

# Burdijeizam i kritička teorija

Marjan Ivković

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

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

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

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

## Strukturalizam prakse u Burdijeovoj sociologiji

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

---

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

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

U cilju razumevanja ove „rezonance“ između kritičke sociologije Pjera Burdijea i kritičke teorije, potrebno je najpre razmotriti neke osnovne društveno-teorijske premise Burdijeove perspektive, naročito njegov uticajni *strukturalizam prakse*, prevazilaženje dualizma „subjektivizma“ i „objektivizma“ u konceptualizovanju društvene dinamike<sup>95</sup>. Sociološke teorije možemo načelno podeliti na one koje primat u objašnjavanju funkcionisanja društvene stvarnosti daju *akterima* – tzv. „delatno-teorijske“ perspektive poput interakcionizma, etnometodologije i teorije racionalnog izbora – i one koje primat daju *strukturama* („sistemsko-teorijska“ stanovišta poput strukturalizma, funkcionalizma ili marksizma). U delatno-teorijskim stanovištima, društveni akteri, pojedinci koji delaju refleksivno, percipiraju se kao uglavnom slobodni, sposobni da autonomno biraju pravce svog delanja u skladu sa različitim *logikama* delanja – npr. „ciljnom“ i „vrednosnom“ racionalnošću koje definiše Maks Veber, ekonomskom logikom ili različitim tehnikama samopredstavljanja u društvu – tehnikama o kojima govore interakcionisti – i oni svojim refleksivnim delanjem „grade“ društvene strukture, koje se u krajnjoj liniji mogu redukovati na iste te aktere. Ovakav pristup pitanju „šta zaista postoji u društvu?“ najčešće se naziva *metodološkim individualizmom* (Spasić 1998: 11–12).

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Burdije upozorava da habitus ne treba shvatati mentalistički, dakle samo kao simboličku strukturu mentalnih mapa delatnika za snalaženje sa stvarnošću, već kao jedan holistički<sup>97</sup> fenomen koji je

---

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



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

## Društvena dominacija u Burdijeovoj kritičkoj sociologiji

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

### **Um kao redukcija potencijala umnosti u kritičkoj teoriji**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## **Komplementarnost kritičke sociologije i kritičke teorije**

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

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

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

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



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

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

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

## Literatura:

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

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