podrazumevanih, referentnih objekata za ovog autora. Burdije svakako po tome nije izuzetak

185 Ovaj deo teksta pisan je egzegetski, uz gotovo isključivo oslanjanje na crnogorski pre-
vod *Distinkcije* (2013). Ne oslanjamo se na tumače i interpretatore kako bismo imali što
nepriistrasniji pogled u analizi koncepata i shvatanju epistemologije Burdijeovog dela.

u odnosu na druge sociologe, iza čijih apstrakcija izviruju konkretna društva čiji su i sami bili članovi.¹⁸⁶ U epistemološkom smislu, trajna vrednost *Distinkcije* je njen apstraktni, konceptualni aparat koji može biti primenjen i na savremenim društvima. Prepreku toj primeni ne predstavlja ni činjenica da Burdijeovi zaključci i mehanizmi klasnih borbi u kulturi koje uočava danas ne postoje kao takvi (uporediti Savage 2015; Lamont 1992).

Osnovne epistemološke crte *Distinkcije* su dualizam, relativizam i generativizam. Dualizam je kod Burdijea najjasnije izražen u poimanju društvenog sveta. Burdije odbacuje krute strukturalističke pozicije, kao i situacionističku amorfnost interakcionizma i etnometodologije. Shvaćanje društvenog sveta postavlja kroz dualitet *struktura i simboličkog*.

Društveni svet je istovremeno sačinjen od struktura (poput ekonomskih ili institucionalnih), ali je osmišljen i oblikovan kroz sferu jezika i simbola koji usmeravaju viđenje struktura i delovanje delatnika u njima (Burdije 2013: 496)¹⁸⁷. Strukturno i simboličko narazdvojno su isprepleteni, ali ove dve sfere su u krajnjoj instanci autonomne. Njihova glavna veza je u tome što su realne društvene strukture osnova simboličkog poretka. Relativizam se kod Burdijea ispoljava u sferi simboličkog. Kod praksi klasifikovanja, sameravanje dobija smisao tek kada se kulturne prakse i proizvodi vrednuju u međusobnom odnosu. S obzirom da su društvene klase osnova praksi klasifikovanja, za Burdijea su ove prakse relativne i u odnosu na klasne položaje delatnika. Generativizam kao treća odlika podrazumeva da su sve strukture i prakse klasifikovanja plod istorijskog razvoja i podložne su promenama (ibid.: 481). Generativnost služi da pokaže na koji način strukture oblikuju prakse (klasifikovanja),

186 Kao što pokazuje i primer Talkota Parsonsa u američkoj sociologiji (uporediti Gouldner 1970; Mils 2000).

187 Burdije se radikalno suprotstavlja konceptu aktera i koristi koncept agenta, delatnika ili dejstvenika. Kroz ideju delatnika, Burdije naglašava da su individue, kroz prakse koje čine, predmet istorijske i strukturne uslovljenosti. O razlici između aktera i delatnika u Burdijeovoj sociologiji, videti Mladenović 2022; o adekvatnim načinima prevođenja u sociologiji i nijansama među termina, videti Spasić 2005.

odnosno bivaju potvrđene i obnovljane – i u Burdijeovom slučaju retko menjane – kroz praksu.¹⁸⁸

Od konkurentskih teorija klase koje insistiraju na raspodeli distinktivnih atributa, poput prihoda, zanimanja ili položaja u organizaciji rada (videti Wright 2015; Goldthorpe 1996), Burdijeovo shvatanje se razlikuje u postavljanju odnosa između klasa i kulturnih praksi.¹⁸⁹ Pojam prakse jedan je od ključeva za razumevanje epistemologije Burdijeove sociologije u *Distinkciji*. Praksa je proizvod strukturnog društvenog položaja i nije nasumična ili stvar ličnog izbora. Praksu u njegovoj perspektivi vode spoznajne strukture, koje su „društvena nužnost koja je postala prirodna, konvertovana u pokretačke šeme i telesne automatizme“, dok praksa može da se razume kao *telesni mimesis*, odnosno osećanja i iščekivanja koja su već pripremljena klasnim položajem (Burdije 2013: 487). Tako, kroz praksu, klasni položaji u delatnike utiskuju preduslove sopstvenog reprodukovanja i ona se formira prema sledećoj formuli [habitus (kapital)] + polje = praksa (ibid.: 107). Prema formuli: praksa nastaje kroz korišćenje realne i simboličke svojine (*kapitala*) koje je uslovljeno usvojenim očekivanjima u odnosu na društveni položaj (*habitus*) u nekom relativno definisanom području društvenog delanja koje ima svoje aršine raspodele i vrednovanja kapitala (*polje*).

Pre praksi, Burdije piše o *spoznajnim strukturama*. On te strukture shvata kao „inkorporirane društvene strukture“ (ibid.: 480) koje imaju svoju istoriju i klasnu osnovu. Spoznajne strukture su zapravo „istorijske šeme uočavanja i procenjivanja koje su proizvod objektivne podele na klase [...] koje funkcionišu izvan saznanja i govora“ (ibid.: 480). Kao proizvod razlika, spoznajne strukture sastoje se od niza binarnih matrica kojima se klasifikuju predmeti, osobe i prakse, a koje

188 Iako se čini da je genetski strukturalizam ovde veoma sličan Gidensovoj teoriji strukturacije, kod Burdijea strukture ipak zadržavaju primat nad praksom i ostaju odvojene. Kod Gidensa su praksa i strukture izjednačene i gotovo neodvojivo stopljene (videti Giddens 1984).

189 Kultura jeste element društvene strukturacije u Veberovoj teoriji društvenih slojeva, ali nije deo shvatanja klasa, već staleža (*Stände*) (Weber 2010).

su smislene, jer iza njih stoji, Burdijeovim rečima: „čitav društveni poredak, mreža suprotstavljanja između visokog (ili prefinjenog, uzvišenog, čistog) i niskog (ili vulgarnog, plitkog, skromnog), duhovnog i materijalnog, finog (ili prefinjenog, elegantnog) i grubog (debelog, masnog, brutalnog, surovog, frustriranog), laganog (ili suptilnog, živog, veštog) i teškog (sporog, gustog, tupog, radničkog, levog), slobodnog i prinudnog [...]“ (ibid.: 480).

Binarizmi spoznajnih struktura su objektivizirane društvene podela, koje smisao dobijaju tek u *univerzumu govora* (ibid.: 483). Za Burdijea, postojanje u univerzumu govora znači da se spoznajne strukture aktiviraju prilikom čina procene koji je relativan, što znači da je određen drugim mogućim upotrebama u drugim, Burdijeovim rečima, *poljima*. Pošto su binarizmi prenosivi iz jednog polja u drugo (npr. grubo može biti shvaćeno kao neprikladna osobina u polju [visoke] umetnosti, ali kao prihvatljiva osobina u ekonomskom polju tržišnih transakcija), oni deluju na nivou banalnog, podrazumevanog i očiglednog koje, Burdijeovim jezikom, predstavlja „orkestracij[u] opažanja društvenog sveta koja je usaglašena sa podelama uspostavljenog poretka [...]“ (ibid.: 484–485).

Pošto su prakse uslovljene spoznajnim binarnim strukturama, svako činjenje iziskuje održavanje granica koje su uspostavljene strukturama. Stoga, granice mogu da se shvate kao umetnost ophođenja, odnosno ideja *kako treba* [činiti, živeti] ili ideja pojedinca o sopstvenom mestu u društvu (*sense of one's place*), što nije ništa drugo do držanje distance u odnosu na određene klase i prakse uz istovremeno postupanje kao da je društveni svet predvidiv i već spoznat (ibid.: 485). Granice se uspostavljaju kroz klasifikovanje društvenih praksi i predmeta kulture, tako što postoji interes da se određeni aspekti opaze i vrednuju na određeni način (ibid.: 491). Ključna posledica uspostavljanja granica, prema Burdijeu, jeste da „podređeni najpre teže da dodele sebi ono što im raspodela dodeljuje, odbijajući ono što im je uskraćeno [...]“ (ibid.: 484).

Dosadašnja šema nije funkcionisala u domenu formalnih razlika, ali Burdije u istorijskoj perspektivi prepoznaje da granice mogu biti

institucionalizovane u vidu *ortodoksije* (poput podele na tri staleža u Francuskoj pre revolucije). Borbe oko ovih institucionalizovanih granica Burdije shvata kao ključne korake u procesu društvene promene, jer je sâm sistem klasifikacije predmet borbe (ibid.: 493). Ulog borbe oko granica je prepoznavanje same klase, ali i mogućnost da se sa pozicije prepoznatljivog stupi u borbu, a time i put ka legitimitetu (ibid.: 494). Rezultat borbi je promena klasifikacijske šeme, odnosno transformacija kategorije opažanja i procenjivanja društvenog sveta, a time, posledično, i samo društvo (ibid.: 497). U Burdijevoj teoriji, spoznajne strukture kao svoju osnovu imaju materijalne uslove života.

Burdije vezu između materijalnih uslova i praksi postavlja veoma direktno u pojmu *objektivne klase* koji je „skup predstavnika smeštenih u homogenim uslovima egzistencije, namećući homogena uslovljavanja i stvarajući sisteme homogenih dispozicija, svojstvenih proizvodnji sličnih praksi koje poseduju skup zajedničkih svojina, objektivnih svojina, ponekad garantovanih zakonom – poput posedovanja dobara ili moći – ili inkorporiranih poput habitusa klase (i posebno, sistema klasifikatorskih šema)“ (ibid.: 108). Za razliku od konkurentskih teorija klase, kod Burdijea klasa ne izvire iz jednog temeljnog svojstva (npr. materijalnog položaja), već pojam *konstruisane klase* čini „strukture odnosa između svih odgovarajućih svojstava koja svakom od njih i efektima koje vrše na praksama daju njihovu vlastitu vrednost“ (Burdije, 2013: 112). To znači da klasu definišu različita svojstva u podjednako meri, te da svako od njih ima svoju specifičnu težinu u odnosu na celokupni splet svojstava koja kao rezultat čine klasni položaj pojedinca, ukrštajući se sa faktorima poput pola, starosti ili prebivališta (ibid.: 114). Svojstva kod Burdijea ne ostaju apstraktna, već bivaju konceptualizovana kroz vrste kapitala.

Kapital podrazumeva *pretendovanje na ili istinsko posedovanje* određenih materijalnih ili simboličkih dobara. Materijalna dobra prisvajaju se u objektivnom smislu (kroz titule ili imovinu), dok se simbolička dobra inkorporiraju kroz *dispozicije, navike ili način ophođenja*. U slučaju ekonomskog kapitala – novca ili imovine – dolazi do *prisvajanja*,

a u slučaju kulturnog – do *inkorporacije* – otelovljenja – kroz navike i manire. Kulturni kapital pak može imati i materijalnu dimenziju koja podrazumeva prisvajanje, poput posedovanja umetničkih dela, knjiga ili diploma. Burdije dodaje još i društveni (socijalni) kapital koji je teško posmatrati kroz matricu prisvajanja i inkorporacije, jer se odnosi na društvene kontakte pojedinaca. Klasni položaj pojedinca se u Burdijeovoj optici tako formira kroz obim, strukturu i razvoj kapitala u vremenu.

Obim kao mera posedovanja kapitala može se tumačiti kao njegova apsolutna mera. Obim govori koliko akumuliranog kapitala pojedinac poseduje. Obim posedovanja kapitala uslovljava *snop putanja*, odnosno krajnja ishodišta u klasnoj strukturi za pojedinca sa tim obimom kapitala koja su njegovo/njeno polje mogućnosti (ibid.: 116). Struktura kapitala je njegova relativna mera, tj. odnos količine kapitala prema drugim kapitalima. Situacija u kojoj kod dominantnih klasa preteže ekonomski u korist kulturnog kapitala, a kod srednjih kulturni u odnosu na ekonomski, naziva se *hijazam*. Društvena putanja pojedinca u tom ključu može se tumačiti kao promena obima i strukture kapitala u vremenu. U Burdijeovoj terminologiji, putanja koja harmonizuje navike i dispozicije u kulturi sa ekonomskim kapitalom kao prihvatanje nužnosti naziva se *modalnom putanjom* (ibid.: 117).

Kako bi klase suvereno prisvajale i obnavljale sopstvene kapitale, one vrše *distinkciju*. Adekvatniji prevod francuskog termina na srpski je *razlika* ili *distanca*, međutim termin distinkcija koristi se u sociološkoj literaturi često u značenju koje mu pridaje Burdije, što ga čini boljim izborom. Distinkcija je slična terminima sramote ili stigme, ali se ne može svesti na njih. Ona se dešava u sferi prisvajanja kulturnog kapitala, bilo kroz otelovljenje navika i dispozicija, bilo kroz posedovanje kulturnih dobara i može se shvatiti kao razlika ili distanca koju stvaraju različite klase u odnosu prema drugim klasama u sferi prisvajanja kulturnog kapitala koji troše ili kojem teže. Prilikom prisvajanja, pojedinci vrše i *klasifikovanje*, odnosno sameravanje kulturnih dobara u odnosu na druga kulturna dobra i njihovu moć da proizvedu distinkciju.

Da bi distinkcija postigla svoj efekat – razliku – pripadnici klasa moraju da u činu potrošnje kulturnih dobara vrše *prisvajanje* (ibid.: 106). Prisvajanje, kao ključna osobina distinkcije, može se razumeti kao – simboličko – ovladavanje nekim kulturnim dobrom kojim se potvrđuje pretenzija pripadnika neke klase nad tim kulturnim dobrom kroz isključivanje pripadnika drugih klasa. Ovladavanje i suverena potrošnja kulturnih dobara isto tako su u funkciji dužine posedovanja kapitala i načina sticanja i nasleđivanja kapitala (ibid.: 271). Empirijski rezultati kod Burdijea ukazuju da veću težinu ima kulturni kapital koji je nasleđen i negovan u krugu porodice, nego stečen u formalnom obrazovanju. Takođe, cilj prisvajanja dobara je potvrđivanje klasnog položaja kroz distinktivnu moć dobara ili dispozicija, što znači da nemaju sva dobra ili dispozicije jednaku moć za kreiranje distinkcije (ibid.: 289–290).

Kao primer dispozicije koja je otelovljena u *Distinkciji* može se naći ukus, kao „sposobnost da se sudi o estetskim vrednostima na neposredan i intuitivan način“ (ibid.: 105). *Kontinuirani* i *kumulativni* rad distinkcije prepoznaje se u tome što dispozicija koja je stečena kombinacijom posedovanja i načina korišćenja kulturnih dobara, kakav je habitus, teži da sebe predstavi kao urođeni kvalitet. Kroz esencijalizaciju i predstavljanje ukusa kao ličnog kvaliteta, sistem materijalnih nejednakosti na kom počivaju klase, pokušava da prikrije svoj rad. Rezultat rada distinkcije jeste da se materijalne i kulturne nejednakosti predstave kao plod individualnih naklonosti i sudbina koje ni na koji način nisu proizvod klasnih odnosa. Za Burdijea je naklonost ka umetnosti kod srednjih slojeva kao potrebi koja nije neposredna i ne rešava trenutani fizički poriv, pokazatelj da materijalni položaj srednje klase nameće dovoljno lagodnosti da je zadovoljenje potreba zagarantovano u budućnosti i da se o njima nije potrebno brinuti u sadašnjosti. Nasuprot tome, narodske klase neguju ukus pragmatičnog i funkcionalnog u potrošnji kulturnih dobara, što je odraz njihovog skromnog materijalnog položaja (ibid.: 259).

Kako su ukus i potrošnja kulturnih dobara nešto što se dešava u toku dužeg vremenskog perioda, dispozicije ka prisvajanju određenih

kulturnih dobara postaju trajna, internalizovana struktura, odnosno *habitus*: „Strukturirajuć[a] struktur[a], koja organizuje prakse i percepciju praksi, *habitus* je takođe strukturisana struktura: princip podele po logičnim klasama koji organizuje percepciju društvenog sveta i sam je proizvod uvođenja podele u društvene klase“ (ibid.: 180).

Habitus se može prevesti kao siguran prostor kulturne potrošnje pripadnika različitih klasa. To znači da *habitus* kao struktura daje *kod prepoznavanja* pripadnicima klasa svest o tome koja će dobra i ispoljavanje kojih navika potvrditi njihov klasni položaj. *Habitus* se takođe može tumačiti kao vodič koji pripadnicima klasa daje uputstva biranja i prepoznavanja, čak i kada postoji izbor i mogućnost jednako dostupne drugačije kulturne potrošnje. Rad *habitusa* često je neopažen i nesvestan, iako izgleda kao proizvod svesnih i namernih odluka. Pošto je *habitus* struktura koja se gradi od perioda rane socijalizacije, u velikoj meri je konstitutivan za osećaj sopstva. Burdije ističe da nesklad sticanja kapitala i njegovog korišćenja potvrđuje tu tezu (ibid.: 116). Primer nesklada očigledan je kada ekonomski imućni pripadnici dominiranih klasa koji vode poreklo iz narodskih pokušavaju da svoj ukus modeluju prema ukusu kulturno dominantnih srednjih slojeva i pri tome prave „pogrešne“ izbore koji ih približavaju narodskim klasama.

Rad distinkcije ima smisla tek kada se dešava u prostoru u kojem je moguće sameravanje kapitala. Burdijeovim rečima, polje definiše kako kapitali dobijaju svoju vrednost (ibid.: 120). Polja predstavljaju segmente društvenog prostora koji nameću sopstvene logike reprodukcije i merila legitimnosti sticanja i potrošnje kapitala. Činjenica da Burdije vidi društveni prostor kroz segmente, a ne kao celinu, omogućava mu da sve vrste kapitala uvrsti kao značajne činioce klasnog položaja, umesto da jedan odredi kao vodeći, iz kojeg ostali proishode. Rigidnost granica između polja je istorijski promenljiva, a granice su uglavnom propustljive, tako da je kapital stečen u jednom polju moguće preneti i konvertovati u kapital koji je operativan u drugom polju. Polje se može posmatrati i kao struktura pozicija koje prema obimu, strukturi i načinu sticanja kapitala zauzimaju proizvođači i potrošači u polju (ibid.: 253). Pošto količine kapitala variraju i moraju

stalno da se obnavljaju, pozicije u društvenim poljima moraju stalno da se brane i osvajaju, što ih čini predmetom simboličkih borbi. „*Par ekselans* mesto simboličnih borbi jeste sama vladajuća klasa: borbe za definisanje legitimne kulture koje suprotstavljaju intelektualce i umetnike nisu ništa drugo do vid neprekidnih borbi u kojima se razne frakcije vladajuće klase sukobljavaju u nametanju definicije uloga i legitimnog oružja društvenih borbi [...]“ (ibid.: 261).

Za Burdijea je ulog simboličke borbe pozicija univerzalne društvene legitimnosti. Jedno shvatanje posledica simboličke borbe jeste nametanje legitimnog životnog stila kao kroz prisvajanje oznake klase srednjih klasa bogatih kulturnim kapitalom. Nametanje legitimnog životnog stila podrazumeva distinkciju u odnosu na nužnost narodskih klasa čija je potrošnja kulturnih dobara svedena na spontano, animalno i neobuzdano (ibid.: 259). Jedan od ciljeva simboličke borbe je pretendovanje na materijalna dobra *dominantnih* klasa, koje srednja klasa kroz nametanje legitimnog životnog stila pokušava da približi sebi. Strukturu polja čini sinhroni presek odnosa moći u nekom vremenskom trenutku, koji je odraz istorije klasnog sukoba kroz simboličke borbe (ibid.: 253). Interesantno je da Burdije poziciju legitimnosti koji sebi daju srednje klase bogate kulturnim kapitalom vidi zapravo kao blef kojim srednje klase pokušavaju da se nametnu višim klasama kao konkurenti. Kroz poziciju univerzalne legitimnosti, srednje klase u stvari „prisvaja[ju] privid da bi imal[e] realnost“ (ibid.: 260). Burdije implicitno pokazuje da društvena polja, organizovana kroz segmente, zapravo ne daju osnovu za razvoj paralelnih legitimnosti koje mogu pratiti logike određenih društvenih polja.

Epistemologija i metodologija *Distinkcije*

Burdijeova sociologija, iako je imala svoje brojne empirijske nastavljače, u istoriji sociološke teorije kanonizovana je prevashodno kroz svoj teorijski doprinos. Iako on jeste ključan i trajan, ne treba izgubiti iz vida da je Burdije unapredio sociologiju kao empirijsku nauku

takođe, kroz korišćenje analize višestrukih podudaranja (*L'analyse des correspondances multiples*). *Distinkcija* se tako može čitati i kao empirijsko delo čija je epistemologija zasnovana na odnosu metoda i teorije. Burdijeova ideja o ulozi teorije polazi od njenog cilja, a to je da uspešno obuhvati sveukupnost – mreže – društvenih odnosa. Takva teorija je u svojoj osnovi sintetička, jer se, s jedne strane, ne oslanja na atomizujuće modele, a s druge priznaje sistematsku multikauzalnost, što znači da činioci kauzalnog odnosa imaju svoju moć tek kada su uklopljeni u sistem odnosa. Burdije tako navodi da „strukturalna uzročnost jedne mreže faktora jeste istovremeno nesvodiva na nagonilanu efikasnost skupa lineranih odnosa različite eksplikativne snage, koje potrebe analize izdvajaju, i onih koje se uspostavljaju između različitih pojedinačnih faktora i razmatrane prakse [...]“ (ibid.: 113).

Epistemološki temelji Burdijeovog metoda mogu se tumačiti i kao protest protiv uzročne logike empirijskih analiza u društvenim naukama. Logika uzročnosti empirijskih analiza temelji se na linearnom i kumulativnom efektu niza faktora na ishod, što za cilj ima niz modela koji objašnjavaju odnose faktora i ishoda, deo po deo (ibid.: 113).¹⁹⁰ Burdijeov problem sa ovom vrstom analize je što empirijska stvarnost podrazumeva varijabilnost ishoda koju linearno zasnovana empirijska analiza ne može da obuhvati (ibid.: 113). Za Burdijea je nemogućnost linearnih empirijskih analiza da obuhvate varijabilnost ishoda u društvenom svetu logična, jer je sam društveni svet podeljen na polja – segmente – koji čine da različiti faktori u različitim poljima imaju drugačiji značaj, a time i proizvode drugačije ishode. Jedan od primera je ukrštanje *pola* i *klase* kao faktora koji daju različite ishode:

190 U interpretaciji se oslanjamo na Burdijeove termine koji su opšti, ali dobro predstavljaju pozitivističku istraživačku logiku koju on kritikuje (iako je eksplicitno ne pominje). Linearnost, aditivnost i kumulativnost efekta osobeni su npr. regresionoj analizi (koju Burdije takođe ne pominje eksplicitno). Regresiona analiza ne govori sama po sebi o uzročnosti, iako možda pruža podršku interpretacijama koje ukazuju na uzročni odnos, što jeste u skladu sa linearnom logikom regresije. U našem tumačenju Burdijea, termin *faktor* upotrebljavamo u značenju *nezavisne varijable*, a termin *ishod* u značenju *zavisne varijable*.

Konstitutivni faktori konstruisane klase ne zavise u istom stepenu jedni od drugih i [...] struktura sistema koju ustanovljavaju određena [je] onima od njih koji imaju najznačajniju funkcionalnu težinu: tako obim i struktura kapitala daju svoj specifičan oblik i vrednost determinacijama koje ostali faktori (starosno doba, pol, prebivalište, itd.) nameću praksi. [...] [J]edna klasa se definiše po onome što je u njoj najhitnije po mestu i vrednosti koju dodeljuje polovima i njihovim društveno ustanovljenim dispozicijama. To je ono što čini da postoji toliko načina da se realizuje skup karakteristika koje odgovaraju društvenoj slici žene koliko i klasa i frakcija klasa i koliko podela poslova među polovima poprima potpuno različite forme, u praksama kao i u predstavljanju, unutar različitih društvenih klasa (ibid.: 114).

Burdijeov otklon od logike linearne analize je i u tome što se ona oslanja na statistička rešenja, od kojih se očekuje da reše teorijske probleme. Statistika u ovom slučaju samo prenosi problem koji postoji u teoriji, bez mogućnosti da ga reši (ibid.: 110). Rešenje nije nihilističko odustajanje od bilo kakve statističke analize, već unapređivanje teorije tako da obuhvati kompleksne odnose faktora i varijabilnost ishoda i odbacivanje ideje da statistika može sama rešiti teorijske probleme. Sintetička teorija sposobna da izvrši epistemološki zadatak koji joj Burdije nameće zahteva kritičko promišljanje koncepata društvene teorije. Za Burdijeva pojmovi koji se koriste u linearnim empirijskim analizama nose mnogo reziduuma koji sprečavaju saznavanje kompleksnosti društvenih odnosa. Stoga, kritičko razvijanje koncepata znači da oni moraju uzeti u obzir i sve ono što nije u *nominalnoj definiciji uzeto u obzir*. Koncepti tako treba da postanu *realni*, odnosno da inkorporiraju sekundarne faktore (varijable).

Odnos *realnog koncepta i sekundarnih faktora* proizvodi se tako što na ishode deluju realni koncepti koje sačinjava nominalan koncept koji je kroz svoje delovanje poprimio i preneo efekte sekundarnih faktora (ibid.: 110). Tako Burdijeova logika nalaže da, ako na ishode u obrazovanju utiče klasni položaj – za čiju ćemo nominalnu definiciju prihvatiti formulu: ekonomski + kulturni + socijalni kapital – kao nominalan koncept. Kao realan koncept, klasni položaj obuhvata

efekte pola, rase, starosnog doba ili prostornih nejednakosti, koji su prelomljeni kroz prizmu klase. U Burdijeovoj logici empirijska realnost ne pruža osnovu da se ovi efekti izoluju jedni od drugih, jer kao izolovani – ne postoje. Rodni identitet ili starosna dob u empirijskoj realnosti ne postoje izvan koordinata klasnih odnosa. Nasuprot navedenoj logici, linearna logika bi pretpostavljala da efekat svakog od ovih faktora postoji i ostvaruje se zasebno na svaki od ishoda.

Burdijeovo tehničko rešenje problema odnosa teorije i metoda oličeno je u analizi višestrukog podudaranja koju razvija u *Distinkciji*.¹⁹¹ Analiza višestrukih podudaranja je zapravo tehnički postupak u kojem se meri preklapanje ishoda i faktora koji dovode do ishoda (ibid. 2013: 268). Šema preklapanja ishoda i faktora podrazumeva da ograničen broj faktora, meren preko klasnog položaja kao realnog koncepta, može da dovede do mnoštva različitih ishoda u praksama, dispozicijama i navikama. Prednost analize višestrukih podudaranja je u tome što daje obuhvatan pogled na rad različitih kombinacija i srazmera dostupnih faktora – obima i tipova kapitala, polova, starosne dobi – na ishode. Pogled na ishode takođe daje razuđenu, gotovo granularnu sliku o raspodeli različitih ishoda – shvaćenih kao navika, prakse, dispozicije – kod različitih klasa.

Burdijeu analiza višestrukih podudaranja stoga pomaže da prati efekte faktora na ishode do usko definisanih klasa i klasnih frakcija, koje su opet definisane kroz svoje posedovanje kapitala i njegovo korišćenje u različitim društvenim poljima. Za razliku od linearne logike, preklapanje faktora i ishoda u slučaju analize višestrukih podudaranja iscrtava efekte društvenih razlika u svojstvima svake klase ili klasne frakcije, bez pretpostavke da ovi efekti postoje kao prosek koji obuhvata sve klase ili polja bez razlike u odnosu na strukturu polja ili odnose moći – što bi bila pretpostavka koju prati linearna analiza.

191 O tehničkim stranama, kao i generalno o načinu primene ovog metodološkog oruđa, videti Mladenović 2021. O teorijsko-metodološkim vezama Burdijeovog pristupa, videti tekst Leonore Dugonjić i Ivce Mladenovića u ovom zborniku.

Distinkcija između nauke, kritike i emancipacije

Do sada smo pokušali da predstavimo *Distinkciju* kao naučno delo koje ima za cilj sistematsko i teorijski utemeljeno saznanje društvenog sveta. Za Burdijea kao istraživača, naučno saznanje društvenog sveta je epistemološki cilj koji treba postići. Otuda ova knjiga sadrži kompleksan pojmovni aparat i razvija svojstvenu metodologiju kako bi Burdije pokazao da fenomeni distinkcije i polja zaista oblikuju klasnu strukturu društva. Burdijeova pretpostavka sa kojom se upušta u analizu u *Distinkciji* je da klasne nejednakosti oblikuju temeljno, individualno društveno iskustvo. Nejednakost je takođe ishod klasifikacijskih i simboličkih borbi u društvu, iako izgleda da je veza između početne nejednakosti – u distribuciji kapitala – i krajnje nejednakosti, direktna. U Burdijeovom delu značajno mesto imaju institucije ili polja koji mogu da vrše ponovnu raspodelu kapitala (u prvom redu obrazovni sistem), ali čiji rad izjednačavanja ne pokazuje sistematske efekte (Burdije, Paseron 2014).

U ovom delu Burdije je demonstrirao da strukture nejednakosti imaju duboke korene i da ih je teško neutralisati, pošto postaju otevljene kroz prakse, očekivanja i navike. Ova analiza je pokazala da institucije poput obrazovnog sistema, koje nominalno počivaju na principu jednakog pristupa i truda, zapravo obnavljaju društvene nejednakosti, upravo jer ne uspevaju da prevaziđu duboke efekte distinkcije. Stoga, za Burdijea *Distinkcija* ima kritičku komponentu, koja je neodvojiva od naučnog saznavanja društvenog sveta. Ona se sastoji u zadatku sociologa da otkriva mehanizme dominacije u društvenom svetu (Birešev 2014). Otkrivanjem dominacije koju vrše dominantne i srednje klase nad narodskim klasama, sociolog zapravo preuzima ulogu – akademskog – tribuna narodskih klasa. Burdije se tokom većeg dela karijere uglavnom držao podalje od pažnje javnosti i nikada nije stekao popularnost intelektualaca poput Fukoa ili Sartra. Tek u poznoj fazi svoje karijere, on postaje aktivni učesnik političkih borbi u intelektualnom polju (Burdije 2019).

Iako se Burdijeovo viđenje uloge i značaja intelektualca u društvu tokom njegove karijere menjalo u pravcu razrešavanja temeljnih protivurečnosti koje proizvodi društvena pozicija intelektualca kao pripadnika dominirane frakcije dominantne klase, neka teorijska pitanja u njegovoj sociologiji trajno ostaju nerazrešena, ni u *Distinkciji*, ali ni u njegovim potonjim radovima. Naime, *Distinkcija*, iako nudi obiman i empirijski utemeljen kritički argument o klasnim nejednakostima, ne daje – Burdijeovim rečima kazano – *signalna svetla* o tome kako se dominacija prevazilazi. Pošto su naučno saznanje i kritika neodvojive epistemološke komponente naučnog rada, želeli bismo ipak da istaknemo da u ovom delu Burdije nudi još jedan vid saznavanja društvenog sveta, odnosno još jednu epistemologiju. Takvu, treću vrstu epistemologije u *Distinkciji*, nazvali bismo *epistemologijom emancipacije*. O njoj Burdije ne govori eksplicitno, ali smatramo da sama knjiga nudi elemente za konstrukciju jedne takve epistemologije, te ona postoji u naznakama. Naime, epistemologiju emancipacije predstavlja pozicija da se društveni svet može menjati kroz borbe u društvenim poljima. Društvene nejednakosti potiču od nejednake raspodele različitih vrsta kapitala, kao i pretenzije na legitimnost u korišćenju tih vrsta kapitala kod različitih klasa. Nejednakosti rezultiraju stabilnim klasifikacijskim šemama koje bivaju internalizovane do nivoa „utrobne netrpeljivosti“ prema ukusima i praksama sa druge strane binarizma klasifikacijske šeme.

Emancipacija se u ovoj perspektivi može shvatiti kao izmena klasifikacijske šeme, koja je u osnovi distinkcije, u procesu simboličkih borbi. To ne znači da narodske klase stiču kapitale koje prethodno nisu imale, ali makar osvajaju prostor za njihovo legitimno posedovanje. Ovaj vid emancipacije, dakle, nije sveobuhvatan, ali podrazumeva da izmenom klasifikacijskih šema monopol srednjih i dominantnih klasa nad legitimnim posedovanjem vrednih kulturnih dobara, definisanjem dobrog ili luksuznog, počinje da slabi. Ishod takve emancipacije mogla bi da bude pluralnost legitimiteta nad prisvajanjem kulturnih dobara, te inkluzivne klasifikacijske šeme koje ne rezultiraju stigmom i sramom. Protagonisti ove promene ne bi bili (samo) sociolozi, već svi delatnici koji klasifikuju i bivaju klasifikovani.

Zaključak

Analiza epistemoloških temelja Burdijeove *Distinkcije* ukazuje da ovo delo sadrži elemente koji ga s pravom ubrajaju u kanon sociološke teorije. Ono kanonu ne pripada samo zbog svog teorijskog značaja, već i kao važno delo društvene nauke koje je u sebe uspelo da inkorporira kritičku komponentu, ali i da ostavi naznake emancipatorskog projekta. Najznačajniji trajni doprinos *Distinkcije* jeste njen sistem apstraktnih kategorija – shvatanje klasa, kapitala, polja, habitusa, itd. – koje prevazilaze okvire analize francuskog društva druge polovine XX veka, za čiju analizu su bile stvorene. Brojna istraživanja u drugim društvima su to potvrdila. Pored sistema apstraktnih pojmova, *Distinkcija* se može čitati kao promišljanje odnosa teorije i metoda koji postulira da teorija može i mora obuhvatiti raznorodne ishode nastale kao posledice klasnih položaja i drugih društvenih osobina.

U tu svrhu Burdije usavršava analizu višestrukih podudaranja kako bi svoje teorijske pretpostavke identifikovao u realnim društvenim praksama. Ishod istraživačkog procesa u *Distinkciji* je sagledavanje društvenih nejednakosti koje od sociologa traži kritički napad na mehanizme društvene dominacije kroz njihovo dalje otkrivanje i demistifikovanje. Kombinovanjem kritičkog otklona sa rigoroznom naučnom analizom, moguće je uvideti i treću epistemologiju, epistemologiju emancipacije. Zbog svog epistemološkog bogatstva i teorijskog značaja, *Distinkcija* predstavlja sociološko delo koje će i u budućnosti nastaviti da inspiriše dalja istraživanja, ali i neslaganja oko dometa saznanja, teorije i metoda u sociologiji.

Literatura:

- Birešev, Ana (2014), *Orionov vodič: otkrivanje dominacije u sociologiji Pjera Burdijea*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Službeni glasnik.
- Bourdieu Pierre, Alain Darbel (1969), *L'Amour de l'art: les musées d'art européens et leur public*, Paris: Minuit.
- Burdije, Pjer (2013), *Distinkcija: društvena kritika suda*, Podgorica: CID.
- Bourdieu, Pierre (2004), *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris: Raisons d'agir.
- Burdije Pjer, Žan-Kold Paseron (2014), *Reprodukcija: elementi za jednu teoriju obrazovnog sistema*, Beograd: Fabrika knjiga.
- Burdije, Pjer (2019), *Signalna svetla: prilozi za otpor neoliberalnoj invaziji*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Bourdieu, Pierre (2001), *Science de la science et réflexivité*, Paris: Raisons d'agir.
- Cvetičanin, Predrag (2007), *Kulturne potrebe, navike i ukus građana Srbije i Makedonije*, Niš: Odbor za građansku inicijativu.
- Giddens, Anthony (1984), *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press.
- Goldthorpe, John H. (1996), „Class Analysis and the Reorientation of Class Theory: The Case of Persisting Differentials in Educational Attainment“, *The British Journal of Sociology* 47(3): 481–505.
- Gouldner, Alvin W. (1970), *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York: Basic Books.
- Mills, Charles Wright (2000), *The Sociological Imagination*, Oxford: Oxford University Press.
- Mladenović, Ivica (2021), „Analiza višestrukih podudaranja kao oruđe u sociološkim istraživanjima“, *Sociologija* 63(1): 26–49.
- Mladenović, Ivica (2022), „Delatnik“, u: Cvejić, Igor, Gazela Pudar Draško i Mark Lošonc (ur.) *Pojmovnik angažmana*, Beograd: IFDT: 11–12.
- Savage, Mike (2015), *Social Class in the 21st Century*, London: Pelican Books.
- Spasić, Ivana (2005), „Prevoditi i pisati sociologiju“, *Mostovi* 131–132: 167–177.
- Spasić, Ivana, Miloš Nemanjić (ur.) (2006), *Nasleđe Pjera Burdijea: pouke i nadahnuća*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, „Filip Višnjić“.
- Spasić, Ivana (2013), *Kultura na delu: transformacija Srbije iz burdijeovske perspektive*, Beograd: Fabrika knjiga.
- Weber, Max (2010), „The Distribution of Power within the Community: Classes, Stände, Parties by Max Weber“, *Journal of Classical Sociology* 10(2): 137–52.
- Wright, Erik Olin (2015), *Understanding Class*, London: Verso.

Epistemološki i metodološki temelji *Homo academicusa*

Alenka Ambrož

Homo academicus je knjiga koja zauzima posebno mesto u Burdijeovom opusu (Bourdieu 1984). Prema podacima iz intervju sa jednim od svojih najprominentnijih učenika, Loikom Vakanom (Wacquant 1989: 2), Burdije kaže da je to bila knjiga koja mu je oduzela najviše vremena – više od dvadeset godina intenzivnog istraživanja – i truda. U pitanju je delo za koje je prikupio najviše materijala, ali i sumnji i oklevanja u vezi sa objavljivanjem. I, naposljetku, radi se o knjizi koja ga je koštala nekoliko dobrih prijateljstava. Međutim, osnovna postavka istraživanja čini se prostom: uperiti sociološka oruđa istraživanja ka mestu na kojem se izrađuje znanje – akademiji. Burdije napokon odlučuje da se bavi istraživanjem polja koje najbolje poznaje: francusko intelektualno polje, na kojem je i sam bio centralna figura. Ovaj rad ima nameru da „zarobi“ *homo akademica*, „najmoćnijeg klasifikatora među klasifikatorima“ njegovih sopstvenih klasifikacija.

Naslov koji Burdije stavlja na „Molijerovom latinskom“, *Homo academicus*, osmišljen je kao kalambur: poput karikature tipičnog učenjaka koji sebe afirmiše govoreći latinski, citirajući nepoznate i teške tekstove, označavajući stvari naučnim terminima: neka vrsta samozadovoljnog lika koji je navikao da klasifikuje ostale, ali ne voli da i sam bude klasifikovan. Stoga je naslov knjige definitivno u obliku samoporuge koju Burdije koristi da se podsmeva sebi i svojim kolegama u Latinskoj četvrti u Parizu, ali uopšte, to je podsetnik svima nama kojima stečeno znanje u datom trenutku stvara iluziju putovanja izvan

materijalnog određivanja sopstvenog društvenog postojanja, kako mi uvek držimo poziciju unutar sveta i kao takvi uvek neminovno bivamo pristrasni. Dok analizira institucije koje su društveno licencirane da imaju pravo na kanonske tvrdnje kada se radi o objektivnosti i univerzalnosti, Burdije razvija oruđa dozvolivši nam da posmatramo poznat nam svet iz avionske perspektive, oruđem koje on naziva „socio-autoanaliza“.

Međutim – i ovde leži prava dovrtljivost i revolucionarni potencijal knjige – prepoznavanjem sopstvenih društvenih uslovljenosti, većito prateći svoj rad rigoroznom društvenom samoanalizom, na neki način možemo ublažiti ovu pristrasnost i suočiti se odgovorno sa svojim dispozicijama. Odista, obim posla je veći nego što se čini na prvi pogled, barem na dva načina. Prvi, kao što Vakan izlaže, dok Burdije piše o Francuskoj akademiji, koncepti, metodologija i teoretski modeli koje stavlja u prvi plan mogu služiti za analizu akademskog polja bilo gde u svetu (videti *ibid*). Drugi i značajniji, više od puke kritike Akademije, rad je poziv na upornu samoanalizu u okviru posla objektivizacije koja konstituiše bilo koji naučni trud. Burdije, u tom smislu, jasno iznosi stvari: „Trebalo li da kažem da su francuski univerziteti, u ovom slučaju, jedino prividni objekat, a da je ono što će zbilja biti obuhvaćeno jeste subejkt objektivizacije – ja, u ovom slučaju – njegova pozicija u ovom relativno samodostatnom društvenom prostoru koji je akademski svet sa sopstvenim zakonima, nesvodivim onima koji važe u svetovima koji ga okružuju, kao ni njihovim jedinstvenim pogledima na svet?“ (Bouveresse 2003: 61).

Uprkos tome, zbog čega se sadržaj knjige čini uznemiravajućim kad je delo najpre bilo objavljeno 1984? Zašto se smatra „knjigom za lomaču“, kako je Burdije naslovio prvo poglavlje? Kao što je rečeno, uz veliku rigoroznost, Burdije predlaže pogled iza scene akademskog sveta Francuske dozvoljavajući nam da posmatramo upadljive pravilnosti u profilima istraživača. Burdije uključuje konkretne primere, štaviše, prava imena (što je neizbežno, s obzirom da se služi ironijom, pošto je predmet miljea „napraviti ime za sebe same“)! Apstraktni individualci iz teoretskog prostora akademskih odnosa

stoga su predstavljeni stvarnim individuama od krvi i mesa. Burdije je slutio da bi ovo delo moglo naići na otpor akademske javnosti i da je jedinstvenost ove knjige takođe činjenica da ona obezbeđuje sopstveni kontekst stvaranja.

Možda najupečatljivija među pravilnostima jeste pravilnost kojom su određena polja istraživanja praćena utvrdjenim političkim uverenjima. Najplodonosniji primer na koji se Burdije poziva bili su akademski radovi o događajima iz maja 1968. On je tako utvrdio da razlike uočene u raspodeli moći i ugleda među autorima odgovaraju razlikama, namerno ili ne, koje se prikazuju ne samo u sveukupnom sudu o događajima već i u načinu njihovog izražavanja (Bourdieu 1988). Ovde je izneta hipoteza da postoji skoro savršena homologija između stavova – formi, stilova i načina izražavanja – i pozicija koje autori zauzimaju u polju. Što će reći, distribucija u akademskom polju – ustanove, akademske kvalifikacije – u bliskim su korelativnim odnosima sa distribucijom političkih pozicija, sindikalnih pripadnosti i stavova usvojenih tokom maja 1968.¹⁹² Analiza posledica maja 1968. posebno je važna, imajući u vidu da se radi o kritičnom istorijskom trenutku u kojem možemo posmatrati opstanak tradicije, ali i znake kasnijih transformacija u Francuskoj i drugde, poput morfoloških promena studentske populacije. Burdije je zaključio da politički stavovi ne određuju objektivne pozicije ljudi na akademskom polju, već njihove pozicije u akademskom polju određuju stavove koje oni zauzimaju o političkim pitanjima i akademskim problemima.¹⁹³

Jedan je, navodi Burdije, empirista, formalista, teoretičar ili ništa od navedenog, manje-više po pozivu nego po sudbini, utoliko što smisao sopstvene prakse svakome dolazi u obliku sistema mogućnosti

192 Na primer, tadašnji direktor ENS Robert Flacelière zauzeo je čvrst stav protiv studentskog pokreta, a podržali su ga i drugi profesori iz njegovog okruženja.

193 Osim političkog stava, u ovu predstavu upisana su i sama dela: distribucija dela prema stepenu konformizma sa akademskim normama odgovara distribuciji njihovih autora prema njihovom posedovanju specifične akademske moći. Nije ni čudo što su autori poput Altisera, Barta, Deleza, Deride i Fukoa bili na margini univerzitetskog sistema: smatrani su „jereticima“ zbog usvajanja „antiinstitucionalnih“ stavova.

i nemogućnosti koji definišu društvene uslove nečije intelektualne prakse (Bouveresse 2003: 60). Dok izlaže društvena opredeljenja unutar akademskog polja, Burdije se u isto vreme mori na dubljem, gotovo egzistencijalnom nivou. Putem rigoroznog sociološkog preispitivanja, on se bavi večitim filozofskim pitanjem slobodne volje, obraćajući se društvenoj grupi koja je oduvek verovala da se nalazi izvan mreže društvenih uslovljenosti: akademske zajednice. Glavna hipoteza koju autor brani ispituje slobodnu volju nas kao istraživača, isto tako i našu odgovornost koja je u vezi sa samoznanjem, kao i načine na koje priznajemo i integrišemo svoju društvenu trajektoriju u sopstveno istraživanje. Moglo bi se reći da Burdije produžava ovo decentriranje evropskog čoveka, zadajući mu još jedan udarac u seriji udaraca, još od Kopernika (*Nicolaus Copernicus*), Darvina (*Charles Darwin*) i Frojda. Drugim rečima, evropski čovek više nije u centru univerzuma ili na vrhu Zemljine kreacije, a štaviše, nije ni „gospodar u svojoj kući“, još od otkrića podsvesnog. On je, kako Burdije objašnjava, takođe uslovljen i u jedinoj delatnosti u kojoj je još uvek osećao izvesnu nadmoć: u svojim naučnim poduhvatima.

Metodologija

„Instinktivno poznavanje“ univerzuma koje Burdije analizira u *Homo academicus*u bilo je sredstvo, ali i prepreka da se prebrodi sprovođenje istraživanja. Zbilja, za analizu sebe sa istim objektivnim ispitivanjem kao i za svaki drugi predmet istraživanja, potrebna je duboka epistemološka promena koja radikalno menja tradicionalne načine sprovođenja istraživanja u sociologiji i društvenim naukama uveliko. Ipak, epistemički krug između razaznanja sopstvene pozicije i naučnog istraživanja prisutan je u Burdijeovom radu od početka. Kada se osvrnuo na svoja rana dela koja su nastala u Alžiru tokom vojne službe, to se pokazalo odlučujućim za kasniji razvoj njegove misli. Burdije tako opaža: „[...] Alžir mi je dopustio da prihvatim sebe. Istom perspektivom razumevanja etnologa kojom sam posmatrao Alžir, mogao sam

takođe videti sebe, ljude iz mog zavičaja, moje roditelje, izgovor mog oca i moje majke, ponovo prisvajajući sve na potpuno nedramatičan način – jer ovo je jedan od najvećih problema rasskorenjenih intelektualaca kada je ono što im preostaje samo izbor između populizma i, nasuprot tome, srama izazvanog klasnim rasizmom“ (citat prema Schulthei 2001: 9).

Pošto je uvežbao etnografski pogled na drugu kulturu, Burdije je shvatio da može primeniti isti distancirani odnos prema društvenom krugu koji je najviše poznao. Jer, iz njegove perspektive, zašto bi nauči pripisivali „divlji duh“, za koji pretpostavljamo da je sam sebi nedostupan (Bourdieu 1988)? Ne samo da uzima svoj rodni kraj za predmet etnološkog istraživanja, već i preciznu društvenu grupu kojoj pripada. Cilj je egzotizovanje domaćeg, kroz prekid njegovog početnog odnosa intimnosti sa načinima života i misli koji mu ostaju neprovidni, jer su mu previše poznati. Ovo pomeranje prema domaćem obrnuta je strana potrage za razlikama u srcu etnologije kao kolonijalnog projekta. To je crna tačka tradicionalnog pristupa: nikada pre nijedan sociolog nije se usudio da sociološku pažnju usmeri na kategorije koje toga naučnika rade. Uistinu, Burdije ustanovljava simetriju unutar sociološkog istraživanja između subjekta i objekta: intelektualci se ukalupljaju u iste društvene zakone kao i bilo koji drugi objekat sociologije.

Centralno pitanje koje sociolog formuliše je sledeće: Šta su *društvene osnove sklonosti teoretisanju ili intelektualizaciji*, integrisane u stavovima naučnika koji se oseća slobodnim da se povuče iz igre kako bi tu sklonost konceptualizovao? Uzeti nečiju stvarnost kao temu posmatranja, samo po sebi nije bilo ništa novo – taj pristup, poznat u francuskoj etnologiji, razvili su autori poput Lirisa (*Michel Leiris*) ili Glisana (*Edouard Glissant*). A ono što razlikuje Burdijeov pristup od postmoderne antropologije, kao što Žak Bouveres navodi, jeste precizna metoda naučne refleksivnosti koju on razvija:

Participativna objektivizacija ima za cilj ne da istražuje proživljeno 'iskustvo' poznate teme, već društvene uslove mogućnosti (dakle, efekte

i ograničenja) ovog iskustva, tačnije, čina objektivizacije. Ona stremi ka objektivizaciji subjektivnog odnosa objekta: što je daleko od toga da vodi ka relativističkom i manje-više antinaučnom subjektivizmu, već predstavlja jedan od uslova naučne objektivnosti. Stoga je ključna tačka spoznaja da posmatranje samog sebe, kao vežbanje koje mora biti obrazovano i naoružano, nema ništa u vezi sa bilo kojim oblikom 'naivnog posmatranja posmatrača', koje teži da zameni lako uživanje samoistraživanja za sukob sa grubom realnošću na terenu (Bouveresse 2013: 59).

Burdije se odista udaljava od postmodernizma, koji opisuje kao „nihilistički“, kao i od „vekovnog iracionalističkog odbacivanja nauke“: njegov cilj nije bio da razotkrije sociološku preduzimljivost, naprotiv, težio je da pokaže kako „sociologija može umaći iz začaranog kruga istoricizma i sociologizma“, te da sociolog, bivajući svestan sopstvenih uslova stvaranja znanja, treba da „upravlja efektima društvenih determinizama“ koji utiču na naučni diskurs (koji čini deo društvenog sveta).

Ono što se čini najupečatljivijim u metodologiji koja se koristi u *Homo academicusu*, i ono što predstavlja najveći doprinos epistemologiji sociologije, jeste da je uobičajeno delo naučne objektivizacije „praćeno radom – radom u psihoanalitičkom smislu – na temu objektivizacije“ (Wacquant 1989: 3). „Radeći na takvoj temi [...] u svakom trenutku čovek se podseti da se sam predmet objektivizacije objektivizuje“ (ibid.: 3). Važno je napomenuti da u klasičnoj sociologiji i etnologiji, sami oblici klasifikacije nikada nisu analizirani, što objašnjava zašto je knjiga o kojoj je reč bila tako revolucionarna nakon objavljivanja.

[...] društvena nauka može očekivati da će svoj najpresudniji napredak izvesti iz stalnih napora da preduzme sociološku kritiku sociološkog zaključivanja – tj. da uspostavi društvenu derivaciju ne samo kategorija mišljenja koje ona svesno ili nesvesno primenjuje, poput onih homolognih antitetičkih pojmova koji tako često informišu naučnu konstrukciju društvenog sveta, već i koncepata koje koristi, a koji često nisu ništa drugo do zdravorazumskii pojmovi nekritički uvedeni u naučni diskurs (kao pojam 'profesija', koji se u ovoj studiji prećutno odbacuje) (Bourdieu 1988: xii).

U svom komentaru o *Homo academicusu*, historičar Kristof Šarl (*Cri-stophe Charle*), stavlja naglasak na originalnost dela u smislu istorijskog pristupa sociologiji: socio-institucionalna analiza univerziteta u tri poglavlja osvetljava npr. krizu tradicionalnog funkcionisanja Univerziteta u Francuskoj, izazvanu događajima iz maja 1968. (Charle 2014: 107). Krize poput one iz 1968. dele polje prema linijama podela koje već postoje, to su trenuci kada se smisao društvenog sveta menja. Globalne transformacije društvenog polja jednako utiču na univerzitet-sko polje (priliv studenata), transformacijom univerzitetskog tržišta i ravnoteža snaga. Analiza efekata, koje su morfološke transformacije imale na fakultet, zahteva strukturalnu istoriju akademske oblasti, te sociolog posledično postaje „istoričar sadašnjosti“.

Kao i u prethodnim delima, Burdije koristi takozvani „prozopografski“ metod, koji se sastoji od konstitucija sistematskih biografija. Proučavano je četristo pedeset univerzitetskih profesora, iz oblasti prava, medicine, prirodnih i humanističkih nauka, koji su predstavljali intelektualne figure aktuelne tokom protesta 1968. godine. Nadalje, Burdije je mobilisao klasičnu sociološku metodologiju, kao što su intervjui i upitnici, ali većina informacija dolazi iz javnih pisanih izvora, sa ciljem da se izbegne kruženje objašnjenja na osnovu pristrasnih izjava (Bourdieu 1988: 97).¹⁹⁴

Putem prikupljenih podataka, Burdije predstavlja akademsku oblast kao bojno polje označeno trajnim suparništvom u borbi za istinu (koje se tiče i društvenog sveta i akademskog sveta samog po sebi). Ma koja pozicija unutar ove oblasti definisana je određenim brojem odlika, poput obrazovanja, obuke, kvalifikacija, statusa, uz prateće oblike solidarnosti i članstva. Štaviše, univerzitetska oblast uređena je prema dvama antagonističkim principima hijerarhizacije: društvena hijerarhija prema nasleđenom kapitalu i ekonomskom i političkom kapitalu koji je trenutno na snazi, u suprotnosti je sa specifičnom hijerarhijom, inicijalno kulturno uslovljenom, prema

194 Ti izvori bili su demografski pokazatelji i pokazatelji nasleđenog ili stečenog kapitala: Anali Univerziteta u Parizu, podaci iz administrativnih anketa, itd.

kapitalu naučnog autoriteta i intelektualnoj poznatosti. Ova suprotnost upisana je u same strukture univerzitetskog polja kao mesto suprotstavljanja dvaju konkurentnih principa legitimiteta: vremenskog i političkog. Suprotnost između ova dva pola u vezi je s činjenicom da se tiče svih aspekata postojanja, opisujući tako dva stila života duboko različita u svojim ekonomskim i kulturnim osnovama, ali i etičkim, verskim, političkim.

Uzimaju se u obzir spoljna strukturna ograničenja delatnika,¹⁹⁵ kao što je njihova pozicija u objektivnoj strukturi, ali i unutrašnje, mentalne strukture: kategorije profesionalnog razumevanja koje organizuju njihovu percepciju i uvažavanje društvenog sveta. Svakako, Burdije ističe: „delimični i aktivistički pogledi delatnika uključenih u igru, kao i u individualne ili kolektivne borbe posredstvom kojih nameravaju da nametnu te poglede, deo su objektivne istine ove igre, imajući aktivnu ulogu u njenom održavanju ili transformaciji, u granicama koje postavljaju objektivna ograničenja“ (ibid.: xiii). Metodologija tako situiranog istraživanja je dvostruka, s obzirom da Burdije istovremeno proučava i same intelektualce i šta *znači* proučavati ih. Povrh svega, sociolog istovremeno istražuje potencijalne pristrasnosti sopstvenog istraživanja i stalno se vraća vlastitim motivacijama. Tako presudna postaje svest o motivacijama i riziku od „loših namera“, odnosno, svest o kontrolisanju drugih znanjem, naukom i težnjom ka objektivnosti.

Prvi skup pokazatelja obuhvata ono što jezik dominantnih označava kao „ozbiljnost, osećaj poretka, način poimanja sebe samog i sveta onakvog kakav odista jeste, poistovećivanja sebe, bez odstojanja, sa poretkom stvari, bićem koje je istovremeno i biće-dužnost“ (Bourdieu 1984: 72). Drugi skup, naprotiv, predstavlja ono što se predstavlja svojim nedostacima, svojim prazninama, svojim odbijanjem, „distanciranje, ono što je suprotno integraciji, odbijanje svega što spada u red,

195 Odbacujući akterski pristup društvenoj stvarnosti, Pjer Burdije, u kontekstu svog genetskog strukturalizma, koristi pojam agent, ili, na srpskom/hrvatskom – delatnik (Mladenović 2022: 11–12).

što se integriše u normalan svet ljudi od reda, ceremonija, rituala, prihvaćenih ideja, tradicija, počasti, legija časti, konvencija – sve što se duboko vezuje za održavanje društvenog poretka, a nedovoljno je za prakse mondenskog poretka“ (ibid.: 72). U pitanju je posebno zanimljiv način predstavljanja odnosa koji ovu suprotnost povezuje sa opozicijom desnice i levice, „čak više u mitološkom smislu negoli u političkom“ (ibid).

Možemo videti kako *Homo academicus* igra ulogu kao važan doprinos političkoj epistemologiji, istražujući načine na koje epistemološka pitanja stupaju u interakciju sa političkim pitanjima i obrnuto. Ovo čak postaje jasnije dok čitamo delo zajedno sa feminističkim i postkolonijalnim tekstovima koji ispituju kako su tvrdnje o znanju, istini i onome što se smatra legitimnim autoritetom isprepleteni odnosima moći. U odeljcima koji slede, postaviceo *Homo academicusa* u dijalog sa teorijom situiranih znanja Done Haravej (*Donna Haraway*) i Spivakovim (*Gayatri Chakravorty Spivak*) prikazom subalteriteta.

„Nova objektivnost“ i utelovljena znanja

Nakon što smo predstavili opšti okvir izgradnje *Homo academicusa*, sada je vreme za razmišljanje o načinima na koje se Burdijeov projekat samorefleksivnosti u istraživanju mogao povezati sa feminističkim i postkolonijalnim pokušajima iz istog perioda koji je doveo u pitanje društveno i politički situiranu prirodu svog akademskog stvaralaštva. Drugim rečima, možemo li se kritički pozabaviti situiranom prirodom znanja koje Burdije opisuje u globalnijoj i rodnoj perspektivi? Evo kako Dona Haravej, feministkinja i pionirka razmišljanja o feminizmu u odnosu na nauku, opisuje dilemu u svom ključnom eseju *Situirana znanja: pitanje nauke u feminizmu i privilegija delimične perspektive* (*Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*): „Dakle, mislim da je moj problem, i naš problem, kako istovremeno imati uvid u radikalnu istorijsku kontingenciju za sve tvrdnje o znanju i poznate teme, i kritičku praksu za

prepoznavanje vlastitih semiotičkih tehnologija za stvaranje značenja, kao i besmisleni posvećenost vernim prikazima 'stvarnog' sveta" (Haraway 1988: 579).

Projekat Haravejeve, razvijen u istom eseju, upotpunjuje na mnogo načina Burdijeove pokušaje da radikalnom samoanalizom poveća objektivnost stvaranja akademskog znanja. Čini se da oboje upućuju ista pitanja: Kako pretvoriti delimičnu perspektivu u snagu? Kako kritikovati pristrasnu prirodu akademskog stvaranja bez gubitka dodira sa osećajem objektivnosti neophodnim za zajedničku debatu? Dotiču se time postmoderne kritike naučnog znanja i njegovih granica, ispitujući kako otići dalje od pokazivanja pristrasnosti u nauci. Kako da od toga ne napravimo „samo još jedan izgovor da ne učimo nikakvu postnjutnovsku fiziku“ (ibid.: 578)? Kako insistirati na legitimnim značenjima objektivnosti, a u isto vreme priznati da je izbor predmeta koje proučavamo unutar naših disciplina, bile to filozofija, sociologija ili drugi, u kojoj meri statistički zavisimo od svog porekla, društvene putanje, roda i pedagoškog porekla? Prema rečima autorke, „situirana znanja“ su „argument za situirano i utelovljeno znanje i argument protiv različitih oblika neodrživih, a tako neodgovornih, zahteva za znanjem. Neodgovorno znači da ne može biti pozvano na odgovornost ili objašnjeno. Postoji nagrada pri uspostavljanju kapaciteta za gledanje sa periferije i iz dubine“ (ibid.: 583). Poput Burdijea, Haravejeva podjednako uzima u obzir ono što mi, kao društvo, karakterišemo kao objektivnost, kako je konstruisano i koji su njegovi efekti.

Kao što smo videli, Burdijeov cilj nije bio samo da otkrije „zaleđinu“ akademskog stvaralaštva i njene društvene uslovljenosti, već i da razvije novi oblik objektivnosti, koji je objektivna upravo zato što uzima u obzir društvenu uslovljenost istraživača. „Ne može se izbeći da se mora objektivizovati objektivizujuća tema“, piše Burdije, sugerišući ovo zapažanje na način da se okrenuo proučavanju istorijskih uslova sopstvenog stvaralaštva – „da naučni subjekat može steći teorijsku kontrolu nad vlastitim strukturama i sklonostima, kao i nad determinantama kao njihovim proizvodima, i na taj način mogu steći konkretna oruđa za jačanje svoje sposobnosti objektivizacije“ (Bourdieu

1988: xii). Na neki način, Haravej proširuje ovaj pristup, nameravajući da govori „s druge strane“, i to o podeli koju tradicionalni akademski krugovi konstruišu, iz perspektive otelotvorenog drugog koga *Homo academicus* klasifikuje. Postavlja se pitanje kako se potonji, nakon što je izvršio društvenu autoanalizu i prepoznao vlastita opredeljenja u procesu objektivizacije, odnosi prema onima koji su tradicionalno bili „drugi“ akademskog istraživanja. Može li društvena autoanaliza olakšati različite društvene dijaloge, dajući glas onima koji ga tradicionalno nemaju i na kraju dopustiti restrukturisanje akademskog polja?

Da bi se shvatio značaj *Homo academicusa* danas, potrebno je uvesti delo u širu debatu koja oblikuje globalno stanje humanističkih i društvenih nauka: kako zastupati različite perspektive u akademskim krugovima, kako usložiti političku sliku univerziteta; kako konstruisati akademske svetove manje organizovane po osama dominacije. Haravej s pravom razotkriva „akademske resantimane“ koji se često osećaju unutar polja koje čine ljudi iz relativno homogenih socijalnih sredina i koji oblikuju akademske sfere znanja: „Ono što se može smatrati znanjem nadziru filozofi koji kodifikuju kognitivno kanonsko pravo“ (Haraway 1988: 575).

Struktura akademskog polja u Francuskoj se jedva promenila tokom skoro četrdeset godina koje nas odvajaju od prvog izdanja *Homo academicusa*. Prema istraživanju u izvedbi Instituta za javnu politiku (IPP) naučne laboratorije Pariske ekonomske škole, o evoluciji upisivanja učenika u francuske elitne visokoškolske ustanove, odnosno „velike škole“ ili *grandes écoles* (inženjerske škole, poslovne škole, instituti političkih studija i *écoles normales supérieures*), između 2006. i 2016, društvena raznolikost unutar institucija koje obučavaju buduću administraciju Francuske, odnosno naučne i ekonomske elite koje finansira država, nije se povećala. O objektivnoj restriktivnosti upisa u navedene škole, i socijalnoj i teritorijalnoj, govore rezultati ove studije, koja se inače zasniva na gotovo iscrpnim administrativnim podacima koji se nikada ranije nisu koristili na pomenutoj skali. Među pokazateljima studije, udeo socijalno najugroženijih učenika – dece radničke klase i nezaposlenih roditelja – nije se povećao između 2006.

i 2016. godine i nikada nije premašio 10% u velikim školama, iako je udeo ovih kohorti u ukupnoj populaciji više od 50%.

Tokom istog perioda, dve trećine učenika u velikim školama su deca viših društveno-profesionalnih kategorija (rukovodioci, stručnjaci, vlasnici preduzeća), dok njihov udeo iznosi samo 23% svih mladih starosti između 20 i 24 godine u 2016. U najselektivnijih 10% škola, deca radnika ili nezaposlenih, čine svega 5% upisanih, dok nadmoćne profesionalne kategorije predstavljaju skoro 80% maturanata. Osim toga, srednja klasa (posredna zanimanja, zaposleni, vlasnici radnji, itd.) takođe su u velikoj meri nedovoljno zastupljeni u ovim programima (Pommiers 2021).

Strukturisanje akademskog polja postaje još problematičnije kada debatu postavimo na globalni nivo, što je na neki način Spivak u jednom od temeljnih tekstova, koji čine postkolonijalne i subalterne studije, učinila: *Može li podređeni da govori?* (1988). Gajatri Spivak je indijska feministkinja i jedna od najeminentnijih predstavnica postkolijalne misli. U pomenutom eseju, Spivak objašnjava kako se zapadno akademsko razmišljanje stvara rašta bi se podržali ekonomski interesi Zapada, ističući da znanje nikada nije nevino i da uvek izražava interese njegovih proizvođača. Esej počinje kritikom francuske poststrukturalističke misli, naročito dvaju njenih najeminentnijih predstavnika: Mišela Fukoa i Žila Deleza. Spivak im zamera što „ignorišu pitanje ideologije i sopstvene implikacije u intelektualnu i ekonomsku istoriju“ (Spivak 1988: 68).

Zanimljivo je napomenuti da esej počinje kritikom misli dvojice filozofa koji su u Burdijeovoj šemi akademske pripadnosti predstavljeni kao izgnanici ili dominirani, dakle predstavljaju autore koji su imali marginalne pozicije u francuskom univerzitetskom sistemu i koji su u izvesnom smislu smatrani „jereticima“ (videti npr. Bourdieu 1988). A ipak, Spivak sugerise da čak ni oni nisu bili zaista sposobni da razmišljaju izvan okvira evropskog intelektualnog stvaralaštva: „Čini se da ni Delez ni Fuko nisu svesni da intelektualac – unutar socijalizovanog kapitala, mašući konkretnim iskustvom, može pomoći u konsolidaciji međunarodne podele rada“ (ibid.: 69). Spivak kroz svoju kritiku

otkriva ideološku prirodu evropske kritičke misli, upravo tamo gde se ova čini najmanje ideološkom: u razgovoru između Deleza i Fukoa. Time odlazi korak dalje od Burdijea, postavljajući pitanje ideologije na delu u francuskom intelektualnom polju na nivo svetskog stvaranja znanja, kao i međunarodnu podelu rada, u kojoj se zemlje trećeg sveta podudraju sa globalnom radničkom klasom:

Pozivanje na radničku borbu je pogubno u samoj svojoj nevinosti; nije u stanju da se nosi sa globalnim kapitalizmom: proizvodnja subjekta između radnika i nezaposlenih unutar ideologija nacionalnih država u njenom centru; sve veće udaljšavanje radničke klase na periferiji od viška vrednosti, a time i od „humanističke“ obuke u konzumerizmu; i veliko prisustvo parakapitalističkog rada, kao i heterogeni strukturni status poljoprivrede na periferiji. Zanimarivanje međunarodne podele rada; stvaranje „Azije“ (a povremeno i „Afrike“) transparentnom (osim ako je predmet navodno „treći svet“); ponovno uspostavljanje pravnog subjekta socijalizovanog kapitala – to su problemi zajednički mnogim, koliko poststrukturalističkim, toliko i strukturalističkim teorijama. Zašto bi takve okluzije trebalo sankcionisati upravo kod onih intelektualaca koji su naši najbolji proroci heterogenosti i Drugoga? (ibid.: 67).

Tema Zapada koju Spivak najavljuje je tema koja se pretvara da nema „nikakva geopolitička opredeljenja“. Baš kao Burdijeov *Homo academicus*, ponaša se kao da bi lebdeo iznad određenog sveta, na praznom mestu objektivnosti. Da li je Burdijeovo delo samo primer kulturne kritike koja dolazi sa Zapada kao rezultat zainteresovane želje da se očuva tema Zapada, kako je ona to predstavila u svom eseju? Da li je Burdijeov pokušaj da otkrije determinizme *Homo academicusa* u stvari pokušaj očuvanja pozicija Zapada, ili bi se on mogao koristiti za restrukturiranje akademskog polja i otvaranje za druge glasove? Štaviše, da li su zaključci koje Burdije izlaže u vezi sa francuskim akademskim poljem važeći kada naposletku svi primerci koje opisuje pripadaju istoj grupi, onoj grupi „pravnog predmeta socijalizovanog kapitala [...] koji poseduje 'jak' pasoš, koji koristi 'jaku' ili 'čvrstu' valutu, sa navodno neospornim pristupom odgovarajućem postupku“.

Ma kakva bila njihova opredeljenja, tvrdi Spivak, sve opisane teme i dalje su „vododelnice u nekom kontinuiranom toku intelektualne istorije“ (ibid.: 68) Sa stanovišta ove autorke, zapadne spekulacije o ideološkoj reprodukciji društvenih odnosa, poput onih koje je sproveo Burdije, pripadaju glavnom toku.

S druge strane, moglo bi se reći da Burdije produžava decentriranje evropskog čoveka: evropski čovek više nije u centru univerzuma ili na vrhu Zemljine tvorevine, ne samo da ne poseduje svoj unutrašnji život, uzburkan otkrićem nesvesnog; pokoran je i u jedinoj aktivnosti u kojoj je još uvek osećao izvesno ovladavanje stvarima: u svojim naučnim nastojanjima. Burdije nam dozvoljava da radikalno relativizujemo akademsku moć, uviđajući da su *univerziteti sami samo čudna vrsta među ostalima, jedina razlika je što su u poziciji da klasifikuju i objektivizuju sve ostale*; međutim, treba naglasiti da za Burdijea nije u pitanju diskreditacija i relativizacija svih akademskih istraživanja, već davanje ključnosti vlastitoj objektivizaciji, što je suštinski uslov svakog naučnog pristupa. Dona Haravej veoma je jasna po tom pitanju: „Alternativa relativizmu su parcijalna, lokalizovana, kritička znanja koja održavaju mogućnost mreža povezanosti koje se nazivaju solidarnost u politici i zajednički razgovori u epistemologiji“ (Haraway 1988: 584).

Zaključak

Ispitivanje pozicije našeg izražavanja postalo je jedna od centralnih uloga današnje emancipatorske politike: kritika pristrasne prirode naučnog stvaralaštva i preispitivanje filozofskog koncepta univerzalnosti srž su post- i dekolonijalne misli, kao i različitih akademskih grana feminizma. Kao što smo pomenuli, Dona Haravej ispravno zaključuje da ono što se može smatrati znanjem nadziru dominantni. Umnogome, *Homo academicus* predstavlja veoma originalan doprinos ovim naporima da se poveća politička odgovornost onih koji se bave naučnim stvaralaštvom. Nijedan drugi naučnik nije predložio tako

dubinsku analizu same oblasti stvaranja akademskog znanja: Burdije otkriva akademsko polje stalnih sukoba i borbe odnosa moći, na osnovu društvenih i naučnih biografija.

Pretpostavka rada je jednostavna, ali neodoljiva: čovek sve bolje i bolje spoznaje svet sve dok sebe spoznaje bolje; naučno znanje i znanje o sebi i sopstvenom društvenom nesvesnom napreduju istim tempom i prvo iskustvo, transformisano naučnom praksom, transformiše naučnu praksu i obrnuto. Burdijeovo istraživanje posebno je pronicljivo u vreme kada su feministička i postkolonijalna pitanja došla do izražaja. Samospoznaja je od tada postala moćno oruđe u istraživanju, ne samo kao oblik „etnologije sebe“ ili fenomenološkog pristupa, već i kao rigorozno sociološko oruđe.

Ulozi samospoznaje u pogledu naučnih poduhvata istovremeno su političke, etičke i epistemološke prirode. Odista, većina naučnih grešaka u humanističkim naukama, filozofiji i sociologiji, prema Burdijeu, nastaje zbog činjenice da autori ignorišu svoje objektivne pozicije u društvenom prostoru: svest o našem položaju, našem determinizmu, jedini je način da se stekne određena sloboda od takvog determinizma. Burdije nas podseća da čovek bolje upoznaje svet sve dok samog sebe bolje upoznaje, da naučno znanje i znanje o sebi i sopstvenom društvenom nesvesnom napreduje istim tempom, i da prvo iskustvo transformisano naučnom praksom transformiše naučnu praksu i obrnuto (Bouveresse 2003: 59).

Literatura:

- Bourdieu, Pierre (1984), *Homo academicus*, Paris: Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1988), *Homo Academicus*, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu Pierre, Franz Schultheis (2001), „Participatory Objectification: Photographic Testimonies of a Declining World“, *Camera Austria* 75.
- Bouveresse, Jacques (2003), „La connaissance de soi et la science“, *Actes de la recherche en sciences sociales* 150 (5): 59–64.
- Charle, Christophe (2014), „Du bon usage des divergences entre histoire et sociologie“, *Actes de la recherche en sciences sociales* 201–202(1): 106–111.
- Fricker, Miranda. (2007), *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press.
- Hannon Michael, Elizabeth Edenberg (ur.) (2020), „Political Epistemology“, Oxford: Oxford University Press.
- Haraway, Donna. (1988), „Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective“, *Feminist Studies* 14(3): 575–599.
- Pommiers, Eléa (2021), „Dans les grandes écoles, la diversité sociale n’a pas progressé en dix ans“, *Le Monde*, 19. 01. 2021.
- Puwar, Nirmal (2008), „Postcolonial Bourdieu: Notes on the Oxymoron“ (Online: <https://transversal.at/transversal/0308/puwar/en>).
- Sartre, Jean-Paul (1998) „Black Orpheus“, u: *What is Literature and Other Essays*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988), „Can the Subaltern Speak?“, u : Nelson, Cary, Lawrence Grossberg (ur.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Champaign: University of Illinois Press: 66–111.
- Wacquant, Loic (1989), „For a Socio-Analysis of Intellectuals: On Homo Academicus“, *Berkeley Journal of Sociology* 34: 1–29.

Epistemološki i metodološki temelji *Državnog plemstva*

Jasmin Hasanović

Pažnja koju intelektualni *output* Pjera Burdijea zadobija nepunih dvadeset godina od njegove smrti do danas i to ne samo u svjetskim već i lokaliziranim – južnoslavenskim akademskim krugovima – a što se potvrđuje i međunarodnom konferencijom „Horizonti angažmana: ovekovečiti Pjera Burdjea“ u okviru koje je ovaj tekst i nastao¹⁹⁶ – ukazuje na neizbježnost refleksije na njegovo naslijeđe za savremenu europsku, pa i svjetsku filozofiju i društvenu teoriju. Iako primarno filozof, njegov se *izlet* u naučno polje sociologije unutar kojeg stiče status jednog od najpriznatijih autora XX stoljeća ima dovesti u vezu sa načinom na koji on pristupa društvenim pitanjima, te metodama kojima se s tim u vezi koristi. Rana terenska istraživanja iz '50-ih i '60-ih godina prošlog stoljeća među berberskim narodima u Alžiru, tačnije, kabilskog društva, a koja se prije smatraju antropološkim kao i etnografskim, te njihovi rezultati, omogućili su Burdijeu da u pitanje dovede tada dominirajuću filozofsku paradigmu unutar koje je i sam djelovao. Drugim riječima, ne samo da je metodološki pristup praksi oblikovan njegovim teorijskim *outputima*, već su oni, kao takvi, neodvojivi od njegove epistemološke pozicije koju zastupa.

196 Međunarodna konferencija se, iako u virtualnom okruženju, održala u Beogradu 22. i 23. decembra 2020. godine u organizaciji Instituta za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu, Centra za napredne studije Jugoistočne Europe Univerziteta u Rijeci, te *École Normale Supérieure*, Pariz, i Francuskog instituta u Srbiji.

Namjera ovog rada je da se u identifikaciji i analizi metodologije korištene u jednom specifičnom djelu Pjera Burdijea vidi utjecaj njegovog prethodno razvijenog teorijskog i ontološkog, odnosno epistemološkog aparata; načina na koji ga on razvija i primjenjuje u samom djelu, te koliko je to specifično istraživanje, u konačnici, njime ovičeno i kroz njega razumljivo. Fokus je, dakle, na jednoj njegovoj, u našem kontekstu manje poznatoj, knjizi *Državno plemstvo: velike škole i duh tijela*, prvi put izvorno objavljene na francuskom jeziku 1989. godine (*La Noblesse d'État: Grandes écoles et esprit de corps*), dok je njeno englesko izdanje (*The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*) na kojem se ovaj tekst i bazira, prvi put obavljeno sedam godina poslije (Bourdieu 1996).

Prvi dio rada bit će posvećen samoj Burdijeovoj epistemološkoj poziciji, te obrazloženju i definiranju ključnih teorijskih koncepata koji iz nje proizilaze. Njih će se, potom, nastojati identificirati na konkretnom primjeru Burdijeovog pristupa samom obrazovanju, odnosno, još konkretnije, njegovoj tematizaciji koju daje unutar *Državnog plemstva* što je u središtu drugog dijela rada koji se bavi pitanjem metodološke analize. Mada se zbog nedostatka ovakvih i sličnih analiza unutar našeg konteksta – uz rizik i da s njima nisam upoznat – radije želi fokusirati na jedan pregledni, panoramski okvir Burdijeovih polazišta o obrazovanju, nego na problematiziranje i kritičku refleksiju spram njih, posljednji, treći dio ovog teksta postaviti će neka pitanja o doprinosu, dometima i kritikama Burdijeove sociologije znanja namjesto što bi želio ukorijeniti bilo kakve zaključke, nastojeći time isprovocirati interes za dalje bavljenje ovim pitanjima.

Epistemološka pozicija Pjera Burdijea

Burdijeov pristup u razumijevanju naučne spoznaje mora da započne od samog intelektualnog reljefa unutar kojeg se njegov naučni, društveni, pa i politički angažman, javlja. S jedne strane, on je omeđen tzv. epistemološkim revolucijama – Popper (*Karl Popper*), Kun (*Thomas*

Kuhn), Vitgenštajn – koje dovode u pitanje do tada dominirajuće pristupe znanju – naročito one pozitivističke – značajne unutar anglosaksonskog konteksta *analitičke filozofije* pri izučavanju društvenih nauka poput *bihevioralizma* ili *teorija racionalnog izbora*. S druge strane, to je i period tzv. „slavnih trideset godina“ (*Trentes Glorieuses*), postratne obnove i razvoja europske socijalne države čime je omogućeno izmicanje hegemonске pozicije koju je marksizam do tada imao u okviru novih kritičkih teorija što nastaju na prostoru kontinentalne filozofije, u prvom redu sa strukturalizmom, poststrukturalizmom i postmodernizmom (videti Kešejan 2016).

Govori se, dakle, o periodu kasnih '50-ih i početku '60-ih godina prošlog stoljeća, kritici zastranjenja između istraživanja i aktuelne politike (Gunnell 1986: 41) koja počiva na kopernikanskom i njutnovskom, hipotetičko-deduktivnom pristupu društvenim, pa i humanističkim naukama. Tražeći naučnu strogost i rigoroznost u egzaktnosti prirodnih nauka, njihove se postulate, kao i u sociologiji XIX vijeka, nastojalo preslikati i na društvene fenomene (logičkom analizom pokušalo se, primjerice, baviti promatranjem samo vidljivih društvenih fenomena, težeći ka provjerljivim, neutralnim i univerzalnim iskazima). Racionalistički obrt sa *naučnim realizmom* napustit će dotadašnji linearni koncept razumijevanja svijeta. Namjesto toga, on će se fokusirati na svu njegovu dinamičnost, tražeći deskripcije, eksplanacije i uopće razumijevanje stvarnog svijeta, pri čemu je uloga teorijskog objašnjenja postala značajna za pružanje uvida u rad struktura i mehanizma iznad i izvan sposobnosti predviđanja ili kontroliranja ishoda.

Nastojeći prevazići postojeće epistemološke dileme te naučne i sociološke dihotomije na relaciji subjektivizam – objektivizam, odnosno, egzistencijalizam (Žan-Pol Sartre) – strukturalizam (Klod Levi-Stros i Luj Altiser) dok je istovremeno prožet njima, Burdije će u odgovoru spram do tada dominirajućeg marksizma altiserovskog tipa umjesto filozofskih apstrakcija svoju teoriju radije bazirati reflektiranjem na empirijske činjenice. Otuda – uz kvalitativne – on u svom radu primjenjuje i raznovrsne kvantitativne, u prvom redu statističke i matematičke, alate. To ga ipak ne lišava priznavanja značaja kontemplacije

u pristupu spram društvene zbilje; smatrajući kako je antagonistični odnos između *subjektivnog* i *objektivnog*, tj. *Neutralnog*, lažan, on će unutar svoje kritičke refleksije spram strukturalizma doprinijeti anticipaciji, razvoju i primjeni onoga što naziva *teorijom prakse*.

Za Burdijea, teorija prakse bi se razumjela kao „nauka o *dijalektičkim* odnosima između objektivnih struktura [...] i strukturiranih dispozicija unutar kojih su te strukture aktualizirane i koje ih teže reproducirati“ (Bourdieu 2013: 3). Time, on usvaja jednu racionalno-konstruktivističku ili strukturalno-konstruktivističku teorijsku poziciju kojom, dok nadilazi dihotomiju između subjektivnog i objektivnog, istodobno iskorištava obje teorijske pozicije (Ayling 2019: 19), uvodeći svoje koncepte *habitusa*, *polja* i *kapitala* kao neizostavne analitičke alate uz pomoć kojih posreduje između sistema objektivnih pozicija i subjektivnih dispozicija.

Internalizacija eksternalnosti: habitus, polje i kapital(i)

Etnografska iskustva iz Alžira ponajviše su omogućila Burdijeu da u pitanje dovede strukturalizam u okviru čije tradicije je i sam u početku pisao – primjećujući kako on reducira djelovanje subjekta na „puku epifenomensku manifestaciju sopstvene moći same strukture da se razvije i determinira druge strukture“ (citat prema Griller 1996: 4). Burdije, naime, zamjera strukturalistima intenciju pronalaska određenih pravila kojima je određeno ljudsko ponašanje i njihova praksa, smatrajući da je totalni objektivizam društvenih nauka, kao takav – nemoguć, jer on eliminira subjektivni agent bez kojeg nije moguće objasniti ljudsko ponašanje, pa samim tim ni djelanje.

Upravo iz preokupacija da objasni društvene, političke i kulturne prakse koje ga okružuju, Burdijeova teorija nije kontempliranje samo za sebe, već ona uzima elemente iz empirijske neposrednosti. Tako je uočavanje tradicionalnog, kabilskog društva u opoziciji sa modernim francuskim društvom – uz utjecaj koji takve razlike imaju na lokalne

prakse i poglede na svijet – Burdijeu omogućilo da uvidi značaj samog obrazovanja na ljudsko ponašanje, njegovu dijaboličnu ulogu između oslobađanja i porobljavanja, jednako koliko i problem objektivnih i subjektivnih elemenata ljudske prakse koje u interakciji sa svijetom produciraju praksu.

Odgovor na taj problem on prevazilazi uvođenjem koncepta *habitus*, razumijevajući ga kao „sistem stečenih dispozicija koji na praktičnom nivou funkcionira kao kategorija percepcije i procjene [...] bivajući organizacijski princip djelovanja“ (Bourdieu 1990: 13). Habitus tako postaje svojevrsno gravitaciono polje pomirbe između *društvenih struktura* s jedne strane, te *društvenog djelanja pojedinaca* s druge strane, unutar kojeg je generativna osnova prakse – skup obrazaca mišljenja, ponašanja i vjerovanja, time stvarajući „metodološku konstrukciju koja će dati dovoljan prikaz dinamike strukture u društvenoj stvarnosti izraženoj kroz ljudsko znanje i djelovanje“ (Robbins 1998: 14).

Habitus niti je lociran unutar samog subjekta niti re-producira ljudsko ponašanje sam po sebi, već je proizvod društvene strukture – iskustva i uslova unutar datog društvenog prostora – kao takav, on je „internalizacija eksternalizacije“ (Bourdieu 2013: 72). To drugim riječima znači kako habitus pripada sferi *nesvjesnog* – pojedinac nije svjestan njegove prisutnosti, on niti kreira ili kontrolira njegov sadržaj, tako da je zbog toga veoma teško mijenjati ga ili kontrolirati njegov utjecaj (Griller 1996: 6). Ovakvo, tvrdo i determinističko razumijevanje habitusa, jednako ovisi i od razumijevanja i njegovog odnosa spram druga dva pojma – *polja* i *kapitala*, kao analitičkih aparata koje Burdije razvija unutar svog teorijskog tezaurusa.

Konceptualno ga preuzimajući iz fizike, *polje* za Bourdieua predstavlja „mrežu ili konfiguraciju objektivnih odnosa između objektivno definirane pozicije, u njihovom postojanju i determinaciji u odnosu na njihove djelatnike ili institucije, njihove trenutne ili potencijalne situacije (*situs*) u strukturi distribucije vrste moći (ili kapitala)“ (Wacquant 1989: 39). Polje nam, dakle, pokazuje svu pluralnost društvenih relacija unutar društvenog prostora pri čemu uzročnost ne leži ni u jednom specifičnom akteru, već u svim akterima, kako u polju tako

i izvan njega. Samim tim, ne postoji samo jedno, već više – relativno autonomnih – polja unutar društvenog svijeta kao višedimenzionalnog, multiverzičnog prostora. Habitus je, tako, svojevrsno „otjelovljenje historije polja“ (Birešev 2007: 207).

Epistemološka potreba razumijevanja društvenog prostora i svih interakcija unutar njega, samim tim, postaje metodološkim pitanjem – više nije dovoljno tek raspolagati empirijskim podacima ili ih nastojati objasniti i interpretirati, a da se ne uzmu u obzir akumulacija i generacija prethodnih znanja unutar društvenog prostora, to jest, nesvjesnost habitusa spram objekta koji se istražuje i koji ga kroz svoje prakse nastavlja reproducirati. Stoga, Burdije u svojim istraživanjima pominje različita polja koja tvore društveni prostor – ona mogu biti kulturna, književna, umjetnička, obrazovna, akademska, naučna ili ma koja druga, određena svojom autonomijom u odnosu na druga polja i svojim vlastitim pravilima igre.

Time, ukazuje se na dinamičnost i kauzalnost društvenih odnosa koji su radije konfliktni nego konsenzualni, a što je dijelom uslovljeno razumijevanjem *kapitala* polja – intencijom njihovog posjedovanja od strane aktera takve jedne dinamične mreže koja nije nužno, prema Burdijeu, materijalne, već jednako i simboličke prirode. Zato, polje se može shvatiti i kao *polje igre*, poput *fudbalskog terena*, pri čemu se ono „sastoji od pozicija koje zauzimaju društveni agenti (ljudi ili institucije) i ono što se događa u/na polju je omeđeno [...] igra koja se događa u društvenim prostorima ili poljima je kompetitivna, a različiti društveni djelatnici koriste različite strategije za održavanje ili poboljšanje svog položaja. U pitanju je akumulacija *kapitala*: oni su i proces unutar polja i proizvod polja“ (Thomson 2008: 69).

Prepoznajući četiri oblika kapitala: ekonomski, kulturni, društveni i simbolički,¹⁹⁷ međupovezanost polja, habitusa i kapitala te njihova međuprožetost čine osnovu za *burdijeovsku analizu* i razumijevanje

197 „Ekonomski (novac i imovina); kulturni (npr. oblici znanja; ukus, estetika i kulturalne preferencije; jezik, narativ i glas); društveni (npr. pripadnosti i mreže; porodnično, religijsko i kulturalno nasljeđe) i simbolički (stvari koje označavaju sve ostale oblike kapitala i mogu se 'razmjenjivati' u drugim poljima)“ (Thomson 2008: 69).

odnosa unutar društvenog svijeta. Mada neki autori smatraju kako je habitus, kao otjelovljenje polja, sastavljen od (kulturnog) kapitala (Lash 1993: 197), drugi autori, pa i sam Burdije, ove koncepte jasno razdvajaju. Polja su oblikovana različito, ovisno o igri koja se na njima odvija, pa se takva interakcija Burdijeovih analitičkih aparata može prikazati kao formula koju on sam daje u *Distinkciji*:

(habitus x kapital) + polje = praksa (Bourdieu 1984: 101).

Okupirajući polje kao društveni prostor, habitus postaje aktivan, te uz kapital(e) kao njegov(e) proizvod(e) generira praksu (prema Wacquant 1989; videti takođe Bourdieu 1992). Nesumnjivo kako su epistemološke koordinate Burdijeovog teorijskog vokabulara utkane i time neodvojive od njegovih istraživanja kojima ovako shvaćena teorija prakse u konačnici isporučuje i samu metodologiju zbog čega će, primjerice, Vakan zaključiti da je cjelokupna Burdijeova „teorija svojevrсна metoda“ (Wacquant 1992: 5), ili čak „teorija istraživačke prakse“ (Grenfell 2008b: 219) u analizi i razumijevanju društvenih fenomena i procesa. U nastojanju da tako koncipiranu teoriju prakse primjeni kao način spoznaje svijeta, obuhvatanjem sveukupnosti njegove dinamičnosti i razumijevanja njegovog re-produciranja, Burdije na opreku između objektivnog i subjektivnog, odgovara *praktičnom metodologijom*. Njegova metoda, drugim riječima, postaje zarobljena epistemološkom pozicijom iz koje se izvodi.

Metodološka analiza *Državnog plemstva*

S onu stranu egzistencijalizma i strukturalizma, sociološki metod Pjera Burdijea ne polazi od proučavanja individua ili društva kao takvog, već radije relacionih odnosa unutar društvenih polja, pa se „praksa društvenih aktera ne može podvesti pod racionalnu, u klasičnom shvatanju pojma, pre svega zbog toga što je ona racionalna u okvirima koje pruža habitus“ (Petrović 2013: 181). Time, rascjep između teorije i prakse, predmeta istraživanja i njegove reprezentacije – a što

dijelom slijedi i iz prethodno pomenutih epistemoloških rasprava – razrješava se, ne u ontološkoj potrebi pronalaska njegovih svojstava ili biti, već u upućenosti na druge objekte, odnose, prakse i aktivnosti koje ga okružuju, kao i načina na koji su stvorena prethodna znanja o njemu. Znanje je, bilo da se radi o istraživaču ili objektu istraživanja, za Burdijea, uvijek relaciono i ono ovisi o odnosu uslovljavanja koje mu prethodi i koje ga oblikuje, pa se stoga i proučavanje grupa i pojedinaca odvija unutar primarnog iskustva polja; u njihovom prirodnom okruženju. Sami predmet istraživanja, tako, propituje se relacijskim aspektom koji se hoće izraziti kroz njegove analitičke koncepte habitusa i primarnog iskustva polja (Wacquant 1989: 44).

Burdije i Vakan (1992: 104–105) identificiraju tri neophodna koraka za proučavanje nekog konkretnog *polja*: (1) Analizu pozicije tog polja u odnosu spram polja moći; (2) Mapiranje objektivne strukture odnosa između pozicija koje zauzimaju djelatnici ili institucije unutar tog polja u konkurenciji za operativni kapital u datom polju; te (3) Analizu habitusa društvenih aktera unutar polja. Ovim se koracima otvara mogućnost praćenja kontinuirane izgradnje bilo kojeg broja aspekata životnog svijeta (Thompson 2008: 75), pri čemu se hijerarhijska struktura polja koja omogućava da pojedinci i/ili institucije zauzimaju određene pozicije unutar njega, dominantne i dominirane, uspostavlja u odnosu na količinu resursa, odnosno kapitala koje svako od njih posjeduje. S obzirom da je znanje proizvod polja i sastavljeno od pojedinačnih aktivnosti unutar habitusa – možemo zaključiti kako se ono stiče i legitimira u procesima zajedničkih borbi za njegov, kolektivno priznat, legitimni sadržaj (Bourdieu 1984: 92).

Pokušaj razumijevanja i identificiranja mehanizama dominacije unutar društvene sfere te njihovog korišćenja od strane djelatnika, što im omogućava određenu poziciju unutar samog polja, približava se isprepletenosti Burdijeovog epistemološkog stanovišta sa teorijskim modelom koji se kroz konkretna istraživanja operacionalizuje kroz specifična metodološka oruđa. Burdije je zato, uz razvijanje vlastitih koncepata kao *antidota svakodnevnom jeziku*, kritizirao i tadašnje dominirajuće pravce u razvoju sociologije, konkretno, one američke – njenu

sklonost za upotrebu statističkih analiza zajedno sa tzv. teorijom racionalnog djelovanja (*Rational Action Theory* – RAT) i njene prediktivne sklonosti ka definiranju ljudskih reakcija (Grenfell 2008a: 24).¹⁹⁸ Takva će se relacionala analiza koja u centar stavlja količinu stečenog kulturnog, socijalnog i ekonomskog kapitala, odnosno klasne strukture i polja moći, fokusirati, između ostalog, na pitanje i obrazovanja kao jedne od neizostavnih Burdijeovih istraživačkih preokupacija.

Obrazovno polje

Burdije se fenomenom obrazovanja bavio u nekim od svojih ključnih radova. Zajedno sa svojim kolegom Paseronom napisao je dvije knjige: *Nasljednici* (*Les héritiers: les étudiants et la culture*, 1964) i *Reprodukcija* (*La Reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*, 1970) u kojima se, sa fokusom na francuski sistem, bavio tzv. *paradoksom formalnog obrazovanja* zaključujući kako nasljedstvo „profinjenog habitusa“, odnosno kulturnog kapitala, a ne otvoreno nadmetanje pripisano demokratski koncipiranom obrazovanju, utječe na obrazovne (ne)uspjehe pojedinaca. Transformativna uloga obrazovanja ostala je zasjenjena sposobnošću njegovog jačanja društvenih nejednakosti tako da „[p]ojedinci sa višim nivoima kapitala imaju prirodnu konkurentsku prednost u odnosu na pojedince s nepovoljnijim nasljeđem“ (citat prema Murphy, Costa 2015: 4).

Ovi uvidi postaju prisutni u većini kasnijih Burdijeovih djela, pa time i neizostavni za razumijevanje njegovog cjelokupnog intelektualnog angažmana. Naslanjanjem na njih, Burdije detaljnije razvija svoj metodološki pristup i samu metodologiju kojom hoće obuhvatiti teorijsko razumijevanje prakse društvenog svijeta, usredotočujući se u svojim kasnijim, samostalnim radovima, kao što su već referirana

198 „Za Burdijea, statistika bi trebala dopuniti naše razumijevanje društvenog svijeta, a ne koristiti se za 'slamanje metodoloških suparnika' dok je ljudskim bićima na raspolaganju 'da djeluju na određeni način uvjetovano na polju u kojem se nalaze'“ (Grenfell 2008a: 24).

Distinkcija, iz 1979 i *Homo Academicus*, iz 1984, na obrazovanje kao posebni oblik reprodukcije odnosa moći s obzirom da ono nametanjem obrazaca mišljenja, ponašanja i vjerovanja doprinosi njihovoj naturalizaciji.

Burdijeovo bavljenje obrazovanjem od *Nasljednika* do *Državnog plemstva*, kako primjećuje francuska sociologinja obrazovanja Agnes van Zanten, razvilo je „koherentnu, evoluirajuću teoriju o autonomiji škole kao varljivom dispozitivu koji pomaže legitimizaciji dominacije disimulacijom odnosa između školskih procesa i ciljeva države i dominantnih grupa“ (Van Zanten 2005: 672). Razumijevanje logike funkcionisanja obrazovanog polja neodvojivo je od njegovog odnosa sa poljem moći. Kroz obrazovanje se prelama kompleksna interakcija između habitusa, kapitala i polja – habitus generira prakse obrazovanja i obrazovnih politika, one su odraz društvenih uslova koje ih produciraju. Odnos države prema obrazovanju Burdije tumači ne samo kao jedno od njenih glavnih ovlašćenja „da stvori i nametne (naročito preko školskog sistema) misaone kategorije koje spontano primjenjujemo na sve stvari iz društvenog života“ (Bourdieu 1994: 1), već i u ključu – upravo kroz pomenuti proces – reproduciranja društvenih nejednakosti. Time, on polazi od pretpostavke suprotne kolokvijalnom, prosvjetiteljskom razumijevanju obrazovanja i obrazovnih institucija čija je uloga u prvom redu emancipatorska – da emancipuje i oslobađa od dominacije.

Struktura *Državnog plemstva*

Namjesto toga, on se radije naslanja na poglede poput onih koji se pronalaze u Marksovim tezama o vladajućim idejama kao idejama vladajuće klase – kulturnom kapitalu otjelovljenom u državi i njenim institucijama. Upravo se ovaj odnos između države, obrazovnih institucija i njihove uloge u reprodukciji nejednakosti propituje kroz opsežno empirijsko istraživanje „državnog plemstva“, ukazujući na nepravedne osnove na kojima počiva francuski obrazovni sistem. Kako

u predgovoru za englesko izdanje piše Vakan, škole predstavljaju materijalnu i simboličku potporu samom društvenom poretku, pa tako i onom koji počiva na nejednakostima, koncentrirajući društvenu podjelu kroz njeno upisivanje u objektivne materijalne distribucije i subjektivne kognitivne klasifikacije (prema Van Zanten 2005: 673).

Burdije se ovdje u prvom redu fokusira na analizu akademskog polja, odnosno „velikih škola“, odnosno „elitnih škola“ ili „škola moći“ (*grandes écoles*) koje igraju presudnu ulogu u distribuciji kulturnog i socijalnog kapitala te reprodukciji same strukture društvenog prostora i borbama različitih djelatnika za dominantnim položajima. Zbog toga potrebno je, kaže Burdije, „sahraniti mit o 'oslobodilačkoj snazi škole', garanta trijumfa 'postignuća' spram 'pripisnog', onoga postignutog nad dodijeljenim, rada nad rođenjem, sposobnosti i talenta nad nasljedstvom i nepotizmom“ (Bourdieu 1996: 5).

Analizom *državne elite* te uloge obrazovnog sistema u procesu prijenosa njenog društvenog i kulturnog kapitala vlastitoj djeci, vežući ih za univerzitete unutar francuskog društva, neposredni predmet ove knjige jeste struktura i funkcioniranje najvišeg stepena francuskog sistema obrazovanja i njegove veze s državnom buržoazijom te vodećim korporacijama (Wacquant 1996: xii). Time, Burdije unutar same knjige pretpostavlja analizu višerazinskih, relacionih odnosa kojima hoće pokazati kako država reproduciranjem strukture distribucije kulturnog kapitala putem školskog sistema manifestira svoju simboličku moć i determinira ljudske aktivnosti, istovremeno reproducirajući društvene nejednakosti s druge strane.

On će kazati: „Svojstva pridavana djelatnicima ili grupama koji su i sami relaciono definisani imaju značenje i vrijednost samo u odnosima i kroz odnose u koje stupaju“ (Bourdieu 1996: 181). Na taj način, Burdije potcrtava kako „društveni mehanizam akademske agregacije i segregacije te neizbježno sukobljavanje između polja i habitusa – škole i studenata (učenika) – je determinirajući faktor promjene i transformacije jednako polja moći kao i individue“ (Murphy, Costa 2015: 5). Bez posjedovanja ekonomskog, kulturnog ili uopće, simboličkog kapitala koji elitama osiguravaju njihov privilegiran društveni položaj i

moć, podređene grupe objektivizirane su specifičnim oblikom ograničenja definiranim kao *simboličko nasilje* (vidjeti Kupfer 2015) koje se nad njima provodi kroz habitus (Bourdieu 1996, 4).

Razlog zbog kojeg se Burdije koristi pojmom *državno plemstvo*, tako, ne leži samo u njegovoj namjeri da pokaže kako obrazovni sistem projicira moć vladajuće klase, već i kako vladajuća klasa svoju moć projicira na obrazovni sistem uz pomoć kojeg se održava. Putem visokog obrazovanja, državno plemstvo proizvod je moderne francuske države unutar kojeg ključnu ulogu igraju prvenstveno elitne škole. Njihovim se mehanizmima regrutuju i favoriziraju upravo oni učenici i studenti obilježeni svojim privilegiranom, *plemičkim* porijeklom, odnosno velikim količinama kulturnog kapitala, čijom im se diplomom, na koncu, omogućava pristup vodećim i visokim pozicijama u biznisu ili unutar samog državnog aparata.

Burdijeovo međuprožimanje epistemologije i metodologije vidljivo je i kroz samu strukturu knjige. Izbjegavajući bilo kakve generalizacije i uopćavanja, usmjerena isključivo na francuski obrazovni sistem, knjiga se bavi predeterminiranosti pozicije učenika i studenata s obzirom na društvenu klasu iz koje potiču u odnosu na akademske oblike klasifikacije i strukturu dobitnika *Concours Général*-a po disciplinama, zatim ocjena i pridjeva korištenih pri ocjenjivanju kao simboličkog nasilja (*Poglavlje 1*), preko proizvodnje „plemstva“ putem razlikovanja i klasne determiniranosti s obzirom na strukturu onih srednjoškolaca koji se opredjeljuju za elitne škole (*Poglavlje 2*), utjecaja ekonomije i korporativizma na obrazovni sistem (*Poglavlje 4*), do međuodnosa same države i obrazovnog sistema u relaciji državne moći i moći nad državom (*Poglavlje 5*).

Metode

Da bi predstavio i dokazao svoje teze, Burdije se u knjizi podjednako koristi kvantitativnim i kvalitativnim metodama, a čija primjena ovisi od pitanja kojemu se pristupa te segmenta problema kojeg se hoće

prikazati – ne zarad pružanja tek deskriptivne, narativne priče, već prije radi analize stanja ili događaja u društvenom svijetu. Burdije jasno potcrtava potrebu da se predstavljanje rezultata podvrgne, kako kaže, bolnom kompromisu između dva sukobljena zahtjeva: „S jedne strane, suočeni smo sa zahtjevima empirijskog dokazivanja za koje bismo trebali detaljno i iscrpno iznijeti sve postupke i rezultate našeg istraživanja (konkretno, to bi značilo stvaranje i tumačenje bezbrojnih tekstova – izvadaka iz intervjuva i pisanih djela, kao i povijesnih dokumenata). S druge strane, bili smo svjesni potrebe za koherentnom i razumljivom prezentacijom predmeta istraživanja, koja bi nas dovela do toga da reduciramo dokazni aparat na ono što je neophodno“ (Bourdieu 1996: 11).

Služeći se metodološkim oruđem tzv. *analize višestrukog podudaranja*, Burdije ne samo da uspijeva konstruirati podatke u skladu sa relacionim načinom razmišljanja, već mu pomenuta analiza omogućava i otkrivanje sistema odnosa između prostora pozicija i stavova, uspijevajući u pojednostavljenom obliku predstaviti odnose, razlike i korelacije između pojedinaca i grupa unutar određenog polja.¹⁹⁹ Burdije s tim u vezi kaže: „Za razliku od jednostavnih i apstraktnih prostora proizvedenih uobičajenom statističkom analizom, prostori konstruirani društvenom naukom definirani su objektivnim odnosima između pojedinaca i svojstava. [...] Ta svojstva funkcioniraju kao kapital, odnosno, kao društveni odnos moći, u i kroz polje koje ih konstruira kao uloge i instrumente borbe“ (Bourdieu 1996: 264). Zato, kombinirajući etnografske opise i historijsku dokumentaciju sa statističkom analizom i teorijskim argumentima, metode variraju od poglavlja do poglavlja, bivajući u ulozi da pruže epistemološku potvrdu njegovih teorijskih koncepata bilo unutar same cjeline ili kao dodatak poglavlja (*Appendix*), pri čemu se od značaja nameće potreba da rezultati istraživanja odgovaraju teorijskim zahtjevima, prikazujući oblike moći i upravljanja koji egzistiraju u savremenom, prvenstveno francuskom društvu generiranom od strane samog obrazovnog sistema.

199 Više o analizi višestrukog podudaranja, vidjeti Mladenović 2021.

Značajan dio materijala i korištenih podataka za ovu knjigu prikupljan je tokom '60ih i '70-ih godina prošlog vijeka, a čija recentnost ne bi trebala biti ono što bi moglo biti sporno s obzirom da je zadatak, kako sam Burdije navodi, opisati stanje ili događaj u društvenom svijetu da bi se na što simplificiraniji način mapiralo kvalitativne odnose i korelacije između djelatnika u polju, mehanizama moći, društvenih i mentalnih struktura, te simboličkog nasilja.²⁰⁰ Čitanje društvene stvarnosti, stoga, napušta *unilateralne pristupe* (ibid.: 3) u korist detaljne, multidimenzionalne analize višestrukog podudaranja (*Analyse des correspondances multiples* – ACM), odnosa između objektivnih karakteristika onih koji vrše simbolično nasilje i društveno konstruiranih djelatnika nad kojima se ono vrši.

U svakom segmentu knjige u kojem se hoće empirijski utemeljiti tvrdnje, jasno se precizira metoda i tehnika koja se koristi i na kojem uzorku, te kako se s podacima i varijablama unutar istraživanja operacionalizira. Primjetni su pak različiti pristupi prikupljanja podataka; Burdije se podjednako služi podacima iz primarnih izvora gdje se njihovom prikupljanju pristupilo terenski, distribuirajući upitnike lično i na licu mjesta, posredstvom drugih ili ih jednostavno šaljući poštom, podjednako kao i sekundarnim izvorima iz novina, časopisa, arhivske građe, oficijelnih statističkih zavoda i sl., pomoću kojih se čita o socijalnom porijeklu, obrazovanju ili uopće, društvenom i simboličkom kapitalu analiziranih djelatnika u najširem smislu te riječi. Ma koji se pristup uzima, on je u konačnici u funkciji elaboracije odnosa između kategorija habitusa i polja te njihove epistemološke odrednice.

Moglo bi se stoga kazati kako u prvom redu dominiraju statističke i etnografske metode, uz značajnu primjenu kvalitativnih pristupa. Opsežan kvantitativni materijal, također korišten i u nekim ranijim djelima poput *Distinkcije*, ostvaren je posredstvom naučnih tehnika kao što su anketni upitnici, (dubinski) intervjui ili analize sadržaja,

200 Štaviše, Burdije će se samo osvrnuti na mogući problem zastarjelosti tih podataka, smatrajući da je njihova starost zapravo i prednost, s obzirom da se između dvadeset i pet do trideset godina od njihovog prikupljanja do objavljivanja knjige njihovi ishodi nisu bitno promijenili (Bourdieu 1996: 10–11).

jednako koliko i putem analize, za nauku nekonvencionalnih izvora poput kataloga, reklama, smrtovnica, školskih ocjena ili pismenih vježbi, nastojeći pokazati društvenu uslovljenost različitih kategorija – od socijalnog porijekla, spola, prosjeka, uspjeha, zanimanja, nagrada i sl. – tražeći kauzalne odnose između njih kako bi se, na koncu, izložili mehanizmi moći i simboličkog nasilja sistemski provedenih od strane elitnih visokoškolskih ustanova – *grandes écoles*.

Iz tog razloga, Burdijeova upotreba statističkih podataka, smatrajući ih široko primjenjivim, više je deskriptivna. Njegovu upotrebu statističke analize Robin Grilje (*Robin Griller*) opisuje alatom kojim se služi da bi „proučavao ono što se izravno može uočiti i izvesti iz neposrednog promatranja; šta ljudi rade (praksa) te, iz toga, strukturu polja (društvenu strukturu), karakteristike onih na različitim pozicijama – pa i, ako je potrebno – kao zamjenu za neposredno promatranje“ (Griller 1996: 8). On zato svoje metodološke alate iskazuje deskriptivno – dovodeći ih u vezu sa svojim teorijskim konceptom, ali i grafički, vizualno – kroz velike tabele prožete gustim podacima, grafikonima i dijagramima dok se u priložima daje detaljnija analiza razrade izvora i podataka, ili ih se grafički prikazuje.

Grafičko prikazivanje rezultata naročito je zastupljeno metodom tzv. *geometrijske analize podataka* uz primjenu analize višestrukih podudaranja na tabele koje predstavljaju pojedince u njihovom odnosu sa varijablama „kao načina da se otkrije skrivena relacijska stvarnost koje se nije svjesno, ali je ipak 'više stvarna' nego što su djelomične i praktične percepcije samih djelatnika“ kombinirajući je s „općom studijom interpretacije strukturnih homologija, posebno onih koje postoje između polja moći u koje je elita uključena i polja *grandes écoles*“ (Lebaron 2009: 17–18).

Svojom istraživačkom praksom Burdije oživljava vlastite teorijske koncepte – on uz pomoć polja hoće mapirati *objektivne strukturne odnose* istovremeno prezentirajući uvide kako su takvu objektivnost konstruirale pojedinačne subjektivnosti habitusa. Na tim koordinatima, njegova relacijska i empirijski orijentirana sociologija preispituje odnose demografskih karakteristika, porodičnog porijekla, profesije i

drugih indikatora simboličkog kapitala poput upotrebe riječi, epiteta ili pridjeva spram društvenih aktera u ovisnosti od položaja kojeg oni zauzimaju unutar samog polja moći, potcrtavajući utjecaj države i državnih institucija u njihovoj reprodukciji.

Služeći se specifičnim francuskim kontekstom, Burdije uočava kako je izum države neodvojiv od izuma institucija koje utemeljuju moć državnog plemstva i njegovu reprodukciju, poput samog razvoja školstva na primjeru institucija koledža (*collèges*) iz osamnaestog stoljeća, u kojima se miješanje određenih segmenata aristokratskog i buržoaskog kroz *institucionalne obrede* preklapalo i s razvojem same državne birokratije, zajedno stvarajući zasebnu, svetu skupinu djelatnika ritualnog isključivanja. Tako, pristup višim pozicijama državne mašinerije i korporativnog upravljanja olakšan je i omogućen posredstvom školskog sistema, tačnije elitnih škola koje skrivenom vezom između školske sposobnosti i kulturalnog nasljedstva nastoje uspostaviti istinsko državno plemstvo čiji su autoritet i legitimitet zamčeni akademskom kvalifikacijom (Bourdieu 1991: 646–647; 1996: 54–57; 73–84; 261–336).

Tu, kao i ostale skrivene veze koje proističu iz samog habitusa, Burdije osvjetljava empirijski. Proces stvaranja elite razrađuje se i kroz primjer same mogućnosti pristupa elitnim školama, kroz instituciju pripremnih razreda (fr. *Classes Préparatoires aux Grandes Ecoles* – CPGE) posebno dizajnirane za prijem i upis učenica i učenika u neku od *grandes écoles* kao postupka ordiniranja uz pomoć sofisticiranog ispitnog sistema povezanog sa zahtjevima za društvenom i tehničkom selekcijom od strane samog državnog aparata (Van Zanten 2005: 674). U istraživanju provedenom 1968. godine, Burdije potcrtava relacione odnose društvenih karakteristika (spola, zanimanja i obrazovanja roditelja...) onih učenica i učenika koji su prošli selekciju sa, s druge strane, konkretnim pripremnim časovima za neke od elitnih škola, tabelarno ih predstavljajući (Bourdieu 1996: 73–83). Komparativnom analizom između „običnih“, javnih univerziteta i elitnih *grandes écoles* uočava se kako je upis na određene univerzitete uvjetovan društvenim porijeklom, kao i da društveni i porodični faktori diktiraju orijentaciju

pojedince (ibid.: 77), stvarajući time izolirane utvrde koje je jednako teško napustiti koliko im i pristupiti.²⁰¹

Epistemološka pozicija u fokusiranju na elitnim školama vidljiva je i po tome što one same, prema Burdijeu, napuštaju podjelu između subjektivnog i objektivnog, ne producirajući jednostavnu, linearnu hijerarhiju, već naprotiv, dinamičnu interakciju kompleksnih struktura dominiranih i dominirajućih: „Tako posmatran, prostor *grandes écoles* postaje složena mreža objektivnih struktura čija se strukturna ograničenja nameću strategijama koje se koriste za postizanje kontinuirane društvene proizvodnje i reprodukcije određene strukture dominacije, odnosno određenog društvenog prostora, shvaćenog kao skup objektivnih razlika i distanciranja više ili manje direktno preveden u subjektivne daljine i manje-više u potpunosti prepoznat kao legitiman“ (Bourdieu 1996: 186).

Kako je znanje proizvod polja konstruiranog kroz aktivnosti pojedinaca, razumijevanje habitusa i njegovog odnosa sa poljem putem kojeg se stvaraju oblici ponašanja zato je potrebno obuhvatiti podjednako i teorijski i empirijski. Statistički podaci, mada ukazuju na određene datosti u društvu, ne mogu dosegnuti do pitanja logike same prakse. Drugim riječima, iako statistički metod može biti precizno korišten za prikaz matrice ljudskog ponašanja (Griller 1996: 9), raspoznavanje logike samog habitusa značajka je etnografskog pristupa u prvom redu s obzirom na determiniranost cjelokupne prakse habitusom koji je, podjednako, i sam u domenu nesvjesnog i nevidljivog. Također, podaci prikupljeni etnografskim promatranjem u društveno definisanim naučnim uslovima, prema Burdijeu, omogućavaju manifestaciju refleksivnosti na način objektivizacije istraživača u društvenu strukturu kao *istraživača*, a ne pojedinca (Bourdieu 1992: 15; Bourdieu 1984: 509; Griller 1996: 10). Stoga, poređenje interpretacija elementa habitusa sa statističkim podacima s jedne, te etnografskim

201 Indikativan je primjer zadovoljstva privilegiranog sloja društva koje Burdije navodi zbog potrebe da svoju djecu drže podalje od „opasnosti“ i „iskušenja“ studentskog života i „korumpirajućeg utjecaja intelektualnog miljea“ običnih, javnih univerziteta (Bourdieu 1996: 77).

podacima s druge strane, neraskidivno je element sociologove metodološke prakse (ibid.: 11).

Referirajući se na Vebera, Burdije uočava brojna gledišta o društvenom svijetu koja se razlikuju po svojim osnovama spram oblika kapitala koji treba legitimirati, a kroz koje dominirajuće grupe teže da produciraju „teodiceju o vlastitim privilegijama“ (Bourdieu 1996: 266). S tim u vezi, odnos između vizualnog prikazivanja rezultata, etnografskog pristupa te upotrebe deskriptivne statistike koja prati njegovu teorijsku, pa time i epistemološku poziciju, evidentno je i kroz primjer komparacije dijagrama društvenog prostora kojeg Burdije preuzima iz *Distinkcije* sa dijagramom prostora institucija visokog obrazovanja, uočavajući kako „je podudaranje između položaja koje zauzimaju različite kategorije zanimanja u društvenim prostorima [...] i položaja porijekla učenika škole u ustanovi gotovo savršena“ (videti ibid).

Pružajući jedan, smatram, vitgenštajnovski uklon u diskurzivnoj analizi i analizi pojmova, on uočava društvenu konstruiranost „dogovora“ koji postoji o njihovom značenju – on je proizvod samog habitusa u okviru polja obrazovnih institucija – disproporcija između ocjena i pridjeva korištenih za opisivanje rada učenika, preko determiniranosti onoga što on naziva „prirodnim talentom“, „prijevremenosti“ u napredovanju, kao i podjela između, primjerice, profesionalnih i tehničkih vještina – nisu nikakvi ontološki fenomeni – već predispozicije spram sticanja znanja koje ovise od društvene pozicije koliko i samih mogućnosti učenika, kao privilegije u ovisnosti od posjedovanja kulturnog kapitala. One unutar obrazovanja, tako, zapravo, nikad i ne prestaju – jer rituali obrazovnih institucija omogućavaju njihovu reprodukciju, pa se i borba za njihovim „preuzimanjem“ odvija unutar tih istih pravila koja su proizvod već postojećih odnosa polja, habitusa i kapitala – interakcije između pluralnosti društvenog svijeta i njegovih djelatnika.

Na taj način, uočljiv je relacioni odnos u kojem subjekti svojim obrazovanjem otjelovljuju habitus jednako kao što on subjektivizira individue. No, Burdijeova epistemološka pozicija s druge strane, onemogućava ga u tome da eventualno propita određene uslove i mogućnosti

pod kojima se različite antropološke kategorije poput klase, kulture ili organizacije ekonomije mijenjaju, ili bi se mogle mijenjati – pa tako i obrazovanje – s obzirom da su, u okviru njegovog teorijskog tezaurusa, oni tek odraz društvenog svijeta i odnosa moći u njemu.

Zaključak

Na primjeru analizirane knjige *Državno plemstvo*, metodološki pristup Pjera Burdijea nesumnjivo proizilazi iz njegove epistemološke pozicije kao i koncepta teorijske prakse kojima je on snažno ocrtan i oblikovan. Korijeni Burdijeove praktične, istraživačke metodologije rezultat su njegovog nastojanja da prevaziđe opoziciju između subjektivnog i objektivnog. Namjesto toga, on uvodi vertikalnu dimenziju koja umjesto da proučava konkretno društvo ili pojedince radije posreduje između sistema objektivnih pozicija i subjektivnih dispozicija uz pomoć konceptata koje Burdije uvodi u svoj teorijski vokabular, poput habitusa, polja i kapitala. Time, potreba razumijevanja društvenog prostora, interakcija i relacija unutar njega, jednako postaju i metodološkim pitanjima.

U namjeri da demistificira obrazovni sistem kao instrument dominacije vladajuće klase i prostora unutar kojeg ona reproducira simboličko nasilje i društvenu nejednakost, Burdije svoje teorijske koncepte oživljava kroz konkretan istraživački proces. Služeći se empirijskim uvidima, te širokim spektrom kvantitativnih i kvalitativnih alata – u prvom redu etnografskim i statističkim metodama – on pokazuje kako obrazovni sistem proizvodi, distribuira i održava kulturni kapital onih koji ga već posjeduju, a što je naročito vidljivo uz pomoć elitnih visokoškolskih ustanova, tzv. *grandes écoles*, kroz proces stvaranja *državnog plemstva* u čijem stvaranju učestvuje i sami državni aparat omogućavajući društvenim djelatnicima zauzimanje dominantnih položaja u polju moći.

Iako strogo kontekstualizirana i lokalizirana, pomenuta knjiga obraća se u prvom redu francuskoj publici, pa se bilo kakvim,

konkretnim zaključcima koji iz nje proizilaze, mora pristupiti veoma oprezno s obzirom da se sadržajno bavi nečim izrazito specifičnim za francusko društvo i njegov obrazovni sistem čiju je historiju, specifičnosti i same karakteristike neophodno poznavati da bi se uopće mogla razumjeti ne samo centralna intencija knjige, već i pratiti njen dalji tok, uz razumijevanje određenih pojmova i institucija na koje se autor referira. Pa ipak, ono što se čini mogućim, svakako je pozicionirati je u širi okvir Burdijeovog intelektualnog angažmana unutar kojeg ona, bez obzira na svoju upotrebnu limitiranost, služi kao epistemološki i metodološki urnek dok se pitanja kapitala, polja ili habitusa radije uzimaju kao konceptualne kategorije koje se dalje razrađuju i koriste kao teorijski alati u drugim kontekstima, dajući tako njegovom radu globalnu dimenziju (uporediti Bourdieu 1991; Tomusk 2000; Naidoo 2004).

Iako ih u okvirima ovog konkretnog rada i nije za shodno detaljnije problematizirati, potrebno je biti svjestan i određenih zadržki te kritika koje se upućuju Burdijeovom triptihu na relaciji teorija-epistemologija-metod(ologija) – od redukcionizma i zapadanja u pozitivizam, preko odsustva mogućnosti anticipiranja društvene promjene do hermetičnosti njegovog teorijskog pristupa. Namjesto toga, propitivanje obrazovnog sistema kao generatora reprodukcije moći i nejednakosti u društvu, uz širi društveni značaj koji ima – ne samo za reprodukciju ideološkog aparata moći²⁰² nego i pitanja demokratičnosti obrazovanja, njegove dostupnosti i jednakosti između *obrazovanja kao emancipacije i emancipiranja obrazovanja*; savremeni izazovi sa kojima se škola suočava u eri globalne dostupnosti informacija, sveprisutnosti informacijsko-komunikacijskih tehnologija kao i potrebe za novim pristupima obrazovanju – prije da aktualiziraju potrebu za jednim novim, aktuelnim i osveženim čitanjem Burdijea nego što vode njegovom ignoriranju. Time se potvrđuje funkcioniranje njegove teorije kao svojevrsne metode, odnosno, kao teorije istraživačke prakse.

202 Podsjećajući na sve kritike zarad nedostatnosti i simplificiranosti pomenute altiserovske sintagme na što Burdije rado upozorava.

Literatura:

- Ayling, Pere (2019), *Distinction, Exclusivity and Whiteness: Elite Nigerian Parents and the International Education Market*, Singapore: Springer Singapore.
- Birešev, Ana (2007), „Za jednu nauku o naučnom polju“, *Filozofija i društvo* 18(3): 199–236.
- Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre (1990), *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology*, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1991), „The New Capital: Introduction to a Japanese Reading of State Nobility“, *Poetics Today* 12(4): 646–653.
- Bourdieu, Pierre (1992), *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1994), „Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field“, *Sociological Theory* 12(1): 1–18.
- Bourdieu, Pierre (1996), *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2013), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu Pierre, Jean-Claude Passeron (1979), *The Inheritors: French Students and Their Relation to Culture*, Chicago: University of Chicago.
- Bourdieu Pierre, Loïc Wacquant (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity.
- Grenfell, Michael (2008a), „Biography of Bourdieu“, u: Grenfell, Michael (ur.), *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, Stocksfield: Acumen: 11–25.
- Grenfell, Michael (2008b), „Postscript: Methodological principles“, u: Grenfell, Michael (ur.), *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, Stocksfield: Acumen: 219–227.
- Griller, Robin (1996), „The Return of the Subject? The Methodology of Pierre Bourdieu“, *Critical Sociology* 22(1): 3–28.
- Gunnell, John G. (1986), *Between Philosophy and Politics: The Alienation of Political Theory*, Amherst: University of Massachusetts Press.
- Jenkins, Richard (1982), „Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism“, *Sociology* 16(2): 270–281.
- Kešejan, Razmig (2016), *Leva hemisfera: kartografija novih kritičkih mišljenja*, Beograd: Fakultet za medije i komunikacije.
- Kupfer, Antonia (2015), „Symbolic Violence: Education as Concealed Power“, u: Kupfer, Antonia (ur.), *Power and Education: Contexts of Oppression and Opportunity*, London: Palgrave Macmillan: 26–40.
- Lash, Scott (1993), „Pierre Bourdieu: Cultural Economy and Social Change“, u: Calhoun, Craig, Edward Lipuma, Moishe Postone (ur.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Cambridge: Polity Press: 193–211.
- Lebaron, Frédéric (2009), „How Bourdieu 'Quantified' Bourdieu: The Geometric Modelling of Data“, u: Robson, Karen, Chris Sanders (ur.), *Quantifying Theory: Pierre Bourdieu*, Dordrecht: Springer Science: 11–29.

- Mladenović, Ivica (2021), „Analiza višestrukih podudaranja kao oruđe u sociološkim istraživanjima“, *Sociologija* 63(1): 26–49.
- Murphy Mark, Cristina Costa (2015), „Introduction. Bourdieu and educational research“, u: Murphy, Mark, Cristina Costa (ur.), *Theory as Method in Research: On Bourdieu, Social Theory and Education*, Routledge: 1–13.
- Naidoo, Rajani (2004), „Fields and Institutional Strategy: Bourdieu on the Relationship between Higher Education, Inequality and Society“, *British Journal of Sociology of Education* 24(4): 457–471.
- Petrović, Dejan (2013), „O pojmu habitusa: feministička kritika teorije o društvu Pjera Burdijea“, *Filozofija i društvo* 24(2): 174–192.
- Robbins, Derek (1998), „Theory, Practice and Pedagogic Research“, u: Grenfell, Michael, David James (ur.), *Bourdieu and Education: Acts of Practical Theory*, London, Bristol: Falmer Press: 6–27.
- Thomson, Patricia (2008), „Field“, u: Greenfell, Michael (ur.), *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, Stocksfield: Acumen, 67–81.
- Tomusk, Voldemar (2000), „Reproduction of the 'State Nobility' in Eastern Europe: Past Patterns and New Practices“, *British Journal of Sociology of Education* 21(2): 269–282.
- Van Zanten, Agnès (2005), „Bourdieu as education policy analyst and expert: A rich but ambiguous legacy“, *Journal of Educational Policy* 20(6): 671–686.
- Wacquant, Loïc (1989), „Towards a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Bourdieu“, *Sociological Theory* 7(1): 26–63.
- Wacquant, Loïc (1992), „Toward a Social Praxeology: The Structure and Logic of Bourdieu's Sociology“, u: Bourdieu, Pierre, Loïc Wacquant (ur.), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press: 1–59.
- Wacquant, Loïc (1996), „Foreword“, u: Bourdieu Pierre (ur.), *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, Cambridge: Polity Press: ix–xii.

PJER BURDIJE U IMAGINARNOM DIJALOGU

Poslednje poglavlje našeg zbornika posvećeno je komparaciji različitih Burdijeovih teorijskih, metodoloških i socio-filozofskih ideja sa idejama njegovih uticajnih savremenika. Za razliku od drugog poglavlja čija je namera bila situiranje Burdijeove teorije u okviru šire tradicije u društvenim naukama, smisao ovog poglavlja je da se ukaže na specifičnosti Burdijeovog sociološkog poduhvata u odnosu na teorijske i metodološke ideje autora koji su stvarali uporedo sa njim, a koji su takođe ostvarili značajan uticaj u društvenim naukama i humanistici. Poredeći Burdijeove ideje sa idejama njegovih savremenika, članci u ovom poglavlju ukazuju na značajne kritike Burdijeovog rada koje su dolazile sa različitih strana, ali takođe upućuju na moguće konceptualne kombinacije pomoću kojih se teorijske koncepcije ovog autora mogu dopuniti u cilju prevazilaženja njihovih nedostataka. Dakle, članci u ovom poglavlju nam ukazuju na fleksibilnost i mogućnost prilagođavanja koje u sebi sadrži Burdijeov teorijski aparat. Kroz ove članke će čitaoci uvideti da se burdijeizam može videti kao neprekidni poduhvat sa ciljem razumevanja društvenog sveta, koji po svojoj prirodi odbacuje svaku rigidnost i dogmatičnost. Prvi tekst četvrtog poglavlja, autora Aleksandra Korolije, poredi ideje Burdijeja i Gramšija. Drugi se tiče poređenja teorijskih ideja Mišela Fukoa i Pjera Burdijeja. Autorka Zona Zarić pokušava da ukaže na niz mogućih načina artikulacije ideja ova dva autora, ali i na njihova razilaženja. Razilaženja na koja autorka ukazuje tiču se pre svega Burdijeovog pokušaja da izgradi koherentan teorijski i naučni aparat za analizu društvene stvarnosti, dok se Fuko prevashodno fokusira na dekonstrukciju diskursa

koji pretenduju na naučnost. U dugom članku autor Milan Urošević poredi ideje Luja Altisera i Pjera Burdijea. Rad počinje ukazivanjem na zajednički uticaj filozofije nauke Gastona Bašlara na delo Burdijea i Altisera. Potom poredi ideje ovih autora koje se tiču njihovih shvatanja prakse i subjekta, a završava se ukazivanjem na razliku u njihovom shvatanju vannaučnih uloga naučnog rada. U narednom članku Velizar Mirčov dovodi u vezu klasnu teoriju američkog sociologa Erika Olina Rajta sa Burdijeovim idejama o klasnoj stratifikaciji. Prema Mirčovu, glavna razlika između ovih autora potiče iz činjenice da Burdije ne razvija klasnu šemu, već istražuje klasne odnose i mobilnost kroz svoju koncepciju polja, kapitala i habitusa, dok Rajt pod uticajem analitičkog marksizma razvija detaljnu klasnu šemu na pojmovima eksploatacije i dominacije. U sledećem članku autor Srđan Prodanović, koristeći teoriju kompleksnosti, poredi ideje Pjera Burdijea i njegovog učenika i kritičara Lika Boltanskog. Prodanović pokazuje da se ideje Boltanskog mogu tumačiti kao dobar odgovor na optužbe za determinizam koje su često upućene Burdijeovoj teoriji. Prodanović takođe ukazuje da je većina optužbi za determinizam, koje su upućene Burdijeovoj teoriji, neosnovana i da je čvršća integracija Burdijeovih i ideja Lika Boltanskog potrebna da bi se prevazišli nedostaci oba teorijska aparata. U poslednjem članku ovog poglavlja, a i zbornika, Stefan Janković se bavi poređenjem ideja Pjera Burdijea i njegovog žestokog kritičara, Bruna Latura. Janković pokazuje da se ovi autori razilaze na nivou fundamentalnih ontoloških koncepcija. Burdije naime razdvaja društvo od prirode i istražuje delovanje društvenih struktura, dok Latur svojom mrežnom ontologijom prirodu i društvo posmatra kao jedinstvenu realnost i ne daje primat ljudskoj agencnosti. Autor pokušava da ukaže na moguću konvergenciju Burdijeovih i Laturevih ideja u činjenici da ontološka shvatanja oba autora uzimaju relaciju kao osnovni element.

Pjer Burdije i Antonio Gramši

Aleksandar Korolija

Ako je Makijaveli (*Niccolò Machiavelli*) govorio o važnosti saveza između Francuske i Italije, možda se taj savez u zanimljivom obliku ostvario nekoliko vekova kasnije, između Burdijea i Gramšija. Ova dva autora dele, ako ne sasvim stavove, onda svakako zajedničke objekte razmišljanja. Svoja mišljenja jedan brusi u školi zatvora, a drugi u *zatoru škole*. Verovatno nije moguće potceniti uticaj koji su na njihovu misao izvršile institucije u kojima su se većim delom života nalazili. Ukoliko bismo pratili obojicu na svakom terenu koji su delili, bilo bi potrebno zaista previše prostora, a verovatno i cela studija, s obzirom na širinu njihovih interesovanja i pisanja. Obojica su delili interes za epistemologiju i obojica su u tom aspektu naglašavali uticaj prakse. Kod Gramšija, možda zbog zatvorske cenzure, filozofija prakse često predstavlja sinonim za marksizam, dok je na Burdijea, prema sopstvenom priznanju (Bourdieu 1990: 3), Marksova šesta teza o Fojerbahu koja govori o značaju ljudske prakse za saznanje ostavila najveći utisak.

Pored epistemologije, obojica su bila zainteresovana za književnost kojoj su posvetili dosta pažnje, kao i za ulogu države. Međutim, u ovom radu ćemo analizirati odnos ovih autora pre svega na polju ideologije. Polje ideologije ćemo posmatrati u širem shvatanju počevši od same problematike polja, zatim samog razumevanja ideologije, odnosno simboličkog nasilja, preko shvatanja zdravog razuma i *doxe*, do uloge intelektualaca.

Ovo su teme kojima obojica posvećuju pažnju u svojim izučavanjima, a koje možemo nazvati elementima polja ideoloških borbi, u

širem shvatanju. U tom pogledu, ekonomija ili proizvodni odnosi i proizvodne snage, ne bivaju obuhvaćeni. S jedne strane je razlog tome što su se obojica borila protiv prenamaglašavanja uticaja ekonomije koje je dolazilo od dominantnih struja marksizma. S druge strane, ne treba na tom osnovu zaključiti da su Gramši i Burdije umanjivali važnost ekonomije, sasvim suprotno, ali njihov rad treba pre svega shvatiti kao analizu ideologije i njenih pojava oblika u vremenu u kojem su živeli. Dakle, primarni objekti njihovih analiza su ono što se može nazvati odnosima u nadgradnji, mada, kao što ćemo videti, Burdije ima problem sa ovim terminom.

Videćemo takođe da postoje i sličnosti i razlike u shvatanju ideologije između dvojice autora. Ne treba toliko da nas čudi ta činjenica, budući da je Gramšijeva misao u kontinuitetu sa marksističkim shvatanjima ideologije, dok Burdije sebe nikada nije smatrao marksistom, već je dobar deo života proveo u opoziciji altiserijanskom marksizmu. U tom smislu, Gramši je profesionalni komunistički revolucionar, dok je Burdije profesionalni sociolog levičarskih stavova. No, ovde ih nećemo meriti prema nekoj trećoj adresi, već ćemo uporediti njih same (imajući u vidu da ne možemo u opseg uzeti njihove misli u celini). A to nije mali zadatak.

Sličnim putem kojim se kreće ovaj rad išao je i američki marksistički sociolog Majkl Baravoj, ali nisu sve stanice bile iste. Baravoj, naime, naglasak stavlja na razlike između Burdijea i Gramšija, i pritom te razlike ne prati na isti način kao mi. Naime, on se ograničava na Gramšijev koncept „civilnog društva“ koje onda poredi sa Burdijeovim „poljem moći“ (Burawoy 2012: 57–60), dok je naša polazna pretpostavka da je Gramšijevo shvatanje polja moguće proširiti na čitavu ideološku nagradnju kao i na pozicije unutar ideološke nadgradnje, čime se približava Burdijeovom shvatanju istog koncepta.

Gramši kao prevodilac i Burdije kao teoretičar ideološkog polja

Iako je opšte mesto u sociologiji i društvenim i humanističkim naukama uopšte – značaj koncepta polja u Burdijevom teorijskom aparatu, malo je poznato da i Gramši takođe koristi ovaj pojam. Neki autori primećuju da je Gramši u prevodu Marksovog uvoda u *Prilogu kritici političke ekonomije* na italijanski napravio vrlo značajnu prevodilačku invenciju. Prevodeći da ljudi u ideološkim formama postaju svesni svojih sukoba, on dodaje nešto što ne postoji u originalu, termin polja/terena. Prema Gramšijevom prevodu, na terenu (*nel cui terreno*) ideoloških formi ljudi postaju svesni sukoba u kojima se nalaze (Rehmann 2013: 118).²⁰³ Jednostavnim pogledom se može primetiti da ovaj dodatak nije stvar stilske figure ili traženja duha jezika, već ima dublji teorijski značaj. U određenom smislu, Gramši zasniva termin ideološkog polja/terena, čime naglašava objektivnost prostora u kojem ideologija deluje suprotno shvatanjima koje nju svode na pojavu u okviru svesti. Drugim rečima, ideologija postaje objektivna realnost koja ima svoje realne učinke koji se ne mogu podvesti pod iluziju, krivu ili lažnu svest i tome slično.

Takođe, Gramšiju je konstrukcija ideološkog terena poslužila da se obračuna sa onim što je smatrao „primitivnim infantilizmom“ koji svaki ideološki i politički oblik shvata kao neposredni izraz strukture, dakle ekonomije (Gramši 1958: 121). U tom kontekstu, termin ideološkog terena ima i epistemološki značaj, odnosno, kako sam Gramši kaže: „da ljudi postaju svjesni sukoba u strukturi na terenu ideologija, treba shvatiti kao tvrdnju gnoseološkog, a ne čisto psihološkog i moralnog značaja“ (ibid.: 59). Ovime Gramši tvrdi da, ukoliko aparati hegemonije stvaraju novi ideološki teren, to nužno dovodi do promene svesti i metoda spoznaje (ibid.: 60). Tako on na ideološki teren postavlja samu filozofiju, a sa njome i nauku. Ostaje žal što nije uspeo

203 U daljem radu ćemo na nekim mestima umesto na italijanskom i francuskom koristiti termine na engleskom jeziku, budući da nismo imali pristup primarnoj literaturi.

dublje da razvije – ili makar da pomeri sa skoro nulte tačke – ovu tezu da aparati hegemonije stvaraju ideološki teren. Može se postaviti pitanje: ako aparati hegemonije stvaraju ideološke terene, odakle oni to čine? Da li spolja ili upravo unutar nekog ideloškog terena? I kako izgleda sam proces stvaranja, odnosno da li je to proizvod nameravnih ishoda ili nešto što se odvija spontano ili slučajno? Nije moguće pronaći ove odgovore kod Gramšija, ali je možda Burdije barem delimično indirektno odgovorio na neka od pitanja.

Izuzimajući pojam polja koji nastaje u fizici i socijalnoj psihologiji, Burdije do razvoja koncepta polja u sociologiji dolazi inspirisan Veberovom sociologijom religije preko koje zasniva relativnu autonomiju religije u odnosu na ekonomiju, ali ključni doprinos preuzima iz *Nemačke ideologije* u kojoj Marks i Engels o ideologiji govore kao posledici podele rada (Rehmann 2013: 224). Ipak, Burdije se tu ne zadovoljava ulogom koju je ideologija imala u marksizmu, već se kritički postavlja prema koncepciji baze i nadgradnje, odnosno infrastrukture i superstrukture u terminima koji dobijaju svoj pečat kod Altisera, a na koga je Burdije „posebno osetljiv“.

Problem kod Burdijea predstavlja hijerarhijski odnos u kojem ekonomija dominira nad ostalim nivoima, što ga navodi da postavi pitanje – u veberovskom smislu – nisu li zapravo simboličke strukture upravo one koje stvaraju ekonomske strukture? Ili, kako on navodi: „Počinjem da se pitam sve više i više da li su današnje društvene strukture jučerašnje simboličke strukture“ (Bourdieu 1990: 18). Ako simboličke strukture zamenimo Gramšijevim aparatima hegemonije, možemo primetiti da Burdije odlazi i korak dalje, prateći Vebera, tvrdnjom da ne samo što aparati hegemonije stvaraju ideološke terene, već mogu stvoriti i društvene strukture.

Ukratko, to je epistemološka problematika koja zaokuplja Burdijeovu pažnju i ima vrlo važan uticaj na njegov naučni rad. Reč je o odnosu objektivizma i subjektivizma, dve strane koje ovaj sociolog pokušava da premosti pojmom habitusa. Jasno se može primetiti da Burdije kritikuje marksizam zbog objektivizma prema kojem ekonomska struktura prema sopstvenoj konstituciji uslovljava odnose koji postoje

u ostalim društvenim poljima. Međutim, on ne odbacuje potpuno ovo gledište, budući da smatra da su objektivne strukture osnova subjektivnim predstavljanjima i da stvaraju strukturalna ograničenja interakcijama. Ali, subjektivna predstavljanja se ne smeju izgubiti iz vida ukoliko hoćemo da razumemo svakodnevne individualne i kolektivne borbe da se ove strukture promene ili da se sačuvaju (Bourdieu 1990: 125–126). Nije li ovo teza sa kojom bi se i Gramši potpuno složio? Na terenu ideologije na kojem ljudi postaju svesni²⁰⁴ sukoba odvija se borba za promenu struktura koje generišu te sukobe.

Ovo nije put kojim će Burdije pobeći od ekonomije i ući na suverenu teritoriju ideologije. Za Burdijeovu teoriju polja važno je shvatanje kapitala. On tako razlikuje ekonomski, kulturni, socijalni i simbolički kapital, pri čemu jasno naglašava dominaciju ekonomskog kapitala. Pritom, drugi kapitali mistifikuju ovu činjenicu i prikrivaju da su u „poslednjoj analizi“ – ne podseća li ovo na Altiserovu „poslednju instancu“? – efekti ovih kapitala uslovljeni količinom ekonomskog kapitala (Bourdieu 1986: 24). Burdije se na istom mestu oprezno ograđuje od ekonomizma, naglašavajući da on redukuje druge tipove kapitala na ekonomski, čime se gube iz vida specifični učinci posebnih tipova kapitala, ujedno se ograđujući i od semiologizma koji predstavlja drugu stranu medalje koja društvene razmene svodi na fenomene komunikacije i ignoriše ekonomiju (videti ibid). Ovi problemi redukcija se mogu prevazići uvažavanjem konverzija koje se dešavaju između kapitala, kao i učincima koje kapitali imaju na strukturu.

Ovaj problem je kod Burdijea ipak razrađeniji, budući da on govori o strukturi polja za koju tvrdi da je stanje odnosa moći između delatnika ili institucija koji su uključeni u borbu, odnosno stanje raspodele specifičnih kapitala koji su akumulirani kroz prethodne borbe i koji orijentišu strategije. Borbe koje se odigravaju unutar polja vode se oko monopola na legitimno nasilje koje pripada specifičnoj vlasti/autoritetu koji je karakterističan za određeno polje. Pri tome se borbe

204 Kasnije ćemo videti da se u elementu shvatanja ideologije kao svesti ovi autori razlikuju.

odvijaju u smeru konzervacije ili subverzije strukture raspodele tog određenog kapitala (Bourdieu 1993: 73). S obzirom da se polje određuje preko tih borbi, i da se čini da ono i ne može postojati bez borbi, može se primetiti ovaj teorijski dug koji ima prema Marksusu, s tim što za nastanak polja nije prvenstveno zadužena klasa, već pojedinačni delatnici i institucije.

Međutim, treba imati u vidu, budući da su polja strukturisani društveni prostori pozicija, da ona sadrže i specifične i opšte zakone. U svakom polju je moguće pronaći borbu, koja se odvija u specifičnim oblicima, ali se može predstaviti i kao borba između novih delatnika koji pokušavaju da probiju ulazne prepreke, ili delatnika koji su već unutra ali se nalaze u dominiranom položaju, i dominantnih delatnika koji brane monopol i nastoje da zadrže svoje pozicije (ibid.: 72). Takođe je neophodno prepoznati specifičnosti svakog polja, jer, npr. „ne možete naterati filozofa da se takmiči za nagrade koje interesuju geografa“ (ibid). Drugim rečima, delatnik mora razumeti pravila igre unutar određenog polja da bi u njega ne samo ušao, nego i došao do dominantnih pozicija, odnosno mora biti spreman da igra igru po pravilima koja su specifična baš za pojedinačno polje, prepoznajući zakone koji vladaju unutar njega.²⁰⁵

Između prisile, pristanka i simboličkog nasilja

Reći da se ideološko polje sastoji od ideologije, bila bi tautologija. Zato treba sada razmotriti kako su Gramši i Burdije razumeli ideologiju. Iako se na prvi pogled to čini jednostavnim zadatkom, jer su se obojica primarno bavila ovim pitanjem, pažljivijom analizom uočavaju se određeni problemi. Osnovni je taj što nijedan od njih nije bio

205 Burdije nije bio previše naklonjen terminologiji zakona, tako da iz tog razloga govori o pravilima. Međutim, kada govori o polju, on ipak govori o zakonima polja, navodeći i da postoje nepisani zakoni polja kojih delatnici moraju biti svesni, a nepisani zakoni postaju vidljivi najviše u trenutku kada je sama igra ugrožena i kada mora da se perpetuira monopol, kako bi investicije u polju bile profitabilne (Bourdieu 1991: 179–80).

oduševljen terminom ideologije. Tako Gramši govori o „iskvarenom smislu ideologije“ koji izopačuje teorijsku analizu ovog pojma, tako što je odvaja od baze uz tvrdnju da ideologije ne menjaju bazu već je stvar sasvim suprotna, te da je ideologija čista prividnost, da je beskorisna, što dalje vodi nazivanju određenih političkih odluka ideološkim ukoliko one nisu dovoljne da se promeni struktura (Gramši 1980: 124).

Očigledno je da ovde Gramši implicitno kritikuje ekonomističke struje Druge internacionale koje su svodile svest na odražavanje stvarnosti – pri čemu stvarnost prvenstveno jeste ekonomska struktura – prilikom koje ideologija postaje kriva svest koja se zasniva na pogrešnom uvidu u stvarnost. Takvo shvatanje ne može biti više suprotno od Gramšijevog, stoga on odbacuje ovo negativno shvatanje ideologije. Primetno je, doduše, da Gramši izbegava direktan sukob sa ekonomističkim stanovištem Druge internacionale, kao i formalnije, jasnije pojmove kojima ga kritikuje, te iskvareni smisao ideologije ostaje tek usputna odrednica bez preciznog značenja. Za Gramšija, ideologija ne sme ostati u ovom negativnom određenju, budući da je on dosledan tezi da ljudi postaju svesni svojih sukoba tek na terenu ideologije, s tim što pokušava da pronikne još dublje, na jedan više psihološki, introspektivan nivo na kojem ljudi postaju svesni sebe samih tek u ideološkoj borbi:

Kritičku spoznaju samih sebe stječemo, dakle, samo borbom za političku 'prevlast', borbom suprotnih pravaca, najprije na etičkom, a zatim i na političkom polju, dok ne stignemo do jednog višeg ostvarenja vlastitog pogleda na stvarnost. Svijest o pripadanju nekoj određenoj hegemonističkoj snazi (odnosno politička svijest) prva je faza do progresivne svijesti o samom sebi, u kojoj se teorija i praksa konačno sjeđinjuju (Gramši 1958: 29).

Ovde je interesantno što se pojavljuje hijerarhija nivoa, sa evolucionističkim elementima. Politička borba je tek prva faza, i možemo slobodno reći – niža faza borbe koja u konačnici treba da odvede ostvarenju vlastitog pogleda na stvarnost. Ovaj vlastiti pogled na stvarnost, iako nije detaljnije objašnjen, čini se da za Gramšija više

nije deo ideološke hegemonije, već jedne opštije filozofije koja bi trebalo da bude prisutna u svakom pojedincu. U tom smislu ideologija dobija univerzalnu važnost koja je nesumnjivo pozitivna, ali do koje čovečanstvo tek treba da stigne kada reši sukobe u ekonomskoj bazi i politici. S tim što je, treba još jednom podvući, reč o vlastitim pogledima na svet, odnosno pojedinačnim filozofijama koje po svemu sudeći imaju autonomiju u odnosu na hegemoni pogled na svet. U tom smislu Gramši se čini kao radikalni nominalista.

Prilikom analize Gramšijevog shvatanja ideologije treba imati u vidu njegovu distinkciju između civilnog i političkog društva koju Peri Anderson (2017: 43) predstavlja sledećom šemom:

<i>Hegemonija</i>	<i>Dominacija</i>
=	=
<i>Pristanak</i>	<i>Prisila</i>
=	=
<i>Građansko društvo</i>	<i>Država</i>

Ovu jukstapoziciju Gramši preuzima od Makijavelija koji osmišljava metaforu kentaura, polučoveka-poluživotinje, što za njega predstavlja u političkom životu životinjsku prirodu koja počiva na sili i ljudsku prirodu koja počiva na pristanku, a dalje iz toga nastaju parovi autoritet/hegemonija, nasilje/civilizovanost, individualno/univerzalno (Gramsci 1980: 109). Burdije pak sa svoje strane ovu jukstapoziciju odbacuje kao pogrešnu i mistifikatorsku. Koristeći umesto ideologije termin *simboličkog nasilja*²⁰⁶, očigledno je da on pokušava ideologiju da predstavi kao jedinstvo sile i pristanka. Zapravo, simboličko nasilje definiše kao prirodu koja se vrši jedino kroz pristanak dominiranih, kada dominirani razumeju situaciju i koriste sredstva znanja koja su im zajednička sa dominantnima i kada im se odnosi čine prirodnim (Bourdieu 2000: 170).

206 Burdije izbegava korišćenje termina ideologija zbog njegovog dominantno pejorativnog značenja, te se neko mišljenje odbacuje samim time što je ideološko. On ga menja izrazom simboličko nasilje sa ciljem da prikaže svakodnevno nasilje koje funkcioniše na simboličkom nivou (Bourdieu, Eagleton 1995: 266).

Kako bi se razumeo ovaj oblik dominacije, neophodno je odbaciti Makijavelijevog kentaura i ove jukstapozicije slobodnih odluka i pri-nude, jer se suštinski radi o efektu simboličke dominacije koji nije zasnovan na logici spoznajuće svesti, već ga treba tražiti u dispozicijama habitusa koji funkcioniše ispod nivoa odluka svesnog uma i kontrole volje (ibid.: 171). Prema tome, simboličko nasilje funkcioniše na nesvesnom nivou, mada treba imati u vidu da se Burdije ne poziva ni na Frojda ni na Levi-Strosa ili Lakana kada koristi termin nesvesnog. Moguće da je jedan od razloga zbog kojeg ne imenuje Frojda što ne želi da svodi simboličko nasilje na stanje psihe. Nesvesno o kojem govori Burdije odlazi izvan subjekta, budući da moć vršenja simboličkog nasilja kojim se legitimizuju određenja značenja ujedno podrazumeva prikrivanje odnosâ moći koji su sama osnova ove mogućnosti da se legitimizuju značenja (Bourdieu 1990a: 4). U tom smislu je simboličko nasilje performativan akt, ali ovo nametanje kulturne arbitrarnosti može funkcionisati samo ukoliko je zasnovano na odnosima moći između grupa ili klasa i ako izražava objektivne interese dominantnih klasa (ibid.: 9).

Vršenje simboličkog nasilja nije u potpunosti arbitrarno, ono se ne dešava u društvenom vakuumu. Stoga Burdije napominje da su simboličke strukture u mogućnosti da strukturiraju samo zato što su one same strukturisane (Bourdieu 1991: 166). Pozivajući se na funkcionalizam, čini se da Burdije prihvata društvenu funkciju simboličkih struktura u integraciji, kao instrumenata znanja i komunikacije pomoću kojih se dolazi do konsenzusa o društvenom svetu i uopšte do mogućnosti reprodukcije društvenog poretka (Bourdieu 2000: 177). Pritom on dopisuje funkcionalizmu ono o čemu su funkcionalisti često izbegavali da govore, da društvena integracija počiva na interesima dominantnih klasa koje fiktivno ujedinjuju društvo kao celinu, pod uslovom da se razlikuju od dominiranih klasa. Odnosno, sa jedne strane postoji kulturna vizija (*vision*) i društvena podela (*division*), vizija o kulturnom jedinstvu i podela na hijerarhiju društvenih klasa (videti ibid).

Društvene klase su uključene u simboličku borbu upravo radi name-tanja definicije društvenog sveta koja je najviše u njihovom interesu.

U toj borbi, polje ideoloških pozicija reprodukuje u izmenjenom obliku polje društvenih pozicija (ibid.: 167). Moć dominantnih klasa počiva na ekonomskom kapitalu, a taj kapital koriste kako bi nametnule svoju dominaciju kroz simboličku proizvodnju koja je njihova ili se odvija posredno preko konzervativnih ideologa (ibid.: 168). Ovi ideološki sistemi koje specijalisti proizvode u borbi i za borbu oko monopola legitimne ideološke proizvodnje ujedno reprodukuju strukturu polja društvenih klasa. To se može primetiti u istoriji transformacije mita u religiju, pri čemu su značajnu ulogu imali specijalisti – sveštenstvo – za religijske rituale i diskurs, a koji se ne mogu posmatrati odvojeno od podele religijskog rada, koji je dimenzija podele društvenog rada i samim tim rezultat podele na klase (ibid.).

Iz navedenog, Burdije izvodi zaključak da su ideologije dvostruko determinisane. S jedne strane, društvenim uslovima njene proizvodnje i cirkulacije koja se odvija prema interesima klasa koje izražava (funkcija *sociodiceje*), a sa druge strane specifičnim interesima onih koji je proizvode u okviru specifičnog polja proizvodnje (ibid.). Budući da postoji homologija između polja ideološke proizvodnje i polja klasne borbe, ideologija se vrši gotovo automatski, proizvodeći eufemizirane oblike ekonomske i političke borbe između klasa nametanjem postojećeg poretka kao prirodnog i skrivanjem prilagođenosti mentalnih struktura društvenim strukturama (ibid.: 169).

Ovo prikrivanje simboličkog nasilja od najveće je važnosti, budući da simboličko nasilje može funkcionisati jedino ako je pogrešno shvaćeno (*misrecognized*) kao arbitrarna istina kapitala, a (ispravno) shvaćeno (*recognized*) kao legitimno i prirodno (Bourdieu 1990: 112). Ovo se dešava kao čin praktičnog znanja jer delatnici ne prepoznaju nešto kao legitimno tek nakon što izvrše kognitivnu operaciju i razmisle o tome, već je ono upisano kao neposredni odnos između habitusa i situacije u kojoj se delatnici nalaze. Samo društveni naučnici usvojenu legitimnost stavljaju pod pitanje i prepoznaju ove odnose moći na kojima počiva pomenuta legitimnost (ibid.: 112).

Dakle, može se primetiti da Gramši i Burdije odbacuju ideologiju u njenom negativnom značenju kao pogrešnu svest, s tim što Gramši

ostaje u okviru perspektive svesti, dok Burdije izmešta ideologiju iz svesti. Ovo izmeštanje nije izvedeno u potpunosti, budući da ideologija ostaje deo mentalnih struktura jer mora da prođe kroz svest svakog pojedinca, ali za Burdijea ideologija prolazi kroz svest samo ako je pogrešno shvaćena (*misrecognized/meconnaissance*), dakle, ako nije procesuirana kognitivnim putem pre nego što je primenjena u praksi. Treba takođe potcrtati da kod Burdijea ne postoji jasno razlikovanje ideologije i nauke, pa ne možemo znati ni kako je moguće ideologije analizirati da bi se u njima uvidelo simboličko nasilje, ukoliko delatnik nije uhvaćen u praktično znanje koje se ispoljava kroz njegov habitus.

Zdravorazumska doxa

Iako postoje razlike u shvatanju ideologije, Gramši i Burdije se veoma približavaju jedan drugome kada analiziraju manje apstraktnu koncepciju ideologije, a više konkretnu pojavu ideologije koju Gramši označava *zdravim razumom*, a Burdije *doxom*. Gramši ističe kako je neophodno ispitati „spontanu filozofiju“ koju on vidi kao univerzalnu pojavu, budući da su svi ljudi filozofi. „Spontana filozofija“ se sastoji od govora koji je skup predstava i pojmova, od zdravog razuma i zdrave pameti, i od religije naroda kao sistema verovanja ali i praznoverja, shvatanja, delovanja i svega što se naziva folklorom (Gramši 1958: 19). Ovako shvaćena spontana filozofija nije ništa drugo nego ideologija, a interesantno je kako Gramši živopisno pokazuje njeno širenje iz uticaja neke spoljne okolnosti, a to, po njegovom mišljenju, može da bude selo, provincija, može da vodi podrijetlo iz župnog ureda ili 'duhovne aktivnosti' župnika, nekog patrijarhalnog starčića, čija 'mudrost' diktira zakone, ili neke ženice, koja je svoju mudrost naslijedila od vještica, ili od nekog sitnog intelektualca, koji se uplijesnio u vlastitoj gluposti i nesposobnosti da radi (ibid. 1958).

Međutim, Gramši nije sklon da ovu spontanu filozofiju preuzme kao pozitivnu pojavu samo zato što je dominantna među dominiranim klasama. Problem je u tome što pomenute ideologije koje usvajanjem

vode do praktične aktivnosti i proizvodnje volje, ujedno imaju funkciju jedinstva društvenog bloka i deluju poput cementa koji te blokove drži na okupu (ibid.: 24). On navodi primer katoličke crkve koja se uvek borila protiv stvaranja dveju religija pri čemu bi jedna bila za intelektualce, a druga za obične duše. Stvar je u tome da „filozofija prakse“ – verovatno možemo zameniti ovaj termin marksizmom – ne treba poput katolicizma da održava obične duše u primitivnoj filozofiji zdravog razuma, već je potrebno da ih „dovede do jednog višeg shvatanja o životu“ (ibid.: 28). Drugim rečima, Gramšijeva ideja je da ne treba održavati ovu podelu, Burdije bi rekao distinkciju, između intelektualaca i običnih ljudi, već u perspektivi treba ići u pravcu da se ta razlika ukine.

Stoga svaki društveni pokret koji hoće da zameni zdrav razum i stare poglede na svet mora raditi na uzdizanju narodnih masa na viši intelektualni nivo, a to je posao za novi tip intelektualaca koji rade sa narodom i ostaju u narodu. Tim radom oni stvaraju novu ideologiju, ali ne arbitrarno na osnovu sopstvene volje i moći ubeđivanja, već moraju razvijati ideologije koje su organski povezane i odgovaraju složenom istorijskom razvoju (Gramši 1958: 35–36). Međutim, Gramši ističe da je pogrešno zdravom razumu suprotstavljati tradicionalne filozofske ili religijske sisteme koji predstavljaju intelektualni pogled na svet viših klasa. Takve ideologije koriste vladajućim klasama u borbi za hegemoniju i potčinjavanje narodnih masa stavovima i verovanjima koji su njima strani. Ali napominje: zdrav razum je ispunjen religijskim shvatanjima, te su ona znatno bliža narodu nego filozofski sistemi. Tako Gramši razlikuje katolicizam seljaka, katolicizam malograđana i gradskih radnika, katolicizam žena i katolicizam intelektualaca. Međutim, u zdravom razumu nije dominantna religija, već: „U zdravom razumu prevladavaju 'realistički' i materijalistički elementi, to jest, neposredni produkt grubih utisaka“ (ibid.: 147).

U skladu sa navedenim može se zaključiti da Gramši ima ambivalentan odnos prema zdravom razumu koji definitivno predstavlja konkretizaciju ideologije – a kod Gramšija to znači i filozofije – u realnosti narodnih masa i odnosa sa drugim društvenim klasama. Prema tome,

ne čudi što Gramši zaključuje da „zdravi razum nije neka jedinstvena koncepcija, vremenski i prostorno identična: to je filozofski 'folklor', pa se kao i folklor javlja u nebrojeno oblika: osnovna i najkarakterističnija mu je crta, što je on podijeljena koncepcija (pa i u pojedinim mozgovima), nepovezana i nedosljedna koncepcija, te odgovara socijalnom i kulturnom stanju masa, čija je on filozofija. Kad se u toku historije izgradi homogena društvena skupina, tada se protiv zdravog razuma izgradi i neka istovrsna, adekvatna i sustavna filozofija“ (ibid.:147).

Za Burdijea zdrav razum (*common sense*) služi kao osnova za razumevanje onih koji nisu imali pristup skolastičkim (*scholastic*) pozicijama, a predstavljen je kao skup samoočiglednosti koje svi dele u vezi s društvenim univerzumom, značenjem, opštim mestima konfrontacije, dijaloga, takmičenja, kao i principima klasifikacija koje strukturiraju percepcije sveta (Bourdieu 2000: 97–98). Zdrav razum je u velikoj meri nacionalan zato što su glavne podele koje on sadrži pojačane obrazovnim institucijama čiji zadatak i jeste proizvodnja istih kategorija zdravog razuma za određeno stanovništvo (ibid.).

Poimanje zdravog razuma Burdijea, slično Gramšijevom, vodi ka upozorenju ograničenosti koje ono sadrži, pre svega za one koji žele da se bave društvenom naukom. Naime, iz njegove perspektive, društvena nauka mora prekinuti s automatizmom jezika zdravog razuma, sa socijalnom filozofijom spontanog diskursa, ukoliko zaista želi da se bavi realnim (Bourdieu 1993: 20). Poput Gramšija, i on ima ambivalentan odnos prema zdravom razumu, ali se ne zadržava previše na tom terminu, već mnogo veći značaj za sličnu problematiku pridaje svojim konceptima *habitusa* i *doxe*.

Doxa ne samo da menja zdrav razum, već je Burdijeova intencija da ona zameni i termin ideologija. Već smo pomenuli da je njegov problem sa ideologijom što je marksistička tradicija svrstava u polje svesti. Suprotno tome, njegov stav je da ideologiju sprovode institucionalni sistemi koji funkcionišu preko nesvesnih mehanizama koji se prihvataju, ali ne kao lažna svest. Upravo to prihvatanje i praktikovanje stvari kojih ljudi nisu svesni jeste *doxa* (Bourdieu, Eagleton 1995: 267). Ukoliko se ideologija posmatra u terminima svesti i lažne

svesti, ali ujedno i nesvesnog, onda se gube iz vida osnovni ideološki efekti koji se najvećim delom prenose kroz telo. Osnovni mehanizmi dominacije funkcionišu kroz nesvesnu manipulaciju telom (ibid). Na taj način, Burdije izmešta ideologiju iz svesti i većim delom je prenosi na telesno, što naravno nije ništa novo, ali nosi novi termin, *doxa*, koji pre njega ne koristi na primer Fuko, koji suštinski govori o istoj stvari i takođe izbegava termin ideologija.

Važno je podvući da tela ne postoje u društvenom i fizičkom vakuumu, već su u stalnom odnosu sa spoljnim svetom, pre svega kroz igru u kojoj su delatnici angažovani. Delatnik je povezan sa prostorom polja na kojem se odnosi prema svetu, a taj odnos koji delatnici stiču Burdije naziva *illusio*. *Illusio* konstituiše polje kao prostor igre na kojem misli i akcije mogu biti sprovedene i modifikovane bez fizičke ili simboličke interakcije, već kroz odnos razumevanja. Svet je moguće razumeti kroz neposredno stečena značenja zato što telo, zahvaljujući osećajima i mozgu, ima kapacitet da bude prisutno u onome što je izvan njega; dakle, u svetu odakle stiže impresije i koji može da modifikuje (Bourdieu 2000: 135). Prema tome, *doxa* nije isključivo vezana za telesno u površnom shvatanju, već je dopunjena sa *illusio* u smislu kognitivnih operacija koje doduše omogućava telo kroz svoje telesne funkcije. Zahvaljujući uslovima koje omogućava telo, delatnici zaista jesu delatnici koji nisu pasivni primaoci spoljnih uticaja, već imaju unutrašnji kapacitet izmene spoljnih okolnosti. To je tačka u kojoj se Burdije pomera od strogog objektivizma i determinizma, tražeći oslonac. Barem se tako čini.

Takođe, slično Dirkemu, Burdije smatra da se putem pedagoškog rada oblikuje „divlje telo“, čime se omogućava uopšte i nastanak kulture. Pedagoški rad unosi naviku u telu kroz vremensko strukturisanje, da potrebe ne moraju biti zadovoljene trenutno, već se mogu odložiti u neki budući trenutak. Osnovni principi kulturnih konvencija počivaju na *hexis*, odnosno držanju tela, stava, telesnih i verbalnih manira koji suštinski postoje izvan domašaja svesti i na taj način svest i ne može da ih promeni. „Ništa ne deluje tako neizrecivo i samim tim tako dragoceno kao ugrađene vrednosti koje su ušle u sastav tela

preko potajnog ubeđivanja implicitne pedagogije, sposobne da usadi čitavu jednu kosmologiju, etiku, metafiziku, politiku posredstvom tako beznačajnih zapovesti kao što je 'drži se pravo' ili 'nemoj držati nož levom rukom'" (Burdije 1999a: 178–179).

Ovo nas vodi prema habitusu, ali najpre će biti interesantno pogledati Gramšijevo objašnjenje pojma *katarze* kao uvod u Burdijeov habitus:

Izraz 'katarza' može da se upotrebi, kako bi se njime označio prijelaz iz ekonomskog (ili iz egoistično-strastvenog) na etičko-politički moment, odnosno pretvaranje strukture u superstrukturu u ljudskoj svijesti. To znači i prijelaz iz 'objektivnog u subjektivno' i iz 'nužnosti u slobodu'. Struktura se od vanjske sile, koja pritište čovjeka, koja ga asimilira i čini pasivnim, pretvara u oruđe slobode, u izvor novih inicijativa. Meni se čini, da takvo poimanje momenta 'katarze' postaje polazna točka čitave filozofije prakse: katartički se proces podudara sa čitavim nizom sinteza, koje su rezultat dijalektičkog razvitka (Gramši 1958: 60).

Habitus nastaje prema uslovljavanjima (*conditionings*) koja su povezana s klasnim uslovima egzistencije i *predstavlja sisteme trajnih, prenosivih dispozicija*. *Habitus* je strukturisana struktura koja funkcioniše kao strukturišuća struktura, što znači da organizuje prakse bez svesne namere delatnika, već ih objektivno reguliše prema ishodima (Bourdieu 1990b: 53). *Habitus* je proizvod istorije koji proizvodi prakse koje su odgovarajuće istoriji, ali ujedno i stvaraju novu istoriju. On uključuje šeme percepcije, misli i akcije koje održavaju „ispravnost“ praksi na pouzdaniji način od formalnih i eksplicitnih normi (Bourdieu 1990b: 54–55). Upravo ovaj generativni kapacitet pomoću kojeg *habitus* nije puko preslikavanje istorijski nastalih struktura, već i stvaranje novih istorijskih struktura,²⁰⁷ jeste na liniji sa Gramšijevim

207 Zbog toga istorija koja je internalizovana kao druga priroda *habitus* i naziva otelotvo-renim. Tako habitus postaje aktivna prisutnost istorije, što „omogućava praksama njihovu relativnu autonomiju prema spoljnim determinacijama neposredne sadašnjosti. Ova autonomija je prošlost, pokrenuta i delatna, koja funkcioniše kao akumulirani kapital, proizvođači istoriju na osnovu istorije i tako obezbeđuje permanentnost

shvatanjem katarze kao prelaza iz nečega što je objektivno u nešto što je subjektivno, „izvora novih inicijativa“, čime se ujedno prevazilazi antinomija nužnosti i slobode. Burdije takođe napominje da *habitus* rešava probleme koji striktno razdvajaju kao antinomije determinizam i slobodu, uslovljavanje i kreativnost, svesno i nesvesno, pojedinca i društvo (ibid).

Kada je u pitanju aktivni potencijal *habitusa*, Burdije ga metaforički predstavlja kroz igre, mada i u teorijski deo uključuje „osećaj za igru“ koji omogućava beskonačan broj različitih poteza koji su prilagođeni beskonačnom broju situacija. Ovi potezi se razumeju kao strategije delatnika, ali ne u vojničkom smislu – pri čemu generali svesno uzimaju u obzir važne koordinate i planiraju i organizuju akcije – već se potezi donose upravo preko ovog osećaja za igru koji je usvojen na nivou koji ne usmerava delatnika svesnim putem prema cilju (Bourdieu 1990: 9–10). Zato i ne čudi da Burdijeu često služe kao ilustracija fudbaleri ili teniseri koji su u stanju da odigraju potez isključivo iz osećaja za igru (slično tome, može poslužiti i debata političara u kojoj je potrebna brza reakcija i snalaženje na osnovu *habitusa* bez vremena za promišljanje odgovora). Ovo gotovo automatsko imanje poteza je od ogromne važnosti za nastanak zdravog razuma koji upravo predstavlja harmoniju između praktičnog osećaja i objektiviranog značenja, a ta harmonija stvara samoočiglednosti koje su praćene objektivnim konsenzusom o značenju određene prakse (Bourdieu 1990b: 58).

U tom smislu, delatnici nisu u potpunosti subjekti sopstvenih praksi, budući da su te prakse kroz dispozicije i verovanja u samoj osnovi igre. One su pretpostavke praksi u određenom polju, čak i kada su deo najlucidnijih namera. Naravno, one predstavljaju i deo „telesnog znanja“ (*bodily knowledge*) budući da je *habitus* usvojen preko raznih modifikacija koje su sprovedene kroz telo (Bourdieu 2000: 138–139). To usvajanje se vrši nesvesno i akteri nisu svesni da shvate da

promene koja čini individualnog delatnika svetom unutar sveta. *Habitus* je spontanitet bez svesti ili volje, suprotstavljen kako mehaničkoj nužnosti stvari bez istorije u mehanističkim teorijama tako i refleksivnim slobodama subjekta „bez inercije“ u racionalističkim teorijama (Bourdieu 1990b: 56–57).

njihove prakse predstavljaju uspostavljenu harmoniju između habitusa i polja. Razlog toga je što poput „biznis pragmate“ i bez mišljenja znaju šta je potrebno uraditi kao i koji je pravi način na koji treba isplanirati neku akciju, bez praćenja normi ili imperativa koje definišu svest i volja (ibid.: 143).

Ako je to *habitus* „biznis pragmate“, očekivano je da postoji distinkcija u odnosu na radnički *habitus*. Burdije ističe da je maskulinitet značajna vrednost radničke klase koja je izražena kroz fizičku snagu. Ovo bi trebalo da bude razumljivo, budući da su radnici ljudi koji nemaju mnogo toga da ponude, osim da se oslone na sopstvenu radnu snagu, a često i na borbenu snagu. Ove karakteristike koje su usvojene preko tela osnova su za njihove stavove, ponašanja i vrednosti i preko njih se može razumeti način na koji govore, smeju se, jedu ili hodaju (Bourdieu 1993: 4). Slično Gramšiju koji odbija da preuzme bilo kakav element zdravog razuma, ni Burdije ne misli da su ove vrednosti pozitivne, već ukazuje kako su nastale kao proizvod dominiranih klasa i kako često intelektualci ne mogu da ih razumeju. Posebno je to problematično kod levičarskih intelektualaca, ukoliko ono što smatraju negativnim elementima u ponašanju radničke klase ne anliziraju kao proizvod njihove klasne uslovljenosti koja počiva na prodaji radne snage, već povezuju sa određenim konzervativnim ideologijama, kao da i te ideologije nisu deo polja klasne borbe, nego nastaju na polju autonomne svesti koju je moguće izmeniti, naravno – iz patronizujuće pozicije delovanja.

Organski i univerzalni intelektualac

Prethodna „rasprava“ nas vodi prema poslednjem elementu analize Burdijea i Gramšija – intelektualcima. Čitaocu može biti interesantno da je ovo tema u kojoj Burdije pominje Gramšija, navodeći da je tek nedavno čitao Gramšija i da je najinteresantnija stvar koju je kod njega našao u stvari sociologija partijskih aparatčika i komunističkih vođa, koja je prema Burdijeovom shvatanju daleko vrednija od „ideologije

organskih intelektualaca“, po kojoj je Gramši najpoznatiji (Bourdieu 1990: 27–28). Ova ocena je, kao što ćemo videti, preterana, budući da su u razumevanju intelektualaca kao organskih, ova dva autora bliska. Štaviše, čini se da Burdije krivo interpretira Gramšijevog organskog intelektualca, svodeći ga na funkciju partijskog aparatčika.

Naime, osnovna funkcija intelektualaca je za Gramšija učešće u ideološkoj nadgradnji. Odnos između intelektualaca i proizvodnje nije neposredan kao kod radničke ili buržoaske klase, već je „posredan preko kompleksa nadgradnji čiji su 'funkcioneri' upravo intelektualci“ (Gramši 1973: 123). Organska povezanost intelektualaca upravo proizilazi iz te činjenice odvojenosti, s obzirom da organska povezanost znači njihovu vezu sa osnovnim društvenim grupama; dakle, prema dve osnovne društvene klase u markističkom shvatanju društva. Kompleksi nadgradnji o kojima govori Gramši sastoje se iz dva velika dela nadgradnje, civilnog društva i političkog društva. Civilno društvo je zaduženo za sprovođenje hegemonije, dok je političko društvo zaduženo za represiju, direktnu dominaciju i komandovanje koje se sprovodi kroz državu. Iz te podele kompleksa nadgradnji izdvajaju se dve osnovne funkcije intelektualaca. Prva je obezbeđenje spontanog pristanka masa na smer društvenog života koji diktira vladajuća grupa, dok je druga – vršenje funkcija u aparatu državne prinude koji legalnim putem obezbeđuje disciplinu onih grupa koje ne daju ni aktivan ni pasivan pristanak (ibid.: 124). Prema tome, dve osnovne funkcije intelektualaca su *direktivna* i *korektivna*.

Samim tim, organski intelektualac nije, kako se često pogrešno razume, intelektualac koji je uz i na strani radničke klase, već onaj koji aktivno učestvuje na jednoj od strana društvenih klasa koje su u međusobnom sukobu. To dalje navodi Gramšija da postavi pitanje da li su intelektualci autonomna i nezavisna društvena grupa ili svaka društvena grupa ima svoju specijalizovanu kategoriju intelektualaca? On nudi složen i ne sasvim jasan odgovor, koji se svodi na tezu da, budući da se društvene grupe rađaju prvobitno na terenu bitne funkcije u ekonomskoj proizvodnji, one istovremeno sebi stvaraju jedan ili više slojeva organskih intelektualaca koji joj obezbeđuju homogenost

i svest o sopstvenoj funkciji – industrijski kapitalisti npr. stvaraju tehničare, ekonomske naučnike, organizatore nove kulture, novog prava itd. – iz nužnosti da stvore povoljne uslove za širenje sopstvene klase.

Gramši, zatim, uvodi „istorijski zaplet“ insistirajući na tome da nijedna društvena grupa ne pada sa neba, već nastaje iz prethodne ekonomske strukture i njenog razvoja iz kojeg nalazi prethodne kategorije intelektualaca. Ti intelektualci održavaju kontinuitet sa prethodnim istorijskim oblikom u kojem su stvarali ideologije. Najtipičnije je sveštenstvo koje je držalo monopol koji se nije prostirao samo u verskoj ideologiji, već i u filozofiji i u nauci, u školama, u moralu, u pravosuđu, u bolnicama, itd. (ibid.: 117–118). Na taj način, Gramši razdvaja tradicionalne i organske intelektualce čime se, barem se tako čini, veća autonomija pridaje tradicionalnim intelektualcima koji predstavljaju rezidual prethodnih istorijskih društvenih oblika koji nastavljaju da vrše proizvodnju svoje ideologije i u novom tipu društva.

Naravno, on pokazuje veće interesovanje za prvi tip, odnosno organskog intelektualca, budući da je njegova uloga u potencijalnoj revoluciji znatno veća. Ističe da se ovaj novi tip ne može integrisati kroz – poput tradicionalnog – elokvenciju ili pokretačke snage osećanja i strasti, već mora aktivno učestvovati u praktičnom životu kao organizator, odnosno kao onaj koji stalno ubeđuje drugoga, a nije samo puki govornik. Takav intelektualac treba da bude rukovodilac, odnosno – i stručnjak i političar. Rukovodilac je između ostalog i zadužen za „asimilaciju i ideološko osvajanje tradicionalnih intelektualaca“ (ibid.: 121–122).

Ovu poziciju koja je naizgled slična poziciji „slobodno lebdeće inteligencije“, drugim rečima poziciju neosnovne društvene grupe, već društvene grupe koja gravitira i na kraju mora izabrati stranu jedne od osnovnih društvenih grupa, može se pronaći i kod Burdijea. Naime, govoreći o umetnicima i piscima, ali i uopšte o intelektualcima, on ih svrstava u dominiranu frakciju dominantne klase. Drži ih dominantnima budući da poseduju moć i privilegije zasnovane na posedovanju kulturnog kapitala, ali ujedno i dominiranima od strane onih koji drže političku i ekonomsku moć. Ova moć se ne sprovodi lično

kao između patrona i slikara, već je reč o strukturnoj dominaciji koja je posredovana opštim mehanizmima poput tržišta (Bourdieu 1990: 145). Prema tome, pozicija intelektualaca je ambivalentna i samom strukturom osuđena na izbor da li će se privoleti dominantnoj ili dominiranoj klasi.

S obzirom da kulturni proizvođači imaju specifičnu moć simboličkog predstavljanja stvari i činjenja da ljudi u njih poveruju, oni svoje usluge mogu staviti u službu dominantne klase. Ali zbog logike borbe unutar polja moći, oni se mogu staviti i u službu dominiranih identifikujući svoju borbu kao dominirano-dominantnih protiv buržoazije. Burdije ipak upozorava da je stvar sa ovim intelektualcima ista kao i sa organskim intelektualcima, odnosno da su savezi na osnovu homologije pozicije uvek nesigurniji i ranjiviji nego savezi koji se sklapaju na osnovu identiteta pozicije (ibid.: 146).

Burdije čak odlazi korak dalje od analize objektivnih pozicija intelektualaca i predlaže šta bi oni trebalo da čine kao grupa. Pre svega misli da intelektualci treba da razumeju sebe kao grupu koja ima sopstvene interese, zatim te interese moraju zajednički da brane, organizujući se na evropskom nivou. Ujedno, moraju da zadrže autonomiju prema političkim i ekonomskim pritiscima tako što će sami delovati kao grupa koja vrši pritisak unutar kulturne sfere. Ključan problem u ovom delovanju on vidi u odnosu prema masovnim medijima: „Zadatak je koristiti masovne medije i ne biti eksploatisan od njih. Ništa nije hitnije, a ni teže. Intelektualci nisu spremni za ovo, niti su ponekada otporni na iskušenja samopredstavljanja. Ponovo: zadatak je učiniti efektivnom, kolektivnim putem, istinsku Politiku Razuma“ (Honneth i dr. 1986: 51).

Čini se ipak da Burdije na taj način pokušava da usmeri intelektualce da stanu na stranu dominiranih društvenih klasa, ali naravno, on primećuje da se intelektualci kreću i u smeru prve grupe dominantnih, pre svih ekonomisti koji podržavaju neoliberalnu utopiju. Takvi ekonomisti iza paravana matematičkog razuma rade na širenju verovanja u neoliberalne postavke slobodnog tržišta i slobodne trgovine (Burdije 1999b: 113–115). Upravo takva politika razdvaja jednu

stranu intelektualaca od druge strane intelektualaca, budući da smo svedoci kako neoliberalna utopija progresivno uništava samostalne univerzume kulturne proizvodnje filma i izdavaštva u ime komercijalnih interesa, ali što je još važnije, neoliberalna utopija uništava sve kolektivne instance koje joj mogu pružiti otpor, pri čemu se u prvom redu nalazi država kao čuvar univerzalnih vrednosti (ibid).

Ovde je i više nego očigledno da se Burdije približava ideji organskog intelektualca, koji doduše za tačku otpora sada ne uzima društvenu grupu dominiranih, već samu državu kao čuvara univerzalnih vrednosti. Ne u smislu da su intelektualci društvena grupa koja bi trebalo da preuzme vlast nad državnim aparatom, već da je potrebno da pružaju otpor u okviru državnih institucija, tada još države blagostanja, koja nije potpuno kapitulirala pred neoliberalnom agendom. Imajući u vidu ovaj stav, kao i stav da je zadatak intelektualaca sprovođenje politike razuma, može se primetiti da je njima blizak idejama prosvetiteljstva. U tome se razlikuje od Gramšija koji nije u potpunosti istog mišljenja, budući da govori o organskom intelektualcu koji je na strani radničke klase i odlazi korak dalje od jedne racionalne politike, govoreći da je zadatak intelektualaca i da stvore nove mitove. Možda je moguće cinično primetiti da je i Burdijeova politika razuma zapravo jedan novi mit, koji podseća na mitove koje su proizašli iz Francuske revolucije.

Zaključak

Nikada nije lako uporediti misli koje se nisu razvijale u istom vremenskom i prostornom univerzumu, kao ni u okviru istog teorijskog sistema. U tom pogledu Gramši i Burdije nemaju mnogo toga zajedničkog. Mogućnost da se sagledaju sličnosti i razlike pre svega je zasnovana na temama kojima su pristupali, možda i na iznenađujuće sličan način. Ključna razlika između gledišta ovih autora je nastala i zbog vremenske distance koja je između njih iznedrila strukturalizam i francusku epistemičku školu, koji ostvaruju značajan uticaj na

Burdijea. Taj uticaj je odlučujući prilikom Burdijeovog izmeštanja simboličkog nasilja u *doxu*, odnosno izmeštanja ideologije iz svesti u praksu. Gramši nije imao razvijene pojmovne okvire u kojima bi mogao izvesti takvu operaciju. No, vidimo da kod njega postoji sentiment u začetku koji nagoveštava da bi verovatno bio bliži Burdijeovom shvatanju ideologije da je imao na raspolaganju znanje koje je proizvedeno u pomenutim disciplinama.

Argument koji ide tome u prilog jeste Gramšijevo uvođenje termina polja/terena. Treba imati u vidu da je Gramši bio zainteresovan i za vojnu strategiju, te da kod njega polje ima značenje koje dolazi iz vojne, strateške teorije, koje on i dopunjuje konceptima *manevarskog* i *pozicionog* rata. Ovaj impuls usvajanja vojne terminologije splasnio je do Burdijeovog stupanja na scenu, pa ne čudi da se u tom pogledu ovi autori razlikuju, iako je i Burdije često posezao za ratnom terminologijom. Naravno, tome je doprinela i istorija, budući da Gramši piše za vreme i pod utiskom Prvog svetskog rata. S druge strane, Burdije ima znatno razvijenu čitavu koncepciju polja i shvatanja društvenog prostora. Takođe, njegova orijentisanost na istraživanje omogućava veću konkretizaciju i operacionalizaciju pojmova koje koristi, iako se ponekad ti pojmovi čine nedovoljno jasnim, poput habitusa. Na kraju krajeva, odnos između Gramšija i Burdijea i dalje predstavlja neistražen prostor koji je moguće popuniti analizama koje ne bi bile tek u domenu istorije ideja, već mogu doprineti novom saznanju.

Literatura:

- Anderson, Perry (2017), *The Antinomies of Antonio Gramsci*, London: Verso.
- Gramši, Antonio (1958), *Historijski materijalizam i filozofija Benedetta Crocea*, Zagreb: Naprijed.
- Gramši, Antonio (1973), *Problemi revolucije: intelektualci i revolucija*, Beograd: BIGZ.
- Gramši, Antonio (1979), *O državi*, Beograd: Radnička štampa.
- Gramši, Antonio (1980), *Filozofija istorije i politike*, Beograd: Slovo ljubve.
- Bourdieu, Pierre. (1986), „The Forms of Capital“, u: Richardson, John (ur.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Westport CT: Greenwood.
- Bourdieu, Pierre (1990), *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu Pierre, Jean Claude Passeron (1990a), *Reproduction in Education: Society and Culture*, London: Sage Publications.
- Bourdieu, Pierre (1990b), *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1991), *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1993), *Sociology in Question*, London: SAGE Publications.
- Bourdieu Pierre, Terry Eagleton (1995), „Doxa and Common Life: An Interview“, u: Žižek Slavoj (ur.), *Mapping Ideology*, London: Verso.
- Burawoy, Michael, Karl Holdt (2012), *Conversations with Bourdieu: The Johannesburg Moment*, Johannesburg: Wits University Press.
- Burdije, Pjer (1999a), *Nacrta za jednu teoriju prakse*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Burdije, Pjer (1999b), *Signalna svetla*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Bourdieu, Pierre (2000), *Pascalian Meditations*, Stanford: Stanford University Press.
- Rehmann, Jan (2013), *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*, Boston: Brill.
- Honneth Axel, Hermann Kocyba, Bernd Schwibs (1986), „The Struggle for Symbolic Order an Interview with Pierre Bourdieu“, *Theory, Culture & Society* 3(3): 35–51.

Pjer Burdije i Luj Altiser

Milan Urošević

Odnos Burdijea i Altisera obeležen je nizom teorijskih slaganja koja prestaju u određenim – važnim – segmenima, što rezultuje njihovim razilaženjima. Ta neslaganja korespondiraju sa istorijskim specifičnostima vremena u kojem su živeli, kao i sa njihovim političkim razmimoilaženjima. Naime, kako Švarc (*David Swartz*) navodi, Burdije i Altiser su pedestih godina bili deo ćelije Komunističke partije Francuske (PCF) koja je delala u Visokoj formativnoj školi (École normale supérieure, ENS) u Parizu (Swartz 1997: 16–21). Razlika između njih je što Burdije nikada nije bio zvaničan član Partije, iako je redovno posećivao sastanke pomenute ćelije (ibid.: 20). Takođe je redovno poahađao Altiserove seminare, ali, prema Švarcu, nikada nije prihvatio „konvertovanje“ na altiserovski marksizam. Naprotiv, Burdije u ovom periodu osniva „Komitet za odbranu sloboda“ sa nekoliko svojih kolega – uključujući Žaka Deridu – sa ciljem kritike staljinističkih tendencija koje tada prožimaju PCF i njenu pomenutu ćeliju na ENS-u (ibid). Kada je altiserovski marksizam postao jedna od dominantnih tendencija u francuskom intelektualnom životu tokom sedamdesetih godina, Pjer Burdije je postao njegov žestoki kritičar tvrdeći da ovaj teorijski pravac suzbija slobodu naučnog istraživanja svojom dogmatičnošću (ibid). I pored takvih razilaženja, Burdije nikada nije javno kritikovao Altisera, odajući mu priznanje za podsticanje studenata na čitanje Marksa van zvaničnih floskula i slogana koje je Partija diktirala (ibid).

U ovom radu ćemo se fokusirati na teorijske i epistemološke sličnosti i razlike između Burdijeove i Altiserove teorije. Rad će biti podeljen

na tri poglavlja, u svakom poglavlju ćemo sistematski izložiti stano-
višta oba autora, a potom ukazati na njihove sličnosti i razlike. Prvo
poglavljje se odnosi na Burdijeova i Altiserova epistemološka polazi-
šta i uticaj filozofije Gastona Bašlara na njihov teorijski razvoj. Drugo
poglavljje se tiče koncepta prakse koji čini teorijsku osnovu rada oba
autora kao i njihovih razmatranja subjekta i njegovog odnosa sa prak-
som. U poslednjem poglavlju bavićemo se sličnostima i razlikama u
njihovim razmatranjima mogućnosti postizanja objektivnosti u nauč-
nom radu kao i vannaučnim ulogama naučnog rada tj. idejom anga-
žovane teorije. Cilj našeg rada je da pokažemo kako razlike u idejama
ova dva autora svoje temelje imaju u različitom shvatanju prirode
ljudske prakse koje se nalaze u srži njihovog rada.

Dvostruki „epistemološki prelom“ i znanje o praksi

U ovom poglavlju ćemo se baviti epistemološkim osnovama Burdijeo-
vog i Altiserovog rada. Pokazaćemo da oba autora zasnivaju svoje epi-
stemološke pretpostavke na radu francuskog filozofa nauke Gastona
Bašlara, tj. pre svega na njegovom pojmu „epistemološkog preloma“. Ono što ćemo ovde uočiti je da Burdije i Altiser na vrlo sličan način
grade epistemološke osnove svog dela. Naime, oba autora formulišu
dva tipa „epistemoloških preloma“ na kojima počiva njihovo naučno
pregalaštvo i lociraju te prelome na istim mestima.

Bašlar je francuski filozof nauke koji je radno aktivan tokom prve
polovine XX veka. Njegovo delo je suštinski obeleženo tada savremeni-
nim naučnim otkrićima, posebno otkrićima u fizici, kao što su teo-
rija relativiteta i kvantna teorija (Smith 2016: 1–27). Ta otkrića prema
Bašlaru uvode novine u naučnu praksu i stoga zahtevaju filozofsku
refleksiju koja bi izgradila epistemološke osnove nove naučne prakse
(Bašlar 1991: 1–10). Dakle, Bašlar istovremeno opisuje novu naučnu
praksu nastalu prema njegovom mišljenju početkom XX veka i na
osnovu nje gradi normativne elemente nove naučne epistemologije.

Prema Bašlaru, naučna epistemologija mora biti otvorena, fluidna i izgrađena sa sposobnošću evolucije u skladu sa novim naučnim otkrićima. On se protivi kako racionalističkim tendencijama ka zasnivanju epistemologije na „zakonima ljudskog duha“ tako i realističkim pretpostavkama o težnji ka saznanju empirijske stvarnosti „po sebi“ (ibid.: 5–6). Bašlar tvrdi da se epistemologija mora zasnivati na „dijalektici razuma i eksperimenta“ (ibid.: 17), što drugim rečima znači da mora biti izgrađena tako da postoji konstantno kretanje između teorijskih konceptualizacija i empirijskog ispitivanja. Za njega proces naučnog istraživanja podrazumeva „izgradnju sveta“ tj. naučnik u ravni konceptata reprezentuje stvarnost, a potom gradi instrumente koji su, kako Bašlar tvrdi, „materijalizovane teorije“ (ibid.: 14–15). Instrumenti se potom primenjuju u ispitivanju stvarnih pojava i dijalektički proces se vraća na početak, pošto su određene teorijske pretpostavke opovrgnute.

Bašlar u stvari ne koristi termin „epistemološki prelom“, ali kako Altiser tvrdi, „pojam je tu od određene tačke u Bašlarovom radu“ (citata prema Smith 2016: 152). Naime, pomenuti dijalektički proces naučnog istraživanja se konstantno razvija i napreduje kroz epistemološke prelome kao događaje koji označavaju prevazilaženje „epistemološke prepreke“. Za Bašlara epistemološka prepreka podrazumeva određenu pretpostavku, „nemišljenu kategoriju misli“ koju naučnik nesvesno unosi u svoj rad (Bachelard 2002: 27). Epistemološka prepreka prema njemu potiče od prednaučnog, primarnog iskustva proučavane pojave, na osnovu kog naučnik nesvesno formira određene impresije koje potom utiču na njegov rad (ibid.: 29–30). Stoga Bašlar insistira da mora postojati „prelom između posmatranja i eksperimenta“ (ibid.: 30), što drugim rečima znači da naučno istraživanje podrazumeva diskontinuitet između primarnog iskustva s nekom pojavom i njenog naučnog istraživanja. Dijalektički proces na kom se zasniva nauka dakle podrazumeva konstantno odstranjivanje pomenutih pretpostavki, a trenutak njihovog odstranjivanja naziva se epistemološki prelom.

Epistemološki osnovi na kojima Burdije gradi svoj rad su, kao što ćemo videti, pod ključnim uticajem Bašlarovih shvatanja. Naime,

Burdije tvrdi da je osnovni tip znanja koje teži da stvori svojim radom tzv. „prakseološko znanje“. Da bismo razumeli na šta se taj tip znanja odnosi, moramo se osvrnuti na Burdijeovu kritiku druga dva tipa znanja na kojima su se prema njegovom shvatanju zasnivale dotadašnje društvene nauke. Prvi tip znanja koji navodi je „subjektivističko znanje“ i ono se odnosi na primaran stav aktera o svetu u kom se nalazi, na njegovo iskustvo koje nastaje usled života u društvenom svetu i sve zdravorazumske pretpostavke koje dolaze sa njim²⁰⁸ (Burdije 1999: 148).

Za Burdijea suštinski problem subjektivističkog znanja je što ne preispituje sopstvene uslove mogućnosti imajući u vidu da delatnik društveni svet u kojem postoji i dela shvata kao prirodan i samoočigledan i stoga nije svestan struktura koje uslovljavaju forme njegovog iskustva (ibid.: 148). Drugi oblik znanja je objektivističko znanje i ono se odnosi na različite sociološke i druge discipline koje teže iznalaženju objektivnih struktura koje determinišu delanje aktera, a kojih akteri nisu svesni²⁰⁹. Problem koji uočava sa ovim oblikom znanja je što naučnici koji na njemu insistiraju nastoje da postvaruju svoje koncepte. Naime, on tvrdi da objektivističko znanje vidi aktere kao puke izvršioce strukturnih determinanti koje su prethodno ustanovljene šabloniziranim naučnim modelom (ibid.: 154–155). Prema Burdijeu objektivističko znanje stavlja u zagradu iskustvo aktera ne bi li ustanovilo strukturne pravilnosti koje ne zavise od njihove volje, ali nije u stanju da potom ponovo integriše iskustvo aktera sa pomenutim strukturama (ibid.: 154). Drugim rečima, objektivističko znanje za Burdijea nije u stanju da objasni ontologiju pravilnosti koje uočava u društvenom životu i stoga postvaruje apstraktne naučne modele kojima te pravilnosti proučava, time ih ontološki izjednačavajući sa realnošću društvenog sveta.²¹⁰

208 Burdije tvrdi da ovo znanje ispituju različiti tipovi mikrosociologije, kao što su etnometodologija, fenomenologija i sl. (Bourdieu 1990a: 27).

209 Ovaj tip znanja se prema Burdijeu odnosi na razne statističke oblike proučavanja društvenog sveta kao i na sosirovsku lingvistiku i sl. (Burdije 1999: 149).

210 Burdije tvrdi da objektivističko znanje vidi odnos naučnih modela i prakse kao odnos „esencije i egzistencije“ (Bourdieu 1990a: 32–33).

Burdije kreira ideju prakseološkog znanja kao znanja koje istovremeno integriše objektivistički i subjektivistički tip, ali takođe nastaje i kroz epistemološki prelom u odnosu na oba pomenuta tipa. Naime, kako on tvrdi, predmet prakseološkog znanja je praksa aktera tj. pravilnosti koje se uočavaju u toj praksi (ibid.: 157). Ne bi li se te pravilnosti proučavale, Burdije insistira na tome da je potrebno napraviti prelom u odnosu na subjektivno iskustvo aktera, pošto je znanje aktera o sopstvenoj praksi primarno, naivno iskustvo o njoj koje ne reflektuje o sopstvenim uslovima mogućnosti (ibid.: 148–149). Drugim rečima, prema mišljenju Pjera Burdijea, potrebno je početi od objektivističkog znanja koje služi mapiranju pravilnosti u praksama.²¹¹

Sledeći korak je prelom u odnosu na samo objektivističko znanje pošto ono samo po sebi nije u stanju da objasni uslove mogućnosti pravilnosti koje uočava. Burdije teži da kroz ova dva epistemološka preloma ukloni pretpostavke sadržane u subjektivističkom i objektivističkom znanju, a da istovremeno zadrži njihove korisne elemente. Kao rezultat dobija prakseološko znanje koje objašnjava kako objektivne strukture generišu aktere sa određenim subjektivnim znanjem – koji potom svojim praksama reprodukuju te strukture (ibid.: 148–149). Drugim rečima, prakseološko znanje objašnjava kako akteri svojim praksama reprodukuju strukturne determinante bez svesti o njima. Cilj prakseološkog znanja je za Burdijea dolazak do „logike prakse“ kojim označava „mutan“ i „nejasan“ skup principa kojima se akteri nesvesno vode u svom delanju²¹² (Bourdieu 1990a: 12). Logika prakse je, iz te perspektive, implicitna samoj praksi i stoga Burdije svoj rad

211 Burdijeovo stanovište prema kom istraživanje kao proces produkcije znanja mora početi od objektivističkog tipa odražava proces njegovih ranih istraživanja sprovedenih u Alžiru kao i istraživanje neženja na jugoistoku Francuske koja su počela prikupljanjem statističkih podataka (videti Bourdieu, Wacquant 1992).

212 Opisujući logiku prakse Burdije se mahom oslanja na kasnog Vitgenštajna i njegovo shvatanje pojma „pravila“. Naime, Vitgenštajn smatra da jezik funkcioniše kroz implicitna pravila koja regulišu njegovo korišćenje ali kojih govornici nisu svesni već ona postoje implicitno u samoj praksi govora i stoga nisu konceptualna (Burdije 1999a: 158–159; Vitgenštajn 1980).

shvata kao metod izgradnje teorijskih koncepata kao „alata“ kojima bi se ona konceptualizovala (Bourdieu, Wacquant 1992: 5).

Osvrnemo li se na Altisera, uočićemo da on epistemološke osnove svog rada gradi koristeći koncept epistemološkog preloma na identičnim mestima kao i Pjer Burdije. Naime, on takođe počinje od pojma prakse kao osnovnog koncepta, shvatajući društveni život kao integrisan sistem različitih tipova praksi. On praksu definiše kao svaki oblik preobražavanja materije oslanjajući se na marksističko shvatanje rada. Stoga njegovo shvatanje prakse sadrži tri elementa: (1) primarnu materiju koja je predmet prakse, (2) rad i oruđa koja se koriste u njenoj obradi i (3) proizvod kao rezultat prakse (Altise 1971: 145).

U skladu sa tim, Luj Altiser naučni rad shvata kao oblik prakse koji naziva „teorijskom praksom“. Prema njemu, u određenom istorijskom periodu u određenom društvu svaki tip prakse sadrži određenu „problematiku“ shvaćenu kao skup problema u odnosu na koje se neka praksa formira i orijentiše (ibid.: 57). Ti problemi egzistiraju nereflektovano u nekoj praksi kao aksiomi na osnovu kojih se formira „ideologija“²¹³ prakse kojom se ta praksa vodi. Teorijska praksa prema Altiseru ima, kao svoju primarnu materiju, ideologiju, kojom se vode druge prakse, tj. ono što on naziva *Opštost 1* teorijske prakse (ibid.: 146–147). Dakle, teorijska praksa za Altisera ima primarno i nereflektovano znanje kojim se akteri određene prakse vode kao primarnu materiju u odnosu na koju pravi epistemološki prelom. Drugi element teorijske prakse za njega je skup metoda i koncepata kojima se vrši analiza primarne ideološke materije, a koji on naziva *Opštost 2*, što je drugim rečima sredstvo kreiranja pomenutog epistemološkog preloma. Treći element teorijske prakse tj. njen proizvod koji Altiser naziva *Opštost 3* je saznanje koje se dobija procesom obrade *Opštosti 1* putem *Opštosti 2* (ibid.: 162–163).

Dakle, prema Altiseru naučni rad mora napraviti epistemološki prelom u odnosu na primarno znanje aktera o svojoj praksi, što odgovara

213 Ovaj pojam u Altiserovom radu detaljnije ćemo obraditi u sledećem odeljku ovog teksta.

Burdijeovom isticanju preloma koji nauka mora napraviti u odnosu na subjektivističko znanje. Stoga možemo reći da postoji epistemološki prelom između Opštosti 1 i Opštosti 3, ali Altiser takođe ističe da Opštost 3 nije direktna reprezentacija prakse kao takve. Naime, on tvrdi da je predmet teorijske prakse „konkretno-stvarnosti“ dok je Opštost 3 „konkretno-misli“ (ibid.: 165–166). To, drugim rečima, znači da je saznanje do kog teorijska praksa dolazi konceptualni prikaz realnih mehanizama prakse. Poput Burdijeove tvrdnje da objektivističko znanje postvaruje koncepte, Altiser na ovoj tački kritikuje Hegela i njegovo viđenje stvarnosti kao razvoja misli. On tvrdi da Hegel ne uviđa da je njegova logika način konceptualizacije razvoja stvarnosti, već smatra da je ontološki pokretač razvoja stvarnosti sama misao do koje se teorijskim radom dolazi (ibid.: 167–168).

Možemo zaključiti da se Burdije i Altiser, kada su u pitanju epistemološki osnovi njihovog rada, slažu u tri tačke: (1) osnovni predmet njihove analize je praksa tj. pravila kojima se akteri koji vrše praksu vode; (2) oba autora koriste Bašlarov koncept epistemološkog preloma ne bi li formulisali epistemološke osnove za istraživanje prakse tako što lociraju prelom na dva mesta. Prvi prelom treba izvršiti u odnosu na subjektivno znanje aktera o svojoj praksi. Drugi prelom je između konceptata koje naučnik formuliše prilikom analize prakse i logike same prakse. Pošto oba autora smatraju da su pravila kojima se akteri pri vršenju prakse vode nesvesna i implicitna samoj praksi, oni istraživanje prakse vide kao izgradnju teorijskih konceptata i metoda – čije jedinstvo Altiser naziva Opštost 2 – poput „alata“ kojima se ta nesvesna pravila „prevode“ u konceptualni oblik.

Praksa, polje i ideologija: kako Burdije dopunjuje Altisera

Pošto smo ustanovili da je praksa osnovni pojam u Burdijeovom i Altiserovom radu, u ovom odeljku ćemo se bliže pozabaviti poređenjem načina na koji ga ovi autori konceptualizuju. Poćemo od Altiserovog

shvatanja prakse, potom ćemo izložiti nekoliko kritika njegove teorije, naposljetku ćemo videti kako Burdije shvata praksu i pokazati kako se njegova teorija može potencijalno posmatrati kao dopuna Altiserove, jer uspješno odgovara na pomenute kritike. Luj Altiser u svom radu polazi od marksističke teorije društva, ali s namerom da je reformuliše koristeći tada savremena dostignuća u psihoanalizi i primeni strukturalističke lingvistike u društvenim naukama. On kritikuje uobičajenu marksističku reprezentaciju društveno-ekonomske formacije kroz prostornu metaforu „baze i nadgradnje“ u obliku piramide čiji temelj čini ekonomska baza, a nadgradnja se sastoji od pravno-državnog nivoa i ideološkog nivoa iznad njega (Althusser 2014: 55–56). Altiser tvrdi da je ova reprezentacija metaforička deskripcija koja ograničava naše mišljenje, jer nam omogućava da determinaciju između nivoa mislimo samo od baze prema nadgradnji. Nasuprot tome, Altiser predlaže koncept „strukturalne uzročnosti“ koji podrazumeva da su različiti elementi društvene formacije kompleksno međusobno povezani i poseduju određen stepen autonomije iako u krajnjoj instanci elementi nadgradnje imaju ulogu reprodukcije odnosa u bazi (Altise 1971: 109).

Prema Altiseru, ekonomska baza je drugi naziv za „način proizvodnje“ koji predstavlja jedinstvo između „proizvodnih snaga“ i „odnosa proizvodnje“ (Althusser 2014: 19–20). Proizvodne snage za njega čine jedinstvo između radne snage tj. rada koji obavljaju radnici i sredstava za proizvodnju koja oni pri tom radu koriste (ibid.: 25). Odnosi proizvodnje su prema Altiseru ključni element načina proizvodnje, jer određuju kako će se obavljati proces proizvodnje sredstava za život. Odnosi proizvodnje su za njega društveni odnosi u koje ulaze pojedinci koji učestvuju u proizvodnji i oni određuju pristup sredstvima za proizvodnju i proizvodima rada (ibid.: 48–49). Dok besklasno društvo podrazumeva da su sredstva i rezultati proizvodnje u vlasništvu samih individua, klasna društva karakterišu odnosi proizvodnje pri kojim određena klasa poseduje sredstva za proizvodnju, a akteri proizvodnje sačinjavaju drugu klasu koja ulazi u odnos sa klasom vlasnika ne bi li vršila proizvodnju (ibid.: 26).

Celokupan Altiserov rad se može videti kao pokušaj da se objasni kako elementi nadgradnje – iako su autonomni u odnosu na bazu – suštinski služe reprodukciji proizvodnih odnosa. Naslanjajući se i ujedno revidirajući Gramšijevu podelu između političkog i civilnog društva, Luj Altiser celokupnu nadgradnju naziva državom i tvrdi da se ona deli na „državne represivne aparate“²¹⁴ (DRA) i „državne ideološke aparate“²¹⁵ (DIA) (uporediti Altiser 2009). Ovi aparati čine kompleksne sisteme različitih institucija i organizacija koje država objedinjuje i koordiniše. Funkcija države je reprodukcija proizvodnih odnosa i – u slučaju DRA – ona to postiže primenom sile dok DIA, sa druge strane, funkcionišu putem onoga što on naziva „ideologijom“²¹⁶. Naime, za Altisera se reprodukcija proizvodnih odnosa dešava kroz kreiranje odgovarajućih „subjekata“ u okviru DIA.

DIA služe reprodukciji subjekata čija je uloga učešće u procesu proizvodnje kroz obučavanje, tj. sticanje veština, ali, iz njegove perspektive, najvažniji element reprodukcije proizvodnih odnosa je produkcija subjekata koji su poslušni ustanovljenom poretku tj. koji prihvataju vladajuću ideologiju.

Altiser insistira na tome da se ideologija ne sme videti kao svestan skup ideja kojima se pojedinci vode i ističe da ideologija ima „materijalnu“ egzistenciju (Althusser 2014: 184). Naime, za njega ideologija postoji „u praksi“ subjekta, tj. ona egzistira kao regulisan skup praktičnih činova (ibid.: 185–186). Altiser dalje tvrdi da se praksa subjekta reguliše putem određenih „rituala“ te da ideologija primarno egzistira putem njih. Rituali su za njega skupovi pravila koji postoje u okviru DIA i koje pojedinac usvaja te se na taj način njegova praksa ideološki reguliše. DIA dakle kreiraju rituale putem kojih regulišu praksu

214 U DRA spadaju institucije kao što su policija, vojska, sudovi, vlada, administracija (Althusser 2014: 92; Altiser 2009).

215 U DIA spadaju institucije kao što su crkva, porodica, kulturne ustanove, informativne ustanove, škola itd. (Althusser 2014: 92–93).

216 Altiser ističe da oba tipa državnih aparata koriste i silu i ideologiju, s tim što DRA koriste silu u mnogo većoj meri, dok DIA u mnogo većoj meri koriste ideologiju (Altiser 2009: 30).

pojedinaца proizvodeći time odgovarajuće subjekte. Na tom tragu, važno je istaći da je „subjekt“ ključna ideološka kategorija za Altisera. On ističe da ideologija egzistira samo kroz prakse pojedinaca, što znači da se sami DIA mogu videti kao sistemi praksi regulisanih ideološkim ritualima.

Ideologija je, dakle, ono što je primarna karakteristika DIA i ona, prema mišljenju Luja Altisera, funkcioniše tako što pojedince „interpelira“ u „subjekte“ (ibid.: 188–190). Interpelacija tako postaje jedan od ključnih pojmova u Altiserovoj teoriji, koji on preuzima iz teksta francuskog psihoanalitičara Žaka Lakana (*Jacques Lacan*) o „fazi ogledala“ – koja predstavlja period u ranom detinjstvu tokom kojeg, iz Lakanove perspektive, dete počinje da prepoznaje sebe u ogledalu, čime postaje svesno sebe kao jedinstvenog pojedinca (Lacan 1983: 5–15). Na sličan način, prema Altiseru, ideologija u svojoj materijalnoj egzistenciji u okviru DIA kroz regulaciju njegove prakse ritualima uključuje pojedinca u kategoriju „subjekta“. Naime, on smatra da pojedinci usvajaju ideološke rituale na nesvesnom nivou, i ideologija je „prva vrsta saznanja“ koja je izražena „telesnim stanjem“ pojedinca (Altiser 1975: 37). To, drugim rečima, znači da se ideologija prihvata na nesvesnom nivou bez refleksije pojedinca. Jedna od njenih osnovnih funkcija je „pogrešno prepoznavanje“, čime ovaj autor označava pogrešan doživljaj pojedinca da je jedinstven i samosvestan subjekt i izvorište sopstvenih praksi (Althusser 2014: 189). Nasuprot tome, za Altisera je takav doživljaj pokazatelj uspešne interpelacije i uključenosti pojedinca u DIA.

Treba pomenuti da je za Altisera ideologija kao struktura večna, tj. kako on tvrdi: „ideologija nema istoriju“ (ibid.: 174–176). Naime, on ideologiju definiše kao „predstavu imaginarnog odnosa pojedinaca prema njihovim realnim uslovima egzistencije“ (ibid.: 181–183). To, drugim rečima, znači da je ideologija način na koji se pojedincima predstavlja njihovo mesto u okviru društvenih odnosa u kojima žive, od kojih su, kao što smo videli, za Altisera proizvodni odnosi najvažniji. Iz njegove perspektive, pošto se oslanja na Lakanovu psihoanalitičku teoriju, subjektivnost pojedinca sadrži imaginarnu dimenziju u okviru

koje nastaje njegov doživljaj sebe kao subjekta (Rehman 2013: 164). Nasuprot tome, izvorište ovog doživljaja je intersubjektivni svet društvene prakse u koji se pojedinac uključuje posredstvom ove imaginarne dimenzije subjektivnosti (ibid.: 161). Sadržaj same ideologije i oblici prakse u okviru državnih ideoloških aparata su istorijski varijabilni i zavise od oblika društvene formacije, ali za Altiseru imaginarna struktura ideologije se ne može promeniti.

Sada ćemo se osvrnuti na nekoliko kritika izloženih Altiserovih koncepcija. Prva kritika dolazi iz pera Džudit Batler i odnosi se na Altiserovo shvatanje interpelacije. Naime, Altiser nam daje primer procesa interpelacije opisujući zamišljenu situaciju u kojoj pojedinca koji ide ulicom policajac poziva sa „Hej ti, tamo!“, na šta se on odaziva, ulazeći tako u ideološki regulisanu praksu u kojoj se prepoznao kao subjekt poziva (Altiser 2009: 69). Batler tvrdi da Altiser nije u stanju da objasni zašto se pomenuti pojedinac odazvao. Tačnije, ona tvrdi da Altiserova teorija ne sadrži objašnjenje uslova formiranja subjektivnosti pojedinca pre same interpelacije koji bi ga učinili podložnim interpelirajućim mehanizmima DIA (Batler 2012: 106). Drugu kritiku upućuje više različitih autora, kao što su kulturni teoretičar Džon Stori i teoretičar Jan Reman. Naime, kako Stori tvrdi, problem sa Altiserovom teorijom DIA je što „radi previše dobro“ (Storey 2009: 79). Tačnije, kao što takođe Reman primećuje, Altiser zanemaruje sukobe u okviru DIA i isključivo se koncentriše na njihov doprinos reprodukciji proizvodnih odnosa (Rehman 2013: 153–154). To njegovoj teoriji onemogućuje da uoči dinamiku i kontradikcije koje možda postoje u okviru DIA.

Sada ćemo se osvrnuti na Burdijeovo shvatanje prakse, kako bismo ga uporedili sa Altiserom i pokazali na koji način Burdijeove ideje dopunjuju Altiserove. Burdije nam daje jasan prikaz svog shvatanja prakse kada u svojoj možda najpoznatijoj knjizi, *Distinkcija*, praksu objašnjava matematičkom jednačinom „[(habitus) (kapital)] + polje = praksa“ (Bourdieu 1996: 101). Upravo ćemo se osloniti na ovu jednačinu, kako bismo sistematično izložili njegovo shvatanje prakse. Burdijeova namera je da svojom teorijom prakse prevaziđe klasičnu sociološku dihotomiju pojedinac – struktura kroz formulisanje sistema koncepata

koji bi objasili kako delatnici proizvode strukture i kako, zauzvrat, strukture reprodukuju odgovarajuće delatnike (Burdije 1999: 158–159).

Prvi pojam u jednačini je „habitus“ koji Burdije definiše kao „sistem trajnih dispozicija“ koji strukturise prakse i predstave pojedinaca tako da one bivaju uređene bez svesne namere. Habitus je sistem opažanja, vrednovanja i klasifikacija sveta koji određuje granice između mogućeg i nemogućeg, normalnog i nenormalnog, i deluje ispod nivoa svesti pojedinca (ibid.: 161–162). On nastaje postepeno, socijalizacijom u detinjstvu, i stoga je produkt uslova života pojedinca (ibid.: 163). Burdije razvija ovaj pojam oslanjajući se na teoriju genetičke gramatike Noama Čomskog i vidi habitus kao set principa koji može reprodukovati ogroman broj praksi, ali im takođe pruža određeno jedinstvo (ibid.: 180). Sledeći važan pojam je pojam polja. Polje podrazumeva skup objektivnih društvenih odnosa koji funkcionišu kao pozicije nezavisne od aktera koji ulaze u njega (Bourdieu, Wacquant 1992: 17). Ono je međupovezan skup institucija i sadrži sopstvena pravila koja Burdije naziva „nomos“ (Bourdieu 2000: 101). Kako bismo ta pravila bolje objasnili, moramo se osvrnuti na pojam kapitala. Za Pjera Burdijea kapital je resurs koji pojedinac poseduje; on može postojati u više različitih oblika koji se međusobno mogu konvertovati (videti Bourdieu 1986). Pravila određenog polja odnose se na način konvertovanja kapitala u okviru polja, na kapitale koji su u određenom polju delatni i poželjni, kao i na pravila borbe između delatnika u polju oko profita koji se u njemu može steći i koji takođe ima oblik kapitala (Bourdieu 2000: 113; Bourdieu, Wacquant 1992: 97).

Sada ćemo se osvrnuti na način uključivanja pojedinca u polje kao i na dinamiku polja i te elemente Burdijeove teorije ćemo potom uporediti sa Altiserovom. Naime, znak + iz jednačine kojom Burdije objašnjava praksu možemo videti kao oznaku za određene pojmove kojima on objašnjava uključenje pojedinca sa određenim habitusom u polje. Prvi od tih pojmova je „iluzija“. Ovim pojmom Burdije označava način na koji polje uključuje pojedinca u sopstvenu igru i podrazumeva način na koji polje navodi pojedinca da se angažuje u borbi oko kapitala u polju (Bourdieu, Wacquant 1992: 98). Pojedinac koji

potpadne pod dejstvo iluzije uzima zdravo za gotovo pravila polja, on ih vidi kao datost koja se ne dovodi u pitanje i angažuje se u borbama kao rezultat toga (Bourdieu 2000: 102). Pojam iluzije u velikoj meri podseća na Altiserov koncept interpelacije, pošto se oba pojma odnose na uključivanje pojedinaca u sisteme društvenih odnosa na način da ih oni prihvataju zdravo za gotovo.

Ali Burdije ne ostaje na tome. Naime, koncept habitusa mu omogućuje da objasni podložnost pojedinca uključivanju u polje, kao i njegovo ponašanje u okviru polja. Za njega, habitus je otelovljena istorija, on je način na koji strukture društva generišu pojedinca, a pošto je polje sistem društvenih odnosa, oba imaju istorijsku genezu i produkti su iste istorije (ibid.: 143–144). Stoga, kada se pojedinac uključuje u polje, određene dispozicije u habitusu bivaju aktivirane i pojedinac razvija „osećaj za igru“; pravila polja mu deluju kao prirodna i nužna, upravo zato što pravila polja „prepoznaju“ dispozicije u njegovom habitusu, i obrnuto (ibid.: 151). Takva situacija u pojedinca izaziva ono što Burdije naziva „doksom“ ili „doksičkim stavom“, što je primarni, naivni stav prema polju koji pojedinac ima, stav prepoznavanja i prihvatanja pravila polja „zdravo za gotovo“ (Bourdieu 1995: 266–268; Bourdieu 2000: 143–144). Dakle, dispozicije habitusa su ono što, smatra Batler, nedostaje Altiserovoj teoriji interpelacije, usled čega on nije u stanju da adekvatno objasni uključivanje pojedinca u DIA. Nasuprot tome, Burdije Altiserovu teoriju ideologije razlaže na iluziju, kao efekat polja u odnosu na pojedinca, i doksu, kao odgovor pojedinca kojim prihvata iluziju usled efekta habitusa. Stoga, kako Burdije kaže, odnos polja i habitusa je odnos u kom „istorija prepoznaje samu sebe“, što rezultuje da pojedinac nesvesno i nereflektovano prihvata pravila polja.

Kada je u pitanju druga kritika Altiserove teorije, Burdije iznosi slična zapažanja na nekoliko mesta. On tvrdi da je Altiserova teorija DIA svela subjekte na proste „nosioce“ struktura te da se prakse subjekata u tim aparatima svode na „izvršavanje“ strukturalnih determinacija (Bourdieu 1990b: 20). On stoga DIA naziva „trojanskim konjem pesimističkog funkcionalizma“ (Bourdieu, Wacquant 1992: 102).

Nasuprot tome, Burdije ističe da se njegova teorija polja razlikuje od Altiserove teorije DIA po tome što uključuje elemente istoričnosti i borbe. Naime, prema Burdijeu, polje je uvek nestabilno i uključuje nivo nedeterminisanosti usled borbi koje se odvijaju u njemu (ibid.: 17–18). Pored borbi oko kapitala, njegovo shvatanje polja uključuje i borbu oko samih pravila u polju. Stoga Burdije tvrdi da u polju postoje delatnici koji teže da zadrže pravila polja takvim kakva jesu, ne bi li zadržali i svoje privilegije (ortodoksija) i delatnike koji dovode u pitanje poredak polja (heterodoksija) (Rehman 2013: 227). Takvim idejama Burdije osigurava da osim sukoba u polju svojom teorijom može objasniti čak i radikalne promene u pravilima polja.

Kada je u pitanju praksa subjekta, da bi izbegao prenatlaženu determinaciju koju zamera Altiserovoj teoriji, Burdije tvrdi da se praksa subjekta vodi „strategijama“. Strategije nastaju susretom habitusa i polja i predstavljaju prethodno pomenut „osećaj za igru“ koji subjekt razvija pri ovom susretu (Bourdieu 1990b: 62–64). One su nesvesne i implicitne praksi, tj. predstavljaju pravilnosti u praksi koje Burdije izdvaja kao osnovni predmet svog rada (ibid.: 65). Subjekti su vođeni strategijama i na taj način igraju po pravilima polja, a konkretne strategije koje razvijaju zavise od njihovog habitusa. Stoga odnos pravila polja i habitusa određuje moguće varijacije strategija, a strategije generišu kod subjekta nesvestan osećaj za to šta je poželjna, moguća i dobra praksa (Bourdieu 2000: 138). Strategija je dakle realna praksa subjekta, tj. način na koji on učestvuje u igri unutar polja, a prema kojoj ima doksičan stav, tj. prihvata je nerefleksivno i zdravorazumski (ibid.: 142). Za razliku od Altisera kod koga je praksa subjekta potpuno determinisana ideologijom materijalizovanom u DIA, kod Burdijea odnos polja i habitusa generiše strategije kao okvirne varijacije u praksi kojom subjekti zauzvrat reprodukuju pravila polja, a da toga nisu svesni.

Možemo zaključiti da Burdijeova teorija prakse proširuje i modifikuje Altiserovu te da na taj način odgovara na kritike koje su joj upućene. Na kritiku koju upućuje Batler, Burdije odgovara konceptom habitusa kojim objašnjava podložnost pojedinca uključivanju u polje i njegov pristanak na pravila igre u njemu. Kada su u pitanju

Storijeve i Remanove kritike, Burdije na njih odgovara shvatanjem polja kao prožetog borbama te stoga modifikuje Altiserovo rigidno, nedinamično i funkcionalističko shvatanje DIA. Naposljetku, Burdije svojim konceptom strategije kao skupa implicitnih pravila prakse kojima se pojedinci nesvesno vode tokom učestvovanja u polju, uspeva da izbegne shvatanje prakse kao potpuno determinisane strukturama, što je karakteristično za Altiserovu teoriju DIA.

Klasna borba u teoriji vs politika habitusa

Jedan od najznačajnijih elemenata u Burdijeovom i Altiserovom radu nesumnjivo je njihova kritičnost. Ono što pod tim mislimo je da oba autora teže otkrivanju skrivenih i neprimetnih disproporcija u moći i uticaju u društvenom svetu. Njihove teorije stoga sadrže angažovani element tj. one nisu isključivo naučni produkti, već njihovi autori kroz svoj intelektualni rad teže da utiču na nenaučne sfere društva. Drugim rečima, kritičnost Burdijeovog i Altiserovog rada se ogleda u njihovoj težnji da svojim naučnim radom utiču na uvećanje mogućnosti za društvenu promenu. Uvođenje nenaučnih elemenata kao relevantnih za naučni rad nužno povlači pitanje osiguravanja naučnosti, tj. objektivnosti naučnog rada. Stoga ćemo u ovom poglavlju porediti način na koji Burdije i Altiser koncipiraju mogućnosti postizanja objektivnosti u naučnom radu, a potom i u čemu se razlikuju njihove ideje o angažovanoj ulozi nauke.

I u svojim razmatranjima o tome kako postići objektivnost u naučnom radu, Burdije i Altiser se u velikoj meri oslanjaju na Bašlara. Oba autora naime smatraju da je glavna opasnost za naučni rad – nesvesno unošenje nenaučnih pretpostavki. Oni pronalaze rešenje u refleksiji samih naučnika i mogućnosti da se putem refleksije otklanjaju nenaučni sadržaji koji u vidu epistemoloških prepreka ometaju naučnike u radu.

Pomenuli smo da Altiser teorijsku praksu – kako on naziva naučni rad – vidi kao epistemologiju različitih praksi koja služi da otklanja

ideološke sadržaje koji nastaju nereflektovanim odnosom te prakse prema svojoj problematici (Altise 1971: 148–150). On ističe da i teorijska praksa kao takva ima sopstvenu problematiku koja nastaje njenom istorijskom genezom, pošto je i sama teorijska praksa proizvod istorije kao i druge prakse (ibid.: 60). Prema njegovom mišljenju, marksizam je jedina teorija koja u sebi sadrži mogućnost reflektovanja sopstvene istorijske geneze i stoga može ukloniti ideološke sadržaje iz naučne prakse refleksijom o nastanku sopstvene problematike (ibid.: 58). Marksizam, prema njegovom mišljenju, sadrži u sebi teoriju istorijskog razvoja koja mu omogućava da objasni sopstvenu genezu, dok druge teorije, koje Altiser naziva „idealističkim“, negiraju svoje istorijsko poreklo i stoga nemaju mogućnost uočavanja sopstvenih ideoloških sadržaja (ibid.: 60–61).

Burdije polaže slične nade u sociologiju te predlaže projekat „refleksivne sociologije“ kao rešenje za probleme postizanja objektivnosti. Za njega nauka, kao i svako drugo polje, sadrži sopstvena pravila i borbe (Swartz 1997: 271–272). Ipak, za Burdijea naučno polje, sa posebnim naglaskom na njegov deo koji sačinjavaju društvene nauke, ima mogućnost reflektovanja o sopstvenoj genezi i na taj način može uočiti nenaučne sadržaje koji utiču na naučni rad njegovih učesnika (Birešev 2014: 140–141). On navodi tri tipa nenaučnih uticaja koji mogu ometati naučni rad: (1) sadržaji koji dolaze iz habitusa samih naučnika, (2) pravila samog naučnog polja i (3) ono što Burdije naziva „intelektualističkom greškom“ (Swartz 1997: 271–272).

Pod intelektualističkom greškom Burdije podrazumeva negiranje uslova mogućnosti naučnog rada koji su nastali istorijskom genezom naučnog polja, a odnosi se na same naučnike (Bourdieu 2000: 50–51). Naime, on smatra da određeni uslovi omogućuju naučnicima da formiraju distancu u odnosu na realnu praksu kao svoj predmet istraživanja, što je nužno za njeno proučavanje (ibid.: 16–17). Problem koji on uočava je situacija kada, kako sâm tvrdi, naučnici „distancu u odnosu na svoj predmet upisuju u sam predmet“ (ibid.: 52–53). Pod tim Burdije podrazumeva da naučnici negiraju da je njihov naučni rad rezultat različitih istorijskih oblika prakse i praksu koju proučavaju smatraju

za objekt kontemplacije, što rezultira time da koncepte koje formulišu vide kao direktan odraz proučavane prakse, jer sopstvenu poziciju iz koje je istražuju shvataju kao svojevrsnu „arhimedovu tačku“ (ibid.: 51).

Relektivna sociologija koju Burdije predlaže kao sredstvo za odstranjivanje nenaučnih sadržaja iz naučnog rada postiže se „objektivizacijom objektivatora“. Naime, reflektivna sociologija podrazumeva da naučnik reflektuje što veću količinu kompleksnih društvenih uslova koji su omogućili da njegov rad dobije određen oblik (Bourdieu 1990a: 29). Kako Debra Rid-Danahej (*Deborah Reed-Danahay*) tvrdi, takav postupak dobija oblik autoetnografije koja podrazumeva konstatno dijalektičko kretanje naučnika između proučavanja određenog predmeta i introspekcije, tj. proučavanja samog sebe i faktora koji uslovljavaju naš odnos prema posmatranom predmetu (Birešev 2014: 173–174)²¹⁷.

Kao što možemo videti, Burdijeova i Altiserova stanovišta o postizanju objektivnosti u naučnom radu sadrže pregršt sličnosti. Tek kada se okrenemo njihovim idejama o vannaučnim ulogama naučnog rada, moći ćemo uočiti ključnu razliku između njihovih stanovišta o mogućnostima postizanja objektivnosti.

Za Altisera celokupan naučni rad se može posmatrati kao „klasna borba u teoriji“ (Althusser 2017: 22). Naime, on tvrdi da se filozofija, što je pojam kojim označava naučni rad u svojim kasnijim delima, može videti kao svojevrsna borba između dva tabora – idealizma i materijalizma (ibid: 142). Ova dva tabora nisu ništa drugo do način na koji se sukob između buržoazije i proletarijata „prelama“ u filozofiji (ibid.: 142–143). Prema njegovoj tvrdnji, svaki učesnik te borbe mora „napraviti izbor“ između ova dva tabora s obzirom da se svako filozofsko stanovište može svrstati u jedan od njih (ibid.: 143). Onaj ko izabere materijalistički tabor svrstava se na klasnu poziciju proletarijata i njegov zadatak je nemilosrdna borba protiv idealističkih filozofskih stanovišta (ibid.: 167).

217 Burdije rezultate primene metoda reflektivne sociologije na samog sebe izlaže u knjizi *Nacrt za jednu autoanalizu* (Bourdieu 2019).

Možemo reći da prema Altiseru filozofija ima dve političke uloge: prva je kreiranje naučnih istina koje bi trebalo da ukažu proleterijatu na najefikasnije metode klasne borbe.²¹⁸ Drugi zadatak je sama klasna borba u okviru filozofije protiv buržoaskih idealističkih stanovišta. Naime, Altiser tvrdi da se klasna borba može voditi u okviru DIA, pošto su oni „krhkiji“ od DRA, te stoga proleterijat ima mogućnost da osvoji neke pozicije u njihovim okvirima (Althusser 2014: 153). Klasna borba u filozofiji je stoga deo klasne borbe uopšte.

Teorijska praksa je za Altisera, dakle, podređena ciljevima klasne borbe, što drugim rečima znači da naučni rad postaje instrument vannaučnih ciljeva. Ovo se ogleda u njegovoj definiciji materijalističke filozofske pozicije kroz dva postulata: (1) praksa ima primat u odnosu na teoriju; i (2) realni objekt ima primat u odnosu na objekt misli (ibid.: 146). Drugim rečima, naučni rad je za Altisera sredstvo u praksi klasne borbe. Vidimo da je klasni sukob za njega osnovna karakteristika društvenog sveta koja prožima i samu nauku u vidu podele na pomenute „tabore“. Pošto u Altiserovom viđenju naučni rad predstavlja instrument klasnog sukoba, možemo zaključiti da naučna znanja ne mogu izmeniti njegovu prirodu. Drugim rečima, pošto je za Altisera naučni rad sredstvo vannaučnih ciljeva, možemo reći da prema njegovom stanovištu teorijska praksa ne može uticati na promenu svojstava klasnog sukoba kao osnovne strukturne prirode društvene prakse.

Burdijeovo stanovište je suštinski drugačije. Njegov saradnik Loik Vakan je Burdijeovu ideju o angažovanoj nauci nazvao „politikom habitusa“ (Birešev 2014: 186). Naime, Burdijeova tvrdnja je da sociologija ima ulogu naučne analize različitih oblika dominacije koji u društvu postoje (Bourdieu 2000: 83–84). Kreiranjem znanja o tim oblicima dominacije sociologija doprinosi uvećanju „sfere slobode“ jer negira transcendentnu prirodu tih društvenih oblika (Birešev 2014: 185). Drugim rečima, Burdijeova ideja je da kreiranjem znanja o društvenoj

218 Prema Altiseru njegov teorijski rad upućuje proleterijat na osvajanje države i preuzimanje DIA i DRA kao osnovne ciljeve klasne borbe (Althusser 2014: 150).

praksi sociologija ukazuje da ta praksa ima istorijsku genezu te da može izgledati drugačije. Stoga možemo reći da je Burdijeova politika habitusa svojevrsna refleksija društvene prakse o sebi samoj, tokom čega nastaju naučna znanja koja uvođenjem u konstituciju realne prakse uvećavaju mogući opseg varijacija same prakse, uvećavajući tako ljudsku slobodu (ibid.: 195).

Fundamentalna razlika između Burdijea i Altisera, kada je u pitanju politička uloga nauke, odnosi se, dakle, na njenu mogućnost uticaja na društvenu praksu. Altiserovo stanovište je da nauka nema drugu ulogu osim instrumenta u praksi klasne borbe te stoga ne može suštinski izmeniti ljudsku praksu. Klasna broba je za njega tako strukturna nužnost na koju se ne može uticati. Jedino što naučnik može je da u toj borbi izabere stranu i doprinese njenom konačnom razrešenju u vidu revolucije. Sa druge strane, Burdijeovo stanovište je da su zakoni ljudske prakse neizmenjivi dokle god ostaju nesvesni. Spoznajući njihove mehanizme, mi saznajemo da stvari „mogu izgledati drugačije“ (Branchu, Robbins 2019: 17). Stoga naučni rad kroz kreiranje znanja o nesvesnim društvenim mehanizmima može doprineti njihovoj izmeni.

Iz ove tačke možemo bolje osvetliti razliku između Burdijeovog i Altiserovog stanovišta o načinu postizanja naučne objektivnosti. Altiserova ideja o naučnom radu kao instrumentu klasne borbe ograničava mogućnost refleksivnosti koji mu on pripisuje. Za njega je marksizam jedini legitimni oblik naučne prakse jer ima mogućnost refleksije o svojoj genezi pomoću čega može odstraniti sopstvene ideološke sadržaje. Ono što Altiser ne primećuje je da njegovo shvatanje marksizma nije u stanju da objasni izbor samog naučnika kojim se svrstava u materijalistički tj. marksistički tabor u filozfiji. Kao u slučaju njegove teorije interpelacije koja mu ne omogućava da objasni uslove pod kojima pojedinac biva uključen u poziciju subjekta u DIA u slučaju naučne prakse, Altiserovo shvatanje marksizma omogućuje refleksiju naučnika na sopstveni naučni rad, ali tek pošto je naučnik svrstan u određeni tabor u okviru klasne borbe u teoriji. Njegovo shvatanje marksizma nije u stanju da objasni same uslove svrstavanja u određeni tabor, te stoga Altiser nema izbora nego da se poziva na svojevrsan

sartrijanski „izbor“ koji naučnik mora da napravi (Althusser 2017: 142–143). Sa druge strane, koncepti koje Burdije razvija za potrebe naučnog rada u sebi već sadrže mogućnost refleksije, te, kako Švarc primećuje, omogućuju naučniku da konstantno u što većoj meri otklanja društvene determinacije svog rada²¹⁹ (Swartz 1997: 271–273). Za Altisera, s druge strane, klasna borba je neizbežna i neotklonjiva vannaučna determinacija kojoj se naučni rad mora povinovati.

Zaključak

Možemo zaključiti da osnovna teorijska razlika između Burdijea i Altisera potiče od njihovih drugačijih shvatanja prirode strukturnih nužnosti koje se nalaze u ljudskoj praksi. Burdije koncipira praksu kao delanje aktera koje ima određene pravilnosti usled nedostatka svesti aktera o silama koje ga determinišu. Sa druge strane, za Altisera praksa ima određene strukture kao što je klasni sukob, koje se ne mogu izmeniti svesnim delanjem. Stoga klasna borba za Altisera predstavlja transcendentnu nužnost ljudske prakse koja se ne može promeniti. Nasuprot tome, Burdije svoj rad upravo shvata kao proizvodnju znanja koje ima za cilj razotkrivanje strukturnih determinanti prakse koje sebe predstavljaju kao transcendentne nužnosti. Ovakva razlika nam može i bliže osvetliti različite puteve političke angažovanosti Burdijea i Altisera koje smo pomenuli u uvodu.

Altiserovo shvatanje klasne borbe kao nepromenljive nužnosti podrazumeva da svaki subjekt mora izabrati stranu u tom sukobu, što njega navodi na članstvo u Komunističkoj partiji. Sa druge strane, Burdijeova shvatanja podrazumevaju da je naučni rad svojevrsna refleksija na samu praksu sa ciljem njene izmene. To ga odvraća od članstva u

219 Za Burdijea upravo što su rezultati naučnog rada u većoj meri u skladu sa kriterijumima nauke, mogu biti politički efektivniji. Stoga on oštro protestuje protiv onoga što naziva „naučni populizam“ pod kojim podrazumeva javno istupanje naučnika koji daju uprošćene i jednostavne odgovore na kompleksne društvene probleme (Birešev 2014: 179–181).

partiji s obzirom da takvo članstvo podrazumeva posvećenost jednoj, partijski propisanoj, unitarnoj i dogmatičnoj viziji sveta²²⁰. Stoga možemo zaključiti da razlike u shvatanjima prirode ljudske prakse Burdijea i Altisera dovode do toga da je za Altisera politički rad primaran u odnosu na naučni, dok kod Burdijea naučni rad mora imati primat u odnosu na politički.

220 Burdijeovo neslaganje sa propisivanjem ispravnih teorijskih i ideoloških načela možemo videti u njegovoj opaski da je Altiserovo shvatanje marksizma „aristokratsko“ jer daje sebi za pravo da određuje koja su stanovišta ispravna tj. materijalistička, a koja su idealistička tj. neispravna (Bourdieu, Eagleton 1995: 267). Tom opaskom Burdije implicira da Altiser sopstveno stanovište nije dovodio u pitanje, smatrajući ga konstantno ispravnim.

Literatura:

- Altise, Luj (1971), *Za Marksa*, Beograd: Nolit.
- Altiser, Luj (1975), *Elementi samokritike*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Altiser, Luj (2009), *Ideologija i državni ideološki aparati*, Loznica: Karpos.
- Althusser, Louis (2014), *On the Reproduction of Capitalism*, London: Verso Books.
- Althusser, Louis (2017), *How to Be a Marxist in Philosophy*, London: Bloomsbury.
- Bachelard, Gaston (2002), *The Formation of the Scientific Mind: A Contribution to a Psychoanalysis of Objective Knowledge*, Geneva: Clinamen Press.
- Batler, Džudit (2012), *Psihički život moći*, Beograd: Fakultet za medije i komunikacije.
- Bašlar, Gaston (1991), *Novi naučni duh*, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Birešev, Ana (2014), *Orionov vodič: otkrivanje dominacije u sociologiji Pjera Burdijea*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Bourdieu, Pierre (1986), „The Forms of Capital“, u: Richardson, John (ur.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York: Greenwood: 15–21.
- Bourdieu, Pierre (1990a), *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1990b), *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre, Loic Wacquant (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre, Terry Eagleton (1995), „Doxa and Common Life: An Interview“, u: Žižek, Slavoj (ur.), *Mapping Ideology*, London: Verso Books: 265–277.
- Bourdieu, Pierre (1996), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Cambridge: Harvard University Press.
- Burdije, Pjer (1999), *Nacrt za jednu teoriju prakse*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Bourdieu, Pierre (2000), *Pascalian Meditations*, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (2019), *Nacrt za autoanalizu*, Loznica: Karpos.
- Branchu Charlotte, Derek Robbins (2019), „A Commentary on Althusser’s 1963 Presentation of Bourdieu and Passeron“, *Theory, Culture & Society* 0 (0): 1–12.
- Lakan, Žak (1983), *Spisi*, Beograd: Prosveta.
- Rehman, Jan (2013), *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*, Boston: Brill.
- Smith, C. Roch (2016), *Gaston Bachelard: Philosopher of Science and Imagination*, New York: State University of New York Press.
- Storey, John (2009), *Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction*, London: Pearson.
- Swartz, David (1997), *Culture & Power: The Sociology of Piere Bourdieu*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Vitgenštajn, Ludvig (1980), *Filozofska istraživanja*, Beograd: Nolit.

Pjer Burdije i Mišel Fuko

Zona Zarić

Pjer Burdije i Mišel Fuko su savremenici – samo četiri godine ih razdvaja – prvi je rođen 1930, drugi 1926. Pored toga, obojica su učili i radili u najprestižnijim francuskim institucijama, od *École normale supérieure* do *Collège de France*. Imali su istog mentora, Žorža Kangi-
lema, ali i *kompleksno kritički odnos prema strukturalizmu, sistemima moći i neoliberalizmu*. Uprkos tome, ostali su udaljeni jedan od drugoga, kako konceptualno tako i u referisanju jedan na drugog. Specifičnost ova dva autora je i u tome što, crpeći izvorno inspiraciju iz strukturalizma, prevazilaze ovaj pravac. Greška strukturalizma je, u njihovim očima, što je neistorijski u svom pristupu i što ne dozvoljava nikakav prostor za slučajnost. Kako objasniti da se određene radnje dešavaju u jednom kontekstu, a ne u drugom? Ovi novi klasici stoga u svoje analize unose istorijsku dimenziju koja nedostaje strukturalizmu i koja se, na empirijskom nivou, ogleda u radu na genealogiji institucija i praksi koje poznajemo.

Iako se obojica bave genezom društvenih sistema – *moći diskursa i diskursa moći* – na važne načine se razilaze i metodološki i epistemološki. Fuko je zainteresovan za razbijanje strukturalističkih i istoricističkih šema mišljenja, koje pretpostavljaju bar neki stepen kontinuiteta u istorijskom procesu. On ima za cilj da otkrije singularnosti pojedinih dispozitiva moći znanja. Burdije, s druge strane, razvija genetski pristup koji je duboko istorijski i koji ima za cilj da izvuče zakonitosti (procese proizvodnje i reprodukcije moći, simboličke i materijalne). Na epistemološkom nivou, Fuko ima za cilj da dekonstruiše

objektivnost svake naučne potrage i podriva pretpostavke o stabilnosti znanja, dok Burdije teži da razradi naučne metode koje se zasnivaju na racionalističkom razumevanju refleksivnosti. Ova podela je stvarna, mada to ne znači da se njih dvojica ne mogu dovesti u polemički dijalog (videti Wacquant 2016), ili da se ponekad mogu posmatrati kao komplementarni (uporediti Laval 2018). Kada je reč o, u određenoj meri, nedovoljno artikulisanom odnosu koji su Burdije i Fuko imali u odnosu na celinu neoliberalne paradigme, Laval kao spasonosno rešenje predlaže konfrontaciju ovih dveju struja misli, kroz teorijsku, didaktičku i političku strogost koja ih oslobađa od predrasuda koje se za njih prečesto vezuju (ibid).

Odgovor na pitanje o meri u kojoj bi se Fuko i Burdije „složili“ u svojim analizama neoliberalizma nije lak, jer ovu problematiku razmatraju u različitim periodima i na različitim nivoima. Umesto da predlaže sociologiju neoliberalizma (Bourdieu 2002), poput Burdijea 1990-ih (kada ova ideologija i društveno-ekonomski sistem postaju globalno dominantni), Fuko je krajem 1970-ih – dakle u vreme nastanka neoliberalizma – želeo da napiše njegovu istoriju u kontekstu šire istorije vladavine (De Lagasnerie 2012). Takođe, treba imati u vidu da, kada su Burdije i Fuko započeli svoje karijere, u Francuskoj je jedna od dominantnih struja mišljenja bila fenomenologija, odnosno njena francuska verzija – egzistencijalizam. Filozofi, sociolozi i antropolozi fenomenološke orijentacije proizvode analize usredsređene na namere aktera, potpuno zanemarujući društvenu genezu ovih namera, kao i način na koji su, konkretno u kontekstu, one upisane u društvenu stvarnost. Šta ih određuje? Kako se izražavaju? I u kojoj meri one ostavljaju trag? Težeći da raskine upravo sa fenomenološkim pristupom, na veliku scenu stupa strukturalizam koji tvrdi da delanje subjekta nije rezultat slobodnog izbora aktera, već da je određeno strukturama (ekonomskim, društvenim, kulturnim, lingvističkim i dr.).

Burdije i Fuko se svojim delanjem tako suočavaju sa navedenim epistemološkim izazovima koji opterećuju društvene nauke generalno u periodu od 1950-ih do početka 1970-ih. Nada koju su delili, cilj koji im je bio zajednički, jeste ponovno osmišljavanje delatnih levičarskih

paradigmi. Obojica su bili angažovani intelektualci, postavljajući se drugačije spram mesta koje su smatrali da kritički intelektualac treba da zauzima i uloge koju treba da ima u društvenim borbama.²²¹ Delili su isto poimanje odnosa znanja i politike, znanja i moći, angažmana i uloge intelektualaca, i konkretno ono što će i biti predmet ovog teksta – *zadatak kritički orijentisanog intelektualca neoliberalizma*. Ta ambicija je kod Burdijea bila veoma eksplicitna. Fuko nije želeo da se bavi politikom, ali nikada nije odustao od *zadatka promišljanja politike*.

U svakom slučaju, značaj Pjera Burdijea i Mišela Fukoa za savremenu sociologiju i filozofiju, ali i druge naučne discipline, neosporiv je. Kao dvojica najcenjenijih i najcitiranijih mislilaca, uživaju veliku popularnost, kako u Francuskoj, tako i u ostatku sveta. Njihova dela obeležila su drugu polovinu XX veka, ali i ostavila oruđe za promišljanje budućih društvenih dinamika. Ovim tekstom želimo da približimo čitaocu njihove analize, i da ih uvedemo u polemički dijalog kako bi bolje razumeli dve intelektualne putanje u odnosu na kontekst i vreme u kojem su delali. Naša namera nije da simuliramo dijalog koji se u stvarnosti nije odigrao, već da osmislimo operativan i jasan okvir za bolje razumevanje (biografski i intelektualno) njihovih – očigledno nestabilnih – analiza neoliberalizma (na kojim nivoima su se „slagali“, a na kojim razilazili). Osvrnućemo se i na – u postojećim studijama uglavnom ignorisan – Burdijeov i Fukoov rad na iznova osmišljenoj i probuđenoj nadi, bez koje je kritika sadašnjosti nemoguća.

Kritički intelektualac u susret neoliberalizmu

Kao pioniri u otporu neoliberalizmu – verovatno najpoznatiji u univerzitetskom polju Francuske svoga vremena – Burdije i Fuko otelotvoruju poslednje velike figure angažovanih intelektualaca, kritičara neoliberalizma, svaki na svoj način i u različitim periodima. Predavanja koja

221 Više o njihovom zajedničkom angažmanu, videti Bourdieu 1998.

je držao na Koležu de Frans između 1977. i 1979. godine pod naslovom „Bezbednost, teritorija, stanovništvo“ i posebno „Rađanje biopolitike“ Fuko je posvetio, između ostalog, i toj temi (videti Foucault 2004a; 2004b). Burdije je otvoreno napao tu utopiju u *mainstream* ekonomskoj nauci 1990-ih, koja je u njegovim očima postala ideološka matrica koja reprodukuje i pojačava različite oblike dominacije. Činjenica da ova dva autora nisu došla do neoliberalizma u isto vreme, niti iz iste perspektive, ne umanjuje naučni interes za ispitivanje njihovih konkretnih iskaza na tu temu, pod uslovom da ne nastojimo da ih, poput nekih autora, *a priori* stavimo u opoziciju.

Naime, ponekad, tvrdeći da se nadovezuju na Burdijeove argumente, određeni sociolozi, istoričari i filozofi kritikuju Fukoove analize neoliberalizma suprotstavljajući dvojicu autora, čime proizvode nepostojeću kontroverzu. Ovakva praksa svodi opseg autorskih analiza i veštački ih čini koherentnim kako bi se one pojednostavljeno uključile u naš sadašnji politički pejzaž. Time se apstrahuje činjenica da ovi autori nisu bili savremenici neoliberalnog fenomena u svojoj zreloj fazi. Pretpostavka tih, u najvećoj meri neobičnih, anticipacija je da bi Burdije danas bio kritičan prema neoliberalizmu, dok bi Fuko saosećao sa njim; neki kritičari čak odlaze toliko daleko, tvrdeći da je Fuko bio jedan od glavnih aktera koji stoje iza značajnog pomeraanja francuske inteligencije udesno krajem 1970-ih i 1980-ih. Ovo je, u stvari, dokaz specifično akademske želje da se homogenizuje ono što nije homogeno. To se postiže brisanjem konteksta kako bi se teorijski pristupi, političke namere i naučne discipline spojili u jednu celinu ne bi li se pomirili ili, kao što je ovde slučaj, učinili nepomirljivim. Umesto da pribegnemo upotrebi ovih upitnih pristupa, u nastavku ćemo nastojati da rekontekstualizujemo pristupe Burdijea i Fukoa, jer je to jedini način da se rekonstituiše značaj i značenje njihovih pojedinačnih analiza i da se izbegne svojevrsni *postmortem* obračun.

Konvergenција između dva autora nadilazi kritiku njihovih dela, i ona se možda najbolje čita baš između redova u analizama neoliberalizma. Stoga, cilj ovog rada biće pretraga dva razdoblja – ali odvojenih istorija – koja se odnose na isti „objekat“. Koji su to fenomeni koji su

oba autora izolovala i identifikovala, i na koje su različito odgovarali svojim konceptualnim oruđima?

Fuko je bio poznat pre svega po tome što se bavio određenim istorijskim pitanjima, ali je u periodu od 1977. do 1979. napravio izuzetak i održao seriju predavanja na Koležu de Frans o savremenom fenomenu neoliberalizma. Ova složena predavanja su kasnije čitali i tumačili akademici širom sveta. Njegova fascinacija neoliberalnim idejama je u tom periodu nesporna: između ostalog, Fuko sugerise da ove ideje mogu olakšati jedno dinamično društvo koje bi u velikoj meri tolerisalo individualne razlike; istovremeno sumnja u sve objedinjujuće paradigme koje uvek imaju potencijalni, latentni impuls da brišu individualnost i pluralitet društva. Ovde, međutim, uočavamo slabost Fukoa – ne intelektualne, već istorijske prirode – jer se zadržava samo na ideološkim elementima neoliberalizma, i time nastavlja svojevrstu postmodernu kritiku nasleđenu od Hane Arent (*Hannah Arendt*), očigledno obojenu strahom od iskustva totalitarizma XX veka.

Po objavljivanju njegovih predavanja na Koležu de Frans početkom 2000-ih, dakle tek nakon više od dvadeset godina kasnije, saznali smo za postojanje pomenutog dela. Naime, Fuko je na Koležu de Frans predavao od 1970. do smrti, 1984. godine, a Burdije tek od 1981. Prvi je tako započeo svoje lekcije o neoliberalizmu u periodu kada neoliberalizam još nije bio prepoznatljiv ni dovoljno artikulisan fenomen, dok drugi počinje da ga promišlja u vreme njegovog trijumfa konstruišući države prema svom modelu, ali i svesti građana. *Svega nekoliko sati predavanja posvećenih ovoj problematici – bez bilo kakvih naknadnih eksplicitnih proširenja u knjigama, člancima ili izlaganjima – dovede do, retrospektivno gledano, iznenađujućeg broja tumačenja Fukoa kao neoliberala.* Međutim, smatrati Fukoa neoliberalnim teoretičarem moguće je samo u slučaju nedostatka znanja o njegovom genealoškom radu o moći, kao i etičkom i političkom angažmanu ovog autora.

Dok Fuko podvlači *novum* u neoliberalizmu, Burdije ga poriče tako što ga genetski vezuje za stare strukture kapitalističke dominacije. Dok je sociolog zainteresovan za dekonstrukciju neoliberalnog oblika dominacije, filozof želi da analizira, kao i obično, strategije i diskurs moći

specifične za ovu novu umetnost upravljanja. Neoliberalizam se tako kod Fukoa smešta u promišljanja o biopolitici i tehnologijama moći koja su već započeta u druge svrhe, dok Burdije koristi svoja ogromna teorijska znanja kao oruđe u političkim borbama. Iako je neoliberalizam objekat brojnih naučnih analiza i političkih refleksija poslednjih trideset godina, intervencije na tu temu iz pera dvojice francuskih intelektualaca, Mišela Fukoa i Pjera Burdijea, ostaju neka vrsta matrice za promišljanje ovog novog trenutka postmoderne istorije.

Kao što sociolog Kristijan Laval (2018) briljantno pokazuje, njihove analize bi u stvari mogle da se kombinuju u okviru jedne nove kritičke kulture, na način da se ne napravi neprecizna sinteza. Isti autor – koji je inače sa Pjerom Dardoom (*Pierre Dardot*) već bio koautor nekoliko dela koja analiziraju neoliberalizam, kao što su *Novi svetski razlog* (*La Nouvelle raison du monde*, 2009) i *Ovaj košmar koji se ne završava* (*Ce cauchemar qui n'en finit pas*, 2016) – iznosi hipotezu elektivnih afiniteta dvaju intelektualca suočenim sa istim problemom afiniteta koji ni na koji način ne brišu specifičnost svojih pristupa (ibid.). Konceptualni jaz se oslikava pre svega u činjenici da je Fuko ostao zaokupljen normom koja se nameće individui i oduzima joj slobode,²²² dok je Burdije prvenstveno osetljiv na ekstremnu nejednakost mogućnosti za život. Za Fukoa, neoliberalizam je pre svega određen način upravljanja ljudima, kao i proizvodnje subjekata, dakle trenutak u istoriji evolucije oblika moći. Ova modifikacija tipa subjektivacije događa se po logici igre konkurencije, a Fuko se interesuje za „figuru samopreduzetnika“ koja proizilazi iz nastojanja da se identifikuje određena koherentnost neoliberalizma. Konkurencija i preduzetnički model, iz njegove perspektive, sasvim jasno predstavljaju ordinarne elemente vladajućeg ponašanja. Već prva recepcija predavanja iz 1979. otkriva „šta će biti neumorna i beskonačno ponavljana matrica neofukoovskog diskursa o neoliberalizmu tokom nekoliko decenija“ (Audier 2015: 37) – naime ideju da neoliberalizam ne treba shvatiti kao predstavljanje čistog

222 Više o ovoj temi, videti Foucault 2001.

laissez-faire-a, već kao „novu koncepciju individualnog preduzetnika i društva strukturisanog oko konkurentskog modela“ (ibid.: 37).

Najnovije rasprave o Fukoovom tumačenju neoliberalizma polarizovane su, manje-više šematski, oko dve interpretativne ose: jedna predstavlja Fukoa kao protivnika neoliberalizma, a druga više ističe bliskost filozofa sa ovom strujom mišljenja. Prvi su to videli kao ranu i briljantnu analizu neoliberalne racionalnosti koja se danas odvija, drugi su kritikovali njegove simpatije prema ovom obliku vladavine. Filozof Serž Odije (*Serge Audier*) se tako zalaže za ponovno kritičko i kontekstualno čitanje Fukoovih predavanja, fokusirajući se na intelektualnu atmosferu 1970-ih i filozofovu biografsku putanju. Kada apliciramo ovaj model analize, uvidećemo nijansirane primese originalnosti Fukoovog gledišta o neoliberalizmu, njegove očigledne nedostatke, ali i nespornu interpretativnu smelost. Odije u knjizi *Misliti neoliberalizam: neoliberalni momenat, Fuko i kriza socijalizma*, objašnjava Fukoovu „kritičku“ preorijentaciju – u okviru koje on problematizuje neoliberalnu teoriju – kritikujući svaki nedvosmislen zaključak o konačnom značenju u Fukoovoj analizi neoliberalizma: niti je Fuko bio eksplicitno antineoliberalan, niti „prorok“ koji je mogao da predvidi razarajući potencijal neoliberalizma, već je reč o tome da je ideje i koncepte koje je pronašao u neoliberalnoj paradigmi dešifrovao sopstvenim kategorijama, kao tačke oslonca za svoje stavove i dijagnoze. Njegova zasluga će biti da u ovoj misli prepozna ne toliko politički ili ideološki fenomen, već pre svega heurističku mrežu analize koja – uklanjanjem pojedinaca iz kandži disciplinarnih politika – potencijalno dozvoljava i slobodu od represije. Stoga, za Odijea, „uopšte nije izvesno da je [on] bio radikalni kritičar neoliberalizma“ (ibid.: 37).

Različiti uglovi koji razdvajaju filozofski neoliberalizam, koji je bio predmet Fukoove analize, i efektivni neoliberalizam, sa svim svojim destruktivnim političkim posledicama nakon što je postao hegemoni poredak, čine njegova promišljanja na tu temu u određenom smislu deplasiranim i prevaziđenim (imajući u vidu da se najavljene mogućnosti emancipacije nisu realizovale). Međutim, ono na šta je Fuko ukazao još 1979. godine i čiji je značaj i dalje aktuelan, jeste njegova

analiza nemačkog oblika neoliberalizma i njegove politike konkurencije – intenzivnije i od reganizma i tačerizma – odnosno projekat „evropskog ustava“ kojim bi se konstitucionalizovala, pod direktno nemačkim uticajem, neoliberalna dogma „slobodne konkurencije“. Velika rasprava o evropskom ustavu iz 2005. koja je podelila levicu, istovremeno je bila i prilika nekima da istaknu Fukoa kao jednog od simbola borbe protiv neoliberalne Evrope.

U velikom broju radova identifikovana je nova stvarnost, u svojim pravnim, ekonomskim, društvenim i kulturnim dimenzijama. Ona je u Mekčesnijevom (*Robert W. McChesney*) predgovoru knjizi *Profit iznad ljudi. Neoliberalizam i globalni poredak* Noama Čomskog formulisana na sledeći način: „Neoliberalizam je ekonomska i društvena paradigma današnjice – definiše politike i procese kojima šaćica privatnih interesa stiče pravo da kontroliše sve što je moguće u društvu kako bi maksimizirali svoj lični profit“ (McChesney 1999: 12). Zapravo, postoje dve strane neoliberalizma: jedna je zvanična, strana njegovih pristalica ili ideologa koji insistiraju na nužnom širenju sloboda koje taj sistem omogućava, u vidu „politika slobode tržišta koje podstiču privatno preduzetništvo, omogućuju potrošačima slobodan izbor, nagrađuju individualnu odgovornost i na taj način sprečavaju nesposobne, parazitske i birokratske vlade“ (ibid.: 13); dok je druga strana skrivena, jer u praksi neoliberalizam predstavlja prokorporativni sistem političkih i ekonomskih mera kojima dominantna klasa obezbeđuje sve veći broj privilegija i pomera odnos snaga u klasnoj borbi u svoju korist.

Iako je u početku bio povezivan s anglosaksonskim političkim kontekstom, pre svega sa Ronaldom Reganom (Ronald Reagan) i Margaret Tačer, neoliberalizam već trideset godina predstavlja ekonomsko-političku struju dominantnu u celom svetu, kojom su efektivno interpelirane sve relevantne političke stranke: desničarske, centrističke, a neretko i levičarske.²²³ Njegove filozofsko-teorijske paradigme su pak

223 Pre nego što je potpuno trijumfovao među političkim elitama na globalnom nivou, francuski neoliberalizam – sa osobenim karakteristikama u odnosu na druge specifične nacionalne varijante (pre svega u poređenju s nemačkim ordoliberalizmom ili anglosaksonskim neoklasičnim liberalizmom) – nezvanično je imao svoju predistoriju

utemeljili anglo-germanski mislioci Fridrih von Hajek i Ludvig von Mises (*Ludwig von Mises*). U kontekstu sve izraženije diskreditacije autoritarno socijalističkih režima na Istoku, odnosno države socijalnog staranja na Zapadu, mnogi zapadni intelektualci bivaju zavedeni neoliberalizmom iz želje za odbacivanjem bilo kakve centralističke logike – koja bi pojedincima uskratila raznolikost i raznovrsnost u potrebama, kao i neke od sloboda – kao i opravdanog straha od stvaranja ujedinjene vizije društva i neprihvatanja fundamentalne nemogućnosti stvaranja „totalnog“ znanja.

Istraživač i akter, artikulacije

Profesionalne putanje naučnikâ, pa čak i njihova razmišljanja, uvek su obeležena specifičnim životnim iskustvima, i svoje usmerenje duguju sociološkoj i psihološkoj analizi. Burdijeovo poslednje, posthumno objavljeno delo, upravo je tako i naslovljeno *Skica za autoanalizu* (2004). On u njemu izlaže i analizira okolnosti koje su ga iz narodske i provincijalne porodice dovele do toga da studira sociologiju na elitnoj obrazovnoj instituciji. Fukoovo buržoasko poreklo moglo ga je dovesti do uloge *naslednika*, ali određene dispozicije (homoseksualnost i depresija) remete njegovu situaciju i objašnjavaju mnoge značajne crte njegove misli, od izbora tema do distanciranog odnosa prema filozofiji i književnosti. Evolucija psihologije i njena naučna pretenzija učinile su da Fuko potpuno raskine s njom. Ukoliko se okrenemo Burdijeovoj misli, videćemo da i ona svoje temelje duguje društveno-političkim okolnostima (npr. rat u Alžiru), ali i ličnim iskustvima (poreklo iz provincije i porodice sa slabim kulturnim i ekonomskim kapitalom, i prateći osećaj sociokulturalne inferiornosti).

I Burdije i Fuko prolaze kroz proces disciplinarne konverzije – Burdije kroz etnologiju dolazi do sociologije, dok se Fuko kroz odbacivanje

u sedmogodišnjem mandatu liberalno-konzervativnog predsednika Valerija Žiskara D'Estena (*Valéry Giscard D'Estaing*), posebno postavljanjem za premijera Rejmona Bara (*Raymond Barre*).

psihologije opredeljuje za interdisciplinarni pristup po kojem je bio poznat. Mogli bismo ovde dodati i Sartra, jer odlično ilustruje tenziju između akademskog nasleđa i potrage za originalnošću, koja se beskrajno ponavlja u njegovom životu, u promenljivim kontekstima (filozofija „Nove Sorbone“ na početku, marksizam i humanističke nauke na kraju). U Burdijeovoj viziji, sociologija može da objasni čak i najoriginalnije intelektualne putanje kroz proučavanje strukture polja u kojima deluju, kao i *habitusa* konkretnih individua.

Fuko je filozof, ali i istoričar ideja, pisac, književni kritičar i politički aktivista. Burdijeova kritika filozofije – iako je prema osnovnom obrazovanju filozof – dovodi do njegovog insistiranja na uvođenju statističkih i matematičkih modela u sociologiju, i prelaska na sociologiju, jer smatra da se društvene nauke ne mogu zadržati na promišljanju društva već ga moraju i empirijski proučavati, i da svaki teorijski koncept mora biti empirijski utemeljen.²²⁴ Obojica su birala empirijski potkrepljena promišljanja naspram normativnih. Veličina obojice ogleđa se upravo u tome što su – nakon što je jedan (Burdije) efektivno postao deo dominantne klase, a drugi je deo te klase bio i po rođenju (Fuko) – svesno izabrali da budu disidenti, postajući na taj način intelektualci u službi dominiranih. Obojica su povezivanje naučnog rada, ličnog iskustva i angažmana videli kao zadatak suštinski i otvoreno angažovanog intelektualnog rada. Taj zadatak nije bio ostati veran tradicionalnom, već kroz nova promišljanja vladanja, i umeća vladanja sobom, preispitati postojeće forme i društvene pokrete, kao i veze između samih istraživača i njihovih tema.

Pojmovi u navedenim situacijama nisu samo pojmovi, već avenije za istraživanje i „ponovno osmišljavanje nas samih“. Tako se kontinuirana transformacija pojmova kod Fukoa suprotstavlja metodi kontrolisane transpozicije pojmova kod Burdijeja. Fuko odstupa od teorije da postoje veliki diskontinuiteti između istorijskih perioda koji se razlikuju po singularnim oblicima moći i strukturama znanja, dok Burdije pretpostavlja da su simbolički oblici i društvene strukture inherentno

224 Videti uvodni tekst Ivice Mladenovića u ovom zborniku.

inertni i podložni samo postepenim promenama. I metodološke razlike su evidentne: Burdije radi na tome da zasnuje naučni metod, Fuko da ga dekonstruiše. Uticaj Vitgenštajna i analitičke filozofije na Burdijea je nesporan, imajući u vidu da je njegov fokus na spoljašnjim činocima i relacionalnosti, dok Fuko pripada kontinentalnoj filozofiji i teži ka otkrivanju onog nevidljivog ispred nas – kako često i definiše ulogu filozofije – a ne ka otkrivanju novog. Njihov zajednički mentor, Kangilem, o Fukou je govorio kako je uspeo da iskorači iz specijalizacije specijalista, i postane specijalista interdisciplinarnog pristupa (Pinto 2014).

Fuko ulogu filozofije vidi u razotkrivanju izvora opresije, dok Burdije smatra da se sociologija konstituiše kao negativna filozofija, oruđe kritičkog bdenja i opreza, a u tome je upravo i njihova najvažnija sličnost. Njihova istraživanja se kreću oko nekoliko specifičnih inspiracija koje su povezane sa zajedničkim institucionalnim i intelektualno-generacijskim horizontom: *École normale supérieure*; Sartr, Aron i Nizan (*Paul Nizan*); loza duge francuske epistemološke tradicije, u rasponu od Bašlara (Gaston Bachelard) do Kangilema, koja je u velikoj meri bila izvor inspiracije obojice; buntovnički duh prisutan u intelektualnom radu; naklonost prema slobodarskim pozicijama. Laval čak tvrdi da se i Burdijeova borba protiv neoliberalizma, donekle temelji na Fukoovoj analizi 1970. godine (Laval 2018: 25).

Činilo se da kada je Burdije posthumno govorio o Fukou – takođe govorio o sebi, poput neke autobiografske refleksije: „nije slučajno što smo bili tako često isti tabor, odnosno saveznici koji se suočavaju s istim protivnicima, a ponekad i zbunjeni neprijatelji“ (Eribon 2011: 579). Burdije nije bio slep za njihovu različitost. Fuko je u biti transgresivan i „perverznan“, u smislu da se nalazi izvan tradicije, dok je sociolog na strani, doduše dobro utvrđene, kritičke tradicije. Međutim, konceptualna distanca postoji i ne možemo je ignorisati. Fuko favorizuje odnos vidljivog i nevidljivog, centra i periferije vrednosti, a Burdije odnose dominacije.

U novembru 1971, Fuko debatuje sa američkim intelektualcem Noamom Čomskim na Visokoj tehnološkoj školi u Ajndhovenu u

Holandiji. Njegova politička posvećenost radikalnoj levici je 1970-ih godina na vrhuncu. Uspostavio je veze sa Proleterskom levicom (*La Gauche prolétarienne*), maoističkom organizacijom formiranom 1968. godine, koja je okupljala veliki broj levičarskih intelektualaca. Nakon određenih akcija njenih aktivista s ciljem da završe u zatvorima kako bi prokrijumčarili upitnike i omogućili zatvorenicima da se izjasne o uslovima života u tom prostoru, Fuko je učestvovao u osnivanju Grupe za informacije o zatvorima (*Groupe d'information sur les prisons*, GIP). U julu 1970. godine, nakon brojnih publikacija i istraživanja u režiji GIP-a, u zatvorima je odobrena dnevna štampa, kao i radio-stanice. Sa Seržom Livrozetom (*Serge Livrozet*) Fuko u novembru 1972. osniva Komitet za akciju zatvorenika (*Comité d'action des prisonniers*, CAP).²²⁵ Takođe učestvuje, poput Žan-Pola Sartra, u prvim demonstracijama podrške radnicima migrantima.

Između 1980. i poslednje godine svog života, 1984, Fuko traga za alternativnim socijalističkim paradigmama, kada se i približava tzv. Drugoj francuskoj levici.²²⁶ Kontakti koje je tada ostvario, i izlaganja koja je održao u ovom kontekstu, čak i neka od njegovih predavanja na Koležu de Frans, naveli su određene autore – npr. Danijela Zamoru (*Daniel Zamora*) (2016) – da u njima ukažu na vezu između Fukoa i

225 Livroze je u tom periodu objavio esej *Od zatvora do revolta* za koji je Fuko napisao uvodni tekst (Foucault i Livroze 1973). Loik Vakan piše da je tokom Livrozeove i Fukoove kampanje bilo 35.000 zatvorenika u Francuskoj, dok ih 2015. ima 66.000 ili 68.000 i nastavlja se izgradnje novih zatvora, što govori o neuspehu Fukoovih prognoza (Wacquant 2015). Livroze je inače bio značajan kako Fukou, tako i uopšte u ovoj borbi, jer je budio duh globalnog revolta protiv rastuće i opresivne institucionalne moći. Moto Komiteta za akciju zatvorenika je bio: *Lanci zatvorenika su isti kao i lanci pojedinaca koji nemaju moć nad svojim životima, ali su jednostavno vidljiviji*. Samo društvo je zatvor i to objašnjava zašto se Livroze tako dobro razumeo i slagao sa Fukoom: zatvor je „nadzirati i kažnjavati“ (*Surveiller et Punir*). Upravo je Odbor za akciju zatvorenika organizovao prve demonstracije protiv smrtne kazne, što je potpuno zaboravljeno, a ukidanje smrtno kazne se uglavnom pripisuje Roberu Badinteru (Robert Badinter), Miteranovom ministru pravde, i dolasku levice na vlast. Međutim, Odbor za akciju zatvorenika i pobuna u Nansiju na značajan način su pripremili javno mnjenje i osigurali da se ta mera prihvati.

226 O ideologiji „Druge levice“ u Francuskoj, videti Mladenović 2013.

neoliberalizma. Njihovo tumačenje jeste da je Fuko u neoliberalnom intelektualnom korpusu pronašao elemente za oblik vladavine koja bi bila manje normativna i etastička od oblika socijalističke i komunističke levice.

Odnos prema psihoanalizi

Burdijeov odnos prema psihoanalizi ogleda se u značaju koji on pridaje simboličkom prepoznavanju i pogrešnom prepoznavanju izvora dominacije onih koji je trpe. Klasa je ovde podjednako značajna kao i identitetski mehanizmi opresije. Bilo bi zanimljivo pokušati hronološki ispratiti evoluciju njegovog odnosa sa psihoanalizom: od neprijateljstva preko rivalstva, do inkluzije ili pomirenja. Ovaj „eksplicitni i prikriveni odnos prema psihoanalizi“ (Fabiani 2016: 265) otkriva – kako sâm Burdije sugerise kada evocira svoj raniji „naučni otpor“ prema psihoanalizi – tenziju koju je sociolog kasnije pomirio korišćenjem frojdovskog leksikona zarad „popunjavanja nekih od praznina“ u teorijsko-sociološkom pristupu. Pozivanje na osnivača i teoretičara psihoanalize, Sigmunda Frojda, prisutno je u mnogim delima Pjera Burdijea: od *Nacrta za jednu teoriju prakse* do *Paskalijanskih meditacija*. Čini se da za njega psihoanaliza i njen doprinos imaju zajedničko intelektualno nasleđe sa sociologijom: proučavanje mehanizama opresije i simboličkog nasilja. Žan-Luj Fabijani primećuje „psihoanalitičku atmosferu“ koja vlada u Burdijeovom delu: tu, u stvari, možemo videti ponavljajuću i nesumnjivo sve veću upotrebu pojmova koji se obično klasifikuju u rečnik psihoanalize (Fabiani 2016: 264). On permanentno koristi koncepte kao što su: nesvesno, društveno, kolektivno, potisnuto, cenzura ili poricanje i potvrđuje sličnosti s Frojdovom teorijom: npr. veliki otpor etabliranih pristupa prema psihoanalitičkoj interpretaciji, kao i prema sociološkoj objektivizaciji (posebno teze o individuama koje najčešće nisu svesni subjekti radnji). Burdije ne prestanto oscilira, zapravo balansira, između objektivne prirode društvenih pozicija i subjektivnih tendencija delatnika.

Mišel Fuko je imao višeslojan odnos prema psihoanalizi,²²⁷ koji se ogleda u naizmeničnom prihvatanju i odbacivanju ove discipline. Isprva fasciniran Frojdovim delom – u kojem prepoznaje suštinski raskid koji ono predstavlja sa psihijatrijom i medicinom krajem XIX veka – filozof postaje odlučno kritičan od sedamdesetih godina prošlog veka. Mehanizam discipline koji kontroliše tela i želje normalizujući nerefleksivni diskurs, to je ono što psihoanalitička praksa predstavlja za Mišela Fukoa. Na ovom mestu se postavlja pitanje da li Fukoov model mišljenja može crpeti određenu epistemološku korist iz psihoanalitičkog pristupa? Odgovor o potencijalnim pravcima ovog doprinosa možemo naći upravo kod Burdijea:

Mogli bismo, koristeći hajdegerovsku igru reči, reći da je dispozicija ekspozicija. To je zato što je telo [...] izloženo, ubačeno u igru, dovedeno u opasnost, suočeno sa rizikom od emocija, povreda, patnje, ponekad smrti, dakle primorano da ozbiljno shvati društveni svet (a ništa nije ozbiljnije od emocije koja dotiče same dubine organskog dispozitiva), da je u stanju da stekne dispozicije koje same po sebi predstavljaju otvorenost prema svetu, odnosno prema samim strukturama društvenog sveta čiji su one otelotvoreni oblik. Odnos prema svetu je odnos prisustva u svetu, bivstvovanja u svetu, u smislu pripadnosti svetu, opsednutosti njime, u kojem ni delatnik ni objekat nisu postavljeni kao takvi (Bourdieu 2003: 203–204).

Glavno pitanje na koje Burdije traži odgovor u svom delu *Skica za autoanalizu* tiče se (ne)slobodne volje istraživača, odgovornosti koja je u vezi sa tom samospoznajom, kao i načina na koji priznajemo i integrišemo svoju društvenu putanju u istraživanja koje sprovodimo. On tako izvodi svojevrсну auto-socio analizu svoje naučne karijere. Ova svojevrсна *samoobjektivizacija sopstvenih dispozicija i uverenja o istim dispozicijama*, odnosno *objektivizacija položaja subjekta objektivizacije u društvenom prostoru* (Bourdieu 2004), navodi istraživača da jasno društveno situira i objektivizuje svoju istraživačku poziciju.

227 O odnosu Fukoa prema psihoanalizi, videti Gros 2004: 33.

S obzirom da društveni svet ima relacioni karakter, važno je poznavati odnose u kojima sâm istraživač učestvuje. Kada shvati da je nesposoban da bude naučno neutralan, istraživač bi trebalo da se potruži da upozna i razume sebe i svoje dispozicije u naučnom radu. Upravo ovaj introspektivni rad mu omogućava da proceni sopstvene granice i pristrasnosti koje utiču na njegovu naučnu refleksiju o objektu istraživanja. Moglo bi se reći da je Burdije ovim samoistraživanjem sebi postavio konačni intelektualni izazov – uzeti sebe za objekat sociološke studije.

Verovatno ne postoji veća garancija naučne objektivnosti u društvenim naukama od one koju predstavlja lucidnost prihvatanja ideje o nemogućnosti naučne neutralnosti i analize sopstvenih ograničenja u istraživačkom radu. Osveščivanje ličnih i političkih okolnosti koje motivišu stvaralački naučni rad; korišćenje sopstvenog iskustva kao polazne osnove u tom radu; prepoznavanje sopstvenih društvenih uslovljenosti; praćenje sopstvenog rada rigoroznom socijalnom samoanalizom, samo su neka od oruđa u društvenim naukama koja omogućavanju ublažavanje pristrasnosti i odgovorno suočavanje sa ličnim dispozicijama. Obim posla je veći nego što se čini na prvi pogled, prvenstveno jer ovakva praksa znači uvek više od puke kritike, ona je poziv na upornu samoanalizu u okviru posla objektivizacije koja konstituiše bilo koji naučni rad. Ovo je zapravo delo-podsetnik svima onima kojima stečeno znanje u datom trenutku stvara iluziju putovanja izvan materijalnog određivanja našeg društvenog postojanja. Delatnici uvek zauzimaju određene objektivne pozicije unutar društvenog sveta i kao takvi neminovno bivaju pristrasni u zauzimanju određenih teorijskih, metodoloških ili pak ideoloških pozicija. Analizirajući institucije koje su društveno licencirane da imaju pravo na kanonske i normativne tvrdnje kada se radi o objektivnosti i univerzalnosti, i Burdije i Fuko u stvari razvijaju konceptualna oruđa koja nam omogućavaju da iz avionske perspektive dekonstruišemo etablirane tradicionalne paradigme u društvenim i humanističkim naukama.

Misao otpora i emancipacije

Kako treba razmišljati o odnosima moći i dominacije – o autoritetu, prestižu, harizmi, uticaju i sl.? Postoji opsežna literatura o ovim temama, ali ona je izuzetno nestabilna, varira čak i u rečniku između disciplina, škola mišljenja i autora. U sociologiji i političkim naukama, najpoznatija i najpopularnija tipologija i dalje je ona koju je Maks Veber predstavio u *Privredi i društvu*, koja je i dalje najpotpunija i najsystematičnija. Polazeći od razlike između *Macht*-a, sposobnosti da se nametne nečija volja protiv bilo kakvog otpora, i *Herrschaft*-a, sposobnosti da se nametne odluka koja proizilazi iz priznavanja nečijeg legitimiteta od onih koji se pokoravaju, Veber razlikuje tri vrste moći ili legitimne vlasti: tradicionalnu, birokratsku ili racionalno-pravnu i harizmatsku vlast (videti Weber 1995). Za Fukoa je koncept „otpora“ neophodan za razumevanje odnosa moći i ne može se svesti na koncept „moći“. Vršenje moći nad drugima koristi društvene resurse koji nisu dostupni podređenim delatnicima. Ipak, oni nad kojima se vrši moć mogu mobilisati druge društvene resurse kako bi poremetili etablirane odnose moći kroz otpor. U ograničavanju moći, dakle, otpor utiče na ishod odnosa moći.

Doprinos Mišela Fukoa je razvijena originalna teza da moć ne funkcioniše samo kroz strukture, već i kroz diskurse. Njegov koncept diskursa se najbolje razume kao „način na koji govorimo o nečemu“ (Wedl 2007). Ono što je Fuko tvrdio jeste da reči ili fraze koje koristimo za izgradnju ovih diskursa potiču iz znanja, koje dolazi od dominantnih društvenih ličnosti (sudije, lekari, socijalni radnici, psihijatri itd.) koji imaju dakle ne samo znanje već i autoritet – koji iz njega proizilazi – da nametnu „diskurse“, odnosno legitimna društvena pitanja. Međutim, u njegovom shvatanju moći uvek postoji dijalektika: dominantne vizije i beskrajne mogućnosti za otpor. Ono za šta se Fuko zalaže nije samo drugačiji stil kritike, već i drugačija publika za kritiku. On ne želi samo da demistifikuje i pruži uvide koji bi pomogli „emancipatorima“ da učestvuju u oslobađanju „drugih“, već, kao uostalom i Burdije, nastoji da se poveže sa tim „drugima“. Zapravo, ključni korak je

pokazati – u izvesnom smislu, kroz eksperimentisanje i akciju – da stvari mogu biti drugačije, i da način na koji stvari trenutno jesu samo je jedna, ograničena mogućnost. Ovakva postavka, dakle, zauzvrat, otvara mogućnost „da više ne budemo, ne radimo ili ne mislimo ono što jesmo, radimo ili mislimo“, i upravo ovaj smisao, prema rečima Fukoa, „nastoji da dâ novi podsticaj, novi *impetus* [...] nedefinisano delo slobode“ (Foucault 1984: 46).

I Pjer Burdije i Mišel Fuko su nastojali da osiguraju kritičku moć „teorije dominacije“ i doprinesu analitičkim resursima delatnika. Pjer Burdije je ovaj pristup pomirio sa emancipatorskim projektom: otkriti mehanizme dominacije „izvan prevarene svesti“. Zarad lakšeg razumevanja različitih političkih pristupa Burdijea i Fukoa, ova dva profila bismo u filozofskom ključu mogli svesti na dva pristupa: poznavanje duše ili politike. Prema Fukou, jedini način da se preživi jeste oblikovanje sopstvenog života – *bios* kao predmet brige. Podela između *psihe* i *biosa* jeste zapravo podela između dva načina vladavine. Psom se ne može upravljati, jer upravljanje ostaje van njega. Istinom se ne može upravljati, njome se može dominirati. Samo ona ima životinjsku iskrenost. Primanje i davanje forme, pokoravanje i zapovedanje – ovo oblikovanje života je plastičnost, koja briše razliku između aktivnog i pasivnog (videti Malabou 2017). Kod Fukoa nema pomaka ka etici. Jedini otpor je ispoljavanje sopstvene ranjivosti, krhkosti i nesigurnosti, baš kao i kod Levinasa – jedini način da se otelotvori istina. Samooblikovanje se vidi kao oblik otpora vlasti (Foucault 2001). U predavanju održanom 22. aprila 2021. u okviru *The European Graduate School*, Katrin Malabu (*Catherine Malabou*) analizira poslednje Fukoove seminare: *Vlada sebe i drugih* i *Hrabrost istine*, osporavajući uobičajena, gotovo opšte usvojena, tumačenja prema kojima bi Fuko postigao svoj zaokret od politike ka etici, i hvalio i podržavao individualističko neoliberalno povlačenje u sebe. Ona predlaže drugačiju interpretaciju: na svojim poslednjim seminarima, kroz čitanje *Klinika*, i krizu „parezije“, Fuko najavljuje prelazak na ono što on naziva „drugom politikom“, koja podriva svaku ideju vlade, i predočava prelazak u anarhizam.

Fuko obnavlja misao otpora u kontekstu koji mu je savremen, i to u eksplicitnoj ili implicitnoj diskusiji sa marksizmom, Sartrom, Delezom ili Frankfurtškom školom. Upravo na osnovu refleksije o otporu i određenim očiglednim, ali odlučujućim aporijama – kao što je otpor bez standarda ili bez subjekta – Fuko preusmerava svoj metodološki pogled na analizu moći, vlade i subjektivnosti. Tako se razlikuju najmanje tri specifična otpora: književni otpor antropološkoj iluziji, kolektivni otpor političkim normama – disciplinarnim i biopolitičkim – i, konačno, etički i subjektivni otpor onome što, samo po sebi, prihvata, želi i obnavlja načine vladanja sobom. Osim toga, Fukoov odnos prema Ničeju je predmet posebne pažnje: reč je o tome da se pokaže kako Fuko oslobađa svoje genealoško delo, čija je sva inspiracija u otporu, iz jedne ničeanske filozofije usredsređene na volju, moć, tj. na prekoračenje otpora. U ovome je moguće pokazati da Fukoov otpor, koji se dešava na mestu susreta između misli, slobode i istine, predstavlja možda dobar pravac da se pronađu filozofski odgovori na kritike koje su mu upućene za istorizam, relativizam ili nihilizam.

Zaključak

Uprkos određenoj intelektualnoj bliskosti, teme koje istražuju Burdije i Fuko nisu potpuno podudarne. Burdije se prvenstveno interesuje za kulturu u širem smislu, analizirajući kulturnu proizvodnju i praksu potrošnje, u rasponu od umetnosti i književnosti do obrazovanja i javne uprave, dok je predmet Fukoovog interesovanja istorija mišljenja, sa akcentom na proučavanju geneze određenih govora koji pretenduju na istinitost i egzaktnost (psihopatologija, socijalna medicina, kriminalna antropologija, psihoanaliza, itd.). Međutim, i Burdije i Fuko insistiraju, suočavajući se sa fenomenologijom i strukturalizmom na radikalno kontingentnom i istorijskom stanju struktura, na sledećem : da bi se objasnio način na koji se strukture iskustva generišu i istorijski transformišu, neophodno je da se društvenim delatnicima

dâ agensnost, koju im strukturalizam oduzima, pretvarajući ih u jednostavne oslonce objektivno date strukture.

Problem se sastoji u tome da se ovo aktivno učešće učini razumljivim bez vraćanja na greške filozofije subjekta koje se podrazumevaju u fenomenološkoj teoriji akcije. U slučaju Burdijea, čini se da je ovaj problem rešen na ubedljiviji način nego kod Fukoa. Pozni Fuko je dosledniji Kangilemu nego ikada pre – naime, pojedinac kao subjekt postoji tek pošto biva uključen u dispozitiv upravljanja. Proces tog uključivanja Fuko naziva „subjekcijom“ i određuje ga kao regulaciju delanja pojedinca kroz tehnologiju upravljanja. Uvođenjem koncepta „prakse sopstva“ i odnosa moći shvaćenog kao „delovanje na delovanje“, on uspeva da u potpunosti prevaziđe prepreke strukturalističkog nasleđa, isticanjem aktivne uloge delatnika.

U Burdijeovom slučaju, međutim, nalazimo gotovo potpunu razradu problema. Društvene strukture imaju objektivnu egzistenciju, u vidu praksi predstavljanja koje su istorijski kristalizovane u institucijama i materijalnim uslovima života. Ali delatnici imaju otelotvorenu egzistenciju, u obliku *habitusa* – sistema dispozicija koje su istorijski stekli u svom odnosu sa društvenim svetom. Ove dispozicije aktivno deluju kao principi izgradnje istog društvenog sveta i izvan su svesnog – nesvesnog suprotstavljanja (ni namernih motiva, ni nepromišljenih struktura). Konačno, oni postoje u telu, u obliku prenosivih obrazaca proizvodnje i predstavljanja praksi, i omogućavaju delatnicima da aktivno prisvajaju institucije u konkretnim situacijama.

Emancipacija kao stvaranje nove klasifikacione sheme koja odbacuje odnose identiteta i klase, zasnovane na principima dominacije, koja esencijalizuje identitet i kulturu, ostvaruje se putem svih odnosa čoveka sa spoljnim svetom, u čemu se slažu obojica autora. Moć i spoznaja su sinonimi, iz njihove perspektive, odnosno i Burdije i Fuko daju određenu agensnu moć individui, čime se otvara mogućnost za emancipaciju. Drugačiji oblici relevantnosti su svakako mogući, ali samo kada se relacije perspektive prošire i omogućí prelaz na etike samoinvencije. Na kraju, nužno je izvući se iz sopstvenih analiza – ne tretirajući ih kao tela zatvorena u sebe – i imati slobodan odnos prema

sopstvenoj analizi, doslednost misli i postojanost kritičke snage. Rezultat toga je svakako bolje razumevanje Burdijeove i Fukoove misli, kao i karakterističnih pitanja koja se pojavljuju kroz konfrontaciju dvojice autora. Njihove analize bi se mogle kombinovati u okviru nove kritičke kulture, jer, da bismo sagledali epistemu, neophodno je postati specijalista za interdisciplinarnost, baš kao što je to bio njihov mentor, Žorž Kangilem.

Literatura:

- Audier, Serge (2015), *Penser le „néoliberalisme“: le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, Paris: Le Bords de l'eau.
- Bourdieu, Pierre (2015), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2004), *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris: Raisons d'agir.
- Bourdieu, Pierre (1998), *Contre-feux: propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Paris: Raisons d'agir.
- Bourdieu, Pierre (2003 [1997]), *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2002), „Le néo-libéralisme, utopie (en voie de réalisation) d'une exploitation sans limite“, *Critique économique* 7: 165–172.
- Chomsky, Noam (1999), *Profit Over People: neoliberalism and Global Order*, New York: Seven Stories Press.
- De Lagasnerie, Geoffroy (2012), *La dernière leçon de Michel Foucault*, Paris: Fayard.
- Eribon, Didier (2011), *Michel Foucault*, Paris: Flammarion.
- Fabiani, Jean-Louis (2016), *Pierre Bourdieu: un structuralisme héroïque*, Paris: Seuil.
- Foucault, Michel (1984), „What is Enlightenment?“, u: Rabinow, Paul (ur.), *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books: 32–50.
- Foucault, Michel (2001), „L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté“, u: *Dits et écrits*, t. II, Paris: Quarto Gallimard.
- Foucault, Michel (2004a), *Sécurité, territoire, population*, Paris: Gallimard, Seuil.
- Foucault, Michel (2004b), *Naissance de la biopolitique*, Paris: Gallimard, Seuil.
- Gros, Frédéric (2004), „Foucault penseur de la psychanalyse, dans l'Histoire de la folie et La volonté de savoir“, *La célibataire* 9: 33–54.
- Laval Christian (2018), *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, Paris: La Découverte.
- Malabou, Catherine (2017), *Métamorphose de l'intelligence: que faire de leur cerveau bleu?*, Paris: PUF.
- Mladenović, Ivica (2013), „Pokušaj socijaldemokratije u jednoj zasebnoj zemlji: slučaj Francuske“, u: Stojiljković, Zoran (ur.), *Levica u postkriznom kontekstu*, Beograd: Friedrich Ebert Stiftung i Centar za demokratiju Fakulteta političkih nauka: 71–83.
- Pinto, Louis (2014), *Sociologie et philosophie: libres échanges (Bourdieu, Derrida, Durkheim, Foucault, Sartre...)*, Paris: Éditions d'Ithaque.
- Wacquant, Loïc (2016), „Bourdieu, Foucault, and the penal state in the neoliberal era“, u: Zamora, Daniel, Michael Berhent (ur.), *Foucault and neoliberalism*, Malden, MA: Polity Press: 114–133.
- Weber, Max (1995), *Économie et société*, Paris: Pocket.
- Wedl, Juliette (2007), „L'analyse de discours à la Foucault en Allemagne: trois approches et leurs apports pour la sociologie“, *Langage et société* 120: 35–53.
- Zamora, Daniel, Michael Behrent (ur.) (2016), *Foucault and Neoliberalism*, Cambridge: Polity Press.

Pjer Burdije i Erik Olin Rajt

Velizar Mirčov

Francuski sociolog i filozof Pjer Burdije i američki sociolog Erik Olin Rajt (*Erik Olin Wright*) izgradili su, nezavisno jedan od drugoga, svoje makrosociološke pristupe. Analiza klasa predstavlja važan deo Burdijeovog pristupa, dok je koncept klase fundamentalan za Rajtovu teoriju. Oba sociologa su svoje teorijske pristupe klasama izgradili zahvaljujući empirijskim proučavanjima klasa i njihovih odnosa. U prvom delu rada zasebno ćemo prikazati klasnu analizu oba sociologa. Zatim će fokus biti na prikazu toga kako su ova dva pristupa, pored svojih razlika, potpuno komplementarna i kompatibilna. Na kraju, pokazaćemo na koji način kombinovani pristup klasnoj analizi može biti izuzetno primenjiv kako u teorijskim, tako i u empirijskim proučavanjima klasa u modernom kapitalizmu, što ćemo učiniti kroz primer klasnih odnosa u SAD na početku XXI veka.²²⁸

Primena Burdijeovog makroteorijskog pristupa na proučavanje klasa

U knjizi *Distinkcija: Društvena kritika ukusa* Burdije istražuje odnose između kulturne potrošnje i klase (Bourdieu 1984). Ova knjiga se zasniva na velikom empirijskom istraživanju kulturne potrošnje, uključujući

228 U ovom radu usmerili smo se na proučavanje klasne situacije u SAD, jer za tu državu imamo najviše izvora podataka: teorijske analize, empirijska istraživanja i statističke podatke.

novine, muziku, hranu i druge oblike. On je došao do zaključka da postoje tri hijerarhijski postavljena tipa estetskog ukusa ili stila kulturne potrošnje: elitni, srednji i narodski (masovni). Elitni estetski ukus odlikuje, najpre, dominantnu, to jest, vladajuću klasu. Svaki tip kulturne potrošnje i ukusa služi kako bi dao individui osećaj za mesto unutar društvene strukture. Estetski ukus neke osobe – elitni, srednji ili masovni – u jednoj od oblasti kulturne potrošnje – npr. umetnost – najčešće odgovara tipu ukusa u drugim oblastima (npr. moda, sport, književnost).

Ovakvo simbolično razdvajanje fokusira se na sličnosti i kompatibilnosti unutar jedne društvene grupe (klase) i razlika (*distinction*) i nekompatibilnosti između različitih grupa (klasa). Klase su zato proizvod simbolične samoklasifikacije neke konkretne grupe, ali i spoljašnje klasifikacije koju sprovode druge grupe. Značajan i potcenjen aspekt klasnih napetosti je, prema Burdijeovom mišljenju, „klasifikaciona borba“ koja se tiče simbolične funkcije svakodnevnog kulturne potrošnje i stilova života. Ovako koncipirana razlika čini zaseban analitički pojam u Burdijeovom pristupu. U društvu postoji velika borba kako bi se stvorile društvene razlike, koja se svodi na borbe za stvaranje simboličke klasifikacije ljudi u različite klase. „Samo putem stalnih reciprocitetnih činova društvene klasifikacije nastaju društveni kolektiviteti: ograničene društvene grupe rezultat su prakse koja teži da simbolično razdvoji 'regije' društvenog prostora“ (Bourdieu 1984: 174–175).

Definicija klase. Burdije ne daje preciznu i detaljnu definiciju različitih klasa. Najveća razlika između Burdijea, sa jedne strane, i marksističkih i veberijanskih autora, sa druge strane, jeste što on ne definiše klase prema njihovom položaju u odnosima proizvodnje, već različite klase određuje prema nivou različitih oblika kapitala koje poseduju i načina na koji odnosi između tih oblika kapitala utiču na kolektivne i individualne prakse pripadnika različitih klasa. Pojedinci, kao pripadnici različitih klasa, koriste sopstveni kapital – svih tipova – kako bi razvili strategije i ispoljili ih u praksi, a sve u cilju poboljšanja ili očuvanja sopstvenog položaja. Uspešnost tih strategija za svakog pojedinca predstavlja ono što Burdije naziva „društvenom trajektorijom“ ili putanjom pojedinca.

Klasni habitus delatnika oblikovan je internalizacijom sopstvenog klasnog položaja, a ta internalizacija dešava se u toku rane socijalizacije, pre svega, preko porodice i školskog sistema. U skladu s tim, habitus deluje kao socijalizacijom usvojeni oblik kapitala. Posebno važan aspekt kulturnog kapitala predstavljaju formalne obrazovne kvalifikacije. Međutim, sticanje obrazovnih kvalifikacija ne može suštinski promeniti primarno usvojeni habitus tokom rane socijalizacije, zato što školovanje, uglavnom, samo reprodukuje već postojeće razlike u ranije stečenom habitusu. Habitus koji je svojstven različitim klasama nije direktno proizvod položaja tih klasa u odnosima proizvodnje, već je povezan sa veličinom i kompozicijom različitih vrsta kapitala, koji uslovljavaju nastanak specifičnih životnih uslova, koji tako stvaraju „klasno stanje“, za neku određenu klasu. Klasni uslovi života i klasno stanje stvaraju specifičan klasni habitus.

Profesionalna struktura. Prema Burdijeovom mišljenju, pojedinci zauzimaju različite profesionalne lokacije unutar opšteg sistema profesija i vokacija i ti odnosi čine profesionalnu strukturu. Burdijeova klasna šema razvrstava sve osobe koje su uključene u profesionalnu strukturu, prema lokacijama koje zauzimaju unutar te strukture. U tom smislu, podela rada prema profesijama predstavlja strukturu objektivnih pozicija – „lokacija“ koje „zauzimaju“ pojedinci. Ta struktura profesionalnih lokacija čini „kvazirealnost“.

Tri dimenzije analize klasa. Navedene lokacije mogu se pozicionirati preko tri odvojene dimenzije ili ose. Prva osa tiče se ukupnog kapitala, pre svega ekonomskog i kulturnog, kojim pojedinci raspolažu preko svoje profesije. Ova osa je najbitnija za pozicioniranje pojedinaca u neku konkretnu klasu. Industrijalci, direktori i univerzitet-ski profesori raspolažu velikim kapitalom, pa prema tome dele istu klasnu lokaciju i zajedno čine dominantnu klasu. Manuelni radnici ne poseduju nijedan oblik kapitala i zajedno čine dominiranu klasu. U sredini, između ove dve klase, nalaze se tehničari, vlasnici malih preduzeća, oni koji obavljaju rutinske administrativne poslove, i oni čine „sitnu buržoaziju“.

Druga osa tiče se razlika koje postoje unutar klasa, proporcionalno vrsti kapitala kojim raspolažu. Ista klasa sadrži različite frakcije, a te frakcije se razlikuju prema vrsti kapitala koji pojedinci u specifičnim lokacijama poseduju. Profesori i oni koji kontrolišu stvaranje estetskih sadržaja poseduju veliki kulturni kapital, ali mali ekonomski. Sa druge strane, industrijalci poseduju veliki ekonomski kapital, ali mali kulturni kapital. Treća osa ispituje unutargeneracijsku i međugeneracijsku pokretljivost pojedinaca, kako između različitih klasa, tako između frakcija iste klase. U *Tabeli 1* prikazana su tri oblika osnovne klase, sa svojim frakcijama, koji su projektovani uz pomoć dve ose.

Dominantna klasa poseduje visoku koncentraciju kulturnog i ekonomskog kapitala, i ima „osećaj za slobodu“ i „osećaj specifičnosti“, pa habitus te klase odlikuju visoko estetizovane i apstraktne forme. Postoji prioritet forme nad funkcijom. Unutar dominantne klase postoji podela po frakcijama klase, pa tako oni sa mnogo ekonomskog kapitala teže luksuznoj potrošnji, dok oni sa mnogo kulturnog kapitala teže specifičnom „asketizmu“ i intelektualnim i simboličnim sadržajima. Profesionalci koji su deo dominantne klase podržavaju dinamične, moderne i kosmopolitske sadržaje, kao i nove tehnologije. Unutar najviše klase postoji obrnuta srazmera između veličine ekonomskog i kulturnog kapitala. Oni sa najviše ekonomskog kapitala generacijsku reprodukciju klasnog položaja mogu ostvariti samo pomoću njega (ekonomskog kapitala), dok je onima koji nemaju dovoljno ekonomskog kapitala neophodan kulturni kapital kako bi očuvali pozicije unutar vladajuće klase.

Radničku klasu odlikuje „prihvatanje dominiranog položaja“. Ovu klasu odlikuje nizak nivo svih formi kapitala, pa je njihova estetika oblikovana „osećajem za nužnost“ i „prioritetom funkcije nad formom“, što se ispoljava u potrošnji konkretnih i pristupačnih estetskih formi kao supstitut za luksuznu robu. Srednja klasa i radnička klasa prihvataju neke aspekte habitusa dominantne klase kao legitimne i poželjne, ali su, zbog sprečenosti da učestvuju u tim luksuznim i ekskluzivnim kulturnim praksama, prinuđeni da nađu njihove supstitute.

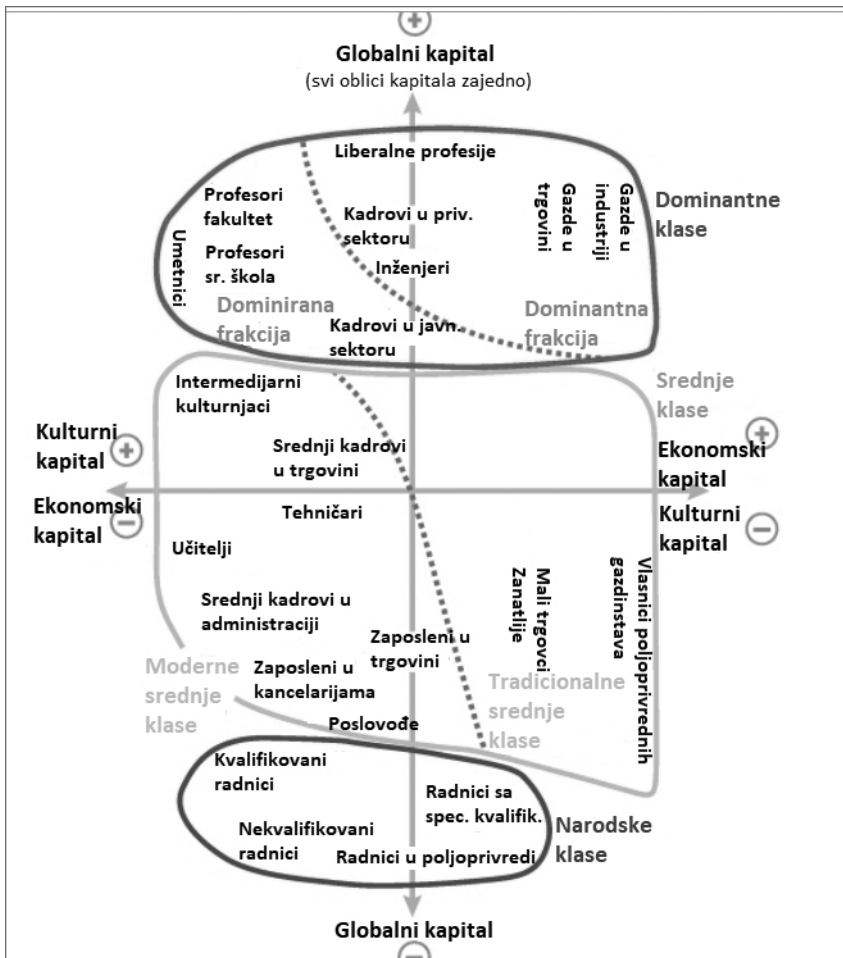


Tabela 1. Burdijeov prikaz klasne strukture u Francuskoj iz Distinkcije (Preveo Ivica Mladenović)

Simbolička moć i dominacija. Burdije smatra da je svako polje stratifikovani hijerarhijski sistem unutar kojeg postoje odnosi moći i dominacije. Od svih oblika moći i dominacije najvažniji su simbolička moć i simboličko nasilje. Svi kulturni simboli – umetnost, obrasci

ishrane i odevanja, nauka, religija, jezik – služe kako bi se ostvarili interesi onih koji imaju moć. Simbolička moć, koju poseduje dominantna klasa, stvara lažnu sliku sveta, i nameće ideologiju dominantne klase ostalim klasama. Ova ideologija predstavlja postojeći poredak i nejednakosti u njemu kao nešto što je prirodno i neizbežno, dok je, u stvarnosti, taj poredak posledica istorijskih procesa i klasnih sukoba.

Oni koji se nalaze na vrhu hijerarhije nekog polja, koriste simbole da bi očuvali, uvećali i legitimisali tu moć, pa takve strategije predstavljaju izvor simboličke moći i simboličkog nasilja. Simbolička moć i simboličko nasilje služe kako bi se stvorile, legitimisale i očuvale društvene razlike koje postoje između društvenih klasa. Kada simbolička moć uspe da ostvari monopol nad legitimacijom odnosa moći i „razlike“ koje postoje između klasa unutar nekog polja, tada to polje poprima sopstvenu doksu (*doxa*), to jest, zdrav razum, koji služi da predstavi odnose moći i razlike kao prirodne i samorazumljive. Cilj onih koji vrše dominaciju je da, pomoću simboličke moći, prikažu odnose moći toliko legitimnim i samorazumljivim, da se svaki pokušaj otpora potlačenih toj dominaciji ugasi. Zato su samoograničenja i samocenzura, koje sebi nameću dominirani akteri, najefektnije forme reprodukcije odnosa moći. Ovakva *lažna slika sveta* održava se preko različitih oblika ispoljavanja simbolične moći, a ponajviše kroz formalni obrazovni sistem.

Klasna akcija i klasni identitet ne nastaju ni posredstvom komunikacije pripadnika jedne klase, niti preko istih uslova života pripadnika neke klase. Ni klasni habitus, ni klasne razlike nisu dovoljni da proizvedu osećaj društvenog kolektiviteta, a još manje klasnu mobilizaciju i akciju. Ono što je potrebno da bi se stvorio osećaj klasnog identiteta, prepoznali zajednički interesi i zajednički protivnici i potom nastala klasna akcija, jeste ogroman simbolički rad aktivista i organizatora unutar neke klase. Dakle, potrebno je da dođe do ideološkog osvešćivanja pripadnika neke klase i stvaranja praktičnog plana za ostvarenje njihovih kolektivnih ciljeva.

Klasna analiza Erika Olina Rajta

Nedavno preminuli američki sociolog, Erik Olin Rajt, delovao je u okviru pravca analitičkog marksizma. Njegova makrosociološka teorija stavlja klase i klasne odnose u fokus analize. Rajtov pristup omogućava opsežno proučavanje društvene strukture, ali predstavlja i zaokruženu teoriju istorijske promene. Na početku ćemo navesti nekoliko osnovnih pojmova Rajtove teorije klasa.

Klasna lokacija je pojam koji Rajt koristi kako bi teorijski i empirijski proučavao klase i klasne odnose. Klasna lokacija predstavlja skup svih individualnih pozicija koje su po nekom fundamentalnom svojstvu u sličnom položaju unutar širih društvenih odnosa proizvodnje. U kapitalizmu postoje tri osnovne klasne lokacije: buržoazija, proletarijat i sitna buržoazija (samozaposleni).

Klasna struktura je struktura sastavljena od različitih klasnih lokacija. Klasna struktura postoji nezavisno od konkretnih ljudi koji okupiraju određene pozicije. Ona predstavlja suštinski kvalitativne linije društvene demarkacije u istorijskim trajektorijama društvenih promena. Društveni odnosi koji definišu različite klasne lokacije, unutar društvene strukture, suštinski su antagonistički, a ne simetrični.

Klasna eksploatacija i klasno tlačenje. Rajt uvodi razliku između ekonomske eksploatacije i ekonomskog tlačenja. Fundamentalna osnova eksploatacije nalazi se u društvenim odnosima proizvodnje. Kod odnosa eksploatacije bogatstvo klase koje vrši eksploataciju direktno zavisi od rada eksploatisane klase: „U slučaju ekonomskog tlačenja, klasa koja vrši tlačenje ima samo interesa u zaštiti sopstvenih vlasničkih prava; u slučaju eksploatacije ona, takođe, ima interes u proizvodnim aktivnostima i trudu eksploatisanih. U slučaju ekonomskog tlačenja, materijalni interesi onih koji vrše tlačenje ne bi bili oštećeni ukoliko bi svi potlačeni nestali ili umrli. U slučaju eksploatacije, sa druge strane, klasa koja eksploatiše ima potrebu za postojanjem eksploatisane klase“ (Wright 1985: 75).

Klasni interesi određeni su specifičnim položajem neke klase unutar društvenih odnosa proizvodnje, pa su, samim tim, odraz klasne

strukture. Klase razvijaju međusobne antagonističke interese, a objektivna osnova tih antagonističkih interesa je eksploatacija. Interes klase koja eksploatiše je da uveća ili barem zadrži eksploataciju na istom nivou, dok je interes eksploatisane klase da prestane da bude eksploatisana.

*Klasne formacije/klasno formiranje (class formation)*²²⁹ označava procese formiranja klasne svesti unutar neke specifične klasne lokacije. Putem klasne formacije/klasnog formiranja proučavamo stepen organizovanja različitih klasa unutar neke klasne strukture, na osnovu interesa koji je oblikovan tom klasnom strukturom. Određena klasna struktura može imati niz mogućih klasnih formacija, koje variraju u razmerama i formi. Klasno zasnovani kolektiviteti mogu biti organizovani, dezorganizovani i reorganizovani unutar neke klasne strukture, a da se ne dogodi bilo kakva fundamentalna promena u klasnoj strukturi. Klasna formacija/klasno formiranje zavisi od društvenih odnosa unutar klasa. Klasne formacije ne proizilaze direktno iz klasne strukture, već se proces klasnog formiranja najviše oblikuje putem varijeteta institucionalnih mehanizama koji su relativno nezavisni od klasne strukture i koji određuju načine na koje se klase pretvaraju u kolektivne aktere sa specifičnim ideologijama i strategijama.

Klasni kapacitet predstavlja potencijal neke klase da ostvari sopstvene interese preko klasne borbe, a unutar neke klasne strukture. Rajt dalje razlikuje strukturalne i organizacione kapacitete klase. Strukturalni kapaciteti klase zavise od strukturalnog razvoja kapitalističkih društava, dakle, od dinamike odnosa unutar neke klase. Stvaranje velikih radnih kolektiva tokom industrijalizacije predstavljalo je strukturalnu osnovu za razvoj strukturalnih kapaciteta radničke klase, što kroz jačanje solidarnosti, što kroz povećanje uticaja na proizvodni proces. Organizacioni kapaciteti predstavljaju svesno

229 Pojam *class formation* Rajt koristi na dva načina: da označi sam proces formiranja, ali i već formirane društvene organizacije koje teže ostvarenju klasnih interesa. Zbog nepostojanja jedne reči u srpskom jeziku – kao u engleskom – koja bi predstavljala i pojam „formiranja“ i pojam „formacije“, korišću onaj termin na srpskom koji više odgovara trenutnom kontekstu (Wright 2000:191).

organizovanje pojedinaca radi ostvarenja njihovih klasnih interesa, kroz više ili manje formalne oblike organizovanja (sindikati, radni kolektivi, štrajkački odbori). Klasne strukture nameću ograničenja klasnim formacijama, klasnoj svesti i klasnoj borbi.

Kontradiktorne klasne lokacije. Rajt smatra da postoje lokacije unutar klasne lokacije koje su po svojim svojstvima objektivno kontradiktorne, ne samo prema drugim klasama, već same po sebi, i da ih treba samostalno analizirati. Iz njegove perspektive postoje „tri grupe pozicija unutar društvene podele rada koje se nalaze u kontradiktornim lokacijama unutar klasnih odnosa: (1) menadžeri i nadzornici se nalaze u kontradiktornoj lokaciji između buržoazije i proletarijata; (2) neke kategorije poluautonomnih zaposlenih, koje zadržavaju relativno visok nivo kontrole nad svojim konkretnim radnim procesom, nalaze se u kontradiktornoj lokaciji između radničke klase i sitne buržoazije; (3) mali poslodavci se nalaze u kontradiktornoj lokaciji između buržoazije i sitne buržoazije“ (Wright 1978: 62–63).

Organizacioni resursi predstavljaju uslove koordinisane kooperacije između proizvođača. U tom smislu je organizacija, sama po sebi, nezavisni proizvodni resurs. U sadašnjem kapitalizmu ovaj resurs kontrolišu menadžeri i kapitalisti. Posebnost ovog tipa resursa je što organizacija, kao koordinisana podela rada, ne može biti predmet pravnog vlasništva niti vlasničkih odnosa. Međutim, menadžeri i postavljeni direktori, iako ne poseduju pravno vlasništvo nad kapitalom, ispoljavaju efektivnu ekonomsku kontrolu nad organizacionim resursima organizacija kojima upravljaju. Organizacioni resurs je osnova za eksploataciju, jer bi obični radnici bolje prošli ako bi se upravljanje preduzećima demokratizovalo.

Kombinacijom tri dimenzije – vlasništva nad kapitalom, kontrole nad organizacionim resursima i posedovanja formalnih kvalifikacija – Rajt formira šemu klasne strukture sa 12 klasnih lokacija. Ova klasna struktura prikazana je u *Tabeli 2*.

Osim toga, ovaj sociolog proučava i klasni položaj zaposlenih u političkom i ideološkom aparatu. Oni su pozicionirani shodno sopstvenom odnosu prema fundamentalnim političkim i ideološkim interesima,

Veliki poslodavci	Eksperti- -menadžeri	Menadžeri sa nižim kvalifikacijama	Menadžeri bez kvalifikacija	Veliki organizacioni resursi
Sitni poslodavci	Eksperti- -supervizori	Supervizori sa manjim kvalifikacijama	Supervizori bez kvalifikacija	Srednji organizacioni resursi
Samozaposleni	Eksperti- -nemenadžeri	Radnici sa srednjim kvalifikacijama	Radnici bez kvalifikacija	Bez organizacionih resursa

Tabela 2. *Rajtova klasna šema (Wright 1985: 88).*

a ne prema ekonomskim interesima. Rajt smatra da „fundamentalni interes kapitalističke klase na političkom i ideološkom nivou jeste sprečavanje radničke klase u postizanju državne moći i ideološke hegemonije“ (Wright 1978: 95). U skladu sa ovakvim dijametralno suprotstavljanim interesima, Rajt pripadnike političkog i ideološkog aparata smešta u tri klase: (1) buržoaske pozicije – oni koji kreiraju politiku i ideologiju na najvišim pozicijama u državi, fakultetima, crkvama i sl.; (2) kontradiktorne lokacije – oni koji sprovode političke odluke i šire ideologiju (ulični policajci i srednjoškolski nastavnici); (3) proleterске pozicije – osobe koje su potpuno isključene iz kreiranja i sprovođenja politike i ideologije (čistač u policijskoj stanici).

Rajt u novijim radovima²³⁰ teži daljem razvijanju mikronivoa klasne analize. Pozicija pojedinca u proizvodnim odnosima može biti složena, dok su neki pojedinci potpuno van sistema ovih odnosa. Dakle, klasna struktura na mikronivou analize predstavlja mehanizme koji direktno utiču na individue i postavljaju ih u određene klasne lokacije. „Zadatak je da se razumeju načini na koje makrostrukturalni kontekst uslovljava procese na mikronivou, i načina na koji izbori i strategije individua koji se dešavaju na mikronivou mogu uticati na makrostrukturalna dešavanja“ (Wright 1989: 276).

²³⁰ Ovaj period Rajtovog rada na klasama analiziran je na osnovu sledećih knjiga, članaka i tekstova: Wright 1989; 2000; 2004; 2009.

Osim posvećivanja veće pažnje mikronivou analize, Rajt počinje da proučava i dinamičke aspekte klasa i klasnih struktura, pre svega kroz analizu različitih klasnih mehanizama. Ovi klasni mehanizmi stvaraju različite posledice za pripadnike klasa, a najvažnije posledice klasnih mehanizama su: materijalni interes, životno iskustvo i kapacitet za kolektivnu akciju.

Materijalni interes se kroz klasne mehanizme realizuje kao interes za ekonomsko blagostanje i interes za sticanje ekonomske moći. Iako svi imaju isti interes za povećanje sopstvenog ekonomskog blagostanja, različite pozicije u društvenim odnosima proizvodnje uslovljavaju usvajanje različitih strategija u pokušaju poboljšanja sopstvene ekonomske dobrobiti. Ekonomska moć se sastoji u kontroli nad viškom proizvoda, a ova kontrola utiče na prirodu investicija i oblike ekonomskog razvoja (ibid.: 280–283). Oba ova materijalna interesa ključno su povezana sa eksploatacijom, jer eksploatacija predstavlja mehanizme pomoću kojih se vrši raspodela ekonomske dobrobiti i ekonomske moći. I marksistička i veberijanska analiza posmatraju ova dva materijalna interesa kao proizvod tržišnog kapaciteta klasa da stvaraju zajedničke životne šanse za svoje pripadnike. Marksistička analiza je usmerena na eksploataciju kao izvor različitih interesa, pa samim tim, kao realan interes eksploatisanih klasa posmatra ukidanje eksploatacije, a ne samo poboljšanje ekonomskog položaja.

Životno iskustvo je drugi klasni mehanizam kojem Rajt posvećuje pažnju. On smatra da materijalni interes postaje zajednički za pripadnike neke klasne lokacije ukoliko oni imaju slična životna iskustva koja oblikuju njihove subjektivne stavove. Radnici imaju slična iskustva u tome što: prodaju svoju radnu snagu da bi preživeli, u samom radnom procesu podležu dominaciji i naređivanju, osećaju nemoć da utiču na procese alokacije viška društvenog proizvoda. Rajt, takođe, prepoznaje kako, u proučavanju životnog iskustva, veliki značaj imaju teorijske elaboracije konceptata habitusa i kapitala Pjera Burdijea. Ključno životno iskustvo koje oblikuje klasnu svest je, iz njegove perspektive, iskustvo društvenih odnosa u samom procesu proizvodnje. Kapacitet za kolektivno delovanje je klasni mehanizam koji je posebno

interesantan za marksističku klasnu analizu. Prema Marksu, koncentracija i centralizacija kapitala u kapitalizmu dovele su mase radnika u kontakt, a njihova međuzavisnost je dovela do solidarnosti i omogućila organizacioni kapacitet za promenu. Rajt, tako, uvodi još neke nove pojmove u svoju klasnu analizu, i u sociologiju opšte. Višestruke lokacije služe da objasne slučajeve u kojima pojedinac (pojedinka) ima više od jedne klasne lokacije, ili zato što imaju više poslova koji ih stavljaju u različite klasne lokacije, odnosno za slučajeve u kojima je ista osoba zaposlena, ali ima i vlasništvo nad kapitalom.

Posredovane klasne lokacije (mediated class locations) predstavljaju klasne lokacije u koje spadaju pojedinci, posredstvom srodničkih veza ili odnosa prema državi, a ne prema njihovom poslu ili ličnom vlasništvu nad proizvodnom svojinom. Veliki broj osoba u svakoj zemlji se u klasnoj strukturi nalazi samo preko posredovane klasne lokacije. Ta lokacija je, npr., bitna za određenje klasnog položaja dece, domaćica, nezaposlenih, penzionera i studenata. Rajt određuje klasni položaj ovih osoba shodno njihovom odnosu prema fundamentalnim interesima klasa unutar društvenih odnosa proizvodnje, a položaj osoba koje obavljaju rad u domaćinstvu određuje u kontekstu porodične klasne situacije. Studenti tako zauzimaju, u suštini, pretklasnu poziciju, to jest, njihova pozicija u klasnim odnosima zavisi pre svega od njihove buduće klasne pozicije, po početku posla, pre nego od njihovog porodičnog porekla. S druge strane, penzioneri zauzimaju postklasnu poziciju i vezani su za trajektoriju klasnih pozicija koje su zauzimali tokom karijere. Pozicija privremeno nezaposlenih osoba zavisi od njihovih ranijih i potencijalnih budućih klasnih pozicija; dok stalno nezaposleni spadaju u marginalni segment radničke klase. Klasna lokacija velikog broja konkretnih osoba predstavlja kombinaciju uticaja direktne i posredovane lokacije.

Temporalne lokacije tiču se individualne karijerne dimenzije. Pošto mnogi zaposleni tokom karijere menjaju svoje pozicije u sistemu proizvodnje, oni će imati i različite klasne lokacije tokom vremena. Međutim, ako neki pojedinac na nižem nivou zna da će tokom karijere sigurno napredovati – ukoliko ne budu delovali neki spoljni

faktori – njegov materijalni interes će se razlikovati od one osobe koja se trenutno nalazi u istoj klasnoj lokaciji, ali bez realne šanse za napredovanjem. Ukoliko neki specifični poslovi normalno sadrže ovakva karijerna pomeranja, onda ih ne treba klasifikovati kao unu-targeneracijsku mobilnost, već kao svojstvo samog posla. Za mnoge zaposlene postoji šansa, ali ne i sigurnost napredovanja, pa je u tim slučajevima teže utvrditi materijalni interes.

Veštine i kvalifikacije. Rajt ponovo pristupa problemu eksploatacije zasnovane na veštinama i kvalifikacijama. Zaposleni koji poseduje kvalifikacije ili veštine, stvara društveni višak, i prima platu koja je viša od cene reprodukcije radne snage. Ali ova viša plata predstavlja onaj višak koji je on stvorio. Pa tako, umesto da se posmatra kao eksploatator nestručnih radnika, stručnog i kvalifikovanog zaposlenog, u stvari, samo manje eksploatišu kapitalisti. Naravno, neki zaposleni sa kvalifikacijama će, u praksi, prisvajati ceo svoj društveni višak ili prisvajati tuđi, ali ne postoji prosti način da se utvrdi ko zaista vrši eksploataciju, a ko je samo manje eksploatisan.

Rajt menja i status relacionog odnosa eksploatacije zasnovane na veštinama, jer tvrdi da ne postoji jasan odnos eksploatacije između onih koji imaju veštine i onih koji ih nemaju, to jest, ne moraju postojati antagonistički materijalni interesi. Veštine variraju među populacijom u vidu neprekinutog kontinuuma, pa je teško odrediti ko tačno ima dovoljne veštine da pripada nekoj određenoj grupi. Međutim, kod formalnih kvalifikacija postoji diskreciona razlika – ljudi ili imaju kvalifikacije ili ih nemaju. U tom vidu se kvalifikacije mogu videti kao oblik svojine. Kvalifikacije poseduju i relacioni kvalitet, jer imaju efekat sistematskog isključivanja ljudi iz određenih tržišta rada. U tom smislu se kvalifikacije mogu koristiti za očuvanje određenih vrsta privilegija na tržištu rada.

Eksperti i profesionalci. Rajt u novijim radovima dalje razrađuje analizu položaja eksperata i profesionalaca u klasnoj strukturi. On polazi od pretpostavke da je potencijal ove dve grupacije da budu deo srednje klase sadržan, ne u autonomiji i eksploataciji, već je deo vremenske dimenzije njihovih karijera. Tri su bitna načina na koje eksperti i

profesionalci, tokom vremena, mogu da postanu deo srednje klase: (1) kapitalizacijom „kvalifikacionih renti“, to jest, potencijalom da ostvare značajne ekonomske uštede i ostvare investicije u kapital. Zavisno od sposobnosti da ostvare takvu kapitalizaciju, stručnjake i profesionalce treba podeliti u različite stratume, unutar radničke klase; (2) potencijal stručnjaka i profesionalaca da postanu deo menadžerske hijerarhije; (3) potencijal da postanu samozaposleni ili mali poslodavci, tako što će privatno raditi posao za koji su kvalifikovani. Sva tri aspekta vremenske dimenzije karijera profesionalaca utiču na njihovo razumevanje sopstvenih materijalnih interesa. Sve ove kompleksnosti utiču da položaj profesionalaca i stručnjaka bude u suštini karakterisan, barem delimično, kao „objektivno ambivalentne lokacije“ (Wright 1989: 336). Osim vremenske dimenzije, profesionalci se izdvajaju od ostatka radničke klase jer im je životno iskustvo u poslu drugačije: manje su dominirani na radnom mestu, imaju više kontrole nad sopstvenim poslom i više udela u donošenju odluka o alokaciji resursa u preduzećima. Drugačije životno iskustvo svrstava ih u srednju klasu.

Menadžeri i direktori. Klasna lokacija menadžera je kontradiktorna, jer njih eksploatišu vlasnici kapitala, dok, sa druge strane, oni eksploatišu radnike preko kontrole nad organizacionim resursima. Osim toga, da bi vlasnici osigurali lojalnost menadžera, menadžeri dobijaju „rentu lojalnosti“, u vidu većih plata i jasnog puta promocije u hijerarhiji kompanije. Ova renta lojalnosti ponekad omogućava menadžerima u velikim korporacijama da postanu istinski kapitalisti posredstvom kupovine akcija firme. Sticanje kvalifikacija je sekundarna strategija za menadžere, dok je najbitnija strategija – zaštita menadžerskih prerogativa, pre svega nad izborom same strukture menadžerske hijerarhije. Ova strategija se može označiti i kao birokratizacija.

Potklasa. Rajt se u svojim novijim radovima prvi put bavi i pitanjem potklase (*underclass*). Osnovna osobina ove grupacije je potpuna socijalna isključenost i lišenost bilo kakvih radnih veština koje su potrebne na tržištu rada. Pripadnici potklase su ekonomski potlačeni, ali nisu sistemski eksploatisani u kapitalističkom sistemu. Pošto bi za kapitaliste najbolji ishod bio da ove kategorije prosto ne postoje,

oni nalaze drugo najbolje rešenje, tako što ih izoluju u slamove ili ih stavljaju u zatvore (Wright 2000: 23–25).

Rajt, takođe, proučava i odnos klasa i politike. Kapitalisti u SAD imaju velike mogućnosti da direktno utiču na političke procese i odluke, jer raspoložu dvama ključnim resursima – ogromnim finansijskim sredstvima i ličnim poznanstvima sa političarima. Mehanizmi pomoću kojih oni utiču na politiku, kako bi se doneli zakoni i odluke koji im direktno koriste, sledeći su: „finansiranje političara, političkih partija i političkih nevladinih organizacija; preko finansijske kontrole nad medijima; davanjem lukrativnih poslova visokopozicioniranim političarima po prestanku njihove karijere u državnoj administraciji; davanjem novca političarima preko firmi za lobiranje“ (Wright 1994: 94–95). Čak i kada ovakvi direktni uticaji – inače potpuno legalni – na političke odluke ne bi postojali, to i dalje ne bi promenilo suštinu da, u kapitalizmu, države nisu neutralne, već funkcionišu kao „*kapitalistička država* – to jest, da je cela struktura državne birokratije, koja donosi političke odluke, usađena i organizovana prema ostvarenju klasnih interesa kapitalista“ (ibid.: 96).

Sa druge strane, radnička klasa ne poseduje nikakve mehanizme pomoću kojih može uticati na donošenje političkih odluka. Osnovni uzroci ovakve situacije su, osim manjka finansijskih i organizacionih resursa, sledeći: (1) politički sistem sa dve partije i većinskim sistemom sa izbornim jedinicama u kojima se bira samo jedan kandidat, što radnike pretvara – od članova klasa – u atomizirane pojedince; (2) vladajuća klase, kao dominantna u političkom diskursu, nameće društvene ideološke teme – neekonomske teme, što uslovljava da se pripadnici radničke klase dele po rasnim linijama i privrženosti liberalnim ili konzervativnim društvenim vrednostima.

Sličnosti i razlike između dva pristupa

Kada je reč o sličnostima, oba autora koriste pojam lokacije – klasne kod Rajta i profesionalne kod Burdijea – kao ključnog analitičkog

sredstva za razumevanje klasa i njihovih odnosa. Agregatna suma klasnih lokacija čini ono što Rajt naziva klasna struktura, a Burdije – profesionalna struktura. Oba autora proučavaju značaj formalnih kvalifikacija za klasnu analizu. Rajt smatra da postoje samo tri čiste klase, to jest, tri nekontradiktorne klasne lokacije. Burdije, takođe, smatra da postoje tri osnovne klase u društvu. Pojmovi klasne formacije kod Rajta i proučavanje klasne mobilizacije i akcije kod Burdijea su, takođe, suštinski vrlo slični. Kontrola nad proizvodnim i organizacionim resursima kod Rajta odgovarajuća je konceptu ekonomskog kapitala kod Burdijea. I na kraju, i Rajt i Burdije posvećuju pažnju unutargeneracijskoj i međugeneracijskoj pokretljivosti klasne lokacije neke osobe kao značajnom aspektu za klasnu analizu.

Razlike u pristupima klasnoj analizi dvaju autora samo su odraz šireg makroteorijskog pristupa svakog od njih, ali ti pristupi ne samo što nisu isključivi, već su i komplementarni. Habitus, polje, prakse, strategije, simbolički i kulturni kapital, „razlika“, analitički su koncepti koji, prvenstveno, proučavaju kako se klase i klasni odnosi oblikuju van samog radnog mesta, pa tako pomažu sociolozima da razumeju te aspekte klasne analize kojoj Rajt ne posvećuje dovoljno pažnje. I Rajt i Burdije proučavaju kako dominantne tlače dominirane klase. Dok Rajtov koncept dominacije proučava tlačenje na samom radnom mestu, Burdijeov koncept simboličke moći i nasilja proučava taj odnos tlačenja van radnog mesta.

Elementi objedinjenog pristupa klasne analize

Cilj zaključnog poglavlja ovog rada je da pokaže prednosti koje objedinjeni pristup klasnoj analizi ova dva proučavana autora ima pri analizi klasne strukture kapitalističkih društava. Takav objedinjeni pristup klasnoj analizi spaja najbolje aspekte pristupa Rajta i Burdijea. Svi analitički koncepti oba autora imaju primenu u teorijskom i empirijskom proučavanju klasa u modernim kapitalističkim ekonomijama. Oni su ne samo kompatibilni, već i komplementarni.

Objedinjeni pristup posmatra klasne odnose na tri nivoa analize: makro, mezo i mikro. U determinističkom smislu ova tri nivoa nisu podjednako važna. Odnosi na makronivou limitiraju vrstu struktura koje nastaju i procesa koji se odvijaju na mezonivou, a isti odnos postoji između mezo- i mikronivoa. Naravno, na duži rok, procesi koji se odvijaju na nižem nivou mogu dovesti do promena na višem nivou analize, ali tu se samo radi o potencijalu za promenu, a ne o determinističkom odnosu.

Na makronivou, dakle, na nivou cele države, kapitalistički poredak čine kapitalistička ekonomija i kapitalistička država, kao dva odvojena, ali izuzetno povezana i međuzavisna podsistema. Kapitalistička ekonomija funkcioniše putem tržišta – kapitala, dobara i usluga, radne snage – dok kapitalistička država stvara i primenjuje zakone, sudove, policiju, regulative, poreski sistem, socijalnu politiku i sl. Oba ova podsistema predstavljaju polja sa sopstvenim habitusom, praksama, strategijama, *doxom*. Specifični spoj svih ovih faktora, u nekoj konkretnoj državi, određuje prirodu tog nacionalnog kapitalističkog poretka. Ovaj nivo analize ključan je za razumevanje i proučavanje fundamentalnih klasnih interesa, sa jedne strane, kao i simboličke moći i nasilja, kao i *lažne slike sveta*, sa druge strane.

Na mezo – srednjem – nivou analize proučavaju se konkretne klasne strukture. Proces klasnog formiranja determinisan je prirodom kapitalističkog poretka, jer taj poredak dovodi do toga da različite klasne formacije ostvare kontrolu nad različitim proporcijama tri oblika kapitala – ekonomskog, kulturnog i društvenog – kao i različitih nivoa ekonomskih i organizacionih resursa. Različiti nivoi kontrole nad kapitalom i resursima dovode do odnosa klasne eksploatacije, klasne dominacije i simboličkog nasilja. To dalje dovodi do nastanka različitih klasnih interesa i klasnih kapaciteta za ostvarenje tih interesa. Svaka klasna formacija stvara sopstveni habitus koji služi očuvanju solidarnosti i zaštiti njenih klasnih interesa.

Na mikronivou analize posmatraju se različiti procesi i faktori koji oblikuju klasnu realnost i iskustvo konkretnih individua: materijalni interes, životno iskustvo, kapacitet za kolektivnu akciju, posredovane

klasne lokacije, tržišna pozicija, unutar- i međugeneracijska klasna pokretljivost, habitus i strategije.

Kombinovanjem sva tri nivoa analize, pri proučavanju SAD na početku XXI veka, formirana je šema klasne strukture koja sadrži četiri osnovne klasne lokacije: (1) radnička klasa – nekvalifikovani i polukvalifikovani manuelni radnici i radnice (bez obzira na sektor); (2) niža srednja klasa – kvalifikovani manuelni radnici (KMR) i nemanuelni administrativni i manje kvalifikovani zaposleni, kao i samozaposleni KMR; (3) profesionalno menadžerska klasa – profesionalci, menadžeri, samozaposleni profesionalci, vlasnici malih preduzeća; (4) dominantna klasa – direktori i vlasnici srednjih i malih firmi, najviši funkcioneri drugih tipova velikih organizacija i ustanova. Svaka od ovih klasa deli se, unutar sebe, na različite frakcije.

Radnička klasa sadrži frakciju stalno zaposlenih sa punim radnim vremenom i frakciju potklase koju čine trajno nezaposleni i oni sa privremenim, povremenim ili poslovima sa skraćenim radnim vremenom. Polukvalifikovani radnici imaju nizak nivo ekonomskog, kulturnog i društvenog kapitala, loš tržišni položaj i predstavljaju potpuno eksploatisanu klasu. Potklasu čine osobe bez ikakvog kapitala, a njihov izuzetno loš položaj posledica je, kako ekonomske eksploatacije, tako i ekonomskog tlačenja. Klasni interes ove klase je ukidanje svakog oblika eksploatacije, ekonomskog tlačenja i dominacije.

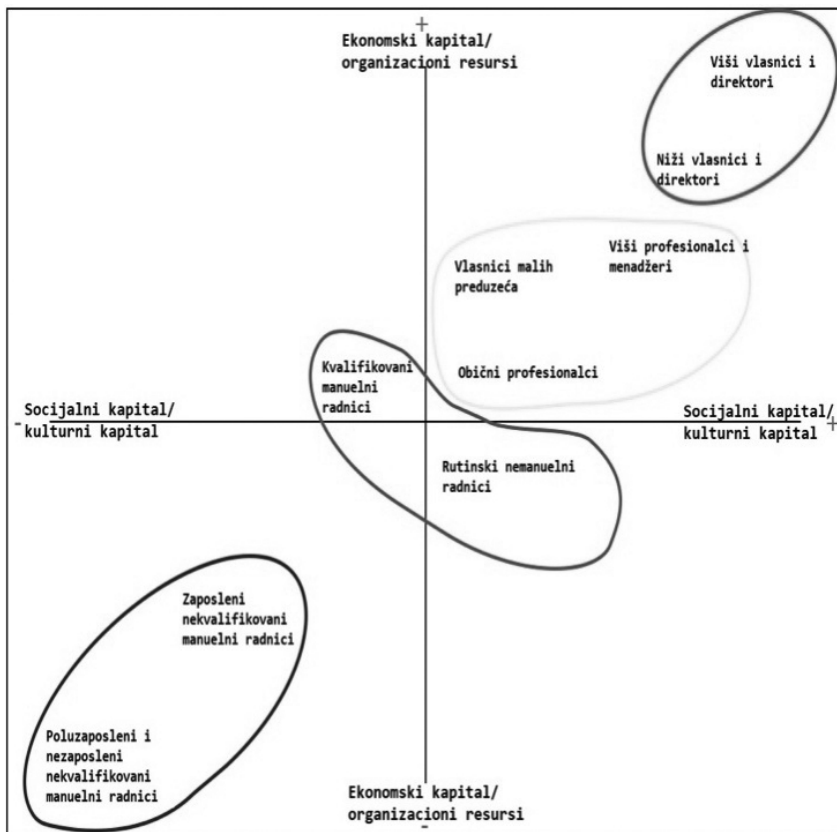
Niža srednja klasa sadrži frakciju kvalifikovanih manuelnih radnika, koji imaju manje kulturnih resursa, međutim, sa druge strane, imaju više ekonomskih resursa i bolji tržišni položaj nego pripadnici druge frakcije ove klase, administrativni i rutinski nemanuelni zaposleni, koji poseduju više formalne kvalifikacije – najčešće diplomu više škole – ali imaju manje ekonomskog kapitala i lošiju tržišnu poziciju. Klasni interes ove klase je ukidanje kapitalističke eksploatacije i dominacije.

Profesionalno-menadžerska klasa sadrži tri frakcije: (1) stručnjaci manje plaćenih profesija; (2) najplaćeniji profesionalci – lekari, advokati – i menadžeri; i (3) mali poslodavci. Profesionalci nižeg ranga poseduju visok nivo kulturnog kapitala, ali srednje nivoe ekonomskog i društvenog kapitala, dobru tržišnu poziciju, dok se kod eksploatacije

oni nalaze na sredini – u meri u kojoj sami eksploatišu tuđi rad, njih eksploatišu pripadnici dominantne klase. Najplaćeniji profesionalci i menadžeri imaju izuzetno visok nivo sva tri oblika kapitala, najbolju tržišnu poziciju i eksploatišu rad svih drugih klasa i frakcija (osim dominantne klase). Ova frakcija je i jedina koja, osim dominantne klase, poseduje značajni udeo u ukupnom bogatstvu celog društva, i koja ima značajan politički uticaj. Male poslodavce odlikuje pre svega njihova tržišna pozicija, koja je dosta nestabilna, jer monopolski položaj velikih korporacija veoma ograničava njihov potencijal za uspeh, pa u SAD polovina novoosnovanih malih firmi propadne u prvih pet godina od osnivanja (uporediti Otarić 2018). To znači da se većina pripadnika ove frakcije ne zadržava duže u njoj, i da samo manjina ostvaruje dugoročni i stabilni uspeh. Klasni interes ove klase je stvaranje sistema u kojem bi se ukinula kapitalistička eksploatacija koju vrši krupni kapital, ali, istovremeno, zadržala eksploatacija i dominacija zasnovana na posedovanju kulturnog kapitala i kontrole nad organizacionim resursima.

Dominantna klasa deli se na dve frakcije. Prvu frakciju čine vlasnici i direktori srednjih preduzeća, kao i najviši funkcioneri drugih tipova organizacija, dok drugu frakciju čine vlasnici i direktori najvećih kompanija. Prva frakcija poseduje najviše nivoa kulturnih i društvenih resursa, i potpuno eksploatiše sve niže klase, ali su ekonomski resursi njihovih pripadnika mnogo manji nego ekonomski resursi druge frakcije dominantne klase. Vlasnici i direktori najvećih kompanija poseduju ogromno ekonomsko bogatstvo i njihova politička i ekonomska moć izuzetno je velika, u toj meri da mogu direktno uticati na politička i ekonomska dešavanja na nivou cele Amerike. Klasni interes ove klase je očuvanje ili dalje proširenje odnosa kapitalističke eksploatacije i dominacije. Šematski prikaz sve četiri osnovne klase sa njihovim frakcijama prikazan je u *Tabeli 3*. Na vertikalnoj osi klase su raspoređene prema ukupnoj količini ekonomskog kapitala i organizacionih resursa kojima raspolažu, dok su na horizontalnoj osi one raspoređene prema ukupnoj količini društvenog i kulturnog kapitala kojim raspolažu.

Tabela 3. Šematski prikaz četiri klasne lokacije u SAD



Iako tabela ne prikazuje kvantifikovane vrednosti različitih dimenzija, ipak, tačku u kojoj se presecaju koordinatne ose – sredinu tabele – treba posmatrati kao statističku medianu, dakle, kao tačku ispod i iznad koje se nalazi polovina stanovništva. Na primer, to znači da kvalifikovani manuelni radnici imaju, u proseku, ekonomske resurse veće od polovine stanovništva, ali manji društveni i kulturni kapital nego polovina stanovništva, dok je kod administrativnih i drugih običnih nemanuelnih radnika situacija obrnuta, to jest, oni imaju natprosečni društveni i kulturni kapital, ali ispotprosečni ekonomski kapital i organizacione resurse. Teorijska osnova ove tabele je hipoteza da postoji velika korelacija između dimenzija ekonomskog kapitala i organizacionih resursa, pa su te dve dimenzije prikazane preko jedne jedinstvene – vertikalne – koordinatne ose; dok, s druge strane, postoji slična korelacija između dimenzija kulturnog i socijalnog kapitala, pa su te dve dimenzije prikazane pomoću jedne – horizontalne – koordinatne ose.

Primena objedinjenog pristupa klasnoj analizi i predložene klasne šeme na situaciju u Americi vrlo je plodotvorna, jer nam omogućava da proučavamo hijerarhiju klasnih lokacija preko velikog broja dimenzija. Sve te dimenzije prikazane su u *Tabeli 4*.

Dimenzija	Kako se ispoljavaju razlike između klasnih lokacija
Prihodi	Svaka viša klasa ima veće prihode od one niže.
Životni stil	Svaka viša klasa ima ekskluzivniji i statusno viši životni stil (distinkcija).
Bogatstvo	Svaka viša klasa ima veće lično bogatstvo.
Kontrola nad proizvodnjom	Svaka viša klasa ima veću kontrolu nad proizvodnjom i proizvodnim resursima.
Kapital	Svaka viša klasa ima veću kontrolu nad tri oblika kapitala – kulturnim, društvenim i ekonomskim.
Konverzija kapitala	Svaka viša klasa ima veće šanse da uspešno izvrši konverziju jednog tipa kapitala u drugi.
Dominacija	Svaka viša klasa ispoljava veću dominaciju, na radnom mestu, nad nižim klasama.
Simbolička moć i nasilje	Svaka viša klasa ima veću simboličku moć i ispoljava veće simboličko nasilje nad nižim klasama.
Eksploatacija	Svaka viša klasa je manje eksploatisana, dok najviša klasa predstavlja samo eksploatatore.
Formalne akademske kvalifikacije	Svaka viša klasa ima veće formalne kvalifikacije.
Politička moć	Svaka viša klasa ima veću političku moć.
Klasna formacija/ klasna ideologija	Svaka viša klasa ima razvijenije formiranu ideologiju koja je skladnije usaglašena sa njenim fundamentalnim klasnim interesima.
Klasni kapacitet	Svaka viša klasa ima veći potencijal da ostvari sopstvene klasne interese.

Dimenzija	Kako se ispoljavaju razlike između klasnih lokacija
Tržišna pozicija	Svaka viša klasa ima bolju tržišnu poziciju.
Temporalne lokacije/ generacijska pokretljivost	Svaka viša klasa ima veći potencijal za generacijsku uzlaznu pokretljivost.
Diskriminisanе grupe	Svaka viša klasa ima manje pripadnika diskriminisanih grupa.
Udeo žena preko direktne klasne lokacije	Svaka viša klasa ima manji udeo žena.

Tabela 4. Dimenzije klasne lokacije

Zaključak

U ovom radu prikazali smo jedan novi način proučavanja klasa koji spaja najbolje aspekte klasne analize dva izuzetno uticajna sociologa, Erika Olina Rajta i Pjera Burdijea. Dok je Rajt više pažnje posvećivao klasnim odnosima u proizvodnim odnosima, Burdije je proučavao kako se klasne razlike stvaraju i održavaju u drugim sferama društva i kulture. Osim što im je fokus bio na različitim sferama klasnih odnosa, dvojica autora su imali i tačke preklapanja, samo što su za slične teorijske koncepte koristili različite termine. Upravo ta dva aspekta – da su razlike između dva pristupa komplementarne, a ne suprotstavljene, a da, istovremeno, postoje i velike sličnosti između njih – omogućavaju spajanje dva teorijska pristupa u jedan novi, sintetički.

Novi pristup se ne odlikuje samo kombinacijom dva ranija pristupa, već predstavlja nov način posmatranja klasnih odnosa u nekoj državi, tako što proučava te odnose na tri različita analitička nivoa: makro, mezo i mikro. I Rajt i Burdije su proučavali klasne odnose na sva ta tri nivoa, ali ih nisu eksplicitno razdvojili u analitičkom smislu. Uvođenje tri nivoa analize omogućava da se novi pristup primeni na bilo koje društvo, jer ne pretpostavlja postojanje univerzalne klasne šeme, koja bi bila primenjiva na svako društvo. Razlike na makronivou koje

postoje između različitih društava, dovode do različitih odnosa na mezonivou, na kojem i dolazi do formiranja klasa i klasnih odnosa. Sve to dalje vodi razlikama na mikronivou, između različitih društava. Na taj način, novi pristup koji analizira odnose na tri analitička nivoa, daje teoriji fleksibilnost tako što omogućava da se stvaraju različite šeme klasnih lokacija za različita društva. Na primeru klasne situacije u SAD, pokazan je potencijal i prednosti novog pristupa za vršenje teorijskih i empirijskih proučavanja klasnih odnosa u različitim državama.

Literatura:

- Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Cambridge: Harvard University Press.
- Chad, Otar (2018), „What Percentage Of Small Businesses Fail And How Can You Avoid Being One Of Them?“, *Forbes* (Online: <https://www.forbes.com/sites/forbesfinancecouncil/2018/10/25/what-percentage-of-small-businesses-fail-and-how-can-you-avoid-being-one-of-them/?sh=213f6c2f43b5>).
- Wright, Erik Olin (1978), *Class, Crisis and the State*, London: Verso.
- Wright, Erik Olin (1985), *Classes*, London: Verso.
- Wright, Erik Olin (1989), „Rethinking, Once Again, the Concept of Class Structure“, u: Erik Olin Wright (ur.), *The Debate on Classes*, London: Verso: 269–348.
- Wright, Erik Olin (1994), *Interrogating Inequality*, London: Verso.
- Wright, Erik Olin (2000), *Class Counts*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wright, Erik Olin (2009), „Understanding Class“, *New Left Review* 60(6): 101–116.

Pjer Burdije i Lik Boltanski

Srđan Prodanović

Odnos između Lika Boltanskog i Pjera Burdijea svakako deluje kao svojevrsna „akademska tročinka“ u kojoj ugledni profesor pronalazi perspektivnog protežea koji mu potom, u odsudnom trenutku, okreće leđa – obično kako bi razvio konkurentsku teoriju, ili pak opovrgao celokupno nasleđe svog mentora – da bi se naposletku, tek nakon smrti svog uzora, na izvestan način vratio sopstvenim počecima. Naravno da analiza ovakve vrste „drame“ ima svoje, takoreći, intrinzične draži, ali u slučaju pomenutih autora situacija je, kao što ćemo videti, bila nešto komplikovanija zbog toga što su linije razmimoilaženja iznova otkrivale dugovečne tenzije u samoj sociološkoj teoriji. Drugim rečima, ova previranja nisu samo događaji iz skorašnje intelektualne istorije sociološke misli, već su u neku ruku i važni teorijski neksusi koji nam mogu biti od velike pomoći da razumemo neke od izazova pred kojima stoji savremena sociologija.

U ovom radu ćemo stoga nastojati da pokažemo da odnos između dvojice modernih klasika može dosta toga da otkrije o krucijalnim temama sociološke teorije, poput odnosa između pojedinačne moći delovanja i društvene strukture, statusu i dometu kritike, ali i da nam ponudi neke važne uvide o potencijalu sociologije da doprinese društvenoj promeni u uslovima neoliberalnog društvenog poretka. Takođe, pokušaćemo da ukažemo na to da nas ova kontekstualizacija vodi ka potencijalno plodotvornom razlikovanju ontološkog i epistemološkog aspekta u odnosu između njihovih teorija koje narušava standardni hronološki tok akademske tročinke i omogućava da granicu između teorijskog savezništva i sukoba učinimo nešto poroznijom.

Rad će biti podeljen u četiri odeljka. U prvom delu ćemo videti kako je razdoblje u kojem su Burdije i Boltanski bili bliski saradnici bilo obeleženo nastojanjem da se artikulise odgovor na dominantnu liberalnu ideologiju, ali i na već uočene ultraliberalne, odnosno neoliberalne, tendencije koje su podrazumevale komodifikaciju skoro svih sfera društva, ali i pridavanje sve većeg značaja svim oblicima individualnih svojstava i preferencija kod društvenih delatnika. Nakon toga ćemo razmotriti na koji način je ovo ponovno „otkriće“ „značaja pojedinca“ generisalo različite strategije kritike dominacije u okvirima već etabliranog neoliberalnog režima, a posebno ćemo se osvrnuti na neke manjkavosti Boltanskijevog i Tevenoovog shvatanja habitusa. Na kraju ćemo se pozabaviti skorašnjim nastojanjima da se pragmatička sociologija kritike i kritička sociologija učine kompatibilnim.

Produktivno savezništvo u doba (nastanka) neoliberalizma

Boltanski zasigurno spada u red najznačajnijih društvenih teoretičara koji su intelektualno stasali u zaleđu Burdijeove sociologije koja je već sredinom 70-ih godina prošlog veka predstavljala monumentalno teorijsko zdanje. Upravo tu deceniju možemo smatrati vremenom u kojem je saradnja između dvojice modernih klasika bila na svojevrsnom vrhuncu.²³¹ Možda najvažniju zaostavštinu tog perioda predstavlja čuveni časopis *Actes de la recherche en sciences sociale* na čijem osnivanju su Burdije i Boltanski zajedno radili tokom 1975. godine.²³² Postojalo je, međutim, više društvenih faktora koji su doprineli da se ovo savezništvo formira, a koji su svakako mnogo kompleksniji od pukog uvida da je Boltanski Burdijea video kao mentora. Najvažniji se zasigurno

231 Naravno, ova saradnja seže makar jednu deceniju ranije, do sredine šezdesetih. Za iscrpan pregled ranog preplitanja istraživačke karijere Burdijea i Boltanskog, videti Robbins 2014.

232 U istom časopisu su zajedno u jednom od prvih brojeva objavili tekst pod nazivom „Proizvodnja dominantne ideologije“ (Bourdieu, Boltanski 1976). U pitanju je i danas značajan i uticajan rad (uporediti Susen 2014; 2016).

ticao istorijskog konteksta u kojem je ova saradnja doživela svoj zenit. Naime, tokom 1970-ih godina sve je glasnija jedna nova struja reakcionarne misli koja će na socijalno-ontološkoj ravni insistirati na mikrodinamici slobodnih aktera i sledstvenom značaju pojedinačnih preferencija u društvenoj interakciji (videti Oakeshott 1991). U okviru ove paradigme, isključivo tržište poseduje opštu sposobnost da naizgled haotičnu kakofoniju pojedinačnog ponašanja „optimalno“ strukturiira.

Pomenuti teorijski pristup će, kao što znamo, početkom 80-ih godina prošlog veka napraviti velike iskorake na polju javnih politika i pod imenom neoliberalizma konsolidovati se u jedan veoma heterogen, a opet izrazito stabilan, društveni poredak. U okviru neoliberalizma se takođe formira novi oblik društvene moći u kojoj se dominacija nad podređenima ne izražava nužno kroz statičnu normativnu ravan koja je u ranijem periodu najčešće bila otelovljena u birokratskom aparatu države blagostanja ili fordističkim organizacionim hijerarhijama, već kroz jedan novi dinamizam koji se zasniva na činjenici da je uspešno upravljanje tržišnim rizicima proglašeno za jedini pokazatelj „efikasnosti i racionalnosti“ pojedinaca. Iako je ovo doprinelo prekarizaciji skoro celokupne sfere rada (Harvey 2007: 40), mere „tržišne konsolidacije“ bile su sve prisutnije. Razloge za uspeh bi trebalo potražiti u činjenici da su neoliberalne promene nudile obećanje personalizovanog potrošačkog blagostanja (Kyroglou, Henn 2017), koje je išlo podruku sa relativno starom liberalnom idejom da sleđenje svojih partikularnih interesa u „objektivnoj“ tržišnoj utakmici vodi meritokratiji (Littler 2013). Neoliberalizam se dakle kontinuirano nametao kao sistem koji „nema alternativu“ upravo zbog toga što je u godinama nakon razočarenja u domet društvenih pokreta iz 1960-ih, na jedan potpuno novi način individuu postavio u centar reprodukcije društvenog sistema.

Ponovno otkriće političkog značaja individue i svakodnevne prakse u velikoj meri dalo je novi podstrek sociološkoj teoriji u okviru koje u to doba odnos pojedinca i društva postaje jedna od glavnih tema. U tom pogledu, Burdije i Boltanski sve više uviđaju da će nova faza razvoja kapitalizma značajno zavisiti od potencijala da se u njegovom okrilju generiše partikularna kritika koja se bazira isključivo na

ličnim identitetskim preferencijama delatnika, ali istovremeno ostaje „produktivna“ time što ne osporava presudnu ulogu tržišta kao mehanizma koji ultimativno razrešava svaki oblik društvenog sukoba. Drugim rečima, delatnici nisu morali samo slepo da slede određenu ideološku mantru; naprotiv, opstanak novonastajućeg neoliberalnog poretka će upravo zavisiti od neke vrste rudimentarne – odnosno svedene – refleksivnosti i moći delanja. Ove intuicije su veoma vidljive u „Proizvodnji dominantne ideologije“, tekstu u kojem nam Burdije i Boltanski sugerišu kako se ideološko mišljenje u najvećoj meri može odrediti na sledeći način:

Jedna od temeljnih ideja ovog teksta je da upravo zbog toga što se [ideologija – *prim. S. P.*] sastoji od *implicitnih shema* za klasifikaciju – koje mogu uzrokovati *beskonačne diskurzivne izvedbe i prakse* koje su prilagodljive različitim situacijama – ovaj *svetonazor* može, istovremeno, da se osloni i na truizme *zasnovane na zdravom razumu* koji kao da ničemu drugom ni ne služe, nego da iskažu ono što se podrazumeva, i da izvedu efikasnu akciju koja je orijentisana naročitoj transformaciji društvenog sveta [...]. U tom pogledu, moglo bi se reći da ideologija predstavlja nadogradnju Ostinovog shvatanja performativnosti“ (citac prema Susen 2016: 203).

Dakle, ideologija nije samo sleđenje pravila nekog poretka, ona podrazumeva i određen broj činova usmerenih ka društvenoj promeni, dokle god istorijski generisana potreba za tim činovima ostaje van neposredne refleksije delatnika. No, na koji način se ova potpunija refleksija ponovo uspostavlja? Odgovor je složeniji nego što se na prvi pogled može učiniti, budući da, kao što smo videli, neoliberalna revolucija nudi akterima mogućnost da se osećaju kao „autonomni subjekti“ dokle god prihvataju pretpostavku da jedina mogućnost da se uspostavi relacija sa drugim vodi preko neke aproksimacije tržišnih odnosa (najčešće posredovanih preko obrazaca potrošnje). Dakle, ako želimo da prevaziđemo fragmentirajuće efekte dominacije, onda se teorijski uvidi i analize moraju na izvestan način odmaći od očiglednosti svakodnevnih prakse protiv nje same. U slučaju Burdijeove sociologije, habitus je trebalo da bude taj ključni potez putem kojeg sociologija, kao

borilačka veština, uspeva da razotkrije neočiglednost očiglednog, odnosno heterodoksičnost zdravog razuma. Prisetimo se čuvene definicije habitusa koju nam Burdije nudi u svom *Nacrtu za jednu teoriju prakse*:

Uslovljavanje povezano s određenim skupom uslova postojanja stvara habitus, sistem trajnih, prenosivih dispozicija, strukturiranih struktura namenjenih da funkcionišu kao strukturirajuće strukture, odnosno kao principi koji stvaraju i organiziraju delanje i predstave; ti principi odgovaraju objektivnim rezultatima delanja, ali ne zahtevaju svesnu usmerenost na cilj ili pokazivanje sposobnosti kojima su stečeni (Bourdieu 1977: 72).

Ovaj lanac dispozicija, odnosno dvostruke igre između strukturiranosti i strukturacije sazdan je tako da podrije samozadovoljstvo slobodom delanja²³³ koje su delatnici u osvit neoliberalne revolucije osećali kao neku vrstu neminovnosti. Ideja je bila da se uvidi kako strukturne datosti sužavaju verovatnoće da se usvoji bilo koji drugi svetonazor izuzev onoga koji je diktiran već postojećim stratifikacijama na osnovu simboličkog, materijalnog i socijalnog kapitala (Bourdieu 1992: 112–35). Međutim, takođe je važno primetiti da se ova na verovatnoći zasnovana društvena pozicija interiorizuje, to jest da se zadatost sopstvene pozicije ne sagledava kao proizvod istorijske okolnosti, već kao svojevrsni aistorijski princip na kojem počiva *idi-osinkrazija pojedinačnog delanja*. Drugim rečima, da bi delatnik osećao samozadovoljstvo slobode delanja, prethodno mora da interiorizuje strukturom uzrokovane svetonazore kao neupitne – tačnije, kao ne-društvene i ne-istorijske – principe *specifično njegovog delanja*.²³⁴

233 Ne treba gubiti iz vida da ova vrsta slobode delanja može obuhvatiti mogućnost kritike koja, kao što smo istakli, ne bi uzimala u obzir neupitnu nedruštenost sistema klasifikacije.

234 Ovde se odmah nameće jedan od važnih problema koji se tiče odnosa Burdijea i Boltanskog, a to je navodni determinizam u Burdijeovom shvatanju habitusa. Kao što smo donekle već naglasili, već u samoj definiciji se pojavljuje tvrdnja da akteri ne moraju biti svesni činjenice kako slede pravila habitusa. Na ovom mestu nećemo ulaziti u suptilnije argumente koji bi išli u prilog tezi da Burdijeov konceptualni aparat nije deterministički i redukcionistički nastrojen spram svakodnevne prakse, ali ćemo samo još jedanput istaći da je Burdije uvek insistirao na tome da struktura samo stohastički

Prema Burdijeu, habitus dakle treba da bude jedan od glavnih analitičkih alata za ostvarivanje supstancijalne kritike upravo onih najskrivenijih ontoloških osnova neoliberalnog poretka: a to je dinamičnost koja počiva na fragmentiranim i individualističkim činovima kritike usmerenih ka partikularnoj transformaciji društvenog okruženja. Moglo bi se, dakle, tvrditi da je burdijeovska sociologija iznad svega želela da reafirmiše značaj društva i društvenosti, a da pritom ne potceni značaj partikularnih idiosinkrazija.

Boltanski je tokom 70-ih i ranih 80-ih godina prošlog veka u najvećoj meri sledio burdijeovsku metodologiju (Atkinson 2020: 3–4), ali je njegov fokus od samog početka kontinuirano bio usmeren na ispitivanje različitih modaliteta stvaranja konflikta i konsenzusa u praksi, kao i na njihove posledice po aktuelne semantičke sisteme (Robbins 2014: 285). Ovo usmerenje na jezik je na izvestan način podrazumevalo veću autonomiju svakodnevnog iskustva zbog toga što, prema Boltanskom, sama činjenica da osnovni element analize predstavljaju rečnici koje različiti akteri koriste u društvenim odnosima, sobom povlači neku vrstu odelite i nesvodive racionalnosti semantičkih resursa tih istih aktera. Tako, primera radi, u studiji *Društvena upotreba tela* (1971) u kojoj, sledeći burdijeovski kategorijalni aparat, proučava na koji način društvene nejednakosti utiču na potrebu za lekarskom negom, Boltanski uočava da pripadnici dominiranih klasa nemaju „stručnim jezikom razrađene“ i dugoročne zdravstvene navike, međutim istovremeno naglašava u kojoj meri javne kampanje protiv „religioznih ili socijalnih tabua“, time što nerefleksivno forsiraju jezik stručnjaka, zapravo vrše određenu vrstu kulturnog razvlašćivanja običnog rečnika koji se tiče tela (Boltanski 1971: 232–233) – čime se zapravo samo uvećava već visoka verovatnoća da će dominirani neadekvatno ili neblagovremeno tražiti odgovarajuću zdravstvenu negu. Dakle, u ovoj fazi svog rada,

utiče na pojedince, te da u tom pogledu habitus nije neka vrsta sudbine. Takođe, njegovo shvatanje nesvesnog je pre svega podrazumevalo epistemološku, a ne psihološku kategoriju. Delatnicima izmiču eksterna pravila prakse, kao i implikacije sopstvenog delanja pre nego što imaju neku vrstu imanentne manjkavosti koja se bez teorijske intervencije ne može razrešiti (uporediti Mead 2016; Bourdieu 2004).

Boltanski, pored toga što teži da ukaže da rečnici koje „obični akteri“ koriste u svakodnevnim situacijama poseduju određenu autonomiju, takođe želi da naglasi kako je jedna od dužnosti sociologa da pri pokušaju da ostvari naučno razumevanje nekog fenomena ne podrije emancipatorne potencijale i kritičke kapacitete svakodnevnog jezika.

Ovo stanovište svakako se moglo uklopiti u okvire burdijeovske paradigme zato što je i dalje bilo na liniji antipaternalističkog – no opet univerzalističkog – pristupa svakodnevnoj praksi. Međutim, uskoro je došlo do ozbiljnijeg razmimoilaženja dvojice autora. Naime, jedan od važnijih trenutaka u odnosu Burdijea i Boltanskog odvija se 1980-ih godina kada Boltanski objavljuje *Kadrove* (Birešev 2014: 311),²³⁵ knjigu koja se bavi strukturalnom uslovljenošću samoostvarenja društvene grupe, ali u kojoj se istovremeno sve veći fokus stavlja na endogene – strukturirajuće – aspekte ovog procesa. Na jednom mestu u ovome delu tako čitamo:

Bez obzira na grupu, kriterijumi za članstvo nikad nisu samoočigledni. Čim se grupa formira, ona počinje da uključuje i isključuje svoje članove. [...] Kroz stalni napor koji u manjoj meri ostaje u pisanom tragu grupa biva konstruisana. Ona pribavlja strukturu sa centrom i periferijom, „autentičnim“ predstavnicima, graničnim slučajevima [...] koji ograničavaju broj, raznovrsnost i manevarski prostor potencijalnih članova, kao i moć i privlačnost titula i predstava koji su povezani sa grupom. [...] U svakom slučaju, skup mogućih operacija (saveza, preseka, particija, itd.) nije bio isključivo determinisan ekonomskim ili morfološkim mehanizmima, već je zavisio od istorijskih i političkih okolnosti, to jest, od stepena mobilizacije suprotstavljenih ili suparničkih grupa i *strategija koje one usvajaju* (Boltanski 1987: 294 – *kurziv S.P.*).

Po svemu sudeći, Boltanski se ovom monografijom već na izvestan način udaljio od Burdijeove ideje da se dodatno podvuče značaj društvenosti, budući da njegovo shvatanje kadrova kao grupe u mnogo

235 Ovaj termin u Francuskoj ima specifično značenje i odnosi se na relativno heterogenu grupu koja obuhvata srednjoklasne profesionalce (u početku su to na primer bili pogonski inženjeri). Ovoj grupi bi u lokalnom kontekstu najbliža bila ona koju u današnjim nomenklaturama zovemo srednjorukovodeće osoblje (*mid-level mangment*).

većoj meri daje prostora ličnim i autonomnim strategijama kao faktoru koji daje kakve-takve konture ovoj heterogenoj skupini.

Kao što vidimo, savezništvo Burdijea i Boltanskog je pre svega nastajalo u zaleđu ekonomske krize 70-ih. U tom pogledu, trebalo je da se ključne kategorije, poput habitusa, na izvestan način suprotstave narastajućoj ideologiji individualizma. No, sredinom 80-ih Boltanski, po svemu sudeći, teži da u novootkrivenoj singularnosti svakodnevne prakse – koja je otvorenija za idiosinkratične modifikacije strukturalno datih normi i pravila – pronađe mogućnost univerzabilnosti i agregacije u društvenost, dok je Burdije ostao na svojim ranijim pozicijama – da sociologija ne može bez ostataka da se saobrazi sa svakodnevnom praksom, već da bi kroz prakseološki zaokret trebalo da omogući „univerzalizaciju uslova pristupa univerzalnom“ (Bourdieu 2000: 71; Birešev 2014: 337). Ipak, uprkos ovoj tendenciji i dalje se može tvrditi da je, u ovoj fazi, postojalo relativno saglasje između Boltanskog i Burdijea kako na epistemološkoj, tako i na ontološkoj ravni.

„Pragmatička pobuna“

Od sredine 80-ih godina, Boltanski se u sve većoj meri udaljava od svojih burdijeovskih početaka. U svojim radovima iz tog vremena on nastoji da napravi odlučno odstupanje u odnosu na Burdijeov konceptualni aparat, naročito spram njegovog stožernog pojma – habitusa. U jednom relativno skorašnjem intervjuu, Boltanski vrlo jezgrovito iznosi svoju skepsu po pitanju habitusa:

Čini mi se da ono što ostaje duboko problematično u vezi sa konceptom habitusa jeste činjenica da on ne uspeva da uvaži u kojoj meri je neizvesnost ugrađena u društveni život. Unutar grupe sociologa sa kojima sam razvijao svoje ideje tokom 1970-ih, habitus je korišćen u cilju objašnjenja *obrazaca ponašanja*. On je davao sociolozima ovlašćenja da kažu: 'Naravno, zato se to desilo!' Ipak, njime se potcenjuje značaj drugih faktora koji igraju vitalnu ulogu u toku društvenog života, posebno faktora koji zavise od *strukture situacija* koje je na tako sjajan način

analizirao Erving Gofman. Upravo postojanje *mnoštva razloga* koji mogu da pridaju značenje pitanju 'šta se događa', razloga koji – očigledno – zavise od konteksta (Boltanski, Rennes, Susen 2014: 594 – *kurziv S.P.*).

Habitus, dakle, prema Boltanskom, nema kapacitet da detektuje u kojoj meri je svakodnevna praksa obeležena kontingencijom, te je samim tim propuštena prilika da se pojmovno omeđi održavanje i promena poretka *in situ*. Drugi važan momenat koji možemo primetiti je svakako naglašavanje pluralizma odgovora na činjenicu da kontingencija narušava sve svetonazore i dispozicije koji su kod Burdijea uvek bili posredovani habitusom. Ovo narušavanje izvesnosti je davalo povoda nelagodi u svakodnevnim situacijama, o kojoj su pisali Garfinkel (1967) i Gofman (1974). Međutim, u sociologiji Boltanskog ta nelagoda nije u semantičkom pogledu neartikulisana, već je čak sposobna da modifikuje postojeća i generiše nova značenja u društvenoj interakciji. Drugim rečima, Boltanski je bio sve bliži stanovištu da u okviru svakodnevice postoji mogućnost autonomne i autohtone kritike koja je u potpunosti nezavisna od strukturnih datosti.

U ovoj fazi ključna je bila saradnja sa Lorenom Tevenoom (Laurent Thévenot), sa kojim je napisao veoma uticajnu monografiju *O opravdanju* (Boltanski, Thévenot 2006). U pomenutom delu se upravo polazi od pretpostavke da društveni život uvek podrazumeva određena odstupanja od onih svetonazora koji su inače, prema Burdijeovom mišljenju, bili određeni habitusom. Ova odstupanja ne moraju samo da generišu refleksiju koja je fokusirana na partikularne modifikacije pravila društvene interakcije, već takođe mogu iznedriti generalizacije sa većim kritičkim dosegom i potencijalom. Ovo je početna tačka jednog posve novog konceptualnog aparata koji je zasnovan na pragmatičkom²³⁶ shvatanju kognitivnog procesa i društvene uslovljenosti stvaranja asocijacija. Naime, jedna od strategija o kojoj autori govore

236 Boltanski svoju sociologiju razvija u velikoj meri oslanjajući se na pragmatiku kao specifičnu disciplinu lingvistike, ali i na nasleđe filozofije pragmatizma, pre svih uvida Džemsa i Djujija. Važno je primetiti da je komplementarnost njegove sociologije i američkog pragmatizma osporavana (Prodanović 2017; Quéré, Terzi 2014).

je da se posveti pažnja tome kako konkretni problemi, zahvaljujući našoj kognitivnoj sposobnosti da stvaramo asocijacije, mogu dati povoda pojednostavljenim – metafizičkim – generalizacijama koje naposljetku imaju sposobnost da ugroze aktuelne principe klasifikovanja društvene stvarnosti.

Sociologija ovde ima zadatak samo da na izvestan način popiše i sistematizuje pomenute generalizacije, a nikako ne da nas izvesti o društvenim faktorima koji ih određuju, budući da se to ne može učiniti, a da se pritom ne zanemari neka od suptilnih nijansi svakodnevnih (ne)slaganja u pogledu konkretnih problema. Jasno je da se na ovaj način suštinski negira postojanje habitusa. Nemoguće je reći bilo šta o inherentnim pravilima prakse, jer je praksa u stanju da autonomno generiše kritičke uvide. Boltanski i Teveno su veoma eksplicitni po ovom pitanju: „[...] U svakodnevnom životu ljudi nikad ne suzbijaju svoje anksioznosti, nikad ne prestaju da sumnjaju, da se čude i da potčinjavaju svet testovima“ (ibid.: 37).

Pomenuti termin *testa* ima složeno značenje i duboko je povezan sa kritičkim potencijalima aktera. Možemo reći da, prema Boltanskom i Tevenou, postoje dva načina putem kojih se u svakodnevici generiše kritika. Naime, zamislimo da se u toku ustaljenih aktivnosti dogodi neka nepredviđena okolnost koja se ne može uklopiti u već postojeće obrasce generalizacije. Prvi način stvaranja kritike podrazumeva da akteri prepoznaju manjkavost ustaljenih načina na koji se opravdava dati društveni poredak, te da shodno tome predlože neki modalitet izmene u asocijacijama na kojima se dati obrazac generalizacije zasniva. U ovom slučaju poredak je podvrgnut *testu*, međutim taj *test* je unapred formatiran i njegova primena – bez obzira na ishode – ne ugrožava dalji opstanak tog poretka.

Svaki pokušaj da se izmeni konkretni zakon ili neka zakonska odredba na osnovu angažmana koji je proistekao iz refleksije nad manjkavostima već postojećih normi, rukovodio bi se ovom vrstom kritike. Sa druge strane, ukoliko je konflikt takve prirode da se ne može inkorporirati u osnovne principe klasifikacija – to jest, u pravila putem kojih se neka generalizacija sprovodi i testira – onda je

moгуće zahtevati radikalnu promenu koja bi se ticala tih osnovnih principa (Prodanović 2017: 167). Boltanski i Teveno nam na jednom mestu nude ilustrativan i jednostavan primer svog viđenja složenosti partikularnih stavova i procesa generalizacije:

Ukoliko se strane u sporu ne mogu izmiriti, asocijacije ne mogu ostati na volji onih koji su uključeni. Tenzije rastu, a sa njima i nivo traženog dogovora u svetlu kojeg se neslaganja formulišu. Na primer, odabir između braon, zelene ili pak zelenkasto-braon boje prestaje da bude problem. Protagonisti sad traže okupljanje umova po pitanju klasifikacije pri čemu su pomenute boje samo posebni slučajevi. Da bi stvorile osnovu za generalizaciju, uključene strane moraju imati pristup principu koji određuje odnose ekvivalencija. U potrazi za sve višim principom slaganja, ovaj proces pomeranja ka višem nivou opštosti [...] se u principu može odvijati unedogled (Boltanski, Thévenot 2006: 33).

Istinska inovacija sociologije Boltanskog i Tevenoa ogleda se u tvrdnji da razrešenje bilo koje vrste konflikta – zarad očuvanja intersubjektivnosti – zahteva pozivanje na određeni *viši zajednički princip* (ibid.: 18) koji će, zbog svoje težnje da ostane što obuhvatniji spram konkretnih problema, uvek imati određeni metafizički karakter. A upravo zbog tog metafizičkog karaktera takoreći je zagarantovano odstupanje od konkretnih situacija. Drugim rečima, ova apstraktnost i nepotpuna verifikabilnost istovremeno garantuju i određenu pluralnost konsenzusa koji se mogu napraviti u konfliktnim situacijama. Metafizički aspekt pomenutog principa koji omogućava da se legitimna opravdanja razvrstaju od nelegitimnih u kategorijalnom aparatu Boltanskog i Tevenoa nazivaju se *polisima* i služe uspostavljanju određenih gramatika uključivanja i isključivanja bića,²³⁷ odnosno za sprovođenje testova.

U delu *O opravdanju* navodi se šest vrsta ovih *polisa* (iako njihov broj prema Boltanskom i Tevenou ne može biti konačan). *Polis građanstva* se odnosi na kolektivni karakter građanskog društva, te se

237 Na Boltanskog i Tevenoa veliki uticaj imala je takozvana akter-mreža teorija Mišela Kalona (1986) i Bruna Latura (2007). Status Boltanskijevog *bića* je u tom pogledu sličan statusu koji ima *aktant* u pomenutim teorijama.

stoga u njemu opravdanja delanja pre svega rukovode pozivanjem na rečnik legalnosti i valjane političke reprezentacije svih članova. *Polis domaćinstva* se pak bazira na tradiciji, pa se sledstveno testovi vrše u svetlu lojalnosti, prijateljstva, odanosti. Polise u kojima dominira metafora efikasnosti – odnosno tamo gde se prevashodno testira brzina kojom se neki cilj ispunjava – Boltanski i Teveno nazivaju *industrijskim polisom*. *Polis tržišta* se zasniva na slobodnom nadmetanju tako da će u ovom okviru efikasnost i pridobijanje materijalnih dobitaka biti preovlađujući oblik opravdanja. U *Polisu slave* traži se najšire moguće priznanje zajednice, te su testovi ovog polisa formatirani oko prihvaćenih kriterijuma slave, časti, itd. Naposletku, Boltanski i Teveno razlikuju i *polis nadahnuća* u kojem se kao ključne vrednosti uključivanja ili isključivanja postavljaju autentičnost i kreativnost delanja (Prodanović 2017: 170).

Kako onda izgleda sociološki model autonomnog društvenog delanja „običnih aktera“ Boltanskog? Pojednostavljeno govoreći, polazi se od emancipatornog potencijala kontingencije, budući da, sasvim neizbežno, nepredviđeni događaji narušavaju integritet svih polisa koji se primenjuju u datim situacijama. Ova ruptura bi otvorila mogućnost modifikovanja sistema vrednosti aktuelnog ili uvođenje nekog alternativnog polisa. Ali glavna poenta je da bi konflikt u svakom trenutku bio baziran na refleksivnom promišljanju načina na koji dati problem možemo da postavimo u okvir – postojećeg ili nekog novog – polisa, kao i da će, zbog već pomenutog metafizičkog karaktera, nužno postojati određena paušalnost oko toga kakva je priroda tog okvira koji je nastao kao odgovor na problematičnu situaciju.

Ovo čini osnovu jedne nove sociologije kritike koja jasno pravi otklon od burdijeovskog shvatanja društvene stvarnosti. Ipak, bilo bi potpuno pogrešno zaključiti da se na ovaj način vraćamo metodološkom individualizmu interakcionista poput Gofmana i Garfinkela. Ovde su važna dva momenta. Prvo, čin opravdavanja kroz pozivanje na viši zajednički princip je, smatraju u to vreme Boltanski i Teveno, inherentno intersubjektivan; tačnije, proces opravdanja ili priznanja vrednosti koje su u saglasju sa nekim od polisa ne može da se sprovede

ukoliko u njima ne postoji određeni aspekt koji upućuje na njegovu kolektivnost i univerzalnost, a na koji se akteri pozivaju u svojim svakodnevnim kritikama. Naravno, oba ova svojstva kritike podstaknuta su direktno iz prakse i samim tim ostaju u potpunosti nezavisna od sociološkog znanja o društvenoj strukturi i srodnim temama. Ako je Burdijeova sociologija htela da obezbedi „univerzalizaciju uslova pristupa univerzalnom“ (ibid.), onda je sociologija Boltanskog imala nešto drugačiji pravac i na neki način možemo reći da je težila da objedini svakodnevne univerzalizacije partikularnog.

Naravno, ovde bismo sasvim opravdano mogli primetiti da Boltanski neretko prikazuje prilično pojednostavljenu sliku Burdijeove sociologije (što je naročito neobično imajući u vidu da je i sâm jednim delom pomagao njenu izgradnju i difuziju), te da stoga zanemaruje njene ostale analitičke alate – pre svega, teoriju polja koja svakako ostavlja prostor za subverzivnost koja izvire iz prakse (Atkinson 2020: 7–8; Birešev 2014: 59–65; Spasić 2004: 291). Upravo iz tog razloga je možda značajno još jedanput istorijski kontekstualizovati odnos dvojice autora i razmotriti ga i sa ontološkog stanovišta. Ukoliko imamo u vidu da se period razdora odvija u vreme kada neoliberalne tendencije doživljavaju uzlet u zemljama kapitalističkog centra, možemo osvetliti kako su razlike u njihovim sociologijama pre razlike u strategijama suočavanja sa poretkom koji nastaje i koji će se predstavljati kao bezalternativan, nego što su oni oštri takmaci koji se međusobno isključuju.

Naime, već smo konstatovali da je u neoliberalnom režimu svaka vrsta društvene relacije posredovana na izvestan način tržištem i svodiva na ličnu preferenciju koja se, krajnje redukcionistički, vidi kao osnov lične slobode. Utoliko, teorijski naponi Burdijea, Tevenoa i Boltanskog bili su usmereni ka jednom istom cilju: prevazilaženju fragmentiranosti društva koja je uslovljena neoliberalnim poretkom. Međutim, konkretni predloži za njihovo prevazilaženje su svakako bili različiti.

Naime, tačno je da je Burdije želeo da pokaže kako društvena struktura stohastičkom pravilnošću generiše dispoziciju da se društvena stvarnost tumači na određeni način, ali sa druge strane, ne treba ispustiti iz vida da joj upravo taj element tumačenja daje konačni značaj.

Drugim rečima, društvena struktura u bilo kojem svom pojavnom obliku uvek nosi *tragove* idiosinkrazije pojedinačnog delanja. Boltanski je pak želeo da ukaže da i u najidiosinkratičnijim formulacijama višeg zajedničkog principa ili zahtevima „običnih aktera“ za priznanjem i autentičnošću, uvek moraju postojati znakovi ili putokazi ka polisu, koji naposljetku nužno podrazumevaju zajedništvo. „Naš poduhvat je usmeren ka dinamičkom realizmu, utoliko što teži da istakne proces konstrukcije [poretka – *prim. S.P.*], a da ga redukuje samo na nepostojane i lokalne dogovore oko značenja“ (Boltanski, Thévenot 2006: 17). Dakle, iskra novog zajedništva proizilazi iz same situacije, a sociolozi moraju da „isprate njenu dinamiku“ i dozvole kontingenciji da otvori prostor za nove asocijacije i naposljetku nove polise.

Dakle, Boltanski i Teveno svoje odvajanje od Burdijea u velikoj meri zasnivaju na tome da njihovi modeli mapiranja svakodnevnih kritika mogu da inkorporiraju kontingenciju na način koji ne podriva njen emancipatorni potencijal. Međutim, ovde je sasvim uputno zapitati se u kojoj meri ova vrsta kritike može uopšte da odgovori skorašnjim sofisticiranim oblicima dominacije. Jedna od važnijih odlika neoliberalnog režima u kojem danas živimo je upravo taj što ne inkorporira u sebe kontingenciju. Ova ideologija ne funkcioniše više tako što akteru nudi neki oblik izvesnosti njegovih tumačenja društvenog sveta i projekcija mogućih promena, već je pre set alata za upravljanje rizikom. Time se otvara put za svojevrsni „dispozitiv katastrofe“ (Aradau, Munster 2011) koji aktere čini „otpornim“ (Dean 2014: 159) taman u tolikoj meri da načelno odbace neoliberalizam kao nepravedan režim, ali da, sa druge strane, nastave da žive u njemu.

Sasvim je očigledno da ovaj oblik društvene dominacije ne možemo prevazići time što će kontingencija izmestiti neki metafizički polis i uvesti neki drugi, zbog toga što se ceo sistem vrlo transparentno pograva sa sopstvenom nepotpunošću (i sopstvenim krajem). Možemo stoga reći da „beg od Burdijea“, koji je Boltanski zajedno sa Tevenoom pokušao tokom 1990-ih, suštinski je ostavio nerazrešenu inicijalnu ideju pragmatičke sociologije koja je pre svega počivala na ideji da se dinamizmu neoliberalnog režima suprotstavi dinamizam svakodnevnih kritika.

Zaključak: ka sintezi...?

U jednoj od svojih poslednjih knjiga koja nosi naziv *O kritici* (2011) Boltanski nastoji da razreši neke od problema koje smo detektovali u prethodnom odeljku. Prema njegovom mišljenju, glavni problem sa rešenjima koje je razvio u saradnji sa Tevenoom ogledao se u tome što su: „[...] sporovi između društvenih aktera koje su promatrali sociolozi realistični. Oni ne zahtevaju nemoguće. Njihov osećaj za realnost se održava kroz načine na koje shvataju sopstveno društveno okruženje. Oni procenjuju pravednost ili nepravednost, privilegovanost ili podređenost svog stanja time što svoju egzistenciju porede sa ljudima koji su im bliski [...]“ (Boltanski 2011: 31–32). Drugim rečima, problem sa polisima kao stožerima pragmatičke kritike je taj što istinski nova i autohtona gramatika svakodnevice teško da ikad doseže metafizički nivo koji bi garantovao radikalniju promenu konstitutivnih principa nekog polisa. Pored toga, kao što smo istakli, sami modaliteti dominacije su se adaptirali na takav način da su inkorporirali mogućnost kontingencije, pa samim tim puko modifikovanje formata testova ne predstavlja održivo rešenje.

Potreban je dakle neki robusniji metod generalizacije kritike. Preduslov za ostvarivanje ovog cilja je da se pronađe način da se pragmatička sociologija kritike i burdijeovska kritička sociologija učine kompatibilnim. Da bi to postigao, Boltanski pravi određene amandmane u svojoj teoriji. U tom ključu, najpre uvodi razliku između realnosti i sveta. Realnost se tiče onog aspekta društvene stvarnosti koji je pokriven kognitivnim šemama i u kojem postoji relativno veliki stepen semantičke sigurnosti. Unutar okvira realnosti, smatra Boltanski, čak i ako dođe do neke nesuglasice, ili nepredviđenih okolnosti, ipak postoje određeni protokoli koji omogućavaju upravljanje kontingencijom. Sa druge strane, svet se odnosi na onaj skup okolnosti u kojem ova vrsta protokola ne postoji i u kojem se zapravo susrećemo sa neizračunljivim rizikom. Svakako, jasno je da svet kontinuirano pravi rupturu u realnosti – koje Boltanski inače naziva hermeneutičkim kontradikcijama – te da je jedna od glavnih odlika dominacije – da negira da je

semantička sigurnost, diktirana realnošću, na bilo koji način ugrožena. Međutim, kao što vidimo, procena nepravde u okviru realnosti uvek je parohijalna i zasnovana na istoj onoj gramatici na kojoj se zasniva neometano funkcionisanje postojećih formata testova. Utoliko, smatra Boltanski, potrebna nam je metakritička pozicija kako bi se radikalizovao emancipatorni potencijal kontingencije. Kritička sociologija bi trebalo da bude jedan od resursa koji se koriste u te svrhe.

Ovde se otvaraju dve linije saradnje između bivših saradnika. Prva podrazumeva da kritička sociologija treba da spreči da se dometi pragmatičke sociologije kritike pretvore u impetus kompleksne dominacije. Drugim rečima, potrebno je sprečiti da se testovi rekalibriraju spram „novih okolnosti“, već na izvestan način treba iznova otpisivati na manjkavost realnosti koju je razobličio kontingentni događaj. Drugi način povezivanja tiče se mogućnosti kritičke sociologije da razvije nove obrasce semantičke sigurnosti koji bi objedinjavali pluralnost konflikta i opravdanja koje detektuje pragmatička sociologija kritike. Iako Boltanski nije do kraja jasan po ovom pitanju, čini se da smatra da bi kritički orijentisana sociologija mogla ukazati na neka emergentna svojstva koja proizilaze iz pluralnosti društvenih sukoba, odnosno da iščita – i na taj način nepaternalistički artikuliše – neku vrstu moralnih tendencija u svom bogatstvu partikularnih svakodnevnih sukoba.

Prelomne trenutke, kada je uticaj kontingencije najveći, a saglasno tome i mogućnost korenite kritike i društvene promene, Boltanski naziva *egzistencijalnim testovima*. Kroz ove testove se razvijaju novi vokabulari i nova gramatika svakodnevica. Međutim, ako imamo u vidu da ova vrsta kritike takođe sobom povlači i udaljavanje od semantičke sigurnosti aktuelnih polisa, ostaje donekle nedorečeno kako ovi rečnici postaju rasprostranjeni i deljeni u okvirima svakodnevne prakse, odnosno na koji način dosežu intersubjektivnost. Boltanski nudi sledeće rešenje:

[...] radikalna kritika se, makar u svojim ranim fazama, zasniva na izrazima koji se mogu naći u kreativnim formama – poput poezije, prostonje umetnosti i romana [...]. Verovatno je to razlog zbog kojeg filozofija, kada želi da kritiku oslobodi gvođenog kaveza realnosti, često za svoj predmet analize uzima rad koji su pisci sprovedli na jeziku [...].

Ono što filozofija čini sa piscima, kritička sociologija namerava da učini sa običnim ljudima, time što čini da njihova egzistencijalna iskustva učini razumljivim (Boltanski 2011: 108).

Ovo deluje kao poprilično očigledno rešenje. Ipak, u svetlu naše rasprave, čini nam se umesnim da se zapitamo u kojoj meri je zapravo izvodljivo. Ponovo uviđamo dva problema. Prvo, ovaj pristup Boltanskog u potpunosti zanemaruje mogućnost da se artikulišu nova značenja na bilo koji drugi način, osim kroz individualne činove pragmatičke kritike koji se pak povezuju kroz nekakvu poetiku pluralizma koju bi kritička sociologija trebalo da isporuči svakodnevnoj praksi. Dakle, u potpunosti se negira mogućnost da u okviru svakodnevice nastane neki oblik inherentno kolektivne pragmatičke kritike koja bi mogla da sprovede egzistencijalni test i samim tim imala određeni potencijal za radikalnu promenu.²³⁸ Drugi problem je pak mnogo značajniji za našu raspravu. Naime, nije dovoljno samo ukazati na određene kompatibilnosti između Burdijea i skorašnjih uvida Boltanskog, zbog toga što je, kao što smo videli, u svakoj fazi postojala određena povezanost dvojice autora. Ono što pak jeste potrebno je neka vrsta sinteze. Ova sinteza će se teže ostvariti ukoliko budemo bili usredsređeni isključivo na epistemološku ravan, odnosno na pitanja o kritičkim kapacitetima običnih aktera ili o determinizmu habitusa. Čini nam se da je u tom pogledu mnogo produktivnije uložiti napor da se detaljnije prouči bliskost Boltanskog i Burdijea na planu socijalne ontologije.

Kao što smo videli, jedan od načina tumačenja njihovih dela je da su obojica nastojali da povratak individue kao dominante istorijske figure podvrgnu subverziji (ali ne i apodiktičkom odbacivanju). Ova subverzija se sprovodila kroz pojmove polisa i habitusa koji su, u nedostatku boljeg izraza, imali fraktalni karakter, odnosno nosili tragove univerzalnosti pravila i partikularnih modifikacija tih pravila. Iako su i u ovom pogledu postojale razlike, ni kod jednog autora apologija individualizma nije bila na talonu, te bi na tom planu valjalo tražiti i nove temelje kritike.

238 Više o ovoj problematici, videti Ivković, Prodanović 2019.

Literatura:

- Aradau Claudia, Rens Van Munster (2011), *Politics of Catastrophe: Genealogies of the Unknown*, London & New York: Routledge.
- Atkinson, Will (2020), „Luc Boltanski’s Pragmatic Sociology: A Bourdieusian Critique“, *European Journal of Social Theory* 23(3): 310–27.
- Birešev, Ana (2014), *Orionov vodič: otkrivanje dominacije u sociologiji Pjera Burdijea*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Boltanski, Luc (1971), „Les usages sociaux du corps“, *Annales* 26(1): 205–33.
- Boltanski, Luc (1987), *The Making of a Class: Cadres in French Society*, Cambridge, New York: Paris: Cambridge University Press.
- Boltanski, Luc (2011), *On Critique: A Sociology of Emancipation*, Cambridge, UK, Malden, MA: Polity.
- Boltanski, Luc, Juliette Rennes, Simon Susen (2014), „The Fragility of Reality: Luc Boltanski in Conversation with Juliette Rennes and Simon Susen“, u: Turner, Bryan, Simon Susen (ur.), *The Spirit of Luc Boltanski: Essays on the „Pragmatic Sociology of Critique“*, London: Anthem Press: 591–610.
- Boltanski, Luc, Laurent Thévenot (2006), *On Justification Economies of Worth*, Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Bourdieu, Pierre (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1992), *The Logic of Practice*, Stanford/Calif: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (2000), *Pascalian Meditations*, Stanford/Calif: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (2004), *Science of Science and Reflexivity*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre, Luc Boltanski (1976), „La production de l’idéologie dominante“, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 2(2): 3–73.
- Callon, Michel (1986), „The Sociology of an Actor-Network: The Case of the Electric Vehicle“, u: Callon, Michel, John Law, Arie Rip (ur.), *Mapping the Dynamics of Science and Technology: Sociology of Science in the Real World*, London: Palgrave Macmillan: 19–34.
- Dean, Mitchell (2014), „Rethinking Neoliberalism“, *Journal of Sociology* 50(2): 150–163.
- Garfinkel, Harold (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc.
- Goffman, Erving (1974), *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Harvey, David (2007), *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press.

- Ivković, Marjan, Srđan Prodanović (2019), „Engagement and Complex Domination: The Emancipatory Potential of Contingency“, u: Ivković, Marjan, Srđan Prodanović (ur.), *Engaging (for) Social Change: Towards New Forms of Collective Action*, Belgrade: Institute for Philosophy and Social Theory: 126–150.
- Kyrogrou, Georgios, Matt Henn (2017), „Political Consumerism as a Neoliberal Response to Youth Political Disengagement“, *Societies* 7(4): 34.
- Latour, Bruno (2007), *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Littler, Jo (2013), „Meritocracy as Plutocracy: The Marketising of ‘Equality’ Under Neoliberalism“, *New Formations* 80(1): 52–72.
- Mead, Geoffrey (2016), „Bourdieu and Conscious Deliberation: An Anti-Mechanistic Solution“, *European Journal of Social Theory* 91(1): 57.
- Oakeshott, Michael (1991), *On Human Conduct*, Oxford: Clarendon Press.
- Prodanović, Srđan (2017), *Šta zdrav razum može da učini za društvenu teoriju: ka pragmatičkom shvatanju prakse*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Quérel, Louis, Cédric Terzi (2014), „Did You Say ‘Pragmatic’?“, u: Susen, Simon, Bryan S. Turner (ur.), *The Spirit of Luc Boltanski*, London: Anthem Press: 91–128.
- Robbins, Derek (2014), „Pierre Bourdieu and the Early Luc Boltanski (1960–1975): Collective Ethos and Individual Difference“, u: Susen, Simon, Bryan S. Turner (ur.), *The Spirit of Luc Boltanski*, London: Anthem Press: 265–92.
- Spasić, Ivana (2004), *Sociologije svakodnevnog života*, Beograd: Zavod za udžbenike.
- Susen, Simon (2014), „Reflections on Ideology: Lessons from Pierre Bourdieu and Luc Boltanski“, *Thesis Eleven* 124(1): 90–113.
- Susen, Simon (2016), „Towards a Critical Sociology of Dominant Ideologies: An Unexpected Reunion between Pierre Bourdieu and Luc Boltanski“, *Cultural Sociology* 10(2): 195–246.

Pjer Burdije i Bruno Latur

Stefan Janković

„Ne mogu se odupreti osećaju nelagode zbog onog što sam upravo učinio“ (Bourdieu 2004: 30), požalio se u jednom trenutku već ostareli Burdije u svom poslednjem serijalu predavanja na Koležu de Frans. Taj momenat se zbiva nakon što je slušaocima predstavio narastajući skup istraživanja nauke pod okriljem tzv. studija nauke i tehnologije (*science and technology studies*). „Na jednoj strani“, nastavio je on, „ovim radovima čak ne bih ni želeo da pridajem toliki značaj koliki oni sami sebi pridaju, rizikujući tako da im pružim i neku vrednost poguravanjem kritičke analize izvan onoga što ovakvi tekstovi zaslužuju“ (ibid.: 30). Efemernost koja je zasmetala francuskom sociologu, predstavljena je kao plod nespretnog rada naučnih infanata čiji je rezultat uzaludno gubljenje vremena i još gore, usmeravanje na krivi saznajni trag usled potpunog uzmicanja od potrage za latentnim strukturama nauke. Taj nedostatak, očigledno, nastaje usled posvećenosti semiološkim zavrzlamama među naučnicima isključivo smeštenim u laboratorije koji neočekivano veliki akcenat stavljaju na ne-ljudske entitete.

Rekavši sve ovo, moj „opravdani bes“ se tiče opravdavanja činjenice da ovi ljudi, koji čak i izbegavaju da se nazivaju sociolozima i prihvate takve obaveze utoliko što nisu u mogućnosti da se istinski podrede ograničenjima filozofske rigoroznosti, mogu uživati nešto uspeha među novopridošlima u naučno polje i tako praviti zastoj u istraživačkom progresu širenjem lažnih problema koji su čist gubitak vremena, sveukupno odvođeći neke u ćorsokake, a neke, koji imaju preče stvari raditi, ka kritičkim naporima i to često očajničkim – eto, takva je moć društvenih mehanizama u održavanju greške (ibid.: 31).

Unutar studija nauke i tehnologije koje je Burdije kritikovao, jedno ime se posebno isticalo. U godinama potom, upravo će se jedan od glavnih krivaca za navodne „lažne probleme“ odužiti na krajnje vic-kast način i sa dosta strpljenja začeti razmontiranje „kritičke sociologije“ potonjeg. Tačno na sredini svoje programski nastrojene studije *Presastavljanje društvenog: uvod u teoriju aktera-mreže* (Latour 2005), Bruno Latur (*Bruno Latour*) će osmisliti fiktivni razgovor profesora sa zbunjenim doktorandom koji užurbano pokušava da pronade odgovarajući teorijski okvir za disertaciju iz studija organizacije. Sve više iritiran strpljivim tonom profesora iza kog se jasno nazire Laturov lik, student se nakon neuspelih pokušaja da u deskriptivno nastrojenu teoriju aktera-mreže ugura objašnjenje koje bi restauriralo „kritičku oštricu“, suočava sa konačnim šokom po predlogu izvučenom iz klasičnog repertoara moderne epistemologije: otkrićem „pravih“ uzroka koji bi rastočili sve mitove menadžmenta. „Ni to neće raditi“, staloženo odgovara profesor, „jer da postoje – u šta ja iskreno sumnjam – oni ne bi imali nikakve druge efekte do transformisanja Vaših ispitanika u držaoce drugih aktera koje Vi nazivate funkcijom, strukturom, gramatikom itd. Stoga, oni više ne bi bili akteri, već glupani, lutke – a i to bi bilo posve nefer za lutke. U svakom slučaju, Vi pravite aktere da budu – ništa“ (ibid.: 154). Zbunjen ovakvim odgovorom, student poseže za poslednjom mogućom, i to izuzetno moralno impregniranom opcijom iz prosvetiteljskog repertoara: emancipatornim saznanjima koja nauka može ponuditi akterima, otkrivajući im sile koje njima manipulišu. „Bravo, bravissimo!“, uzvraća mu profesor sa ozbiljnom dozom ironije:

Dakle, za Vas je akter neko ko je potpuno determinisan agens, plus držalac funkcije, plus malo smetnji, plus malo svesti koju pruža prosveteni društveni naučnik? Užasno, prosto užasno [...]. Pošto ste redukovali aktere na držaoce, još ih vređate nakon što ste ih ozledili i onda velikodušno pružite tim jadničcima refleksivnost koju su pre toga imali, ali koju ste im oduzeli tretirajući ih na strukturalistički način! Izvršno! Oni su bili akteri i pre nego što ste Vi došli sa svojim „objašnjenjem“. Nemojte mi reći da je Vaša studija ta koja ih čini da postanu refleksivni. Odlično odrađeno, studentu! Ni Burdije ovo ne bi bolje uradio (ibid.: 154–155).

Ova dva momenta otvorene konfrontacije među dvojicom Francaza, predstavljali su kulminaciju svekolike nategnutosti koja se i ranije nazirala između posve glomaznih projekata (videti Latour 1998), utoliko izazivajući ironiju i iritaciju oba učesnika. No, da li usred spora između dvojice francuskih sociologa, čija su teorijska utvrđenja izgrađena sa snažnom filozofskom potporom i sa zavidnim istraživačkim portfolijom, stoji još jedan u nizu sukoba škola koji čeka vlastito razrešenje tako što će postati pitko udžbeničko štivo, razvodnjen opis teorija, spreman za brzu konzumaciju? Ili je, pak, po sredi nešto drugo?

Neki od istraživača koji su se uputili na uporedno putešestvije locirali su najpre epistemološke nesuglasice. Šnikel (*Willem Schinkel*) je, recimo, u uporednom pregledu na videlo izneo očiglednu razliku u relacionim komponentama koje su primenjivali dvojica sociologa, ali na način koji s jedne strane favorizuje čuvenu Laturovu kritiku „klasične sociologije“ a sa druge, na samog Latura primenjuje Burdijeovu formulu naučnog polja, uočavajući kompetitivnu paradigmatiku smenu u pozadini njihovog spora (Schinkel 2007). Kale-Lostuvali (2015) ispituje oprečan status istine koja u delu Burdijeja izrasta uz pomoć autonomne imunizacije naučnog polja, dok kod Latura upravo potonji stav predstavlja ćorsokak, pošto je nauka uključena u mnoštvo asocijacija koji joj garantuju resurse, razlike, alate pa i samu kredibilitnost. Neki pokušavaju da iscrpe najviše od obojice, te Ejal priređuje prigodnu dopunu Burdijeove teorije polja uz fluidnost i poroznost granica impliciranu Laturovom teorijom aktera-mreže (Eyal 2013), kao što i Papilu primećuje neverovatnu sličnost, barem kada je reč o medijativnim svojstvima objekata u ojačavanju institucija usled toga što upravo ona održavaju odnos (Papilloud 2018).

Spisak se ovde ne iscrpljuje, ali se ni spor između Burdijeja i Latura ne može videti kao rezultat epistemoloških nesuglasica i otuda poći ka stvaranju teorijskih sinteza ili sinkretizama. Iako je neporecivo da se divergencije među dvojicom autora ponajpre tiču pitanja kako naučne uvide načiniti potentnim političkim alatcima, one po sebi reflektuju znatno krupnija neslaganja. Nategnutost među dvojicom sociologa je stoga provocirana daleko delikatnijim dijametrijama koje

se protežu od pitanja šta su gradivne jedinice stvarnosti, o kakvim silama i entitetima je reč, što sve ukazuje na slabašnu kompatibilnost *politika realnosti* unutar projekata obojice – toliku, da odvodi ka *ontološkoj nesamerljivosti*. Utoliko, pre nego da se ovaj spor – još jednom – brže-bolje odgurne u teorijsko sokače epistemologije, daleko vrednijim istraživanja čini se ontološko razmeravanje, pravljenje svetova koji su unutar projekata obojice izneti na videlo.

Ovakav potez *deepistemologizacije* usmerava dalje od suvoparnog „rasčaravanja“ pogleda na stvarnost koji iznova privileguje saznanja pitanja. Kako Martin Savranski (Savransky, 2012, 353) s pravom upućuje, „epistemološki problem ’ko, kada i zašto konstruiše saznanje’ mora biti dopunjen etno-ekološkim pitanjem ’ko/šta, kada i kako nastanjuje svet’“. Akcentovanje ovakve podloge nije relevantno samo usled reformističkog puta utabanog novim ontološkim pokretima (videti Pellizzoni 2015), koji nastaje ujedno usled spoticanja okcidentalne kosmologije da reši šarolike i krhke prelaze između ljudi i ne-ljudi kakve antropologija registruje (uporediti Descola 2013; Viveiros de Castro 2014) i nelagodne planetarne sudbine uzdrmane klimatskim distorzijama (Chakrabarty 2019; Morton 2013; 2016). Ova „dekolonijalizacija misli“ (Viveiros de Castro 2014) koja ide protiv hijerarhijskih odnosa mišljenja i arogantnog evrocentričnog oslanjanja na intelektualni autoritet, bitna je upravo zato da bi se povratila veza sa *ontološkim zavisnostima*.

Često ispušteni, ontološki momenti koji govore o gradivnim jedinicama stvarnosti, iskazuju daleko veću zapetljanost „fraktalnih distinkcija“ koje vladaju akademskim svetom nego što to klišeizirane komparativne tehnike nude (Abbott 2001). Hagiografija kakva se pronalazi u staromodnoj istoriji ideja ili teorija, analoško raskrinkavanje veze misaonih procesa autora sa političkim turbulencijama datog vremena, ili sažaljivo priklanjanje famoznoj *politics of knowledge* uz simpatije za podvlašćene, emuliraju čisto epistemološko pitanje o tome kako je stvarnost predstavljena (videti Law 2009). Stvarnost time postaje otužni reziduum, odveć sjedinjena smesa i utoliko beznačajna za svaku varijaciju koja se zbiva na njenoj strani, sve dok se kokteli eruditske

razmetljivosti sa nešto orfejskih vizija nedostupnih laicima ispijaju u otmenoj atmosferi.

Divergentni projekti dvojice Francuza se možda površinski razmimoilaze povodom epistemoloških pitanja; ali, ključno pitanje jeste kako se međusobna nesamerljivost ovih svetova u nastajanju, reflektuje kroz pitanje kako nauka politički mobilizuje predstavljajući određene stvarnosti. U ovom radu, naše komparativno putešestvije najpre će locirati izvore te nesamerljivosti kroz pristupe nauci u prve dve sekcije. Slika prikazana nauci kao *kompetitivna i interesna igra* kod Burdijea ili *fragilna fabrikacija činjenica* kod Latura generalno će se oslanjati na slično početno stanovište o artificijelnom i socijalnom poreklu nauke.

No, izvan toga, pitanje relativizma, kao odnosa nauke spram politike, prikazaće paralizu Burdijeovog racionalističkog projekta da nauku kao interesno – ali i etikom ispunjeno – takmičenje među naučnicima uputi kao nosioca istine, a same naučnike zavešta izvanrednim intelektualnim autoritetom da jedini imaju celovit pristup stvarnosti. Latur će po ovom pitanju biti daleko savitljiviji: odričući se intelektualne prevlasti, on akcentuje upravo neizvesne konfiguracije stvarnosti. Iako će naići na sličan problem – kako proširiti nauku izvan njenih mreža – njegov heterodokсни stav o asocijacijama i savezništva uputiće objektivnost na pitanje trajnosti asocijacija u koje su upleteni naučni uvidi. Konačno, u zaključku ćemo locirati izvore ove ontološke nesamerljivosti ističući sasvim drugačije pejzaže ispostavljene ontologijama struktura i mreža. Iako su donekle konvergentne po pitanju figura društvenih aktera kao praktičnih bića, pokrenućemo pitanje koja se relaciona perspektiva prikazuje adekvatnijom za navedeno etno-ekološko pitanje.

Nauka ishodi kao socijalna delatnost, ali...

„Opravdani bes“ Burdijea, isprovociran širenjem laboratorijskih studija, iznet na početku ovog članka, eho je bezuslovnog imperativa koji

je strogo upućivao da posao nauke čini svojevrsna *politika istine* (Bourdieu 1990). Ona je otelovljena u mnoštvu tropa poteklih iz idealističke filozofije i primarno zabrinuta oko velike modernističke teme: kako „raščarati“ svet i skinuti veo iluzornosti ne bi li se bliže prišlo simboličkim obrascima koji rukovode načinima mišljenja i delanja (uporediti Bourdieu, Wacquant 1992). Eferemnost, sholastici bliska sofistika (Bourdieu 2000) – ili uopšte evazija poretka razloga zabarušena kroz suptilno održavanje moći pomoću epistemoloških kategorija (Bourdieu, Wacquant 1999) – bili su redovne Burdijeove mete. Semiološke studije smeštene u izolovane mikrokosmose kakvi su laboratorije – ironično je uputio u finalnom eseju – podsećaju na starinske seoske monografije i baštine upravo stagnantnu analitičku kulturu, pošto ne sadrže ni trunku napora da se raščlani finija mehanika koja upravlja radom naučnika (Bourdieu 2004: 32).

Uprkos dužnosti da se, kako ćemo docnije videti, uvek iznova postiže epistemološka sekuritizacija ne bi li se raščlanila strukturno utemeljena moć navodno zabarušena u kategorijama, razgradnja naučnog projekta za Burdijea je u potonjem primeru istovrsno morala biti prikazana. No, Burdijeova ljutnja povodom navodnog „izolacionizma“ laboratorija i preterano interakcionističkog akcenta, brzo i zgusnuto čitanje čitavog *studies of sciences and technologies* pokreta, kao da su se zbivali u žurbi povodom nečeg drugog: želje da se napravi potentna politička epistemologija. Opet, taj pokušaj nije bio preterano drugačiji od poznomodernih stremljenja. Iznova, disciplinovanje umnih iskripljenja – filtriranjem kategorija, ciljalo je ka tome da učutka duhove „iracionalnosti“ i opremi instrumentima emancipacije, ali po cenu da stvarnost ostaje *out there*.

U tom sasvim subverzivnom zadatku, Burdije ujedno kombinuje epistemološke refleksije i svojevrsnu metodološku higijenu – videti narednu sekciju – ali i rigidnu analizu naučnog poduhvata, izvedenu bilo direktno (Bourdieu 2004), bilo posredno (Bourdieu 1990; Bourdieu, Wacquant 1992). Bez imalo bojazni da će lociranje nauke unutar teorije *polja* eventualno oštetiti sam reformistički zamajac koji nauka treba da obezbedi, Burdijeov potez se razvija u nekoliko pravaca.

Analitičko umetanje nauke u okvire polja, kao delimično odeljenog skupa relacija među akterima i grupama, istorijski uspostavljenog i rukovođenog osobenim oblikom *nomosa* (Bourdieu 2000), otpočeto je kao napad na zamisao „čiste“ nauke (Bourdieu 2004).

Krajnji provincijalizam koji se našao na udaru francuskog sociologa – slično ranijim napadima na sterilni metodologizam među sociolozima Kolumbijske škole (Bourdieu, Chamboredon, Passeron 1991), ticao se i internalizma bliskog njemu savremenim epistemolozima, ali naročito Mertonove perspektive zadržane na opisu nekolicine normativnih natuknica koje nauka poseduje (Merton 1973). Sugerišući da, „autentična nauka nauke“ zahteva da se prevaziđu opozicije – najpre ona između apstraktnog realizma i istoricističkog relativizma, odnosno, između epistemološkog imanentizma i spoljašnje analize upućene isključivo na široko shvaćene „društvene okolnosti“, Burdije je stremio ka tome da nauku ocrta kao nimalo romansiranu delatnost. Stoga, ona je rezultat „političkih i naučnih pozicija koje konstituišu naučno polje, a koje su u isto vreme i političke strategije.“ Usled toga se svaka *naučna odluka* – bilo da je vezana za izbor područja istraživanja, metoda ili pogodnog mesta za publikaciju, takođe može shvatiti kao „strategija političkog investiranja usmerena ka [...] potencijalnom priznanju takmaca koji su ujedno i kolege“ (Bourdieu 1975: 22–3).

Kombinacija kolektivnih vidova validacije i teleološkog opredeljenja aktera upućenih na kompetitivnu igru prisvajanja različitih „profita“, teško da bi se mogla u potpunosti uglaviti u klasični konstruktivistički postulat o kolektivno podešenim vidovima kategorizacije i uverenja. Burdije se inače opire ne samo bilo kakvoj zamisli „duha“ koji koordiniše naučnu aktivnost, poput paradigmi (videti *ibid.*; Bourdieu 1991b), već ima i nategnut odnos sa konstruktivizmom usled preteranog isticanja simboličke infrastrukture, poput jezika i reprezentacija u kompoziciji društvenog sveta, usled čega se gubi sluh za generativni momenat ovih struktura (videti Bourdieu 1991a). Opet, Burdije rado konzumira recepte iz funkcionalističke kuhinje.

Neke Burdijeove primene vlastitog modela, ili primene tog modela u radu njegovih poklonika (npr. Hess 2011), teoriju naučnog polja

metodski upućuju na prikaz karijernih putanja i normativnih struktura kakve su sankcije i nagrade koje postaju vidljive kroz analizu citiranosti, ugleda, stipendija itd. No, uvođenjem snažne antagonističke note, Burdije odlazi u potpunu radikalizaciju relativističkog rešenja. Najsuptilnija pitanja koja deluju kao sasvim logička i tehnička, podložna racionalnoj preradi, postaju viđena kao čisti eufemizmi za pri-tajane motive aktera upućenih na prisvajanje „monopola specifične kompetencije“ (Bourdieu 1991b: 6). Prikaz naučne delatnosti u agoni-stičkim okvirima kao kompetitivne borbe da se uspostavi legitimni naučni autoritet, naime, krajnje sugestivno upućuje na to da logika interesa kakvu klasična politička ekonomija stavlja kao rukovodeći, pa čak i metafizički princip, odigrava krucijalnu ulogu u svim pitanjima smatranim kao naučna. Svaka intepretacija, metodološki izbor, teorijski naklon, čitaju se kao izraz ove neumoljivosti „nevidljive ruke“ polja, koja u zavisnosti od „strateške“ savitljivosti, aktere pogurava ili ka konzervaciji postojećih pozicija ili ka preispitivanju postojeće strukture (Bourdieu 1975).

Podređivanje interesnoj igri se, međutim, javlja kao mač sa dve oštrice. Burdije nesumnjivo dobija omnipotentan analitički instrument koji mu omogućava da izvrši dvostruku analizu (Camic 2011). Polje najpre daje mogućnost čitanja „vizija i podela“, nastalih ujedno povodom „internih“ borbi, strateški orijentisanih oko prikupljanja tzv. naučnog kapitala – tog „materijala“ čija raspodela gradi skelet relacija. Dok pitanje raspodele kapitala uvodi naučno polje u set dinamičkih alternacija vidljivih posebno u smenama osnovnih teorijskih i metodoloških strujanja, one su ujedno povezane s pitanjem „eksternih“ determinacija. Protočnost drugih, „izvannaučnih“ uticaja skopčana je ili s priklanjanjem nauci koja se normativno podređuje vlastitim kriterijumima veridikcije, ili postaje, pak, heteronomna i otuda servis ili produžetak borbi koje se vode drugde – u politici ili još delikatnije – među klasama. Tumaču, Burdijevska analiza pruža još jedan benefit. Uz nešto podataka o osnovnim preferencijama naučnikâ i vizije društvenog sveta koju zastupaju, zajedno sa karijernim putanjama i citat-nom analizom, ovaj postaje sposoban da naučnu delatnost sagleda pre

kao *performans ideoloških funkcija* koje su ospoljene u borbama unutar polja, a time i da dobije jedinstvenu priliku da gotovo svako gledište relativizuje kao rezultantu pritajenih motiva, ne morajući mnogo da se bavi konkretnim sadržajem i preobražajima naučnih proizvoda.

Panoptičko ovladavanje pogledom na naučnu produkciju, međutim, nosi mnoštvo zamki. Dok Burdije, videćemo u narednoj sekciji, analitičku superiornost nesebično ublažava operacijama refleksivnosti, čitav potez spasavanja nauke odvija se kao pokušaj da se demarkacija racionalnosti što više ojača etičkim utvrđivanjem naučnog komunitarizma i time pruži otpor pošasti „prirodnog stanja“, rastrzanog interesima. Događaj „transmutacije anarhičnog antagonizma partikularnih interesa u jedinstvenu naučnu dijalektiku“ (Bourdieu 1975: 33) stoga postaje moguć tek kada akteri ovladaju vlastitom, tmurnom prirodom i pređu u „društveno stanje“: žrtvovanjem vlastitih interesa i „metodičnom kontrolom“ koja se ostvaruje pošto su kanali komunikacije otčepljeni i posvećeni kritičkom dijalogu, a naučnici sami počnu slediti gotovo agelički zanos. Upravo je ta dvojnost interesa koja će, kako ćemo videti u narednoj sekciji, Burdijeovu teoriju odvesti u izuzetno nategnut pokušaj imunizacije nauke, bila finalni momenat njegove karijere, obeležen grčevitim pokušajima da se nauka osposobi za veće zadatke.

Za Bruna Latura, pak, studije nauke predstavljaju tek početak onoga što će uslediti. Vlastitu naučnu „inicijaciju“ Latur zajedno sa Stivenom Vulgarom obavlja na kalifornijskom Institutu Salk u drugoj polovini 1970-ih godina, istražujući dnevne laboratorijske rutine neuroendokrinologa kao antropološki stranac. Pristup izgrađen u studiji *Laboratorijski život: konstrukcija društvenih činjenica* (Latour, Woolgar 1986), daleko je više osoben od semiološke analize koja na prvim stranicama ove etnografski građene studije naučnike shvata kao pisce upućene na skribomansko dokumentovanje ili „upisivanje“ uvida nastalih u laboratoriji unutar koje se odvijaju „operacije nad tvrdnjama“ kao što su „dodavanje modaliteta, citiranje, poboljšavanje, umanjivanje, pozamljivanje i dodavanje novih kombinacija“ (ibid.: 86–87).

Latur i Vulgar, naime, tvorenje naučnih fakata vide kao svojevrsnu metamorfozu koja ojačava činjenicu – isprva nestabilnog – uvida koji se potom provlači u tanane mreže putem kojih se širi i održava. Ontološki gledano, činjenica poseduje značenjsku vrednost samo dok p(r)overljivost upućuje na operacije, posve fragilnog karaktera, poput citiranosti i uopšte razmeštanja ovih saznanja u tokove naučne validacije, ponekad upućujući i na umeća naučnikâ da, gotovo strateški, vlastita otkrića uglave, podese i promovišu shodno diktatu koji se privremeno uspostavi u mreži. Kako kažu, „podaci, ispitivanja, metode i tvrdnje koje su jednom bile prihvatljive u odnosu na njihove ciljeve, ne moraju više biti prihvaćene [...]. Ovo drugim rečima znači da epistemološke kvalitete validnosti ili greške nije moguće razdvojiti od socioloških pojmova donošenja odluka“ (ibid.: 121). Međutim, o kakvoj je sociologiji ovde reč i šta je razlikuje od one, kritički nastrojene, kakvu je Burdije gradio?

Površinski gledano, pristup Latura i Vulgara odnosi se jednako na razgrađivanje tautološki osnaženih značenja umetnutih u proces ocrtavanja činjenica koje distingvira njenu naučnost. U određenim momentima, ovo neverovatno sliči Burdijeovoj recepturi koja upravo genezu činjenica locira kroz principe distribucije naučnih proizvoda poput citiranosti, cirkulacije priznanja i kondenzacije strateški nastrojenih odluka unutar laboratorije. Misaoni procesi i logička obrada koju su Latur i Vulgar naslutili u *Laboratorijskom životu* na krajnje etnometodološki način, nazirali su međutim da se iza praktičnih kontingencija naučnika kriju sekvence, tehnike i mreže i da one umeću, razlažu i sastavljaju entitete. Naučna produkcija stoga nije povezana isključivo s pitanjima sticanja kredibiliteta i kako iskazuju, krajnje apsurdnim insistiranjem Burdijea, čije je „tautološko objašnjenje interesa pogoršano odsustvom bilo kakve reference na sadržaj proizvedene nauke“ (ibid.: 206). Ni oblici kolektivnog verovanja kao osnovni eho „društvene pozadine nauke“, u kojima se, pre svega, otključava težište konstruktivističkog argumenta, nisu dovoljni (uporediti Bloor 1976; Knorr-Cetina 1999).

Naš argument pritom nije da činjenice nisu realne niti da su one čisto artifičijelne. Naš argument nije samo da su činjenice društveno konstruisane. Mi takođe želimo da pokažemo da proces konstrukcije uključuje upotrebu izvesnih naprava pri čemu je sve tragove proizvodnje ponekad i teško raspoznati (Latour, Woolgar 1986: 176).

Sve je ukazivalo da činjenice u nastajanju iskazuju daleko zapetljaju priču i da je zbog toga potrebno odmaći se od pomodnog konstruktivističkog talasa – s kojim Latur konačni obračun pravi na svitanju novog milenijuma (videti Latour 1999). Ujedno, nazirali su se i obrisi ključnog odstupanja koje Latur pravi, odbacivanjem olako uzetih navika lociranja „društvenih faktora“, ospoljenog u takođe tautološkom stavu o postojanju struktura usled kog se upravo gubi momenat zajedničkog postanja aktera i mreža.

U narednim studijama, *Pasterizacija Francuske* (Latour 1993a) i *Nauka u stvaranju* (Latour 1987), Latur se pre svega koncentriše na inverziju samorazumljive formule prema kojoj „društveno“, kao *sui generis* ontološki domen predstavljaju osnovno polazište. Uz dosta metodoloških osobenosti obeju studija upućenih na rekonstruktivnu analizu naučnih otkrića – što slični svojevrsnoj istorijskoj etnografiji upućenoj na sekundarne izvore, Latur se upućuje na simultano praćenje svih entiteta u igri, njihovih preobražaja i spona, bez unapred prihvaćene pretpostavke o njihovom statusu. Najjasniju primenu ovi principi će naći u prvopomenutoj studiji. Početak *Pasterizacije Francuske* (Latour 1993a: 10) odmah daje smer, upućivanjem da to što „ne znamo unapred kakav svet je pravljn nije razlog da odbijemo da započnemo, pošto ostali koji pričaju priče izgleda znaju i neprestano definišu aktere koji ih okružuju [...]. Ovi pripovedači pripisuju uzroke, datiraju događaje, zaveštaju entitete s kvalitetima, klasifikuju aktere. Istraživač ne mora da zna više od njih; on mora samo da započne u jednom momentu da beleži šta svaki akter govori o drugima“.

Bez „predodređene sociologije“ i lociranjem transformacija pod kojima se nalaze akteri sazvani u pričama, Laturova strategija bazirana je na tome da prati kako se Pasterovo otkriće mikroba umeće u

kapitalne političke rasprave koje stoje u pozadini pravljenja društva Francuske XIX veka. Sve veći pritisak koji se u Francuskoj toga doba osećao zbog velikih troškova i bolesti koje je manjak adekvatnih postupaka izazivao kroz, recimo, ekonomske gubitke usled lako kvarljive robe ili, recimo, česte pojave masovnih bolesti, postavio je higijenu i lociranje, pa čak i „disciplinovanje“ tih mikroneprijatelja kao imperativ. Uspeh Pastera jeste, usko gledano, rezultat njegove veštine da umetne agense čija je transformacija deo njegovih napora i da izađe u susret javnim raspravama o sanitarnoj politici i, posebno, situaciji u kojoj su njegova otkrića, kroz vrlo teskoban put validacije, kontroverzi i rasprava, našla put do pokreta koji su ove nalaze mobilizovali i uz pomoć kojih je džinovski korpus društvenog života, upravo ovom sanitizacijom, postao stabilizovan, a neprijateljski entiteti primireni.

Laboratorije čine svojevrsna čvorišta mreža, te stoje protiv bilo kakve zamisli makroskopske determinacije. Unutar njih se zbiva transmutacija aktera prispehlih u nj, prerađenih nizom praktičnih kontingencija, instrumenata i eksperimentalnog potvrđivanja. Latur mnogo pažnje posvećuje upravo opisima krajnje teatričnih momenata verifikacije koju sprovodi publika, koji su kroz rasprave i kritičke preglede, konačno utabali put za nove forme kolektivnog života. Razmeštanje po mrežama i dalja prevođenja ništa manje ne oslikavaju trnovit put krojenja imunologije sa krajnje socijalnim likom u kojoj je higijena svrhovito služila kao prevođenje, tihih, ili barem utišanih agenasa iz stanja beznađa viđenog kao glavna prepreka po bogatstvo. Pasterova otkrića stoga nisu samo slika metamorfoze koja bi, shodno Burdijevoj tezi o heteronomnoj determinaciji, mogla biti obeležena kao izraz njegove servilnosti spram sila novca, ili bilo kakvim drugim ekonomskim ili političkim imperativima.

Ničeg misterioznog nema u ovim zonama, kojima prilaz inače „sociološko objašnjenje zabranjuje“. Reč je o tome da „bismo mi želeli da ova zona bude misteriozna, u kojoj se politički i društveni uslovi s kojima ništa drugo ne možemo da uradimo osim da ih prihvatimo kao takve, pretvaraju u „istine“, „doktrine“ i „koncepte“, a koji izbegavaju sve uslove proizvodnje i postavljaju na čudesan način koji uvek pokreće

naivne duše, da „utiču“ na društvo“. Radije, govori Latur, posredi su sasvim heterogena savezništva u kojima se „neprijatelj dovodi tamo gde smo sigurni da ćemo biti jači“ (ibid.: 73): Pasterova laboratorija se ispostavlja kao strateško mesto u kojem je moguće rešiti makroskopski problem doktora i higijenaista kroz mikroskopski postupak koji, pošto je stabilizovan kroz mreže, omogućava efekte koji po obimu daleko nadilaze samu laboratoriju.

Osim toga što će ovakav sinaptički stav odvesti Latura u krajnje afirmativnu poziciju u vezi sa „savezništvima“ u koje nauka bez mnogo ustezanja treba da stupiti, *Nauka u akciji* će ne samo utrti put *metodologiji sporova* koja će biti i te kako značajna za razvoj pragmatičke sociologije (videti Boltanski, Thévenot 2006). Ova knjiga, bazirana na mnogobrojnim primerima „stabilizacije“ naučnih otkrića, prati sporove koji su okruživali brojne izume – poput dizel-motora ili DNK, pre nego što su oni postali *crne kutije* (*black box*). Potonji pojam predstavlja ništa manje Laturov metafizički doprinos koji dolazi na mesto tradicionalnog koncepta supstance opisujući upakovane forme međupovezanih stvarnosti, nizova entiteta koji se kao takvi više ne dovode u pitanje. Heterogeni lanci asocijacija koji stoje u osnovi naučnih proizvoda i koje bi valjalo pre svega pratiti, najpre iskazuju suptilnu taktiku simetrizacije koja se odnosi na praćenje ljudi i ne-ljudi, odnosno, na rabljenje *ontološke neizvesnosti* koja dolazi pošto kao istraživači zauzmemo krajnje agnostički stav i vidimo kako su entiteti *prevedeni*, kako se lista agenasa proširuje i povrh svega, prate konflikti različitih „praktičnih metafizika“ (Latour 2005).

No, celokupna ova inverzija, koja će nekoliko godina docnije naći svoj čuveni izraz u delu *Nikada nismo bili moderni* (Latour 1993b), sa teorijom aktera-mreže koja upućuje na vidove asocijacija koji tek po njihovoj stabilizaciji bivaju okupljeni u glomazne koncepte poput „prirode“ ili „društva“ koji sami zahtevaju da budu objašnjeni, pre nego da budu izvedeni iz kakvih društvenih determinanti. Za Latura, lociranje ovih najsitnijih prelaza, transmutacija i potom, smeštanja u mreže, postaće vrhunski istraživački zadatak, primenjiv kako u slučajevima nauke, tako i u, recimo, istraživanjima prava (Latour 2010b)

ili skorim raspravama o klimi i kosmološkim osnovama Geje (Latour 2018), kao i prikazima ovih metodoloških načela (Latour 2017). Identifikovanje ovog mrežnog smeštanja označava skretanje pažnje sa misterioznih sila i njihovo umetanje u objašnjenje, namesto kojih opis praktičnih delatnosti dolazi u prvi plan – kao povezivanje različitih resursa u tačke i mešavine koje transformišu unete resurse i kreiraju činjenice – čija solidnost najpre zavisi od sposobnosti da se različiti entiteti okupe valjano.

Laturova iritacija „kritičkom sociologijom“, otuda korene vuče iz sociologije nauke – na koju će se on konačno obrušiti i dozvoliti sebi epizodu „opravdanog besa“. Obeležavajući je isuviše predvidivom, Latour uviđa da ona predstavlja samo rezultat inače tipičnog širenja sociologije na različite domene izučavanja, zasnovanog na jednom od dva isprepletana scenarija. Jedan uviđa kompleksnost izgradnje društvenog objašnjenja objektivne nauke, ali u krajnjim konsekvencama tu nauku uzima kao jedino uporište za rasturanje „društvenih stega“, infiltriranih kroz ideologiju, političke strasti, subjektivnost, itd.

Nešto prizemniji jeste onaj ograničen na karijerne putanje, institucije, etiku, javno razumevanje, sistem nagrađivanja nastojeći da rasčlani vezu između kognitivnih faktora i socijalnih dimenzija (Latour 2005). Kontingencije iz kojih je nauka stvorena, upućuju ne samo na socio-tehnička svojstva o kojima su drugi pobornici teorije aktera-mreže izveštavali (Law, Lien 2013). Reč je o isprepletanim agencnostima, privremeno uhvaćenim, preobraženim i proširenim naukom – i to naukom koja ove činjenice odgaja ponajpre kao *pitanja od interesa (matters of concern)* a ne kao suvoparnu hrpu uvida nastalu onda kada figure zajedljivih naučnika nađu zajednički jezik. No, bilo mehanikom interesa, bilo rastezanjem unutar mreža, proizvodvanje naučnih činjenica ovisi o ovim krhkim, često voluntarnim i ponekad oportunističkim aktivnostima. Pitanje je onda da li ovaj relativni status činjenice nauku slabi – ako da, nije li je nužno „pasterizovati“? Ili je pak stvar da, neverovatnim zvuči, relativizam nauku čini snažnijom...

Politička epistemologija između autonomije i asocijacija

Odbojnost i Pjera Burdijea i Bruna Latura prema strujanjima unutar filozofije nauke povodom statusa racionalnosti (videti Restivo 1994), zasigurno je utrla put ovom, znatno suptilnijem stavu koji nauku i naučne izbore smešta u sklopove društvenih relacija. Kritični momenat, međutim, zbiva se odmah pošto se nakon razmeštanja nauke po različitim ćoškovima polja ili kapilarima mreža otvori pitanje kakvo mesto nauka može imati u kolektivnom životu, ukoliko ona pruža samo fragilne proizvode potekle iz podosta volontarnih aktova. Žar odbrane nauke će kod obojice biti perzistentan, ali će se upravo ovo doziranje relativizma pokazati kao *differentia specifica* i naznačiti znatno evazivniju pragmatiku prikačenu uz nauku, posebno u slučaju drugog autora. Latur će, naime, u ovom pogledu, bez stremljenja da nauku podredi ikakvim idealističkim motivima, uputiti na mrežno širenje uvida o objektivnosti, ali ne i istini, što samu nauku ostavlja pred nerešenim problemom ukrštanja različitih mreža. Burdije se, pak, bespogovorno priklanja „terapeutskim“ tehnikama refleksivnosti koje bi nauku učinile unikatnim aparatom pristupa „neprijatnoj istini“ o društvenom svetu, odnosno, silama koje diktiraju društveno postojanje. Težeći nekako da imunizuje nauku od metafizike bliske političkoj ekonomiji i „društveno-istorijskih ograničenja“, Burdije pribegava internalističkom rešenju od koga je trkom pobegao i dolazi do zaključka da nauka u najboljem može biti kontroverzan prikaz stvarnosti.

Delom pesimističan, potonji stav mahom ishodi kao rezultat nategnutog uklapanja politike epistemičke refleksivnosti i drugih postupaka nadgledanja saznavnog postupka u naučni mozaik rasparčan interesima. Sasvim suprotna modelima refleksivnosti sa vernakularnim akcentom bliskim pre svega kritičkim realistima (videti Vanderberghe 2014), epistemička refleksivnost Burdijea je u različitim varijantama začeta kao pre svega vlastiti, a potom i institucionalni etos uperen ka kontrolisanom izbacivanju upravo vernakularizama i fenomenološke intuitivnosti. Ove „tehnikе objektivacije“ za koje će i sam Burdije

kazati da su „najznačajniji proizvod čitavog mog poduhvata“ (Bourdieu 1992: 15), izrastaju kao direktni nastavak reformisane naturalističke epistemologije Gastona Bašlara.²³⁹

Recepturu eliminacije „epistemoloških prepreka“, odnosno, pravljenje epistemološkog raskida (*rupture*), Burdije zdušno prihvata pošto i neokantovski imperativi ustanovljenja *epistemološkog vektora* koje Bašlar prvi put utvrđuje u *Novom naučnom duhu* (Bachelard 2002) i njihova pritajena politička funkcija jeste ta da se, po dosta staroj platonističkoj recepturi, utišaju mase a njihova stanovišta vide kao deo udaljene stvarnosti. Sa snažnim postpozitivističkim nabojem, odbijanje tzv. „iluzija transparentnosti“, primena Dirkemovog „principa nesvesnog“ (Bourdieu, Chamboredon, Passeron 1991), i identifikacija strukturnih uzroka koji beže svakoj od svesti ponaosob – a opet komanduju fenomenalizmom kakav upravlja svakodnevnim pojavnostima – postaju primarni zadatak i štaviše, *metanaučni princip sociologije* (Bourdieu 1968).

Minoran je broj Burdijeovih studija u kojima on, barem načelno, ne pruža potanko ekskurs o epistemičkoj refleksivnosti i tehnikama objektivacije. Neke studije, poput *Distinkcije* (Bourdieu 1984), predstavljaju vrhunski izraz ovakve metode putem koje se iscertava „socijalna topografija“ i posredno ustanovljuje korespondencija između najfinijih vidova praktičnih izbora i dubokih struktura u kojima se uostalom i prikazuje kako su se „društvene vrste“ gotovo evolutivno adaptirale vlastitim uslovima egzistencije. Mnogo pažnje posvećeno je i tehnikama ispravljanja i stvaranju svojevrsne komparativne epistemološke eksperimentacije – to je posebno slučaj sa njegovim etnografijama (Bourdieu i dr. 1999), upućenim na suspenziju metodoloških iskrivljenja na kojoj Burdije insistira prilikom primene sličnih operacija u različitim terenskim uslovima, što takođe pospešuje efekte objektivacije. U tom pogledu, „ekskurzije“ među Kabile, a potom i u rodni Bearn predstavljaju istinski odraz rekonstruktivne refleksije u metodama

239 Za više detalja, videti prilog Milana Uroševića u ovom izdanju.

objektivizacije, primenjene na slična područja istraživanja: sferama srodstva, roda i klasa (Wacquant 2004).

Ovaj sistematičan otpor svakodnevnim, pretpojmovnim konstrukcijama, otvoriće dve zagonetke. Jedna obuhvata čistu epistemologizaciju kao ponajviše adekvatan odgovor na pretpostavljenu ontološku kompleksnost koja nije neposredno vidljiva. Kako sam kaže, „društvena realnost može biti shvaćena kao sistem koji ima imanentnu nužnost, nezavisnu od individualnih svesti i volje i da, stoga, mora biti istražena na isti način kao i odnosi među činjenicama fizičkog sveta“ (Bourdieu 1968: 684).

Druga zagonetka otvara još delikatniji problem. On ne nastaje zato što je, kako ga Latur okrivljuje u jednom novinskom članku (Latur 1998), njegova sociologija u stanju repetitivnog okoščavanja jer nikada ne prepušta predmetu izučavanja da ima iznenađujuće varijacije, te da je kao takva ponajmanje potrebna levcima i dominiranim. Upravo tokom 1990-ih godina, Burdije se na različite načine žustro uključuje u mnoštvo političkih rasprava, počev od pretresanja efekata neoliberalnih reformi u knjizi *Beda sveta* (Bourdieu i dr. 1999), sve do kritike novinarstva (Bourdieu 1998a). Želja da se nauka učini potentnom političkom alatkom u kojoj refleksivnost i kritički dijalog potiskuju svaku iluziju koja vlada svešču aktera, nesumnjivo je prisutna. Ipak, pitanje je kako uverenja prerađena uz pomoć refleksivnosti načiniti javnim, prihvaćenim i, pre svega, razrešenim od razuzdanih interesa?

Refleksivnost ovde počinje da deluje kao limitiran i možda čak i retorički zahvat, kakav Burdije na vlastitom primeru pruža kroz retrospektivni ogleđ u posthumno objavljenom eseju (Bourdieu 2008). Ovakva vrsta jedinstvene socioanalize – upućene na pogled potekao iz samih Burdijeovih trajektorija u naučnom polju, može delovati ništa manje kao džentlmenski i častan gest. Isto tako, ona postaje izvanredno sredstvo da se učutkaju kritičari: korakom iza svake od svesti i volja ponaosob i shvatanjem kako „objektivne sile“ meandriraju naučne tokove, dolazi se u jednu superiornu poziciju. Nju Burdije ne želi da zadrži, već je na oltaru nauke poklanja kolegama – umirujući jednu od osnovnih neuroza političke antropologije modernih povezanu sa

pronalaskom tla na kojem će se razuzdani interesi koliko-toliko utišati. Sve i da ovakvo tumačenje istorije polja bez mnogo nesuglasica bude prihvaćeno i da druge kolege zanemare da je jedan među njima otkrio sve njihove tajne – a sopstvene ponudio na javni uvid, ali i da se postigne dogovor oko „društvenih uslova proizvodnje istine“, pitanje je kako da se ono što jedna zaista uska i heterogena grupa načelno dogovori, zadobije važnost i težinu izvan naučnog polja.

Naime, Burdije izgleda konzumira fatalnu dozu relativizma upravo onda kada želi da zadrži kontrolu i održi propustljivost membrane naučnog polja na minimumu. Zasigurno, sve ovo deluje pomalo iznenađujuće. No, ne treba zanemariti da, pošto je prethodno bila obeležena kao interesna igra, učiniti nauku iznova relevantnom postaje pravi izazov. Francuski sociolog se ovde priklanja klasičnom demarkacionom rešenju. Burdije nikako neće biti ni prvi ni jedini koji će se truditi da barem minimalno imunizuje nauku ocrtavanjem jasne granice racionalnosti i upućivanjem na pedantni platonizam. Svakako, ni u ovom slučaju tu nije reč o sposobnostima navodnih „genija“ (videti Schapin 2008), nego o svojstvima koja evolutivno nastaju ustanovljenjem naučnog komunitarizma.

Još od ranih spisa o nauci, kod Burdijea preteže ništa manje roman-siran stav koji u nauci pronalazi izuzetnost, ali samo ukoliko je ona uspešno iznedrena putem vrhunskog etičkog akta. „Bez proizvodnje ili zahteva natčoveka inspirisanog motivacijama bitno drugačijim od običnih ljudi, vlastitom logikom i izvan svakog normativnog name-tanja, ona proizvodi i podstiče posebne forme komunikacije, poput kompetitivne diskusije, kritičkog dijaloga itd., koji teže da zapravo podstaknu akumulaciju i kontrolu znanja. Reći da postoje društveni uslovi proizvodnje istine, znači reći da postoji politika istine, akcija koja je neprestano izvođena ne bi li se odbranili i poboljšali društveni univerzumi u kojima su racionalni principi primenjeni i u kojima se rađa istina“ (Bourdieu 1990: 32). *Nauka o nauci i refleksivnosti* (Bourdieu 2004), zacementiraće ovaj istorijski limitiran, ali doziran komunitarizam, izgrađen na normama komunikacije i argumentacije. Najpre, Burdije ocrtava jednu neodoljivo meritokratsku sliku naučnog

univerzuma – takvu, da bi pisac studije *O podeli društvenog rada*, verovatno bio oduševljen.

Stoga, postoje univerzumi u kojima je konsenzus postavljen povodom istine, ali koji su predmet društvenih ograničenja koja favorizuju racionalnu razmenu i podređivanje *mehanizimima univerzalizacije* kao što su međusobne provere; u njima, empirijski zakoni funkcionisanja rukovode interakcijama upućujući na implementaciju logičke kontrole; u njima, odnosi simboličke moći poprimaju krajnje izuzetnu formu poput one po kojoj, na primer, postoji intrinzična sila istinite ideje, čija se snaga izvodi iz logike takmičenja; u kojoj uobičajene antinomije između interesa i razuma, sile i istine itd., nastoje biti oslabljene ili čak takve da nestaju (Bourdieu 2004: 82, kurziv u originalu).

Najednom, dešava se zastoj. Ova studija koja unekoliko predstavlja finalni momenat Burdijeove karijere, završena je pozivom na „oslobađajuću cenzuru“ (ibid.: 114), a započeta sa spiskom svih potencijalnih izvora opasnosti za sociologiju, među koje se ubrajaju podređivanje ekonomskim interesima, zavodljivost medija ili „postmoderno bunčanje“ koje odvodi ka manjku samopouzdanja društvenjaka. Međutim, na ključno pitanje izostaje odgovor. Upravo kada treba da stekne otpornost na sve navodne pretnje, Burdije najednom nauku proglašava tek jednim od beskrajnih izvora „istine društvenog sveta“. Profesionalni *ethos* ovde ne daje nikakve nade. Francuski sociolog postavlja demarkaciju ne samo prema vernakularizmima, već se usuđuje da imunizuje nauku praveći listu nepodobnih, manje kompetentnih i za njegovu viziju „neukih“ kolega koji ne slede „istinsku“ sociologiju.

Burdijeov rad stoga postaje izjedena relativizmom upravo onda kada misli da ga iz njega izbavlja. Čak i da se, hipotetički gledano, komunitarizam nekako osnaži, sasvim naivnim deluje da bi se hrpa nesrećnika olako odrekla vlastitih vernakularizama kao manje adekvatnih i zdušno prihvatila gotovo mesijanski proglas grupe mistika koji, ovlašćujući sebe da imaju ekskluzivan pristup stvarnosti, govore da intencijama svih drugih vladaju nevidljive sile. Očito, i Burdije je ovde naslutio problem. Ipak, kako naredni izvod valjano ilustruje,

njegovo delo je paradoksalno okončano priznavanjem neumoljivosti relativizma i mnoštva vernakularnih ekspresija spram kojih je Burdije, prema dobro uhodanom scenariju modernističkih ontologija, mogao samo još jednom da se stavi u romantičnu poziciju intelektualnog herojstva koja ne nailazi na „jednoglasno priznanje“ jer mnogi nisu kadri da dosegnu „istinu“.

Naučna istina se ne nameće sama od sebe, po sili sopstvenog razloga zasnovanog na argumentima (čak ni u naučnom polju). *Sociologija je socijalno slaba, a sve slabija postaje, nesumnjivo, tim više što je naučna.* Društveni dejstvenici, posebno kada zauzimaju dominantne pozicije, ne samo da su neuki, već ne žele da znaju (jer, na primer, naučna analiza televizije daje priliku da se uoči direktna konfrontacija između nosilaca privremene moći nad tim univerzumom i *naukom koja pokazuje istinu*). Sociologija se ne može nadati jednoglasnom priznanju koje uživaju prirodne nauke (čiji predmet više uopšte nije – ili je vrlo malo – ulog u društvenim borbama izvan polja) i osuđena je da bude osporavana, „kontroverzna“ (ibid.:88, kurziv dodat).

Kod Latura, ovo poigravanje se završava drugačije. Sa formulom prema kojoj nauka stavlja u pokret stvarnost koju ujedno i opisuje (videti Law 2004; 2009), Latur se otiskuje u potpunu eksperimentaciju sa relativističkim rešenjima koja – spram tzv. „sociologije društvenog“ – bivaju upućena na krhke, nestabilne oblike referencijalnosti iz kojih navodna jezgrovitost „društvenog“ pre svega gubi na značaju. Latur-ova, takoreći „tehnika objektivacije“, počiva upravo na izbegavanju da se načini raskid sa uobičajenim svetom i otuda krene u razmontiranje sila koje ga organizuju. Poštovanje simetrije čini relativistički skelet Latureve sociologije (Latour 2005: 12), te su i konflikti pokrenuti prilikom sudara različitih *etnotaksonomija* i srodnih operacija sameravanja izvrstan prikaz sučeljavanja različitih svetova – ugla, smera i obima koje kao takve treba uvažiti – izuzetno sličan onom za kojim streme pragmatički sociolozi (Boltanski, Thévenot 2006).

Za razliku od Burdijea čiji projekat epistemičkog nadgledanja *ad postremum* kolabira kada je neophodno racionalizam nauke sučeliti

s laicima, Latur izbegava da se vrati natrag ka ciničnoj demarkaciji i opoziciji između racionalnog i iracionalnog koja bi odvojila „neuke“, a potom ih iz laicizma izbacila navodnim autoritetom nauke ili ukazivanjem na „činjenice“ i sličnim *ikonoklastičkim* metodama razdvajanja kolektiva (uporediti Latour 2005; 2010a). Imunizacija nauke stoga deluje sasvim sanjarski i oličena je u maksimi: „u svakom od nas leži uspavani naučnik koji se neće probuditi sve dok se društveni i kulturni uslovi ne sklone *sa strane*“ (Latour 1987: 185, kurziv u originalu). Isterivanje „uverenja“ zarad saznanja ili usled prisustva duhova „iracionalnosti“, ne donosi preterane benefite. „Kad god god su korišćena, ono ruši sliku nauke u akciji i na njeno mesto stavlja umove, fenomene i distorzovane faktore“ (ibid.: 185). Izvod iz jednog eseja u kojem se obrušava na kritiku kao takvu, možda i najjasnije prikazuje ovaj otklon:

Dozvolite mi da budem zao na trenutak. Koja je stvarna razlika između zaverenika i popularizovane, to jest poučne, verzije društvene kritike inspirisane prebrzim čitanjem, recimo, tako eminentnog sociologa kao što je Pjer Burdije [...]? U oba slučaja morate naučiti da postanete sumnjičavi prema svemu što ljudi govore, jer, naravno, svi znamo da oni žive u ropstvu u kojem vlada potpuni *illusio* njihovih stvarnih motiva. Nakon što se zadesila neverica i zatraženo je objašnjenje za ono što se zaista događa, u oba slučaja opet se radi o istom obraćanju moćnim agensima skrivenim u mraku koji deluju uvek dosledno, neprekidno, nemilosrdno. Naravno, mi u akademiji volimo da koristimo uzvišene uzroke – društvo, diskurs, znanje-crtica-moć, polje sila, imperije, kapitalizam – dok zaverenici vole da prikazuju bednu gomilu pohlepnih ljudi sa mračnim namerama, ali nalazim nešto zapanjujuće slično u strukturi objašnjenja, prvo unutar pokreta neverice, a zatim i u kotlu kauzalnih objašnjenja koja izlaze iz dubokog mraka odozdo (Latour 2004b: 228–229).

Pročišćenje izvorišta naučnih činjenica i preobražavanje ignorancije usled slabšašnog pristupa „pravoj“ stvarnosti, Latura do te mere zgražava, da ne samo što ostaje na asimetričnoj geometriji istinitih i lažnih tvrdnji, nego i status realnosti dovodi u svojevrsnu *ontološku anemiju* – zavisnu od većih ili manjih smetnji uverenjima do kojih

samo jedna uska grupa ljudi doseže. „Da li verujete u realnost?“ – pitanje je koje je Laturu postavio izvesni psiholog na jednoj konferenciji u Brazilu, i upravo ono je ovaploćenje epistemološke monstruoznosti famoznih *Science Wars* koje će svom žestinom biti napadnute u *Pandorinoj nadi* (Latour 1999). Hraniti dalje pesimizam da „um“ – taj izum modernog doba sa, kako Latur podvlači, teološkim korenima – biva pred konstantnim preprekama da se dosegne hladno, objektivno i izolovano postojanje sveta, jeste i cinično i aistorično. Naime, nezgrapni i navodno stabilni koncept prirode obavljao je ništa manje političku funkciju da se utišaju rulje tako što će se ukazati na carstvo zakonitosti (videti Latour 2017). Stoga, pomalo neurotične tendencije da se raskrinkaju „distorzije“ uma – uverenja, ideologija, paradigmi i klasifikacija – viđenih pritom kao čista emanacija društvenog poretka (videti npr. Vivieros de Castro 2014), najava su katastrofe: alteritet, samosvojnost ili prilika da drugi, posebno ne-ljudski entiteti deluju, a da prethodno nisu antropomorfizovani, nestaje.

Ova formula, davno je uputio Latur, počiva na principu „priroda govori direktno, činjenice su činjenice“; ali, rezultat je „potpuni zastoj. Nema šta da se doda ili oduzme“ (Latour 1987: 100). Epistemološki zjap identifikovan i u delu *Nikada nismo bili moderni* (Latour 1993b), rezultat je upravo izuma „spoljašnjeg sveta“ čiji uspon Latur locira u dugoj genealoškoj liniji sa imenima poput Dekarta i Kanta, ali i kroz zbrku nastalu između fenomenologije i reformisanih naturalističkih učenja, kakvo je strukturalizam. Kako kaže, „realnost je objekat uverenja samo za one koji su započeli ovu nemoguću kaskadu naseobina, stropoštavajući se neprestano ka sve gorim i radikalnijim rešenjima“ (Latour 1999, 14). Pošto mi nismo u nedostatku izvesnosti, niti u ratu ni sa čime što bi nekakva transcendentna sila umirila, realizam – barem onaj epistemološki – dobija na punoj snazi ne zato što je stvarnost *out there* – što je upravo jasna dijagnoza *brain-in-the-vat* pristupa,²⁴⁰ nego zato što je uvučena, socijalizovana i preobražena – rečju, fabrikovana unutar naučnih kolektiva.

240 Za skorije kritike, videti Dreyfus, Taylor 2015.

Sasvim kriva početna tačka povodom koje je naučna činjenica mišljena – kao higijenski i vakuumiran proizvod u transparentnom pakovanju, a opet, otporan na bilo kakva ideološka zagađenja – Latura je konačno udaljila od konstrukcije i odvela bliže *fabrikaciji faktiša*. Odmicanje od verovanja ujedno je donelo i Laturovo konačno razmišljanje sa konstruktivizmom. Poslednji pozdrav Latur mu šalje u debati s Dejvidom Blurom (videti Bloor 1999). Iako će se nizati pohvale za dizajniranje čuvenog principa simetričnosti koji se odnosi na agnostički stav koji treba zauzeti jednako prema tvrdnjama koje se uzimaju kao istinite, ali i prema onim lažnim (Bloor 1976), Latur će uvideti dve decenije statičnosti koja ni približno ne uspeva da pojasni svekoliku zamršenost uplitanja ljudi i ne-ljudi unutar naučnog projekta. Faktiši će pričati jednu drugu priču: o naučnim kolektivima koji se antropološki ne čine ni po čemu superiornim u odnosu na druge (videti Stengers 2010), unutar kojih je moguće pronaći ove sićušne aktante – *stvarne koliko i stvarane*.

Kolektivi su svi do jednog građeni po hibridnoj recepturi u kojoj se faktiši ujedno odnose na momenat konstrukcije, sasvim antropomorfnih kreacija, ali i na entitete koji materijalno i semiotički poseduju vlastitu egzistenciju, te se faktiši pojavljuju kao odlučujuća spona za vezivanje svakog od kolektiva skupa:

Zašto se etnolozi tako malo interesuju za ovo čudesno popravljenje koje dozvoljava efektivnost faktiša da budu popravljani svakodnevno na hiljadu drugačijih načina, iako je teorija slomila prelaz između konstrukcije i realnosti? Ukoliko bi faktiši bili uništeni zauvek, niko, nigde ne bi mogao nastaviti da dela. Ali ako faktiši nisu slomljeni čvrstim udarcima čekića, moderni ne bi bili radikalno drugačiji od bilo koga drugog (Latour 2010a: 31).

Relativizam Latura ovde doživljava kulminaciju, najpre sa odbacivanjem krajnje bizarnog etičkog standarda po kojem bi artificijelnost činova stvaranja naučne činjenice govorila da je ova ništa drugo do manje stvarna! „Svaki naučnik kog smo izučavali“, govori nam on, „bio je ponosan na ovu vezu između kvaliteta konstrukcije i kvaliteta

podataka“ (Latour 2005: 90). Svakako, Latur uviđa da normativne standarde nauke nije moguće zaobići. Interesantno, on ih povezuje sa primenom falsifikacije – ali sasvim drukčije no što je perjanica liberalizma to mislila (videti Popper 2002), razdvajanjem činjeničnih od opservacionih tvrdnji. Zapravo, Latur ističe dva bitna momenta. Najpre, saznanje je redak događaj nastao po rizičnom porođaju činjenice. Drugo, ti događaji se retko kada odvijaju u nekakvom sterilnom okruženju. Faktiši upravo oslikavaju stopljenost činjenica sa naučnim kolektivima, a zatim i istoričnosti ne-ljudskih entiteta povezanih sa mnoštvom interpretacija, fleksibilnosti i kompleksnosti. Upravo zato što je sudbina deljena sa ne-ljudima, ili barem hibridnim mešavinama u kojima nema jasnog razgraničenja između subjekta koji kontroliše i objekta koji se podređuje kontroli, u ovom normativnom uputstvu nema mesta niti za empatiju niti za distancu.

Cilj jeste pre svega ispitivanim entitetima pružati mogućnost da budu „neposlušni“ – rečju, da se *razlikuju*, što i jeste valjan preduslov *dobre generalizacije* sposobne da uoči mnogobrojne diferencijacije (videti Latour 2004a). Protivno uobičajenoj intuiciji, nauka ne slabi već jača po uplitanju unutar kolektiva. Zamisao „čiste nauke“, građene da ne dođe do zagađenja politikom, urušava se upravo zato što samu politiku koncipira kao ekskluzivno mesto na kojem se mogu uspostaviti moral, subjektivnost i prava. S tim velom „autonomne“ nauke upućene na predstavu o intelektu, stručnosti i prepoznavanju uzvišenih uzroka, politika ujedno postaje filistinska (Latour 1999). Kvalitet nauke i sposobnost da kultiviše faktiše, u strastvenom i polemičkom maniru, ogleda se dakle kao umeće da se činjenice učine relevantnim a time i više političnim, pre svega tako što će nalazi izrasli kroz sasvim prizemne probleme nastale unutar praktičnih kontingencija, očvrtnuti upravo mrežnim širenjem i snažiti objektivnost kolektiva.

Laturov optimizam u ovoj tački deluje gigantski, ali upravo ta mogućnost da se proizvodi nauke ugrade u kolektive, ostaje izazov. On je nadasve svestan ovog problema. Kako kaže, mazohističke navike kritičke sociologije koja ostaje isuviše oštra i opšta za bilo kakvu političku intervenciju (Latour 2005), malo pomažu da se putem političke

epistemologije nauka uplete u kolektivni život. U skorije vreme, ovo insistiranje je posebno vidljivo kroz ukazivanje da nauka sama sadrži mnoštvo elemenata koje moderni inače stavljaju po strani, poput prava ili religije. Dok nauka sama izvlači koristi iz ovih savezništava, kolektivi generalno ostvaruju znatne benefite i postaju humaniji onda kada uspevaju da dele sudbinu sa ne-ljudima. Međutim, pitanje je kako se ostvaruje perzistentnost *objektno-orijentisane-politike*, termina putem kog Latur – na tragu rastućeg filozofskog pokreta pod nazivom objektno-orijentisana-ontologija (Harman 2018; Morton 2013) – u jednom od recentnijih eseja pokušava da usmeri politiku ka pitanjima kako kolektivi bivaju izgrađeni uz perzistentnost objekata (Latour 2018)? Izvan ove velike teme koja se tiče uključivanja ne-ljudskih entiteta kao ekvivalentnih političkih delatnika, još bitnijim se čini odgovoriti na pitanje šta se dešava kada, recimo, treba produžiti mrežu entiteta koji sačinjavaju tamnu pozadinu planetarne egzistencije, a potom ih transformisati u primirene i stabilne posrednike u mrežama koje sačinjavaju naš uobičajeni svet, ali najpre, prevesti mnoštvo skeptika i teoretičara zavere na vlastitu stranu?

Strategija koju bira, interesantno, ne donosi odbacivanje simetrije i prihvatanje demarkacije, oslanjajući se prosto na „snagu činjenica“; prizivanje gotovo okultističke moći stručnjaka da bi se *a priori* odbacili stavovi „neukih“ štaviše izaziva njegovo iskreno gađenje. Upravo zato što ne odustaje od momenta da se naučni uvidi obznane i da njihova snaga počiva upravo na tome što prolaze niz *testova*, ali i zbog toga što potencijalne protivnike nije moguće naprosto eliminisati, Latur čini nešto što bi Burdije verovatno smatrao jeresi: čini „neuke“ učesnicima u diskusiji. Suptilnost ove inverzije se valjano prikazuje u *Nauci u akciji* kroz imaginarni susret profesora u laboratoriji sa disidentom (Latour 1987)²⁴¹. Bez potrebe da se bezglavo hrli u jeftinu

241 Dok disident, koga profesor toplo dočekuje, cinično osporava postojanje endorfina, profesor izuzetno strpljivo prikazuje svaki od momenata upisivanja ponašanja ovog entiteta. Disident se, međutim, ne zaustavlja i pronalazi u svakom od posrednika i instrumenata nešto što zamera, pa čak i u hrpama članaka i knjiga, ali i u svim postupcima koje mu je profesor uljudno predstavio. Ovim potezima, ističe Latur, upravo

estetiku „emancipacije“ i prave otužne optužbe za „iracionalnost“, Laturovi kontraintuitivni uvidi odvođe ka intenzivnijem i vividnijem prikazu nauke, bez priklanjanja anemičnim rešenjima poput autonomije: upravo sa više asocijacija, ona postaje ne samo više društvena nego i politički potentna.

Svetovi u nestajanju?

Sasvim različiti pravci u kojima su razvijani projekti dvojice Francuza, konačno, odnosili su se i na mobilizaciju sasvim oprečnih vizija stvarnosti. Štaviše, srž kratke rasprave s početka ovog eseja nema mnogo veze sa otužnim analogijama koje istorija ideja želi da postavi, nego upravo zato što su odgovori na etno-ekološko pitanje, odnosno, lista glavnih učesnika i sam oblik sveta u nekim tačkama, nepomirljivo drugačiji. Istina je, doduše, da se oba projekta mogu pohvaliti zaista raskošnim *ontologijama relacija*, što je retka tačka konvergencije koja se očitava i kroz formulu *organskog bića*: podešenog, adaptiranog i naučenog da bude osetljivo na često udaljene događaje i time daleko bliže da realizuje istinsku efektivnost relacija (uporediti npr. Bourdieu 2000; Latour 2004a; 2010a). Ipak, sličnosti se ovde iscrpljuju.

Burdije vlastiti projekat gradi oko samorazumljive ontološke formule stvarnosti skrivene od neposrednog uvida, gde se sama *relata* suštinski odnosi na pitanje spona između dublje realnosti (struktura) koja upravlja onom „plićom“ – kakva okupira najfinije aspekte svakodnevice. Iako umesto mutnih medijatora društvene integracije – pre svih normi i vrednosti – Burdije pitanje poretka pomera ka *operativnoj aparaturi simboličkih naprava* – diskursa, jezika, reprezentacija, dogmi i uverenja, on se ne odmiče mnogo od neuroza pozne modernosti

disident sebi skraćuje listu saveznika. Profesor, međutim, čini nešto potpuno drugačije. Gostoljubivo dočekujući disidenta na vlastitom terenu, svaki kritički izliv postaje pucaj u prazno, jer uvodi veći broj entiteta koji su u igri, pokazujući sasvim relativnu, ali opet obazrivu praksu prevođenja u kojoj lista učesnika biva enormno heterogena, ispitivana i, na kraju, vešto utemeljena.

koje se primarno odnose na to kako društveni delatnici prenose i održavaju pozadinski skelet stvarnosti. Ontologija mreža je, međutim, upućena ka progresivnom sastavljanju zajedničkog života, pri čemu antropocentrizam gubi primat. Pored akcentovanja materijalizma i to izvan idealističkih momenata u kojima bi objekti iznova bili podređeni isključivo ljudskoj arbitraciji (videti Latour 2007), postoji i daleko savitljivija teorija ljudskih aktera – i to ne samo kao reflektivnih, nego uhvaćenih u mnoštvenost heterogenih asocijacija u kojima je lista učesnika šarolika, a sam smer akcije neizvestan, pošto zavisi od brojnih medijatora (Latour 1993a; 2005).

Pitanje otuda postaje – koja od ovih relacionih formula se može, sa svim opasnostima pravljenja normativnih zaključaka, uzeti kao daleko više opremljena za odgovor na etno-ekološko pitanje i više kadra da uhvati mnoštvenost ontoloških varijacija? Izgledno, ovako „velika pitanja“ mnogi sociolozi izbegavaju, prihvatajući neki od dva dobro znana scenarija: mediokritetski stav koji etičke i intelektualne odgovornosti povezuje sa „empirijskim ispitivanjem stvarnosti“, ili, za one više teoretski opredeljene potrošače, samozadovoljni stav da dublje istine zahtevaju reflektivno-kritički pristup. Oba stava, međutim, obigravaju oko čisto epistemoloških pitanja artikulacije sveta. S dosta „opravdanog besa“ mnoštvo posthumanističkih autora koji su se prepustili kreiranju spekulativne metafizike (videti Pellizzoni 2015), ovo vidi kao crnu rupu koja naprosto guta svaki pokušaj da se iznova postavi pitanje *ko nastanjuje svet*, a da se prethodno ne obavi zbrzano uguravanje u okcidentalne mape, većito zaglavljene između reprezentacije i manipulacije skrivene iza famoznih koncepata, počev od subjekta, preko proizvodnje, praksi, periferije, diskursa, identiteta, sve do istorije.

Struktura ovde ne čini izuzetak. Kao supraracionalna stvarnost, delom i mistična, ona upućuje na poredak odnosa pretpostavljajući da su entiteti nužno povezani i pritom koordinisani time što ih simboličke infrastrukture drže na okupu. Ovakav scenario suštinski onemogućava diferencijaciju izvan odnosa koje teorijski model *epistemologizuje*, pre svega, ne dozvoljavajući da se uključe drugi entiteti, dok

se sami ljudi vide kao kulturna derivacija i nosioci simboličke aparature, ali ne i to u kakvim su konkretnim i heterogenim transakcijama i medijacijama oni smešteni. Iako projekat osvetljavanja „pozadinske“ koordinacije humane egzistencije posredstvom „otkrivanja najviše zakopanih struktura vidljivim“ (Bourdieu, Wacquant 1992: 8), nipošto ne bi trebalo da bude napušten, jer delikatni vidovi distribucije društvenog života ostavljaju vidljive tragove na svakom koraku, on mora proći put samorazumljivih pitanja klasične sociologije koja, kako je Ebot skoro uputio, emuliraju nevolje liberalizma (Abbott 2016). Vrtlog relativizma iz kog Burdije, ali ni mnoštvo njegovih sledbenika, ne uspeva da se iščupa, jeste upravo rezultanta niza ovih tautologija – ponajviše, esencijalizovanja „interesa“ ili ravnjanja objektivnosti sa raspodelom uverenja.

Tragedija sa ovakvim antropocentrizmom je dvojaka. Sa jedne strane, on upućuje na čuvene trope emancipacije, prava i životnog standarda, pa čak i postmoderni bućkuriš identiteta i osvetljavanja marginalnosti koje nauka treba da istakne i uputi na nove načine preraspodele kao vrhunski politički imperativ, a da pritom ujedno ostane netaknuta u autonomiji. Pedantni platonizam struktura, međutim, samo produžava agoniju jer, kao i žilavi sijamski blizanac, evolucionizam, operiše nekolicinom atributa prikačenih na entitete u apstraktnom prostoru, usled čega nijedan od delova ovako glamuroznih kompozicija ne igra nikakvu bitnu ulogu (uporediti Ingold, Palsson 2013): relacije ostaju bez ekologije, bez istinskog utemeljenja i tragično antropocentrične (Danowski, Vivieros de Castro 2017).

No, ne čine li upravo sasecanje složenosti i sistematično uništavanje mnoštvenosti udžbenički primer simboličke moći onda kada se akteri koji su predmet izučavanja i relacije na koje su upućeni klasifikuju i redukuju na nekoliko bazičnih varijacija, najčešće da bi tukli tuđe političke bitke? Agonija ovde postaje još veća. Kako je Harman (2018) izvrsno ukazao, definicijom politike koja ostaje upućena na stav da ju je potrebno oplemeniti sa više saznanja, ostaje u vrtlogu „faktora“, „distorzija“, „uverenja“, ali i uobrazilji ceđenja moralnih sokova iz vočki proizvedenih na naučnim poljima i to u momentima kada šarolike

matrice dejstvenosti na koje planetarna koezistencija upućuje premeštaju težište političke epistemologije (videti Chakrabarty 2019). Drugačiji oblici relevantnosti su svakako mogući (Savransky 2016), ali samo kada se relacije perspektive prošire i počnu sagledavati enormno dugi, ekologizovani i sasvim translokalni vidovi vezivanja. Ne manjkom, već viškom veza u koje postajemo uključeni, mi stičemo mogućnost da budemo „*skloni* zato što smo *izloženi*“ (Bourdieu 2000: 140, kurziv u originalu), što je i Burdije naslutio u poznom radu.

Literatura:

- Abbott, Andrew (2001), *Chaos of Disciplines*, Chicago: University of Chicago Press.
- Abbott, Andrew (2016), *Processual Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bachelard, Gaston (1984), *New Scientific Spirit*, Boston: Beacon Press.
- Boltanski, Luc, Laurent Thévenot (2006), *On Justification: Economies of Worth*, Princeton: Princeton University Press.
- Bloor, David (1976), *Knowledge and Social Imagery*, London, Henley, Boston: Routledge, Kegan Paul.
- Bloor, David (1999), „Anti-Latour“, *Studies in History and Philosophy of Science* 30(1): 81–112.
- Bourdieu, Pierre (1968), „Structuralism and Theory of Sociological Knowledge“, *Social Research* 35(4): 681–706.
- Bourdieu, Pierre (1975), „The specificity of the scientific field and the social conditions of the progress of reason“, *Social Sciences Information* 14(6): 19–47.
- Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre (1990), *In Other Words: Essays toward a Reflective Sociology*, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1991a), *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre (1991b), „The Peculiar History of Scientific Reason“, *Sociological Forum* 6(1): 3–26.
- Bourdieu, Pierre (1992), *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1998a), *On Television and Journalism*, New York: The New Press.
- Bourdieu, Pierre i dr. (1999), *The Weight of the World: Social Suffering in the Contemporary Society*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2000), *Pascalian Meditations*, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (2004), *Science of Science and Reflexivity*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre (2008), *The Bachelor's Ball*, Chicago: Chicago University Press.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron (1991), *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Bourdieu, Pierre, Loïc Wacquant (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre, Loïc Wacquant. (1999), „On the Cunning of Imperialist Reason“, *Theory, Culture & Society* 16(1): 41–58.
- Camic, Charles (2011), „Bourdieu's Cleft Sociology of Science“, *Minerva* 49(3): 275–293.
- Chakrabarty, Dipesh (2019), „The Planet: An Emergent Humanist Category“, *Critical Inquiry* 46(1): 1–31.
- Descola, Philippe (2013), *Ecology of Others*, Chicago: University of Chicago Press.
- Dreyfus, Hubert, Charles Taylor (2015), *Retrieving Realism*, Cambridge: Harvard University Press.

- Eyal, Gil (2013), „Spaces between fields“, u: Gorski, Philip S. (ur.), *Bourdieu and historical analysis*, Durham: Duke University Press: 158–182.
- Harman, Graham (2018), *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, London: Penguin Books.
- Hess, David J. (2011), „Bourdieu and Science Studies: Toward a Reflexive Sociology“, *Minerva* 49(3): 333–348.
- Ingold, Tim, Gisli Palsson (2013), „Introduction“, u: Ingold, Tim, Gisli G. Palsson (ur.), *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kale-Lostuvali, Elif (2015), „Two Sociologies of Science in Search of Truth: Bourdieu Versus Latour“, *Social Epistemology* 30(3): 273–296.
- Knorr-Cetina, Karin (1999), *Epistemic Cultures: How do Sciences Make Knowledge*, Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno, Steve Woolgar (1986), *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton: Princeton University Press.
- Latour, Bruno (1987), *Science in Action*, Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (1993a), *The Pasteurization of France*, Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (1993b), *We Have Never Been Modern*, Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (1998), „La gauche a-t-elle besoin de Bourdieu?“, *Libération* (Online: https://www.liberation.fr/debats/1998/09/15/pour-etre-de-gauche-il-ne-suffit-pas-de-parler-des-domines-ni-de-donner-des-lecons-de-morale-aux-pou_245845/).
- Latour, Bruno (1999), *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2004a), „How to talk about the body? The normative dimension of science studies“, *Body and Society* 10 (2–3): 205–229.
- Latour, Bruno (2004b), „Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern“, *Critical Inquiry* 30(2): 225–248.
- Latour, Bruno (2005), *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Latour, Bruno (2007), „Can We Get Our Materialism Back, Please?“, *ISIS* 98: 138–142.
- Latour, Bruno (2010a), *On the Modern Cult of Factish Gods*, Durham and London: Duke University Press.
- Latour, Bruno (2010b), *The Making of Law: An Ethnography of the Conseil d'Etat*, Cambridge, UK, Malden, MA: Polity.
- Latour, Bruno (2016), „A Dialog About a New Meaning of Symmetric Anthropology“ (with Carolina Miranda), u: Charbonnier, Pierre, Gildas Salmon, Peter Skafish (ur.), *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*, London: Rowman & Littlefield International.
- Latour, Bruno (2017), „Why Gaia is not a God of Totality“, *Theory, Culture and Society* 34(2–3): 61–82.

- Latour, Bruno (2018), *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*, Cambridge: Polity Press.
- Law, John (2004), *After Method: Mess in Social Science Research*, London: Routledge.
- Law, John (2009), „Seeing like a survey“, *Cultural Sociology* 3: 239–256.
- Law, John, Marianne Lien (2013), „Slippery: Field notes on empirical ontology“, *Social Studies of Science* 43(3): 363–378.
- Merton, Robert (1973), *The Normative Structures of Science: The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago: Chicago University Press.
- Morton, Timothy (2013), *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Papilloud, Christian (2018), „Mediations: Pierre Bourdieu and Bruno Latour on Objects, Institution and Legitimation“, u: *Palgrave Studies in Relational Sociology*, London: Palgrave Macmillan.
- Pellizzoni, Luigi (2015), *Ontological Politics in a Disposable World The New Mastery of Nature*, London: Routledge.
- Popper, Karl (2002), *Logic of Scientific Discovery*, London, New York: Routledge.
- Restivo, Sal (1994), *Science, Society, and Values: Toward a Sociology of Objectivity*, Bethlehem, PA: Lehigh University Press.
- Savransky, Martin (2012), „Worlds in The Making: Social Sciences and the Ontopolitics of Knowledge“. *Postcolonial Studies*, 15(3): 351-368.
- Savransky, Martin (2016), *The Adventure of Relevance: An Ethics of Social Inquiry*, Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan.
- Schinkel, Willem (2007), „Sociological discourse of the relational: the cases of Bourdieu & Latour“, *Sociological Review* 55(4): 707–729.
- Stengers, Isabelle (2010), *Cosmopolitics I*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2014), *Cannibal Metaphysics: For a Post-structural Anthropology*, Minneapolis: Univocal Publishing.
- Wacquant, Loïc (2004), „Following Pierre Bourdieu into the Field“, *Ethnography* 5(4): 387–414.

Biografije autora

Ambrož Alenka je filozofkinja. Diplomirala je filozofiju na Univerzitetu u Ljubljani i nastavila studije u Francuskoj uz stipendiju Francuskog instituta u Ljubljani. Magistrirala je primenjenu etiku, ekološku i društvenu odgovornost na Univerzitetu Pariz 1, Panteon-Sorbona, i stekla doktorat iz filozofije na *École normale supérieure*, gde je bila zaposlena kao istraživačica saradnica od 2016. Radila je i kao predavačica na Univerzitetu Nova Sorbona u Parizu, kao i na Univerzitetu Pariz 1, Panteon-Sorbona. Trenutno je postdoktorandkinja na Sveučilištu Nova Gorica u Sloveniji i gostujuća saradnica na Univerzitetu Kolumbija u Njujorku. Njen se istraživački rad primarno fokusira na koncept odnosa u teorijama prevođenja i na proučavanje njegovih epistemoloških, fenomenoloških, etičkih i političkih aspekata.

Cvetić Andrej je sociolog i politikolog. Osnovne studije sociologije završio je na Filozofskom fakultetu u Beogradu, i master studije međunarodne bezbednosti na Odeljenju za međunarodne odnose Fakulteta političkih nauka Univerziteta u Beogradu. Trenutno je student doktorskih studija na departmanu za političke nauke na Triniti koledžu Univerziteta u Dublinu. Bavi se političkom psihologijom i trenutno proučava političku integraciju imigranata u Zapadnoj Evropi. Sarađuje sa Institutom za filozofiju i društvenu teoriju kao spoljni saradnik i uređuje prikaze knjiga za *Journal of Regional Security*. Objavio je i nekoliko radova o studijama roda.

Cvetičanin Predrag je sociolog. Doktorirao je na Odeljenju za sociologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, a trenutno radi kao vanredni profesor na Fakultetu umetnosti Univerziteta u Nišu i predavač na UNESCO katedri Kulturna politika i kulturnih menadžment Univerziteta umetnosti u Beogradu. Istovremeno, rukovodilac je nezavisnog istraživačkog instituta Centar za empirijske studije kulture jugoistočne Evrope. Rukovodio je velikim brojem domaćih i međunarodnih istraživačkih projekata.

Napisao je i uredio četrnaest knjiga i veliki broj naučnih članaka koji se bave klasnom strukturom društava u jugoistočnoj Evropi, odnosom socijalne i kulturne stratifikacije, poljem kulturne produkcije i kulturnom participacijom u jugoistočnoj Evropi.

Dugonjić-Rodwin Leonora je sociološkinja. Istraživačica saradnica je Centra za evropsku sociologiju (CESSP-CSE) u Parizu i Istraživačkog tima za socijalnu istoriju obrazovanja Univerziteta u Ženevi (ERHISE). Magistraturu i doktorat iz sociologije stekla je na *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS) u Parizu. Radila je kao vanredna profesorka na Univerzitetu u Upsali, Švedska, kao i predavačica na Univerzitetu Paris 1, Panteon-Sorbona i na *NEOMA Business School* u Remsu. Polja njenog interesovanja su društvene nejednakosti u transnacionalnim kontekstima, kao što su migracije, internacionalizacija i globalizacija. Autorka je nekoliko radova u prestižnim međunarodnim časopisima iz oblasti obrazovanja, i knjige *Le privilège d'une éducation transnationale: Sociologie historique du baccalauréat international*.

Filipović Božidar je sociolog. Osnovne studije završio je na Odeljenju za sociologiju Filozofskog fakulteta, Univerzitet u Beogradu. Na istom fakultetu je odbranio doktorsku disertaciju pod naslovom „Nasleđe republikanizma u delima Emila Dirkema“. Trenutno je zaposlen na Katedri pedagoških, socioloških i psiholoških predmeta Fakulteta za specijalnu edukaciju i rehabilitaciju, Univerzitet u Beogradu. Angažovan je na više socioloških predmeta. Oblasti njegovog interesovanja su sociološka teorija, sociološke metode i sociologija obrazovanja.

Hasanović Jasmin je politolog, viši asistent na Odsjeku za politologiju Fakulteta političkih nauka Univerziteta u Sarajevu. Kao doktorant na istraživačkom polju politologije radi na doktorskoj disertaciji o epistemološkom i ontološkom problemu ideje emancipacije u savremenoj političkoj teoriji. Njegova područja interesovanja obuhvataju političku filozofiju i kritičku političku teoriju, društvene i političke pokrete, kao i odnose između umjetnosti i politike, sajberpolitiku i geopolitiku.

Ignjatović Suzana je sociološkinja. Radi kao viša naučna saradnica Instituta društvenih nauka i upravnica je Centra za sociološka i antropološka

istraživanja u ovom institutu. Doktorirala je sociologiju na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu. Njene oblasti naučnog interesovanja obuhvataju sociološku i antropološku teoriju, sociologiju porodice i životnog toka, sociologiju roda i primenjena društvena istraživanja. U istraživanjima sociološke teorije bavila se metodološkim individualizmom, istorijom socioloških teorija i teorijskim konvergencijama u antropologiji i sociologiji.

Ivković Marjan je sociolog i viši naučni saradnik Instituta za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu. U svom radu se fokusira na probleme savremene društvene teorije i socijalne filozofije. Primarna oblast Ivkovićevog istraživanja je kritička teorija društva, konkretnije analiza potencijala različitih varijanti kritičke teorije za konceptualizovanje i dijagnozu složenih formi društvene dominacije u epohi neoliberalne revolucije, kao i za davanje smernica za daljnje angažovanim društvenim akterima. Autor je monografije *Kritička teorija Aksela Honeta: ka prevazilaženju metafizike* i više naučnih radova u međunarodnim i domaćim časopisima.

Janković Stefan je sociolog. Radi kao docent na Odeljenju za sociologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i kao predavač i na Arhitektonskom fakultetu Univerziteta u Beogradu. Naporedo sa angažovanjem na brojnim nacionalnim i međunarodnim istraživačkim projektima, autor je brojnih članaka, poglavlja u monografijama, kao i korektor jedne monografije. Njegovi istraživački interesi i ekspertiza obuhvataju društvenu ontologiju, epistemološke izazove savremenih društvenih nauka zatim, prostornu i urbanu sociologiju, urbane studije, studije migracija, kao i prakse i svakodnevni život.

Jovanović Miloš je sociolog. Zaposlen je kao docent na Departmanu za sociologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Nišu. Nedavno je objavio studiju „Simbolički sukobi oko pričešća u Srbiji za vreme pandemije“. Teorijska interesovanja su mu usmerena ka socijalnom konstruktivizmu Bergera i Lukmana, Burdijeovom razmatranju dokse, simboličkog nasilja i sukoba oko klasifikovanja, Eliasovoj relacionističkoj sociologiji, hermeneutičkoj sociologiji saznanja i komunikativnom konstruktivizmu.

Korolija Aleksandar je sociolog, student doktorskih studija sociologije na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Na istom fakultetu je odbranio master

rad „Kapitalizam i ideološka hegemonija“ i diplomski rad „Marksovo shvaćanje klase u prvom tomu *Kapitala*“ i angažovan je kao saradnik u nastavi iz predmeta „Istorijska sociologija“. Odobrena mu je tema disertacije pod naslovom „Teorija ideološke hegemonije i imperijalna faza kapitalizma“. Njegovi domeni interesa su primarno istorijska sociologija i teorija ideologije.

Lošonc Mark je filozof. Doktorirao je na Odseku za filozofiju na Univerzitetu u Novom Sadu sa temom „Pojam vremena u Bergsonovoj i Husserlovoj filozofiji“. Jedan deo doktorskih istraživanja realizovao je na *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS) u Parizu. Kao postdoktorski istraživač, boravio je na minhenskom Univerzitetu Ludvig Maksimilijan. Objavljivao je radove na engleskom, francuskom, nemačkom, srpskom/hrvatskom, slovenačkom, rumunskom i mađarskom jeziku. Radi kao naučni saradnik Instituta za filozofiju i društvenu teoriju. Njegova glavna interesovanja su filozofija svesti, filozofija stvarnosti, filozofija ljubavi, filozofija i spiritualnost, filozofija i psihoterapija.

Mirčov Velizar je sociolog. Osnovne studije sociologije završio je na Filozofskom Fakultetu Univerziteta u Beogradu. Na istom fakultetu je odbranio master rad pod naslovom „Kulturni materijalizam Marvina Harisa“. Autor je preko deset naučnih članaka objavljenih u naučnim časopisima i zbornicima, na teme religije, politike i antropologije. Dugogodišnji je saradnik časopisa *Novi plamen* i osnivač edukativnog sajta posvećenog društvenim naukama *sociopedia.co*. Područja interesovanja su mu socijaldemokratija, religija i antropologija.

Mladenović Ivica je doktor sociologije i političkih nauka. Osnovne studije sociologije završio je na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu, a zahvaljujući stipendiji Vlade Francuske, 2015. godine upisao je program *co-tutelle de thèse* (ugovor o komentorstvu) na Filozofskom fakultetu u Beogradu i na Univerzitetu Pariz 8. Korednik je dva zbornika radova, urednik dva temata u naučnim časopisima i autor blizu 30 radova u domaćim i međunarodnim naučnim časopisima, zbornicima i kolektivnim sveskama studija. Trenutno radi kao naučni saradnik na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju i predavač na Univerzitetu Pariz 1, Panteon-Sorbona. Njegova polja naučnih interesovanja se nalaze u okviru istorije političkih ideja, sociologije saznanja i sociologije politike.

Perunović Andrea je filozof. Radi kao naučni saradnik na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju, Univerziteta u Beogradu. Doktorske studije je započeo na departmanu za Filozofiju, umetnost i kritičku misao na *European Graduate School* (Sas-Fe, Švajcarska), a doktorirao je na Univerzitetu Pariz 8 (Sen-Deni, Francuska), odbranivši distertaciju sa naslovom „Arheologija poverenja: prolegomene za jednu bezvernu misao“, pod mentorstvom Fransa Nudelmana. Njegova istraživanja se odvijaju na presecima filozofije, psihoanalitičke teorije i savremene frankofone misli.

Prodanović Srđan je sociolog, viši naučni saradnik na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu. Osnovne, master i doktorske studije je završio je na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu. Poslednja koautorska monografija na kojoj je radio nosi naslov *O čemu govorimo kad govorimo o neznanju: pohvala grešci*. U žiži njegovog istraživanja je razmatranje veze između teorije i prakse. Poslednjih godina posebno je posvećen proučavanju sledećih tema u oblastima savremene društvene teorije, filozofije društvenih nauka, interpretativne sociologije i sociologije svakodnevnog života.

Resanović Milica je sociološkinja, istraživačica saradnica zaposlena na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu i studentkinja doktorskih akademskih studija na Odeljenju za sociologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu. Na istom fakultetu je završila diplomske i master studije baveći se temama kulturne potrošnje, ukusa i refleksivnosti. Bila je angažovana kao saradnica u nastavi na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu na Odeljenje za sociologiju na predmetima „Kultura i društvene razlike“ i „Sociološki praktikum“. Njena interesovanja uključuju sociologiju kulture, kulturne studije i sociologiju roda.

Ristić Dušan je sociolog. Osnovne, master i doktorske studije sociologije završio je na Odseku za sociologiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu. Trenutno radi kao vanredni profesor na istom fakultetu. Pored nastavnog rada, do sada je bio angažovan kao istraživač u domaćim i međunarodnim naučno-istraživačkim projektima posvećenim istraživanju multikulturalnosti, društvenih promena, digitalizacije, regionalizacije, migracija, rizika, itd. Bavi se istraživanjima u oblastima sociologije znanja, kulture i komunikacija, digitalne sociologije i biopolitike. Posebna

područja i predmeti njegovog interesovanja su studije diskursa i ideologije, prostora, digitalne kulture, podataka i moći.

Špica Selena je sociološkinja. Kao stipendistkinja francuske Vlade, u okviru programa o komentorstvu, doktorandkinja je na Univerzitetu Pariz-8, Francuska i na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu. Radi kao istraživačica na Institutu za sociološka istraživanja u Beogradu, u okviru projekta „Izazovi nove društvene integracije u Srbiji: koncepti i akteri“, i članica GenLab Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu. U sklopu stipendije Ambasade Francuske 2018. usavršavala se u Parizu kroz program rodnih studija na Institutu *Genre, Travail, Mobilités*. Tema njenog doktorskog istraživanja su transformacije seksualnosti u savremenim društvima Srbije i Francuske.

Urošević Milan je naučni saradnik na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu i profesor Sociologije kulture na Fakultetu muzičke umetnosti Univerziteta umetnosti u Beogradu. Doktorirao je na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu sa disertacijom pod naslovom „Samopomoć kao tehnologija sopstva: Analiza diskursa savremenih priručnika za samopomoć“. Njegova interesovanja uključuju studije kulture, kritičku teoriju i poststrukturalizam.

Zarić Zona je osnovne studije završila na Pravnom fakultetu Univerziteta u Beogradu, a na Američkom univerzitetu u Parizu stekla diplomu master međunarodnih odnosa. Odbranila je disertaciju iz filozofije na *École normale supérieure*, pod naslovom „Politički značaj saosećanja“. Predavačica je i organizatorica seminara „Nega i empatija: individua, institucija i polis“ u okviru katedre filozofije na Hôtel-Dieu u Parizu. Trenutno radi kao naučna saradnica na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu, i predavačica na predmetima politička filozofija i moderna politička misao na Američkom univerzitetu u Parizu. Primarna oblast njenog interesovanja je artikulacija društvenog i političkog značaja prosocijal emocija u savremenim društvima, u okvirima interdisciplinarnog pristupa kojim se objedinjuju moralna i politička filozofska misao sa fenomenološkim istraživanjima društvene stvarnosti na planu individualnog i kolektivnog emotivnog angažmana.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316.2 Бурдије П.(082)

ПЈЕР Бурдије : radikalna misao i praxis / uredili Ivica Mladenović ,
Zona Zarić, Milan Urošević ; preveo sa engleskog i francuskog,
priredio i uvodnu studiju napisao Predrag Krstić. - Beograd :
Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2023 (Beograd : Donat graf).
- 151 str. ; 24 cm. - (Biblioteka Posebna izdanja)

„Zbornik Pjer Burdije: radikalna misao i praxis rezultat je regionalne
naučne konferencije pod nazivom „Horizonti angažmana: Ovekovječiti
Burdijea“ održane 22. i 23. decembra 2020. godine u organizaciji
Instituta za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu...”
--> uvodna reč. - Tiraž 300. - Str. 7-11: Uvodna reč / urednički tim.
- Biografije autora: str. 506-511. - Napomene i bibliografske reference
uz tekst. - Bibliografija uz svaki rad.

ISBN 978-86-82324-25-6

1. Младеновић, Ивица, 1982- [уредник] [аутор додатног текста]
 2. Зарић, Зона, 1987- [уредник]
[аутор додатног текста]
 3. Урошевић, Милан, 1993- [уредник]
[аутор додатног текста]
- а) Бурдије, Пјер (1930-2002) -- Социологија -- Зборници

COBISS.SR-ID 126995977