

Marina Protrka

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, I. Lučića 3, HR-10000 Zagreb
mprotrka@ffzg.hr

Tijelo-habitus-hexis

Pierre Bourdieu i mogućnost intervencije u strukturu polja

Sažetak

Etos označava način opažanja i međudjelovanja sa svijetom, a pomoću hexisa (tjelesnog pamćenja i pozicioniranja u društvenom svijetu) oblikuje ono što je Pierre Bourdieu nazvao habitusom, »sistemom trajnih i promjenjivih dispozicija«. Teorija habitusa je, postavljajući se između poosobljenog i tjelesnog hexisa i objektivnih društvenih struktura, percipirana kao deterministička i time izložena različitim kritikama. Među ostalim, teoretičarka Judith Butler zamašno poglavlje jedne od svojih zadnjih knjiga posvećuje kritičkoj prilagodbi Bourdieuovih analiza jezika. Pojam 'habitusa', kako ga misli Bourdieu, iznova postavlja probleme odnosa između potpunog strukturalističkog determinizma (gdje je predmet podređen pravilima) i egzistencijalističke slobode bez ograničenja, ne uspijevajući se bez ostatka oteći tim oprekama, štoviše, naginjući prema određenom obliku determinizma. Djelovanje aktera (agensa) zapravo je, u kasnijoj elaboraciji, određeno determinizmima, koji među njima odmjeravaju društveni svijet i koji upisuju svoj odraz u temeljne dispozicije njihova habitusa. Ovaj pojam-posrednik kao princip djelovanja aktera, jednako kao i drugi nosivi elementi ili temeljni pojmovi Bourdieuove teorije (polje/područje, kao prostor društvenog nadmetanja, simboličko nasilje kao osnovni mehanizam nametanja dominacije) nadišli su okvire sociologije, postavši integralnim dijelom kulturalnih studija i književne teorije. Bourdieu je pojam habitusa, kako se pokazuje u članku, vremenom modificirao, otvarajući ga prostoru novih mogućih interpretacija.

Ključne riječi

Pierre Bourdieu, *habitus*, *hexis*, tijelo, spoznaja, determinizam, voluntarizam, individuum, društvo, institucije, priziv (interpelacija), performativ, legitimacija, simbolička moć

»Kao tijelo i biološka jedinka, ja sam, jednako kao i stvari, postavljen na neko mjesto, zauzimam položaj u fizičkom i društvenom prostoru. Nisam bez-mjestan, *atopos*, kako je Platon tvrdio za Sokrata, ili 'bez veze i korijena', kako je na pomalo neobavezan način govorio jedan od osnivača sociologije intelektualaca, Karl Mannheim. Nisam više obdaren, kao u pričama, tjelesnom i društvenom posvudašnjošću (o kojoj je snivao Flaubert) koja bi mi omogućila da postojim na više mjesta i u više vremena odjednom, da istodobno zauzimam više položaja, tjelesnih i društvenih.«

Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*

Valja se složiti kako doista ima nečeg i paradoksalnog i intrigantnog u promatranju intelektualne karijere pisca poput Pierra Bourdieua koji je, iznikavši iz društvenog okružja dalekog onima koji vladaju društvom, prešao put od antropologa senzibiliziranog prema kulturnim dominacijama i prema tobožnoj

prirodnosti naučenih praksi do bezrezervnog kritičara masovnih medija u ime univerzalne kulture.

»Čitanje njegova djela može u početku imati oslobađajući učinak, iznjedrili osjećaj revolta, jer on razmiče nepoznate kulise, razotkriva svakidašnje stvaranje moći. No, pad počinje kad se pokaže metafizika zatvorenosti u društvenu igru, opravdana i racionalizirana na način Spinozine filozofije, po kojoj poznavanje determinizma pomaže u oslobađanju. Za većinu koja nema pristupa toj spoznaji, nema rješenja pred simboličkim nasiljem, jer oni koji ga podnose ne uspijevaju dati smisla svojem svijetu, a koji ga čine, također su njegove žrtve.«¹

Svojevrsni znanstveni mizerabilizam, koji se kao dio intelektualnog naslijeđa pripisuje Bourdieu, povezan je i s onim što je, razmatrajući njegov pojam 'habitusa', Judith Butler nazvala marksističkim svodenjem problema na odnos baze i nadgradnje. U izlaganju ću nastojati pokazati osnovne konture Bourdieuova pojma habitusa, aspekte kojima je bio otvoren kritici, napose onoj Judith Butler te, kroz čitanje njegovih kasnijih radova, ponuditi mogućnost nadilaženja aporija koje su tim kritikama uspostavljene.

Mjesto, položaj, protežnost i lociranost bića u fizičkom i društvenom univerzumu, Bourdieu nepovratno vezuje uz tjelesnost. Posebno u tim svojim kasnijim radovima, napose u *Paskalijanskim meditacijama*, on naglašava tjelesno kao središnje, ne samo u međudjelovanju u supozicioniranosti nekog univerzuma već i kao mjesto učenja i povijesni repozitorij znanja, ponašanja i dispozicije. Ovom instancom, na način na koji je elaborira, Bourdieu nudi odmak od onog što naziva spontanim materijalizmom koji ne želi spoznati ono što može primiti »punim rukama« (*das Handgreifliche* kod Heideggera) i koji vodi prema fizikalizmu što znanost o »čovjeku« pretendira pretvoriti u neku vrstu demografije u prirodoslovlju, u čijem razumijevanju tijelo ostaje protežna, izračunljiva stvar. Istodobno, Bourdieu ne odobrava ni »personalističku« vjeru u jedinstvenost osoba, svojevrsni »mentalizam« tematiziran u huserlijanskoj teoriji intencionalnosti kao *noeze* – spoznajnog čina koji obuhvaća *noeme* (ideje), sadržaje svijesti. Intelektualizam, teorija spoznaje skolastičkog promatrača, jednako tako prema tijelu postavlja spoznajne probleme; njih su kartezijanski filozofi – osjećajući nemogućnost razumskog zasnivanja tjelesnih čina, odnosno sagledavanja intelektualnog znanja u tjelesnom djelovanju – pripisali božanskom upletanju. Teškoće su se, kaže Bourdieu, pojavile s jezikom: svaki je jezični čin kao inkorporiran smisao predodčen u materijalnom zvuku stvarao iskonsko čudo, vrstu transsupstancijacije.

Bourdieu, pak, u suodnos postavlja tjelesni (fizički) i društveni prostor: somatsko i socijalno. Ako je prvi određen izvanjskošću koja odgovara položajima »reda supostojanja« (Leibniz), društveni je prostor određen mnogobrojnim isključivanjima ili razlikama položaja koji ga stvaraju (*distinction*, na kojoj, u istoimenoj knjizi, zasniva svoju teoriju ukusa kao temelja društvene stratifikacije²). Tijelo je prisutno u svijetu na način koji je nesvodiv na jednostavno materijalno i prostorno uključivanje. Taj način bivanja u svijetu, zauzimanja svijeta počiva na *illutio*, vrsti vjerovanja koje čini da, u zauzimanju svijeta i bivajući zauzeti svijetom, agensi bivaju obuzeti udaljenim ili čak odsutnim stvarima, sudjelujući u igri čiji su dio. *Illutio*, koji stvara polje kao prostor igre, jest taj koji omogućuje da misli i djelovanja, samim time što se suodnose prema shvaćanju svijeta, budu prilagođeni normativnom poretku, čak i onda kad nema simboličke interakcije. Tjelesna spoznaja omogućuje praktično poimanje svijeta koje se u potpunosti razlikuje od intencionalnog čina spoznajnog dešifriranja, koje obično povezujemo s idejom shvaćanja. Tjelesna je spoznaja dio tjelesnog *hexisa* koji, kao i širi pojam *habitusa*, opisuje način na koji agensi prihvaćaju i prilagođavaju *illutio* svijeta u kom su zatečeni.

Pojam 'habitusa' (lat. m. – držanje tijela, izvanjskost, nošnja, odijelo; narav, zdravlje, mišljenje, kakvoća) – poznat i Hegelu, Husserlu i Maussu – Bourdieu posuđuje iz skolastičke filozofije, prvi put ga upotrijebivši u uvodu francuskog izdanja *Architecture gothique et pensée scolastique* E. Panofskog. Pojam 'hexis' starogrčka je riječ za habitus, a označavao je uobičajeni način postojanja, *state of being*. Kod Aristotela *hexis* (pl. *hexeis*) jest dispozicija koja se oblikuje s vremenom – kroz uobičajeno djelovanje – i predstavlja različite tipove karaktera. Nakon što je u 17. stoljeću latinski prestao biti jezikom filozofije, pojam habitusa pogrešno se počeo prevoditi kao »navika« ili »sklonost«. W. D. Ross o hexisu govori kao o stanju karaktera, dok kod Aristotela *hexis* može biti i *znanje* (spoznaja), ali i ono što naziva moralnim karakterom.³

Za Bourdieua, koji se djelomice oslanja na Maussove nalaze iz *Tehnika tijela* (*Les Techniques des Corps*), habitus je simbolički strukturiran set dispozicija koji pojedinca, kroz običajne norme, okreće prema institucionalnim pravilima. To je mjesto borbe između institucijskih pravila i izuma novih praksi, ali i mjesto ideološke interpelacije i time poprište dominacije kroz pounutrenje hegemonijskih normi. Sukob je u habitusu okrenut prema mijenjanju pravila, tj. prema stvaranju praktičkih inovacija koje su prihvaćene kao legitimne i, na koncu, prema legalnim pravima kao institucionalnom ovjeravanju bitke za priznavanjem uspjeha. Mikropolitčki sukob društvene reprodukcije, bitke za priznavanje ili etičke politike, događa se kroz reartikulaciju različitih neizvjesnih elemenata – društvenih praksi, običajnih pravila, ideoloških diskursa – u nove diskurzivne cjeline, koje su potvrđene kroz preoblike institucijskih praksi. Bourdieova analiza uspostavlja pojam habitusa, koji je posrednik između individualnog karaktera, tjelesnog hexisa ili subjektivnog stila upisanog

1

Eric Maigret, »Pierre Bourdieu, pučka kultura i dugotrajna griznja savjesti sociologije kulturalne razlike«, prev. Marija Grgičević, *Treći program Hrvatskog radija*, 60 (2001), str. 122.

2

Bourdieu smatra da je ukus distinktivna društvena kategorija; ukusom (se) razlikuješ: dakle uočavaš razlike i bivaš različit. Društveni se subjekti, razvrstani svojim razvrstavanjem, međusobno razlikuju razlikama koje vide: između lijepog i ružnog, otmjenog i vulgarnog, čime podupiru ili mijenjaju svoj položaj u objektivnim konfiguracijama. Različiti se habitusi međusobno odnose fonemski, tj. »oznake razlučivanja« jesu strukturirane kao razlike. Distinktivna vrijednost životnog stila ima, dakle, dvije dimenzije: unutarnju, koja je određena zajedničkim normama, i izvanjsku – koja se kompetitivno odnosi prema svim drugim životnim stilovima u hijerarhijskoj gradaciji društvenog statusa.

3

U jednakoj mjeri, i moralne i intelektualne vrline jesu *hexeis* ili habitus, razlikuju se samo po odnosu prema razumu. Tako u *Nikomahovoj etici* (dalje se navodi kao NE), I. 13., 1103a: »Krepost je, dakle, dvostruka: umna i čudoredna. Umna krepost ima uglavnom i

začetak i porast po pouci, pa joj stoga treba iskustva i vremena; dočim čudoredna krepost postaje po navičaju (*ethous*), od čega joj potječe i samo ime, nastalo malom izmjenom riječi običaj/*ethous*.« (Moralne vrline (čudoredne kreposti: umjerenost, postojanost, pravednost, razboritost) tako jesu *hexeis*, ali ne i navike. Yves Simon za *hexeis* koristi riječ »spremnost«, dok Ladan prevodi s riječju »stanje«. Nešto kasnije, u *Nikomahovoj etici*, Aristotel tvrdi da duševno raspoloženje nije ni sposobnost niti osjećaj, već *hexis* – ono što omogućuje osjećaje: »kao kad osjećamo bol ili samilost« (NE, II. 5, prijevod prilagođen). *Hexeis* je »ono po čemu smo dobro ili loše u odnosu na osjećaje – kao što prema srdžbi stojimo loše ako je osjećamo prejako, a dobro ako je po sredini«. Kreposti tako nisu nešto u što smo pokrenuti već su stanja ili spremnosti (*hexeis*). One nisu ni sposobnosti jer ih ne zadobivamo (NE, 1106a). *Hexis* je, dakle, stanje koje naše osjećaje i žudnje usmjerava u danim situacijama i time utječe na naše izbore. Od uobičajene se sklonosti razlikuje stabilnošću i trajnošću (usp. *Kategorije*, 8b 27–28). Za razliku od njih, *hexis* je obilježje karaktera (*Metafizika*, 8. poglavlje) koje se razvijaju dugim vježbanjem, a nisu trenutačne kao što to sklonosti mogu biti.

u tjelesni ustroj i složenog strukturiranog područja institucionalnih aparata koji naziva poljem. Pojedinaac se strukturalno pozicionira kroz socijalizaciju s grupnim habitusom, prilagođujući se specifičnim životnim uvjetima. Habitus tako, kao sistem »trajnih, prenosivih dispozicija, strukturirajućih struktura, tj. kao princip stvaranja praksi i reprezentacija koje mogu biti objektivno regulirane i regulirajuće«,⁴ opisuje pojedinačne, ali i skupne odnose prema hegemonijskim pravilima. Polazišno Bourdieuovo mjesto jest Althusserova teorija ideološke interpelacije (prizivanja),⁵ po kojoj je ideologija imaginarni odnos prema stvarnim uvjetima postojanja; ona postavlja pojedince u funkcionalne uloge tako što ih oblikuje kao »racionalna i autonomna« bića koja sebe pogrešno vide kao neovisne stvaratelje strukturalnih relacija, premda su u stvarnosti tek njihovi nositelji. Ovom implicitnom nesvjesnom konformizmu Bourdieu prigovara, insistirajući na tvrdnji da je individualna implementacija naučenih društvenih praksi (funkcionalnih uloga), iako ograničena, zapravo otvorena. On je ovdje, slično kao u vlastitoj slikovitoj predodžbi autora kao džez improvizatora, opisuje kao »reguliranu improvizaciju« koja stvara i mijenja unutar zadanih pravila. Stoga je habitus neograničena mogućnost izazivanja praksi čije su granice određene povijesnim uvjetima njegove proizvodnje. Tako subjekti, interpelirani (prizvani) kao pojedinci-građani i kao »racionalni agensi«, nisu ograničeni nepromjenjivim skupom pravila i procedura, već su obdareni društvenim razumom, »sklonostima upisanima u tjelesni ustroj, koje podupiru logiku društvene prakse kroz pounutrivanje praktičke taksonomije povezane s aksiologijom.«⁶ Tako, ovo simbolički strukturirano polje diskurzivnih praksi omogućava agensima generiranje potencijalno neograničenog broja praksi prilagodljivih stalnim mikrosocijalnim varijacijama.

Habitus i inkorporacija

Jedna od najvažnijih funkcija habitusa jest uklanjanje dvaju komplementarnih pogrešaka: mehanicističkog tumačenja djelovanja kao efekta izvanjskih uzroka, s jedne strane, i finalizma koje drži da agensi djeluju svjesno i razumno, »with full understanding«, kako kažu neki utilitaristi. Bourdieu, nasuprot njima, smatra da se prošla iskustva nesvjesno upisuju u tijelo kao sistem opažajnih shema, procjenjivanja i djelovanja koje omogućuju izvođenje činova praktične spoznaje, zasnovane na sposobnostima lociranja i prepoznavanja uvjetovanih i uobičajenih poticaja kojima su izloženi. To se događa bez razumske proračunatosti sredstava ili strategija koje se neprestano obnavljaju unutar strukturiranih granica čiji su povod i kojima su zadane.

»Praktički smisao omogućuje ispravno djelovanje (*ôz dei*, kaže Aristotel), a da se ne postavlja ni propituje to (kantovsko) 'trebanje', niti to vodeće pravilo.«⁷

»Može se«, dodaje nešto dalje,

»... svojevrsnom igrom hajdegerijanskih riječi, reći da je dispozicija ekspozicija. I to stoga jer je tijelo (u nejednakom omjeru) izloženo (*exposé*), postavljeno u igru, u opasnost svijeta, suočeno s rizikom emocionalnosti, ranjavanja, patnje, možda smrti, dakle, prisiljeno ozbiljno shvatiti svijet (a ništa nije ozbiljnije od osjećaja koji dira do karakternih temelja)...«⁸

Levinasovskim rječnikom, Bourdieu odnos prema svijetu opisuje kao odnos prisustva »u smislu pojavljivanja u svijetu, bivanja zaposjednutog/e svijetom, na način na koji ni novac ni predmet ne mogu biti postavljeni.«⁹ Nasuprot kartezijskom pokušaju racionaliziranja tjelesnog, Bourdieu somatizira spoznaju: mi učimo tijelom! Društveni se poredak upisuje u tijelo kroz to neprestano sukobljavanje koje je manje ili više dramatično, ali je uvijek emo-

cionalno uznemirujuće i, još preciznije, koje uključuje afektivno međudjelovanje s okolinom. Ovdje Bourdieu eksplicite referira na radove Michela Foucaulta (*Nadzor i kazna* i dr.) koji tematiziraju normalizaciju što se provodi pod institucionalnim nadzorom. Društveni se nalozi najozbiljnije obraćaju ne intelektu već tijelu, tretiranom kao oznaka, »*un pense-bête*«. Premda u svojim ranijim radovima ne nudi detaljnije izvode pitanja spolnih uloga – tako u *Uvodu u teoriju prakse* i *Logici prakse* tjelesni hexis definira kao »političku mitologiju koja je ostvarena, utjelovljena, preoblikovana u stalnu dispoziciju, trajan način stajanja, govorenja, hodanja i također, osjećanja i mišljenja«¹⁰ – to se kasnije mijenja. U *Paskalijanskim meditacijama* dodaje kako se bitna pojavnost muškosti i ženskosti nastoji upisati u razliku među spolovima – i to prema tjelesnosti vidljivoj i kroz oblike i načine govorenja, hodanja, držanja, izgledanja ili sjedenja. Institucionalni obredi pritom nisu nego granice svih eksplicitnih djelovanja prema kojima skupine rade na utuvljivanju društvenih granica ili, što se svodi na isto, društvenih klasifikacija među kojima je podjela na muško i žensko za Bourdieua tek jedna od mnogih. Pritom se nastoje naturirati oblici podjele tjelesnog hexisa, dispozicija za koje se očekuje da su jednako trajne kao i neizbrisive, u koži upisane tetovaže.

Institucionalni obredi, jednako kao i svakodnevno pedagoško djelovanje, imaju psihosomatsko djelovanje: »Drži se uspravno!«, »Drži žlicu desnom rukom«. Distinktivni se znakovi upisuju kroz osjećaje i patnju, fizičku i psihičku, na samu površinu tijela. U *kaznenoj koloniji* F. Kafke u tijelo prijestupnika upisuju se sva slova zakona koji je prekršio. Na taj način radikalizirana i brutalno groteskno učinjena doslovnom, ova okrutna mnemotehnika, upozorava Bourdieu, često skupinama omogućuje naturaliziranje arbitrarnog; njegovo poistovjećivanje s apsurdnom i nedokučivom nužnošću koja se krije iza najposvećenijih institucija.

»Izloženo svijetu, osjećajima, polju itd. – što će reći uvučeno u svijet, založeno za svijet, u zalogu i u igri svjetova, tijelo je otvoreno (na raspolaganju, *disposé*) svijetu kakav jest i, u istoj mjeri, okrenuto prema svijetu kojemu se odmah daje vidjeti, osjetiti i predstaviti; on je sposoban obuzdati ga, nalazeći u njemu prilagođen odgovor, zauzimajući ga, koristeći ga (a ne pronicajući ga) kao priručni alat (prema Heideggerovoj analizi) koji, nikada razmatran kao takav, nosi kao kao transparent, prema zadatku koji mu je dopušten da ispuni i prema kojemu je okrenuto.«¹¹

Agens spoznaje svijet znanjem koje, kao što je pokazao M. Merleau-Ponty, nije zasnovano na izvanjskom odnosu svjesne spoznaje. Spoznaje ga bez objektivirajućeg odmaka polazeći od sebe – upravo zato jer se tamo i nalazi – jer s njim tvori tijelo u koje se uvlači kao u odjeću ili u poznatu postojbinu. U njemu je kao u svijetu, jer je svijet također, povratno u njemu samom, u

4

Geoff Boucher, *From the Desire for Recognition to a Politics of Resistance* (2005), <http://home.mira.net/~deller/ethicalpolitics/geoff-boucher/2005/resistance.htm>

5

Vladimir Biti, *Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije*, Matica hrvatska, Zagreb 2000, str. 440–441.

6

Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris 1997., str. 15.

7

Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris 2003., str. 201.

8

P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, str. 203.

9

Ibid., str. 204.

10

P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, str. 93 i P. Bourdieu, *The Logic of Practice*, prev. R. Nice, Cambridge (Massachusetts) 1990., str. 69.

11

P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, str. 206.

obliku navike koja je postala druga priroda – nužnost učinjena vrlinom kroz koju se podupire vrsta ljubavi prema nužnosti: *amor fati*.¹² Radi toga, Bourdieu dijagnosticira svojevrsnu preetabliranu harmoniju između habitusa i polja, ili položaja agensa u polju, govoreći o njoj kao o svojevrsnoj *orthè doxa* – ispravnom mišljenju, učenoj ignoranciji koja ništa ne ostavlja slučaju i o kojoj je Platon govorio kao o mjerilu kojim vladari uspješno upravljaju gradovima i prema čemu se ne razlikuju od propovjednika i vračeva. Habitus proizvodi prakse koje su odmah prilagođene poretku polja ili društva – što ih onaj koji ih ispunjava, kao i drugi oko njega, vidi kao pravilne, pravedne i adekvatne. Ta praktična intencionalnost nema ništa, kao što je već spomenuto, s kogitom, sa spoznajom svjesno okrenutom prema kogitansu (noemi, ideji). Ona je, da pače, ukorijenjena u načinu nošenja i držanja tijela (*hexis*), u načinu zadržavanja trajnosti tijela koje se trajno mijenja, koje se samo proizvodi i obnavlja, kontinuirano se preobličujući – ostajući u dvostrukom suodnosu s okolinom: strukturirajućem i strukturiranom. Specifičan odnos habitusa prema svijetu Bourdieu vidi kao pažnju i koncentraciju skakača s padobranom: riječ je o aktivno tjelesnoj napetosti usredotočenoj na blisku nadolazeću budućnost.

Kritika Bourdieuova determinizma i *amor fati*

Bourdieuova teorija habitusa, simboličke moći i teorija polja naišla je na mnogobrojne kritike, većim dijelom među feministički orijentiranim autori/ca/ma. Tako B. Skeggs¹³ smatra da je ženskost neispunjiva kao potpun i koherentan identitet, te da mnoge žene u društveno propisanim uvjetima ne dolaze do svoje *amor fati*. Bourdieuovu tvrdnju o agensu kao pukom nositelju društvenih položaja koji uči voljeti svoju sudbinu, Judith Butler čita u svojevrsnoj voluntarističkoj maniri, smatrajući da pojedinci slobodno stavljaju i spuštaju maske – ostvarujući se voljno kroz izvedbe odabranog sebstva. Bourdieu razmata značenje činova performativnog govora u smjeru, kaže Butler, suprotnog od Austinova, kako bi ustanovio dvojna i odvojena djelovanja društvenih i lingvističkih elemenata u konstituiranju onoga što određene vrste govornih činova pretvara u »socijalnu magiju«, odnosno ono što određenim govornim činovima daje djelotvornu snagu autoriteta. Pritom nije jasno, kaže dalje, može li se »generativna« dimenzija habitusa promatrati u odnosu na djelotvornost lokucijskog performativnog čina, odnosno mogu li socijalne i lingvističke dimenzije performativnog govora biti strogo odijeljene ako tijelo postaje lokacija njihove konvergencije i produktivnosti?¹⁴ Bourdieuu zadobivanje habitusa, tjelesnog hexisa vidi kao praktički mimesis, ili mimeticizam, koji nema ništa s imitacijom čija je pretpostavka svjesni trud da se reproducira gesta, govorni iskaz ili objekt izričito konstruiran kao model. Habitus je i formiran i formativan, doista: on proizvodi ili generira dispozicije, jednako kao i njihovu izmjestivost. No, kaže Butler, osim službene upotrebe jezičnog čina od strane državnih institucija postoji prešutna ili skrivena aktivnost performativa, ona koja stvara prevladavajuću doksu na približno sličan način na koji Bourdieu opisuje sklonost habitusa da generira doksu.¹⁵ Pitanje interpelacije, dozivanja subjekta u bitak, zapravo je istovremeno i diskurzivno i socijalno konstituiranje. Interpelacija je performativ koji uspostavlja diskurzivno konstituiranje subjekta nerazdvojivo od njegova socijalnog uspostavljanja. Bourdieuu drži problematičnom praksu »literarne semiologije«, pod kojom podrazumijeva strukturalistička i poststrukturalistička čitanja, koja po strani ostavljaju društveno i koja smatraju da je »socijalna priroda jezika jedno od njegovih unutarnjih obilježja«, kao što se to tvrdi u *Tečaju opće lingvistike*, te da je društvena heterogenost svojstvena jeziku.¹⁶ Butler se pita posto-

ji li socijalni habitus različit od lingvističkog: ona u Boudieuovu pokušaju obrazlaganja »socijalne heterogenosti sadržane u jeziku«, u kojem on tumači mimetički odnos između lingvističkog i socijalnog, vidi rekonstrukciju marksističkog modela baze i nadgradnje u kojoj lingvističko postaje »epifomenalno«. Dalje, smatra ona, nije baš jasno nalazi li se priznavanje autoriteta performativima samo u onim slučajevima koji su već institucionalizirani, ili se može zahtijevati i kritička perspektiva postojećih institucija? Ona, dakle, svojevrsnim voluntarizmom sugerira da je »možda upravo nezakonito prisvajanje (misaproprijacija) ili izvlaštenje (eksaproprijacija) performativa prilika za razotkrivanje prevladavajućih oblika autoriteta i isključivanja kojima oni interveniraju«. ¹⁷ Jednako tako, u knjizi *Razdražljiv govor: politika performativa (Excitable Speech. A Politics of Performative)* zamjera Bourdieuu, što razvijajući svoju obećavajuću teoriju tjelesne spoznaje, inkorporacije normi, nije pokazao »kako se ono tjelesno u govoru opire samim normama kojima je regulirano i kako ih osujećuje«. ¹⁸ Polazeći od Derridaova razumijevanja Austinove teorije performativa, ona smatra da Bourdieuova teorija propušta razumjeti logiku iterabilnosti koja vlada mogućnostima društvene transformacije. ¹⁹ Ne slučajno, ona bira primjer transgresivne izvedbe Rose Parks koja počiva na pojedinačnom činu, a ne na društvenom pokretu.

»Kad je Rosa Parks sjela u prvi dio autobusa ona nije imala nikakvo pravo na to, zajamčeno bilo kakvom segregacijskom konvencijom Juga. Ipak, postavljajući zahtjev za pravom koje joj nije bilo ranije odobreno, ona je u određenoj mjeri ovlastila svoj čin i započela pobunjenički proces odbacivanja tada vladajućih kodova legitimacije.« ²⁰

Kroz Derridaova Austina, Butler performativnu snagu iskaza čita izvedenu iz točke njegove dekontekstualizacije, iz njegova loma s ranijim kontekstima i mogućnosti zasnivanja novih. Doista, kako nas uvjerava, da bi performativ postao konvencijom koja djeluje, mora biti ponavljan. Ta ponovljivost, pak, pretpostavlja da formula djeluje u sukcesivnim kontekstima. Neomeđivost konteksta pritom znači da je delineacija konteksta koji je podložan izvedbi i sama predmetom daljnjih kontekstualizacija i da konteksti nisu zadani jedinstvenim oblikom. Pojam simboličkog nasilja Bourdieu je, prema njoj, preusko povezao s institucionalnim kontekstom, propuštajući uočiti proces vremenskog odgađanja i diseminacije koji je ključan za neodlučivost performativa. Time je društvene institucije učinio statičnima, »propustivši pojmiti

¹²
Ibid., str. 206.

¹³
Vidi u: Bridget Fowler (ur.), *Reading Bourdieu on Society and Culture*, Oxford (UK) 2000.

¹⁴
Judith P. Butler, »Performativity's Social Magic«, u: R. Shustermann (ur.), *Bourdieu. A Critical Reader*, Oxford University Press, Oxford (UK) 1999., str. 329.

¹⁵
J. P. Butler, »Performativity's Social Magic«, str. 335.

¹⁶
P. Bourdieu, *The Logic of Practice*, str. 109–110.

¹⁷
J. P. Butler, »Performativity's Social Magic«, str. 341.

¹⁸
Judith P. Butler, *Excitable Speech. A Politics of Performative*. Routledge, New York 1997., str. 142.

¹⁹
Više o razumijevanju teorije performativa, te njezinim dopunama kod Bourdieua, Butler i Derridaa, u: Kristina Peternai, *Učinci književnosti. Performativna koncepcija pripovjednog teksta*, Disput, Zagreb 2005., str. 34–50, 81–100.

²⁰
J. P. Butler, *Excitable Speech. A Politics of Performative*, str. 147.

logiku iterabilnosti koja upravlja mogućnošću društvenog preoblikovanja«,²¹ ostajući tako u željeznom kavezu strukturalizma.

Bourdieu je svakako u svom radu prvenstveno promatrao proces društvene reprodukcije, a ne transformacije. Ipak, unatoč kritikama, ta tendencija nije sasvim zacementirana njegovim pojmovima habitusa i simboličkog nasilja, već prije proizlazi iz – naročito u ranijim radovima – nedovoljnog integriranja tih pojmova u ideju polja. Kasnije, u *Paskalijanskim meditacijama* naročito, on više pažnje pridaje momentima nepodudaranja između ovih instanci, otvarajući, kroz tenzije između habitusa i polja, mogućnosti uočljivijih društvenih promjena. Habitus u *Paskalijanskim meditacijama* nije prikazan kao nužno prilagođen niti koherentan. Dan mu je određeni stupanj integracije koji korrespondira sa stupnjem »kristalizacije« zadobivenog statusa. No, moguće su kontradikcije, česte u suodnosu s habitusom koji je rastrzan (*déchiré*), bačen u suprotnost i podjelu unutar sebe i time doveden u stanje patnje. »Štoviše«, tvrdi Bourdieu,

»... iako dispozicije mogu oslabiti ili propadati, nekom vrstom 'trošenja' (povezanim s nedostatkom ostvarenja koje je u međuovisnosti osobito s promjenama položaja i društvenih uvjeta) ili učinkom osvještavanja kod prilagodbe promjenama (poput npr. korigiranja naglasaka ili manira), postoji stanovita inercija, neka vrsta *hysteresisa* habitusa koji pokazuje spontanu tendenciju (biološki zadanu) perpetuiranja struktura koje se podudaraju s njihovim uvjetima proizvodnje. Posljedično, može se dogoditi, prema paradigmi Don Quijotea, da su dispozicije u nesuglasju s poljem i 'kolektivnim očekivanjima' koja tvore pravilnost.«²²

U ovakvim se slučajevima – kad agens zapada u stanje ludila ili zlovolje, jer svijet nastoji obuhvatiti nepostojećim ili više neprimjenjivim skupom odnosa – polje nalazi u stanju duboke krize, u kojoj su njegova zakonitost i njegova pravila duboko poremećena, čime postaje vidljiv, inače skriven mehanizam njihova reguliranja. Ta stanja krize, izazvana potresom, otvaraju mogućnost transformacije prije nego pokušaja reprodukcije i obnavljanja postojećih odnosa.

Jednako se tako efekt simboličke dominacije (seksualne, jezične, kulturne, rasne...) ne provodi u čistoj logici svjesne spoznaje, već u tami dispozicija habitusa koje su upisane u perceptivne sheme, prosudbe i djelovanja na kojima su zasnovane svjesne odluke i voljne kontrole – odnosi praktičke spoznaje i prepoznavanja, kako kaže – u dubini posve tamne. Osim toga, prema Bourdieu, ne može se razumjeti paradoksalna logika muške dominacije, zasnovana na simboličkom nasilju *par excellence* i ženske podređenosti, a da se istodobno ne kaže, čak bez proturječja uzmu li se u obzir dugotrajni učinci što ih društveni predak provodi nad ženama, da je ona i dobrovoljna i iznuđena: dispozicije su dobrovoljno prilagođene poretku koji im je nametnut.²³

»Simbolička moć se, doista, ne provodi bez sudjelovanja onih koji su joj podvrgnuti, jer oni sudjeluju u samom njezinu stvaranju. Ali ništa... ne može biti opasnije od zaustavljanja na ovoj tvrdnji (s idealističkim, etnometodološkim ili drugim konstruktivizmom), jer ovo podčinjavanje nema niša s odnosom 'voljnog slušanja' – a ta složenost nije vođena slobodnim i svjesnim činom; ona je istodobno efekt moći koji je trajno upisan u tijelo dominiranih, u obliku perceptivnih shema i dispozicija (poštovanja, divljenja, ljubavi), tj. vjere koja ih čini osjetljivima na određene simboličke manifestacije, poput javnih predstavljanja moći.«²⁴

Bourdieu na ovom mjestu još jednom uzima za primjer Kafkinu prozu, predstavljajući *Proces* kao realističan model polja kulturalne proizvodnje u kojem se provodi moć – poput one sveučilišnog reda. K., optužen, na početku djeluje kao da se ništa nije dogodilo, zatim – počivajući se uznemiravati, uzima

odvjetnika, ulazi u igru i time u nesigurnost i tjeskobu. Ova igra je, naime, u velikom mjeri nepredvidljiva – ne može ni u što pouzdati, nema objektivne sigurnosti ni izvjesnosti. Njegova nesigurnost prema budućnosti proizlazi iz toga što je

»... ono što je on, njegovo društveno biće, njegov ‘identitet’, kako se danas kaže, lišen moći davanja smisla, u dvostrukom značenju – da dade značenje i smjer svojoj egzistenciji, on je osuđen živjeti u vremenu koje oblikuju drugi, otuđenom vremenu. To je, upravo tako, sudbina svih podčinjenih, obveznih da u svemu slušaju druge, nositelje moći nad igrom, nad subjektivnim i objektivnim iskustvom dobitka koji ona može dati; dakle – gospodare igre tjeskobom koja se nepovratno rađa u napetosti između intenziteta iščekivanja i nemogućnosti zadovoljenja.«²⁵

Doista, pita se Bourdieu, koji je *l'enjeu de ce jeu*, ulog te igre – ne opravdanja ljudskog postojanja u cjelini već pojedinačne, zasebne egzistencije koja se otkriva postavljajući pitanja o svom društvenom biću – prema izvornoj kleveti, nekoj vrsti izvornog grijeha bez izvora, kao rasistički biljeg? Pitanje legitimnosti egzistencije, prava pojedinca *da se osjeti opravdanim postojeći onako kako jest*. Pitanje jednako i neodvojivo eshatološko i sociološko. No, pred kime se opravdati ako je Bog proglašen mrtvim? Kome, osim sudu drugih koji je osnovni princip nesigurnosti i neizvjesnosti, ali istodobno i bez kontradiktornosti, princip izvjesnosti, sigurnosti i posvećenosti. Nitko, osim Prousta, premda u manje tragičnom obliku, smatra Bourdieu – vraćajući raspravu o učincima i legitimaciji s pojedinačnog na opću razinu – nije poput Kafke uspio prizvati sukob nesvodivih mišljenja, pojedinačnih prosudbi koje sve pretendiraju na univerzalnost, neprestano suočavanje optužbi i opovrgavanja, ogovaranja i hvalospjeva, kletvi i rehabilitacija, strahovitu igru društva u kojoj se, kako kaže, razrađuje presuda društvenog svijeta – taj neumoljivi proizvod suda nebrotljivih drugih.

Bourdieuova razrada pojma habitusa samo je jedan dio njegova zamašnog sociološkog sustava u kojem je, prema njegovom vlastitom svjedočenju,²⁶ najpotpuniji upravo onaj koji se tiče pitanja kulturne proizvodnje. Na ovom primjeru vidljiva je dinamika nejednoznačnog odnosa habitusa i polja – pojedinca i društvenih struktura u kojima sudjeluju. Intrigantnost ove teorije, unatoč različitim prigovorima poput onog da je »zadivljujuće kako malo Bourdieu ima za reći o ‘heteronomnoj’ komercijalnoj kulturnoj proizvodnji velikih razmjera, s obzirom ne samo na njezin golem društveni značaj za suvremeni svijet već i za njezin značaj u određivanju uvjeta u potpodručju za koje se on puno više zanima, a to je ograničena proizvodnja«,²⁷ prepoznaju teoretičari različitih kulturnih područja (polja). Mizerabilizam i determinizam, koji mu je, kako je pokazano, prigovaran, posebice od strane angloameričke kritike, može se razumjeti i kao dio danas staromodnog znanstvenog poriva za izgradnjom sveobuhvatne zgrade – sistema čiji su nosivi stupovi u sociologiji. Stanovita fundirajuća trauma koja bi se dala prepoznati u toj potrebi ispunjavanja uloge »sociološkog (kulturološkog) Hegela« prepoznaje se i u pomalo ispro-

21
Ibid.

22
P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, str. 230–231.

23
Ibid., str. 246.

24
Ibid., str. 246–247.

25
Ibid., str. 340.

26
Pierre Bourdieu, *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, prev. R. Nice, Cambridge (Massachusetts) 2000., str. 139.

27
David Hesmondhalgh, »Bourdieu, mediji i kulturna proizvodnja«, *Kolo* (2/2005), str. 218.

vociranom odgovoru kojim je Bourdieu odvratio na tvrdnju Güntera Grassa o serioznosti diskursa kojemu on pripada:

»Vremena su ozbiljna. Doista, nemamo se čemu smijati!«²⁸

No, smijeh kojem se Grass nadao i kojemu je, uostalom, njegova proza natopljena, nije smijeh dokolice niti smijeh rušenja, već prije hibridni smijeh obješenjaka i lude, karnevalski smijeh koji nalazi načina da izokrene staro i uspostavi novo, smijeh čija je moć u »destabilizaciji zadanih identiteta i opovrgavanju uobičajenih pravila i podjele uloga«. ²⁹ Možda je upravo u cijepljenju tom bahtinovskom heteroglosijom i dijalogizmom, kako ga shvaća Dominick LaCapra, alternativa totalizirajućem porivu teorijskih sustava poput ovog kakav nudi Pierre Bourdieu, a kakav je vidljiv u njegovoj dinamičnoj i poticajnoj teoriji habitusa?

Korištena literatura

- Aristotel 1992. *Nikomahova etika*, prev. T. Ladan, Zagreb.
- Biti, Vladimir 2000. *Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije*. Zagreb.
- Boucher, Geoff 2005. *From the Desire for Recognition to a Politics of Resistance*, <http://home.mira.net/~deller/ethicalpolitics/geoff-boucher/2005/resistance.htm>
- Bourdieu, Pierre 1990. *The Logic of Practice*. Prev. R. Nice. Cambridge, Massachusetts.
- Bourdieu, Pierre 1992. *Les règles de l'art. Gènes et structure du champ littéraire*. Paris.
- Bourdieu, Pierre 1992. *Što znači govoriti. Ekonomija jezičnih razmjena*. Prev. A. i M. Škiljan. Zagreb.
- Bourdieu, Pierre 1993. *The Field of Cultural Production. Essays on Art and Literature*. Ur. R. Johnson. Cambridge, UK.
- Bourdieu, Pierre 2002. *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Prev. R. Nice. Cambridge, Massachusetts.
- Bourdieu, Pierre 2003. *Méditations pascaliennes*. Paris.
- Butler, Judith P. 1997. *Excitable Speech. A Politics of Performative*. New York.
- Butler, Judith P. 1999. »Performativity's Social Magic«, u: *Bourdieu. A Critical Reader*, ur. R. Shustermann. Oxford, UK.
- Fowler, Bridget (ur.) 2000. *Reading Bourdieu on Society and Culture*, Oxford, UK.
- Grass, Günter/Bourdieu, Pierre 1999. »La tradition 'd'ouvrir sa gueule«, *Le Monde*, 03/12/1999. Odgovore G. Grassa s njemačkog prev. Gabriele Wennemer. Dostupno na <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/bourdieu/entrevue/grassF.html>
- Hesmondhalgh, David 2005. »Bourdieu, mediji i kulturna proizvodnja«, *Kolo* (2/2005): 211–227.
- LaCapra, Dominick 1983. *Rethinking Intellectual History. Texts, Contexts, Language, It-haca*, London.
- Lovell, Terry 2005 *Resisting With Authority: Historical Specificity, Agency, and the Performative Self*, <http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/sociology/Seminar/documents/terrybourdieupaper.doc>
- Maigret, Eric 2001[i.e. 2003] *Pierre Bourdieu, pučka kultura i dugotrajna grižnja savjesti sociologije kulturalne razlike*. Prev. Marija Grgičević, Treći program Hrvatskog radija, 60: 119–123.
- Peternai Kristina 2005. *Učinci književnosti. Performativna koncepcija pripovjednog teksta*. Zagreb.

Marina Protrka

Le corps – habitus – hexis

**Pierre Bourdieu et la possibilité d'intervention
a la structure de champ**

Resumé

L'ethos désigne la manière de percevoir le monde et d'y agir. Avec l'hexis (mémoire corporelle et posture dans le monde social) il forme ce que Pierre Bourdieu a défini comme habitus, « système de dispositions durables et transposable ». La théorie de l'habitus, se situant à la jonction entre hexis personnalisé et corporel et les structures sociales objectives, était, pour son déterminisme, exposée aux critiques différentes (la philosophe Judith Butler, vient par exemple de consacrer un long chapitre de son dernier livre à une réappropriation critique des analyses bourdieusiennes sur le langage). On a pu reprocher au concept d'habitus de poser à nouveau les problèmes qu'il entendait résoudre: entre le déterminisme absolu des structuralistes (où le sujet est soumis à des règles) et la liberté sans limite des existentialistes, mais ce concept, pensé par Bourdieu pour dépasser cette opposition, n'y parvient sans doute qu'incomplètement, penchant vers une certaine forme de déterminisme. L'action des acteurs est, en effet, en dernière analyse, le produit des déterminismes que fait peser sur eux le monde social et qui trouvent leur reflet dans les dispositions constitutives de leur habitus. Cette notion médiatrice d'habitus comme principe d'action des acteurs qui, comme d'autres éléments clefs de la théorie ou concepts recteurs de Bourdieu (champ comme espace de compétition social fondamental et violence symbolique comme mécanisme premier d'imposition des rapports de domination) dépasse, cependant, le cadre de la sociologie et devient partie intégrale des études culturelles et de la théorie littéraire. La notion d'habitus Bourdieu avait, au cours du temps, alors, modifié, en ouvrant l'espace pour accueillir d'autres, nouvelles interprétations.

Les mots clefs

Pierre Bourdieu, *habitus*, *hexis*, corps, incorporation, déterminisme, volontarisme, individu, société, institution, interpellation, performatif, légitimation, pouvoir symbolique

28

Günter Grass / Pierre Bourdieu, »La tradition 'd'ouvrir sa gueule'«, *Le Monde*, 03/12/1999. Odgovore G. Grassa s njemačkog prev. Gabriele Wennemer. Dostupno na <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/bourdieu/entrevue/grassF.html>

29

Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History. Texts, Contexts, Language*, Ithaca, London 1983., str. 300.