

LIMITES INGENII DEFINIRE: BURDIJEOVO EPISTEMOLOŠKO PITANJE SA KRATKIM OSVRTOM NA NJEGOV ZNAČAJ U ARHEOLOGIJI

Limites ingenii definire: Bourdieu's Epistemological Question and Its Significance for Archaeology

ABSTRACT *The paper presents and discusses Bourdieu's perspective on the relationship between observer and observed. The term 'symbolic violence' will also be discussed, as it is an inevitable element of this relationship. The discussion starts from the assumption that scientific thinking itself engages in a particular process of construction of its object, so that the researcher inevitably 'transfers' him or herself into the observed object. Following Bourdieu, I would like to specify this distortion, this inequality in positions, as 'symbolic violence' and to expound some of the questions that revolve around this term.*

KEY WORDS *symbolic violence, transfer into the other, researcher and object, double objectivation, realist construction*

APSTRAKT *Cilj teksta je da izloži i preispita Burdijeovo viđenje odnosa posmatrača i posmatranog, i pojma „simboličkog nasilja“ kao neminovnog elementa pomenutog odnosa. Pretpostavka od koje se polazi u ovom tekstu je da naučno razmišljanje samo po sebi sprovodi jednu specifičnu vrstu konstruisanja predmeta kojim se bavi, odnosno da istraživač neizbežno vrši 'transfer' u objekat svog istraživanja. Ovo iskrivljenje, nejednakost pozicija, prateći Burdijea, želim da označim kao simboličko nasilje i pokušam da izložim barem neka od specifičnih pitanja koja se vrte oko ovog pojma.*

KLJUČNE REČI *simboličko nasilje, transfer u drugog, istraživač i objekat, objektiviranje objektivacije, realistična konstrukcija*

Problem: simboličko nasilje – „transfer u drugog”

Iako je ovaj tekst prvenstveno posvećen načinu na koji je Burdije poimao odnos između posmatrača i posmatranog, tehnike, ili bolje, strategije odnošenja prema ovom pitanju i njegovom prevazilaženju, počecu od tačke koja je jedan od arhetipskih čvorova postmodernog mišljenja, tog heterogenog kruga mislilaca koji je

nemoguće definisati kao takav, a prema kome Burdije gaji visok stepen prezira: *kako misliti drugog, a ne svesti ga na samog sebe?* Uprkos tome što, kao što sam pomenuo, Burdije ovaj pravac razmišljanja najčešće svodi na radikalni relativizam, dekonstrukciju radi dekonstrukcije, na nihilističko poimanje stvarnosti, ovaj problem igra veoma veliku i bitnu ulogu u čitavom jednom polju njegovih istraživanja, polju kome se on vraća kuda god da krene i čime kod da se bavi, polju koje je u osnovi svih drugih polja, polju koje on označava kao *sociologiju znanja*. Postavljanjem ovog pitanja pokreće se jedna razarajuća lavina samopreispitivanja, koja za cilj ima da ogoli, ili barem da krene u tom pravcu, naučno razmišljanje i relacije na kojima je takvo razmišljanje sazdano.

Pretpostavka od koje polazim u ovom tekstu je da naučno razmišljanje samo po sebi konstantno sprovodi jednu specifičnu vrstu simboličkog nasilja nad predmetom kojim se bavi, odnosno da istraživač neminovno vrši „transfer“ u objekat svog istraživanja. Samo posmatranje objekta, bilo da je u pitanju strana kultura, materijalni ostatak ili pojava bilo kog tipa, u sebi nezaobilazno sadrži trenutak svodenja, momenat prevođenja, koji same istraživače konstantno prelepljuje preko predmeta njihovog istraživanja. Možda bi tačnije, ili barem korektnije, bilo reći da svaka naučna praksa, istraživača *meša* sa samim njegovim predmetom, ali kako bilo, zaključak koji iz toga proizlazi je da u relaciji istraživača i objekta uvek dolazi do određenog stepena iskrivljenja potonjeg od strane prethodnog. Ovo iskrivljenje, nejednakost pozicija, prateći Burdijea, želim da označim kao *simboličko nasilje* i pokušam da izložim barem neka od specifičnih pitanja koja se vrte oko ovog pojma. Dakle, glavni čvor koji je potrebno razvezati svodi se na jednu veliku spiralu refleksivnosti: da li je moguće osvestiti sopstvene strukture, odnosno uslove mogućnosti njihovog nastajanja, u trenutku kada poimamo problem i da li je moguće sprovesti istraživanje u kome će praksa i refleksija, ili praktično i simbolično znanje o praksi biti stalna postavka same naučne prakse? Ako ovo pitanje zvuči zamršeno, to nipošto nije slučajno, pošto je sam problem definisan kao takav da se stalno vraća na sopstveni početak: dok objektiviramo objekat, moramo objektivirati i sopstvenu objektivaciju. Burdije na oba ova pitanja ima donekle afirmativan odgovor. Moguće je „objektivirati objektivaciju“, odnosno biti refleksivan prema sopstvenoj refleksiji. I ne samo što je ovaj postupak za Burdijea moguć već predstavlja jedini način ispravnog naučnog razmišljanja.

Ovako postavljen, problem je svakako veoma širok, barem kada je reč o njegovoj uronjenosti u šire polje epistemoloških problema. Budući da je simboličko nasilje neka vrsta konkretizacije čitavog jednog korpusa pitanja koja se na najširem i najuopštenijem nivou bave odnosom pojedinca prema svetu koji ga okružuje, prema materijalnosti i prema samom sebi, kao takvog bilo bi, usled ograničenog prostora ovog teksta, nemoguće pratiti ga u njegovom istorijskom toku, pošto bismo se unazad najverovatnije vratili do antičke filozofije. Međutim, ako problem definišemo ne kao široko epistemološko pitanje, već kao naučnu praksu zasnovanu

na tom pitanju, prostor koji se pojavljuje postaje znatno uži. Na taj način moguće ga je posmatrati kao relativno recentnu pojavu u zapadnoj misli generalno, i u arheološkoj praksi konkretno. Budući da je moja pozicija unutar intelektualnog polja upravo pozicija arheologije, te je moj objekat istraživanja time donekle različit od Burdijeovog, u smislu da su njegovi ispitanici bili živi, dok arheološki materijal podleže drugačijem hermeneutičkom krugu, želim da ovaj problem, definisan kao naučna tehnika reflektivnog odnosa prema objektu, pa samim tim i kao politička akcija, smestim u jedan širi misaoni kontekst.

Preispitivanje uslova u kojima se rađa arheološka praksa, što je osnova ovog problema, kao aktuelno pitanje i velika tačka sporenja u arheologiji se pojavljuje krajem 80-ih godina prošlog veka u žaru rasprava koje su obeležile jednu veliku paradigmatiku promenu. Te rasprave konkretizovale su se kao kritika dotadašnjeg dominantnog arheološkog diskursa šire poznatog kao *Nova* ili *procesna arheologija*, od strane onih koji su smatrali da njegove osnovne premise treba odbaciti ili redefinisati. Međutim, usled organske povezanosti s istim intelektualnim radom koji su kritikovali, arheolozi ovog novog talasa označeni su kao pripadnici *postprocesne arheologije* ili *postprocesnih arheologija*, gde već samo ime govori dosta o vrste promene koja je bila u toku. Na ovaj način, arheologija 80-ih, pa i 90-ih, bila je obeležena velikom debatom koja je postojala na samoj epistemološkoj razini.¹ Sa jedne strane, pripadnici Nove arheologije, na čijem je čelu stajao Luis Binford, propagirala je pozitivizam i ekološki funkcionalizam kao najbolji i, iz njihove tačke gledišta, *jedini* način razmišljanja o pojedincu i njegovom odnosu prema okruženju. U osnovi ovog pravca, koji je bio izrazito dominantna struja u zapadnoj arheologiji tokom 60-ih i 70-ih (a prilično je jak i dan danas), stajala je ideja da postoji jedna univerzalna, objektivna, empirijski dokaziva istina i da je posao istraživača da pronađu prave teorije kojima će do te univerzalne istine doći. Shodno tome, arheolozi bi trebalo da otkriju univerzalne zakone koji funkcionišu u svakom ljudskom društvu. Oslanjanje na nauku, kao objektivni instrument spoznaje, sredstvo za spoznaju sveta oko sebe, bilo je izuzetno izraženo i postojala je ideja da se arheologija afirmiše na nivou prirodnih nauka. Ono što je za našu temu ovde bitno je to da se pitanje odnosa istraživača prema predmetu svog rada *nije* ni postavljalo. Arheologija je bila disciplina koja je sagledavana kao potpuno odvojena od politike, od ideologije, pa ako su i postojali primeri koji su govorili suprotno, oni su karakterisani kao zloupotreba arheološkog materijala. Nije postojala nikakva ideja da postoji jedan *implicitni* nivo umešanosti arheologije u odnose moći, ideologije i stvaranja istine. Jer, istina je bila jedna, te ja samo to pitanje bilo

¹ Ovaj prikaz predstavlja jedan uopšten tok nečega što bismo mogli da nazovemo *mainstream* arheologijom u zapadnom svetu, pošto je njegova geografska, pa i istorijska diferencijacija velika. U Srbiji, u kontekstu u kome kao autor ovog teksta i sam praktikujem arheološku misao, ovaj spor je tek postao aktuelan, s tim da ni prethodni sporovi, koji se inače svrstavaju u prošlost arheološke discipline, nisu prevaziđeni, a kamoli rešeni.

suvišno. Ovako ustanovljena disciplina funkcionisala je kao jedan ogroman intelektualni totalitarni režim. Stepen „preplećivanja“ je bio ogroman, jer nije bio osvešćen, a samim tim ni preispitivan. Stepen simboličkog nasilja je bio srazmeran.

Postprocesna arheologija je kritikovala, pored mnogih drugih tačaka, upravo taj pozitivizam. Pojam ideologije, moći i istine dolazi u samu srž rasprava. Procesna arheologija je optužena da svojim totalitarizujućim diskursom petrifikuje savremene društvene odnose i perpetuira kapitalizam. Preispitivanje sopstvene metodologije rada i konceptualizovanja sebe i drugih postaje dominantna linija razmišljanja (doduše, ne uvek preterano uspešna). Arheologija, koja počinje da se doživljava kao konkretna politička akcija usled uviđanja njenog udela u nacionalizmima, rasizmima i mnogim drugim –izmima, biva podvrgnuta preispitivanju i u okviru nje Burdijeova misao počinje da igra veliki značaj. U takvom stanju discipline pojavljuju se različita rešenja, a poststrukturalistički mislioci, marksisti i oni koji su pokušavali da prevaziđu dihotomije subjekta i objekta (među koje se najčešće svrstavaju Burdije i Gidens) (Olsen 1997), postaju izvori za prevazilaženje gorućih pitanja ili barem za konstruktivno nošenje s istima. Većina arheologa koji su incirali ovu promenu razmišljanja, kao što su Majkl Šenks, Kristofer Tili i Ijan Hoder, pozivali su se često na marksističke ideje Frankfurtske škole u borbi protiv pozitivizma, ali su i dalje svoju akciju afirmisali udaljavajući se od druge strane medalje, radikalnog relativizma kao neupotrebljivog za konkretnu političku akciju (Olsen 1997). S druge strane, bilo je onih, kao što je Viktor Bakli, koji su prisvojili ideje Žaka Deride, Mišela Fukoa, Džudit Batler i drugih, pokazujući da je upravo neosnovani strah od relativizma samo drugi oblik totalitarnog mišljenja i da je radikalni relativizam veoma pogodan za nošenje s različitim procesima koje arheolozi istražuju u prošlosti i sadašnjosti (Buchli 1999).

U ovakvoj intelektualnoj i idejnoj klimi, Burdijeova misao, i to ne samo njena epistemološka problematika, u arheologiji nailazi na plodno tle. Budući da je bilo neophodno prvo prepoznati, priznati i artikulisati da se na relaciji istraživač – objekat istraživanja ipak nešto dešava, da postoji stepen interpretativnog iskrivljenja, kasno usvajanje Burdijeovih pojmova, zapravo, i nije iznenađujuće.

Arheologija je društvena disciplina u čijoj se osnovi nalaze mrtve objekti – artefakti. Kada kažem mrtvi, podrazumevam da, za razliku od antropologa i sociologa, arheolozi nemaju povratnu reakciju od objekta sopstvenog istraživanja. Međutim, to nimalo ne uprošćuje situaciju, niti zaobilazi epistemološki problem o kome je u ovom tekstu reč, jer, kao i antropolozi i sociolozi, arheolozi takođe pokušavaju da, iz svoje perspektive, objasne zajednice koje su prostorno, vremenski, kulturno i u svakom drugom smislu udaljene od njih samih, koje su drugačije od konteksta iz koga su interpretirane. Pored toga, pored te postojane i u samoj biti nepremostive drugosti, sve što arheolozi zaključuju nalazi se u fragmentima, u komadićima, u ostacima koji govore arheolozima samo kroz njih – arheologe, same.

Ništa u arheologiji, čak ni pisani izvori, nije imuno na mnogostruke prizme interpretacije, na višestruka prevođenja kulturnih konteksta u kojima se stalno nešto gubi dok se nešto drugo dobija. Da bi shvatili kako su ljudi koje proučavaju videli svet oko sebe, kako su videli sebe same, arheolozi se nalaze u stalnom poslu prevođenja značenja fragmentovane materijalne kulture. Ona je prvo oblikovana i sačinjena u jednom kulturnom kontekstu, zatim prevedena putem istraživača u neki drugi, ponekad potpuno drugačiji. Ako kojim slučajem postoje i pisani izvori, stvar je još komplikovanija. Materijalna kultura je prvo proizvedena i jednom simboličkom sistemu, zatim od strane autora pisanog izvora prevedena u pisani oblik, da bi tek kroz treće prelamanje stigla u savremeno doba. U ovakvoj hermeneutičkoj situaciji, arheolozi su od 80-ih godina s pravom počeli da se pitaju: *kako misliti drugog, a ne svesti ga na samog sebe?* Kako shvatiti i objasniti one čiji simbolički poredak pravi odstupanje od našeg? Da li je ovakav projekat uopšte moguć? Postavljajući ovo pitanje, arheolozi su počeli da se obraćaju onima koji su o tome imali mnogo da kažu. A Burdije je bez sumnje bio jedan od njih.

* * *

Za Burdijea nema komunikacije koja nije nasilna. „Pozitivistički san o savršenoj nevinosti za posledicu ima maskiranje činjenice da krucijalna razlika nije između nauke koja konstruiše predmet i one koja to ne radi već između one koja je toga svesna i one koja to nije“ (Burdije 1996: 18). Međutim, nije dovoljno samo reći da istraživač prilikom istraživanja konstruiše svoj predmet i da je potrebno osvestiti i ovladati samim procesom konstrukcije. Jer, ono što se od istraživača u stvari očekuje jeste da simbolički ovlada svojim praktičnim znanjem. On treba da kontinuirano i sukcesivno, na jedini način koji mu verbalno ili pismeno izlaganje omogućava, izloži ono što u praksi poima intuitivno, diskontinuirano i simultano. Dokle god istraživač ne preispituje same uslove mogućnosti stvaranja struktura kojima strukturise predmet istraživanja, Burdije ovu vrstu znanja naziva *učenim neznanjem*, „kvazi-teorijskim vraćanjem na praksu“ koje „prikriiva čak i u njihovim (praktikantovim) očima, suštinu njihovog praktičnog znanja“ (Burdije 1999: 183). Drugim rečima, to je „modus praktičnog znanja koji ne sadrži poznavanje sopstvenih principa“ (Burdije 1999: 183).

Dakle, do sada bi trebalo da je postalo jasno da je svaka vrsta istraživanja ili komunikacije neka vrsta simboličkog nasilja ako ne postoji suštinsko „neposredno“ razumevanje aktera. „Simboličko nasilje je nasilje koje se vrši uz saučesništvo onih koji ga trpe i, isto tako, često i onih koji ga vrše, i u toj meri u kojoj su i jedni i drugi nesvesni da ga čine ili da ga podnose“, kaže Burdije u svojoj knjizi *Narcisovo ogledalo* (Burdije 2000: 32) u kojoj se, između ostalog, bavi i načinima na koje mediji sprovode simboličko nasilje nad društvom, shvaćenim kao skup pojedinaca

(koliko god ideja pojedinca za samog Burdijea bila virtualna). Burdije je ovu definiciju postavio iz polja sociološke discipline, ali isto bismo mogli konstatovati iz bilo koje druge tačke društvenih nauka, a verovatno i prirodnih. On je činjenicu da društvene nauke imaju posla s predmetom koji govori nazvao „prokletstvom društvenih nauka“ (Burdije 1999: 182), jer hermeneutički krug nikada ne biva zatvoren, te između praktičnog znanja i simboličkog znanja o praktičnom znanju uvek postoji raskorak. Iako, po gorepomenutoj Burdijeovoj definiciji, arheologija, iz čijeg polja ja govorim, očigledno ne bi upala u ovaj prokleti prostor govornih objekata, arheologija ništa manje od sociologije ne podleže problemu tumačenja. Dapače. Arheologija se susreće s još komplikovanim problemom, nazovimo to „dvostrukim prokletstvom“. Cilj arheoloških istraživanja je nekada bio živ, kretao se, poimao prostor oko sebe, pleo je i bio pleten od strane različitih vrsta društvenih relacija, dok je sam objekat kojim arheolozi barataju sam po sebi nem. Materijalna kultura, bilo da se poima kao osteološki ostatak, odevni predmat ili pejzaž, u mnogo je većoj meri podložna upravo ovom procesu mešanja istraživača sa svojim objektom, pošto *sama* ne može ništa da kaže. Sve što nam govore arheološki ostaci, u stvari govorimo mi za njih, govorimo mi *umesto* njih. Govoreći da je materijalna kultura nema, u bukvalno smislu reči, ne želim da dam alternativu da je živa populacija koju je Burdije istraživao *bila u stanju* da govori, odnosno da je imala glas koji je mogao da bude saslušan, pošto je za mogućnost govora potrebo više od glasnih žica, i upravo ovaj populacioni prostor, prostor grupa na marginama društva, je bio jedan od projekata Burdijea, na primer kroz knjigu *Beda sveta*, projekata da se da glas onima koje niko ne čuje. U izvesnom smislu, arheolozi bi mogli da se posmatraju kao poslanici prošlosti, te iako je Burdije originalno mislio na poslanike kao posrednike između društvenih klasa, možemo reći da „poslanici ili zastupnici, koji govore za druge, tj. u njihovu korist ali i umesto njih, skloni su da prevare, najčešće iz najboljih namera, i one o kojima govore i one kojima se obraćaju“ (Burdije 1999: 144). Ovo je za arheologiju jednim dobrim delom tačno, i dešava se upravo zbog uronjenosti istraživača u sopstveno epistemološko polje i nemogućnosti da dekonstruišu sopstveni način razmišljanja i uvide sve relacije koje se nalaze u strukturi njihovog izlaganja. Ukratko, ono što je bitno navesti je „to da privilegija koja je u osnovi svake teorijske delatnosti, utoliko što ona pretpostavlja jedan epistemološki, ali i *društveni rez*, nikada ne upravlja tako suptilno ovom delatnošću kao kada, zato što sebi ne izgleda kao takva, vodi do jedne implicitne teorije prakse koja je u uzajamnoj vezi sa prenebrežavanjem društvenih preduslova prakse“ (Burdije 1999: 144).

Da ne bi došlo do „transfera u drugog“, namernog ili slučajnog, potrebno je „da se znanje koje jedan od aktera ulaže u svoje postupke ili u svoja dela poklapa sa znanjem koje drugi akter objektivno ulaže u opažanje tog ponašanja ili tog dela; dakle, samo u slučaju da se šifrovanje kao pretvaranje smisla u postupak ili delo poklapa sa simetričnom radnjom dešifrovanja (...). Kao čin dešifrovanja koji ne zna

da to jeste, 'razumevanje' je moguće i stvarno izvedeno jedino u posebnom slučaju kada je istorijski stvorena i održana šifra koja omogućava (nesvesni) čin dešifrovanja neposredno i u potpunosti savladana (kao usavršena sposobnost) od strane aktera koji opaža i kada se meša sa šifrom koja je omogućila (kao usavršena sposobnost) izvođenje opaženog postupka ili dela. U svim ostalim slučajevima delimični ili potpuni nesporazum (...) je neizbežan, iluzija neposrednog razumevanja koja vodi iluzornom razumevanju, iluzija etnocentrizma kao greške u odnosu na šifru (...): ukratko, kada se poziva na naivno verovanje u jednakost po ljudskosti i kada ima na raspolaganju kao sredstvo spoznaje samo 'namerni transfer u drugoga', kako kaže Huserl, tumačenje koje sadrži najviše 'razumevanja' dolazi u opasnost da bude samo posebno besprekoran oblik etnocentrizma“ (Burdije 1999: 151). Pošto i sociolozi i arheolozi veoma često, da ne kažemo stalno, pokušavaju da razumeju društva čiji istorijski kod ne razumeju, postaje jasno zašto se pitanje „transfera“ postavlja kao problem.

U ovom delu izlaganja, u kome se trudim da izložim sam problem „transfera“, a ne i rešenje koje Burdije nudi, ključni momenat je onaj u kome istraživač objektivira objekat. Ova rečenična konstrukcija možda zvuči kao pleonazam, kao nepotrebno gomilanje reči, ali smatram da je veoma korisna da bi objasnila postupak kojim određena pojava postaje objekat istraživanja. Ona biva objektivirana, opredmećena usled distance koja *de facto* postoji između tačke iz koje istraživač objektivira i tačke koju zauzima pojava. Naučnik svesno zauzima ovu distancu, doživljavajući je kao epistemološki izbor, iako ona predstavlja nužnost i „navodi ga da svaku stvarnost i svaki vid prakse, uključujući i sopstvenu, posmatra kao predstavu“ (Burdije 1999: 144). Na taj način posmatrač, subjekt „teži da u predmet posmatranja usadi načela svog odnosa prema predmetu“ (Burdije 1999: 145). Burdije kaže da „znanje ne zavisi isključivo, kao što uči elementarni relativizam, od posebne tačke gledišta iz koje 'situirani i datirani' posmatrač obuhvata pradmet, već i od same činjenice da on, kao posmatrač koji zauzima *tačku gledišta* u odnosu na praksu, od koje se odvaja da bi je posmatrao, da bi je gledao izdaleka i sa visine, praktičnu delatnost pretvara u *predmet posmatranja i analize*“ (Burdije 1999: 145). I upravo na ovaj način, dešava se zamena „stvari logike za logiku stvari“ (Burdije 1999: 158), prema Burdijeu jedna od osnovnih grešaka strukturalizma koja se realizovala tokom istorije (Bourdieu 1991: 23), nerazlučiva od posmatranja prakse kao predmeta, kao svršenog čina, koja se nalazi u samoj srži pozitivističkog razmišljanja. Za Burdijea, postoji ogromna, nepremostiva razlika, provalija u bukvalnom smislu reči, između „stvari logike“, „*pravilnosti*, odnosno od onoga što se događa sa određenom *učestalošću*, koju je moguće statistički izmeriti“ i praktičnog znanja samih aktera koje posmatramo kao predstavu, odnosno postoji neoprostiva greška kada tu pravilnost „učinimo proizvodom svesno iskazanog i svesno poštovanog *pravila* (što pretpostavlja da objasnimo njegov nastanak i njegovu delotvornost), ili proizvodom *upravljanja* tajanstvenom cerebralnom i/ili

društvenom mehanikom“ (Burdije 1999: 157). Tim povodom, on poredi ovaj prazan prostor sa prazninom koja postoji između virtuelnog sveta mape, „apstraktnog jer je lišen posebnih orijentira i centara (...) i praktičnog prostora stvarno pređenih putanja ili, bolje, putanja koje se upravo prelaze“ (Burdije 1999: 145).

Glavni deo Burdijeovog razmišljanja nalazi se u opozitu, ili bolje, nadogradnji, prema dvema filozofskim strujama koje su, samim tim što se pozicionirao naspram njih, imale veliki uticaj na njegovo razmišljanje. S jedne strane tu je *fenomenološki* pristup, doksično poimanje sveta, sveta kao takvog, neupitnog, samorazumljivog, dok je sa druge strane *strukturalizam*, koji od Burdijea dobija mnogo jaču kritiku. Njegovo kritikovanje strukturalizma, posebno onog kakav praktikuje Levi-Stros, navelo je neke, kao što je Džefri Aleksander (Alexander 1995), da tvrde kako je Burdije veoma pogrešno interpretirao osnovne postavke ovog pravca u cilju stvaranje virtualnog neprijatelja u odnosu na koga on postavlja sopstvenu teoriju prakse kao izlaz. Drugi pak, kao što je Peter Stanković (2000), smatraju da je osnovna ideja Burdijeovog opusa bila prevazilaženje upravo te dihotomije objektivno/subjektivno, pojedinac/struktura, i nadalje svih ostalih binarnih vizura, ali da kao takva nije uspjela, jer je i sama ponovo nestala u strukturisanim strukturama koje strukturišu, odnosno da sama ideja Burdijeove sinteze nije uspjela da se reši strukturalizma koji tako žestoko kritikuje. U obema ovim interpretacijama Burdijea, naravno, ima i nepobitne istine. I sam Aleksander kaže da je svođenje i loša interpretacija jednog misaonog pravca zarad stvaranja prostora za sopstvenu ideju razrešenja, veoma česta praksa u akademskom svetu (Alexander 1995: 135). Međutim, ako pitate Burdijea, on većinu svojih kritičara označava upravo kao one koji nisu u stanju da objektivikuju sopstvenu naučnu praksu, da uvide preduslove za stvaranje sopstvene objektivifikacije. „Često se govori za *moju* sociologiju 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 mnogo utiču na razmišljanje sociologa. Zbog toga što sebe deklarišu kao posebno slobodne, oni su posebno iziritirani sociologom koji otkriva da su oni posebno determinisani“ (Bourdieu 1992: 40). I, kako to obično biva usled nemogućnosti da se izađe iz interpretativnog kruga, to je veoma često tačno. Peter Stanković, na primer, kao argument za kritikovanje Burdijea, navodi mesto koje je opšte poznato u gotovo svim kritikama, njegovo preveliko insistiranje na strukturama, a premalo, ili gotovo nikakvo, poklanjanje pažnje subjektivnosti i slobodi volje pojedinca. Međutim, upravo Stanković implicitno zastupa ideju neke imaginarne slobode, neke apsolutne volje koju pojedinac poseduje, neke lične kreativnosti koja bi trebalo da bude nezavisna i da postoji u nekom društvenom vakuumu. I sam Burdije kaže da nije poenta u tome da su pojedinci potpuno u kandžama struktura koje ih *de facto* strukturišu, već da taj pojam slobode nikada nije apsolutan, nesputan, već da je uvek sa svih strana usmeravan. On koristi pojam *regulisane improvizacije* (Burdije 1999: 162). Reći da svako naše ponašanje u

krajnjoj instanci ne zavisi od materijalnih uslova našeg postojanja, znači verovati u jedan idealistički koncept transcendentalne slobode. Pa čak i da zaobiđemo pojam *regulisane improvizacije* i *uslovne slobode* (Burdije 1999: 160), Burdije u svojim kasnijim tekstovima govori o „slobodi sa margine“ i „subverzivnom habitusu“ (Fowler 2006: 100) kao silama koje transformišu strukture. Dakle, veoma lako se desi da ono što kritikujemo kod drugih radimo sami upravo tom kritikom, kao što ja verovatno ovim izlaganjem koje se protivi svođenju Burdijea na jednostavno svođenje strukturalizma, svodim kritiku Stankovića i Aleksandera i tako dalje u krug.

Ceo ovaj odeljak o odnosu Burdijea, strukturalizma i Burdijeovih kritičara, ima za zadatak da postavi teren za činjenicu da je „transfer u drugoga“ i od njega nerazdvojiva pitanja petrifikacije prakse, zamene pojmova praktičnog i simboličkog znanja i zamene „stvari logike za logiku stvari“, prema Burdijeu, glavni problem strukturalizma. Jer, uspostavljanjem distance prema samoj praksi i insistiranje na strukturama koje su u raskoraku s pojedincem, nemogućnost da se praksa objasni ikako drugačije nego kao izvršenje strukture (Burdije 1999), stvara taj imaginarni manipulativni prostor nepreispitivanja uslova mogućnosti stvaranja same naučne prakse, a samim tim i prostor za „transfer u drugoga“. Drugim rečima, kada strukturalizam od prakse zahteva „logiku logike“ koju ona ne poseduje i kada od nje traži „više logike nego što ona može da pruži“ otvara se vektor simboličkog nasilja, prenošenja, prelepljivanja, mešanja, jer se „po svaku cenu traže odgovori na pitanja koja praksa ne postavlja i koja ne može sebi postavljati, umesto da se zapita da li se ono što je svojstveno praksi sastoji u činjenici da ona isključuje ta pitanja“ (Burdije 1999: 199). U nemogućnosti da simbolički pojмимо ono što se može pojmiti samo na nivou prakse, mi konstantno upisujemo sopstvene šeme razmišljanja u objekat posmatranja, vršeći nasilje na Drugim, bio on domorodac ili komad keramike, u konstantnoj spirali svođenja na nas same. Nauka, dugo zarobljena u strukturalističkom pozitivizmu, mora da se suoči sa sopstvenim „razočaranjem“, ako želi da prevaziđe ovo pitanje. Za Burdijea, odgovor, koliko god parcijalan on bio, nalazi se u specifičnom pogledu na praksu, u njenom otvaranju, u posmatranju prakse kao takve, kao procesa, kao strukturirajuće strukture i u radikalnoj refleksivnosti koja se mora ukoreniti u samo epistemološko polje nauke.

Limites ingenii definire

U članku *Razmišljajući o ograničenjima (Thinking about Limits)* Burdije (1992) u jednom delu koristi Dekartovu krilaticu *limites ingenii definire* da bi opisao postupak pomoću koga bi istraživač trebalo da sprovede u delo taj neizvodljivi korak ka nesvođenju drugoga na samoga sebe. On, naravno, ni u jednom trenutku ne tvrdi da je moguće izaći iz gutajuće spirale svođenja, s jedne, i refleksije, s druge strane,

ali smatra da je definisanje sopstvenih granica upravo ključni momenat obračunavanja sa sopstvenom objektivacijom. Govoreći to, on ne misli da bi te granice trebalo odrediti u nekom univerzalnom metafizičkom smislu, već u smislu njihove društvene konstitucije (Bourdieu 1992: 49). Bilo koji drugi pristup, koji kao svoju osnovnu premisu ne bi imao ovaj vid spoznaje, zauvek bi ostao zatvoren u prostoru prekonstruisanog, u prostoru u kome zdrav razum vodi glavu reč i u kome su datosti ono na čemu se bazira svaki vid spoznaje (Bourdieu 1992: 42). A upravo ove datosti koje se „daju“, kako se on poigrava rečima pokušajući da dočara taj trenutak u kome istraživač dremljivo i nesvesno klizi u usađene pretpostavke svog epistemološkog polja, jesu one koje su najopasniji protivnici svakoj mogućnosti spoznaje objektivne istine. Da bi istraživač umakao uspavljujućim efektima prekonstruisanih pretpostavki, on mora da se, na izvestan način, priseti samog sebe, mora da se obračuna sa svim onim prošlim ljudima koji su nataloženi u njegovoj podsvesti, da upali svetiljku u sopstvenom podrumu da bi uopšte mogao da napravi epistemološki rez sa samim sobom. Da bi sproveo istraživanje, naučnik prvo mora da postane svestan distance koju stvara u odnosu na objekat, da prepozna svoj ideološki aparat uz pomoć kojeg manipuliše objektom, mora da uvidi da je on taj koji stvara objekat istraživanja i sve to s ciljem da pređe preko svih stečenih otkrića ka objektivnijoj spoznaji istine (Bourdieu 1999: 34).

U neku ruku, istina postaje objektivnija onoliko koliko smo sposobni da objektiviramo sopstvenu objektivaciju. Jer, kada napravi taj epistemološki rez s objektom (s njegovim praktičnim znanjem), kada osvesti nepremostivi raskorak između sopstvene konstrukcije i prakse kao takve, odnosno između misaone šeme kojom praksu spoznaje i logike prakse koja će uvek imati manje logike nego što to logika logike od nje očekuje (i to je taj fantastični obrt neuhvatljivosti i nedeterminisanosti prakse, za koji smatram da je bespravno zanemaren od većine Burdijeovih kritičara koji su pokušali da ga svedu na oblik licemernog strukturalizma, onog koji ne priznaje sebe kao takvog), sledeći korak koji se od njega očekuje jeste da sprovede praksu raskida sa sopstvenom naučnom praksom, da skine još jedan interpretativni sloj, da bi uvideo objekt što je moguće više onakvim kakav on objektivno jeste. „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: 158). Kao što sam već pomenuo, ceo ovaj poduhvat, koliko god zvučao komplikovano, on to jeste još i više, jer sama forma pismenog ili usmenog izlaganja zahteva horizontalno predstavljanje prakse koja u sebi sadrži simultane momente raskida s praktičnom dimenzijom prakse i sa sopstvenim simboličkim znanjem o praktičnoj dimenziji prakse, dok su ovo linije spoznaje koje je nemoguće rasplesti i sukcesivno rasporediti. Međutim, to što su sinhrono ne znači i da su trenutne, odnosno da se „epistemološki rez“ dešava odjednom i da nadalje, mi koji smo raskinuli i prevazišli sebe, možemo slobodno da meta-poimamo objekat

istraživanja. Rez se „odvija kroz jedan dugotrajan dijalektički proces u kome intuicija, realizujući se, sebe analizira i kontroliše, rađajući nove, sve bolje utemeljene hipoteze, koje će i same, u sledećem koraku, biti prevaziđene“ (Spasić 2004: 308). Dakle, rad na objektiviranju objektivacije se nikada ne privodi kraju.

U ovoj tački izlaganja neko bi mogao da postavi jedno zdravorazumsko (najopasnije) pitanje: *čemu* ta dekonstrukcija sebe? Na koji način je ona funkcionalna u istraživanju i šta je to što ova radikalna refleksija zapravo omogućava? I sam Burdije naglašava da je ceo ovaj postupak poniranja u sopstveno prekonstruisano, daleko od običnog *vogue*-a, od poze, od dodatka koji je tu samo da bi ostavio dobar utisak. Za njega je radikalna refleksivnost, i isto tako radikalna budnost, nešto vitalno (Bourdieu 1992: 49). Ona je za njega spiritualna vežba, stanje uma, intelektualna ljubav (Bourdieu 1996: 24). On veoma vešto pravi raskid sa realnošću. Sam njen pojam je sedativ, prazan papir, otvoreno polje za sve neosveščene pretpostavke koje kolaju po zabitima naše podsvesti, za sva ona odela (koja čine čoveka) u koja su obučeni ljudi naše prošlosti i uskladišteni u amneziji sopstvene geneze. Antinomija između realizma i konstrukcije ne postoji (Bourdieu 1992: 46). Zastupati neku radikalnu realnost, isto je kao zastupati neku metafizičku slobodu rešenu svih materijalnih nužnosti i stvorenu u nepostojećem društvenom vakuumu.

Pošto ne možemo da umaknemo gutajućoj spirali, ne možemo da potpuno poništimo proces konstruisanja, jedino što nam preostaje je da njime ovladamo što je moguće bolje (Bourdieu 1992). Kao po principu „ako ih ne možeš pobediti, pridruži im se“, samo bolje. Jedini način da dopremo, ili bolje, *dopiremo* do objekta onakvog kakav je on objektivno, jeste da zagospodarimo samim procesom konstrukcije. I to je taj proces koji se nikada ne završava i koji je sve nevidljiviji što je uspešniji (Bourdieu 1999: 34). I to je mesto na kome počinje rađanje slobode. To je jedina sloboda koja je moguća, ona za koju se treba boriti. Prema Burdijeu, svaka činjenica mora biti osvojena, konstruisana i potvrđena, gde pod osvajanjem on podrazumeva da se za svaku činjenicu moramo boriti protiv svih zdravorazumskih pretpostavki, protiv datosti, protiv realnosti koja se nudi. Boriti se za činjenicu znači praktikovati radikalnu sumnju (Bourdieu 1992: 42-43). U momentu kada se nađemo među sopstvenim predrasudama počinje rađanje slobode, konstantna borba za vazduh istine koja nikada nije potpuno identična samoj sebi. Nju je potrebno stalno osvajati, iznova i iznova. Svaka druga sloboda je utopija, relikv metafizike, strah da se suočimo sa sopstvenom determinisanošću i počnemo da radimo na sopstvenoj slobodi. Ako postoji neki lajtmotiv u Burdijeovom pisanju (a, istina, ima ih nekoliko), jedan od najčešćih bi bio da kritikovati strukturalizam, i objektivizam koji se u njegovoj osnovi nalazi, ne znači prikloniti se voluntarizmu subjekta (Burdije 1999: 143), ali to ne znači ni spajati fenomenologiju i strukturalizam u neki hibrid, kao što to Stankovič očekuje. Kritikovati doksu i strukturu znači prevazići ih, ali ne vraćanjem na metafizički koncept slobodne volje. Međutim, to ne znači da nje nema.

To samo znači da ona nije *data*, da je za nju potrebno boriti se. Potrebno je konstantno i nikada završeno kopanje po sopstvenoj amneziji.

Paradoksalno, jedina realna realnost je ona koju konstruišemo, „jedini 'spontani' proces je onaj koji je konstruisan, ali to je *realistična konstrukcija*“ (Bourdieu 1996: 28). I što je preciznije naše ovladavanje procesom same objektivacije, veće su šanse da ne zaspimo i uljuljamo se u sopstvenu doksu. Dakle, kako onda misliti Drugog, a ne svesti ga na samog sebe? Kao i sve u Burdijeovom opusu, postupak je naizgled izvrnut i pervertiran. Što svesnije konstruišemo naš odnos prema Drugom, što bolje i preciznije vladamo procesom nastajanja samog odnosa, što imamo veću kontrolu nad sobom i konstrukcijom, mi sve više smanjujemo prostor za sprovođenje simboličkog nasilja, za preslikavanje, za „transfer“. Ovaj proces je nekompletan. Mi nikada nećemo biti u stanju da u potpunosti zauzmemo tačku u društvenom prostoru koju zauzima Drugi, niti ćemo moći da fenomenološki povratimo njegovo iskustvo. Misliti drugačije, znači ne shvatati suštinsku razliku između praktičnog i simboličkog znanja. Znači ne pomiriti se sa sopstvenom determinisanošću. A upravo tu, na liniji prihvatanja i prevazilaženja, otvaraju se novi horizonti.

Post scriptum

Simboličko nasilje je neminovnost uma. Upisivanje u objekat, njegova konstrukcija, oblikovanje Drugog je nešto što ne možemo izbeći. Mi možemo probati da razumemo, možemo pokušati da se postavimo u poziciju drugog, ali „čak ni najdublje preliminarno znanje ne može da vodi ka stvarnom razumevanju ako ga ne prati pažnja prema drugima i otvorenost prema njima koja se retko sreće u svakodnevnom životu“ (Bourdieu 1996: 23). Pa čak ni onda. Ali možemo da se trudimo da prostor za manevar nasilja suzimo na najmanju moguću meru. Za početak možemo (i moramo) da ga osvestimo. „Svi znamo da se nasilje krije iza najčistijih i najplemenitijih izjava“ (Bourdieu 1992: 48). I pre Burdijea smo znali da je put do pakla popločan dobrim namerama. Kada nismo svesni da konstruišemo, kada nemamo kontrolu nad tim procesom, kada ne objektiviramo sopstvenu objektivaciju, sopstveni postupak konstrukcije, kada se pozivamo na „jednakost po ljudskosti“, mi rizikujemo da razumevanje bude samo „posebno besprekoran oblik etnocentrizma“ (Bourdieu 1999a: 151). Upravo to nepriznavanje nejednakosti, nepriznavanje fundamentalne asimetrije odnosa (kako međuljudskih na širem političkom planu, tako i odnosa subjekt-objekt na epistemološkom nivou), daje mogućnost da se bazična nesamerljivost prakse kao takve i refleksije zanemari i da se pozicije urone u prekonstruisane pretpostavke. Kako Burdije kaže, „farisejski zastupnici ljudskih prava i slobode svesti u stvari popuštaju silama nesvesnog koje nisu ništa drugo do svest koja nije svesna sopstvenih zakona“ (Bourdieu 1991: 24).

Upravo onda kada mislimo da imamo najviše kontrole, da je sve onako kako bi *trebalo da bude*, kada prestanemo da preispitujemo, da praktikujemo radikalnu sumnju, znači da upravo tada tonemo, da nam se svest polako gasi, ali da mi nismo svesni sopstvene nesvesti. Upravo onda kada mislimo da smo puni najsnažnijeg i najhumanijeg razumevanja mi najintenzivnije praktikujemo simboličko nasilje. Mi se najviše upisujemo. Što manje konstruišemo sopstvene objektivacije, to je „transfer u drugoga“ potpuniji, a realnost sve manje realna. Zahtev za simboličkom pravdom je zahtev za definisanjem granica uma.

Literatura

- Alexander, J. 1995 – The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu, u: *Fin-de-siècle Social Theory*, Verso, London.
- Bourdieu, P. 1991 – The Peculiar History of Scientific Reason, *Sociological Forum*, Vol. 6, No. 1: 3-26.
- 1992 – Thinking About Limits, *Theory, Culture & Society*, Vol. 9, 37-49.
- 1996 – Understanding, *Theory, Culture & Society*, Vol. 13 (2): 17-37.
- 1999 – Scattered Remarks, *European Journal of Social Theory* 2 (3): 334-340.
- Burdije, P. 1999 – *Nacrt za jednu teoriju prakse*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd.
- 2000 – *Narcisovo ogledalo*, Clio, Beograd.
- Buchli, V. 1997 – *An Archaeology of Socialism*, Berg, Oxford and New York.
- Fowler, B. 2006 – Autonomy, Reciprocity and Science in the Thought of Pierre Bourdieu, *Theory, Culture & Society*, Vol. 23 (6): 99-117
- Olsen, B. 1997 – *Od predmeta do teksta: teorijske perspektive arheoloških istraživanja*, Geopoetika, Beograd.
- Spasić, I. 2004 – *Sociologije svakodnevnog života*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd.
- Stanković, P. 2000 – Practice, Habitus and Field: Pierre Bourdieu's Sociological Theory as an Attempt at Theoretical Integration, *Sociologija*, Vol. XLII, br. 4.