

MYŠLENÍ
SOUČASNOSTI

Pascalovské meditace

Pierre
Bourdieu

přeložil Jan Petříček

UNIVERZITA KARLOVA
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM 2023

Jednou z hlavních funkcí pojmu habitu je vyhnout se dvěma komplementárním omylům, které oba prameny ze scholastického hlediska: na jedné straně mechanismu, podle něhož je jednání mechanickým následkem vnějších příčin; a na druhé straně finalismu, který tvrdí – zvláště v teorii racionálního jednání –, že aktér jedná svobodně, vědomě a, jak říkají někteří utilitaristé, *with full understanding* (s plným pochopením), přičemž jeho jednání je výsledkem kalkulu šancí a zisků. Proti jedné i druhé z těchto teorií musíme trvat na tom, že sociální aktéři jsou obdařeni habitu vtíštěnými do těl dřívějšími zkušenostmi. Tyto systémy schémat vnímání, hodnocení a jednání jim dovolují jednak vykonávat akty praktického poznání, založené na zachycování a rozpoznávání podmíněných a konvenčních stimulů, na něž jsou disponováni reagovat, jednak koncipovat – bez výslovného kladení cílů nebo propočtu prostředků – přiměřené strategie a neustále je přetvářet, ovšem v mezích strukturálních tlaků, z nichž vyrůstají a které je definují.

Termín „strategie“, který jsme nuceni používat pro označení sekvencí jednání objektivně zaměřených k určitému cíli, jaké pozorujeme v každém poli, nás nesmí uvést v omyl: nejúčinnějšími strategiemi, zvláště v polích ovládaných hodnotami nezištnosti, jsou ty, které jakožto výtvořiny dispozic formovaných imanentní nutností pole tíhnou k tomu, aby se této nutnosti přizpůsobovaly spontánně, bez výslovného úmyslu i kalkulu. To znamená, že aktér není nikdy zcela subjektem těchto praktik: prostřednictvím dispozic a víry, které stojí v základu jeho účasti na hře, se všechny předpoklady konstitutivní pro praktickou axiomatiku pole (jako je například epistemická *doxa*) vsouvají i do těch zdánlivě nejprojasněnějších úmyslů.

Praktický smysl je to, co nám umožňuje jednat, jak je třeba (*hós dei*, říkal Aristoteles), aniž bychom kladli nebo vykonávali (kantovské) „má být“, pravidlo jednání. Dispozice, které aktualizuje – způsoby bytí, jež jsou výsledkem trvalé proměny těla výchovou –, zůstávají nepovšimnuty tak dlouho, dokud se neuskuteční, a dokonce i potom, protože se jejich nutnost jeví jako něco samozřejmého a protože jsou bezprostředně přizpůsobené situaci. Schémata habitu, tyto velmi obecně uplatnitelné principy vidění a dělení, které jsou coby výsledek vtělení struktur a tendencí světa těmto strukturám a tendencím alespoň přibližně přiměřené, nám dovolují, abychom se – v praktické operaci kvazitélesné *anticipace* imanentních tendencí pole a chování generovaných všemi izomorfními habitu, s nimiž jsou tyto principy jako v dobře sehraňém týmu nebo orchestru v bezprostředním spojení, neboť jsou s nimi spontánně sladěny – neustále přizpůsobovali částečně změněným kontextům a konstruovali situaci jako celek obdařený smyslem.

(Nezřídka se stává, že obhájci „teorie racionálního jednání“ se v jednom a tomžé textu dovolávají střídavě mechanistického hlediska, implikovaného používáním modelů převzatých z fyziky, a hlediska finalistického, které mají obě základ ve scholastické alternativě mezi čistým vědomím a tělem-věcí (mám zde na mysli zejména Jona Elstera,¹⁴⁰ jemuž musíme přiznat tu zásluhu, že výslovně říká, že racionalitu ztotožňuje s plně projasněným vědomím a že považuje za formu iracionality, když se touhy vlivem nejasných psychologických sil přizpůsobují možnostem): mohou tak racionalitu praktik úplně stejně dobře vysvětlovat jak hypotézou, že aktéři jednají pod přímým tlakem příčin, které vědec dokáže odhalit, tak zdánlivě zcela protikladnou hypotézou, že aktéři (jak se říká) jednají s plným vědomím toho, co dělají, a jsou schopni sami provádět to, co vědec provádí na jejich místě v mechanistické hypotéze.

Je-li tak snadné sklouznout od jedné z těchto protikladných pozic k druhé, pak proto, že vnější mechanický determinismus

¹⁴⁰ Jon Elster: *Le Laboureur et ses enfants. Deux essais sur les limites de la rationalité*, přel. A. Gerschenfeld, Paris: Éditions de Minuit, 1987.

(determinace příčinami) a intelektuální determinismus (determinace důvody, „dobře pochopenými zájmy“) se stýkají a splývají vjedno. Tím, co se obměňuje, je sklon vědce, tohoto téměř božského počtáře, přisuzovat (nebo nepřisuzovat) aktérům svou dokonalou znalost příčin nebo své jasné vědomí důvodů. U zakladatelů utilitaristické teorie a zvláště u Benthamu, jehož hlavní dílo nese název *Deontology, or The Science of Morality* (*Deontologie neboli Věda o morálce*), byla teorie ekonomiky slasti výslovně normativní. V *rational action theory* je normativní též, ale považuje se za pozitivní: vydává normativní model toho, jakým by aktér měl být, chce-li být racionální (ve vědeckém smyslu), za popis explanačního principu toho, co skutečně dělá.¹⁴¹ To je nevyhnutelné, když nechceme uznat žádný jiný zdroj rozumných jednání než racionální úmysl, záměr (*purpose*) či plán a žádný jiný explanační princip aktérových jednání, než je vysvětlení pomocí důvodů anebo příčin působících jakožto důvody – přičemž dobře pochopený zájem (a užitková funkce) není přísně vzato nic jiného než aktérův zájem, jak se jeví nestrannému pozorovateli anebo, což vyjde nastejno, aktérovi řídícímu se „zcela prozíravými preferencemi“,¹⁴² tj. aktérovi dokonale informovanému.

Jak patrně, tento dobře pochopený zájem nemá daleko k „objektivnímu zájmu“, na nějž se odvolává zdánlivě radikálně protikladná teoretická tradice a který podepírá představu o „přiřazeném třídním vědomí“ (základ neméně fantaskní představy „falešného vědomí“), jak ji vyjadřuje Lukács; jedná se podle něj o „myšlenky, pocity atd., které by lidé měli v určité životní situaci, kdyby byli s touto situací a zájmy, jež z ní vyplývají, dokonale postihnout [tj. ze scholastického úhlu pohledu...], a to jak se zřetelem k bezprostřednímu jednání, tak vzhledem ke struktuře společnosti, jež s těmito zájmy koresponduje“.¹⁴³ Z toho vidíme, že scholastické zájmy nepotřebují být zájmy

dobře pochopenými, aby byly mezi *scholars* tou nejlépe rozdělenou věcí na světě...¹⁴⁴)

Heideggerovskou slovní hříčkou bychom mohli říct, že dispozice je expozice, vystavení. Protože tělo je (v různé míře) exponováno, protože je vystaveno světu a jeho nebezpečím, protože čelí riziku rozrušení, zranění, utrpení a někdy i smrti, a protože tudíž musí brát svět vážně (a nic není vážnější než rozrušení, které se dotýká samotných kořenů naší organické konstituce), je schopno si osvojit dispozice, které jsou samy otevřeností vůči světu, tj. vůči oněm strukturám sociálního světa, jejichž vtělenou formou jsou.

Vztah ke světu je vztahem přítomnosti ve světě, bytí ve světě – v tom smyslu, že přináležíme ke světu, že mu patříme –, v němž aktér ani předmět nejsou kladeni jako takoví. Míra, v jaké se do tohoto vztahu vkládá naše tělo, je bezpochyby jedním z hlavních faktorů určujících zájem a pozornost, které s ním jsou spojeny, a důležitost – měřitelnou jejich trváním, jejich intenzitou atd. – tělesných změn, které z něho plynou. (Právě na to zapomíná intelektualistické hledisko, přímo spjaté s faktem, že scholastické světy přistupují k tělu a všemu, co s ním souvisí, zejména k naléhavosti uspokojení potřeb a skutečnému nebo potenciálnímu fyzickému násilí, takovým způsobem, že je takřkajíc vyřazují ze hry.)

Učíme se tělesně. Sociální řád se wpisuje do těl prostřednictvím této neustálé, více či méně dramatické konfrontace, v níž vždy hraje velkou roli afektivita a přesněji řečeno afektivní výměny se sociálním prostředím. Člověk si samozřejmě vzpomene – zvláště zásluhou prací Michela Foucaulta – na normalizaci uplatňovanou disciplínou institucí. Musíme si však dávat pozor, abychom nepodceňovali nepřetržitý a často nepostřehnutý tlak a útlak vycházející z běžného řádu věcí, podmiňování, jež nás vystavují materiální podmínky existence, němé povely a „inertní násilí“ (jak říká Sartre) ekonomických a sociálních struktur a mechanismů, jimiž se reprodukuje.

¹⁴¹ Srov. James Coleman: *Foundations of Social Theory*, Cambridge: Harvard University Press 1991.

¹⁴² R. H. Hare: *Ethical Theory and Utilitarianism*, in: Amartya Sen a Bernard Williams (ed.): *Utilitarianism and Beyond*, London – Cambridge: Cambridge University Press 1977.

¹⁴³ György Lukács: *Histoire et Conscience de classe*, Paris: Éditions de Minuit 1960 (česky: *Dějiny a třídní vědomí*, přel. L. Sochor, Praha: Filosofia – Academia 2020, s. 213).

¹⁴⁴ Narážka na slavnou první větu Descartovy *Rozpravy o metodě*: „Zdravý rozum je ze všech věcí světa nejlépe rozdělen, neboť každý člověk si myslí, že je jím obdařen tak dobře, že si ho obvykle nepřejí mít více ani ti, které lze ve všech ostatních věcech velmi obtížně uspokojit.“ (René Descartes: *Rozprava o metodě*, přel. K. Šprunk, Praha: OIKYOMENH 2016, s. 9.) – Pozn. překl.

Nejpřísnější sociální povely nemíří na rozum, ale na tělo, které přitom funguje jako „pomůcka na zapamatování“. Učení se mužskosti a ženskosti probíhá z velké části tak, že se rozdíl mezi pohlavími vepisuje do těl (zejména prostřednictvím oblékání) ve formě způsobů chůze, mluvení, držení těla nebo způsobů, jak se dívat, jak si sedat atd. A ustavovací rituály jsou jen krajním případem všech výslovných jednání, jimiž skupiny vštěpují jednotlivcům sociální meze anebo, což vyjde nastejno, sociální klasifikace (jako je rozdělení mužský/ženský) a naturalizují je ve formě tělesných rozdělení, tělesných *hexeis*, dispozic – které mají být stejně trvalé jako vytetované nápisy – a kolektivních principů vidění a dělení. Toto psychosomatické jednání je jak v každodenní pedagogické praxi („Sed' rovně!“, „Drž nůž v pravé ruce!“), tak v ustavovacích rituálech často vykonáváno prostřednictvím emocí a psychologického nebo i fyzického utrpení, zejména bolesti způsobené tím, že se znetvořuje samotný povrch těla, že se pokrývá charakteristickými znaky, jizvami nebo tetováním. Pasáž z povídky *V kárném táboře*, kde Kafka vypráví, jak se do těla zločince vrývají všechna písmena zákona, jež porušil, „s groteskní brutalitou a doslovností vyhrocuje“ (slovy E. L. Santnera¹⁴⁵) krutou mnemotechniku, k níž se, jak jsem se už dříve pokusil ukázat, skupiny často uchylují, aby naturalizovaly arbitrárnost, a tak, což je další kafkovský (či pascalovský) vhléd, jí dodaly onu absurdní a neproniknutelnou nutnost, která se – bez jakékoli transcendence – ukrývá za těmi nejposvátnějšími institucemi.

Nerozpoznání nebo zapomenutí vztahu imanence ve světě, který není vnímán jako svět, jako objekt kladený před subjektem vědomým si sebe sama, jako podívaná nebo reprezentace obsáhnutelná jediným pohledem, je bezpochyby elementární a původní formou scholastické iluze. Nositelem praktického rozumění není poznávající vědomí (ať transcendentální vědomí jako u Husserla, nebo i existenciální *Dasein* jako u Heideggera), nýbrž praktický smysl habitu obývaného světem, jež obývá, a *předem se starajícího* (*pré-occupe*) o svět, do nějž aktivně zasahuje v bezprostředním vztahu zapojení se, napětí a pozornosti, který konstruuje svět a dává mu smysl.

Coby svébytný, ale stálý způsob, jak vstupovat do vztahu ke světu, zahrnující poznání schopné předjímat běh světa, je *habitus* bezprostředně, bez objektivizující distance, přítomný vůči světu a vůči tomu, co se ve světě ohlašuje jako nadcházející (*l'à venir*) – což jej odlišuje od *mens momentanea*, nemající dějiny. Tělo (příznivě) disponované vzhledem ke světu, tělo *vystavené světu*, vjemům, pocitům, utrpení atd., tj. zapojené do světa, v němž je samo v sázce a ve hře, je zároveň orientováno směrem ke světu, k tomu, co v něm lze bezprostředně vidět, cítit a vytušit; je schopno jej zvládat přiměřenými reakcemi, mít na něj vliv, používat jej (a nikoli dešifrovat) jako nástroj, který máme při ruce (podle slavné Heideggerovy analýzy) a který je, aniž by kdy byl zvažován jako takový, proniknut, jako by byl průhledný, úkolem, jež dovoluje uskutečnit a k němuž je zaměřený.

Aktér zapojený do praxe poznává svět, ale poznáním, jež se, jak ukázal Merleau-Ponty, nevyznačuje vztahem vnějškovosti,

¹⁴⁵ Eric L. Santner: *My Own Private Germany*.