

MYŠLENÍ
SOUČASNOSTI

Pascalovské
meditace
Pierre Bourdieu



KAROLINUM

Pascalovské meditace

Pierre Bourdieu

Z francouzského originálu *Méditations pascaliennes*,
vydaného nakladatelstvím Seuil roku 1997,
přeložil Jan Petříček.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'aide
à la publication F. X. Šalda, a bénéficié de la collaboration
de l'Institut français de Prague.

Tato kniha vychází za pomoci programu na podporu
publikační činnosti F. X. Šalda Francouzského institutu v Praze.

**INSTITUT
FRANÇAIS**
Prague

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz

Praha 2023

Edici Myšlení současnosti řídí Miroslav Petříček.

Redakce Edita Onuferová

Grafická úprava Zdeněk Ziegler

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

První české vydání

© Univerzita Karlova, 2023

© Éditions du Seuil, 1997 et 2003

Translation © Jan Petříček, 2023

Afterword © Marek Skovajsa, 2023

ISBN 978-80-246-5410-2

ISBN 978-80-246-5412-6 (pdf)

ISBN 978-80-246-5413-3 (epub)

ISBN 978-80-246-5414-0 (mobi)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Úvod /9

I KRITIKA SCHOLASTICKÉHO ROZUMU /19

Implikace a implicitní /22

Dvojznačnost scholastické dispozice /26

Geneze scholastické dispozice /31

Velké vytěsnění /34

Věc scholastické cti /43

Radikalizace radikální pochybnosti /48

Postskriptum 1: Neosobní vyznání /53

Postskriptum 2: Zapomenutí dějin /64

II TŘI FORMY SCHOLASTICKÉHO OMYLU /71

Scholastický epistemocentrismus /75

Odbočka. Kritika mých kritiků /88

Moralismus jako egoistický univerzalismus /94

Nečisté podmínky čistého zalíbení /104

Dvojznačnost rozumu /110

Odbočka. „Habituélní“ mez „čistého“ myšlení /115

Nejvyšší forma symbolického násilí /117

Postskriptum: Jak číst autora? /119

III HISTORICKÉ ZÁKLADY ROZUMU /129

Násilí a právo /132

Nomos a *illusio* /136

Odbočka. Společný zdravý rozum /138

Ustavené úhly pohledu /140

Odbočka. Diferenciace moci a okruhy legitimizace /145

Racionalistický historicismus /150

Dvojitá tvář vědeckého rozumu /153
Cenzura pole a vědecká sublimace /156
Anamnéza původu /161
Reflexivita a dvojí historizace /166
Univerzálnost strategií univerzalizace /171

IV TĚLESNÉ POZNÁNÍ /179

Analysis situs /185
Sociální prostor /189
Rozumějící obsaženost /191
Odbočka o scholastickém zaslepení /194
Habitús a vtělení /196
Logika v akci /201
Koíncidence /207
Průnik dvojích dějin /212
Dialektika dispozic a pozic /218
Nesoulad, rozestupy a výpadky /223

V SYMBOLICKÉ NÁSILÍ A POLITICKÉ BOJE /229

Libido a *illusio* /232
Tělesný tlak /236
Symbolická moc /242
Dvojí naturalizace a její následky /251
Praktický smysl a politická práce /255
Dvojí pravda /262
Poznání způsobů poznání /266
Případová studie 1: Dvojí pravda daru /268
Případová studie 2: Dvojí pravda práce /281

VI SOCIÁLNÍ BYTÍ, ČAS A SMYSL EXISTENCE /287

Přítomnost vůči nadcházejícímu /292
Řád následností a následnictví /299
Vztah mezi očekáváními a šancemi /302
Odbočka. Pár dalších scholastických abstrakcí /305
Sociální experiment: lidé bez budoucnosti /308
Mnohost časů /312
Čas a moc /317
Ještě jednou o vztahu mezi očekáváními a šancemi /322
Prostory svobody /326

Otázka ospravedlnění /330

Symbolický kapitál /334

Marek Skovajsa: Sociologovy meditace o stavu člověka
ve společnosti /341

Věcný rejstřík /365

Jmenný rejstřík /376

Jestliže jsem se odhodlal položit si několik otázek, které bych byl raději přenechal filozofii, pak protože se mi zdálo, že si je filozofie, ač se jinak ptá na kdeco, neklade; a že zvláště s ohledem na společenskou vědu nepřestává vznášet otázky, které mi nepřipadaly nijak nezbytné – a přitom se střeží toho, aby se tázala na často pramálo filozofické důvody a zejména příčiny svého vlastního tázání. Chtěl jsem dovést kritiku (v kantovském smyslu) učeneckého rozumu až do bodu, jež obvyklé dotazování nechává bez povšimnutí, a pokusit se objasnit předpoklady vepsané v situaci *scholé*, volného či svobodného času, osvobozeného od naléhavých tlaků světa a umožňujícího svobodný a osvobozený vztah k těmto tlakům a ke světu. Právě filozofové se však nespokojují s tím, že tyto předpoklady stejně jako ostatní profesionální myslitelé uplatňují ve své praxi, nýbrž je přenášejí do sféry diskurzu, ne tak proto, aby je analyzovali, ale spíš aby je legitimizovali.

Na ospravedlnění zkoumání, které chce otevřít cestu k pravdám, k nimž filozofie ztěžuje přístup, jsem se mohl odvolat na příklady myslitelů, kteří jsou filozofy vnímání bezmála jako nepřátelé filozofie, neboť ve shodě s Wittgensteinem pokládají za prvotní úkol filozofie rozptýlení iluzí, zejména iluzí produkovaných a reprodukováných samotnou filozofickou tradicí. Z jiných důvodů, které vysvitnou později, jsem místo toho postavil tyto úvahy pod záštitu Blaise Pascala. Už dlouho jsem zvyklý na otázku týkající se mého vztahu k Marxovi (většinou zdaleka ne nevinnou) odpovídat, že když se to vezme kolem a kolem, jsem, mám-li se za každou cenu někam zařadit, spíše pascalovec. Mám především na mysli to, co se týká symbolické moci, což je bod, v němž je má spřízněnost s Pascalem nej-

zjevnější. Lze však uvést i jiné aspekty jeho díla, které často unikají pozornosti, jako je odmítnutí hledání základu. Především mi však na Pascalovi (jak mu rozumím) vždy byla blízká jeho starost, prostá vši populistické naivity, o „obyčejné lidi“ a „zdravé názory lidu“; a také jeho odhodlání, neoddělitelné od této starosti, vždy hledat „příčinu jevů“, *raison d'être* toho zdánlivě nejpošetilejšího a nejsměšnějšího lidského chování – jako je „celodenní honění se za zajícem“ –, a nikdy se nad tímto chováním nepohoršovat a nevysmívat se mu, jak to dělají „polovzdělanci“, vždy připravení „hrát si na filozofy“ a snažit se druhé ohromit svým neobyčejným ohromením nad bláhovostí obyčejných názorů.¹

Protože jsem přesvědčen o pravdivosti Pascalova výroku, že „pravá filozofie se vysmívá filozofii“,² často jsem litoval, že mi pravidla scholastické slušnosti brání vzít toto heslo doslova: nejednou jsem byl v pokušení nasadit proti symbolickému násilí, které se ve jménu filozofie často uplatňuje (v první řadě proti filozofům samotným), ony zbraně, jimiž lidé nejčastěji čelí účinkům tohoto násilí – ironii, pastiš nebo parodii. Jak nezávidět svobodu spisovatelům (Thomasi Bernhardovi s jeho líčením heideggerovského kýče anebo Elfriede Jelinek s její evokací temných mračen německého idealismu) anebo umělcům, kteří si od Duchampa až k Devautourovi v samotné své praxi neustále pohrávají s vírou v umění a umělce?

Domýšlivou představu, že filozofie a výroky intelektuálů mají ohromný a bezprostřední vliv, pokládám za ukázkový příklad toho, co Schopenhauer nazýval „komičností pedanterie“.³ Měl tím na mysli posměch, jemuž se vystavuje ten, kdo vykonává nějaké jednání, které není obsaženo v jeho pojmu – jako když se kůň během představení vykálí na jevišti. Je-li však něco, co mají filozofové – „moderní“ stejně jako „postmoderní“ – přes

¹ Srov. Blaise Pascal: *Pensées et Opuscules*, ed. L. Brunschvicg, Paris: Hachette, 1912, §§ 139, 324, 328 aj. (česky: *Myšlenky*, přel. M. Žilina, Praha: Odeon 1973, s. 150–155, 186, 184). – Pozn. překl.

² Srov. B. Pascal: *Pensées*, ed. Brunschvicg, § 4 (česky: *Myšlenky*, s. 63): „Vysmívat se filosofii znamená filosofovat opravdově.“ – Pozn. překl.

³ Srov. Arthur Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa. Svazek první*, přel. M. Váňa, Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1997, s. 68. – Pozn. překl.

všechny spory, které je rozdělují, společné, je to tato přehnaná důvěra v moc diskurzu. To je typická iluze *lectora*, jenž může pokládat akademický komentář za politický čin anebo kritiku textů za projev odporu a jenž prožívá revoluce ve sféře slov jako radikální revoluce ve sféře věcí.

Jak se ubránit tomuto snu o všemohoucnosti, který může velmi snadno probouzet záchvaty nadšené identifikace s velkými hrdinskými rolemi? Mám za to, že je především důležité uvažovat nejen o hranicích a schopnostech myšlení, ale také o podmínkách jeho výkonu, jež dovádějí mnoho myslitelů k překračování mezi společenské zkušenosti, která je nevyhnutelně dílčí a lokální – zeměpisně i sociálně – a omezená na stále stejný, malý výsek sociálního světa, a dokonce i světa intelektuálního, jak dokazuje úzký záběr uváděných odkazů, často pocházejících z jediného oboru nebo jediné národní tradice. Pozorné sledování běhu světa by nás nicméně mělo naučit větší pokoře, neboť je jasné, že intelektuální moc nikdy není tak účinná jako tehdy, když se uplatňuje ve směru tendencí imanentních společenskému řádu, tedy když prostřednictvím zámlk nebo kompromisů nezadržitelně zesiluje síly světa, které se vyjadřují také skrze ni.

Jsem si dobře vědom, že to, co se zde chystám říct a co jsem dlouho chtěl alespoň zčásti ponechat na implicitní rovině praktického smyslu pro teoretické záležitosti, je zakořeněno v jedinečné – a jedinečným způsobem omezené – zkušenosti jedné konkrétní existence; a že události ve světě nebo peripetie univerzitního života mohou velmi hluboce ovlivnit vědomí i nevědomí. Znamená to, že má tvrzení mají jenom dílčí nebo relativní platnost? Trvalý zájem pánů z Port-Royal o autoritu a poslušnost a jejich usilovné snahy o odkrytí jejich principů se často uvádějí do souvislosti s faktem, že ačkoli byli zejména z kulturního hlediska velmi privilegovaní, skoro všichni patřili k buržoazní aristokracii – k *noblesse de robe*, úřednické šlechtě –, což byla sociální kategorie, jež se ve svých vlastních očích i v očích ostatních pořád velmi lišila od *noblesse d'épée*, vojenské šlechty, jejíž aroganci velmi těžce snášela. Jestliže jansenisté za svůj mimořádně jasný vhled do aristokratických hodnot a symbolických základů autority, zejména autority šlechtické, vděčili svému nejistému postavení, podporujícímu

kritický postoj vůči světským mocnostem, církvi a státu, nic to nemění na platnosti pravd, které objevili.

Musíme se zbavit pozůstatků náboženského a politického moralismu, které stojí v pozadí celé řady zdánlivě epistemologických otázek. Jak připomíná Nietzsche, ve světě myšlení neexistuje žádné neposvržené početí; ale stejně tak ani žádný prvotní hřích. A pokud zjistíme, že ten, kdo objevil pravdu, měl zájem na tom ji objevit, vůbec to jeho objev neuменьšuje. Ti, kdo rádi věří na zázrak „čistého“ myšlení, se musejí smířit s tím, že láska k pravdě či ctnosti stejně jako jakákoli jiná dispozice nutně za něco vděčí podmínkám, v nichž se utvořila, tj. určité sociální pozici a trajektorii. A dokonce jsem docela pevně přesvědčen o tom, že když přemýšlíme o intelektuálním životě – do něž toho tolik investujeme, a kde jsou tudíž „odmítnutí vědět“, či dokonce „nenávisť k pravdě“, o níž mluví Pascal, zvláště silné a rozšířené (byť by to bylo v převrácené podobě falešné a zvrácené jasnozřivosti vyrůstající z resentimentu) –, není trocha osobního zájmu na odhalení pravdy (snadno odsuzovaném jako pouhý odsudek) vůbec na škodu.

Krajní zranitelnost historických věd, které jsou samy nejvíce vystaveny nebezpečí relativizace, jemuž vystavují ostatní, však má i své výhody. A mohl bych zde připomenout obzvláštní ostrážitost vůči požadavkům nebo svodům intelektuálních mód, ostrážitost, k níž člověka nutně vybízí skutečnost, že tyto módy jsou neustále předmětem jeho bádání; a především práci kritiky, prověřování a rozpracování – jedním slovem sublimace –, již jsem vykonal na pudech a pocitech nechuti nebo rozhořčení, které mohly stát u zdroje té či oné intuice, té či oné anticipace. Když jsem podrobil nekompromisnímu zkoumání svět, do něhož jsem patřil, nemohl jsem nevědět, že jsem nutně sám v hledáčku svých vlastních analýz a že nabízím svým protivníkům zbraně, jež budou moci obrátit proti mně: úsloví „kdo jinému jámu kopá“, které se v podobných případech používá, označuje prostě jednu velmi účinnou formu reflexivity, jak jí já rozumím, tj. reflexivity coby kolektivního podniku.

Jelikož jsem si vědom toho, že výsada těch, kdo mají možnost „hrát si vážně“, jak to vyjadřuje Platon, jelikož jim k tomu jejich stav (či v dnešní době stát) zajišťuje potřebné prostředky, mohla zkreslovat nebo omezovat mé myšlení, vždy jsem chtěl,

aby i ty nejvíce objektivizující nástroje poznání, jež jsem měl k dispozici, byly zároveň nástroje poznání mne samotného, a to především jakožto „poznávajícího subjektu“. Hodně jsem se toho dozvěděl z dvou výzkumů vedených ve dvou sociálně velice vzdálených světech – ve vesnici, kde jsem vyrostl, a na pařížských univerzitách –, které mi dovolily, abych jako objektivistický pozorovatel prozkoumal některé z nejtemnějších oblastí své subjektivity.⁴ Skutečně jsem přesvědčen, že jediné práce objektivizace, vykonávané bez shovívavosti a sebezálíbení, jimiž se v souladu s požadavky čtenářů obvykle vyznačují vyprávění o intelektuálních dobrodružstvích, umožňuje odkrýt – s úmyslem je překročit – určité hranice myšlení, a to zejména ty, které vznikají v důsledku zvláštních privilegií.

Vždy ve mně vyvolávala jistou netrpělivost „nabubřelá slova“, jak to nazývá Pascal, a suverénní vyhlašování kategorických tezí, často charakterizující vysoké intelektuální ambice; a jistě zčásti v reakci na zálibu v epistemologických či teoretických úvodech a nekonečných komentářích kanonických autorů jsem se nikdy nechtěl vyhýbat úkolům, jež se v etnologově či sociologově řemesle považují za nejskromnější: přímému pozorování, rozhovoru, kódování nebo statistické analýze. Aniž bych podléhal iniciačnímu kultu „terénu“ anebo pozitivistickému fetišismu dat, měl jsem skutečně pocit, že mi tyto činnosti, jež ostatně nejsou o nic méně inteligentní než ty ostatní, nabízely příležitost – už svým skromnějším a praktičtějším obsahem a potom tím, že byly spojeny s výpravami do světa venku – uniknout scholastické izolaci lidí, s nimiž jsem se pracovním stykem a kteří znají jen kabinety, knihovny, přednášky a rozpravy. Skoro ke každému řádku této knihy bych tedy mohl připojit odkazy na empirické práce, některé staré už více než třicet let, jež mě přesvědčily, že mám právo vyjádřit obecná tvrzení, která buď stála v základu těchto prací, nebo z nich vyplynula, a že mám právo vyjádřit je někdy snad až příliš stroze působícím tónem a bez toho, abych pokaždé zmiňoval všechno to, co můžu uvést na jejich podporu.⁵

⁴ Pierre Bourdieu: *Célibat et condition paysanne, Études rurales* 5–6 (duben–září 1962), s. 32–136; *Homo academicus*, Paris: Éditions de Minuit 1984.

⁵ Ať už jde o mé vlastní práce, nebo práce jiných badatelů, které pro mě byly užitečné, omezil jsem se zde na odkazy, jež jsem považoval za nezbytné pro ty, kdo

Zvláštnost sociologa, která není žádnou výsadou, tkví v tom, že jeho úkolem je vyslovit fakta sociálního světa a pokud možno je vyslovit taková, jaká jsou. To je naprosto přirozené, ba triviální. Jeho situace však je paradoxní a někdy přímo nemožná v důsledku faktu, že je obklopen lidmi, kteří buď sociální svět (aktivně) ignorují a nemluví o něm – a jsem ten poslední, kdo by umělcům, spisovatelům nebo vědcům vyčítal, že se zcela soustředí na svou vlastní práci –, anebo se jím zneklidňují a mluví o něm, někdy hodně, ale moc toho o něm nevědí (takoví se najdou i mezi uznávanými sociology): skutečně není nijak vzácné, že povinnost mluvit, plynoucí ze svodů náhle nabyté proslulosti anebo mód a modelů intelektuální hry, člověka navádí k tomu, aby všude mluvil o sociálním světě, ale tak, jako by o něm nemluvil anebo jako by o něm mluvil jen proto, aby na něj on sám i ostatní mohli lépe zapomenout – krátce řečeno aby o něm sice mluvil, ale zároveň ho popíral.

Když tedy sociolog dělá prostě to, co má dělat, prolamuje tím tento začarovaný kruh kolektivního popírání. Tím, že pracuje na návratu vytěsněného, že se pokouší poznat a umožnit druhým poznat to, co svět poznání poznat nechce, zejména o sobě samém, bere na sebe riziko, že bude vypadat jako někdo, kdo vyzrazuje „rodinné tajemství“. Ale komu jinému je vyzrazuje než těm, jimž tímto svým počínáním vypovídá svou solidaritu a od nichž nemůže očekávat uznání za své objevy, odhalení nebo vyznání (nutně trochu zvrácená, jak musíme uznat, neboť zprostředkovaně platí i pro všechny jeho kolegy)?

Moc dobře vím, co člověku hrozí, když bojuje proti tomuto vytěsňování, které je v čistém a dokonalém světě myšlení tak časté, totiž vytěsňování všeho, co se dotýká sociální skutečnosti. Víím, že budu muset čelit ctnostnému rozhořčení těch, kdo ze zásady odmítají veškerou snahu o objektivizaci: buď proto, že ve jménu neredukovatelnosti „subjektu“ a jeho vnoření do času, jež jej odsuzuje k neustálé proměnlivosti a jedinečnosti, považují každý pokus učinit z něj objekt vědy za jakousi uzur-

by chtěli na výzkumy sami navázat; a jsem si dobře vědom toho, že tato střední cesta, zvolená po dlouhém váhání, mezi dlouhými výchy jmen filozofů, etnologů, sociologů, historiků, ekonomů, psychologů atd., na něž jsem se mohl a snad i měl neustále odvolávat, a naprostou absencí odkazů, je samozřejmě pouhým nouzovým východiskem.

paci *božského* atributu (Kierkegaard, jenž v tomto bodě viděl jasněji než mnoho jeho následovníků, mluví ve svém *Deníku* o „rouhání“); anebo proto, že jsou přesvědčeni o své výjimečnosti a vidí v tomto podniku pouhé „odsuzování“, motivované „nenávistí“ k jeho předmětu (filozofii, umění, literatuře atd.).

Je lákavé (a „výnosné“) tvářit se, jako kdyby prosté připomínání sociálních podmínek „tvorby“ bylo výrazem vůle převést jednotlivé na obecné, jedinečné na třídu; jako kdyby konstataování, že sociální svět podrobuje tlakům a omezením i to „nejčistší“ myšlení, myšlení vědců, umělců a spisovatelů, bylo vedeno úmyslem je znevažovat; jako kdyby determinismus, který se sociologii často vytýká, byl – stejně jako liberalismus nebo socialismus anebo ta či ona estetická či politická preference – otázkou víry, nebo dokonce jakýmsi praporem, pod nímž se bojuje, něčím, k čemu je zapotřebí zaujmout stanovisko a co je zapotřebí potírat nebo naopak bránit; jako kdyby oddanost vědě v případě sociologie znamenala resentimentem motivovanou předpojatost vůči všem intelektuálním „spravedlivým bojům“, vůči jedinečnosti a svobodě, transgresi a subverzi, diferenci a disidentství, vůči všemu otevřenému a rozmanitému a tak dále.

Tváří v tvář pokryteckým odsudkům mých „odsudků“ jsem často litoval, že jsem nenásledoval příkladu Mallarmého, jenž odmítl „veřejně provádět rouhavou demontáž fikce a následně i literárního mechanismu, aby ukázal základní součástku anebo nic“, ⁶ a rozhodl se zachránit fikci a kolektivní víru ve hru tím, že tuto základní nicotu vyslovoval jen ve formě popření. A to navzdory tomu, že mě nemohla uspokojit jeho odpověď na otázku, zda by se mělo veřejně mluvit o konstitutivních mechanismech sociálních her, jež jsou – jako literatura, věda, právo a filozofie – obklopeny nesmírnou prestiží a tajemstvím a jež slouží jako strážci hodnot obecně považovaných za ty nejuni-

⁶ Stéphane Mallarmé: *La musique et les lettres*, in: s. Mallarmé: *Œuvres complètes*, ed. H. Mondor a G. Jean-Aubry, Paris: Gallimard 1970, s. 647. Analýzu tohoto textu, ignorovaného zbožnými uctívači serafického básníka nepřítomnosti, v nichž by mohl vyvolat jistý neklid, jsem předložil v knize *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris: Éditions du Seuil 1992, s. 380–384 (česky: *Pravidla umění. Vznik a struktura literárního pole*, přel. P. Kyloušek a P. Dytrt, Brno: Host 2010, s. 360–364). [Překlad Mallarmého textu s úpravami přejímám z uvedeného českého vydání Bourdieuovy knihy. – Pozn. překl.]

verzálnější a nejposvátnější. Rozhodnout se nevyzrazovat tajemství anebo je vyzrazovat jen zastřeným způsobem, jak to dělal Mallarmé, znamená předem usoudit, že jen hrstka velkých zasvěcenců je schopna oné heroické jasnozřivosti a rozhodné velkorysosti, které jsou potřebné k tomu, abychom se mohli konfrontovat se záhadou fikce a fetišismu v její holé pravdě.

Jelikož jsem si byl vědom všech očekávání, jež jsem musel zklamávat, všech mlčky přijímaných dogmat „humanistického“ přesvědčení a „uměleckého“ vyznání, jimž jsem byl nucen čelit, často jsem proklínal osud (či logiku), který mi uložil, abych s plným vědomím hájil tak obtížné stanovisko, abych se s racionálním diskurzem jako svou jedinou zbraní pustil do možná předem ztraceného boje proti nezměrným sociálním silám, jako je moc myšlenkových návyků, poznávacích zájmů a kulturních věr, jež jsou dědictvím po několika staletích vlády literárního, uměleckého nebo filozofického kultu.

Tento pocit byl ochromující tím spíše, že jsem při psaní o *scholé* a všech těchto otázkách nemohl nevnímat zpětné působení svých slov. Nikdy dřív jsem necítil tak naléhavě, jak je můj projekt podivný. Jde o jakousi *negativní filozofii*, která může vypadat vyloženě sebedestruktivně. Při jiných příležitostech jsem se pokoušel utiřit svou úzkost či neklid tím, že jsem si osvojoval, někdy výslovně, roli veřejného spisovatele a snažil jsem se přesvědčit sám sebe – stejně jako ty, které jsem bral s sebou –, že musí být užitečné říkat věci, které nikdo neříká a které by přitom měly být vyřčeny. Jenže jakmile člověk nechá stranou tyto funkce „veřejné služby“, lze-li to tak říct, jaké ospravedlnění mu pak ještě zbývá?

Nikdy jsem nebyl doopravdy přesvědčen o tom, že mám právo existovat jako intelektuál. A vždy jsem se snažil – a snažím se o to i zde – vymýtit ze svého myšlení vše, co může být s tímto statutem spjato, jako je filozofický intelektualismus. Nemám rád intelektuála v sobě, a co v mých textech může znít jako antiintelektualismus, je namířeno především proti tomu, co ve mně přes všechno úsilí zůstává z intelektualismu či intelektuality, jako je ona pro intelektuály tak typická neochota skutečně připustit, že moje svoboda má své meze.

Na závěr těchto předběžných úvah bych chtěl poprosit své čtenáře, a to i ty nejvstřícněji naladěné, aby nechali stranou

předpojetí či předsudky, jež mohou mít o mé práci a obecněji o sociálních vědách a jež mě občas nutí vracet se k otázkám, které jsem, jak se alespoň domnívám, vyřešil už dávno. To budu dělat i zde a předložím různá upřesnění, jež by se neměla zaměňovat s návraty k týmž tématům a jejich přepracováními, jaká si vynucují leckdy nepostřehnutelné pokroky v bádání. Skutečně mám pocit, že bývám chápán nesprávně, zčásti asi kvůli představě, již lidé často mívají o sociologii, představě založené na mlhavých vzpomínkách ze školy anebo nešťastných setkáních s nejvýraznějšími představiteli oboru, která bohužel mohla jediné upevnit jeho politicko-žurnalistický obraz. V důsledku podřadného statusu této opovrhované vědy se nepoučení cítí oprávněni dívat se svrchu na to, co někdy přesahuje jejich chápání, a ti, kdo jsou vůči sociologii nepřátelsky zaujatí, mohou předkládat její záměrně reduktivní obraz, aniž by na ně dopadly sankce, jež bývají za normálních okolností spojeny s příliš nápadným porušením „principu vstřícnosti“. Tato předpojatost mi přijde tím nespravedlivější či nemístnější, že část mé práce spočívala v převrácení celé řady myšlenkových přístupů obvykle uplatňovaných při analýze sociálního světa (počínaje pozůstatky obecně přijímané verze marxismu, která nezávisle na politických přesvědčeních zatemnila mozky více než jedné generace). Mnou předkládané analýzy a modely tak byly velmi často chápány na základě přesně těch myšlenkových kategorií, které odmítaly, jako jsou například velké, nepominutelné alternativy dualistického myšlení (mechanismus vs. finalismus, objektivismus vs. subjektivismus, holismus vs. individualismus atd.).

Nezapomínám však na vše to, za co jsem mohl já sám, na své potíže s vysvětlováním svého stanoviska a na svou neochotu je vysvětlovat; ani na skutečnost, že překážky bránící porozumění se, jak si všímá Wittgenstein, nenacházejí ani tak na straně rozumu, jako na straně vůle – což možná platí dvojnásob, když jde o porozumění otázkám sociálního světa. Často mě ohromuje, jak dlouho mi trvalo – a jistě jsem v tom ještě nedospěl na konec –, než jsem doopravdy pochopil věci, které jsem už dlouho předtím vykládal s pocitem, že přesně vím, co říkám. Jestliže stále znovu zpracovávám tatáž témata a mnohokrát se vracím ke stejným předmětům a analýzám, probíhá to vždy,

jak se mi zdá, ve spirálovitém pohybu, který dovoluje pokaždé dosáhnout vyššího stupně výslovnosti a pochopení a odhalit dříve nepovšimnuté vztahy a skryté vlastnosti. „Nedovedu své dílo posuzovat, zatímco na něm pracuji,“ napsal Pascal. „Musím to udělat jako malíř a poodstoupit. Ale ne příliš.“⁷ Také já jsem se pokusil najít bod, odkud bych mohl obsáhnout celek „svého díla“ jediným pohledem, bez zmatení a nejasností, jež jsem na něm viděl, „zatímco jsem na něm pracoval“, a na nichž pohled ulpívá, když se díváme moc zblízka. Protože mám sklon spíš nechávat věci v praktickém stavu, musel jsem sám sebe přesvědčit o tom, že nebude mrháním času a námahy, když se pokusím výslovně vyložit principy *modu operandi*, jež jsem uplatnil ve své práci, a také představu o „člověku“, která nevyhnutelně vstupovala do mých vědeckých voleb. Nevím, jestli jsem uspěl, ale každopádně jsem dospěl k přesvědčení, že bychom sociální svět poznali lépe (a lépe porozuměli vědeckému diskurzu o něm), kdyby se nám podařilo si vštípit, že patří k nejobtížněji poznatelným předmětům ze všech – zvláště protože je přítomný v hlavách těch, kdo se ho snaží analyzovat – a že pod tím nejvšednějším povrchem, povrchem každodenních, žurnalistických banalit, jež každý badatel vidí na první pohled, ukrývá zcela neočekávaná odhalení o tom, co bychom nejméně chtěli vědět o sobě samých.

⁷ B. Pascal: *Pensées*, ed. Brunschvicg, § 114 (česky: *Myšlenky*, s. 85; překlad upraven).

KRITIKA
SCHOLASTICKÉHO ROZUMU

Protože jsme zapleteni, „implikováni“ (*impliqués*) ve světě, je v tom, co si o něm myslíme a co o něm říkáme, něco implicitního. Máme-li své myšlení od implicitního osvobodit, nemůžeme se spokojit s návratem myšlení k sobě samému, obvykle spojeným s myšlenkou reflexivity; a jediné víra ve všemohoucnost myšlení v nás může vyvolat domněnku, že by pochybování, třeba i to nejradikálnější, mohlo pozastavit platnost předpokladů – spjatých s našimi různými příslušnostmi, vazbami a zapleteními –, jež do našeho myšlení nutně vstupují. Nevědomí jsou dějiny – kolektivní dějiny, které zplodily naše myšlenkové kategorie, a individuální dějiny, jejichž prostřednictvím nám tyto kategorie byly vštípeny. Pravdivá odhalení o objektivních a subjektivních strukturách (klasifikace, hierarchie, problematiky atd.), jež proti naší vůli vždy udávají směr našemu myšlení, tak můžeme očekávat například od sociálních dějin vzdělávacích institucí (dějin veskrze banálních, které se nikdy neobjevují v dějinách idejí, ať filozofických, nebo jiných) nebo dějin (zapomenutých či vytěsněných) našeho zvláštního vztahu k institucím.

Odvrháme-li iluzi, že vědomí je transparentní sobě samému, a představu o reflexivitě běžně přijímanou filozofy (a dokonce i některými sociology jako Alvinem Gouldnerem, který pod tímto jménem hlásá niterné zkoumání fakticity osobních zkušeností⁸), nezbude nám než připustit – v typicky pozitivistické tradici kritiky introspekce –, že nejúčinnější reflexe je ta, která objektivizuje subjekt objektivizace; tím mám na mysli reflexi, jež zbavuje poznávající subjekt privilegií, která si tento subjekt obvykle osobuje, a vyzbrojuje se všemi dostupnými nástroji objektivizace (statistické šetření, etnografické pozorování, historické bádání atd.), aby vynesla na světlo předpoklady, jež si subjekt osvojuje v důsledku svého zahrnutí do předmětu poznání.⁹

Tyto předpoklady spadají do tří různých kategorií. Zaprvé jsou tu ty – to je nejpovrchnější případ –, které jsou spojeny se zaujetím určité pozice v sociálním prostoru a s trajektorií, jež k ní vedla, jakož i s příslušností k jednomu z pohlaví (která může mnoha způsoby ovlivnit vztah k předmětu poznání – například může určovat to, jakým předmětům se člověk rozhodne věnovat –, nakolik se dělba práce mezi pohlavími vписuje

⁸ Srov. Alvin W. Gouldner: *The Coming Crisis of Western Sociology*, Basic Books: New York 1970.

⁹ Sociologie vzdělávání, sociologie kulturní produkce a sociologie státu, jimž jsem se postupně věnoval, tak pro mě představovaly tři momenty téhož projektu znovupřisvojení sociálního nevědomí, který jde dál než otevřené snahy o „sebeanalýzu“, předložené v této knize v sekci „Postskriptum 1: Neosobní vyznání“ anebo ve starším pokusu o reflexivní objektivizaci: srov. Pierre Bourdieu – Jean-Claude Passeron: *Sociology and Philosophy in France since 1945. Death and Resurrection of a Philosophy without Subject*, *Social Research* 39, č. 1 (jaro 1967), s. 162–212.

do sociálních a kognitivních struktur¹⁰). Dále jsou tu předpoklady utvářející *doxu* vlastní každému z různých polí (náboženskému, uměleckému, filozofickému, sociologickému atd.) a přesněji řečeno ty, jež si každý konkrétní myslitel osvojuje v důsledku své pozice v poli. A konečně existují předpoklady, jež utvářejí *doxu* spjatou obecně se *scholé*, s volným časem, který je podmínkou existence všech učeneckých polí.

V rozporu s tím, co se běžně říká, zvláště když si lidé dělají starosti s „etickou neutralitou“, nejsou předpoklady prvního druhu, zejména náboženské či politické, těmi nejobtížněji uchopitelnými a nejhůře zvládnutelnými. Vzhledem k tomu, že jsou spjaty se zvláštními vlastnostmi osob či sociálních kategorií, takže se liší člověk od člověka a kategorie od kategorie, nemají velkou šanci uniknout zaujaté kritice těch, které pohánějí odlišné předsudky či přesvědčení.

Jinak se to má se zkrácenými plynoucími z příslušnosti k určitému poli a s přijetím – v rámci pole všeobecným – *doxy*, jež toto pole definuje v jeho specifičnosti. Implicitní je v tomto případě to, co je implikováno faktem, že jsme zaujati hrou, tj. co je implikováno *illusio* coby základní vírou v zajímavost hry a hodnotu toho, oč se v ní hraje. Tato víra je příslušnosti k poli inherentní. Vstoupit do scholastického světa znamená pozastavit platnost předpokladů společného zdravého rozumu (*sens commun*) a *para-doxně* přijmout více či méně radikálně nový soubor předpokladů – a v souvislosti s tím objevit požadavky a herní vklady, které běžná zkušenost nezná a kterým nerozumí. Každé pole je skutečně charakterizováno sledováním určitého konkrétního cíle, který může podnítit absolutní investici ze strany těch (a jenom těch), kdo mají potřebné dispoziční (například *libido sciendi*).¹¹ Podílet se na *illusio* – vědecké, literární, filozofické nebo jiné – znamená brát vážně to, oč

¹⁰ Evelyn Fox Kellerová: *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press: New Haven 1985 (protiklad mezi takzvaně „tvrdými“ vědami a takzvaně „měkkými“ obory, zejména uměním a literaturou, dodnes velmi těsně odpovídá rozdělení mezi pohlavími).

¹¹ Termín *investissement* v celé knize překládám jako „investice“; čtenář by však měl mít na paměti, že toto slovo je rovněž francouzským ekvivalentem psychoanalytického pojmu *Besetzung* (česky obvykle překládaného jako „obsazení“), označujícího připoutání psychické energie k nějakému objektu. U Bourdieua ekonomický význam a význam psychoanalytický přecházejí jeden v druhý. – Pozn. překl.

se v daném poli hraje, a někdy z toho dokonce udělat přímo otázku života a smrti. Tyto herní vklady, vyrůstající z logiky hry samotné, zakládají její vážnost, i když mohou unikat či připadat „lhostejné“ nebo „bezúčelné“ těm, které někdy nazýváme „laikové“, anebo těm, kdo působí v jiných polích (vzhledem k tomu, že vzájemná nezávislost polí se neobejde bez jisté nemožnosti komunikace).

Specifická logika pole se ve vtěleném stavu ustavuje ve formě specifického habitu anebo přesněji ve formě smyslu pro hru, který se obvykle označuje jako („filozofický“, „literární“, „umělecký“ atd.) „duch“ nebo „smysl“ a prakticky nikdy není kladen ani ukládán výslovným způsobem. Více či méně radikální (v závislosti na vzdálenosti) proměna původního habitu, již vyžaduje vstup do hry a osvojení si specifického habitu, z větší části uniká pozornosti, jelikož probíhá nenápadně, tj. pomalu, postupně a nepostřehnutelně.

Jestliže jsou implikace zahrnutí do nějakého pole odsouzeny zůstat implicitními, pak proto, že toto zahrnutí nemá nic společného s vědomým a záměrným zapojením se, s dobrovolně uzavřenou smlouvou. Původní investice nemá původ, protože si vždy sama předchází a protože ve chvíli, kdy uvažujeme o účasti na hře, jsou kostky už víceméně vrženy. „Jsme naloděni,“ jak říká Pascal.¹² Mluvit o rozhodnutí „zapojit se“ do vědeckého nebo uměleckého života (a stejně tak v případech jakékoli jiné ze základních životních investic, jako jsou povolání, vášně, vyznání a postoje) je skoro stejně absurdní jako – a Pascal sám to dobře věděl – mluvit o rozhodnutí uvěřit, jak to bez velkých iluzí dělá ve svém argumentu sázky: pokud bychom chtěli doufat, že nevěřící by mohl začít věřit, protože jsme mu nevýratnými důkazy ukázali, že ten, kdo sází na Boží existenci, riskuje konečnou investici kvůli nekonečné odměně, museli bychom věřit, že nevěřící je připraven věřit v rozum do té míry, aby byl vnímavý k rozumovým důvodům, které mu předkládáme. Jenže jak velmi přesně říká sám Pascal: „[...] jsme stroj právě tak jako duch. Z toho vyplývá, že prostředkem, jímž se působí na přesvědčení, není jen důkaz. Jak málo

¹² Srov. B. Pascal: *Pensées*, ed. Brunschvicg, § 233 (česky: *Myšlenky*, s. 137): „Ano, jenže vy sázet musíte; není to dobrovolné, jste naloděn.“ – Pozn. překl.

věcí je dokázáno! Důkazy přesvědčují jen ducha; naše nejpevnější důkazy, ty, v které nejvíc věříme, nám dává zvyk: zvyk dává stroji náchylnost a stroj strhuje ducha, aniž duch o tom uvažuje.“¹³ Pascal zde připomíná rozdíl, na nějž máme vlivem scholastické existence sklon zapomínat, totiž rozdíl mezi logickými implikacemi a praktickými následky, uskutečňujícími se působením zvyku, „který nám bez násilí, bez důmyslu, bez dokazování vstěpuje určitou víru“.¹⁴ Víra, včetně víry stojící v základu vědeckého světa, patří do sféry stroje, tj. těla, jež, jak Pascal nepřestává připomínat, „má své důvody, o kterých rozum vůbec neví“.¹⁵

¹³ B. Pascal: *Pensées*, ed. Brunschvicg, § 252 (česky: *Myšlenky*, s. 139–140).

¹⁴ B. Pascal: *Pensées*, ed. Brunschvicg, § 252 (česky: *Myšlenky*, s. 140; překlad upraven).

¹⁵ Srov. B. Pascal: *Pensées*, ed. Brunschvicg, § 277 (česky: *Myšlenky*, s. 58). – Pozn. překl.

Pro ty, kdo jsou pohrouženi do světa, kde je scholastická dispozice něčím samozřejmým, však asi nic není obtížnější pochopitelné než právě ona; „čistému“ myšlení se o ničem nepřemýšlí hůře než o *scholé*, první a nejzávažnější ze všech sociálních podmínek možnosti čistého myšlení, a také o scholastické dispozici, jež nás podněcuje k tomu, abychom vyřadili ze hry požadavky situace, tlaky ekonomické nebo sociální nutnosti, naléhavé úkoly, jež nám situace ukládá, anebo cíle, které nám vytyčuje. J. L. Austin se v knize *Sense and Sensibilia* (*Smysl a smyslové danosti*) mimochodem zmiňuje o „scholastickém hledisku“ (*scholastic view*) a jako příklad uvádí to, když někdo bez jakéhokoli odkazu k bezprostřednímu kontextu vypočítává a zkoumá všechny možné významy nějakého slova, místo aby ho jednoduše použil ve významu přímo odpovídajícím dané situaci.¹⁶

Když rozvineme to, co z Austinova příkladu vyplývá, můžeme říct, že postoj „jako by“, velmi podobný dětskému „hraní si na“, které dětem otevírá imaginární světy, je tím, co umožňuje všechny intelektuální spekulace, vědecké hypotézy, „myšlenkové experimenty“, „možné světy“ anebo „imaginární variace“ – jak ukázal už Hans Vaihinger v knize *Die Philosophie des Als ob* (*Filozofie „jako by“*).¹⁷ Tento postoj nás vybízí vstoupit do hravého světa teoretických domněnek a mentálního experimentování, klást si problémy kvůli radosti z jejich řešení, a nikoli

¹⁶ John L. Austin: *Sense and Sensibilia*, London – Oxford – New York: Oxford University Press 1962, s. 3–4.

¹⁷ Hans Vaihinger: *Die Philosophie des Als ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Leipzig: Felix Meiner Verlag 1924.

proto, že se naléhavě kladou, anebo přistupovat k jazyku ne jako k nástroji, ale jako k předmětu kontemplace, potěšení, formálního zkoumání nebo analýzy.

Protože Austin „scholastické hledisko“ nedává, ač se to vzhledem k etymologii nabízí, do souvislosti se *scholé*, již filozoficky posvětil Platon (na základě kanonického protikladu mezi těmi, kdo se věnují filozofii a „vedou své rozhovory ve volném čase v klidu“, a těmi, kdo na soudech „mluví vždy ve spěchu, neboť je pobízejí vodní hodiny“¹⁸), opomíjí si položit otázku sociálních podmínek možnosti tohoto velmi zvláštního pohledu na svět či přesněji na jazyk, tělo, čas či jakýkoli jiný předmět myšlení. Přehlíží tedy, že tím, co umožňuje tento pohled lhostejný ke kontextu a praktickým cílům a tento distancovaný a svébytný vztah ke slovům a věcem, je právě *scholé*. Tento čas osvobozený od praktických zájmů a zaměstnání, jehož privilegovanou formu – volný čas zasvěcený studiu – organizuje škola (rovněž *scholé*), je podmínkou školních cvičení a činností odpoutaných od bezprostřední nutnosti, jako je sport, hra, tvorba a kontemplace uměleckých děl a všechny formy bezúčelné spekulace, spekulace mající svůj účel v sobě samé. (Zatím zde jenom naznačím – vrátím se k tomu později –, že Austin vinou toho, že nerozvinul všechny důsledky své intuice o „scholastickém hledisku“, nedokázal ve *scholé* a scholastické „jazykové hře“ vidět kořen množství typických omylů filozofického myšlení, které se v návaznosti na Wittgensteina a stejně jako ostatní „filozofové obvyčejného jazyka“ snažil analyzovat a potírat.)

Scholastická situace (jejíž institucionalizovanou formou je školní svět) je místem a okamžikem sociální beztíže, v němž

¹⁸ Platon: *Theaitétos*, přel. F. Novotný, Praha: OIKOYMENH 1995, 172–176c (překlad upraven). Mohlo by se zdát, že když Platon rozlišuje ty, kdo „vyrostli ve svobodě a volném čase“ a „již od mládí“ neznají cestu na agoru, od těch, kdo byli vychováni „ke lži a vzájemnému obviňování“ anebo se jako pastevci „pro nedostatek volného času stávají hrubými a nevzdělanými“, vztahuje tím způsoby myšlení, které staví do kontrastu, ke způsobům života či výchovy, anebo dokonce k podmínkám existence; to mu však nebrání v tom, aby proti sobě stavěl ctnosti – svobodu, nezištnost – a neřesti – sobectví, prolhanost, nespravedlivost – kořeneční v naturalizované společenské hierarchii, čímž předjímá analýzy těch, kteří jako Heidegger budou chápat podmínky existence a („autentické“ nebo „neautentické“) způsoby života jako různá umění žít, která si člověk dobrovolně zvolil.

můžeme vzdorovat běžné alternativě mezi hraním si (*paizein*) a vážným počínáním (*spúdazein*) a „hrát si vážně“ (*spúdaiós paizein*), jak Platon charakterizuje filozofickou aktivitu; můžeme brát vážně hravé věci, seriózně se zabývat otázkami, jež seriózní lidé ignorují, neboť jejich jediným zájmem a zaměstnáním jsou praktické záležitosti běžného života. A jestliže souvislost mezi scholastickým způsobem myšlení a způsobem existence, jenž je podmínkou jeho osvojení a uplatňování, zůstává nepovšimnuta, není to jen tím, že ti, kdo by o ní mohli přemýšlet, se cítí jako ryby ve vodě v situaci, v níž se zformovaly jejich dispozice, ale také tím, že to hlavní, co se předává v této situaci a skrze ni, je skrytý účinek situace samotné.

Učení se, a zvláště školní cvičení coby hravá, bezúčelná práce vykonávaná v modu „hraní si na“, bez opravdového (ekonomického) herního vkladu, jsou skutečně příležitostmi, jak si osvojit – *nad rámeček* všeho toho, co výslovně chtějí předat – cosi zásadního, totiž scholastickou dispozici a soubor předpokladů vepsaných v sociálních podmínkách, které tyto činnosti umožňují. Tyto podmínky možnosti, jež jsou podmínkami existence, fungují jakoby negativně, na základě nepřítomnosti, a tedy neviditelně, a to zejména z toho důvodu, že samy jsou z většiny negativní: patří mezi ně například neutralizace praktických cílů a tlaků, či přesněji řečeno fakt, že jsme na delší či kratší dobu osvobozeni od práce a světa práce, od vážné činnosti oceňované peněžní odměnou, anebo obecněji že jsme víceméně úplně chráněni před všemi negativními zkušenostmi spojenými s nouzí nebo nejistotou ohledně budoucnosti. (Takřka experimentální potvrzení: delší či kratší přístup ke statusu lyceisty a pozastavenému času mezi hrami dětství a dospělou prací, dříve vyhrazený mládeži měšťanského původu, vede u mnoha dětí z dělnických rodin k prolomení cyklu reprodukce dispozic připravujících je k přijetí práce v továrně.¹⁹) Scholastická dispozice, již si lidé osvojují především během své školní zkušenosti, se může udržovat i poté, co podmínky jejího uplatňování víceméně úplně zmizely (při vstupu do světa práce). Doopravdy se však realizuje jen zahrnutím do nějakého

¹⁹ Přesnější analýzu tohoto účinku „vytváření studenta“ nabízí článek Pierre Bourdieu – Patrick Champagne: Les exclus de l'intérieur, in: P. Bourdieu (ed.): *La Misère du monde*, Paris: Éditions du Seuil 1993, s. 597–603.

učeneckého pole, a zvláště zahrnutím do jednoho z polí, která jsou skoro úplně uzavřena uvnitř školního světa – jako je filozofické pole a některá vědecká pole –, a tak skýtají příznivé podmínky pro její plný rozvoj.

Předpoklady vepsané v této dispozici – představující vstupní požadavek všech scholastických světů a nezbytnou podmínku úspěchu v nich – tvoří to, co bych rád označil oxymórem, který by měl vyburcovat filozofy z jejich dogmatického spánku: souslovím *epistemická doxa*. Paradoxně nic není dogmatičtějšího než *doxa*, tj. soubor základních věř, jež ani nepotřebují být formulovány ve formě výslovných dogmat vědomých si sebe samých. „Svobodná“ a „čistá“ dispozice, již *scholé* podporuje, zahrnuje nejen neznalost (aktivní nebo pasivní) toho, co se děje ve světě praxe (tuto neznalost osvětluje anekdota o Thaletovi a thrácké služce) a přesněji ve sféře *polis* a politiky, ale také neznalost toho, co znamená jednoduše v tomto světě existovat. A především zahrnuje také více či méně vítězoslavnou neznalost této neznalosti a ekonomických podmínek, které ji umožňují.

Autonomie scholastických polí a jejich sociální odříznutí, podporované odříznutím ekonomickým, má svou odvrácenou stranu. Ačkoli je nezávislost vůči všem determinacím prožívána jako svobodná a dobrovolná, lze ji nabýt a uplatňovat jen ve faktickém odstupu – a skrze faktický odstup – od ekonomické a sociální nutnosti (čímž je těsně spjata s obsazením výsadních pozic v pohlavní a sociální hierarchii). *Základní dvojznačnost* scholastických světů a všech jejich výtvorů – univerzálních výtobytků zpřístupněných na základě výhradního privilegia – plyne z faktu, že scholastické odříznutí od světa výroby je jak osvobozující rupturou, tak oddělením či odpojením, jež v sobě nese možnost znetvoření: je-li suspendování ekonomické a sociální nutnosti tím, co umožňuje vyvstání autonomních polí, jakýchsi „řádů“ (v Pascalově smyslu), jež neznají a neuznávají jiné zákony než své vlastní, nese s sebou rovněž riziko, že scholastické myšlení – nebudeme-li dost bdělí – zůstane uzavřeno v mezích ignorovaných nebo vytěšňovaných předpokladů, spojených s ústupem ze světa.

Musíme tedy konstatovat, že ačkoli ti, kteří získali přístup do scholastických světů, nemají na scholastický postoj mono-

pol, jen oni mohou tuto univerzální antropologickou možnost plně uskutečnit. Povědomí o této výsadě nám zapovídá považovat za nelidské nebo za „barbary“ ty, kdo ji nemají, a následkem toho nemohou rozvinout všechny své lidské potenciality; a zároveň nám zapovídá zapomínat na meze, které na scholastické myšlení uvalují velmi specifické podmínky jeho vyvstání a které musíme metodicky prozkoumat, máme-li se pokusit je od nich osvobodit.

Etnologie a historie dosvědčují, že různé dispozice vůči přírodnímu a sociálnímu světu, stejně jako různé antropologicky možné způsoby, jak konstruovat svět – magické nebo technické, emocionální nebo racionální, praktické nebo teoretické, instrumentální nebo estetické, vážné nebo hravé –, mají značně odlišnou pravděpodobnost výskytu, neboť jsou v různých společnostech ve velmi rozdílné míře odměňovány a povzbuzovány v závislosti na tom, jaký stupeň svobody vůči nutnosti a bezprostředním tlakům tam zajišťuje stav dostupné techniky a ekonomických nebo kulturních zdrojů; a v rámci téže společnosti v závislosti na pozici v sociálním prostoru. Ač nemáme důvod popírat, že antropologická možnost vstoupit do nezúčastněného, bezúčelného a hravého vztahu ke světu – vztahu předpokládaného většinou praktik, jež jsou považovány za nejvznešenější – je mezi jednotlivé společnosti rozdělena náhodně (a stejně tak mezi jednotlivé sociální vrstvy v rámci téže diferencované společnosti), neexistují v těchto společnostech a sociálních vrstvách pro její uskutečnění zdaleka stejně příznivé podmínky. Totéž platí pro sklon zaujmout magický postoj ke světu. Ten je daleko méně pravděpodobný u francouzského filozofa padesátých let 20. století, jako byl Jean-Paul Sartre, jenž takovouto zkušenost popisuje ve svém *Nástinu teorie emocí*, než u muže nebo ženy žijících v třicátých letech na Trobriandových ostrovech (jak je popisuje Malinowski). Zatímco v prvním případě se tento způsob vnímání světa objevuje jen výjimečně a jakoby náhodou, vyvolán mimořádnou situací, v druhém případě je neustále povzbuzován a podporován jednak krajní nejistotou a nepředvídatelností životních podmínek, jednak sociálně schvalovanými reakcemi na tyto

podmínky – mezi něž patří v první řadě takzvaná magie, což je praktický vztah ke světu ukotvený v kolektivních rituálech, a tím ustavený jako normální prvek chování normálního člena dané společnosti.

Různé druhy „světatvorby“ (*worldmaking*) tak musíme vzta-
hovat k ekonomickým a sociálním podmínkám, jež je umož-
ňují. To znamená, že musíme překročit „filozofii symbolických
forem“ v Cassirerově smyslu směrem k *diferenciální antropologii
symbolických forem*, anebo jinak řečeno navázat na durkheimov-
skou analýzu sociální geneze „forem myšlení“ analýzou toho,
jak se kognitivní dispozice vůči světu liší v závislosti na so-
ciálních podmínkách a historických situacích. Úměrně tomu,
jak se vzdalujeme od nižších oblastí sociálního prostoru, cha-
rakterizovaných nadvládou neúprosných ekonomických sil,
se snižuje nejistota a uvolňují se tlaky ekonomické a sociální
nutnosti; a méně striktně definované pozice, ponechávající více
manévrovacího prostoru, nabízejí člověku možnost osvojit si
dispozice, které jsou více osvobozeny od naléhavých praktic-
kých úkolů – problémů, jež je třeba vyřešit, příležitostí, jichž
je třeba se chopit – a které jsou jakoby předem přizpůsobeny
nevysloveným požadavkům scholastických světů. Jedna z nej-
méně viditelných výhod svázaných s privilegovaným původem
spočívá v nezaopatřené a distancované dispozici – ilustrované
mj. tím, co Erving Goffman nazývá „distance od role“ –, již si
osvojujeme v raných zkušenostech relativně osvobozených od
nutnosti. Tato dispozice spolu se zděděným kulturním kapi-
tálem, s nímž je spojena, zásadním způsobem pomáhá získat
přístup ke vzdělávání a být úspěšný ve scholastických cviče-
ních – zejména těch nejformálnějších, jež vyžadují schopnost
být zároveň nebo postupně přítomen v různých „mentálních
prostorech“, jak to nazývá Gilles Fauconnier –, čímž nakonec
umožňuje vstup do scholastických světů.

Ačkoli všechno učení se, dokonce i u zvířat, ponechává pro-
stor pro hru (který se v průběhu evoluce stále rozšiřuje), pouze
ve škole vznikají velmi specifické podmínky nezbytné k tomu,
aby způsoby chování, jimž se žáci učí, mohly být vykonávané
– mimo situace, v nichž jsou relevantní – ve formě „vážných
her“ a „bezúčelných“ cvičení, jednání provozovaných naprázd-
no, bez přímého vztahu k nějakému užitečnému účinku a ne-

bezpečným následkům.²⁰ Protože školní učení se nepodléhá přímým sankcím ze strany reality, může předkládat výzvy, zkoušky a problémy podobné skutečným situacím, a přitom ponechávat prostor pro víceméně bezrizikové hledání a zkoušení možných řešení. Díky tomu nabízí příležitost k tomu, aby si žáci navíc působením zvyku osvojili trvalou dispozici zaujímat odstup od přímo vnímané skutečnosti, dispozici, jež je podmínkou většiny symbolických konstrukcí.

²⁰ K tomuto bodu a zejména skutečnosti, že s postupem evoluce živočišných druhů stále narůstá význam výukové interakce a zvětšuje se množství svobody, jež je při výuce k dispozici, viz Jerome s. Bruner: *Toward a Theory of Instruction*, Cambridge: Harvard University Press 1966; *Poverty and Childhood*, Detroit: Merrill-Palmer Institute 1970; *Le Développement de l'enfant. Savoir faire, savoir dire*, 2. vyd., Paris: PUF 1987.

Scholastická dispozice však své nejvýznačnější rysy čerpá z procesu diferenciacie, jímž se různá pole symbolické produkce autonomizovala a utvořila jako taková, čímž se odlišila od ekonomického světa, který se utvářel souběžně s nimi. Tento proces je neoddělitelný od opravdové symbolické revoluce, je jímž prostřednictvím evropské společnosti postupně překonaly popírání ekonomiky, na němž byly založeny předkapitalistické společnosti, a výslovně uznaly – výslovně si přiznaly –, že ekonomická jednání skutečně mají ony ekonomické cíle, na něž byla odjakživa zaměřena.

(Jako první scholastické pole se bezesporu utvořilo pole filozofické, když se v Řecku 5. století př. n. l. autonomizovalo vůči souběžně vznikajícímu politickému poli a vůči poli náboženskému; a dějiny tohoto procesu autonomizace a založení světa debaty podrobeného vlastním pravidlům jsou neoddělitelné od dějin procesu, který vedl od racionality založené na analogii (racionality mýtů a rituálů) k logické racionalitě (racionalitě filozofie). Reflexe o logice argumentace, reflexe zprvu mytická (zvláště ve svém zkoumání analogie) a následně rétorická a logická, provází formování pole konkurence, jež je osvobozené od předpisů náboženské moudrosti, aniž by podléhalo tlakům školního monopolu. V tomto poli je každý publikem pro všechny ostatní, neustále jim věnuje pozornost a nechává se ovlivňovat tím, co říkají. Tato trvalá konfrontace se pak postupně stává svým vlastním předmětem a završuje se v hledání pravidel logiky, neoddělitelného od hledání pravidel intersubjektivní komunikace a shody.

Tento prototyp scholastického světa vykazuje v ideálnětypické formě všechny rysy scholastického odříznutí: například

se v něm mýty a rituály transformují z praktických aktů víry, podléhajících praktické logice – která už přestává být chápána –, v látku teoretického údivu a zkoumání anebo v předměty hermeneutických sporů, což je spojeno zejména s většími či menšími posuny v interpretaci uznávaného kulturního dědictví anebo s charakteristickým znovuzaváděním opomíjených mýtů, jako byly mýty o Hekate nebo Prometheovi. Zároveň se začínají vynořovat typicky scholastické problémy, jako je otázka, zda lze vyučovat zdatnosti. S třetí generací sofistů a institucionalizací školy se objevuje bezúčelná intelektuální hra, eristika a zájem o řeč jako takovou v její logické nebo estetické formě. Následky institucionalizace *scholé* ve školní formě (následky, které zaznamenává běžné, pejorativní používání adjektiva „scholastický“) vycházejí se vši jasností najevo ve středověku, kdy například filozofie přestává být způsobem života a stává se čistě teoretickou a abstraktní činností, čím dál více omezenou na pouhý diskurz, formulovaný v technickém jazyce přístupném výhradně specialistům.

Když se v renesanční Itálii po dlouhé době znovu objevuje scholastické pole a obnovuje se proces rozrůznění náboženství a vědy, analogické a logické racionality, alchymie a chemie, astrologie a astronomie, politiky a sociologie atd.,²¹ začínají se už vytvářet první trhliny, které se budou neustále zvětšovat až do úplného oddělení vědeckého, literárního a uměleckého pole, a zároveň započiná proces autonomizace těchto různých polí vůči poli filozofickému, jež takto ztrácí většinu svých tradičních předmětů a je nuceno se stále znovu redefinovat, zvláště ve svém vztahu k ostatním polím a k jejich poznatkům o jejich předmětech.)

Teprve na konci dlouhého vývoje, v němž výrobní úkony a vztahy přicházely o svůj specificky symbolický aspekt, se mohla ekonomika utvořit *jako taková*, v objektivitě samostatného světa řízeného svými vlastními zákony, totiž zákony zistované kalkulace, konkurence a vykořisťování; a mnohem později rovněž v podobě („čisté“) ekonomické teorie, která zaznamenává – tím, že je mlčky vpisuje do principu konstrukce svého

²¹ Tento proces úžasně popisuje Ernst Cassirer: *Individu et Cosmos*, Paris: Éditions de Minuit 1983.

předmětu – sociální odříznutí a praktickou abstrakci, jež daly vzniknout ekonomickému světu. Obráceně se však jednotlivé světy symbolické produkce mohly zformovat jako uzavřené a samostatné mikrokosmy, v nichž se uskutečňují veskrze symbolické, čisté a (z hlediska ekonomické ekonomiky) nezištné úkony – úkony založené na odmítnutí či vytěsnění momentu produktivní práce, jež zahrnují –, jediné za cenu ruptury, která vytlačovala specificky ekonomický aspekt výrobních úkonů a vztahů do nižšího světa ekonomiky. (Proces autonomizace a „očisťování“ těchto různých světů se ostatně zatím zdaleka nezavršil ani na straně ekonomiky, která doposud přiznává nezanedbatelný význam symbolickým faktům a efektům, ani na straně symbolických činností, jež pořád mají svůj popíraný ekonomický rozměr.)

Máme-li porozumět tomuto dvojímu odříznutí, nestačí vzít v potaz některou ze sociálních transformací, jež provázely rozvoj čistě ekonomické ekonomiky – ať už nástup „specialistů praktického vědění“, inženýrů, techniků, účetních, právníků či lékařů, kteří, jak tvrdí Sartre v *Plaidoyer pour les intellectuels* (*Obhajoba intelektuálů*), byli předurčení hrát roli „organických intelektuálů buržoazie“, jelikož k ní stáli v tajemném vyjadřovacím vztahu;²² anebo zrod „cechu“ literátů, kteří, jak naznačuje Habermas ve své analýze „strukturální přeměny veřejnosti“, měli sklon rozšířit na politické otázky princip veřejné debaty a kritiky, nejprve ustanovený v „republice učenců“.²³ Všichni tito noví sociální aktéři, o nichž není nesprávné říct, že přispěli (každý ve své vlastní oblasti) k vynálezu univerzálna a že se prostřednictvím „osvícenských filozofů“ dokonce stali jeho mluvčími, ve skutečnosti mohli tuto historickou funkci plnit jenom proto, že patřili do relativně autonomních polí a podléhali jejich donucovacím mechanismům (které sami pomohli vytvořit).

²² Jean-Paul Sartre: *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris: Gallimard 1972.

²³ Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied am Rhein-Berlin: Hermann Luchterhand Verlag 1965; *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, přel. M. B. de Launay, Paris: Payot 1978, s. 157–198 (česky: *Strukturální přeměna veřejnosti*, přel. A. Bakošová a J. Velek, Praha: Filosofia 2000, s. 231–280).

Když se tito aktéři postupně osvobodili od bezprostředních materiálních starostí – hlavně díky ziskům z přímého nebo nepřímého prodeje praktických poznatků obchodním podnikům nebo státu – a když skrze svou práci a pro ni nahromadili kompetence (původně získané ve škole), jež mohly fungovat jako kulturní kapitál, měli stále větší sklon a také schopnost prosazovat svou nezávislost vůči ekonomickým a politickým mocenským centrům, jež měla zapotřebí jejich služeb (a vůči rodovým aristokraciím, proti nimž stavěli ospravedlnění založená na zásluhách a stále častěji také na nadání). Obráceně je však logika vznikajících učeneckých polí, logika vnitřní konkurence umožněné sociálním oddílnutím od světa ekonomiky a praxe, nutila, aby v každém okamžiku, v každém přítomném boji mobilizovali specifické zdroje nahromaděné v bojích dřívějších, a tak je dovedla k tomu, že vytvořili specifická pravidla a pravidelnosti mikrokosmů řízených sociální logikou podporující systematizaci a racionalizaci a že přispěli k rozvoji různých forem (právní, vědecké, umělecké atd.) racionality a univerzálnosti.

Vytěsnění materiálních determinací symbolických praktik je zvláště dobře viditelné v prvních fázích procesu autonomizace uměleckého pole: prostřednictvím neustálého střetávání umělců a mecenášů se malířství pozvolna prosazuje jako svébytná činnost, která je něčím víc než pouhou materiální produkcí, zhodnotitelnou jen na základě vynaloženého času a spotřebovaných barev, a která si proto nárokuje status přiznávaný nejvznešenějším intelektuálním činností.²⁴ Tento pomalý a bolestný proces sublimace, jímž se z malířství stává čistě symbolická činnost popírající své materiální podmínky možnosti, je zjevně spřízněný se souběžně probíhajícím procesem rozrůznění produktivní a symbolické práce. Vznik světů, které tak jako světy scholastické nabízejí pozice, v nichž se můžeme cítit oprávněni vnímat svět jako představu či představení, jako podívanou, pohlížet na něj z dálky a z výšky a pořádat jej jako celek určený výhradně k poznání, bezesporu přispěl k rozvoji

²⁴ Srov. zejm. Michael Baxandall: *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy. A Primer in the Social History of Pictorial Style*, Oxford: Clarendon 1972 (*L'Œil du Quattrocento*, přel. Y. Delsaut, Paris: Gallimard 1985); Mario Biagioli: *Galileo Courtier. The Practice of Science in the Culture of Absolutism*, Chicago: The University of Chicago Press 1993.

nové dispozice anebo, chceme-li, nového *pohledu* na svět v pravém slova smyslu, jehož výrazem budou jak první „vědecké“ zeměpisné mapy, tak galileovský obraz světa nebo obrazová perspektiva.

(Když jsem si nedávno znovu přečetl Durkheimovu knihu *L'Évolution pédagogique en France* (*Pedagogický vývoj ve Francii*), opět na mě zapůsobilo jeho nádherné líčení toho, jak vzdělanci 16. století objevili pohled na svět, který nazývám scholastickým: „Zdá se tedy, že v 16. století se obecně soudilo – alespoň napříč celou vzdělanou společností, o jejíchž myšlenkách a pocitech podává svědectví dochovaná literatura [...] –, že lze uskutečnit, ba že právě dospívá k uskutečnění způsob života oproštěný od všech těchto tlaků a služebností, způsob života, v němž by lidská činnost nebyla nucena podřizovat se úzce utilitárním cílům, v němž by se nemusela usměrňovat a regulovat ve snaze přizpůsobit se skutečnosti, nýbrž by se naopak dávala do pohybu pro pouhé potěšení ze sebe samé, pro slávu a krásu podívané, kterou skýtá sobě samé, když se rozvíjí v úplné svobodě, aniž by musela brát ohled na skutečnost a její požadavky.“ „[P]ocit moci, autonomie, nezávislosti a nenucené činnosti“, jež prožívali lidé renesance a jehož výrazem jsou zejména pedagogické teorie, které „ztratily z očí bezprostřední životní potřeby a naléhavou nutnost připravit dítě na to, aby jim dokázalo čelit“, Durkheim správně uvádí do souvislosti se vznikem nového životního stylu, jenž byl spjat s novými životními podmínkami. Zároveň jasně vidí, že různé pedagogické systémy – ať humanistické, nebo vzdělanecké –, které z těchto podmínek vzešly, mají přes všechny rozdíly společné to, že se obracejí na „děti privilegované aristokratické vrstvy, pro něž životní obtíže neexistují“.²⁵)

Perspektiva (ve své historické definici) je bezesporu nejúplnější realizací scholastického hlediska: předpokládá totiž jediný a neměnný úhel pohledu – a tedy zaujetí postoje nehybného diváka umístěného v určitém bodě – a rovněž uplatnění rámce, který podívanou vykrajuje, uzavírá a abstrahuje pomocí přesně dané a nehybné hraniční linie. (Je příznačné, že když Descar-

²⁵ Émile Durkheim: *L'Évolution pédagogique en France*, Paris: PUF 1938 (2. vyd. Quadrige 1990), s. 252–253.