

UDK: 316.2 Bourdieu, P.:316.75

Izvorni znanstveni članak

Primljeno: 30. 5. 2008.

Prihvaćeno: 15. 6. 2008.

**KULTURNI KAPITAL I SIMBOLIČKA MOĆ:
TRI ASPEKTA BOURDIEUOVE TEORIJE IDEOLOGIJE**

Nenad FANUKO
Filozofski fakultet u Rijeci
Omladinska 14, Rijeka
nfanuko@ffri.hr

Sažetak: *U radu se razmatraju osnovni pojmovi Bourdieuove sociologije – kapital, habitus, polje i simbolička moć – s obzirom na problem ideologije. U Bourdieuovoj analizi ideologije možemo razlikovati tri povezana i isprepletena aspekta. Prvi je povezan s Marxom i strukturalizmom i tu se ideologija razmatra na strukturalnoj razini društva s obzirom na njezine funkcije i način djelovanja te odnos prema drugim strukturalnim razinama. Drugi aspekt je „durkheimovski” a ideologija se razmatra kao sustav klasifikacija (hijerarhija) i njihova legitimacija. Habitus kao socijalizirana subjektivnost ovdje ima središnje mjesto. Treći je aspekt „weberijanski” u smislu da se ideologija promatra kao polje a posebna je pozornost posvećena njezinim proizvođačima – specijalistima. Ideološko polje je, kao i svako polje, relativno autonomno, tako da se njegovi proizvodi ne mogu izravno povezivati s interesima vladajuće klase, kao što to čine vulgarne varijante marksizma. Bourdieu ne razlikuje dovoljno ideologiju u durkheimovskom smislu, kao sisteme klasifikacije i aspekt „živiljenog iskustva”, od ideologije kao proizvoda specijaliziranog rada u okviru intelektualnog (odnosno ideološkog) polja koje se ravna po vlastitim zakonitostima. Mada procesi u ideološkom polju reflektiraju i reproduciraju odnose moći u polju socijalnih klasa, ta veza nije dovoljno jasno pokazana.*

Ključne riječi: *Bourdieuova sociološka teorija i ideologija, kulturni kapital, simbolička moć, habitus, polje*

U ovom tekstu bit će riječi o temeljnim konceptima Bourdieuove teorije. Neki od tih koncepata – kulturni kapital i habitus – rutinski se upotrebljavaju u mnogim studijama iz sociologije obrazovanja, premda ne uvijek jednoznačno i s punim razumijevanjem (Laerau i Weininger 2004.). Druge je koncepte nešto teže operacionalizirati (polje i simbolička moć odnosno nasilje), tako da je njihova upotreba mnogo rjeđa. Osnovno pitanje koje danas trebamo postaviti jest: je li Bourdieu još aktualan? Za današnji “postmoderni” ukus njegovi radovi o obrazovanju (Bourdieu i Passeron 1990., Bourdieu 1988.) previše su deterministički u naglašavanju povezanosti obrazovanja i klasne strukture društva. Čitava priča zvuči nekako zastarjelo u kontekstu neoliberalnoga shvaćanja obrazovanja koje se pojavljuje u dva oblika: ekonomističkom, koji sustav obrazovanja promatra sa stajališta ekonomske racionalnosti (*outputa* u obliku kvalificirane radne snage primjerene zahtjevima tržišta rada), i kulturalističkom, koji funkciju sustava obrazovanja promatra kao enkulturaciju. U postmodernističkoj verziji kulturalističkoga pristupa, nacionalne vrijednosti koje bi obrazovanje trebalo prenositi i pronositi zamjenjuju se multikulturalizmom – kulturnom verzijom neoliberalizma. Ako pogledamo hrvatski obrazovni sustav, vidljivo je da je kulturalistička, nacionalna dimenzija dominantna u osnovnom i dijelu srednjeg obrazovanja, dok ekonomistička (tehnokratska, kako je Bourdieu i Passeron nazivaju) dimenzija postaje sve dominantnija u visokom školstvu. Bolonjski proces s toga stajališta možemo promatrati kao rastuću industrijalizaciju (a onda i komercijalizaciju ili komodifikaciju) obrazovanja, posve u skladu s osnovnim načelima neoliberalne ekonomije. Po svojem *sadržaju*, osobito u humanističkim i društvenim disciplinama, obrazovanje će i dalje ostati kulturalistički (nacionalno) nastrojeno. Po svojoj *formi*, međutim, ono će se sve više transformirati u industriju znanja, svojevrsno McSveučilište (cf. Ritzer 1999.).

Što dakle s Bourdieuom u takvoj situaciji? Prvo, polazeći sa stajališta opće sociološke teorije i metodologije, duboko vjerujem da je Bourdieu još itekako aktualan i da može poslužiti kao plodan izvor za istraživanja raznovrsnih društvenih fenomena. O tome će biti govora u ovome tekstu. Drugo, sa stajališta sociologije obrazovanja, Bourdieuova su istraživanja vremenski i prostorno specifična – odnose se na Francusku 60-tih i 70-tih godina prošloga stoljeća – i kao takva vjerojatno više ne vrijede ni za samu Francusku, a kamoli za druge zemlje. Ali, ako rezultati više ne vrijede, to ne znači da ne vrijede koncepti, teorija i

metodologija. Primjerice, bilo bi zanimljivo razmotriti polje hrvatskoga visokog školstva i vidjeti pozicioniranje i međusobne relacije hrvatskih sveučilišta u njemu. Također, bilo bi zanimljivo – po uzoru na Bourdieua – analizirati klasno podrijetlo članova hrvatske akademske zajednice i njihove karijere, ugled, utjecaj, slavu i moć. Nadam se da će se takve analize u dogledno vrijeme pojaviti i u našoj sociologiji.

Bourdieu nastoji prevladati osnovne dihotomije sociološke teorije, koje on formulira kao objektivizam/subjektivizam i mehanicizam/finalizam¹. Također, Bourdieu uspjeva u povezivanju empirijsko/historijskog i teorijskog, i to tako da je njegova sociologija refleksivna u dvostrukom smislu: u smislu „samorefleksije” društva (kako bi Luhmann rekao), te u smislu samorefleksivnosti sociologije. U prvome smislu Bourdieuova istraživanja znače kritiku društva i poziv na promjene (denaturalizaciju i defatalizaciju društva). U drugome smislu, njegova metodologija uključuje stalno samopropitivanje i uzajamni utjecaj istraživačkih metoda i teorijskih koncepata².

¹ Za prikaz i interpretaciju Bourdieuove teorije oslonio sam se, osim na Bourdieuove tekstove, i na sljedeće izvore: Swartz (1997.), Swingewood (1984.), Thompson (1984., 1991.), Wacquant (1992., 1998.).

² Giddens (1984.) razlikuje tri vrste refleksivnosti: refleksivnost aktera koji motri svoje akcije, refleksivnost društvenih znanosti koje pomoću koncepata „prvog reda” konstruiraju koncepte „drugoga reda” što aktivno sudjeluju u konstituciji društvenog života (dvostruka hermeneutika), te refleksivnost društva u obliku povećane sposobnosti kontrole i programiranja vlastitog razvoja (refleksivna modernizacija). Bourdieu zagovara i četvrti oblik refleksivnosti koji se odnosi na sociologiju: refleksivnost kao zahtjev i oblik sociološkog rada. Refleksivnošću se zahvaćaju sljedeće pristranosti sociologa: prvo, društveno podrijetlo i položaj pojedinog istraživača (habitus), što je standardna stvar u sociologiji znanosti. Drugo, to je položaj sociologa unutar akademskog polja, a time i unutar polja moći. Treća je pristranost intelektualistička pristranost koja sociologa navodi da konstruira svijet kao spektakl, kao skup značenja koja treba interpretirati, umjesto kao konkretne probleme koje treba praktički riješiti. Drugim riječima, radi se o ukidanju praktične logike u korist teorijske logike (cf. Wacquant 1992.). U svojem pristupnom predavanju prilikom primanja u elitni College de France, Bourdieu (1990.) objašnjava svoj interes za sociologiju školstva i intelektualnog segmenta u društvu spoznajama koje nam to proučavanje daje o subjektu spoznaje, uvodeći nas tako „u nemišljene kategorije mišljenja koje omeđuju mišljivo i predodređuju mišljeno”. Bourdieuova koncepcija refleksije nema veze sa samorefleksijom nego je usmjerena na socijalno i intelektualno nesvjesno. Neprestano propitivanje tih osnova sociološkoga pothvata ne znači međutim „narcistički” relativizam karakterističan za postmodernističku poziciju nego upravo pridonosi epistemološkom učvršćenju i stabiliziranju sociološke spoznaje. Ali, dodaje Bourdieu: „Epistemološka kritika ide ruku pod ruku s društvenom kritikom” (179).

Zato se definicije tih koncepata mijenjaju s vremenom, jer to ovisi o konkretnom predmetu istraživanja. Prema Bourdieuovu mišljenju, razdvajanje empirijskoga i teorijskog u sociologiji novijeg je datuma. Marx, Weber i Durkheim inzistirali su na jedinstvu tih dimenzija. Od klasika sociologije Bourdieu preuzima i neke osnovne koncepte svoje teorije: Weberova diferencijacija životnih poredaka (*Lebensordnungen*) u osnovi je koncepta *polja*, Marxova koncepcija društvenih borbi postaje konstitutivna značajka polja, a Durkheimovo poimanje mentalnih okvira kojima ljudi poimaju stvarnost kao proizvoda društva bliska je konceptu *habitusa* (Swingewood 1984.: 212). Svoju teoriju klase on izgrađuje na spoju Marxova inzistiranja na ekonomskoj determinaciji, Weberovu priznavanju distinktivnosti kulturnoga poretka i Durkheimovu razmatranju klasifikacija (Wacquant 1998.: 223).

Prema Wacquantu, četiri značajke obilježavaju Bourdieuov rad:

a) Njegova koncepcija akcije, socijalne strukture i spoznaje odlučno je *antidualistička*. Ona teži prevladavanju opozicija između subjektivističkoga i objektivističkoga teoretiziranja, između materijalnih i simboličkih dimenzija društvenog života, između interpretacije i eksplanacije, sinkronije i dijakronije, mikro i makro razine analize³.

b) Njegova je misao *sintetička* – ujedinjuje intelektualne struje koje se inače smatraju suprotstavljenima i inkompatibilnima: tako on, ako ostanemo na polju sociologije, povezuje Marxa i Maussa, Durkhei-

³ Poigravajući se etiketama, Bourdieu (1990.: 122) svoju je poziciju jednom nazvao „strukturalističkim konstruktivizmom”, da bi odmah dodao i oznaku „konstruktivistički strukturalizam”. Na drugom mjestu (1990.: 14) on kaže kako nastoji razviti genetički strukturalizam. „(A)naliza objektivnih struktura – ona različitih polja – neodvojiva je od analize geneze, unutar bioloških individua, mentalnih struktura koje su do neke mjere proizvod inkorporacije socijalnih struktura; neodvojiva također od analize geneze samih tih socijalnih struktura: socijalni prostor, i grupe koja ga zauzimaju, proizvod su historijskih borbi (u kojima akteri sudjeluju u skladu sa svojim položajem u socijalnom prostoru i s mentalnim strukturama kroz koje poimaju taj prostor).”

⁴ Odgovarajući na pitanje je li marksist, Bourdieu (1990.) odgovara da se može misliti s nekim misliocem protiv toga mislioca. Koncept polja, primjerice, konstruiran je kako protiv Webera tako i s Weberom, na osnovi njegove analize odnosa između svećenika, proroka i vrača. „Reći da možete istovremeno misliti s nekim i protiv njega znači radikalno proturječiti klasifikacijskoj logici kojom su ljudi navikli misliti o odnosu koji imate s mislima iz prošlosti. (...) Mislím da možete misliti s Marxom protiv Marxa ili s Durkheimom protiv Durkheima, a također, naravno, s Marxom i Durkheimom protiv Webera i obratno. To je način na koji znanost funkcioniira” (49).

ma i Webera⁴. Metodološki, sinteza je vidljiva u sjedinjavanju statističke analize, izravnog opažanja, intervjua, analize diskursa i dokumenata.

c) Slično Weberu, Bourdieu promatra društvo kao *agonističko*, kao poprište beskonačnoga i nemilosrdnog natjecanja u kojem nastaju razlike koje su građa i ulog društvenoga života. Borba, a ne reprodukcija, glavna je metafora.

d) Njegova filozofska antropologija počiva na ideji žudnje za čašću, na potrebi priznanja, što pojedinac može ostvariti samo u društvu. Jer samo nadijevanjem imena, pridavanjem mjesta i funkcije unutar grupe ili institucije može se pojedinac nadati smislu svoje egzistencije.

Nekoliko riječi o Bourdieuovoj metodologiji. Nasuprot svim oblicima metodološkoga monizma koji pridaju ontološko prvenstvo strukturi ili akciji, sistemu ili akteru, kolektivu ili individuumu, Bourdieu inzistira na prvenstvu *odnosa*. Njegova je metodologija *relacionistička*. Relacionizam je suprotan supstancijalizmu kao obliku spontanoga mišljenja koje priznaje samo onu stvarnost koja je neposredno dana u intuiciji ili svakodnevnom iskustvu. Takvo mišljenje Bourdieu nalazi u pozitivizmu, fenomenologiji i egzistencijalističkoj teoriji subjekta. Relacionistički (ili, uže, strukturalistički) način mišljenja osnova je moderne znanosti i Bourdieu je nalazi kod različitih znanstvenika, kao što su socijalni psiholog Kurt Levin, sociolog Norbert Elias, pioniri strukturalizma u raznim područjima (Sapir, Jakobson, Dumézil, Lévi-Strauss). Parafrazirajući Hegela, Bourdieu će reći: „(...) *zbijsko je relacijsko*: ono što postoji u društvenom svijetu jesu rela-cije – ne interakcije među akterima niti intersubjektivne veze među individuama, nego objektivne relacije koje postoje ‘neovisno od svijesti i volji pojedinaca’, kao što je Marx rekao” (Bourdieu i Wacquant 1992.: 97).⁵

⁵ Govoreći, primjerice, o određenju društvene klase, Bourdieu (1991.: 232) kaže: „Dakle, nasuprot nominalističkom relativizmu, koji briše socijalne razlike svodeći ih na čisto teorijske artefakte, trebamo potvrditi postojanje objektivnoga prostora koji određuje kompatibilnosti i inkompatibilnosti, bliskosti i udaljenosti. Nasuprot realizmu inteligibilnoga (ili reifikaciji koncepta) moramo potvrditi da su klase koje se mogu isklesati iz socijalnog prostora (na primjer, za svrhu statističke analize, koja je jedino sredstvo demonstriranja strukture socijalnog prostora) ne postoje kao realne grupe... Ono što postoji jest prostor relacija, koji je jednako realan kao geografski prostor, u kojem se pokreti moraju platiti radom, naporom i posebice vremenom (kretati se prema gore znači uzdići se, uspeti i ponijeti tragove ili stigme toga napora).”

„Društvena stvarnost” o kojoj govori Durkheim skup je nevidljivih odnosa, a sociologija – u svojem objektivističkom momentu – socijalna je topologija. Interakcije – koje se mogu neposredno promatrati, bilježiti, osjetiti i kao takve su blagodat za empiricistički pristup – prikrivaju strukture koje se u njima ostvaruju: „To je jedan od onih slučajeva kada vidljivo, to jest ono neposredno dano, skriva nevidljivo koje ga determinira. Zaboravlja se da se istina nijedne interakcije nikada ne može potpuno naći unutar interakcije kako se ona nadaje promatranju” (Bourdieu 1990.: 126-127). I jedan od središnjih koncepata svoje teorije – polje – Bourdieu objašnjava relacionistički, kao „mrežu, ili konfiguraciju, objektivnih odnosa između položaja”. Polja su „prostori objektivnih odnosa koji su mjesto logike i nužnosti *specifičnih i nesvodivih* u odnosu na one koji reguliraju druga polja” (Bourdieu i Wacquant 1992.: 97). *Habitus*, drugi fundamentalni pojam, također je određen relacionistički kao skup historijskih relacija „pohranjen” u tijelo u obliku mentalnih i tjelesnih shema percepcije, procjene i akcije. Oba su ova koncepta relacijska u još jednom smislu – oni funkcioniraju samo u relaciji jedan prema drugome. Polje nije mrtav prostor, odnosno skup praznih položaja, nego polje igre koje postoji samo ako u njega ulaze igrači koji vjeruju u ulog i aktivno ga nastoje postići. *Habitus* ne postoji bez strukture koja omogućuje organiziranu improvizaciju aktera.

Bourdieuova relacionistička metoda usko je povezana s njegovim pogledom na osnovne značajke društvenoga života: relacije koje on konstruira kompetitivne su a ne kooperativne, nesvjesne prije nego svjesne, hijerarhijske češće nego egalitarne. Supstancijalističko mišljenje, koje razlike među individuama i grupama pripisuje intrinzičnim svojstvima ili „bitima”, podloga je za različite diskriminacijske prakse u društvu. Naglašavanjem individualnih ili grupnih svojstava kao relativnih kompetitivnih položaja (u određenom povijesnom ili društvenom kontekstu), relacionistički pristup relativizira i delegitimira takve univerzalne „biti”. To je jedna od kritičkih zadaća sociologije⁶.

⁶ S tim je u vezi Bourdieu (Bourdieu i Wacquant 1992.: 73-74) kritičan prema veličanju „prirodnog stava” prema svijetu u fenomenologiji i etnometodologiji: “Moramo potpuno sociologizirati fenomenološku analizu doxe kao neupitnoga prihvaćanja svakodnevnog svijeta života, ne samo zato da utvrdimo kako ne važi univerzalno za percipirajuće i djelujuće subjekte, nego i zato da otkrijemo da, kada se ostvari na određenim socijalnim položajima posebice među podčinjenima, taj stav predstavlja najradikalniji oblik prihvaćanja svijeta, najapsolutniji oblik konzervatizma. Taj odnos predrefleksivnoga

Swartz (1997.) primjećuje kako Bourdieuovo inzistiranje na relacionizmu pretpostavlja čvrsto struk-turiran društveni poredak zasnovan na stalnim na distinkciju usmjerenim djelatnostima i uvijek hijerarhijski. Pritom su zanemareni procesi imitacije i kooperacije, koji također sudjeluju u oblikovanju društvenog identiteta, jednako kao i procesi distinkcije. Bourdieu naime smatra da su distinktivne subkulture podčinjenih određene dominantnom kulturom. Swartzov i slični prigovori (Thompson 1984.) žele rehabilitirati autentične kulturne prakse (primjerice radničke klase) kao autonomne u odnosu na kulturu dominantnih klasa. Često se ističe otpor, borba i „kreativna praksa” podčinjenih. Bourdieuovi kritičari ne razumiju da upravo takve pojave reproduciraju distinkcije u društvu, premda ih mogu i transformirati: „(Ne) vidim kako bi odnosi dominacije, materijalne ili simboličke, mogli djelovati bez impliciranja, aktiviranja otpora. *Podčinjeni, u bilo kojem socijalnom univerzumu, uvijek mogu iskazati određenu silu, utoliko što pripadanje polju po definiciji znači mogućnost da se u njemu proizvedu učinci (pa makar i izazove reakcija isključivanja od onih koji zauzimaju dominantne položaje)*” (Bourdieu i Wacquant 1992.: 80).

Osnovne pojmove Bourdieuove teorije razmotrit ću s obzirom na okvir akcija – struktura, te na problem ideologije. To je nemoguće napraviti na sistematski način jer se Bourdieuov način mišljenja opire preciznim, jednoznačnim definicijama. Jezgru Bourdieuove teorije čine povezani koncepti kapitala, polja i habitusa, te pojam simboličke moći (dominacije) i simboličkoga nasilja.

I

„Politička ekonomija simboličke moći” – naslov poglavlja u Swartzovoj (1997.) knjizi o Bourdieuu – vrlo dobro izražava bit njegova pristupa. U nekoj vrsti kombinacije Marxa i Webera, Bourdieu kao prvo afirmira ulogu simboličkoga (kulture) u društvenom životu, da bi odmah na to primijenio brutalnu interesnu analizu. Pri tome se oslanja na Weberovu distinkciju između materijalnih i idealnih interesa, ali i na njegov stav da je *svaka* akcija zasnovana na interesima. Sociologija polazi od pretpostavke da postoje razlozi za ono što akteri čine: „U tom smislu, sociologija postu-

prihvaćanja svijeta utemeljenog u fundamentalnom vjerovanju u neposrednost struktura Lebenswelta predstavlja konačni oblik konformizma.”

lira da se društveni akteri ne angažiraju u činovima koji su badava” (Bourdieu 1998.: 76). Riječ „badava” (*gratuitous*) međutim ima dva značenja: ona označava nešto nemotivirano, proizvoljno, apsurdno, besmisleno, ali također i nešto neprofitabilno, neunosno, što ne stoji ništa. Stapanje ova dva značenja dovelo je do toga da se *raison d'être* ponašanja izjednačuje s objašnjenjima ponašanja kao zadovoljavanja ekonomskih ciljeva. Zapadna, etnocentrička misao (Marx kao najistaknutiji egzemplar) nesvjesno je prihvatila restriktivnu definiciju ekonomskog interesa, koji je u svojem eksplisitivnom obliku historijski proizvod kapitalizma. „Teorija striktno ekonomske prakse jednostavno je poseban slučaj opće teorije ekonomije prakse.” Da bi se prevladao taj etnocentrizam, potrebno je obaviti dokraja ono što ekonomizam čini samo parcijalno, to jest “proširiti ekonomsku kalkulaciju na sva dobra, materijalna i simbolička, bez razlike, koja se pojavljuju kao rijetka i vrijedna truda u određenoj društvenoj formaciji – to mogu biti ‘prave riječi’ ili osmijesi, rukovanja ili zagrljaji, komplimenti ili pažnja, izazovi ili uvrede, čast ili počasti, moć ili užici, tračevi ili znanstvene informacije, uvažnost ili distinkcije, itd.” (Bourdieu 1977.: 177-178).

Proširivanje ekonomske kalkulacije na sve akcije ne znači utilitarističku orijentaciju i Bourdieu odbacuje takve kritike. Utilitarističko shvaćanje interesa pretpostavlja aktere sa svjesnim razlozima – svjesno postavljenim ciljevima i djelovanjem kojim se postiže maksimalna učinkovitost. Antropološka pretpostavka koja stoji u pozadini utilitarizma reducira motivaciju na ekonomski interes, na novčani dobitak. Bourdieu ovoj redukciji na svjesnu kalkulaciju suprotstavlja „ontološko sudioništvo” između habitusa i polja: „Između aktera i društvenoga svijeta postoji odnos podsvjesnog, podjezičnog sudioništva: u svojim praksama akteri se neprestano angažiraju u tezama koje nisu postavljene kao takve” (1998.: 79-80). Ljudsko ponašanje, naime, nema uvijek cilj, svrhu, rezultat kao cilj, u smislu nekakva zaključka. Ljudi nisu *subjekti* suočeni s objektom, nego su, moglo bi se reći, apsorbirani u svoje djelovanje. Bourdieu prikazuje polje kao igru, a habitus kao “osjećaj za igru” (*sens pratique*): kada je to dvoje usklađeno, sve ide samo po sebi. Strategije ponašanja – još jedan pojam iz teorije racionalnoga djelovanja – vrlo rijetko imaju istinske strategijske intencije kao svoju osnovu⁷.

⁷ Usporedi Swidler (1986.) za određenje strategija akcije kao svjesno zasnovanih skupova akcija. Swidlerova shvaća kulturu kao resurs, kao *tool kit* iz kojeg akteri izabiru

Odbacujući ekonomizam i subjektivizam kao osnovu za objašnjenje ponašanja, Bourdieu ekonomski interes smatra samo jednim, *specifičnim* interesom, istoga reda kao što je to primjerice interes za univerzalno raširen među intelektualcima⁸. Da bi zahvatio „ontološko sudioništvo” habitusa i polja, Bourdieu (1990., 1998.) u kasnijoj fazi pojam interesa zamjenjuje terminima *illusio*, *investissement*⁹ ili čak *libido*. Etimologija riječi *illusio* može se izvesti iz *ludus* (igra) u smislu: biti u igri, biti „zaposjednut” igrom, uzimati igru ozbiljno. Igranje je dakle vrijedno truda, ima se *interes* (ne samo u smislu zanimanja nego i u smislu *mara*, dakle *mari se*) da se bude u igri, da se sudjeluje – ukratko, to znači priznati igru i uloge u njoj.

Drugim riječima, društvene igre jesu igre koje su zaboravljene kao igre, a *illusio* je opčarani odnos prema igri koji je proizvod ontološkog sudioništva između mentalnih struktura i objektivnih struktura socijalnog prostora. To je ono što mislim kad govorim o interesu: igre koje su vam bitne važne su i zanimljivije zato jer su nametnute i unesene u vaš um, u vaše tijelo, u oblik nazvan osjećaj za igru (Bourdieu 1998.: 77).

Osim po različitu shvaćanju interesa, Bourdieu se razlikuje od ekonomističkoga pristupa i po shvaćanju polja. Svako polje proizvodi i traži specifičan oblik interesa, dakle posebnog *mara* i priznanja igre i uloga. Ekonomizam, reducirajući sve na lukrativnost, pogrešno drži da zakoni funkcioniranja jednoga (ekonomskog) polja važe za sva polja. Sva polja, doduše, imaju invarijantna svojstva – sva su polja pozornica borbe interesa i sva polja pretpostavljaju konsenzus sudionika borbe oko uloga u toj borbi. Ekonomizam, međutim, tretira „homologiju između ekonomskog polja (ili političkog polja) i polja kulturne proizvodnje (znanstvenog polja, umjetničkog polja, literarnog polja, filozofskog polja itd.) kao jednostavno identitet, što istovremeno uzrokuje nestanak specifičnosti formi koje

elemente i sastavljaju najprimjerenije strategije akcije. Te utilitarne strategije suprotne su Bourdieuovu shvaćanju strategija kao gotovo predsvjesnog osjećaja za igru.

⁸ „Bezinteresna” pozicija u etici i estetici izaziva Bourdieua da postavi zlobno pitanje: tko ima interes za bezinteresnošću?

⁹ Radi se o pojmu koji pripada i psihoanalizi i ekonomiji. Freudov termin *Besetzung* na hrvatski se prevodi kao zaposjedanje (u skladu s vojnim konotacijama u oba jezika). Francuski izraz *investissement* u vojnom jeziku također znači opkoljavanje, opsjedanje (ne i zauzimanje), a u ekonomskom jeziku „plasiranje”, ulaganje kapitala u poslovni pothvat (J. Laplanche i J.-B. Pontalis, *Rječnik psihoanalize*, August Cesarec, Zagreb 1992.). Bourdieu zadržava oba značenja, u smislu važnosti koju igra ima za aktere i uloga koje ulažu u igru. Ponegdje rabi i riječ pre-okupacija.

različita invarijantna svojstva (a ponajprije interes) poprimaju u svakom pojedinom polju. Redukcija svih polja na ekonomsko polje (ili političko polje) ide paralelno s redukcijom svih interesa na interes karakterističan za ekonomsko polje” (1990.: 111). Razliku između invarijantnih svojstava polja i *specifičnih* interesa unutar pojedinoga polja Bourdieu pokazuje usporedbom između ekonomskog i umjetničkog polja. Umjetničko polje samo sebe definira kao suprotno ekonomskom – kriteriji umjetnosti najčešće su izokrenuti kriteriji ekonomije, naglašava se bezinteresnost. Međutim, ističe Bourdieu, bezinteresni (u ekonomskom smislu) interes ostaje svejedno interes, koji određuje akciju i sukobe u tom polju. U igri gdje je nužno biti „bezinteresan” da bi se uspjelo (kao u umjetničkom polju, gdje je „autentičnost” suprotstavljena „komercijalizaciji”) akteri će spontano djelovati bezinteresno u suglasju sa svojim interesima. U znanstvenom polju dva će profesora koja se bore da bi nametnuli svaki svoju teoriju akcije biti možda spremna umrijeti za vlastitu teoriju, bez obaziranja na novčane ili druge profite (Bourdieu 1998.: 83).

Interesna analiza, prema Bourdieuovim riječima, bliska je upotrebi ekonomskoga modela kojim je Weber proširio materijalističku kritiku na područje sociologije religije i razotkrio specifične interese i kompeticiju velikih protagonista „religijske igre” – svećenika, proroka i vračeva (cf. Bourdieu 1987.). Taj pristup ima dva cilja: prvo, Bourdieu smatra da marksistička koncepcija u kojoj je kultura smještena u nadgradnju dopušta idealističko promatranje kulture. Afirmaciju zbiljske uloge simboličke sfere u društvenom životu Bourdieu – paradoksalno – želi postići materijalističkom analizom kulture. Drugo, cilj je interesne analize polemika protiv vjere intelektualaca u univerzalni interes i protiv samorazumijevanja njihove pozicije kao bezinteresne. Pojam interesa trebao je poslužiti kao rez u stajališta „proroka univerzalnog” i ideologiju *freischwebende Intelligenz* (Bourdieu 1990.: 106-107).

S time je u skladu i središnji koncept Bourdieuove „političke ekonomije simboličkog” – *kulturni kapital*. U jednoj od rijetkih konciznih definicija Bourdieu ovako definira kapital:

Kapital je akumulirani rad (u svojem materijaliziranom obliku ili u svojem „inkorporiranom”, utjelovljenom obliku) koji, kada ga na privatnoj, tj. ekskluzivnoj osnovi prisvajaju akteri ili grupe aktera, omogućuje im prisvajanje socijalne energije u obliku postvarenoga ili živog rada. On je *vis insita*, sila upisana u objektivne i subjektivne strukture, ali on je i *lex insita*, načelo koje je u podlozi imanentnih regularnosti društvenog života.

On čini igre u društvu – ne samo ekonomsku igru – nečim različitim od pukih igara na sreću što u svakom trenutku nude mogućnost čuda. (...) Kapital za koji, u njegovim objektiviranim i utjelovljenim oblicima, treba vremena da se akumulira i koji, kao potencijalna sposobnost proizvodnje profita i vlastite reprodukcije u identičnom ili proširenom obliku, ima tendenciju trajnosti, jest sila upisana u objektivnost stvari na osnovi koje sve nije jednako moguće ili nemoguće. A struktura distribucije različitih tipova i podtipova kapitala u danom je trenutku imanentna struktura društvenoga svijeta, tj. skup prinuda, upisanih u samu stvarnost toga svijeta, koje upravljaju njegovim funkcioniranjem na trajan način, određujući šanse uspjeha za prakse (Bourdieu 1997.: 46).

Vidimo da formulacije jako podsjećaju na Marxovu radnu teoriju vrijednosti. Kapital predstavlja moć „nad akumuliranim proizvodom prošlog rada... i time nad mehanizmima koji osiguravaju proizvodnju određene kategorije dobara i prema tome nad prihodima i profitima” (1991.: 230). Rad se može opredmetiti u različitim oblicima, ali Bourdieu (1997.: 47) govori o tri osnovna tipa kapitala: *ekonomski kapital*, koji se odmah i izravno može konvertirati u novac i može biti institucionaliziran u obliku vlasničkih prava; *kulturni kapital*, koji je konvertibilan, pod određenim uvjetima, u ekonomski kapital i može biti institucionaliziran u formi obrazovnih kvalifikacija; *socijalni kapital*, načinjen od društvenih obveza („veza”), koji je konvertibilan, u određenim uvjetima, u ekonomski kapital, i može biti institucionaliziran u obliku plemenitog naslova. Ovim tipovima treba dodati i simbolički kapital, što je oblik koji poprimaju sva tri tipa kapitala kada ih se percipira i priznaje kao legitimne. Kapital (ili moć), naglašava Bourdieu, postaje *simbolički kapital*, to jest kapital s posebno simboličkom učinkovitošću jedino kada je *nespoznat* u svojoj proizvoljnoj istini kao kapital i *priznat* kao legitiman i, s druge strane, da je taj čin (lažnog) spoznavanja i priznanja čin *praktične* spoznaje koji nikako ne znači da je spoznati i priznati objekt postavljen kao objekt. Znanstvenik je taj koji postavlja pitanje legitimnosti; on zaboravlja da se to pitanje kao takvo za podčinjene ne postavlja i da se odgovor koji podčinjeni daju na to pitanje u praksi pojavljuje kao odgovor samo onima koji ga postavljaju... (1990.: 112)¹⁰.

¹⁰ Bourdieu upotrebljava riječi *connaissance* (= spoznaja, raspoznavanje, svijest), *reconnaissance* (= poznavanje, prepoznavanje, priznanje) i *meconnaissance* (= nepoznavanje, nepriznavanje). U francuskom te riječi imaju pogodnu višeznačnost, koja se već u engleskom donekle gubi (kao *cognition*, *recognition* i *misrecognition*), a u hrvatskom

Bourdieuov koncept kapitala još je jedna provokacija. Premda dolazi od Marxa i premda se Bourdieu usredotočuje na moć i dominaciju, njegovo shvaćanje kapitala nije zasnovano na marksističkoj ideji eksploatacije kao izvlačenja viška vrijednosti. Bourdieu razmatra daleko širi dijapazon tipova rada (socijalni, kulturni, politički, religijski, obiteljski, da spomenemo samo neke) koji čine resurse moći i koji se pod određenim uvjetima mogu konvertirati jedan u drugi. Središnjom se temom u njegovoj sociologiji ustvari javlja istraživanje načina na koje pojedinci i grupe akumuliraju, investiraju i konvertiraju različite vrste kapitala kako bi održali ili poboljšali svoj položaj u društvenom poretku (Swartz 1997.)¹¹.

Kulturni kapital obuhvaća vrlo različite resurse: jezičnu kompetenciju¹², opću kulturnu svijest, estetske preferencije, informacije o školskom sistemu i obrazovne svjedodžbe¹³. U diferenciranim društvima kultura (u najširem smislu) dakle je resurs moći koji se razmjenjuje na tržištu, gdje se teži profitu i gdje može doći i do inflacije. Bourdieu se kulturnim kapitalom prvotno pozabavio u istraživanju obrazovanja, gdje je taj oblik kapitala određen u povezanosti s „pedagoškom akcijom” (PA): kulturni kapital čine kulturna dobra prenesena različitim obiteljskim PA-ima, čija vrijednost kao kulturnog kapitala varira s udaljenošću između kulturne ar-

je teško naći primjerene riječi koje će odgovarati svakom kontekstu. „Spoznati” te “prepoznati” i “priznati” još nekako funkcioniraju, ali *meconnaissance* je problem jer hrvatske riječi (nespoznaja? nepriznavanje? nepoznavanje? neznađa?) imaju previše aktivan prizvuk, dok mi se čini da u ovom kontekstu – a radi se o ideologiji – konotacija treba biti više praktična, samorazumljiva i „predsvjesna”. Usput, i Althusser (1979.) u priči o ideologiji poigrava se istim riječima.

¹¹ Premda Bourdieuova „opća znanost o ekonomiji praksi” ne pravi principijelnu razliku između nisko i visoko diferenciranih društava, ti se tipovi društava ipak razlikuju s obzirom na prevladavajući (ili najvažniji) oblik kapitala. Ekonomski kapital uvijek je najvažniji, ali tip se kapitala iz kojeg je moguća konverzija u ekonomski razlikuje. U diferenciranim društvima to je kulturni kapital, dok je u nediferenciranim to simbolički kapital. Sumirajući svoja etnografska istraživanja u Alžiru, Bourdieu (1977.: 179) kaže: „Prema tome, vidimo da je simbolički kapital, koji je u obliku prestiža i priznanja pridružen obitelji i imenu izravno konvertibilan natrag u ekonomski kapital, možda naj-vrjedniji oblik akumulacije u društvu u kojem klima i ograničeni tehnički resursi zahtijevaju kolektivni rad.”

¹² Ponegdje ju naziva i jezičnim kapitalom: usp. knjigu *Što znači govoriti* (1992.), jedinu (koliko mi je poznato) Bourdieuovu knjigu prevedenu kod nas.

¹³ Da bi možda izbjegao povezivanje pojma kulturnoga kapitala s elitnom kulturom, Bourdieu će (Bourdieu i Wacquant 1992.: 119) ustvrditi da bi ga se trebalo općenitije nazvati informacijskim kapitalom.

bitrarnosti koju nameće dominantna PA i kulturne arbitrarnosti koju ucjep-ljuje obiteljska PA unutar različitih grupa ili klasa (Bourdieu i Passeron 1990.: 30).

Antropološke teorije kulture i Durkheim smatrali su obrazova-nje načinom reprodukcije kulturnoga kapitala koji je smatran nasljeđem čitavoga društva. Bourdieu i Passeron, nasuprot tome, tvrde da te pedagoške akcije, budući da korespondiraju s materijalnim i simboličkim interesi-ma grupa i klasa, reproduciraju strukturu distribucije kulturnoga kapitala među grupama i klasama, i tako pridonose reprodukciji socijalne struk-ture. Jedan od mehanizama kojim se postiže socijalna reprodukcija jesu i „zakoni tržišta koje fiksira ekonomsku ili simboličku vrijednost, to jest vri-jednost *qua* kulturni kapital, kulturne arbitrarnosti što je proizvode različite PA odnosno proizvoda tih PA (obrazovanih pojedinaca)” (11). Pedagoška akcija oblik je simboličkoga nasilja koje služi legitimaciji odnosa moći u društvu. Legitimna kultura, to jest kultura obdarena dominantnom legiti-macijom, nije ništa drugo nego dominantna kulturna arbitrarnost, ukoliko je nepoznata kao dominantna kulturna arbitrarnost. Odnosi moći osnova su kako pedagoške akcije tako i pogrešnoga spoznavanja (*misrecognition*) njezine istine, što omogućuje priznavanje legitimnosti pedagoške akcije i tako stvara uvjete za njezinu realizaciju. Osnovna ideja ponovno je odnos između značenja (smisla, *sense*) i moći. Bourdieu i Passeron (1990.: 15) kažu: „Ostavljamo drugima da odluče jesu li odnosi između odnosa moći i smislenih odnosa, u posljednjoj analizi, smisleni odnosi ili odnosi moći.”

U korijenu svih vrsta kapitala stoji ekonomski kapital, tako da svi ti zakrabiljeni oblici ekonomskog kapitala (koji se nikada ne mogu dokraja svesti na njega) proizvode svoje specifične učinke jedino ako prikrivaju činjenicu da je ekonomski kapital u njihovu korijenu. Ovo je stajalište, kao što vidimo, prilično blisko marksističkom poimanju. Bourdieu se želi ograditi od dva gledišta na taj problem: ekonomizma, koji sve oblike kapi-tala reducira na ekonomski zanemarujući učinke drugih vrsta kapitala, i semiologizma (u obličju strukturalizma, simboličkog interakcionizma i et-nometodologije), koji reducira socijalne razmjene na fenomen komunikaci-je i zanemaruje „brutalnu činjenicu univerzalne svodivosti na ekonomiju”. Bourdieu ovdje nije posve jasan: s jedne strane, stajalište da je u korijenu svih vrsta kapitala ekonomski kapital zvuči kao sasma ekonomistička vari-janta marksističkoga shvaćanja. Malo dalje, međutim, Bourdieu se vraća

svojoj “ekonomiji prakse”, u smislu primjene ekonomskog *tipa analize* na sve oblike kapitala. Formulacija zvuči mnogo prihvatljivije:

U skladu s principom koji je ekvivalent principa očuvanja energije, za profite u jednom području nužno se plaća cijena u drugom. Univerzalni ekvivalent, mjera svih ekvivalentnosti, nije ništa drugo nego radno vrijeme (u najširem smislu); a očuvanje socijalne energije kroz sve njegove konverzije potvrđeno je ako se, u svakom pojedinom slučaju, uzme u obzir kako radno vrijeme akumulirano u obliku kapitala tako i radno vrijeme potrebno za njegovu preobrazbu iz jednog tipa u drugi... (A)ko je nedvojbeno najbolja mjera kulturnog kapitala količina vremena posvećena njegovu usvajanju, to je zato jer transformacija ekonomskog kapitala u kulturni kapital pretpostavlja utrošak vremena što je omogućen posjedovanjem ekonomskog kapitala (Bourdieu 1997.: 54).

Konverzije iz jednoga u drugi tip kapitala nisu jednakog karaktera: ekonomski se kapital lakše konvertira u socijalni i kulturni nego obratno. Karakter ekonomskoga kapitala omogućuje jasniju, racionalniju i predvidiviju kalkulaciju negoli u slučaju ostalih tipova. Primjerice, investicija u određeni tip obrazovanja može se pokazati promašenom u slučaju promjene strukture tržišta rada.

Ako pogledamo glavne tipove kapitala (ekonomski, kulturni i socijalni), čini se da oni ne funkcioniraju na istoj razini „društvenosti”. Socijalni se kapital odnosi ponajprije na interakcijsku razinu: to je skup aktualnih ili potencijalnih resursa povezan s mrežom „odnosa poznanstava i priznavanja” koji su osnova solidarnosti. Ekonomski i kulturni kapital tiču se više “sistemske” razine društva, ponajprije klasne strukture¹⁴. To je jedan od prigovora Bourdieuu. Mouzelis (1995.) prigovara mu zanemarivanje interakcijsko-situacijske dimenzije i zaključuje da njegov pris-tup „može pružiti briljantne uvide o tome kako su određene sheme (akcije, percepcije i evaluacije) i određene sposobnosti i resursi (inherentni u društvenim položajima) distribuirani među kategorijama zanimanja, ali ne može zapravo objasniti kako su te distribucije uopće nastale, i kako se održavaju ili transformiraju” (116).

¹⁴ U svojoj knjizi o stilovima života različitih klasa (*Distinction*) Bourdieu (1984.) koncipira socijalne razlike u dvije dimenzije: ukupna količina kapitala (ekonomskoga i kulturnog) te sastav kapitala. S obzirom na posljednju dimenziju, a uz stajalište o prvenstvu ekonomskoga kapitala, može se distingvirati „dominirani dio dominantne klase”, odnosno oni koji imaju dosta kapitala (pa pripadaju dominantnoj klasi), ali taj je kapital pretežno kulturni (pa su u podčinjenom položaju).

II

Bourdieu je te stvari pokušao riješiti konceptima habitusa i polja. Teorijske ciljeve koncepta habitusa on (Bourdieu i Wacquant 1992.: 120f) određuje na sljedeći način: prvo, s obzirom na teoriju akcije, cilj je teorije prakse objašnjenje prakse koje će izbjeći kako objektivizam akcije shvaćene kao mehaničke reakcije „bez aktera” tako i subjektivizam koji ocrta akciju kao svjesnu i namjernu težnju k ciljevima, slobodan projekt svjesnoga postavljanja ciljeva i maksimizacije koristi (*homo economicus* kao racionalni akter); drugo, s obzirom na teoriju spoznaje, teorija prakse smjera raskidu kako s pozitivističkim materijalizmom, koji smatra da se objekti spoznaje pasivno registriraju, tako i s intelektualističkim idealizmom. Teorija prakse polazi od toga da su objekti spoznaje *konstruirani* a ne dani, ali da se principi te konstrukcije nalaze u društveno konstituiranom sistemu strukturiranih i strukturirajućih dispozicija koje imaju praktične funkcije. Oslonac su Marxove *Teze ad Feuerbach* i kritika „starog” materijalizma koji idealizmu prepušta aktivnu stranu.

Govoriti o habitusu znači tvrditi da je ono individualno, pa čak i ono personalno i subjektivno, ustvari socijalno, kolektivno. Ljudski je um socijalno omeđen, socijalno strukturiran. Na nebrojenim mjestima u svojim radovima Bourdieu daje određenja habitusa. Habitus je sistem trajnih, premetljivih *dispozicija*, strukturiranih struktura predisponiranih da funkcioniraju kao strukturirajuće strukture, to jest kao principi generiranja i strukturiranja praksi i reprezentacija koje mogu biti objektivno „regularne” i „regulirane” bez da su na ikoji način proizvod poštovanja pravila, koje su objektivno prilagođene svojim ciljevima bez svjesne težnje prema njima i bez izraženog vladanja postupcima za njihovo postizanje i, bivajući sve to, koje su kolektivno orkestrirane a da nisu proizvod orkestrirajuće akcije nekog dirigenta (Bourdieu 1977.: 72).

Termin „dispozicija” u ovoj definiciji odnosi se na sklonost, tendenciju, inklinaciju prema određenom tipu ponašanja. Motivacijske i kognitivne strukture društveno su strukturirane na takav način da spontano „orkestriraju” ponašanje. Habitus ne znači determinizam ponašanja nego „generativni princip regulirane improvizacije”, odnosno invencije unutar određenih granica. Kao usvojen, autonoman i stalan skup dispozicija, habitus omogućuje akterima da se prilagode raznovrsnim situacijama. Budući da je društveni rezultat, habitus je „povijest pretvorena u prirodu”, odnosno negiran kao takav.

Habitus kao „proizvod povijesti proizvodi individualne i kolektivne prakse, a time i povijest, u skladu sa shemama stvorenima poviješću” (1977.: 82).

Koncept habitusa zamišljen je kao prevladavanje dihotomije akcija-struktura. S jedne strane, habitus znači nametanje strukturnih ograničenja akciji, što se odvija nesvjesno, u najranijoj socijalizaciji. U razvoju svoje teorije Bourdieu će naglasak premjestiti s motivacijskih, kognitivnih i percepcijskih na praktične, predsvjesne i tjelesne aspekte (tijelo kao pamćenje, habitus kao utjelovljeno društveno). Unošenje strukture u akciju znači kritiku subjektivističkih (habitus je ustvari zamjena za transcendentalni subjekt) i, osobito, racionalističkih teorija akcije (ljudi nisu racionalni u svojem postupanju, oni su *razložni*). S druge strane, takvo unošenje strukture u akciju ne znači determinizam. Habitus nije *fatum*; on je trajan, ali nije vječan. Kao proizvod povijesti, to je *otvoreni* sistem dispozicija koji je stalno podvrgnut utjecaju iskustva (čime se njegova struktura reproducira, ali i modificira). Doduše, velika je vjerojatnost da će iskustva (povezana s društvenim okolnostima, odnosno „društvenom sudbinom”) pojačavati habitus, odnosno da će socijalizacijski učinci na pojedinca biti ireverzibilni i rezultirati relativnim zatvaranjem sistema dispozicija koje čine habitus. Međutim, sam termin „dispozicija” odnosi se na virtualnosti, potencijalnosti, eventualnosti. Bourdieu naglašava *dvostruku historičnost* mentalnih struktura: Habitus, kao strukturirajuća i strukturirana struktura, angažira u praksama i mislima praktične sheme percepcije nastale utjelovljenjem – kroz socijalizaciju, ontogenezom – socijalnih struktura, koje su same nastale povijesnim radom sukcesivnih generacija – filogenezom... Prakseologija je univerzalna antropologija koja uzima u obzir historičnost, i prema tome relativnost, kognitivnih struktura, dok istovremeno bilježi činjenicu da akteri *univerzalno* upotrebljavaju te strukture (Bourdieu i Wacquant 1992.:139).

Prema tomu, načelno je moguća promjena habitusa. Društveni akteri proizvod su povijesti, i u tom smislu oni *aktivno* određuju – na osnovi društveno i povijesno konstituiranih kategorija percepcije i procjenjivanja (to jest habitusa) – situacije koje ih određuju. Moglo bi se reći da su akteri „determinirani samo u onoj mjeri u kojoj se sami determiniraju”. Opet, međutim, te kategorije percepcije i procjenjivanja na osnovi kojih se akteri (samo)determiniraju umnogome su determinirane društvenim i ekonomskim uvjetima njihove konstitucije. Ipak, refleksivna analiza može nam omogućiti da promijenimo našu percepciju stvarnosti, a tako i naš odnos

prema toj stvarnosti. Habitus se, dakle, može transformirati osvješćivanjem i „radom na sebi”, ali nam je za to potrebno refleksivno, eksplicitno znanje kako bismo mogli modelirati dispozicije (koje su većinom nesvjesno utemeljene) ili ih međusobno svjesno suprotstavljati (primjerice, razum i strast). Akteri mogu postati nešto kao „subjekti” jedino ako svjesno ovladaju odnosom prema svojim dispozicijama, što pretpostavlja eksplicitnu analizu. (Bourdieu ovdje ne misli na psihoanalizu, nego na „socioanalizu” kojom se socijalne determinante habitusa – spolne, generacijske, klasne – čine eksplicitnima.)

Osim što su socijalno i historijski relativni, načini ponašanja stvoreni habitusom nemaju finu regularnost kakvu ima ponašanje na osnovi pravila ili zakona – habitus je povezan s nejasnošću i neodređenošću: „Kao generativna spontanost koja se potvrđuje u improviziranoj konfrontaciji s uvijek novim situacijama, on sluša *praktičnu logiku*, logiku neodređenosti, logiku više-manje, koja definira nečiji svakodnevni odnos prema svijetu” (Bourdieu 1990.: 78).

Koncept habitusa razvijen je u okviru Bourdieuove (1977) analize alžirskoga seljačkog društva i u tom, relativno nisko diferenciranom društvu, ima u velikoj mjeri „makro” naglasak. Drugim riječima, habitus Kabyla proizvod je njihove društvene strukture, koja se simultano njime reproducira. Primjena toga koncepta na visokodiferencirana društva izaziva neke probleme, premda Bourdieu ne odustaje od njegove primjene i za moderna društva: mnoge aktivnosti ljudi u modernim društvima obavljaju više na osnovi dispozicija habitusa, nego na osnovi racionalne kalkulacije ili konformnosti s normama. Sport je istaknut primjer za to – mada izrazito kodificiran, on se zasniva na utjelovljenim dispozicijama. I mnoge druge aktivnosti u modernom društvu zahtijevaju uvježbane pokrete tijela (to jest habitus) – primjerice vožnja automobila, sviranje glazbala, manualni rad, plesanje i tako dalje. Mentalne aktivnosti – kao pisanje, korigiranje teksta ili kompjutorsko programiranje – također uključuju „osjećaj za igru” što karakterizira habitus. Ipak, u diferenciranim društvima habitus nema u tolikoj mjeri značaj obuhvatne prilagodbe strukturi i njezine reprodukcije kroz prakse, nego postaje sličniji klasnim i statusnim subkulturama. Tu diferencijaciju habitusa Bourdieu zahvaća strukturalnom i, moglo bi se reći, „institucionalnom” analizom modernih društava koja se uobličuje kao teorija poljâ.

Polje je ključna prostorna metafora u Bourdieuovoj sociologiji. Kao što je već spomenuto, habitus i polje relacijski su pojmovi koji se mogu razumjeti samo u uzajamnoj vezi. Polje definira strukturu društvene pozornice na kojoj habitus djeluje. Također, polja se mogu shvatiti i kao socijalni prostori organizirani oko specifičnih vrsta kapitala ili kombinacija kapitala. Formalno bi se ta analiza mogla shvatiti kao analiza institucija, ali Bourdieu smatra da je koncept polja superioran konceptu institucije, i to iz dva razloga: prvo, institucije impliciraju konsenzualnu koncepciju društva, dok koncept polja polazi od društvenoga konflikta i borbe. „Struktura je polja *stanje* odnosa moći između aktera ili institucija angažiranih u borbi, ili, drukčije rečeno, stanje distribucije specifičnog kapitala koji je akumuliran tijekom prethodnih borbi i koji usmjerava dalje strategije” (Bourdieu 1993.: 73). Drugo, on konceptom polja želi obuhvatiti i one pojave koje nisu institucionalizirane i koje nemaju posve jasne granice. To ima za posljedicu „velikodušnu upotrebu” toga pojma, tako da se – slično kapitalu – polja množe. Polja ima isto toliko koliko i interesa (u specifičnom Bourdieuovu značenju, *illusio*)¹⁵.

U preglednoj sistematizaciji Swartz (1997.) navodi četiri strukturalne značajke polja.

a) Polja su arene borbe oko vrijednih resursa, to jest oko različitih vrsta kapitala. Prema tomu, polja ima onoliko koliko ima formi kapitala. Ali polja su i polja borbe oko definicije onoga što se smatra vrijednim. Tako su polja i arene *borbe za legitimnost*, odnosno za pravo na monopol „simboličkog nasilja”. To je posebno vidljivo u intelektualnom polju (umjetničkom, literarnom, znanstvenom), gdje se ideje i stilovi brzo mijenjaju.

b) Polja su strukturirani prostori dominantnih i podređenih položaja zasnovanih na tipu i količini kapitala¹⁶. Položaj u polju određen je nejednakom distribucijom relevantnih kapitala, a ne osobnim značajkama ljudi na tim položajima. Borbe koje se vode u polju vode se oko monopola na

¹⁵ Granice polja mogu se odrediti samo empirijskom analizom, između ostaloga i zato što su i one ulog u borbi unutar polja. Granice polja nalaze se ondje gdje učinak polja prestaje. Primjerice, skup kulturnih udruženja (zborova, kazališnih družina, čitalačkih klubova) neke američke države ne čini polje, dok su američka sveučilišta povezana takvim objektivnim odnosima da struktura tih (materijalnih i simboličkih) odnosa ima učinka na svako od njih (Bourdieu i Wacquant 1992.).

¹⁶ „Pojedini kapital ne postoji niti funkcionira osim u odnosu prema polju” (Bourdieu i Wacquant 1992.: 101).

legitimno nasilje (specifični autoritet), što znači konzervaciju ili subverziju strukture distribucije kapitala¹⁷.

c) Postoji objektivno sudioništvo među akterima uključenima u polje – između dominantnih i podređenih, etabliranih i pridošlica – zasnovano na zajedničkom prešutnom prihvaćanju određenih fundamentalnih interesa određujućih za polje. To je *doxa* – prešutno slaganje oko vrijednosti uloga. Svako polje pretpostavlja i proizvodi specifičan *illusio* – vjerovanje u to da je igra vrijedna truda. Jedna od važnih posljedica kompetitivne logike i *doxe* polja jest i to da one utječu na „pogrešnu spoznaju” (*mis-recognition*) odnosa moći i tako pridonose održanju društvenoga poretka. Prihvaćajući kao neupitne uloge i smisao igre, akteri ne vide arbitrarni značaj društvenog svijeta te u svojem nadmetanju – kao nenamjeravanu posljedicu – reproduciraju strukturu polja¹⁸.

d) Polja su strukturirana na osnovi vlastite unutarnje logike, nesvodive na okolinu. Borba i *illusio* invarijantne su osobine svakog polja, ali “socijalna magija može konstituirati manje ili više bilo što kao interesantno, i

¹⁷ Ova karakteristika polja ima sličnosti s Kuhnovom (1999.) teorijom o mijeni paradigmi u znanosti kao grupnom procesu, a također i s Weberovom teorijom socijalnog zatvaranja, odnosno Parkinovom (1979.) razradom te teorije kroz koncepte ekskluzije i uzurpacije (usp. i Murphy 1988.). Razlikujući dominantne i podređene u polju, Bourdieu govori o borbi između etabliranih i pridošlica u polje i kaže: „Oni koji, u određenom stanju odnosa moći, više ili manje potpuno monopoliziraju specifičan kapital, osnovu specifične moći autoriteta karakterističnog za polje, skloni su strategijama konzervacije – onima koje, u polju proizvodnje kulturnih dobara, brane ortodoksiju – dok su oni koji imaju manje kapitala (koji su često također pridošlice, i zbog toga općenito najmlađi) skloni strategijama subverzije, strategijama hereze. Hereza, heterodoksija, funkcionirajući kao kritični sraz s *doxom* (i često povezana s krizom), jest ono što dominantne aktere izvlači iz šutnje i sili ih da proizvedu obrambeni diskurs ortodoksije, ispravno mišljenje (*right-thinking*), desnu misao koja želi obnoviti ekvivalent tihog pristanka na *doxu*” (Bourdieu 1993.: 73). Za sistemsko-teorijski i tipološki daleko iscrpniji pogled na isti problem usporedi Archer (1988.).

¹⁸ To se osobito događa u žestokim borbama unutar različitih polja kulturne proizvodnje. Jedan od faktora koji sprečavaju da u različitim igrama dođe do totalnih revolucija, koje bi mogle uništiti ne samo dominantne aktere i njihovu dominaciju nego i samu igru, jest i opseg investicije (u vremenu, naporu itd.) potrebne za ulazak u igru. Ta investicija (koju bismo mogli shvatiti i kao specifičan, specijalizirani *habitus* nužan za sudjelovanje u nekom polju - na primjer znanstveni, religijski ili umjetnički *habitus*) čini jednostavnu destrukciju igre nezamislivom u praktičnom smislu. Tako široki sektori kulture bivaju očuvani zahvaljujući trošku potrebnom da se usvoji znanje potrebno čak i za inštavanje tih sektora na prikladan način (Bourdieu 1993.).

uspostaviti to kao objekt borbe” (Bourdieu 1990.: 88). Društvena evolucija stvara univerzume (to jest polja) koji su autonomni i imaju vlastite zakonitosti i svaki od njih proizvodi specifičan interes: „Svako polje, proizvođači sebe samo, proizvodi oblik interesa koji, sa stajališta drugog polja, može izgledati kao bezinteresnost (ili apsurd, nedostatak realizma, glupost itd.)” (Bourdieu 1998.: 84-85). Bourdieu naglašava relativnu autonomiju poljâ, ali njegova koncepcija relativne autonomije nije toliko povezana s Althusserovom reformulacijom problematike baza/nadgradnja, koliko s Weberovom koncepcijom „pluralnosti svjetova” od kojih svaki ima „različit zdravi razum, različite opće ideje i različit sistem problema” (1990.: 21). Važan faktor u izgradnji autonomije polja jest i nastanak skupa specijalista koji razvijaju, prenose i nadziru svoju statusnu kulturu, čime polje razvija svoje organizacijske i profesionalne interese. I ovdje je vidljiv utjecaj Weberove koncepcije „intelektualizacije”, posebice na području religije.

Na prvi pogled, koncept polja vrlo je sličan Althusserovu pojmu „aparata” s jedne i Luhmannovu konceptu sistema s druge strane. Bourdieu se od toga distancira stajalištem da, za razliku od polja, aparat i sistem ne uključuju borbe, a time ni historičnost. Pojam aparata znači „pesimistički funkcionalizam”: aparat je paklena mašina, programirana da ostvari određene svrhe, bez obzira na to što, kada i gdje. „Školski sistem, država, crkva, političke stranke, ili sindikati nisu aparati nego polja. U polju se akteri i institucije neprestance bore... Oni koji dominiraju u nekom polju u prigodi su da iskoriste njegovo funkcioniranje u svoju korist, ali moraju se uvijek suočiti s otporom, zahtjevima, osporavanjima, ‘političkim’ ili drukčijima, podređenih” (Bourdieu i Wacquant 1992.: 102). Ipak, u određenim povijesnim okolnostima, polje može početi funkcionirati kao aparat, ali to je granični slučaj koji se može smatrati patološkim stanjem polja. Slome li dominantni svaki otpor, ako se stvar odvija samo odozgo prema dolje, onda borba i dijalektika konstitutivne za polje prestaju. “Povijest postoji jedino ako se ljudi bune, stvaraju probleme. ‘Totalne’ ili totalitarne institucije, azilum, zatvor ili koncentracijski logor koje opisuje Goffman, ili totalitarna država, pokušaji su uvođenja kraja povijesti” (Bourdieu 1993.: 88). Politička organizacija koja djeluje kao aparat može računati na uspjeh jedino ako podređene aktere svodi na puke izvršitelje, koji djeluju „po cijenu života”. Pojam aparata, međutim, prikriva činjenicu da je čak i u sovjetskom režimu ili na dvoru Louisa XIV. sam nositelj apsolutne moći bio nužno uključen u borbe koje su se vodile u polju.

Što se sistema tiče, Bourdieu priznaje neke sličnosti sa sistemskom teorijom – primjerice, u pojmovima „samoreferencijalnost” ili „samorganizacija” sistema što Bourdieu naziva autonomijom¹⁹. U oba slučaja proces diferencijacije i autonomizacije igra istaknutu ulogu. Ali postoje i bitne razlike. Pojam polja isključuje funkcionalizam i organicizam. Skup položaja koji konstituiraju polje može se tretirati kao sistem (sistem razlika), ali se svojstva (distinktivna i antagonistička) toga sistema ne razvijaju na osnovi unutarnjeg kretanja, kao što koncept samoreferencijalnosti pretpostavlja, nego putem konflikata. „Polje je mjesto odnosa sile – a ne samo značenja – i borbi usmjerenih na transformaciju, i prema tome beskonačnu promjenu. Koherencija koja se može opaziti u nekom stanju polja, njegova prividna orijentacija na zajedničku funkciju rođena je iz sukoba i konkurencije, a ne iz nekakva imanentnog samorazvoja strukture” (Bourdieu i Wacquant 1992.: 103-104).

Koncept polja Bourdieu rabi za različite fenomene (a rabi i termin „podpolja”). Tako imamo kulturno polje, intelektualno polje, akademsko polje, znanstveno polje – da spomenemo samo neka međusobno povezana. Očito je da se koncept polja primjenjuje na različite „razine agregacije” – primjerice, u istraživanju stanogradnje Bourdieu se koristi pojmom polja kako za tržište načinjeno od svih graditelja tako i za pojedinu građevinsku tvrtku. I u temporalnom pogledu postoje različite upotrebe – između, primjerice, općenitoga polja kulturne proizvodnje i polja francuske filozofije s kraja 19. stoljeća. Ipak, glavno polje u Bourdieuovoj teoriji jest *polje moći*. Tim se terminom on služi u dva povezana značenja: s jedne strane, to je u neku ruku meta-polje, koje djeluje kao organizacijski princip diferencijacije i borbe u svim poljima, kao i u odnosima među njima. S druge strane, sukladno svojoj metodološkoj poziciji u kojoj su središnji relacijski pojmovi, dok se supstancijalni izbjegavaju, Bourdieu upotrebljava termin polje moći umjesto termina dominantna ili vladajuća klasa.

¹⁹ Osnovni zakoni polja, kaže Bourdieu, često su tautološki. To je stajalište identično Luhmannovu (1990.). Bourdieu (1998.: 83) nastavlja: „(Zakon) ekonomskog polja, elaboriran od utilitarnih filozofa: business is business; onaj umjetničkog polja, eksplicitno postavljen u takozvanoj umjetnosti radi umjetnosti: cilj je umjetnosti umjetnost, umjetnost nema drugoga cilja do umjetnosti... Prema tomu, imamo društvene univerzume koji imaju fundamentalni zakon, nomos koji je neovisan o zakonu drugih univerzuma, koji su auto-nomes, koji vrednuju ono što se u njima čini, uloge u igri, prema principima i kriterijima nesvodivima na one drugih univerzuma.”

Posljednji su termini „realistički koncepti koji označavaju neku stvarnu populaciju imatelja te opipljive stvarnosti koju zovemo moć”. Polje moći pak označuje „odnose sile koji vladaju između socijalnih položaja koji njihovim zauzimateljima jamče neki kvantum društvene sile, ili kapitala, tako da su u stanju ući u borbe oko monopola na moć, među kojima borbe oko definicije legitimnog oblika moći čine ključnu dimenziju” (Bourdieu i Wacquant 1992.: 229). U smislu meta-polja, polje moći omeđuje opoziciju između ekonomskoga i kulturnog kapitala. Borba za moć, naime, vodi se kako materijalnim tako i simboličkim sredstvima. U modernim diferenciranim društvima postoje u biti dva glavna principa socijalne hijerarhije koji oblikuju borbu za moć: distribucija *ekonomskog kapitala* (bogatstva, prihoda, imovine), koji je za Bourdieua dominantni princip hijerarhije, i distribucija *kulturnog kapitala* (znanja, kulture i obrazovnih kredencijala), koji je drugi princip hijerarhije. Ti principi osnova su za strukturiranje poljâ, strukturiranje njihovih međusobnih odnosa te ulog u borbi za dominantan princip hijerarhizacije (primjerice, u umjetničkom polju između „čistih” i „komercijaliziranih” umjetnika).²⁰

²⁰ U socijalnim borbama za moć nezaobilazna je i uloga države. Parafrazirajući Webera, Bourdieu državu definira kao „ensemble polja kao mjesta borbi u kojima je ulog monopol legitimnog simboličkog nasilja, tj. moć da se konstituiru i nametne kao univerzalan i univerzalno primjenjiv u nekoj ‘naciji’, to jest unutar granica određenog teritorija, zajednički skup koercivnih normi” (Bourdieu i Wacquant 1992.: 112). Povezujući koncepte države i kapitala, Bourdieu u nastavku govori kako se od nastanka dinastijskih država, pa onda uspostavom birokratske države, odvija dugotrajan proces koncentracije različitih vrsta moći, odnosno kapitala. Ta koncentracija različitih kapitala – ekonomskoga (zahvaljujući oporezivanju), vojnoga, kulturnog, pravosudnog i, općenitije, simboličkog – odvija se paralelno s nastankom i konsolidacijom različitih pripadajućih polja. Rezultat je toga procesa nastanak specifičnoga, zaista državnog (etatističkog) kapitala koji omogućuje državi da zadobije moć nad ostalim poljima i njihovim kapitalima. Taj poseban meta-kapital, sposoban za dominaciju nad ostalim kapitalima i – što je jako važno – nad njihovom konverzijom („tečajnom listom”), definira posebnu moć države. U ovom kontekstu, polje je moći određeno kao prostor igre u kojem se imaoci različitih kapitala bore posebice za moć nad državom, to jest nad etatističkim kapitalom koji daje moć nad drugim vrstama kapitala i nad njihovom reprodukcijom (osobito putem školskog sistema). Usporedi i Bourdieu (1998.: 35-63).

III

Nakon kapitala, habitusa i polja, dolazimo do posljednjega Bourdieuova koncepta – simboličke moći – koji je izravno povezan s ideologijom, odnosno simboličkim nasiljem. Koncept simboličke moći znači ponajprije Bourdieuovo distanciranje od marksističkih ideja o odlučujućoj važnosti ekonomskih i klasnih struktura. Suprotno tome, Bourdieu slijedi Webera i Durkheima u njihovoj analizi simboličkih struktura. Od Marxa i Durkheima on prihvaća postulat da sociologija mora raskinuti s gledanjem na društvo kakvo imaju obični akteri (pred-pojmovi, ideologije, „spontana sociologija”), i težiti spoznaji objektivnih struktura. Ali nužno je raskinuti i s objektivizmom, i to tako da ono što je bilo isključeno bude vraćeno u analizu kako bi se konstruirala objektivna stvarnost: „Sociologija mora uključiti sociologiju percepcije socijalnoga svijeta, to jest sociologiju konstrukcije vizija svijeta koje i same pridonose konstrukciji toga svijeta” (1990.: 130). Percepcija društvenoga svijeta proizvod je dvostrukog strukturiranja: na objektivnoj strani, ona je socijalno strukturirana jer se svojstva aktera ili institucija kombinacije javljaju u kombinacijama koje imaju različite vjerojatnosti²¹; na subjektivnoj strani, ona je strukturirana jer sheme percepcije i procjenjivanja, posebice one upisane u sam jezik, izražavaju odnose simboličke moći. Simboličke borbe oko percepcije društvenoga svijeta također se vode na ove dvije razine: na objektivnoj se razini one manifestiraju kao akcije individualne i kolektivne reprezentacije, kao primjerice demonstracije koje trebaju pokazati postojanje, veličinu i snagu neke grupe. Na subjektivnoj strani to se manifestira kao pokušaj transformacije kategorija percepcije i procjenjivanja, odnosno kognitivnih i evaluativnih struktura kroz koje je društveni svijet konstruiran: „Kategorije percepcije, sheme klasifikacije, to jest, u biti, riječi, imena što konstruiraju društvenu stvarnost jednako kao što je izražavaju, ulog su *par excellence* političke borbe, borbe oko nametanja legitimnog principa vizije i divizije...” (1990.: 134). Ti sukobi simboličkih moći oko nametanja vizije legitimnih divizija, to jest konstrukcije grupa, znače da je simbolička moć u biti moć “stvaranja svijeta”. Socijalne klasifikacije organiziraju percep-

²¹ Kao što je imanje krila mnogo vjerojatnije u pernatih nego u životinja s krznom, tako je i mnogo vjerojatnije da ćemo u muzeju zateći osobu koja sofisticirano vlada jezikom nego osobu bez tog atributa.

cije društvenog svijeta i, pod određenim uvjetima, mogu zbilja organizirati i sam svijet. Simbolička je moć prema tomu moć konstitucije – u filozofskom i u političkom smislu²².

U kratkom je članku pod naslovom „Simbolička moć” Bourdieu (1991.: 163-170) dao osnovu svoje sociologije simboličkih formi, uključujući i ideologiju. Simboličke forme simultano obavljaju tri povezane, ali distinktivne funkcije: spoznajnu, komunikacijsku i dominacijsku.

Pozivajući se na novokantovsku tradiciju (Humboldt, Cassirer, Sapir, Whorf), kao i na Durkheimovu sociologiju spoznaje, Bourdieu najprije promatra simboličke sisteme kao „strukturirajuće strukture” – to jest kao sredstva uređenja i razumijevanja društvenog svijeta. Jezik, mit, umjetnost, religija i znanost različiti su načini razumijevanja svijeta. U toj idealističkoj tradiciji objektivnost značenja ili smisao svijeta određena je pristankom ili sporazumom strukturirajućih subjektivnosti (*sensus = consensus*).

Drugo, simbolički sistemi također su i „strukturirane strukture” čija se unutarnja logika može zahvatiti strukturalističkim tipom analize (od Saussurea do Lévi-Straussa). Za razliku od novokantovske tradicije, koja je naglašavala *modus operandi* odnosno produktivnu djelatnost svijesti, strukturalistička tradicija naglašava *opus operatum* odnosno strukturiranu strukturu.

Bourdieuova „prva sinteza” povezuje ova dva gledišta: Durkheimu pripada zasluga što je eksplicitno upozorio na socijalnu funkciju simbolizma, odnosno na njegovu političku funkciju koja se ne može reducirati na funkciju komunikacije kao što to čine strukturalisti.

Simboli su instrumenti *par excellence* „socijalne integracije”: kao instrumenti spoznaje i komunikacije, oni omogućuju nastanak konsenzusa

²² „Klasa (ili ‘narod’, nacija, ili bilo koji inače neodređen socijalni kolektiv) postoji ako i kada postoje akteri koji mogu reći da su oni klasa, i to pukom činjenicom javnog, službenog govorenja, umjesto klase, i činjenicom da su priznati kao ovlašteni da to čine od ljudi koji tako sebe prepoznaju kao članove klase, naroda ili nacije...” (Bourdieu 1990.: 139). Na drugom će mjestu Bourdieu (1991.: 250), slično, reći: „Klasa postoji ukoliko – i jedino ukoliko – predstavnici s plena potentia agendi mogu biti i osjećati se ovlaštenima da govore u njezino ime...” Radnička klasa u modernim društvima postoji – paradoksalno – samo u mislima, kao reprezentacija. Partijski i sindikalni funkcionari mogu je povremeno simbolički demonstrirati (amblemima, sloganima i uz pomoć najvjernijih pristaša koji tim funkcionarima daju podlogu da nekoga predstavljaju), ali ta klasa kao „volja i predstava” nema nikakve veze s Marxovom idejom klase u akciji, realne i realno mobilizirane grupe.

o značenju društvenog svijeta, *konsenzusa* koji fundamentalno pridonosi reprodukciji društvenoga poretka. „Logička” integracija preduvjet je „moralne” integracije (166).

Treću funkciju simboličkih sistema naglašava marksistička tradicija povezujući simboličku proizvodnju s interesima vladajuće klase. Za razliku od mita, koji je kolektivno proizveden i kolektivno prisvojen proizvod, ideologije služe partikularnim interesima koje prikazuju kao univerzalne. Dominantna kultura pridonosi integraciji vladajuće klase, imaginarnoj integraciji društva kao cjeline, apatiji podređenih klasa (lažna svijest) i, napokon, legitimaciji uspostavljenoga poretka uspostavljanjem distinkcija (hijerarhija) i njihovim legitimiranjem. Dominantna kultura proizvodi taj ideološki učinak prikrivajući funkciju podjele iza funkcije komunikacije: kultura koja ujedinjuje (medij komunikacije) također je kultura koja razdvaja (sredstvo distinkcije) i legitimira distinkcije.

„Drugom sintezom” Bourdieu najprije odbacuje kao nedovoljnu tezu da su svi odnosi komunikacije odnosi moći što ovise o akumuliranoj moći aktera komunikacije i omogućuju dalju akumulaciju simboličke moći. Takvo gledište još uvijek promatra komunikaciju i moć zasebno. Simbolički sistemi, kaže Bourdieu, obavljaju svoju političku funkciju kao strukturirani i strukturirajući instrumenti komunikacije i spoznaje. Kao takvi, oni osiguravaju dominaciju jedne klase nad drugom (simboličko nasilje) unoseći vlastitu, posebnu moć u odnose moći na kojima se zasnivaju.

U Bourdieuovoj analizi ideologije – u kojoj je, *nota bene*, teško pohvatati sve konce – možemo, čini mi se, razlikovati tri povezana i isprepletena aspekta. Prvi je povezan s Marxom i strukturalizmom, i tu se ideologija razmatra na strukturalnoj razini društva s obzirom na njezine funkcije i način djelovanja te odnos prema drugim strukturalnim razinama. Drugi je aspekt „durkheimovski” a ideologija se razmatra kao sustav klasifikacija (hijerarhija) i njihova legitimacija. Habitus kao socijalizirana subjektivnost ovdje ima središnje mjesto. Treći je aspekt „weberijanski” u smislu da se ideologija promatra kao polje s vlastitom unutarnjom logikom (ili „relativnom autonomijom”), a posebna je pozornost posvećena njezinim proizvođačima – specijalistima. Ideološko je polje, kao i svako polje, relativno autonomno, tako da se njegovi proizvodi ne mogu izravno povezivati s interesima vladajuće klase, kao što to čine vulgarne varijante marksizma.

Prvi aspekt Bourdieuove analize ideologije reformulira ustvari marksističku shemu baza/nadgradnja i razrađuje na neki način Marxovu teoriju o fetišizmu robe. U analizi razmjene darova u nediferenciranim društvima, Bourdieu (1977.) polazi od toga da je rad na reprodukciji društvenih odnosa jednako vitalan za svaku grupu kao i rad na materijalnoj reprodukciji. Simbolički je kapital dakle jednako važan kao i ekonomski kapital, jer se svaka (a osobito ekonomska) aktivnost mora predstaviti kao legitimna, dakle u simboličkom obliku. Simbolički je kapital nespoznat, zanijekan kapital koji prikriva interesnu osnovu društvenih odnosa prikazujući je kao bezinteresnu. Simbolički je kapital oblik moći koja nije percipirana kao moć nego kao legitiman zahtjev za priznanjem, pokornošću, poslušnošću ili služenju drugima. „Simbolički kapital, transformiran i time prikriven oblik fizičkog ‘ekonomskog’ kapitala, proizvodi svoje prave učinke ako, i ukoliko, prikriva činjenicu da potječe iz ‘materijalnih’ oblika kapitala koji su također, u posljednjoj analizi, izvor njegovih učinaka.” Bourdieu nastavlja:

„Bogatstvo, konačna osnova moći, može iskazivati moć, i iskazivati je trajno, jedino u formi simboličkog kapitala; drugim riječima, ekonomski kapital može se akumulirati jedino u obliku simboličkog kapitala, neprepoznatljivoj, a otuda društveno priznatoj, formi drugih vrsta kapitala. (...) [Ne smije se] zaboraviti da sve strukture nerazdvojivih materijalne i simboličke razmjene (tj. one koje obuhvaćaju i cirkulaciju i komunikaciju) funkcioniraju kao ideološke mašine kad god je *de facto* stanje, koje one legitimiraju transformirajući kontingentne društvene odnose u priznate odnose, nejednaka ravnoteža moći” (Bourdieu 1977.: 195).

Razvoj objektivnih mehanizama integracije društva naizgled dovodi do „raščaravanja” mehanizama simboličke dominacije čineći ih suvišnima. Međutim, Bourdieu upozorava da ideološko razotkrivanje i neutralizacija mehanizama koji osiguravaju reprodukciju odnosa dominacije (to jest, kritika sebičnoga ekonomskog interesa) u diferenciranim društvima ponovno vraća na scenu oblike simboličkog nasilja koji svoju disimulacijsku funkciju zasnivaju na konverziji ekonomskog u simbolički kapital. To je vidljivo u redistribuciji koja proizvodi legitimnost – od javne socijalne politike do privatnih donacija koje izgledaju „bezinteresno” i plemenito, a u stvari omogućuju proces reprodukcije odnosa dominacije. Na taj način, akumulacijom legitimnosti, dominantne grupe ili klase „osiguravaju kapital ‘kredita’ koji izgleda kao da ništa ne duguje logici eksploatacije” (1977.:

197)²³. Povezano s njegovom analizom stratifikacije, Bourdieu razumije simbolički kapital kao neku vrstu "predujma" koji podređeni daju dominantnima.

Strukturalistički moment Bourdieuove analize ideologije može se vidjeti u njegovu tematiziranju homologije različitih polja. Polja su homologna u smislu da razvijaju izomorfna svojstva kao što su dominantni i podređeni položaji, strategije ekskluzije i uzurpacije, mehanizmi reprodukcije i promjene (Bourdieu i Wacquant 1992.: 105-106). Homologija položaja pojedinaca i grupa u različitim poljima znači da će se oni koji se nalaze u podređenom položaju u jednom polju nalaziti u takvu položaju i u ostalim poljima²⁴. Slično vrijedi i za strategije – potrošači kulturnih dobara na podređenim klasnim položajima, primjerice, biraju proizvode proizvođača koji su na podređenim položajima u polju kulturne produkcije. Radi se o *strukturalnim* homologijama koje nemaju veze sa svjesnim odlukama aktera. O polju će ideološke produkcije Bourdieu (1991.: 169-170) će reći:

Zbiljska ideološka funkcija polja ideološke produkcije obavlja se gotovo automatski na osnovi strukturalne homologije između polja ideološke produkcije i polja klasne borbe. Homologija između dva polja znači da borbe oko specifičnih objekata autonomnog polja automatski proizvode *eufemizirane* oblike ekonomskih i političkih borbi između klasa: zbiljska ideološka funkcija dominantnog diskursa obavlja se upravo u ovoj korespondenciji strukture prema strukturi. Taj je diskurs strukturirani i strukturirajući medij koji nameće shvaćanje uspostavljenoga poretka kao prirodnog (ortodoksija) kroz prikriveno (i prema tome pogrešno spoznato) nametanje sistema klasifikacija i mentalnih struktura koji su objektivno usklađeni sa socijalnim strukturama. (...) Istinski ideološki učinak sastoji se upravo u nametanju političkih sistema klasifikacije u pozadini legitimnih filozofskih, religijskih, pravnih (itd.) taksonomija. Simbolički sistemi duguju svoju distinktivnu moć činjenici što se odnosi moći izraženi kroz njih manifestiraju samo u neraspoznatljivom obliku odnosâ značenja (premještanje).

²³ „Simbolički je kapital kredit; to je moć pridana onima koji su stekli dovoljno priznanja da mogu biti u položaju da nametnu priznanje” (Bourdieu 1990.: 137-138).

²⁴ Primjerice, položaj odvjetnika u profesionalnoj hijerarhiji umnogome korespondira položaju koji njihovi klijenti zauzimaju u socijalnoj hijerarhiji.

Suprotnost između „ortodoksije” i „heterodoksije” u kulturnom polju homologna je, dakle, borbi za održanje ili subverziju simboličkog poretka u socijalnom polju (odnosno polju socijalnih klasa). Općenito, učinak je toga reprodukcija obrazaca hijerarhije i konflikta iz jednog polja u drugo (Swartz 1997.). Bourdieuv pogled na ideologiju možemo označiti kao sofisticiranu i složenu razradu sheme baza/nadgradnja sa strukturalističkih pozicija, uz maksimalno uvažavanje autonomije simboličke sfere.

Drugi, „durkheimovski” aspekt shvaćanja ideologije ima u središtu povezane koncepte habitusa i klasifikacije.

Habitus je istovremeno sistem shema proizvodnje praksi i sistem percepcije i aprecijacije praksi. Također, u obje te dimenzije njegovo djelovanje izražava socijalni položaj u kojem je razrađen. Prema tomu, habitus proizvodi prakse i reprezentacije koje se mogu klasificirati, koje su objektivno diferencirane; međutim, njih kao takve neposredno percipiraju samo oni akteri koji posjeduju kôd, klasifikacijske sheme nužne za razumijevanje njihova socijalnog značenja (Bourdieu 1990.: 131).

Nazvao sam to „durkheimovskim” aspektom zato što istu ideju nalazimo kod Durkheima i Maussa (1969.) u *Primitivnim klasifikacijama* kao i u *Elementarnim oblicima*: mentalne strukture socijalni su proizvod. Bourdieu tom osnovnom uvidu dodaje socijalnu diferencijaciju i probleme legitimacije, dakle u osnovi marksističku koncepciju ideologije. Durkheimovu sociologiju spoznaje on shvaća kao dimenziju političke teorije jer je “specifično simbolička moć da se nametnu principi konstrukcije stvarnosti – posebice društvene stvarnosti – glavna dimenzija političke moći” (1977.: 165). Njegova etnološka istraživanja pokazuju kako i u nediferenciranim društvima (gdje vlada mitsko-ritualni sistem) praktične taksonomije koje se tiču diobe prostora i vremena obavljaju funkciju društvene integracije upravo kroz te divizije i u njima, to jest hijerarhizacijom. Radi se, dakle, o poklapanju objektivnih i subjektivnih struktura, odnosno sistema klasifikacije i habitusa²⁵. Kada je to poklapanje visoko, ljudi imaju osjećaj

²³ „Svaki uspostavljeni poredak teži tomu da proizvede (u vrlo različitom stupnju i s vrlo različitim sredstvima) naturalizaciju vlastite arbitrarnosti. Od svih mehanizama koji teže da proizvedu taj učinak, najvažniji je i najbolje prikriven (...) korespondencija između objektivnih klasa i internaliziranih klasa, društvenih struktura i mentalnih struktura, što je osnova za najneiskorjenjiviju privrženost uspostavljenom poretku. Sustavi klasifikacije koji reproduciraju, svojom specifičnom logikom, objektivne klase, to jest podjele po spolu, dobi i položaju u odnosima proizvodnje, specifično pridonose reprodukciji odnosa

„prirodnosti” svoga svijeta onakvog kakav jest. To je doxa u kojoj se pitanje legitimnosti ne postavlja²⁶: „Pristajanje izraženo u doksičnom odnosu prema društvenom svijetu apsolutan je oblik priznavanja legitimnosti kroz nespoznavanje²⁷ arbitrarnosti, jer je to pristajanje nesvjesno samog pitanja legitimnosti, koje se postavlja samo iz nadmetanja za legitimnost...” (Bourdieu 1977.:168).

Legitimnost društvenoga svijeta nije, dakle, proizvod namjernoga i svrhovitog propagandnog djelovanja i simboličkog nametanja, nego je ona rezultat toga što „akteri primjenjuju na objektivne strukture društvenog svijeta strukture percepcije i procjenjivanja koje su proizišle iz samih tih [objektivnih] struktura i koje oslikavaju svijet kao evidentan” (Bourdieu 1990.:135). Bourdieuovo stajalište razlikuje se od Gramscijeve teorije hegemonije, u kojoj se u većoj mjeri naglašava aktivna proizvodnja konsenzusa, rad na „uvjeravanju” i etičko-političko vodstvo vladajuće klase. Bourdieu će reći da je simboličko nasilje „nasilje koje se vrši nad socijalnim akterom s njegovim sudioništvom”, jer on sam pridonosi onomu što ga determinira. Upravo u poklapanju onoga što aktere determinira i kategorija percepcije koje konstituiraju to što ih determinira nastaje dominacija. *Misrekognicija* je upravo činjenica priznavanja nasilja koje se vrši upravo utoliko ukoliko nije percipirano kao takvo (Bourdieu i Wacquant 1992.:168).

Ta *misrekognicija* jest *kolektivno djelo*: to je neka vrsta kolektivne samoobmane, koja je moguća jer je upisana kako u objektivne, tako i u

moći kojih su proizvod, osiguravajući pogrešno spoznavanje, a time priznavanje, arbitrarnosti na kojoj se zasnivaju: u ekstremnom slučaju, to jest kada postoji gotovo savršena korespondencija između objektivnog poretka i subjektivnih principa organizacije (kao u drevnim društvima), prirodni i društveni svijet pojavljuje se kao neupitan. To iskustvo nazvat ćemo doxa, da bismo ga razlikovali od ortodoksnoga ili heterodoksnog vjerovanja što uključuje svijest i priznavanje mogućnosti različitih ili antagonističkih vjerovanja. Sheme mišljenja i percepcije mogu proizvesti objektivnost koju proizvode samo pomoću proizvođenja pogrešne spoznaje granica spoznaje koju čine mogućom, utemeljujući tako neposrednu privrženost, na način doxe, svijetu tradicije doživljenom kao ‘prirodan svijet’ i uzetom zdravo za gotovo” (Bourdieu 1977.: 164).

²⁶ Te se klasifikacije nalaze i u jeziku kao opozicije (npr. muško-žensko, lijevo-desno, bistro-glupo) tako da i jezik služi simboličkom nasilju (Bourdieu 1992.; cf. Thompson 1984., 1991.). To je u stvari samoobmana. Taj samoobmanjivački rad je "kolektivni rad, podržan čitavim skupom društvenih institucija, od kojih je prva i najmoćnija jezik" (Bourdieu 1998.:119).

²⁷ To su opet termini recognition (priznavanje) i misrecognition (nespoznavanje).

mentalne strukture (socijalizacijom od najranije dobi). Tako će Bourdieu zaključiti:

Te zajedničke dispozicije, i zajednička *doxa* koju uspostavljaju, proizvod su identične ili slične socijalizacije koja dovodi do generalizirane inkorporacije struktura tržišta simboličkih dobara u formu kognitivnih struktura usuglašanih s objektivnim strukturama tog tržišta. Simboličko nasilje počiva na usklađivanju struktura konstitutivnih za habitus podređenih sa strukturom dominacije na koju se primjenjuju: podređeni percipiraju dominantne kroz kategorije koje proizvodi odnos dominacije i koje su tako identične s interesima dominantnih (Bourdieu 1998.: 121).

Podređene klase imat će interes da pomiču granice *doxe*, ukidaju (institucionalizirane i internalizirane) cenzure, ističu arbitrarnost neupitnoga ustrojstva svijeta i na taj način učine socijalne klasifikacije predmetom i instrumentom klasne borbe. Dominantne klase imat će interes zadržavanja i obrane integriteta *doxe*, a ako to ne ide, bit će prinuđene raditi na svjesnoj sistematizaciji i racionalizaciji, što znači prijelaz od *doxe* k ortodoksiji. „Ortodoksija, kao ispravno, ili bolje *ispravljeno*, mnijenje koje nastoji, a da nikada posve ne uspijeva, obnoviti prvotno stanje nedužnosti *doxe*, postoji jedino u objektivnom odnosu koji je suprotstavlja heterodoksiji, to jest – referencijom na izbor, *hairesis* – herezi omogućenom postojanjem *konkurentskih mogućnosti*... (Bourdieu 1977.: 169).

Treći aspekt Bourdieuove analize ideologije nastavlja se upravo na opoziciju ortodoksija/hereza – što je prerada Weberove distinkcije između svećenika i proroka, odnosno racionalnosti i karizme – i usredotočuje se na „ideološki rad” i ulogu intelektualaca u proizvodnji ideologije. Pri tome on odbacuje Mannheimovu tezu o „slobodnolebdećoj” inteligenciji, kao i bilo kakvo normativno određenje intelektualaca. U klasnom smislu intelektualci pripadaju „dominiranom dijelu dominantne klase”, budući da imaju relativno velik volumen kapitala, ali u strukturi toga kapitala prevladava kulturni kapital (koji je inferioran u odnosu na ekonomski). Za našu je temu, međutim, daleko zanimljivija uloga intelektualaca u proizvodnji ideologije. Nastavljajući se u biti na Marxovu distinkciju klase po sebi i klase za sebe, Bourdieu (1991.) smatra kako klasna mobilizacija ne proizlazi izravno iz razlika u životnim šansama nego se te razlike trebaju i simbolički predstaviti. Klasni (odnosno općenito grupni) identitet, a onda i akcija postaju mogući tek simboličkim radom specijaliziranih aktera.

Naime, kao što je već spomenuto u razmatranju koncepta simboličke moći, ključna dimenzija klasnih odnosa jest borba oko definicija i klasifikacija. Simbolička je moć, kao moć “stvaranja svijeta”, sposobnost imenovanja i kategorizacije, ustvari sposobnost stvaranja grupa²⁸. A tu su „simbolički specijalisti” nezaobilazni. Evo malo duljega citata u kojem je to sadržajno rečeno.

Kao instrumenti dominacije koji su strukturirajući zato što su strukturirani, ideološki sistemi što ih specijalisti proizvode u borbi i radi nje oko monopola nad legitimnom ideološkom proizvodnjom reproduciraju u nepoznatljivom obliku, posredovanjem homologije između polja ideološke proizvodnje i polja socijalnih klasa, strukturu polja socijalnih klasa.

„Simbolički sistemi” mogu se u osnovi razlikovati s obzirom na to jesu li proizvedeni i time prisvojeni od grupe kao cjeline ili, suprotno tomu, proizvedeni od skupine *specijalista* i, preciznije, od relativno autonomnoga polja proizvodnje i cirkulacije. Povijest preobrazbe mita u religiju (ideologiju) ne može se odvojiti od povijesti konstituiranja skupine specijaliziranih proizvođača religijskih obreda i diskursa, to jest od razvoja *podjele religijskog rada*, koji je sâm dimenzija razvoja podjele društvenoga rada, i prema tome podjele na klase. Ta religijska podjela dovodi, između ostaloga, do toga da su laici *lišeni* sredstava simboličke proizvodnje.

Ideologije duguju svoju strukturu i svoje najspecifičnije funkcije društvenim uvjetima svoje proizvodnje i cirkulacije, to jest, prvo, funkcijama koje obavljaju za specijaliste što se nadmeću oko kompetencije koja je u pitanju (religijske, artistske itd.); i, drugo, kao nusproizvod, funkcijama koje imaju za nespecijaliste. Moramo zapamtiti da su ideologije uvijek *dvostruko determinirane*, da one svoje najspecifičnije značajke duguju ne samo interesima klasa ili klasnih frakcija što ih izražavaju (funkcija sociodiceja) nego i specifičnim interesima onih koji ih proizvode i specifičnoj logici polja proizvodnje (Bourdieu 1991.: 168-169).

Valja naglasiti da Bourdieu ne razlikuje dovoljno ideologiju u durkheimovskom smislu, kao sisteme klasifikacije i aspekt „življenog iskustva”, od ideologije kao proizvoda specijaliziranog rada u okviru intelektu-

²⁸ Bourdieu (1990.: 146) kaže: „Kulturni proizvođači posjeduju specifičnu moć, uistinu simboličku moć pokazivanja stvari i tjeranja ljudi da u njih vjeruju, razotkrivanja, na eksplicitan, objektivizirani način manje ili više konfuznih, nejasnih, neizrečenih, čak neizrecivih iskustava prirodnog svijeta, čineći ih tako postojećima.”

alnog (odnosno ideološkog) polja koje se ravna po vlastitim zakonitostima. U ovom drugom smislu ideologija je više sistem ideja, intelektualni proizvod, nastao ne samo po pravilima „intelektualne igre” nego i na osnovi odnosa snaga (između ortodoksije i hereze, etabliranih i pridošlica) u autonomnom polju. Premda procesi u ideološkom polju reflektiraju i reproduciraju odnose moći u polju socijalnih klasa, ta veza nije jasno pokazana. Drugdje će Bourdieu (1990.: 18) – želeći se ograditi od marksističke sheme baza/nadgradnja i naglasiti važnost simboličkih struktura – reći kako se pita „jesu li današnje socijalne strukture jučerašnje simboličke strukture”. U skladu sa svojom koncepcijom simboličke moći kao moći *konstitucije* (u filozofskom i u političkom smislu), Bourdieu će naglašavati „teorijski učinak” – to jest, primjerice, pitanje je li klasa kako je danas shvaćamo u stvari teorijski učinak Marxova djela. Naravno, teorijski učinak ne znači slobodnu invenciju društvene zbilje nego samo artikulaciju i iznošenje na svjetlo dana nečega što već postoji, u nacrtu, *in potentia*, što teorija kao eksplicitni princip vizije i divizije čini vidljivim čak i ako nije prisutno u svakodnevnoj svijesti. Drugim riječima, teorijski je efekt moguć ako je teorija u skladu s društvenom zbiljom, jer njezina specifična moć konstituiranja proizlazi iz povijesnih uvjeta njezine geneze.

Zaključujući prikaz Bourdieuovih ideja, može se reći kako je to jedna od najimpresivnijih teorija u suvremenoj sociologiji. Kombinirajući klasičnu sociologiju (Marxa, Durkheima i Webera) i strukturalizam, Bourdieu je uspio stvoriti teoriju koja zadržava durkheimovski postulat o društvu kao stvarnosti *sui generis*, naglašava determinirajuću ulogu nevidljivih struktura koje su pak proizvod ljudske prakse, izbjegava ekonomski redukcionizam istodobno zadržavajući kritičko stajalište koje označava marksizam te – možda najvažnije – nadograđuje Weberovo naglašavanje simboličkih aspekata društvenoga života kao i agonističkih značajki društvenih odnosa. Ako tomu dodamo shvaćanje sociologije kao (samo)refleksivne discipline i metodološku i terensko-istraživačku kompetenciju (praktički nepostojeću među „velikim teoretičarima”), onda je Bourdieu zaista iznimna figura u suvremenoj sociologiji. Čitanje Bourdieua navodi na pomisao da sociologija (ipak) ima smisla.

Literatura:

1. Althusser, Louis (1979.), Ideologija i državni ideološki aparati. *Marksizam u svetu* 6 (7-8): 77-119.
2. Archer, Margaret S. (1988.), *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
3. Bourdieu, Pierre (1977.), *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Bourdieu, Pierre (1984.), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
5. Bourdieu, Pierre (1987.), Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion, pp. 119-136 u S. Lash i S. Whimster (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen & Unwin.
6. Bourdieu, Pierre (1988.), *Homo Academicus*. Stanford: Stanford University Press.
7. Bourdieu, Pierre (1990.), *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*. Stanford, Ca.: Stanford University Press.
8. Bourdieu, Pierre (1991.), *Language and Symbolic Power* (ed. by J. B. Thompson). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
9. Bourdieu, Pierre (1992.), *Što znači govoriti: Ekonomija jezičnih razmjena*. Zagreb: Naprijed.
10. Bourdieu, Pierre (1993.), *Sociology in Question*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE.
11. Bourdieu, Pierre (1997.), The Forms of Capital, pp. 46-58 u A. H. Halsey, H. Lauder, Ph. Brown, i A. S. Wells (eds.), *Education: Culture, Economy, and Society*. Oxford: Oxford University Press.
12. Bourdieu, Pierre (1998.), *Practical Reason: On the Theory of Action*. Stanford, Ca.: Stanford University Press.
13. Bourdieu, Pierre i Jean-Claude Passeron (1990.), *Reproduction in Education, Society and Culture*. London, Newbury Park, New Delhi: Sage.
14. Bourdieu, Pierre i Loic J. D. Wacquant (1992.), *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.
15. Durkheim, Emile (1982.), *Elementarni oblici religijskog života: Totemistički sistem u Australiji*. Beograd: Prosveta.

16. Durkheim, Emile i Mauss, Marcel (1969.), *Primitive Classification*. Chicago: Chicago University Press.
17. Giddens, Anthony (1984.), *The Constitution of Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
18. Kuhn, Thomas S. (1999.), *Struktura znanstvenih revolucija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk i HSD.
19. Laureau, Annette i Weininger, Elliot B. (2004.), Cultural capital in educational research: A critical assessment, ch. 6 u: *After Bourdieu: Influence, Critique, Elaboration* (edited by D. L. Swartz and V. L. Zolberg). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
20. Luhmann, Niklas (1990.), *Essays on Self-Reference*. New York: Columbia University Press.
21. Mouzelis, Nicos P. (1995.), *Sociological Theory: What Went Wrong?* London and New York: Routledge.
22. Murphy, Raymond (1988.), *Social Closure: The Theory of Monopolization and Exclusion*. Oxford: Clarendon Press.
23. Parkin, Frank (1979.), *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique*. New York: Columbia University Press.
24. Ritzer, George (1999.), *McDonaldizacija društva*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
25. Swartz, David (1997.), *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
26. Swidler, Ann (1986.), Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Sociological Review* 51 (April): 273-286.
27. Swingewood, Alan (1984.), *A Short History of Sociological Thought*. Houndmills and London: Macmillan.
28. Thompson, John B. (1984.), *Studies in the Theory of Ideology*. Cambridge: Polity Press.
29. Thompson, John B. (1991.), Editor's Introduction, pp. 1-31 u: *Bourdieu* (1991.).
30. Wacquant, Loic J. D. (1992.), Toward a Social Praxeology: The Structure and Logic of Bourdieu's Sociology, pp.1-60 u: *Bourdieu i Wacquant* (1992.).
31. Wacquant, Loic J. D. (1998.), Pierre Bourdieu, pp. 215-229 u R. Stones (ed.), *Key Sociological Thinkers*. Houndmills: Macmillan.

UDK: 316.2 Bourdieu, P.:316.75

Original scientific article

Accepted:30. 5.2008:

Confirmed:15.06.2008.

CULTURAL CAPITAL AND SIMBOLIC POWER: THE THREE ASPECTS OF BOURDIEU'S THEORY OF IDEOLOGY

N. FANUKO, Rijeka

Šk. vjesn. 57 (2008.), 1-2

Summary: *The fundamental concepts of Bourdieu's sociology – capital, habitus, field and symbolic power – are reviewed with regard to the issue of ideology. In Bourdieu's analysis of ideology one can distinguish three related and intertwined aspects. The first is linked to Marx and structuralism, where ideology is conceived at the structural level with regard to its function and mode of operation as well as its relation to other structural levels. The second aspect is "durkhemian" and ideology is considered as a system of classifications (hierarchies) and their legitimation. Habitus as the socialised subjectivity is central here. The third aspect is "weberian" where ideology is viewed as a field with special regard to its producers – specialists. As any other field, ideological field is relatively autonomous so its products cannot be directly linked to the interests of the dominant class, as vulgar Marxism does. Bourdieu does not emphasise enough the distinction between ideology in durkhemian sense, as systems of classification and aspect of "lived experience", and ideology as the product of specialists' work within the intellectual (i.e. ideological) field ruled by its own laws. Although processes in the ideological field do reflect and reproduce power relations in the field of social classes, the connection between the two is not presented clearly enough.*

Key words: *ideology, sociological theory, Bourdieu, cultural capital, symbolic power, habitus, field.*
