

T o m a s z W a r c z o k

Konstruktywny spór filozofii i socjologii w projekcie teoretycznym Pierre’a Bourdieu

Słowa kluczowe: *filozofia a socjologia, P. Bourdieu, teoria praktyki, pole filozoficzne*

Wprowadzenie

Od początku istnienia nowożytnej socjologii, czyli *grosso modo* od końca XIX wieku, relacje tej nauki z filozofią układały się w sposób nader skomplikowany. Z jednej strony, socjologia niezaprzeczalnie miała swój początek w filozofii, szczególnie (choć nie tylko) w filozofii społecznej, z drugiej strony, od pierwszych prób ukonstytuowania się ram instytucjonalnych uniwersum socjologicznego, czynione były wysiłki, aby wytyczyć jasną granicę dzielącą obie dyscypliny. Podobne praktyki były wtedy całkowicie zrozumiałe, wynikały z ducha Oświecenia, dynamicznego rozwoju nauk empirycznych, przede wszystkim przyrodniczych, wyznaczających podówczas wzór naukowości. Wszelako nawet dzisiaj, przy ugruntowanej i niepodważalnej pozycji socjologii jako nauki, stosunki socjologii z filozofią dalekie są od jednoznaczności. Kolejne teorie socjologiczne i przedsięwzięcia empiryczne wciąż szukają ugruntowania zarówno w klasycznych, jak i nowych podejściach filozoficznych. Oprócz tego, coraz bardziej widoczne są próby socjologicznego oglądu filozofii, realizowania badań, które zarysują społeczne warunki uprawiania tej dyscypliny. Zjawiska te dodatkowo komplikują relację między filozofią i jej młodszą siostrą, gdyż nierzadko próby takie postrzegane są przez filozofów jako działalność „redukcjonistyczna” i przez to trudna do zaakceptowania.

Jak się wydaje, złożone stosunki filozofii i socjologii najlepiej prześledzić na konkretnym, ale znaczącym przykładzie. Z kilku powodów teoria i cała praktyka badawcza Pierre’a Bourdieu jest ku temu znakomitą okazją.

Ten zmarły w 2002 roku badacz wywodził się z kręgu filozoficznego, jednak dość wcześnie rozpoczął badania etnograficzne, by później na trwale zagościć w polu socjologicznym, stając się jednym z najważniejszych przedstawicieli tej dyscypliny. Podstawy filozoficzne jego teorii, ze względu na źródłowe wykształcenie, są niezwykle silne i *ipso facto* unaoczniają żywotność filozofii w naukach społecznych. Definiując swoje wysiłki jako „filozoficzną pracę terenową” (*fieldwork in philosophy*), zasugerował nawet w jednym z wywiadów, że filozofowie „są znacznie bardziej obecni w moich pracach, niż sam mógłbym przyznać (...)” (Bourdieu 1990: 28).

Szczególnie ważna pozostaje okoliczność, iż Bourdieu jako jeden z nielicznych podjął badania w zakresie socjologii filozofii i przeprowadzał empiryczne dociekania mające na celu wyjaśnienie form samego filozoficznego myślenia. Fakt ten pokazuje, że nauka o społeczeństwie, jaką uprawiał Bourdieu, czerpiąc pełnymi garściami z filozofii, może również zaoferować jej coś w zamian – w znaczący sposób uzupełnić refleksję filozofii nad nią samą, stawiając pytania, których filozofowie z różnych, choć także socjologicznie rozumiałych powodów, sami nie chcą sobie zadawać.

W stronę praktyki ucieleśnionej

Pierre Bourdieu, dzisiaj jednoznacznie określany jako socjolog i tak też konsekwentnie się definiujący (Bourdieu 2004a), rozpoczął swoją karierę od studiów filozoficznych w École Normale Supérieure, uczelni będącej jednym z najważniejszych ośrodków filozofii na świecie. Jej ukończenie dawało i nadal daje bezpośredni dostęp do francuskiej elity kulturalnej. Jednak przemiany w paryskim życiu intelektualnym, polegające na wzroście znaczenia nauk społecznych (na niekorzyść filozofii) oraz bezpośrednie doświadczenie w badaniach empirycznych, które stało się jego udziałem podczas służby wojskowej w Algierii, skierowały jego uwagę wprawdzie najpierw ku etnografii, później zaś socjologii. Już pierwsze doświadczenia algierskie skłoniły go do postawienia zasadniczych pytań dotyczących ontologii życia społecznego, a nade wszystko pozycji jednostki oraz sensu samego indywidualnego działania. Pozwoliło to na zbudowanie zupełnie nowego, w naukach społecznych, modelu rozumienia podmiotu działającego, będącego, w dalszej kolejności, podstawą nowej socjologii wiedzy, w tym również socjologii filozofii. Na płaszczyźnie samych podstaw filozoficznych taki zwrot znaczący był przez odejście, a nawet sprzeciw Bourdieu wobec fenomenologii Sartre’a (podówczas nurtu dominującego) na rzecz ujęć bardziej scjentystycznych, począwszy od fenomenologii Merleau-Ponty’ego po historię nauki i „racjonalizm stosowany” Gastona Bachelarda. Dodać należy, że to właśnie dzięki wpływowi tego ostatniego fran-

cuski socjolog uniknął pułapek pozytywizmu i wąskiego empiryzmu, w konsekwencji udatnie wiążąc refleksję teoretyczną z badaniami empirycznymi.

Przede wszystkim jednak Bourdieu zerwał z tradycją kartezjańską, epistemologią, będącą podstawą nowoczesnego myślenia naukowego, która, według Charlesa Taylora (1993) pociąga za sobą perspektywę „monologicznej świadomości”, czyli wizję podmiotu odseparowanego od innych i komunikującego się za pomocą tworzonych przez siebie reprezentacji (także reprezentacji swojego unikalnego „wnętrza”). Bourdieu (2007, 2008, 2009), kierując swą uwagę ku samej praktyce podmiotu, działalności zakorzenionej, skontekstualizowanej, pokazuje jasno, że rozumienie świata nie musi być mediowane przez reprezentacje. Podobne spojrzenie odnajdziemy u Heideggera, nade wszystko zaś u Wittgensteina, do którego Bourdieu nieraz się odwołuje. Wyrazistą tego ilustracją jest, rozważana przez Bourdieu, fundamentalna dla nauk społecznych kwestia przestrzegania – lub nie – określonej reguły społecznej przez podmioty działające. Francuski socjolog (Bourdieu 2007) odrzuca więc intelektualistyczne skrzywienie legalizmu (perspektywy, wedle której reguła jest czymś podlegającym refleksji), co jest całkowicie paralelne z myślą Wittgensteina: „«kierownie się regułą» jest pewną praktyką. A *sądzić*, że kierujemy się regułą, to nie to samo, co kierować się regułą” (Wittgenstein 2011: 120). I dalej: „Abym mógł odnieść wrażenie, że reguła wytwarza z góry wszystkie swe następstwa, muszą one być *zrozumiałe same przez się*. Tak jak samo przez się zrozumiałe jest dla mnie nazywanie tego oto koloru «niebieskim»” (tamże: 128)

Bourdieu akcentuje zatem poznanie zakorzenione, a nawet ściślej – ucieleśnione. Ciało, które wedle tradycyjnej kartezjańskiej epistemologii jest co najwyżej narzędziem działania (Taylor 1993), dla Bourdieu stanowi sam jego ośrodek. Dokładnie tak, jak wskazywał Merleau-Ponty, do którego francuski socjolog nierzadko nawiązuje: „Ja nie znajduję się jednak przed moim ciałem, tylko jestem w moim ciele, a raczej jestem moim ciałem” (Merleau-Ponty 2001: 171).

Akcentowanie kwestii cielesności kieruje uwagę ku działaniom prerefleksyjnym, nawykowym. Bourdieu wraca więc do starego pojęcia habitu-su, obecnego już u Arystotelesa (jako *hexis*) oraz u św. Tomasza z Akwinu, w socjologii zaś używanego między innymi przez Maxa Webera czy Norberta Eliasa. Termin ten został przypomniany przez Bourdieu, aby ostatecznie zerwać z tradycją intelektualistyczną, a przy tym nie popaść w nazbyt mechaniczne rozumienie praktyki. Podmiot ani nie kalkuluje, jak chcą rozmaite odmiany „filozofii świadomości”, ani nie jest biernym „nośnikiem” struktury, jak widzi to strukturalizm, szczególnie w swej marksistowskiej odmianie (zob. Althusser 2009). Habitusy pozostają zespołem nabytych, ucieleśnionych schematów działania, „ustrukturyzowanych struktur, predysponowanych do tego, aby funkcjonować jak struktury strukturujące, czyli jako zasady generujące

i organizujące praktyki oraz wyobrażenia (...)” (Bourdieu 2008: 72–73). Bourdieu podkreśla więc, że habitus stanowi zinternalizowaną strukturę społeczną (np. klasę społeczną, w której funkcjonuje dany podmiot), która jednocześnie pozostaje swoistą ramą ukierunkowującą działanie. Ponadto działanie habitusu przyczynia się do odtwarzania struktur, w których został on wytworzony. Praktyka społeczna w takim rozumieniu przypomina zachowania gracza, sportowca, który mniej posługuje się refleksją, przemyśleniem i planowaniem poszczególnych kroków (działanie odbywa się pod presją czasu), bardziej zaś „wyczuwa” samą grę (Bourdieu, Wacquant 2001). Dotyczy to w równej mierze działań codziennych, rutynowych, jak i praktyk dalekosiężnych, przykładowo związanych z wyborem szkoły, zawodu czy partnera życiowego. Najistotniejsza część schematów habitusu organizujących działanie funkcjonuje poniżej progu świadomości (czego nie należy mylić z podświadomością psychoanalizy). Co ważne, jest to związane bezpośrednio z relacjami władzy. Rysują się tu pewne podobieństwa z myślą Michela Foucaulta (2009) i jego koncepcją „dyscyplinowania ciała”. Jeżeli jednak u Foucaulta dyscyplinowanie odbywa się przy pomocy określonego dyskursu, a dokładniej praktyk dyskursywnych (medycznych, naukowych itd.) wytwarzających tożsamości i ciała, to według Bourdieu relacje władzy mogą się obyć bez podobnej mediacji (Wacquant 1993). Francuski socjolog odwołuje się w tym miejscu do Pascala, tłumaczącego arbitralność władzy wszechobecnością tego, co zwyczajowe, nawykowe, cielesne i pozadyskursywne: „Zwyczaj jedynie stanowi o sprawiedliwości przez tę wyłącznie rację, że jest przyjęty; to tajemnicza zasada jego powagi. (...) Nie trzeba, aby [lud] uważał prawa za uzurpację; wprowadzono je niegdyś bez racji, stały się racjonalne; trzeba je wpoić jako uprawnione, wiekiste, i ukrywać ich początek, jeśli się nie chce, aby rychło znalazły koniec” (Pascal 2003, cyt za: Bourdieu 2006: 134).

Zaznaczyć należy, iż podkreślanie wymiaru cielesnego przez Bourdieu nie oznacza popadania w naiwny materializm. Mimo że swój projekt francuski socjolog nazywa wprost „antropologią materialistyczną” (Bourdieu, Wacquant 2001), podmiot działający jest dlań, podobnie jak dla Ernsta Cassirera (1998), *animal symbolicum*, przy czym symbolizm jako taki ulokowany jest w określonych, materialnych warunkach społecznych. Bourdieu poszedł tu tropem Durkheima, który kantowskie kategorie *a priori* próbował wyjaśnić przez osadzenie ich w kontekście społecznym, pokazując, że stanowią one „wyobrażenia zbiorowe” i uzależnione są od zbiorowości, w której powstają, „od jej sposobu ukonstytuowania i zorganizowania, od jej morfologii, od instytucji religijnych, moralnych, gospodarczych itd.” (Durkheim 2010: 14). Bourdieu przypomina wszelako, uzupełniając myśl Durkheima koncepcjami Webera i Marksa, że kategorie społeczne uwikłane są bezpośrednio w relacje władzy. Władza posiada silny komponent symboliczny, dlatego mowa jest wprost o „przemocy sym-

bolicznej” lub też „władzy symbolicznej” (pojęć tych używa się wymiennie, zob. Bourdieu 1977; Bourdieu, Wacquant 2001). Przemoc ta jest niezauważalna, nawet przez tych, którzy zostają jej ofiarami. Polega na narzucaniu „form symbolicznych”, klasyfikacji czy też kategorii, które w niedostrzeżony sposób wprowadzają podziały społeczne – arbitralne, służące dominującym grupom interesu, lecz przedstawiające się jako uniwersalne czy wręcz naturalne.

Z powrotem do refleksyjności – przeciw „scholastycznemu skrzywieniu”

Rozważania nad kwestią działania społecznego kierują uwagę Bourdieu ku samej teorii poznania, a ściślej rzecz biorąc ku społecznym warunkom poznania, co otwiera perspektywę socjologii intelektualistów, a w dalszej kolejności – socjologii filozofii.

Jak pokazano wcześniej, zdaniem Bourdieu codzienna działalność podmiotu nie jest oparta na nieskrępowanej refleksji czy – jak wskazują mocno zakorzenione w socjologii teorie racjonalnego wyboru – na kalkulacji. Podobne podejście jest projektowaniem pozycji intelektualisty – który zawodowo uprawia refleksję nad światem – na „zwykłych” aktorów społecznych. Dyspozycja „refleksyjna” wynika ze szczególnych warunków społecznych, w jakich działają sami intelektualiści, w tym przede wszystkim filozofowie. „Zwykli” aktorzy zanurzeni są w codzienności doświadczenia, gdzie nie ma ani czasu, ani miejsca na pogłębioną refleksję. Natomiast kondycja intelektualistów określa się przez *scholé*, co tłumaczy się nie tylko jako „szkoła”, ale i „czas wolny”. „W odróżnieniu od Sokratesa, *porte parole* Platona (...), my mamy czas, cały nasz czas, a tę wolność względem konieczności życiowych – która ma zawsze jakiś związek z koniecznością ekonomiczną, co wynika z przekładalności czasu na pieniądze – umożliwia zespół warunków ekonomicznych i społecznych, zapewniających rezerwy czasu wolnego, jakimi są zgromadzone zasoby ekonomiczne (...)” (Bourdieu 2009: 163). Intelektualiści wycofują się niejako, dzięki możliwościom ekonomicznym, ze świata, ale poddają ten świat i działalność ludzi refleksji. W tym właśnie miejscu łatwo o błąd – „skrzywienie scholastyczne”: „Uczony, który nie wie, co go definiuje jako uczonego, to znaczy co określa «scholastyczny punkt widzenia», może doprowadzić do tego, że umieści w głowie agensów *własną* perspektywę scholastyczną; że przypisze swemu przedmiotowi to, co należy do jego sposobu rozumienia, do trybu poznania” (Bourdieu 2009: 164).

Wyjście z „błędu scholastycznego” ma być przede wszystkim zrozumieniem faktu, że wszelkie działanie, w tym również praktyka czysto intelektualna, ma charakter zakorzeniony. Poznanie świata odbywa się z jakiegoś

punktu, nie jest „boskim” widzeniem znikąd, jak sugerować by mogły ujęcia widzące w intelektualistach „podmioty niezakorzenione” (Mannheim 2008). Przy czym błędne zdaje się być, twierdzi Bourdieu, odnoszenie, jak czynili to marksiści, perspektywy widzenia świata li tylko do pozycji klasowej. „Nadbudowa” intelektualna nie może być prostym odbiciem materialnym „bazy”. Jest to, sugeruje francuski socjolog, błąd „krótkiego spięcia”, zapoznanie faktu, że świat intelektualny jest relatywnie autonomicznym obszarem, który ma swoje struktury, reguły i stawki do wygrania. I to właśnie owo uniwersum jest głównym kontekstem określającym działalność intelektualną. Bourdieu określa ten mikrokosmos mianem „pola”.

Pole, w rozumieniu ogólnym, jest pewnym wycinkiem rzeczywistości społecznej, stanowiącym przestrzeń „obiektywnych relacji między jednostkami bądź instytucjami rywalizującymi o te same stawki” (Bourdieu 1993a: 133). W teorii pola zaznacza się najpełniej podkreślane nieustannie przez Bourdieu „myślenie relacyjne”. Ten zapożyczony od Cassirera (2009) sposób postrzegania świata odrzuca substancjalizm (esencjalizm), ciągle mocno zakorzeniony w naukach społecznych tryb myślenia, ujmujący rzeczywistość jako zespół wyizolowanych statycznych bytów, takich jak grupa czy jednostka społeczna (obdarzone określoną, dystynktywną tożsamością). Trwałość substancjalizmu w socjologii, dawno odrzuconego w naukach przyrodniczych, wynika z wpływów myślenia potocznego, zdecydowanie łatwiej pojmującego obserwowalne byty niż niewidzialne relacje. Jednak prawdziwa nauka o społeczeństwie wymaga, powtarza Bourdieu za Bachelardem (Bourdieu, Chamboredon, Passeron 2005), „ciącia epistemologicznego”, zerwania z oczywistością „zdroworozsądkowego”, pierwotnego poznania. Umysł naukowy, powiada Bachelard (a za nim Bourdieu): „(...) kształtować się musi przeciw naturze, przeciwko temu, co w nas i poza nami wynika z jej nacisku oraz pouczenia, przeciw naturalnemu popędowi, wbrew malowniczemu i zróżnicowanemu faktowi” (Bachelard 2002: 32). Dlatego też konieczne jest stopniowe konstruowanie obiektu badań, który, wbrew nadal żywemu nastawieniu pozytywistycznemu, nigdy nie jest bezpośrednio dany. Oczywiście myślenie w trybie relacyjnym odnaleźć możemy u różnych autorów, chociażby w strukturalizmie Lévi-Straussa czy koncepcji władzy Foucaulta. Wszelako w odróżnieniu od tego pierwszego świat społeczny, w tym każde pojedyncze pole (literackie, naukowe, ekonomiczne czy religijne), ma charakter dynamiczny, jest nie tylko strukturą, ale i procesem, wyłaniającym się w toku rozwoju historycznego (Bourdieu 2001). Podobnie rzecz się ma z różnicą w stosunku do Foucaulta. Postrzega on, co prawda, władzę relacyjnie – błędem jest mówić, że ktoś, jakaś osoba czy grupa, dzierży władzę – jednak, wbrew temu, co sądził francuski filozof, władzę tę można umiejscowić w przestrzeni społecznej. Nie jest ona całkowicie zdecentralizowana, nie rozchodzi się w „naczyniach włosowatych”.

Pozostaje energią społeczną, która lokuje się w określonych relacjach w polach społecznych.

Każde pole posiada więc swój obszar dominujący i zdominowany czy – jak ujmował to Bourdieu (1984, 2001), korzystając z języka religijnego – biegun ortodoksji i heterodoksji. W interesie aktorów działających w obszarze dominującym leży zachowanie *status quo*. Z kolei podmioty funkcjonujące bliżej bieguna zdominowanego próbują – zgodnie ze swoim interesem, wynikającym z podległej pozycji – podważyć ortodoksję przez działania „heretyckie”, czego przykładem mogą być wszelkiego rodzaju awangardy, zmagające się w polu artystycznym z siłami klasyki (Bourdieu 1993b, 2001).

Nowy/stary spór fakultetów

Mechanizmy działalności intelektualnej, w tym filozoficznej, Bourdieu analizuje szczegółowo przez pryzmat badanego przez siebie francuskiego pola uniwersyteckiego (Bourdieu 1984). Istotne jest, że pole to stanowi część szerszej przestrzeni – tak zwanego metapola władzy (Bourdieu 1989, 2012). To ostatnie pojęcie wprowadzone zostało przez Bourdieu w celu odrzucenia kategorii „klasy panującej”, którą w kolejnych mutacjach marksizmu zaczęto postrzegać w sposób nazbyt substancjalny – rozumiejąc przez nią rozpoznawalną grupę o wyrazistej tożsamości – grupę, która „posiada” władzę. Metapole władzy rozdzielone jest więc przez dwa konkurencyjne wobec siebie pola, nadające dynamikę całemu układowi – pole ekonomiczne z jednej strony i pole produkcji kulturowej z drugiej (Bourdieu 1989, 2009). Pole uniwersyteckie wchodzi w skład tego ostatniego, ale samo wewnętrznie dzieli się wedle dwóch homologicznych do całego metapola władzy biegunów – pierwszego, który bliższy jest „władzy doczesnej” (a więc polu ekonomicznemu i politycznemu), oraz drugiego, określanego przez wpływy „władzy intelektualnej”. Bourdieu (1984) odnosi się w tym miejscu, przez analogię, do struktury zarysowanej w *Sporze fakultetów* Immanuela Kanta. Tak jak w czasach Kanta trzy główne fakultety (teologia, prawo, medycyna), przez bliskość władzy politycznej, sytuowały się w hierarchii uniwersyteckiej wyżej niż filozofia („fakultet niższy”), tak i we Francji lat 60. dyscyplinami dominującymi, lokującymi się w pobliżu tej samej władzy, były prawo i medycyna (potem także ekonomia). Po drugiej stronie pola znalazły się relatywnie autonomiczne nauki przyrodnicze. Humanistyka oraz nauki społeczne zajmowały środek pola, przy czym, co ważne, same rozdzielone wewnętrznie wedle tej samej zasady. Część humanistów i badaczy społecznych orientuje się więc i podporządkowuje autorytetowi zewnętrznemu (politycznemu bądź ekonomicznemu), legitymizując go w różny sposób (np. dostarczając odpowiednich badań bądź ideologii), zaś inna część, po dru-

giej, relatywnie autonomicznej stronie pola, rozwija niezależną (zawsze tylko do pewnego stopnia) działalność naukową. Bourdieu, oprócz struktury pola, opisuje również jego dynamikę. Zasadniczym procesem była wówczas, wraz z pojawieniem się strukturalizmu antropologicznego Claude'a Lévi-Straussa, stopniowa poprawa pozycji nauk społecznych na niekorzyść filozofii. Ta do niedawna „królowa” wszystkich dyscyplin, stanowiąca jeszcze w czasach Sartre'a intelektualną podstawę dla wszelkiej działalności akademickiej (i nie tylko), zmuszona została do stopniowego przeorientowania. Strukturalizm rozprzestrzenił się na inne pola (literaturoznawstwo, historia itd.), a metodologia nauk społecznych stała się wzorcem dla pozostałych dyscyplin. We francuskim polu filozoficznym procesy te dobrze widać było przez pryzmat twórczości takich postaci jak Michel Foucault czy Jacques Derrida. Ich działalność przejawiała wszelkie cechy „herezji”, co z kolei miało swoje źródła w strukturalnym położeniu tych filozofów (Bourdieu 1984). Podobnie jak heretycy znani z historii walk religijnych, także ponowoczesni filozofowie, mając znaczny kapitał wyjściowy (ukończona École Normale) i nie mogąc zająć odpowiedniego dla nich miejsca w hierarchii uniwersyteckiej (zablokowane kanały awansu naukowego), skierowali się przeciwko niej – przeciwko ortodoksyjnej filozofii. Środki, które temu posłużyły, zapożyczone zostały właśnie z zyskujących pozycję nauk społecznych, stąd też wszelkiego rodzaju „-logie” („gramatologia”, „genealogia” itp.). W efekcie doszło do połączenia narzędzi pochodzących z nauk społecznych (co dawało wrażenie coraz wyżej ocenianego scjentyzmu) oraz dotychczasowej „powagi” filozofii. Pomimo deklarowanej wywrotowości, zarówno Foucault, jak i Derrida umiejętnie połączyli kapitał filozoficzny oraz naukowy (nauk społecznych), zachowując jednak „arystokratyczną” pozycję filozoficzną.

Co interesujące, poszczególne pozycje, zarówno w szerszej przestrzeni akademickiej, jak i w węższym obszarze poszczególnych pól, określają także przekonania polityczne. Bourdieu (1984) pokazuje, na podstawie swoich badań empirycznych, że przedstawiciele dyscyplin, które położone są bliżej „władzy doczesnej” (medycyna, prawo, ekonomia) charakteryzują się w większości poglądami prawicowymi (konserwatywnymi), natomiast ci, których dyscypliny mają charakter relatywnie autonomiczny (nauki przyrodnicze) wyznają poglądy lewicowe (tak przynajmniej było w latach 60. i 70. we Francji). Humanistom oraz badaczom społecznym, zgodnie z ich centralnym położeniem w polu – między biegunem „władzy doczesnej” i „władzy naukowej”, czysto intelektualnej – najbliższe są polityczne poglądy centrowe. Różnice poglądów wynikające ze strukturalnego położenia w polu akademickim stały się szczególnie wyraźne w czasie kryzysowych wydarzeń maja 1968 roku we Francji. Popieranie, lub nie, ówczesnego studenckiego buntu przez personel akademicki uzależnione było bezpośrednio od pozycji danej dyscypliny oraz osobistego

umiejscowienia w danym polu. Wspomniani „heretycy”, z powodu swojego marginalnego, ale jednak stopniowo polepszającego się położenia, wyrażali „*nastrój antyinstytucjonalny*, homologiczny wobec znaczącej frakcji studentów” (Bourdieu 1984: 299–300). Przestrzeń dla głoszenia swoich idei znaleźli w silnie rozwijającym się wówczas, alternatywnym, pozaakademickim polu produkcji symbolicznej, które w postaci periodyków intelektualnych, takich jak słynne awangardowe *Tel Quel*, stanowiło bazę dla łączenia filozofii i polityki. Z kolei uczeni związani z dyscyplinami najbardziej schyłkowymi (np. filologia, zagrożona przez lingwistykę, czy w dużej mierze filozofia) i dodatkowo niemający z racji swego „niższego” pochodzenia (tj. wywodząc się z klas ludowych) innego kapitału poza uniwersyteckim, na podobieństwo arystokratów u początków kapitalizmu reprezentowali poglądy najbardziej reakcyjne, ostro wyrażając swój sprzeciw wobec studenckiej rewolty, postrzeganej przez nich jako zagrożenie dla systemu, do którego byli tak przywiązani.

Generalnie rzecz biorąc, koncepcja metapola oraz zawierających się weń kolejnych pól pozwala na wyjaśnienie szeregu społecznych fenomenów, lecz przede wszystkim jasno pokazuje, że intelektualiści, także filozofowie, mają swój udział we władzy. Będąc zdominowaną frakcją w przestrzeni dominującej, prezentując się nierzadko, dzięki homologii pozycji, jako przedstawiciele zdominowanych w ogóle (w generalnej przestrzeni klas społecznych – ludu, spauperyzowanych, wykluczonych itd.), angażują się w walki, które marksizm traktuje jako konflikty międzyklasowe, podczas gdy w rzeczywistości chodzić może o kolejne odsłony „walk pałacowych” – w przestrzeni koncentracji samej władzy społecznej. Intelektualiści, z filozofami włącznie, nie są więc wolni i nieuwarunkowani. Pozostają zakorzenieni w określonych strukturach pól kulturowych, systemach pozycji, definiujących do pewnego stopnia ich działania symboliczne, poglądy polityczne i kierunek samej walki o władzę.

Pole filozoficzne

Pole filozoficzne badane jest dokładnie tym narzędziem analitycznym, które z zasady zostaje wykluczone z myślenia filozoficznego. Bourdieu pisze: „Jeżeli istnieje kwestia, którą filozofia, sama zajmująca się kwestionowaniem, próbuje wykluczyć, to jest nią kwestia koniecznych warunków społecznych samej filozofii. Filozof, przypominający w tym względzie artystę, widzi siebie jako nie-stworzonego twórcę (...), który niczego nie zawdzięcza instytucji” (Bourdieu 1983: 4). Teoria pola filozoficznego wyjaśnia więc wprost warunki tworzenia filozoficznego Rozumu i samej figury filozofa. Pokazuje, że taki a nie inny sposób uprawiania tej dyscypliny, takie a nie inne idee i myśli, który pojawiają się w określonym czasie, nie są przypadkowe i mogą być wyjaśnione przez

rekonstrukcję wyłaniających się struktur społecznych pola filozoficznego i jego związków z innymi uniwersami.

Pole filozoficzne ma swoje ukryte reguły funkcjonowania, stawki do wygrania, struktury pozwalające na wejście doń. Jak każde inne pole produkcji kulturowej, podobne jest w swej podstawowej strukturze do pola religijnego, co oznacza, że całość toczony tam gry społecznej opiera się na wierze w wartość jej stawek. Wiara ta wynika zaś z zaangażowania w samą grę, którą Bourdieu (2006, 2009) nazywa dwuznacznie *illusio* (od *ludus* – „gra”). *Illusio* powstaje w momencie spotkania habitusu i pola, związku będącego „ontologicznym współdziałaniem” w rozumieniu Merleau-Ponty’ego (Merleau-Ponty 2001; Bourdieu 1981). Nadaje to dynamikę samemu polu i całej grze. Aby podobna relacja została nawiązana, podstawowe struktury habitusu muszą odpowiadać strukturom pola; jeżeli takie dopasowanie nie nastąpi, dany podmiot zostanie przez pole odrzucony. Powstająca na styku habitusu i pola *illusio* pociąga za sobą interes – pragnienie zwycięstwa w grze. Jednocześnie interesu nie należy rozumieć w sposób ściśle ekonomiczny, jako wyniku kalkulacji, racjonalnego ważenia zysków i strat, zwłaszcza materialnych (Bourdieu 2009). Pole filozoficzne, jak inne pola kulturowe, bliskie jest zasadzie „ekonomii na opak” (Bourdieu 2001, 1993b), rządzi się więc, przynajmniej w pewnych zakresach, „bezinteresownością”. Tak jak pole sztuki, kierując się regułą „sztuka dla sztuki”, odrzuca natychmiastowy zysk materialny, tak i pole filozoficzne przedkładać będzie poszukiwanie Prawdy nad profity czysto ekonomiczne. Jednakowoż samo poszukiwanie Prawdy jest także grą (narzucanie określonej idei czy myśli, tak aby stała się dominującą), można więc powiedzieć, że filozofowie, jak artyści, w „bezinteresowności” mają swój interes.

Kapitał filozoficzny, kapitał uznania w polu filozoficznym, to jednocześnie kapitał symboliczny, definiowany przez Bourdieu jako „dowolna właściwość (dowolny typ kapitału: fizyczny, ekonomiczny, kulturowy, społeczny) postrzegany przez agensów społecznych, których kategorie percepcji pozwalają im ją rozpoznać (sposrzec), czyli przypisać jej wartość” (Bourdieu 2009: 87–88). Dla kogoś z pola pozafilozoficznego, osoby niedysponującej habitusem filozoficznym, stawki, o które toczy się tam walka, nie muszą mieć (i najczęściej nie mają) żadnego znaczenia, gdyż to w habitusie określonego typu znajdują się podstawowe zasady podziału odróżniające to, co „wysokie” (lepsze, bardziej wartościowe), od tego, co „niskie” (gorsze, mniej wartościowe) w danym polu, w danym czasie. Ponadto habitus napotyka określoną „przestrzeń możliwości” danego pola, a więc zakres tematów, nazwisk, idei, którymi warto i trzeba się zajmować, a także język, w jakim należy kwestie te wyrażać (Bourdieu 1991b, 1993b). Wszystko to jest wynikiem uprzednich walk w polu i często nieświadomie strukturyzuje sam sposób uprawiania filozofii każdego, kto wchodzi do tego uniwersum. Nie mniej ważny wpływ wywiera miejsce w polu, z które-

go rozpoczyna się filozoficzna kariera (obszar dominujący, np. bardzo dobra uczelnia vs obszar zdominowany), a które to miejsce uzależnione jest z kolei od kapitału wyjściowego, zdeponowanego w habitusie (np. pochodzenie klasowe). Także wybór tematyki (zawsze tworzącej system hierarchii), którą zajmuje się dany filozof, uzależniony będzie od jego habitusu i wcielonego „filozoficznego smaku”, który, podobnie jak smak w zakresie sztuki, również ma swoją społeczną logikę i społeczne źródło (Soulié 1995).

„Przestrzeń możliwości” pola nie tylko wyklucza, podobnie jak dyskurs u Foucaulta (2002), określone, niezgodne z jej ukrytymi regułami treści, ale funkcjonuje też jak cenzura – dany komunikat może być przekazany wyłącznie w języku filozoficznym (Bourdieu 1991b). Dotyczy to nierzadko istotnych treści pozafilozoficznych, czy nawet politycznych, które w języku filozofii są wyrażane, a wynika ze wzajemnych, choć nierzadko ukrytych związków między polem filozofii a innymi polami, w tym również polem politycznym. Jest to kwestia niezwykle istotna, gdyż unaocznia rzadko dostrzegane polityczne uwikłanie filozofii. Wyrazistym przykładem może być analizowany przez Bourdieu polityczny wymiar dyskursu filozoficznego Martina Heideggera, który może warto w tym miejscu przedstawić bliżej.

Podwójny dyskurs Heideggera

Wiadomym jest, że międzywojenne Niemcy były areną licznych konfliktów społecznych zarówno na poziomie klas społecznych, jak i na będących ich częściowym odbiciem polach produkcji kulturowej. W polu akademickim wyraźnie zaznaczały się, podobnie jak to będzie miało miejsce kilkadziesiąt lat później we Francji, zmagania między zyskującymi pozycję naukami ścisłymi a coraz bardziej zdominowaną humanistyką. Obrona dotychczasowego arystokratyzmu humanistyki oraz pozycji intelektualistów, których kapitał symboliczny stopniowo tracił wartość, wyrażała się w dyskursie „upadku kultury”. Dyskurs ten, pokazuje Bourdieu, ustrukturyzowany był dzięki parom przeciwstawnych i hierarchicznych kategorii: „opozycji między kulturą a cywilizacją, między Niemcami a Francją (lub, w innym kontekście, Anglią), jako paradygmatem kosmopolityzmu, między «społecznością» (*Gemeinschaft* Tönniesa) i «ludem» (*Volk*) albo niezbornymi masami (...), między integracją a fragmentacją, między ontologią a nauką albo bezdusznym racjonalizmem itd.” (Bourdieu 1991b: 21–22). Klasyfikacje owe wyraźnie funkcjonowały w publicystyce takich myślicieli politycznych jak Ernst Jünger, i na zasadzie homologii pozycji znalazły się, dzięki licznym eufemizmom, w dyskursie filozoficznym Heideggera. Wystarczy wspomnieć rozważania Heideggera na temat „autentyczności” i „nieautentyczności”, które w zamaskowany sposób odnoszą

się do dychotomii elita-masa (Bourdieu 1991b). Istotnym pozostaje, że nie chodzi tu o eufemizację, polegającą na zastąpieniu jednego słowa innym, ale o włączenie danego pojęcia do całego systemu pojęć z innego pola, co zmienia jego znaczenia, a co za tym idzie, politycznie neutralizuje (Bourdieu 1991b). Dzięki temu, pozornie neutralne, bo z gruntu filozoficzne i, jak przypomina Bourdieu, centralne dla teorii czasu Heideggera pojęcie *Fürsorge* (troska, staranie), „w założeniu *soziale Fürsorge*, «opieka społeczna», ma odniesienia do kontekstu politycznego i służy potępieniu państwa opiekuńczego, płatnych urlopów, bezpieczeństwa socjalnego, ubezpieczeń chorobowych itd.” (Bourdieu, Wacquant 2001: 142). Podobne eufemizacje, z ukrytą kategorią centralną elita-masa, są niezbędne, ponieważ „pośród dystygnowanych filozoficznych umysłów opozycja między dystygnowanym a wulgarnym nie może przyjąć wulgarnej formy” (Bourdieu 1991a: 144).

Heidegger dokonał więc „konserwatywnej rewolucji” w filozofii, przenosząc w ukryty sposób kategorie politycznej doksy do języka filozoficznego. Widać to w konkretnych treściach jego filozofii. W ówczesnym stanie pola jego „przestrzeń możliwości” zdominowana była przez neokantystów, przedstawicieli szkoły marburskiej, takich jak Hermann Cohen czy Ernst Cassirer. Filozof wchodzący do tego uniwersum nie mógł więc się nie odnieść do Kanta (por. wczesną pracę Heideggera *Kant a problem metafizyki*). W swej „heretyckiej” strategii Heidegger przeciwstawił się wszelako scjentyzmowi neokantystów i próbował przywrócić filozofii znaczenie zasadnicze – stanowić miała ona podstawę dla pozostałych dyscyplin (Bourdieu 1991b). Widać w tym wyraźnie kolejną, choć zawołowaną próbę obrony „arystokratyzmu” filozofii, zagrożonej ekspansją nauk empirycznych, także w samym polu filozoficznym.

Szczególne treści filozoficzne w dyskursie Heideggera uwarunkowane były ponadto jego habitusem. Niemiecki filozof pochodził z rodziny drobno-mieszczańskiej, w której nie było właściwie żadnych wcześniejszych tradycji akademickich. Można więc mówić o charakterystycznej „trajektorii wznoszącej”, awansie społecznym, co łączy się nierzadko z pewną polifonicznością, umiejętnością posługiwania się kilkoma rejestrami językowymi (wynikającą z przebywania w różnych przestrzeniach dyskursu, zarówno „niższych”, jak i „wyższych”). Heidegger, powiada Bourdieu (Bourdieu, Wacquant 2001: 142), był mistrzem takiej „podwójnej mowy”. Z tego też względu umiejętnie i niepostrzeżenie łączył to, co polityczne, z filozoficznością. Socjologiczne wyjaśnienie znajdują obecne w dyskursie Heideggerowskim, wspomniane wcześniej klasyfikacje dychotomiczne, pośród których wraz z opozycją miasta i wsi pojawia się afirmacja chłopca (Bourdieu 1991b: 51) i tego, co narodowe (*völkisch*), czemu przeciwstawiona zostaje postać miejskiego kosmopolity, symbolizującego wykorzenienie, kojarzone z intelektualizmem, techniką i scjentyzmem. Akademicy z awansu, z powodu swego „niższego” habitusu w pełni

do świata akademickiego przynależć nie mogą, lecz nie są już także częścią środowiska swojego urodzenia. Pozostają więc „podwójnie bezdomni”, co rodzi nierządno, wyrażoną w trybie „arystokratycznego populizmu” (Bourdieu 1991b: 49) nostalgię za prostotą wiejskiego życia, „autentyzmem”, który, w ich wyobrażeniu, stanowi zaprzeczenie pozy, maski i gry intelektualnych salonów (znaczące jest, że Heidegger odmawiał przeniesienia się do Berlina, woląc pozostać na prowincji). Wszystko to, przy odpowiednim socjologicznym odczytaniu, znaleźć można w dyskursie Heideggera. Z racji tego, że opisane klasyfikacje mają charakter ukryty i przedstawiają się jako filozoficzne, a więc politycznie neutralne, stanowią doskonały przykład występowania „przemocy symbolicznej”.

Podsumowanie

Spółeczna gra, tocząca się od połowy XIX wieku między filozofią a naukami społecznymi, nie musi być postrzegana jako wzajemnie wyniszczająca walka, bezpardonowe zmaganie o zajęcie pozycji zwierzchniej w polu produkcji intelektualnej. Jednak wzajemne kontakty niekoniecznie ograniczać się winny czy to do opatrywania przedsięwzięć filozoficznych kolejnymi „-logiami” („gramatologia”, „semiologia” itd.), których celem jest wtórna legitymizacja filozofii przez zastosowanie retoryki nauk społecznych (Bourdieu, Wacquant 2001), czy też, z drugiej strony, do legitymizacji socjologii przez powierzchowne zapożyczenia z modnych w danym momencie kierunków filozoficznych, których pojęcia traktowane są jako retoryczne ozdobniki. Idzie o relacje głębsze. Z perspektywy socjologii, podbudowanie badań empirycznych solidnie ugruntowaną wiedzą filozoficzną daje szansę na uniknięcie jałowego „ateoretycznego empiryzmu”. Z perspektywy zaś filozofii, możliwe staje się otwarcie na zrozumienie szerszego kontekstu, jaki stanowią społeczne warunki samego myślenia. Przedsięwzięcie takie może budzić zrozumiałe obawy, jednak, jak zapewnia Bourdieu, korzyści dla filozofii mogą być znaczne:

Analiza socjologiczna, która stopniowo zastępuje filozofię w polu produkcji kulturowej i w przestrzeni społecznej, wcale nie prowadzi do destrukcji filozofii. Jest natomiast jedynym sposobem na całościowe zrozumienie filozofii i jej dziedzictwa oraz na uwolnienie filozofów od tego, o czym nie chcą myśleć, a co jest wpisane w ich dorobek. Analiza socjologiczna (...) pozwoli im [filozofom] na zdanie sobie sprawy z niepomyślanego przez nich czynnika społecznego ich myślenia (Bourdieu, Wacquant 2001: 149).

Zadawanie socjologicznych pytań w filozofii, jeżeli tylko nie zostaną one relegowane na wstępie do kategorii „redukcjonizmu” czy też nieprawomocnego i wulgarnego „uśredniania”, daje możliwość nowej, pogłębionej refleksyj-

ności, niesprowadzającej się do jałowej i narcystycznej autorefleksji podmiotu poznającego. Obiektywizacja świata wymaga, przypominał stale Bourdieu, obiektywizacji podmiotu obiektywizującego. Musi za tym iść uznanie społecznej natury poznania, uwikłania w określone, chociaż niewidzialne struktury społeczne, w tym struktury władzy. Ostatecznie podobna „auto-socjo-analiza” umożliwia częściowe przynajmniej rozpoznanie nieoczywistych i nie zawsze wygodnych wpływów politycznej doksy, która częściej, niż można by się spodziewać, określa kształt filozoficznego Rozumu.

Bibliografia

- Althusser L. (2009), *W imię Marksa*, przeł. M. Herer, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Bachelard G. (2002), *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, przeł. D. Leszczyński, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Bourdieu P. (1977), *Sur le pouvoir symbolique*, „Annales” 32, 3, s. 405–411.
- Bourdieu P. (1981), *Men and Machines*, w: K. Knorr-Cetina, A.V. Cicourel (red.), *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, Boston: Routledge and Kegan Paul, s. 304–317.
- Bourdieu P. (1983), *The Philosophical Institution*, w: A. Montefiore (red.), *Philosophy in France Today*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–8.
- Bourdieu P. (1984), *Homo academicus*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu P. (1990), *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity.
- Bourdieu P. (1989), *La noblesse d'État: Grands corps et grandes écoles*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu P. (1991a), *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity.
- Bourdieu P. (1991b), *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu P. (1993a), *Sociology in Question*, London – Thousand Oaks – New Dehli: Sage.
- Bourdieu P. (1993b), *The Field of Cultural Production*, Cambridge: Polity.
- Bourdieu P. (2001), *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. A. Zawadzki, Kraków: Universitas.
- Bourdieu P. (2004a), *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris: Éditions Raisons d'Agir.
- Bourdieu P. (2004b), *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciwicz, Warszawa: Oficyna Naukowa.

- Bourdieu P. (2006), *Medytacje pascaliańskie*, przeł. K. Wakar, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bourdieu P. (2007), *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, przeł. W. Krokier, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Bourdieu P. (2008), *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Bourdieu P. (2009), *Rozum praktyczny. O teorii działania*, przeł. J. Stryczyk, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Bourdieu P. (2012), *Sur l'Etat. Cours en Collège de France (1989–1992)*, Paris: Raisons d'agir / Seuil.
- Bourdieu P., Chamboredon J.-C., Passeron J.-C. (2005), *Le métier de sociologue*, Paris: Mouton de Gruyter.
- Bourdieu P., Wacquant L.J.D. (2001), *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Cassirer E. (1998), *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Stanińska, Warszawa: Czytelnik.
- Cassirer E. (2009), *Substancja i funkcja*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Durkheim É. (2010), *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa: PWN.
- Foucault M. (2002), *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Foucault M. (2009), *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, wyd. III, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Heidegger M. (2012), *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Bogdan, Warszawa: Aletheia.
- Kant I. (2003), *Spór fakultetów*, przeł. M. Żelazny, Kraków: Wydawnictwo Roliski.
- Mannheim K. (2008), *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Merleau-Ponty M. (2001), *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Pacal B. (2003), *Myśli, w: tenże, Myśli oraz Rozprawa o kondycji możliwych, Modlitwa o dobry użytek chorób, Rozprawa o namiętnościach miłości*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków: Zielona Sowa.
- Soulié C. (1995), *Anatomie du goût philosophique*, „Actes de la recherche en sciences sociales”, nr 109, s. 3–28.
- Taylor C. (1993), *To Follow a Rule*, w: C. Calhoun, E. LiPuma, M. Poston (red.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago: University of Chicago Press, s. 45–60.

- Wacquant L.J.D. (1993), *On the Tracks of Symbolic Power: Prefatory Notes of Bourdieu's 'State Nobility'*, „Theory, Culture and Society”, vol. 10, s. 1–17.
- Wittgenstein L. (2011), *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN: Warszawa.

Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest teoria społeczna Pierre’a Bourdieu, ukazana jako wyrazisty kontekst konstruktywnego przenikania się filozofii i socjologii. Koncepcja działania społecznego Bourdieu, będąca dużym przełomem w socjologii, wsparta została bezpośrednio na ustaleniach Wittgensteina, Heideggera i Merleau-Ponty’ego. Stanowi ona jednocześnie bazę dla rozwoju nowej, socjologicznej teorii poznania – socjologii życia intelektualnego. Refleksja nad rzeczywistością, również rzeczywistością społeczną, jest sama społecznie zakorzeniona, odbywa się w ustrukturyzowanych przestrzeniach społecznych, zwanych przez Bourdieu „polami”. Jednym z ważnych pól społecznych jest uniwersum filozofii. Jego analiza unaocznia ukryte mechanizmy myślenia filozoficznego, związki ze strukturami władzy, a nawet nieoczywiste polityczne uwikłanie idei filozoficznych. W konsekwencji, podobna socjologiczna analiza daje szansę na pogłębienie refleksji filozofii nad nią samą.