

Majkl Buravoj

ZA KRITIČKO (MARKSISTIČKO) PRISVAJANJE PJERA BURDIJE. ODGOVOR DILANU RAJLIJU¹

Kakav oblik interakcije treba da imamo sa svojim intelektualnim protivnicima? Da ih ignorišemo? Da ih uništimo? Da ih prigrlimo i primimo u sopstvene redove? U akademskim krugovima, u kojima je priznanje i ugled sve, poricanje kvaliteta rada naših protivnika često je najefikasniji i najjednostavniji metod diskreditacije. Međutim, poricanje kvaliteta naših protivnika funkcioniše samo kada oni više nisu u centru pažnje. Da li postoji bilo koji efikasni način konfrontacije sa njima, dok su, još uvek, moćne i priznate ličnosti? Unutar marksizma često se težilo tome da se protivnik razgradi (sruši) i svede na praznu intelektualnu ljušturu. Setimo se samo Lenjinove iscrpne kritike oportuniste, anarhista, socijaldemokrata ili bilo koga ko se usudio da se ne složi s njim. Jedini ljudi vredni takve agresije, međutim, bili su njegovi konkurenti u političkom polju.

Postoji, međutim, i druga tradicija unutar marksizma: napadanje moćnih protivnika da bi se procenila njihova snaga, a zatim prisvajanje njihovog rada, u sklopu uvećanog teorijskog okvira. Ovo nije pobeđivanje putem razgradnje, već dominacija kroz hegemoniju, ili kako bi Antonio Gramši rekao, prelazak iz „rata pokreta“ (manevarski rat, prim. prev.) u „rat za položaje“ (pozicioni rat, prim. prev.). Ovde je strategija kritički prisvojiti istone koje protivnik iznosi apsorbujući ih u sopstveni prošireni okvir. Za to je potrebno određeno uvažavanje protivnika. Primeri su Gramšijevo kritičko prisvajanje Kročea, Marksovo kritičko prisvajanje Hegela ili Rikarda, Lukačevo kritičko prisvajanje Vebera, i Markuzeovo kritičko prisvajanje Frojda.

Svaka strategija nosi rizike. Ignorisanje protivnika ostavlja ga nepovrednim, ali ga, takođe, može ostaviti van dodira sa trenutno popularnim intelektualnim strujama. Može se pretvoriti u izgublenu priliku za

1 Želim da se zahvalim Majku Levinu, Dilanu Rajliju, Meri Ši i Eriku-Olinu Rajtu, koji su mi pomogli da razjasnim argumente koje iznosim u ovom članku.

proširenje sopstvenih horizonata kroz razgovor sa drugima. Razgradnja nekog drugog može doneti toj osobi priznanje, i to bez potrebe da dâ ikakav sopstveni doprinos. Ali ako je pokušaj razgradnje neuspešan, onda napad može samo da donese besplatan publicitet protivniku. Oblačeci protivniku ludačku košulju, kritičar rizikuje da pokvari sopstveni ugled, pa čak i da izazove ratobornu kontrareakciju. S druge strane, kada se neprijatelj shvati ozbiljno i neutrališe preko apsorpcije sopstvenih stavova, to može voditi tolikoj transformaciji sopstvenog razmišljanja da vas, oni koji su vam bili saveznici ranije, optuže za izdaju. Na kraju krajeva, praksa kritike, ako se sprovodi kako treba, u istoj meri oblikuje kritičara, koliko i kritikovanog.

Suštinsko pitanje ovog članka glasi: koji je ispravan način da se preispita teorijski pristup Pjera Burdijea?² U duhu potpune transparentnosti, i sâm sam, u svojim ranijim radovima, primenio sva tri tipa kritičke analize na Burdijeovu teoriju. Na početku sam ignorisao i odbacivao Burdijea, ali, pošto se njegova teorija nastavila razvijati tokom poslednje četiri decenije, takav pristup više nije bio intelektualno održiv. Tada sam pokušao da ga srušim, ali uopšte nisam bio dorastao tom zadatku. Što sam više čitao Buridijea, to me je više impresionirao, što me je dovelo do toga da usvojim složeniji proces apsorpcije i kritičkog uvažavanja.

Dilan Rajli počinje svoj članak „Akademski radnik koji je sanjao da postane revolucionar. Marksistička kritika Pjera Burdijea“, sa puno poštovanja prema Burdijeu, ali se njegova analiza rada ovog sociologa vrlo brzo pretvara u razgradnju njegove teorije. Rajlijev tretman Burdijea podseća na mladalački, široki napad Perija Andersona na zapadni marksizam kao nešto što je izgubljeno u eteričnim oblastima filozofije, ideologije i kulture. Prateći Lenjina, Anderson je tvrdio da se revolucionarna teorija razvija samo u bliskoj vezi sa masovnim revolucionarnim pokretom. Slično tome, Rajli tvrdi da Burdijeova privlačnost, u konačnoj analizi, leži u tome što „pruža političku relevantnost inteligenciji koja ima malo organizacionih veza sa društvenim pokretima“. Drugim rečima, kao u slučaju Andersonovog viđenja zapadnog marksizma, prema Rajlijevom mišljenju, Burdijeova sociologija signalizira odustajanje od marksizma i njegove politike.

Anderson je pisao u vreme optimizma, u periodu levičarske pobune, kada se zapadni marksizam mogao pojaviti kao defetističko skretanje sa istinskog revolucionarnog puta. Danas živimo u nerevolucionarnim vremenima, a Burdije pruža privlačan okvir za mnoge kritički nastrojene naučnike. Slažem se sa Rajlijem da se privlačnost Pjera Burdijea ne može svesti

² Za kratki prikaz same Burdijeove strategije ophođenja prema intelektualnim protivnicima videti odeljak „Koda: Beleška o Burdijeovoj sociologiji kao borbenom sportu“, na kraju ovog članka.

samo na njegovu nauku; njegovi obimni spisi takođe su politički odgovor na savremeni period, reakcija na uspon neoliberalizma i u novije vreme na desničarski populizam. Podjednako ubedljiv, Burdije nudi municiju za kritički odgovor na spoljni napad na akademsku zajednicu.

Međutim, tamo gde Burdije ima jasan politički program, Rajlijeva alternativa je nejasna. Nikada nam ne govori koji su to društveni pokreti, niti kako treba da budemo povezani sa njima. Razbijajući Burdijeovu teoriju, međutim, njegov esej jasno postavlja pitanje – a možda i daje odgovor – šta to danas znači biti marksista u akademskoj zajednici?

Možda je prvi zadatak jednostavno održati prisustvo marksizma kao žive i otvorene tradicije. U periodu kada je marksističko prisustvo u akademskim krugovima u povlačenju i kada je njegova povezanost sa svetom izvan tih krugova slaba, postoji opasnost od sektaštva. Marksizam rizikuje da postane dogmatičan i zatvoren, i da izgubi i ono malo podrške koju ima. Suočen sa porazom radničke klase, kao revolucionarne snage, zapadni marksizam se održao kroz debatu sa najvišim izrazom buržoaske misli. Danas marksizam treba da pronađe nove sparing partnere. Pjer Burdije, u ovom smislu, predstavlja dostojnog kandidata, jer je njegov uticaj veoma veliki, a njegova teorija predstavlja najviši oblik kritičke sociologije.

Kao što Rajli priznaje, Burdije je postao proslavljena figura sa impresivnim globalnim prisustvom i sledbenicima, ne samo u sociologiji, već i u humanističkim i drugim društvenim naukama. Nijedan drugi sociolog nije ostvario uticaj ni blizu njegovog. Najsličnija paralela je neprikosnoveni uticaj koji je Talkot Parsons imao tokom 1950-ih i 1960-ih, kada su njegova teorija modernizacije i strukturalni funkcionalizam ostvarili transdisciplinarno i globalno prisustvo. Dok je Parsons s vremenom izgubio svu relevantnost i postao relikv istorije sociologije (ko sada čita Talkota Parsonsa?), dugovečnost Burdijea dosta je sigurnija. Njegov rad je bolje teorijski potkovan, kako bi bio primenjiv u različitim političkim konjunkturama, nego što su to bile Parsonsove apstraktne teorije. To Rajlijevo ispitivanje onoga što Burdijea postavlja na takav pijedestal čini kritički važnim projektom.

Pregled: dati smisao Burdijeu

Rajli nije uspeo da nađe nikakvu naučnu vrednost u Burdijeovoj društvenoj teoriji. On izjavljuje da se Burdijeova dostignuća ne mogu meriti sa makrosociologijama Marksa, Vebera i Dirckema u tri ključne oblasti: društvenoj stratifikaciji, društvenim promenama i društvenoj reprodukciji. To je veoma visoko postavljeni cilj, za bilo koju teoriju! Zašto bi neuspeh u dostizanju tako visokih ciljeva opravdavao odbacivanje Burdijea? Kako god bilo, Rajli, zapravo, ne poredi Burdijea sa ove tri kanonske figure. Njemu

se čini da je ukazivanje na nedostatke Burdijeove teorije dovoljan dokaz da zaostaje za Marksom, Veberom i Dirkemom, kao da su ova tri teoretičara bez ikakvih mana. Razmotriću Rajlijeve tvrdnje detaljno, jer one prilično govore ne samo o Burdijeu, nego i o sociološkoj tradiciji.

Nakon što je razotkrio ograničenja Burdijeove teorije, Rajli zaključuje da njen uticaj leži u paraleli sa proživljenim iskustvom i karijernim interesima elitnih akademskih radnika: nadmetanje oko distinkcije, odbrana akademskih privilegija i supstitut za politički angažman za kritičku zajednicu odsečenu od „narodskih klasa“. U Burdijeovim terminima, da bismo razumeli privlačnost Burdijea, moramo se okrenuti od manifestne „logike teorije“ ka latentnoj „logici prakse“.

Drugim rečima, Rajli čini Burdijeu ono što Burdije čini onima koje želi da omalovaži, naime, pripisuje njihov značajan uticaj poziciji, odnosno specifičnom položaju i raspoloženju njihovih sledbenika u akademskom polju, a ne suštini njihovog rada. Rajli vrši dvostruku redukciju: on svodi Burdijeovu nauku na loše izveden pozitivizam, a zatim Burdijeovu politiku na izolaciju u akademskom polju. Ova dvostruka redukcija usvaja kontradiktorne standarde: Burdije biva napadnut jer se ne pridržava pozitivističkih standarda komparativne sociologije, a zatim, u istom dahu, i zato što nije povezan s narodskim klasama. Ipak, teško je istovremeno biti pozitivista i angažovani intelektualac – za jedno je potrebna autonomija, a za drugo uklopljenost u šire društvo.

Smatram da je Rajlijeva kritika Burdijea pogrešna. Burdije nije ni propali pozitivista ni izolacionista. Rajlijevi dvostruki standardi su, stoga, dvostruko neprikladni. Nastojacu da iskupim i Burdijeove naučne i njegove političke projekte, i da tako pokažem da njegovo delo predstavlja važnu kritiku i izazov marksizmu.

Nastaviću u tri koraka: razgradnja, prisvajanje i kritika. Smatram da je veliki deo Rajlijeve razgradnje validan – Burdijeova klasna analiza je pogrešna (mada ne nužno iz razloga koje Rajli predstavlja); njegova teorija društvenih promena je, u najboljem slučaju, u samom začetku; dok je njegovo odbijanje da konceptualizuje kapitalizam pogubno. Ipak, Rajlijev način razgradnje je problematičan. Njegova tri fokusa – društvena stratifikacija, društvena reprodukcija i društvena promena – iako se čine dovoljno razumnim, zahtevaju da se Burdijeova teorija primeni na specifičnu problematiku, što za posledicu ima banalizaciju njegove originalnosti. Pokazaću kako svaki od tri Rajlijeva fokusa uvodi lažne podele dok potiskuje suštinske razlike.

U drugom delu, koji se tiče obnove Burdijeove teorije, zameniću alternativni skup distinkcija koje proizilaze iz ključnog pojma u Burdijeovoj teoriji, naime simboličke dominacije – dominacije koja kao takva nije priznata i

prepoznata. Osporavam Rajlijev stav da simbolička dominacija ima ograničenu primenljivost u naprednom kapitalizmu. Simbolička dominacija postavlja pitanje refleksivnosti – kako to da sociolozi mogu znati nešto što drugi ne znaju; kako mogu proizvesti istinu koja je drugačija od zdravog razuma i superiornija od njega? Štaviše, zašto, kako tvrdi Burdije, drugi ne mogu da shvate sociološku istinu čak ni kada im se ona direktno predstavi?

Oslanjajući se na samu burdijeovsku teoriju koju je odbacio, Rajlijeva razgradnja vraća se na pitanje refleksivnosti. Burdijeova privlačnost, tvrdi on, leži u njenoj paraleli sa odbranom autonomije akademskog polja i borbom za distinkcije unutar njega. Čineći to, on iznosi sumnjivu pretpostavku da je akademski svet fundamentalno drugačiji od ostatka sveta, u kojem Burdijeova teorija ne funkcioniše. Pored odbrane akademskih privilegija i takmičenja oko distinkcija, Rajli iznosi još jedan razlog Burdijeovog velikog uticaja, a to je da on nudi supstitut za politički angažman, to jest, zamenu za „pravu“ politiku zasnovanu na povezanosti sa „narodskim klasama“. Ali ovaj pojam „prave“ politike ne samo da dolazi bez razrade ili opravdanja, već i zanemaruje Burdijeovo široko angažovanje sa raznolikom javnošću, uključujući dominirane klase. U stvari, Burdije je iscrtao fantastičan put ka uspostavljanju javne sociologije – ne samo tradicionalne javne sociologije u kojoj sociolog predstavlja neki univerzalni interes, već i organske javne sociologije koja je iskovana u bliskoj vezi sa dominiranimima.

Ove tri dimenzije Burdijeove sociologije – simbolička dominacija, refleksivnost i javni angažman – ne samo da obezbeđuju tri momenta njegovog naučno-istraživačkog programa, već i definišu politički projekat – intelektualce na putu ka klasnoj moći. Svakoj dimenziji Burdijeovog naučno-istraživačkog programa korespondira neki od ciljeva u njegovom političkom projektu: simbolička dominacija daje privilegovano mesto sociologu; refleksivnost čini sociologa avangardom intelektualaca; dok javni angažman omogućava intelektualcima da zastupaju svoje interese kao interese, ne samo drugih intelektualaca, već i svih klasa.

Nakon prikaza Burdijeove naučno-političke vizije, treći deo ovog eseja okreće se kritici Burdijeove teorije, procenjujući njena ograničenja, posebno pogrešno prepoznavanje kapitalizma. Nesposobnost da prepozna sistemski karakter modernog kapitalizma navodi Burdijea da preuveličava moć intelektualaca i univerzalizuje pojam simboličke dominacije. Vraćanje fokusa na kapitalizam omogućava realističniju procenu mesta intelektualaca. Integrisanje Burdijeovog intelektualističkog projekta, unutar marksističkog okvira, ukazuje na alternativni naučno-politički projekat, onaj koji se vrti oko kapitalističkog univerziteta.

I. RAZGRADNJA

Ovaj prvi odeljak je kritička procena Rajlijeve razgradnje Burdijea. U njemu naglašavam svoju suštinsku saglasnost sa Rajlijem, ali ukazujem i na pogrešno ograničenje Burdijeovog uticaja samo na paralelu njegove teorije sa akademskim habitusom.

Analiza klase: od lekcija u knjizi do klasifikacione borbe

Rajli tvrdi da u svakoj od tri najvažnije oblasti sociologije: stratifikacija, reprodukcija i društvene promene, Burdije ima malo toga da ponudi. Argumenti koje Rajli iznosi u prilog toj tvrdnji su temeljni i opravdani. Počnimo sa prvom oblašću – stratifikacijom ili klasnom analizom – u kojoj se Rajli najviše fokusira na kritiku Burdijeove knjige *Distinkcija* (1984 [1979]). Rajli svodi svrhu ovog ogromnog Burdijeovog poduhvata na to da pokaže da (prema Burdijeovom mišljenju) habitus posreduje između klasne pozicije i konkretnog ponašanja neke osobe, a taj habitus je i sam usađen u pojedince putem procesa klasne socijalizacije. Zaista, postoji gruba korelacija između, s jedne strane, zanimanja merenog ekonomskim i kulturnim kapitalom i, s druge strane, načina života zasnovanog na potrošnji hrane, filmova, novina, itd. Kao što Rajli sugeriše, Burdijeova tvrdnja da klasa i habitus leže u osnovi prividne korelacije između zanimanja i stila života tautološka je s obzirom na to da klasa i habitus nisu definisani nezavisno, kao što nisu dostupni ni empirijskom ispitivanju – prepoznajemo ih samo po njihovim pretpostavljenim efektima. Tako Rajli zaključuje da se linearna kauzalnost između klase i ponašanja ne može demonstrirati sve dok je klasa loše definisana. Štaviše, tvrdnja da svaka klasa ima svoj habitus opovrgnuta je istovremenom tvrdnjom da sve klase, takođe, dele zajednički habitus.

Usredsređujući se samo na način na koji klasa oblikuje ili ne oblikuje ponašanje, Rajli propušta da prepozna ključni fokus *Distinkcije*, a to je teorija simboličke dominacije. Iako Burdije to ne priznaje, njegov model je paralelan sa Marksovom teorijom fetišizma robe, u kojoj odnos razmene između objekata skriva proizvodne odnose između ljudi. Kod Burdijea važnu ulogu ima potrošački fetišizam, a ne fetišizam robe, kao u Marksovoj teoriji. Burdije smatra da hijerarhija statusa među objektima potrošnje skriva hijerarhiju klase između ljudi. Prakse potrošnje organizovane su prema sopstvenoj hijerarhijskoj logici koja zamagluje homolognu hijerarhiju klase. Habitus, dakle, ima i klasni i zajednički karakter – klasna dimenzija je dublja i predsvesna, proizvod je usađivanja; dok je zajednički karakter habitusa svesniji i praktičniji, i deluje tako što organizuje obrasce

potrošnje u relativno autonomnom društvenom prostoru.³ Burdije tvrdi da fokus pojedinaca na tip hrane, pića, umetnosti i filmova koje konzumiraju, dovodi do toga da oni nisu u stanju da otkriju klasne hijerarhije koju ti tipovi potrošnje, istovremeno, i skrivaju i izražavaju. To je simbolična dominacija na delu – dominacija koja je skrivena, koja se ne prepoznaje kao takva, odnosno, dominacija koja je pogrešno prepoznata.

Ipak, Rajli je u pravu, postoji zagonetka, šta to tačno Burdije podrazumeva pod klasom? Ovo je zaista izazovna zagonetka – Marks je umro pokušavajući da je reši. U *Distinkciji* Burdije je uspeo da se izvuče iz močvare komplikovanih definicija klase (koje Rajli hrabro pokušava da rastumači) tvrdeći da klasa nije ni data, ni neki izum sociologa, već ishod i predmet borbe za klasifikaciju. Paradoksalno, međutim, klasifikaciona borba se može objasniti samo ako se pretpostavi postojanje klase. Uprkos svom napadu na ideju „klase na papiru“, odnosno klase koju je teoretičar apstraktno definisao, Burdije, od početka, pretpostavlja postojanje marksističke trostrukе podele na dominantnu klasu, sitnu buržoaziju i radničku klasu. Ali, čak i kada pozajmljuje marksističke klasne kategorije, Burdije odstupa od marksističkog pojma klase kao odnosa (relaciona definicija klase), tako što ih definiše kao sumu ekonomskih i kulturnih resursa (kapitala).

Nekoliko stvari je važno napomenuti. Prvo, takva Burdijeova definicija klasa u suštini predstavlja veberovski stratifikacioni model klase zasnovane na hijerarhiji slojeva, za razliku od pojma klasne dominacije preko odnosa eksploatacije – koncepta koji se u Burdijeovom teorijskom opusu ne pojavljuje gotovo nigde. Drugo, ne postoji metrika (ili indeks konverzije jednog u drugi oblik kapitala) koja omogućava da se napravi ukupan zbir kulturnog i ekonomskog kapitala, tako da ukupni obim svih oblika kapitala izmiče merenju. Treće, Burdije se zaustavlja na klasifikacionoj borbi koja

3 Postoji sve obimnija literatura o konceptu habitusa, nejasnom, ali ključnom konceptu u Burdijeovom opusu. Pošto je vrlo teško identifikovati habitus, on se može koristiti kao objašnjenje bilo kakvog ponašanja. Postavlja se pitanje koliki je ideo svesnog/refleksivnog, a koliki nesvesnog/predrefleksivnog u konkretnim aktivnostima, kao i kakav je odnos između ta dva tipa motivacije. Burdije nije razjasnio ovu problematiku, pa su drugi morali sami da daju odgovor. Možda su najzanimljiviji teorijski doprinos dali zagovornici modela „dualnog procesa“ pozajmljenog iz kognitivne psihologije (Lizardo 2004, Vaisei 2009, Lizardo i ost. 2016), u kojem se pravi razlika između refleksivnog delovanja koje zahteva spore, konceptualne procese simboličkog majstorstva, sa jedne strane, i prerefleksivnog, spontanog i impulsivnog delovanja zasnovanog na nagomilanim, otelotvorenim procesima koji se razvijaju tokom dugog vremenskog perioda, sa druge strane. Fokusirajući se na simboličku dominaciju, ja sam dao drugačiji odgovor na Burdijeov problem: sa jedne strane nalazi se proces internalizacije, koji je nesvestan, dok je na drugoj strani interakcija nalik igri koja funkcioniše na svesnijem nivou. Burdije proizvoljno prelazi iz jedne perspektive u drugu bez teorijskog povezivanja te dve perspektive. Ono što nedostaje je teorija o dinamičkoj interakciji između svesnog i nesvesnog.

se odvija unutar dominantne klase i nikada se ne kreće napred (ili nazad) ka klasnoj borbi, već je potpuno zanemaruje.

Profesori, intelektualci i umetnici predstavljaju, prema Burdijeovoj klasifikaciji, deo dominantne klase, iako čine dominiranu frakciju (unutar dominantne klase) sa visokim kulturnim kapitalom, koji nadoknađuje nizak ekonomski kapital. Ovde Burdije pozajmljuje dobro poznatu formulaciju Marksa i Engelsa u *Nemačkoj ideologiji*.

Podela rada (...) manifestuje se i u vladajućoj klasi kao podela umnog i fizičkog rada, tako da se unutar ove klase jedan deo pojavljuje kao mislioci klase (njeni aktivni, konceptualni ideolozi, koji usavršavaju iluziju klase o samoj sebi i njenom glavnom izvoru egzistencije), dok je odnos ostalih prema ovim idejama i iluzijama pasivniji i prijemčiviji, jer su oni u stvarnosti aktivni članovi klase i imaju manje vremena da smišljaju iluzije i ideje o sebi. (Tucker, *Marks-Engels hrestomatija*: 173)

Ali Burdije ide dalje od Marksa i Engelsa. „Konceptualni ideolozi“ koji usavršavaju „iluziju klase o samoj sebi“ jesu autonomna frakcija dominantne klase, čija je funkcija da definiše samo značenje klase. Oni su daleko moćniji od Marksovih i Engelsovih ideologa koji samo „usavršavaju“ i razrađuju već postojeće samorazumevanje buržoazije.

Ako na početku *Distinkcije*, Burdije samo potvrđuje definiciju klase kao objektivnog entiteta, na kraju iste knjige on insistira na klasi kao neodređenom proizvodu klasifikacionih borbi. Budući da je to slučaj, *Distinkciju* treba posmatrati, ne samo kao doprinos razumevanju klase, već i razumevanju klasifikacione borbe, dakle, pokušaj da se intelektualci, uključujući istaknute sociologe, projektuju kao deo dominantne klase.⁴ Šire gledano, moglo bi se reći da *Distinkcija* nije samo naučno delo koje unapređuje koncept simboličke dominacije, već i deo političkog projekta kojim se intelektualci stavljaju na put ostvarenja klasne moći. Da bi se ovakva tvrdnja dokazala, međutim, potrebna je teorija koja intelektualce posmatra kao ključne aktere društvenih promena.

Društvene promene – od Alžira do Francuske

Kada je u pitanju Burdijeova teorija društvenih promena, očigledno početno mesto su njegovi rani spisi o Alžiru. U knjizi *Alžir, 1960. godine* (1979 [1963]) Burdije opisuje društvenu promenu kao proizvod kolonijalizma koji

⁴ U okviru *Distinkcije*, čini se da Burdije prati Dirkemovo intelektualno putovanje od *Podela rada u društvu*, delu u kojem naučnik posmatra svet spolja, do *Elementarnih oblika religioznog iskustva* u kojem se sada naučnik nalazi u društvu, a nauka vidi kao da ima ulogu analognu onoj koju religija ima u društvu.

je prikazan kao neobjašnjiva spoljna intervencija – sukob civilizacija, ili sukob između modernosti i tradicije. Ovde on takođe revidira Veberovu karakterizaciju modernog buržoaskog pojedinca kao otelotvorenja duha kapitalizma, racionalnog nastojanja da se ostvari iracionalni cilj – akumulacija radi akumulacije, novac radi novca – i etike apstinencije, samoodricanja. Prema Burdijeovom mišljenju, nasuprot tome, modernu individuu definiše specifičan osećaj za vreme. Za razliku od cikličnog vremena tradicionalnog društva u kome je budućnost ugrađena u sadašnjost, neizvesnost modernog društva vodi konceptualizaciji alternativne budućnosti kroz proročanstvo, planiranje i racionalnost. Već u ovom ranom radu prepoznaje se intelektualista sklon modernosti.

Ovo, takođe, navodi Burdijea da prepozna revolucionarni potencijal kolonijalne radničke klase. Njena relativna stabilnost omogućava joj da zamisli i usmeri svoje napore ka alternativnoj budućnosti, dok, sa druge strane, subproletarijat i proletarizovano seljaštvo nemaju usmerenje – oni su „sila za revoluciju“, a ne „revolucionarna sila“.⁵ U *Revoluciji unutar revolucije* Burdije (1962 [1961]: poglavlje 7) proširuje „revolucionarni“ potencijal kolonizovanih. Ovde promena nije izazvana spolja, već predstavlja endogeno svojstvo kolonijalizma, koje ga dovodi do sopstvenog pada. Kolonijalizam stvara sopstvene kopače grobova – kolonizovane – koji traže prava koja su im uskraćena. U ratu protiv kolonijalizma, kolonizovani se transformišu u modernizujući pokret.

Ova „dijalektička“ koncepcija društvene transformacije deluje kao kontrapunkt Burdijeovoj teoriji simboličke dominacije u kojoj dominirani nikada ne postizu kolektivnu samosvest, a kamoli pun revolucionarni potencijal. Njegov opis anticolonijalne revolucije stoji u suprotnosti, ne samo sa njegovom analizom savremene Francuske, već i sa njegovom antropologijom alžirske etničke grupe Kabili.⁶ U *Nacrtu za jednu teoriju prakse* (1977 [1972]), objavljenju deceniju nakon što je napustio Alžir, Burdije razrađuje statičnu sliku Kabila kao vezanih za tradiciju, i koristi teorijske koncepte koje je razvio kako bi objasnio tu sliku kao osnovu za razumevanje i objašnjenje situacije u Francuskoj. Ne urbani Alžir, već romantizovana ruralna Kabilija – izolovana od istorije, kolonijalizma i šireg sveta – pruža

5 Burdije razlikuje svoje viđenje radničke klase kao revolucionarne od „eshatološke vizije revolucije kao preokreta“ (1979 [1963]: 62). On se izričito protivi stavu Alžirskog nacionalnog oslobodilačkog fronta (FLN) koji tvrdi da je seljaštvo revolucionarna klasa, što je stav koji je zastupao i Franc Fanon (1963 [1961]).

6 Više iz očaja nego iz razuma real-politike, Burdije u poslednjoj deceniji svog života apeluje na društvene pokrete da spreče strmoglavno poniranje Francuske u neoliberalizam. Ali njegova politika je ispred njegove teorije – kako Rajli ističe, Burdije nije razvio teoriju kolektivne mobilizacije. To predstavlja neobičan povratak fokusa na potčinjene snage – njegovo rano interesovanje za anticolonijalnu revoluciju.

elementarne oblike simboličke dominacije koje Burdije otkriva u Francuskoj. U *Nacrtu za teoriju prakse* Burdije je već razvio ključne koncepte habitusa, pogrešnog prepoznavanja i simboličkog kapitala, kako bi analizirao društvo Kabila, u kojem vladaju čast, rituali uzajamne pomoći i hijerarhija solidarnosti. Ovaj teorijski okvir se zatim primenjuje na Francusku, ali sa jednom razlikom – društvenom diferencijacijom, predstavljenom preko kristalizacije relativno autonomnih polja.

Burdije ukazuje na razliku u načinu na koji se ostvaruje simbolička dominacija u tradicionalnim i u modernim društvima. Umesto mukotrpnog interpersonalnog rada koji je neophodan kako bi se ostvarila simbolička dominacija u tradicionalnim društvima, u modernim društvima simbolička dominacija organizovana je kroz različne i specijalizovane institucije. *Reprodukcija u obrazovanju, društvu i kulturi* (Bourdieu i Passeron 1977 [1970]) pokazuje kako to funkcioniše u školstvu. Primarna socijalizacija dece u porodici daje im (ili uskraćuje) kulturni kapital za dobar (ili loš) uspeh u školi. Nastavni plan i program je osmišljen tako da odgovara uspešnosti u korišćenju simboličkog (kulturnog) kapitala naučenog u srednjim i višim razredima, tako da deca koja poseduju taj kapital imaju dobar uspeh u školi, dok ona koja imaju samo praktične veštine ne uspevaju u školi. Institucionalno odvajanje školstva od porodice, odnosno njegova relativna autonomija, daje simboličkom kapitalu univerzalni legitimitet, pa se deca iz dominantnih klasa posmatraju kao darovita, dok deca iz dominiranih klasa prihvataju svoju lošiju sudbinu kao proizvod sopstvenog nedostatka talenta. Uspeh u školi prevodi se u uspeh na (opet, institucionalno odvojenom) tržištu rada, koje takođe deluje po klasno neutralnim pravilima. Na ovaj način tehnička funkcija škole (ubacivanje ljudi u poslove) skriva svoju društvenu funkciju (reprodukcija klasne dominacije). Škole obezbeđuju participaciju tako što zamagljuju svoje klasne osnove.

Paralele sa Dirkemom su očigledne. Kabili imaju istu ulogu za simboličku dominaciju kao što australijska totemska plemena imaju za Dirkemove elementarne oblike religioznog života. Burdije prihvata istu onu teoriju modernizacije, zasnovane na društvenoj diferencijaciji, koja je najpotpunije razrađena u Dirkemovoj *Podeli rada u društvu*. Kao kod Dirkema, i kod Burdijea sociolog shvata tajnu društva, samo što kod Burdijea simbolička dominacija zamenjuje Dirkemovu solidarnost kao ključni teorijski koncept.

Društvena reprodukcija – od provincije do privatnih fakulteta

Teorije društvenih promena počinju sa teorijama društvene reprodukcije. Tako Marks pokazuje kako je reprodukcija kapitalističkih odnosa istovremeno i njihova transformacija. Da bi zaradili za život, radnici su primorani

da prodaju svoju radnu snagu kapitalisti za koga troše rad koji (re)proizvodi i sebe (neophodan rad ekvivalentan nadnici) i kapitalistu (višak rada koji je izvor profita). U isto vreme kapitalisti se takmiče jedni sa drugima i transformišu proces rada putem intenziviranja proizvodnje, smanjenja praktičnih veština i znanja radnika, uvođenja novih tehnologija, uvećanja broja porodica sa više zaposlenih itd., što dovodi do polarizacije bogatih i siromašnih. To pak vodi, s jedne strane, do kriza hiperprodukcije, koncentracije kapitala i pada profitne stope, a sa druge strane do produblivanja klasne borbe. Društvena reprodukcija je istovremeno i društvena transformacija. Da li Burdijeova teorija sadrži ovakvu dijalektičku sliku društvenih promena?

Kao što smo videli, Burdijeova teorija društvene reprodukcije razvijena je na osnovu idilične koncepcije Kabilije, gde se habitus i društvena struktura reprodukuju jedni druge.

Habitus, trajno instalirani generativni princip regulisanih improvizacija, proizvodi prakse koje teže da reprodukuju zakonitosti imanentne objektivnim uslovima proizvodnje njihovog generativnog principa, prilagođavajući se zahtevima koji su upisani kao objektivni potencijali u situaciji, kako ih definišu kognitivne i motivacione strukture koje čine habitus. (Bourdieu 1977 [1972]: 78).

Shvaćen kao skup otelotvorenih i ugrađenih „prenosivih“ dispozicija koje stvaraju prakse i razumevanja u različitim okruženjima, habitus se „trajno“ formira u ranom životu i uglavnom je nepromenljiv. Ima određenu, nedefinisanu rigidnost koja može ometati adaptaciju na nove situacije, u pitanju je smetnja koju Burdije naziva „histerezom“. Dakle, kada se habitus kultivisan u jednom svetu suoči sa društvenim strukturama drugog sveta, dolazi do izvesnog „naprezanja“ i akter ulazi u stanje „alodoksije“, to jest, stanje konfuzije.⁷ (Dirkem bi to mogao nazvati anomijom). Kabilski kuvar luta od posla do posla u Alžiru, ne zato što pokušava da maksimizira mogućnosti, niti zato što mu je uskraćena mogućnost stabilnog zaposlenja, već zato što ne može da se prilagodi normama urbanog života, opterećen svojim seoskim navikama (Bourdieu 2000). U ovom slučaju rastrzanost nastaje kroz sukob društvene strukture sa spoljno proizvedenim habitusom.

Dok Burdijeova teorija reprodukcije zasnovana na usađenom habitusu ukazuje na sveprisutnost takve rastrzanosti, mi ne znamo kuda to vodi: povlačenju (umanjenju ili potiskivanju očekivanja), pretvaranju nužnosti u vrlinu, apatiji, pobuni ili čak inovaciji? Sveprisutnost rastrzanosti postaje teorija društvene promene samo kada razumemo njene efekte. To zahteva

7 Na drugim mestima, Burdije tvrdi da sukob pozicije i dispozicije može dovesti do pojačane refleksivnosti i „racionalne“ akcije.

psihologiju koja teoretiše prilagodljivi habitus i sociologiju koja objašnjava otpornost društvene strukture – a obe su odsutne kod Burdijea.⁸

Do sada sam bio na istoj strani kao i Rajli: Burdijeova ideja društvene promene je neuverljiva. Ali, da li Burdijeov opus pruža još jednu teoriju društvene reprodukcije/transformacije? Mislim da da, ali se ova teorija manje oslanja na pojam habitusa. U svom najpotpunijem obliku može se naći u Burdijeovoj knjizi *Bal neženja* u kojoj on (2008 [2002]) pokazuje kako reprodukcija strukture srodstva dovodi do njenog propadanja. Burdije shvata srodstvo kao igru sa kartama u kojoj se svakoj porodici deli simbolična ruka karata, dakle, specifičan broj dece određenog uzrasta i pola, što dalje definiše osnovu bračnih strategija. S obzirom na širenje pristupa obrazovanju, potrošnji i zapošljavanju izvan seljačkog društva (što je sve posebno privlačno mladim ženama, nasuprot svakodnevi mukotrpnog seljačkog života), majke pokušavaju da maksimiziraju porodično nasleđe tako što teže da ožene svoje sinove lokalnim devojkama, dok istovremeno ohrabruju svoje ćerke da se udaju van sela. Dolazi do igre „dileme zatvorenika“ koja dovodi do toga da muškarci sa sela više ne mogu da nađu potencijalne supruge, koje imaju radne sposobnosti da reprodukuju njihovo imanje– baštinu.

Sve veći jaz između želja i mogućnosti dovodi do razvoja osećaja poniženja kod muškaraca-neženja. On opisuje sliku u kojoj neženje stoje poredani duž ivice plesne sale. Povremeno ih neka komšinica koja se sažali pozove na ples, pa tada jedino imaju šansu da smotano plešu svojim nezgrapnim telima. Međutim, većinu vremena oni bespomoćno gledaju kako njihove potencijalne neveste očaravaju momci iz grada. Sav ovaj telesni stid odražava degradaciju seljačke privrede. Odgovor na jaz između nade i želja, sa jedne strane, i mogućnosti, sa druge strane, kod seoskih neženja je – povlačenje i očaj. Taj odgovor je potpuno različit od odgovora koji su dali kolonizovani, koji su, takođe, gajili težnje koje su bile u suprotnosti sa mogućnostima, ali koji su snažno ustali protiv kolonijalizma. Nigde Burdije ne objašnjava, niti priznaje postojanje kontrasta između ova dva tipa reakcije.

Propast seljačkog sveta dobro se uklapa sa Burdijeovim širim pogledom na istoriju, čiji je tok usmeren usponom obrazovanja, kao sredstvom klasne reprodukcije. Nasleđivanje imovine i statusa, koje se u seljačkoj privredi ili feudalnom društvu odvijalo direktno nasleđivanjem, sada je postalo indirektno i posredovano je preko relativno autonomne sfere obrazovanja. Dve Burdijeove knjige o školovanju, napisane u koautorstvu sa Žan-Klodom

8 Burdije nije ništa bliži objašnjenju konkretnih ishoda nego što je to bio Merton (1938) u svom čuvenom eseju o „društvenoj strukturi i anomiji“, u kojem raspravlja o rasponu odgovora na jaz koji postoji između institucionalizovanih sredstava za ostvarenje ciljeva i kulturno definisanih ciljeva: konformizam, inovacija, ritualizam, povlačenje i pobuna.

Paseronom – *Naslednici* (1979 [1964]) i *Reprodukcija u obrazovanju, društvu i kulturi* (1977 [1970]) – pokazuju kako, posredstvom kulturnog kapitala, klase prenose svoju poziciju svojoj deci. Kasnije, u knjigama *Homo Academicus* (1988 [1984]) i *Distinkcija* (1984 [1979]), Burdije pokazuje kako nezasićena potražnja za obrazovanjem vodi ka ekspanziji visokog obrazovanja, obezvređujući diplome u tolikoj meri da studentske aspiracije više nisu u skladu sa njihovim mogućnostima. Demokratizacija pristupa srednjem obrazovanju 1980-ih, opet endogena, proizvodi jaz između očekivanja i postignuća (Bourdieu i ostali. 1999 [1993]: 421–426).

U *Državnom plemstvu*, međutim, nalazimo još jednu „reproduktivnu“ ulogu obrazovanja u *longuedurée* (tokom dužeg perioda). U ovoj iscrpnoj i temeljnoj empirijskoj analizi, Burdije (1996 [1989]) pokazuje kako privatni univerziteti (*Grandes Écoles*) postaju instrument za reprodukciju dominantne klase. Kako viši dometi obrazovanja postaju prenosni pojas nasleđa – intelektualci, a posebno profesori, postaju čuvari i vratari dominantne klase, opravdavajući, još jednom, svoje članstvo u toj klasi. Dakle, dok Burdije nema potpuno razrađenu teoriju društvenih promena, niti adekvatnu teoriju istorije koja može da objasni društvenu diferencijaciju, njegova sociološki inspirisana vizija istorijskog kontinuiteta čini intelektualce ključnim igračima, ne samo u definisanju granica klase, već i u njenoj reprodukciji.

II. Obnova

Ukazujući na granice teorijske razgradnje, ovaj odeljak obnavlja Burdijeov projekat fokusiran na simboličku dominaciju, refleksivnost i javno angažovanje – tri dimenzije koje čine osnovu i njegove nauke i njegove politike.

Simbolička dominacija – od psihologije do sociologije

Jedno je opisati strategije dizajnirane da reprodukuju dominantnu klasu, a drugo je razumeti reprodukciju klasne dominacije, koja se fokusira na simboličku dominaciju. Kao što smo već pokazali, ovaj koncept povezuje klasnu analizu, društvene promene i društvenu reprodukciju. Dok Rajli odbacuje ovaj koncept, jer, prema njegovom mišljenju, simbolička dominacija ne može da igra centralnu ulogu koju joj pripisuje Burdije, smatram da ovaj koncept predstavlja Burdijeov najozbiljniji izazov marksizmu – izazov na koji se mora dati odgovor, to jest izgovor koji ne treba unapred odbaciti.

Simbolička dominacija podseća na marksističku teoriju – to je dominacija koja nije prepoznata kao takva, dominacija pogrešnog prepoznavanja. Na prvi pogled, ovaj koncept ima blisku vezu sa pojmom lažne svesti, ali Burdije insistira na razlikama između dva koncepta.

U pojmu 'lažne svesti', na koji se neki marksisti pozivaju da objasne efekat simboličke dominacije, reč 'svest' je preterana; a govoriti o „ideologiji“ znači postaviti je u skup mentalnih *predstava*, sposobnih da se transformišu intelektualnom konverzijom koja se zove 'buđenje svesti', ono što pripada redu *verovanja*, odnosno na najdublji nivo telesnih predispozicija. (2000 [1997]: 177; kurziv u originalu)

Klasna dominacija nije samo proizvod ulaska u prinudne društvene odnose, kao kod Marksa, već je duboko usađena i otelotvorena, i veoma ju je teško razotkriti. Dispozicije našeg habitusa su nesvesne i trajne. Kod Marksa položaj pojedinaca predstavlja neposrednu posledicu pozicije koje oni trenutno zauzimaju unutar društvene strukture, dok je kod Burdijea položaj pojedinaca posledica kumulativnog efekta istorije svih pozicija, koje su zauzimali tokom života, unutar društvene strukture. Za Marksa, strukturni odnosi imaju teorijski prioritet u odnosu na individuu, dok kod Burdijea postoji tenzija između strukturiranog habitusa pojedinca i strukturiranih društvenih odnosa u koje oni ulaze, čak i kada se habitus i strukturisani društveni odnosi međusobno reprodukuju.

Što se tiče simboličke dominacije, Burdije (1991 [1984]) može s pravom tvrditi da se njegova teorija razlikuje od Marksove, ali Burdije sistematski previda ili poriče postojanje paralele između sopstvenog rada i marksističkih radova, posebno onih koji su nastali u miljeu zapadnog marksizma. On marksizam svodi samo na Marksa, odbijajući da prizna razvoj bogate marksističke intelektualne tradicije nakon Marksa, koja se bavi pitanjima kulturne dominacije. Na primer, Gramšijev koncept hegemonije podržava ideju „lažne svesti“, koja je očigledan pandan konceptu simboličke dominacije. Međutim, Burdije nijednog trenutka ne priznaje, niti prepoznaje, paralelu između ta dva koncepta.⁹ Drugi primer je Frankfurtska škola koja je usvojila psihoanalizu kako bi istakla internalizaciju represije – rušenje autonomne buržoaske ličnosti karakteristične za napredni kapitalizam. knjiga Herberta Markuzea *Eros i civilizacija* (1955), predstavlja autorovo briljantno kritičko usvajanje argumenata iz Frojdove knjige *Civilizacija i njeno nezadovoljstvo*, kako bi objasnio i prikazao kapitalističku represiju i mogućnosti njenog prevazilaženja. Bez ikakvog pominjanja Frankfurtske škole, Burdije često koristi psihoanalitičke termine kako bi objasnio i približio ideju habitusa, iako nikada ne upotrebljava teorijsku zaostavštinu psihoanalitičkog pristupa.¹⁰

9 Na drugom mestu opširno sam ispitivao paralele i razlike između teorija Burdijea i Gramšija. Videti Buravoj (2012a) i Buravoj i Fon Holt (2012: 51–66).

10 Koristeći analogiju pacijentovog otpora terapeutu, Burdije tretira sociologiju kao socio-analizu, objašnjavajući na taj način otpor javnosti prema tvrdnjama sociologa.

Lukačeva (1972 [1923]) teorija postvarenja nudi još jednu paralelu sa Burdijeovom simboličkom dominacijom. Reifikacija utiče na dominantnu klasu kao i na dominiranu, ali, dok dominantna klasa nema interesa da kroz postvarenje sagleda sve dublje krize koje generiše, dominirana klasa ima interes, ali ne i sposobnost da uvidi istinu totaliteta. Da bi probudio radničku klasu, Lukač se poziva na spoljne intervencije: komunističku partiju, dislokaciju krize ili otuđenje radničkog tela koje oslobađa um.¹¹ Tu i tamo, Burdije (2000 [1997]: 105, 172, 188) nudi slične primere: simboličke revolucije, krize tokom kojih intelektualci mogu da prenesu svoje vizije, borilački kontra-trening tela; ali su, poput postvarenja, ovi primeri kod Burdijea samo usputni u odnosu na teorijsku težinu koju daje simboličkoj dominaciji.

Šta je to simbolična dominacija? Ovaj pojam sadrži izraženu dvosmislenost. Na fenomenološkom nivou, Burdije raspravlja o procesima naturalizacije u kojima ono što postoji postaje prihvaćeno kao neizbežno, onako kako jeste, nepromenljivo poput vremena. Distinkcija osobena dominantnoj klasi prosto se prihvata kao prirodna osobina (obdarenost) te klase. Ovaj fatalizam se može proširiti, posebno među dominiranim, u stvaranje vrline nužnosti – ljubavi prema svojoj sudbini, *amor fati*.

Za Burdijea, sami po sebi, ovi procesi naturalizacije su nestabilni; njihova trajnost počiva u osnovnoj simboličkoj dominaciji koja dolazi u dve verzije čije međuodnose Burdije ostavlja otvorenim, arbitrarno se pozivajući na jednu ili drugu, kako odgovara njegovom argumentu u tom trenutku. Simbolička dominacija deluje kroz stvaranje, uglavnom, nesvesnog habitusa kao internalizaciju društvene strukture. Na taj način se nesvesno prihvataju dominantne kategorije putem kojih se organizuje društveni život. Dominacija se ne priznaje kao takva, već se ona pogrešno prepoznaje. Muška dominacija (Bourdieu 1998 [2001]), na primer, rezultat je istorijskog rada deistoricizacije. To ide uz psihologiju usađivanja koja se izražava u telesnom ponašanju, kao i psihičkim refleksima. Prednost ima rana socijalizacija, na koju se naslanja sekundarna socijalizacija. Internalizacija se odvija bez otpora i, uglavnom, dovodi do integrisanog, jedinstvenog ja.

Dok u prvoj verziji simboličke dominacije pojedinac ima prednost, u drugoj verziji, kao kod Marksa, društveni odnosi imaju prednost. Umesto da pojedinci pogrešno prepoznaju dominaciju kao rezultat socijalizacije i stvaranja nesvesnog habitusa, društveni odnosi mistifikuju uslove sopstvene efikasnosti. U drugom slučaju, simbolička dominacija nije rezultat razrađene socijalizacije, već nastaje kroz učešće u poluautonomnim poljima – participacija koja se posmatra kao društvena igra. Ulaskom u igru,

¹¹ Ovo stoji u potpunoj suprotnosti sa Burdijeovom teorijom, jer on nikada ne bi prihvatio mogućnost da se um može odvojiti od tela.

igrači prihvataju njena pravila kao data i postaju nesvesni uslova njene reprodukcije. U ovom slučaju integrisani habitus sa svojim stratifikovanim slojevima, koji se uzdiže od dubokog i nesvesnog ka površnom i svesnom, treba da bude zamenjen fluidnijim sopstvom, onim što Bernard Lahir (Lahire 2011 [2001]) naziva „višestrukim sopstvom“, koje je prilagođeno da reaguje na različite oblike društvenih odnosa. Ova perspektiva Burdijeovog viđenja simboličke dominacije, preko prakse društvenih igara, predstavlja originalniju sociološku teoriju.¹²

Rajli je skeptičan da se metafora igre može primeniti na različite oblasti društvenog života. Stoga, on izričito osporava njenu primenu na sferu rada. Ipak, kao što su mnoga istraživanja pokazala, i kao što svako ko je radio na monotonom i napornom poslu zna, najbolji način da se preživi jeste da se poslu dá smisao tako što se rad shvati kao igra – igra čiji ishodi nisu ni previše neizvesni, da bi bili van ljudske kontrole, ni previše sigurni, da ne bi zaokupili pažnju (Burawoy 1979; Sallaz 2002; Sharone 2004, 2014; Sherman 2007; Reich 2010). Burdijeov i Paseronov (1977 [1970]) prikaz obrazovanja takođe se može čitati kao društvena igra: škole obezbeđuju učešće učenika tako što postavljaju ostvarive ciljeve ekonomskog napretka, dok u isto vreme zamagljuje klasnu reprodukciju.¹³ Naravno, ako ciljevi izgledaju neostvarivi ili se previše lako ostvaruju, onda se igra može pretvoriti u pobunu. Burdijeov često ponavljani primer razmene poklona, takođe, ima strukturu igre u kojoj se pokloni razmenjuju tek nakon pristojnog intervala, čime se prikriva razmena poklona kao mehanizam simboličke dominacije. U ovom pogledu na simboličku dominaciju, nema potrebe za razrađenom teorijom internalizacije. Pogrešno prepoznavanje postaje mistifikacija, svojstvena društvenim odnosima u koje ulazimo.

Tvrdeći da obrazovanje nije jedina sfera simboličke dominacije, Rajli nastavlja sa pitanjem zašto Burdije izostavlja oblast demokratije. Rajli je u pravu, Burdije ignoriše izbornu politiku i građansko društvo na svoju štetu, verujući da je prava politika ograničena na uzvišeno polje moći u kojem

12 Dok ja eksplicitno razlikujem dva divergentna značenja simboličke dominacije, Burdije (1997 [2000]) aktivno pokušava da ih učini neodvojivim. Čineći usađivanje habitusa integralnim u društvene igre, Burdije svoju teoriju prakse čini veoma determinističkom. Za odličnu i sažetu diskusiju o razlici između ova dva pogleda, videti Sharone (2014: 186–190). Kao i uvek, Burdije nije zainteresovan da napravi razliku između kauzalnih objašnjenja, već da zadrži višestruka objašnjenja. Pokušavajući da sve objasni, rizikuje da ne objasni ništa.

13 Ovdje se može razlikovati habitus koji je karakteristika internalizacije i habitus kao kulturni kapital koji je kao resurs mobilisan u društvenim igrama. U Burdijeovim radovima nisam naišao na mesto na kojem Burdije pravi razliku između ova dva načina viđenja habitusa, na isti način na koji on ne pravi razliku između dva oblika simboličke dominacije.

se elite takmiče jedna s drugom, prema dobro definisanom skupu pravila. Usvajajući analizu kapitalističke demokratije Pševorskog (1985) i Pševorskog i Spraga (1986), Rajli tvrdi da je višestranačko takmičenje na izborima ključna oblast koja omogućava masovno prihvatanje kapitalizma kao datog (samog po sebi razumljivog i pozitivnog).

Ali, analiza Pševorskog je, takođe, zasnovana na logici teorijske igre. Stranke se takmiče za glasove razvijajući strategije koje se zasnivaju na proceni klasne strukture. Dakle, socijalističke partije su uvučene u izbornu igru, jer bi ih neuspeh koštao vitalne podrške – podrške zasnovane na ostvarivanju stvarne, ali ograničene kratkoročne materijalne dobiti. Problem je što nikad nema dovoljno radnika da se obezbedi pobjeda socijalističke partije na izborima, pa su ove stranke prinuđene da traže saveznike iz susednih klasa i time nužno razvodnjavaju svoju socijalističku platformu. Jedan interesantan rezultat je da je klasna borba, najpre, borba oko značenja klase – burdijeovska klasifikaciona borba – a tek onda borba između klasa. Drugi rezultat je žrtvovanje dugoročnih ciljeva radi kratkoročnih dobitaka. Treći rezultat je organizacija prihvatanja kapitalizma: učešće u igri rezultira pristankom na njegova pravila.

Rečeno jezikom igre, igrači akumuliraju resurse i prate strategije i pravila koja prihvataju, iako ne učestvuju u sastavljanju tih pravila. Naravno, kao što Burdije primećuje, igrači mogu da postanu svesni pravila i da se bore kako bi se ta pravila izmenila, ali, promena pravila se i sama odvija po već ranije utvrđenim pravilima. Metafora igre ne samo da nam omogućava da istovremeno razmišljamo o delovanju i strukturi, već nam nudi i nešto drugo: metodologiju koja nam pomaže da razmišljamo o odnosu društvenih nauka i proživljenog iskustva, o odnosu logike teorije i logike prakse. Kroz Burdijeovo delo provlači se dvostruka istina društvenog postojanja: istina glumca, koji je apsorbiran u igru, i istina posmatrača, koji ispituje uslove postojanja igre. Obe istine su suštinske – logika prakse i logika teorije – ali samo sociolog može da poveže to dvoje.

Sociolog proučava kako akteri reprodukuju društvenu strukturu, iako ti akteri ostaju nesvesni svoje uloge u društvenoj reprodukciji. Otuda dvostruki raskid: sociolog prvo napravi iskorak od zdravog razuma učesnika, kako bi uvideo temeljne istine društvene strukture. Ali, takođe, mora postojati drugi zaokret, to jest, povratak u perspektivu učesnika kako bi se razumelo kako ti učesnici reprodukuju bazične strukture koje je sociolog otkrio, bilo da je to svet viška vrednosti (ekonomije) ili simboličke dominacije (politike i kulture). Dakle, logika prakse i logika teorije su intimno povezane, ali na način koji je učesniku nejasan. Ovde leži originalnost Burdijeove primene teorije igre na slučaj reprodukcije: akteri omogućavaju postojanje dominacije, dok istovremeno prikrivaju od sebe činjenicu postojanja te dominacije.

Metafora igre otvara vrata razumevanju odnosa između strukture i delovanja; omogućava nam da razvijemo dualnu koncepciju procesa društvene reprodukcije, jer, istovremeno, on predstavlja i proces društvene transformacije; daje nam uvid u organizaciju prihvatanja društvenog poretka, kao i pogrešnog prepoznavanja. Zasnovan je na metodologiji koja daje težinu i logici prakse i logici teorije, postavljajući pitanje odnosa između njih. Postavlja fundamentalno pitanje: kako društveni naučnik može imati uvid u svet dublji od uvida koji ima učesnik. Ukratko, ovaj pristup zahteva upotrebu teorije refleksivnosti, izazov sa kojim se Burdije direktno suočava.

Refleksivnost – superiornost sociologije

Pošto je sugerisao da Burdije nema šta da ponudi u smislu nauke, Rajli tvrdi da njegova privlačnost leži u načinu na koji njegova društvena teorija rezonuje sa živim iskustvom i interesima elitnih akademika – borbom za distinkciju i odbranom privilegija. Drugi izvor njegove privlačnosti je supstitut za politički angažman, koji zamenjuje kritičku sociologiju koja služi za povezivanje sa narodnim snagama. Ovde se Rajlijeva sociologija znanja nesvesno približava Burdijeovoj, sopstvenom teorijom proizvodnje nauke. Međutim, dok Rajlijeva sociologija znanja zamenjuje Burdijeovu teoriju, Burdijeova sociologija znanja deo je njegove naučne teorije. Dobra društvena nauka zahteva poznavanje uslova proizvodnje znanja, ne da bi relativizovala i odbacila svoje tvrdnje o znanju, već da bi ih poboljšala. Ovde je Burdije ispred Marksa, Vebera i Dirckema koji objašnjavaju sopstvene teorije i njihov kredibilitet kao *deus ex machina* ili kao posledicu širih istorijskih procesa.

Ako prihvatimo psihološku verziju simboličke dominacije, koja kaže da duboka internalizacija onemogućava prepoznavanje sveta takvim kakav on jeste, onda nema razloga da verujemo da su društveni naučnici sposobniji da izbegnu pogrešno prepoznavanje u odnosu na bilo koga drugog. To isključuje samu mogućnost nauke. Ali sociološka verzija simboličke dominacije – ona koju Burdije (1975) usvaja kada opisuje naučnu oblast – znači da moramo proučavati i uslove igre koji razlikuju naučnika od laika. Uslovi koji omogućavaju naučnicima da proizvode znanje proističu iz njihovog privilegovanog postojanja, što Burdije (2000 [1997]) naziva *skholè*, svet oslobođen pritiska materijalne nužde koji stvara mogućnost konkurencije unutar naučnog polja – oblasti kojom upravlja interesovanje za nezainteresovanost. Moglo bi se reći, kao što to radi Rajli kada iznosi tvrdnju sličnu Burdijeovoj, da se naučnici upuštaju u borbu za distinkcije, tražeći priznanje jedni od drugih. U naučnoj oblasti proizvođači su takođe potrošači, pa im je stoga neophodno da odbrane sopstvenu autonomiju od spoljnih i

unutrašnjih pretnji. Kao što Burdije kaže u *O televiziji* (1999 [1996]): s jedne strane, naučni pretendenti i popularizatori, doksozofi, uzurpiraju ulogu naučnika spolja proizvodeći imitaciju nauke; s druge strane, postoji subverzija iznutra, onih koji traže status slavne osobe tako što stupaju u do-sluh sa tim istim doksozofima.

Skholè i takmičenje oko distinkcija su neophodni, ali ne i dovoljni uslovi za napredak društvenih nauka. Nesvesne uslova proizvodnje sopstvenog znanja, mnoge discipline pate od sholastičkih zabluda – oblika lažne sve-sti. Takvi praktičari nisu svesni da znanje koje proizvode odražava društvne uslove svojih autora, a ne subjekte njihove nauke. Tako su, prema Burdijeju, ekonomisti sa svojim utilitarističkim modelima, antropolozi sa svojim strukturalističkim modelima ili filozofi sa svojim deliberativnim modelima, hendikepirani sopstvenim pogrešnim prepoznavanjem uslova sopstvene proizvodnje znanja. Oni pogrešno misle da su ljudi zapravo utilitarni ili deliberativni na način na koji njihovi modeli sugerišu da bi trebalo da budu. Ali sociolozi, barem Burdijeovi sledbenici, na osnovu svog istovremenog uranjanja u svet nauke i svog angažovanja u svetu učesnika, prepoznaju razliku između sopstvene logike teorije i logike prakse učesnika.

Prema Burdijeovom mišljenju (1984 [1979]: 373–374), marksistički intelektualci su posebno krivi za činjenje sholastičkih zabluda, jer im je nedostajala refleksivnost o sopstvenoj poziciji koja generiše stavove i vrednosti veoma različite od onih radničke klase, sa kojom žele da se identifikuju. Marksističko intelektualističko raspoloženje navodi ih da uslove radničke klase smatraju nepodnošljivim i da, prema tome, očekuju revoluciju; dok, u stvarnosti, sami radnici uče da prihvate te uslove, stvarajući vrlinu od nužnosti. Burdije smatra da je važno da intelektualno-akademski radnici, ne samo obezbede sopstvenu privilegovanu autonomiju, već i da prepoznaju tu privilegovanu autonomiju angažovanjem u praksi onih koji nisu toliko privilegovani. Daleko od toga da samo nudi supstitut za praktični politički angažman, Burdije nam nudi pravu politiku, stvarnu kao i svaki akademski marksista; ali to je politika intelektualaca.

Javna sociologija – intelektualci na putu do klasne moći

Burdije (1989; 1996 [1992]: 337–348) ne govori ništa o svom političkom projektu – stvaranju „internacionale intelektualaca“ – organskog intelektualca čovečanstva. Interes intelektualaca je da zastupaju svoje interese, kao interese svih, što je izraženo u Burdijeovoj ideji „korporativnosti univerzalnog“ – priznanju da intelektualci imaju poseban interes, ali da je to poseban interes za univerzalno. Burdije u *Pascalian Meditations* (2000

[1997]: 122–127) piše o realpolitici razuma i tvrdi da je naša najbolja šansa za napredak univerzalnosti to da univerzalni pristup deluje preko države. Iako država može biti instrument kapitalističke dominacije, Burdije se drži njenog potencijala za postizanje univerzalnosti – njena unutrašnja logika, bilo da se radi o birokratiji ili zakonima, podstiče državne službenike da teže jednakosti i inkluziji. Iako on vidi oblast vlasti kao dominantnu nad predstavničkim državnim organima, on tu istu oblast vidi i kao progresivnu u onoj meri u kojoj postaje autonomna i približava se naučnom polju otvorene i ravnopravne konkurencije. Ovde Burdije nasleđuje Hegela, i uopšteno, optimizam prosvetiteljskog mišljenja.

To je Burdije, tradicionalni intelektualac, koji sa kolegama intelektualcima stoji na planini Olimp, šireći istinu iza simboličke dominacije. Ali, Burdije je takođe održavao bliske veze sa dominiranimima. Tokom života bio je angažovan sa dominiranim klasama: u Alžiru, u francuskoj provinciji Bearn, kao i u najzanimljivijoj od njegovih javnih intervencija, u ambicioznom projektu intervjuja, *Težina Sveta* (1999 [1993]). Ovde se on i njegove kolege konstituišu kao organski intelektualci u bliskoj vezi sa plavim okovratnicima, službenicima, nastavnicima, socijalnim radnicima, sudijama, trgovcima, imigrantima i omladinom. Anketari su sociolozi koji su upoznati sa životnim svetovima ispitanika. Kroz produžene interakcije ovi anketari postaju, prema Burdijeovim rečima, babice istine. Dok u njegovim teorijskim spisima dominirane klase pate od pogrešnog prepoznavanja, sada su predstavljene tako kao da svet posmatraju sociološkim uvidom. Anketari (većina od njih sociolozi, uključujući i samog Burdijea) nude sociološki prikaz intervjuja koje su vodili bez pribegavanja pojmovima kao što su pogrešno prepoznavanje ili habitus. Ovde je burdijeovski leksikon ispario i prikazi života ispitanika poklapaju se sa prikazima koje daju sociolozi.

Da li je moguće da njihova lucidnost proizilazi iz „sokratovske metode“ dubinskog intervjuja (razgovora) – razumevanja koje je zajednički proizvod anketara i ispitanika? To bi sugerisalo da simbolička dominacija nije neprozirna i da stoga nije psihološkog tipa. Ili su uslovi siromaštva i nesigurnosti već 1980-ih doveli do slike sasvim drugačije od one koja je prikazana u *Distinkciji*: srednja klasa ne pokazuje maloburžoasko oponašanje, već inventivni otpor birokratskim stegama, dok radnička klasa isto tako ispoljava samosvesnu borbu kao pasivnu adaptaciju. Ovo ukazuje na simboličku dominaciju koja je situaciona – sociologija mistifikacije, pre nego psihologija pogrešnog prepoznavanja.

Težina sveta može predstavljati promenu u klasnoj analizi, ali se, takođe, poklapa sa promenom u Burdijeovoj političkoj orijentaciji. To je početak njegovog otvorenijeg političkog angažmana na strani dominiranih: on se

pridružuje i ohrabruje štrajkača, podržava društvene pokrete nezaposlenih, piše oštre kritike francuskih socijalističkih vlada i neoliberalizma. Njegove političke salve u dve zbirke eseja o tiraniji tržišta, *Acts of Resistance* (1998 [1998]) i *Fire Back* (2003 [2001]), zajedno sa *The Weight of the World* predstavljaju završnu fazu intelektualaca na putu klasne moći, kada intelektualci zastupaju svoje interese kao interese svih.

Ove tri faze u usponu intelektualaca ka vlasti poklapaju se sa Burdijeovom karijerom. U svojim ranim spisima o Francuskoj – *Reprodukcija* i *Distinkcija* – on nastoji da utvrdi posebno mesto sociologa kao naučnika. Ovde Burdije razvija sociologiju kao zaokruženu i jedinstvenu nauku – u to vreme umiruću disciplinu u Francuskoj – usredsređujući se na simboličku dominaciju, cement koji drži društvo na okupu. Kao nauka koja se takmiči sa drugim naukama, njen status se meri nedostupnošću, te samo oni koji su prošli specifičnu sociološku edukaciju mogu da je razumeju.

Jednom uspostavljeni kao teoretičari simboličke dominacije, sociolozi se postavljaju kao da zastupaju interese svih intelektualaca, braneći kulturnu proizvodnju u celini. Ova druga faza intelektualaca na putu ka klasnoj moći poklapa se sa Burdijeovim izborom za uzvišenog profesora na *College de France*, omogućavajući mu da pređe sa predstavljanja malog segmenta intelektualnog sloja na predstavljanje tog sloja u celini. Burdije počinje kao avangardni sociolog, da bi kasnije nastojao da od sociologa napravi avangardu intelektualaca kao celine.

Treća i poslednja faza, faza hegemonije, dešava se kada Burdije predstavlja intelektualce kao predstavnike interesa svih – potez koji zahteva daleko saosećajniji pogled na dominirane. On ih sada udostojava toga da poseduju racionalnost, koja odgovara njihovom potčinjavanju, umesto da ih pežorativno opisuje kao zaslepljene habitusom, alodoksijom i pogrešnim prepoznavanjem, i lišene kulturnog kapitala. Počevši od *Težine sveta*, poslednjih deset godina Burdijeovog života bilo je zaista posvećeno intelektualcima koji teže moći, intelektualcima koji su stajali na čelu društvenih pokreta u borbi protiv sve dubljeg neoliberalizma. Kako piše u delu *O televiziji*, intelektualac mora da plati, ne samo „ulaznicu“ da bi stekao stručnost u nauci ili umetnosti koja isključuje diletante, već i da preuzme obavezu da se govori sa svima i za sve. U svojim kasnijim godinama Burdije je oko sebe okupio grupu međunarodno istaknutih intelektualaca koji su branili socijalnu pravdu i ljudska prava.¹⁴

14 Ove tri faze odgovaraju trima fazama formiranja klase kod Antonija Gramšija (1971: 180–182).

III. KRITIKA

Pošto smo obnovili Burdijeovu teoriju, sada dolazimo do tačke kritike, prikaza njenih ograničenja, odvajanja žita od kukolja, prisvajanja onoga što bi moglo biti ugrađeno u marksizam i davanje odgovora na izazov koji on postavlja.

Pogrešno prepoznavanje kapitalizma

Kao i Rajli, verujem da je glavna mana u Burdijeovom opusu njegovo potiskivanje – i koncepta i stvarnosti – kapitalizma. Burdije sam za sebe tvrdi da pogrešno prepoznaje kapitalizam, odnosno, ne priznaje ga kao takvog. Stoga, kada se buni protiv neoliberalizma, kao što je to činio od devedesetih godina prošlog veka pa sve do svoje smrti, ne vidi ga kao nužnu posledicu specifične faze kapitalizma, njegovih kontradiktornosti i njegove dinamike. Prema Burdijeovom mišljenju, društvo nastaje kada se višestruka diferencirana polja zgušnjavaju u hijerarhijskom prostoru, ali on ne nudi teoriju koja bi povezala i spojila različita polja u jedinstven totalitet – kapitalizam ili bilo koji drugi totalitet. Kao što je Gil Ejal (Gil Eyal 2013) istakao, uprkos svom interesovanju za odnose unutar polja, Burdije ima malo toga da kaže o odnosima između polja. Naravno, on priznaje dominaciju ekonomskog polja, ali ne nudi teoriju o sredstvima i načinu na koji se ta dominacija odvija, ili o unutrašnjoj strukturi polja.

Postoji i druga posledica pogrešnog prepoznavanja kapitalizma. Burdijeov neuspeh sastoji se u tome što nije uspeo da razvije komparativnu analizu koja bi dala istorijsku specifičnost njegovim konceptima, posebno simboličkoj dominaciji. Od početka je bio skeptičan prema komparativnoj analizi, preferirajući metode homologije, analogije, sličnosti, u odnosu na objašnjenje razlika (Bourdieu, Passeron i Chamboredon 1991 [1968], II deo). Na primer, Burdije (2003 [2000]) povezuje Kabiliju i francusku provinciju Bearn, tvrdeći da je njegovo iskustvo u jednom društvu uticalo na razumevanje drugog, ali nikada nije napravio sistematsko poređenje ova dva seoska društva. Da je to uradio, možda bi otkrio kako simbolična dominacija funkcioniše drugačije u Alžiru u odnosu na Francusku, ili bi otkrio razlike u načinu na koji dominacija funkcioniše u koloniji, u odnosu na način na koji deluje u Francuskoj.

Uzmimo pitanje intelektualaca na putu ka klasnoj moći, koje potiče iz čuvenog dela Konrada i Selenjija (1979). Oni su tvrdili da je u državnom socijalizmu dominantna klasa obavljala intelektualnu funkciju teleološkog redistributera, odnosno ulogu planera koji prisvaja, a zatim redistribuira dobra i usluge. Posao planera je da definišu potrebe društva i ko će ih realizovati – funkcija intelektualca. Naravno, jedno je reći da planeri obavljaju intelektualnu funkciju, a drugo tvrditi da intelektualci, definisani

svojom specijalizacijom u proizvodnji ideja i tehnika, zapravo zauzimaju dominantnu poziciju. Ohrabreni ekonomskim reformama 1970-ih širom Istočne Evrope, Konrad i Selenji zamišljali su kako intelektualci konačno ostvaruju svoju sudbinu, i zauzimaju svoje pravo mesto u društvu.

Ali, to se nije desilo.¹⁵ Umesto da se intelektualci popnu na komandne položaje, ceo poredak se raspao. Centralno prikupljanje i preraspodela viškova bili su vidljivi i stoga osigurani nekom kombinacijom sile i legitimacije koje su često ciklično pratile jedna drugu. Ovo se pokazalo kao nesiguran način održavanja dominacije – legitimni zahtevi za uspostavljanje socijalizma podsticali su neslaganje sa doktrinarnim stavovima partije, što se samo pojačavalo u trenucima primene sile (Buravoj i Lukač 1992).

Stabilnost razvijenog kapitalizma i nestabilnost državnog socijalizma ne mogu se pripisati razlikama u procesu socijalizacije, jer je on bio podjednako intenzivan i sistematičan i u državnom socijalizmu kao i u naprednom kapitalizmu. Kako bismo objasnili razlike, bolje bi bilo da razmotrimo strukturu ova dva društva i društvene igre koje oni generišu. Napredni kapitalizam poseduje relativno otvoreno i autonomno građansko društvo koje efektivno apsorbuje i preusmerava prakse u samostalne institucije (ili polja, u Burdijeovoj terminologiji). Svaka institucija organizuje svoju karakterističnu igru ili igre – definisane podrazumevanim pretpostavkama (*illusio*) i vodećim principima (*nomos*). Ako se napredni kapitalizam odlikuje svojim građanskim društvom, moglo bi slediti da je simbolička dominacija fenomen naprednog kapitalizma, barem u pogledu koncepcije društvene strukture u vidu metafore igre. U državnom socijalizmu postoji samo ograničeno građansko društvo. Nema prikrivanja klasne dominacije. Za Burdijea je, međutim, simbolička dominacija od univerzalne važnosti, i ona nema istorijskih granica. To je opšta teorija društvenog poretka bez specifične posebne teorije pojedinih društava. Takva teorija je suviše opšta, pa se ne može naučnom analizom ni proveriti, ni opovrgnuti.

Da se vratimo na pitanje intelektualaca. Ako su oni na putu ka klasnoj moći u državnom socijalizmu, kakav je njihov položaj u kapitalizmu? Sam Selenji je tvrdio da, za razliku od državnog socijalizma, u kapitalizmu, u kojem vlada privatna svojina i distribuciju obavlja tržište, intelektualci igraju samo pomoćnu ulogu. Oni zauzimaju kontradiktornu klasnu poziciju, kako je to jednom rekao Erik Rajt (Wright 1978), podeljeni u svojoj odanosti između dominantnih i dominiranih klasa. Kada uvedemo kapitalizam

15 Kako pišu Ejal, Selenji i Tovslei (1998) u *Making Capitalism without Capitalists (Stvaranje kapitalizma bez kapitalista)*, intelektualci su, tek sa tranzicijom u kapitalizam, konačno došli na vlast kao menadžeri postsocijalizma. Oni opisuju ovaj proces koristeći Burdijeov okvir konverzije različitih oblika kapitala. Ali i ovo se pokazalo kao privremeni izuzetak.

kao kontekst za intelektualce, Burdijeov projekat dobija potpuno drugačije značenje. Internacionala intelektualaca, naizgled autonomna i čak kritična prema kapitalističkoj klasi, postaje instrument reprodukcije kapitalizma kroz njegovu lažnu univerzalizaciju, dok ga svojim neuspehom da projektuje alternativu kapitalizmu samo čini još jačim. Ne uspevajući da kapitalizmu dâ mesto u istoriji koje zaslužuje, Burdije preuveličava značaj intelektualaca i države – predviđajući višestruke institucije koje su se zaverile da reprodukuju simboličku dominaciju kao mistifikaciju, počevši od same kapitalističke ekonomije, i protežući se dalje na sve institucije građanskog društva. Moglo bi se reći da u pogrešnom prepoznavanju kapitalizma Burdije stvara sopstvenu sholastičku zabludu, ili čak sholastičku fantaziju.

Kapitalistički univerzitet i narodne klase

Ukratko, kao u slučaju Marksa, Vebera i Dirkema pre njega, genijalnost Burdijea leži u njegovoj teoriji društvene reprodukcije, posebno u teoriji simboličke dominacije – manje u psihologiji internalizacije, a više u sociologiji igara. Njegova teorija simboličke dominacije postavlja pitanje kako to da sociologija iskopava istinu nedostupnu akterima koje proučava, ali i validniju od istine susednih disciplina. Ovde Burdije ide dalje od klasika, bacajući sociologiju nazad u lice sociologa. On razvija refleksivnu sociologiju – sociologiju naučnog polja, koja je ukorenjena u njegovoj teoriji simboličke dominacije. Sociolog radi u takmičarskom polju koje podstiče napredak nauke i koje razvija interesovanje za nezainteresovanost. Takva je priroda svih naučnih polja, ali sociologija je posebna po tome što ne čini sholastičku zabludu, to jest ona ne meša polje nauke i svet učesnika, logiku teorije sa logikom prakse. Burdije se pita kako to da svakodnevne prakse stvaraju svet koji je u skladu sa društvenom teorijom otkrivenom u „laboratoriji“. Teorija je nepotpuna ako sociolog ne razume kako praksa subjekata čini sociologiju, istovremeno, istinitom i zamagljenom. To je treća odlika njegove sociologije – angažovanje u svetu učesnika.

Ovo je Burdijeova nauka; odgovarajuća politika je politika intelektualaca na putu ka klasnoj moći. Ona se uzdiže od uskog korporativnog interesa sociologa, preko drugog nivoa koji obuhvata šire interese intelektualaca, do treće faze u kojoj intelektualci zastupaju interese svih. Ovako je izgledala Burdijeova strategija i putanja. Iz marksističke perspektive izgleda da je to iluzorna potraga, ignorisanje spontane reprodukcije kapitalizma koja se dešava, pre svega, u samo-mistifikujućim procesima proizvodnje za profit, kao i u domenu građanskog društva.

Burdijeov izazov marksizmu leži u njegovoj intelektualističkoj teoriji saznanja – da se istina proizvodi u umetničkim i naučnim poljima, od

kojih svako zahteva određeno slobodno i nezavisno postojanje, udaljeno od materijalne nužde. Marksistička teorija znanja, nasuprot tome, tvrdi da je istina na kraju ukorenjena i testirana iskustvom potčinjavanja. Istina je stav podređenog, čak i ako je proizvedena negde drugde. Gramšijevim terminima (1971), za Burdijea je zdrav razum potčinjenih potpuno loš razum, dok za marksizam zdrav razum podređenih sadrži jezgro dobrog razuma, čak i ako je podložan iskrivljenjima ideologije. Prema gramšijanskom gledištu, organski intelektualci postoje da bi razradili dobar razum podređenih, dok tradicionalni intelektualci stvaraju ideologije koje opravdavaju i podstiču učesće u kapitalizmu i pristanak na njega. Klasna borba postaje borba između intelektualaca, ali na terenu iskustva potčinjenih. Što se više čini da su tradicionalni intelektualci autonomniji i kritičniji, to je njihova reprezentacija univerzalnosti efikasnija, ali to je lažna univerzalnost, jer zamagljuje fundamentalne pritiske i lažnu svest koju stvara kapitalizam.

Za Burdijea je, dakle, elitni univerzitet zlatno ognjište intelektualca. Rajli je kritičan prema Burdijeovoj odbrani univerziteta i njegove autonomije, jer je to apel „elitnim akademskim radnicima“, ali Rajli nekako, takođe, vidi univerzitet kao da deluje izvan politike – prava politika podrazumeva izgradnju veze sa narodnim snagama izvan akademije. Da li je to zato što istina na kraju ostaje u tim „narodnim snagama“? U tom slučaju, on se mora suočiti sa pitanjem simboličke dominacije koja se odnosi na te „narodne snage“. Ili je univerzitet izvor istine koja se prenosi tim istim narodnim snagama? U tom slučaju, on mora da se bavi pitanjem refleksivnosti, validnosti znanja proizvedenog na univerzitetu.

U prošlosti se univerzitet unutar kapitalističkog društva, iako suočen sa raznim vrstama ograničenja, posmatrao i kao samoupravna radionica znanja, dizajnirana da unapredi javno dobro. Univerzitet se mogao zamisliti i kao „subjekt“ sa sopstvenom voljom i ponašanjem, ili kao „objekat“ kojim su manipulisale spoljne sile, ali, u najboljem slučaju, njegova unutrašnja struktura bila je bliska velikoj socijalističkoj zadruzi kakve postoje u kapitalizmu. Danas, međutim, univerzitet moramo shvatiti kao skup društvenih odnosa ugrađenih u šire društvo. Sve više je to kapitalistički univerzitet čija struktura oponaša kapitalističku korporaciju.¹⁶

16 Ova razlika između „univerziteta u kapitalističkom društvu“ i „kapitalističkog univerziteta“ paralelna je razlici u stavovima između Milibanda i Pulankasa u njihovoj poznatoj debati o prirodi države. Miliband je smatrao da „država u kapitalističkom društvu“ može da posluži u tranziciji ka socijalizmu, dok je za Pulankasa „kapitalistička država“, pošto nije bila neutralna, morala biti uništena i nova politička struktura postavljena kao neophodni uslov za bilo kakvu tranziciju ka socijalizmu. Paralelno, „relativno autonomni univerzitet“ prošlosti bio je više u skladu sa principima socijalizma nego „kapitalistički univerzitet“ koji je u usponu danas.

Kako se javno finansiranje smanjuje, univerziteti širom sveta postaju profitni centar, smanjujući troškove i stvarajući prihode. Smanjenje troškova ostvaruje se širokom lepezom strategija: od nove digitalne tehnologije koja omogućava učenje na daljinu, preko ekspanzije privremeno zaposlenog nastavnog osoblja i stalnog pada (broja i moći) osoblja sa stalnim i sigurnim zaposlenjem, do niza aranžmana za angažovanje spoljnih saradnika, bilo da se radi o domarima ili konsultantima za menadžment. S druge strane, povećanje prihoda postiže se konstantnim molbama bivšim studentima zainteresovanim da doniraju sredstva kako bi ovekovečili sopstveno ime sponzorisanjem novih zgrada ili sportskih aktivnosti, dobijanjem novca od kompanija iz sektora kao što je farmaceutski, kompanija koje traže partnerstva zasnovana na jeftinom istraživanju postdiploma, i, što je najvažnije, povećanjem školarine za studente i stvaranjem novih diplomskih programa koje papreno naplaćuju studentima. Sve ovo postiže se rastućom administracijom koja je usmerena na proletarizaciju univerzitetskog rada i degradaciju obrazovanja, dok se sve to prikriva korporativnim žargonom. Kako univerzitet postaje manje gostoljubiv prema Burdijeovom autonomnom naučnom polju, kako njegova kapitalistička struktura postaje transparentnija, tako Rajli treba samo da izađe iz svoje kancelarije, da bi se pridružio onim popularnim snagama koje naseljavaju učionice, laboratorije, biblioteke, sportske stadione i menze.

U SAD-u i drugde, univerzitet postaje igralište i za političku desnicu i za političku levicu. Nekada dominantni liberalni konsenzus pod napadom je konzervativaca, koji više ne vide univerzitet kao mesto koje je nedostupno za njihove političke projekte. Male desničarske studentske ćelije sa spoljnim finansiranjem pomažu invaziju ekstremističkih političkih snaga na studentske domove. Danas je nemoguće zamisliti univerzitet izvan politike. Rajli i Burdije veruju da univerzitet ubrzano postaje kapitalistička mašina i političko bojno polje.

Odbrana autonomije univerziteta od neprijateljskih snaga i dalje je važna, ali univerzitet sve više postaje sopstveni teren borbe. To je i dalje arena za proizvodnju i širenje ideja, ali se proces proizvodnje promenio – nastavno osoblje gubi kontrolu nad sopstvenim radom i svojim proizvodima, dok studenti ubrzano postaju zaduženi i očajni potrošači. Klasna struktura univerziteta je polarizovana, a akademski radnici imaju izbor – ili da sarađuju sa administrativnom klasom ili da budu na strani obespravljenih studenata i potlačenog osoblja.

Baza i nadgradnja postaju jedno. Kako se univerzitet kreće od bastiona akademske slobode ka ključnom bojnom polju borbe oko ideja, borba protiv prokapitalističkih ideologija postaje sve nužnija i dobija obnovljenu snagu. „Autonomni“ tradicionalni intelektualac sve više nestaje, i sada

mora da se politički pozicionira i unutar i izvan kapitalističkog univerziteta – tvrdnja o univerzalnosti se sve više čini lažnom. Svako ko danas ispituje uslove proizvodnje znanja ne može, u Burdijeovom kontekstu, pogrešno prepoznati kapitalizam. Današnji burdijeovci moraju da se pridruže marksističkom krilu, kao što se marksisti moraju suočiti sa simboličkom dominacijom u njenim kapitalističkim inkarnacijama.

Koda: Beleška o Burdijeovoj sociologiji kao borbenom sportu

Ovaj rad razmatra kako pristupiti Burdijeu: ignorisati, razgraditi ili prigrliti. Poučno je videti kako se Burdije približava sopstvenim intelektualnim neprijateljima. Naslov filma Pjera Karlesa iz 2002. godine o Burdijeu „La sociologie est un sport de combat“ („Sociologija je borbeni sport“, eufemistički preveden na engleski kao „Sociologija je borilačka veština“) izražava Burdijeov često borbeni pristup prema drugima, zbog čega je stekao neslavnu reputaciju, posebno u Francuskoj. Možemo reći da on sledi neku kombinaciju sve tri strategije, u zavisnosti od akademske igre koju igra. On strateški citira ili izbegava da citira određene autore, kao znak priznavanja ili nepriznavanja konkurenata. Borba je postala deo njegovog akademskog habitusa. U poređenju sa Talkotom Parsonsom ili Jirgenom Habermasom, koji ponosno priznaju svoj intelektualni dug slavnim prethodnicima, Burdije poriče da su na njega imali uticaj slavni prethodnici, tako da on sam postaje izvor sopstvenog genija. Poznat je po tome što je bez priznanja prisvajao ideje protivnika. Kada su originalni autori poznati, on ih pretvara u neprijatelje, iskrivljuje njihove ideje da bi olakšao njihovo rušenje, da bi se izdigao iznad njih kao superiorni mislilac. Ovo se posebno odnosi na marksizam. Stoga, on pokušava da sakrije svoje usvajanje Altiserovog strukturalizma – kao što je rekao Rajli – ne pozivajući se na izvor, već umesto toga žestoko napada Altisera i njegove sledbenike. Opet, Burdijeov koncept simboličke dominacije ima dosta paralela sa Altiserovim i Gramšijevim konceptom hegemonije, ali Burdije ili ignoriše tu paralelu ili je direktno odbacuje. Ipak, kada mu to odgovara, Burdije citira Gramšijevu kritiku političkih partija. Ova strategija dostiže vrhunac u Burdijeovom odbacivanju rada Simon de Bovoar. Da bi sakrio činjenicu da je njegov koncept muške dominacije bleđa imitacija ideja koje je De Bovoar iznela u knjizi *Drugi pol*, on ignoriše njen rad, osim u jednoj fusnoti u kojoj implicira da ona nije posedovala nijednu originalnu ideju jer je bila u ropstvu simboličke dominacije Sartra. Ironično je da, u knjizi posvećenoj razotkrivanju načina na koji muškarci ućutkuju žene, Burdije omalovažava i odbacuje autorku klasičnog dela o feminizmu. Nisu samo marksisti žrtve ove strategije: slična sudbina zadesila je Roberta Mihelsa, Roberta

Mertona, Bazila Bernstajna i Vilijama Džulijusa Vilsona. Treba se zapitati da li je ova karakteristična kombinacija prisvajanja i denunciranja reakcija na sopstveni osećaj marginalnosti, manifestovan u njegovom proklamovanom habitusu rascepa? Ili je to način na koji se akademske borbe obično odigravaju u Francuskoj? Sve ovo ne znači da Burdije nije imao sopstvene ideje; niti predstavlja poziv da se slična strategija razgradnje (rušenja) primeni na njegov rad. Treba samo reći da je Burdije stekao deo svog uticaja tako što je pažljivo birao koga i kako da napadne, koga i kako da ignoriše, a ponekad i koga i kako da podrži.

Literatura

- Anderson, Perry (1976), *Considerations on Western Marxism*, London: New LeftBooks.
- Bourdieu, Pierre (1962 [1961]), *The Algerians*, Boston: Beacon Press.
- (1975), „The specificity of the scientific field and the social conditions of the progress of reason“, *Social Science Information*, 14(6): 19–47.
- (1977 [1972]), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1979 [1963]), *Algeria, 1960*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1984 [1979]), *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1988 [1984]), *Homo Academicus*, Cambridge: Polity Press.
- (1989), „The corporatism of the universal: The role of intellectuals in the modern world“, *Telos*, 81: 99–110.
- (1991), *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1991 [1984]), „Social space and the genesis of ‘classes’“: 229–251 u *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1996 [1992]), *Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, Stanford: Stanford University Press.
- (1996 [1989]), *State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, Stanford: Stanford University Press.
- (1998 [1998]), *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*, New York: New Press.
- (1999 [1996]), *On Television*, New York: New Press.
- (2000), „Making the economic habitus: Algerian workers revisited“, *Ethnography*, 1 (1): 17– 41.
- (2000 [1997]), *Pascalian Meditations*, Stanford: Stanford University Press.
- (2001 [1998]), *Masculine Domination*, Stanford: Stanford University Press.
- (2003 [2001]), *Firing Back: Against the Tyranny of the Market*, New York: New Press.
- (2003 [2000]), „Participant Objectivation“, *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.) 9: 281–294.
- (2008a [2002]), *The Bachelors’ Ball*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre i dr. (1999 [1993]), *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, Stanford: Stanford University Press.

- Bourdieu, Pierre i Jean-Claude Passeron (1977 [1970]), *Reproduction in Education, Society and Culture*, London: Sage.
- (1979 [1964]), *The Inheritors: French Students and Their Relation to Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Passeron i Jean-Claude Chamboredon (1991 [1968]), *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, New York: Aldine de Gruyter.
- Burawoy, Michael (1979), *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process under Monopoly Capitalism*, Chicago: University of Chicago Press.
- (2012), „The Roots of Domination: Beyond Bourdieu and Gramsci“, *Sociology* 46 (2): 187–206.
- Burawoy, Michael i János Lukács (1992), *The Radiant Past: Ideology and Reality in 23 Hungary's Road to Capitalism*, Chicago: University of Chicago Press.
- Burawoy, Michael i Karl von Holdt (2012), *Conversations with Bourdieu*, Johannesburg: Wits University Press.
- Eyal, Gil (2013), „Spaces between Fields“: 158–182 u Philip Gorski (ur.), *Bourdieu and Historical Analysis*, Durham and London: Duke University Press.
- Eyal Gil, Ivan Szelényi, i Eleanor Townsley (1998), *Making Capitalism without Capitalists: The New Ruling Elites in Eastern Europe*, New York: Verso Books.
- Fanon, Frantz (1963 [1961]), *The Wretched of the Earth*, New York: Grove Press.
- Gramsci, Antonio (1971), *Selections from the Prison Notebooks*, New York: International.
- Konrád, György i Iván Szelényi (1979), *Intellectuals on the Road to Class Power*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Lahire, Bernard (2011[2001]), *The Plural Actor*, Cambridge, UK: Polity Press.
- Lizardo, Omar (2004), „The Cognitive Origins of Bourdieu's Habitus“, *Journal for the Theory of Social Behavior* 34 (4): 375–401.
- Lizardo, Omar, Robert Mowry, Brandon Sepulvado, Dustin S. Stoltz, Marshall A. Taylor, Justin Van Ness, i Michael Wood (2016), „What Are Dual Process Models? Implications for Cultural Analysis in Sociology“, *Sociological Theory* 34 (4): 287–310.
- Lukács, Georg (1967), *History and Class Consciousness*, London: Merlin Press.
- Marcuse, Herbert (1955), *Eros and Civilization*, Boston: Beacon Press.
- Merton, Robert (1938), „Social Structure and Anomie“, *American Sociological Review* 3 (5): 672–82.
- Przeworski, Adam (1985), *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Przeworski, Adam i John Sprague (1986), *Paper Stones: A History of Electoral Socialism*, Chicago: University of Chicago Press.
- Reich, Adam (2010), *Hidden Truth: Young Men Navigating Lives in and out of Juvenile Prison*, Berkeley: University of California Press.
- Riley, Dylan (2017), „Bourdieu's Class Theory“, *Catalyst*: 1 (2).
- Sallaz, Jeffrey (2002), „The house rules: Autonomy and interests among contemporary casino croupiers“, *Work and Occupations*, 29 (4): 394–427.
- Sharone, Ofer (2004), „Engineering over work: Bell-curve management at a high-tech firm“: 191–208 u Cynthia Fuchs Epstein i Arne L. Kalleberg (ur.), *Fighting for Time: Shifting Boundaries of Work and Social Life*, New York: Russell Sage Foundation.
- (2014), *Flawed System/Flawed Self*, Chicago: University of Chicago Press.

- Sherman, Rachel (2007), *ClassActs: Service and Inequality in Luxury Hotels*, Berkeley: University of California Press.
- Vaisey, Stephen (2009), „Motivation and Justification: A Dual-Process Model of Culture in Action“, *American Journal of Sociology* 114 (6): 1675–1715.
- Wright, Erik Olin (1978), „Intellectuals and the Class Structure of Capitalist Society“: 191–212 u *Between Labor and Capital*, urednik Pat Walker, Montreal: Black Rose Books.

Preveo *Velizar Mirčov*