

Zúčastněná objektivizace: Huxleyho přednáška

[Pierre Bourdieu](#)

[\[abstract\]](#)

[\[home\]](#) [\[back\]](#) [\[down\]](#)

Přeložila Kateřina Weissová

Participant objectivation: The Huxley memorial lecture

1.

Nemusím vám ani říkat, jak jsem šťastný a hrdý, že se mi dostalo tak prestižního vědeckého uznání jako je Huxleyho medaile a že takřikajíc vstupuji do Pantheonu antropologie, tvořeného jmény těch, kdo byli oceněni v minulosti.^[1] Opíraje se o autoritu, již mi tímto poskytujete, rád bych vám – tak jako starý kouzelník předává svá tajemství – nabídl techniku, metodu anebo snad „nástroj“, jenž mi během mé výzkumné činnosti velice pomáhal: nazývám ho *zúčastněná objektivizace*. Myslím skutečně *zúčastněnou objektivaci*, a ne *pozorování*, jak se obvykle říká. Zúčastněné pozorování, jak je chápu, označuje chování etnologa, který se pohrouží do cizího sociálního světa, aby pozoroval jednání, rituál nebo obřad a zároveň se jich v ideálním případě sám účastnil. Značné obtížnosti této pozice, která předpokládá jakési zdvojené vědomí, jež je nesnadné udržet, si už všimlo mnoho lidí. Jak lze být současně subjektem a objektem, tím, kdo jedná, a zároveň tím, kdo pozoruje vlastní jednání? Jisté je, že lze oprávněně vznášet pochybnosti o možnosti skutečné participace na cizích praktikách, které jsou pevně zasazeny do tradice jiné společnosti a jako takové předem předpokládají proces učení odlišný od toho, jehož je pozorovatel a jeho dispozice produktem, a tím také zcela odlišný způsob existence a prožívání zkušeností, kterých se chce účastnit.

2.

„Zúčastněnou objektivaci“ míním *objektivaci subjektu objektivace*, analyzujícího subjektu, zkrátka výzkumníka samotného. Někdo by se mohl mylně domnívat, že mám na mysli praxi, která se stala módní už před více než deseti lety díky jistým antropologům zejména z druhé strany Atlantiku, a která spočívá v pozorování sebe samotného při pozorování, v pozorování pozorovatele při jeho pozorování nebo při přepisování jeho pozorování prostřednictvím návratu k práci v terénu, ke vztahu s jeho informátory a v neposlední řadě k vyprávění o všech těchto zkušenostech, což velice často vede k poměrně skličujícímu závěru, že vše obsažené v závěrečné analýze není ničím víc než jen pojednáním, textem nebo ještě hůře, záminkou k textu.

3.

Brzy bude jasné, že mám pramálo pochopení pro to, co Clifford Geertz (1988: 89) podle Rolanda Barthes nazývá „deníkovou nemocí“: prudký nárůst narcismu někdy přecházejícího až do exhibicionismu, jež se objevil jako reakce na dlouhá léta pozitivistické represe. Reflexivita, jak já ji chápu, nemá mnoho společného s „textuální reflexivitou“ ani se všemi falešně sofistikovanými úvahami o „hermeneutickém procesu kulturní interpretace“ a o konstrukci reality prostřednictvím etnografického zaznamenávání. Ve skutečnosti v každém ohledu kontrastuje s naivním pozorováním pozorovatele, jež u Marcuse a Fishera (1986), Rosalda (1989) a dokonce i v Geertzovi (1988) směřuje k nahrazování metodické konfrontace nepoddajných skutečností terénního výzkumu laciným potěšením ze zkoumání sebe samého. Toto pseudo-radikální opovrhování etnografickým psaním coby „poetikou a politikou“, jak zní název sborníku, který na toto téma editovali Clifford a Marcus (1986), vede nevyhnutelně k „interpretativnímu skepticizmu“, o kterém se zmiňuje Woolgar (1988), a antropologické zkoumání jako by se tak nadobro zastavilo (Gupta a Ferguson 1997). Na druhou stranu ale nestačí jenom ozřejmovat „žitou zkušenost“ poznávajícího subjektu, tedy biografická specifika výzkumníka nebo *Zeitgeist*, jež inspiruje jeho práci (jako Alvin Gouldner [1971] ve své proslulé analýze Parsonse v *Nadcházející krizi západní sociologie*), nebo odhalovat etno-teorie, které aktéři vkládají do svých praktik, jak činí například etnometodologové. Vědu totiž nelze redukovat na zaznamenávání a analýzu obecného mínění (Durkheimovy *prénotions*), které sociální činitele zapojují do konstrukce sociální reality; věda musí také zahrnovat sociální podmínky vytváření těchto pre-konstrukcí a sociálních činitelů, kteří je tvoří.

4.

Stručně řečeno není třeba volit mezi zúčastněným pozorováním, nutně fiktivním pohroužením se do cizího prostředí, a objektivismem „pohledu z dálky“, kterým si pozorovatel udržuje odstup jak sám od sebe, tak i od objektu svého zájmu. Zúčastněná objektivace se nezabývá zkoumáním „žité zkušenosti“ poznávajícího, ale sociálními podmínkami možnosti – a proto účinky a omezení – této zkušenosti, a ještě přesněji, aktu samotné objektivace. Snaží se o objektivizování subjektivního vztahu k objektu, což zdaleka nevede k relativistickému a více či méně anti-vědeckému subjektivismu, ale je jednou z podmínek skutečné vědecké objektivity (Bourdieu 2001).

5.

Proto není třeba objektivizovat antropologa provádějícího antropologickou analýzu cizího světa, ale sociální svět, který antropologa, stejně jako vědomou či nevědomou antropologii, jíž se zabývá ve své antropologické praxi, utvořil (zformoval) – nejen jeho sociální původ, jeho pozici a trajektorii v sociálním prostoru, jeho sociální a náboženské příslušnosti a víry, gender, věk, národnost atd., ale také, což je nejdůležitější, jeho konkrétní postavení v rámci mikrokosmu antropologů. Je samozřejmě vědecky doložené, že jeho rozhodující vědecké volby (tématu, metody, teorie atd.) závisejí velmi těsně na jeho umístění v rámci jeho profesního světa, který nazývám *antropologickým polem* a který má své národní tradice a zvláštnosti, své způsoby myšlení, svou povinnou problematiku, svá přesvědčení i klišé, své rituály, hodnoty a zasvěcení, svá omezení ohledně publikace výsledků zkoumání, své specifické cenzorství a kromě toho předpojatosti zakotvené v organizační struktuře disciplíny, tedy v kolektivní historii specializace, a všechny nevědomé předpoklady zabudované do (národních) kategorií vědecké znalosti.

6.

Na vlastnostech, které odhaluje tato reflexivní analýza a které jsou v každém ohledu v protikladu vůči samolibému, intimitu zdůrazňujícímu návratu k jedinečné, soukromé osobě

antropologa, není nic výjimečného, a tím spíše mimořádného. Protože jsou v přijatelné míře společné celým kategoriím výzkumníků (jako jsou například absolventi jedné školy anebo té či oné univerzity), nejsou z hlediska prosté zvědavosti příliš „vzrušující“. (Tady lze zachytit ozvěnu Wittgensteina v jeho *Filozofických zkoumáních* [1967: paragraf 415]: „To, co nabízíme, jsou vlastně postřehy o přirozené historii lidských bytostí; nepřinášíme však žádné zvláštnosti, ale pozorování, o nichž nikdo nepochybuje a která unikla pozornosti jen proto, že je máme stále před očima“). A především, když tyto vlastnosti objevujeme a zveřejňujeme, často to vypadá jako svatokrádežný prohřešek vzhledem k tomu, že se tak zpochybňuje charismatická představa, kterou o sobě mají ti, kdo vytvářejí kulturu, stejně jako jejich sklon vidět sebe sama jako jedince oproštěné od jakýchkoliv kulturních determinací.

7.

To je také důvodem, proč je *Homo Academicus* (1988) pravděpodobně nejspornější a „nejskandálnější“ ze všech knih, které jsem napsal, navzdory její maximální snaze o objektivitu. Protože objektivizuje ty, kdo obvykle objektivizují; odkrývá a skrže přečin, jenž nabývá rozměrů velezrady, vyzrazuje objektivní struktury sociálního mikrokosmu, ke kterým patří sám výzkumník, to znamená struktury prostoru pozic, jež určují akademické a politické postoje pařížských akademiků. Jsou to skryté struktury, které například v době onoho výzkumu staví proti sobě Rolanda Barthesa a Raymonda Picarda a skrže ně pak „literární sémiologii“ vnímanou jako avantgardu proti tradiční literární historii ve stylu Lansonova, která je tlačena do defenzivy. Je možné jít v bezohlednosti zúčastněné objektivace ještě dál, jako šel jeden z mých studentů Charles Soulié (1995), který ukázal, že výzkumná témata (diplomové práce a doktorské disertace) ve filosofii a sociologii (stejně tak to bude platit i pro antropologii) jsou statisticky spojena se sociálním původem a trajektorií, s rodem a především s trajektorií vzdělání. Znamená to, že naše na první pohled nejvíce osobní, nejvíce intimní, a proto nám nejdraší volby, jmenovitě naše volba disciplíny a témat (například ekonomická antropologie versus studium příbuzenství, Afrika versus východní Evropa), naše teoretické a metodologické zaměření, mají svůj základ v sociálně vytvořených dispozicích, ve kterých se projevují banálně sociální, nešťastně neosobní vlastnosti ve více či méně přeměněné formě.

8.

Jistě si všimnete, že když hovořím o zúčastněném pozorování, bez jakýchkoliv náznaků se přesouvám od antropologie k sociologii, přesněji k sociologii akademické instituce, jak jsem se jí zabýval v *Homo Academicus*. Snad ani nemusím říkat, že francouzská univerzita je v tomto případě předmětem pouze *zdánlivě* a že ve skutečnosti tím, čemu je třeba porozumět, je *subjekt objektivace* (v tomto případě já sám), jeho pozice v tomto relativně autonomním sociálním prostoru, jakým je akademický svět s vlastními pravidly neredukovatelnými na pravidla platící v okolním světě, a jeho jedinečné hledisko. Příliš často se však zapomíná nebo přehlíží, že hledisko ze své definice neznámá nic víc, než *pohled zaujatý z nějakého místa*, jež samo sebe jako takové nemůže odhalit a nemůže ukázat svou pravdu jako místa pohledu, zvláštního a definitivně jedinečného hlediska neredukovatelného na ostatní, ledaže by byl někdo paradoxně schopen rekonstruovat prostor chápaný jako soubor koexistujících bodů (jak by to asi vyjádřil P.F. Strawson), do kterých je zasazen.

9.

Pro lepší pochopení toho, co je tak neobyčejného na zdánlivě banálním převrácení, k němuž dochází, zaujmeme-li hledisko vůči svému hledisku, a tím vůči celému souboru hledisek, ve vztahu k nimž se samo vymezuje jakožto hledisko, bych rád uvedl román Davida Garnetta *Člověk v ZOO*, o němž jsem často přemýšlel v souvislosti s postupem, který jsem použil v *Homo Academicus*. Vypráví příběh mladého muže, který se pohádá se svou přítelkyní během

návštěvy ZOO a v zoufalství napíše řediteli ZOO, aby mu nabídnul savce, jenž v jeho sbírce chybí, člověka – sebe samotného. Dají ho do klece hned vedle šimpanze s cedulkou: „*Homo sapiens*. Člověk. Tento exemplář, narozený ve Skotsku, byl Společnosti darován váženým panem Johnem Cromartiem. Žádáme návštěvníky, aby Člověka nedráždili osobními poznámkami“ ([Garnett 1960](#): 111). Asi jsem měl dát podobné varování na titulní stranu *Homo Academicus*. Vyhnul bych se tak alespoň některým „osobním poznámkám“, ne vždy příliš laskavým, které mi tato kniha vynesla...

10.

Reflexivita, k níž zúčastněná objektivace vede, není rozhodně tou, kterou obvykle obhajují a praktikují „postmoderní“ antropologové, nebo dokonce filosofie a některé formy fenomenologie. Uplatňuje na poznávající subjekt ty nejbrutálnější nástroje objektivismu, jaké poskytují antropologie a sociologie, zejména statistickou analýzu (jež je obvykle vyloučena z arzenálu antropologických zbraní), a snaží se, jak jsem již naznačil dříve, uchopit vše, co pro myšlení antropologa (nebo sociologa) znamená to, že je zařazen do národního vědeckého pole s jeho tradicemi, způsoby myšlení, problematikami, sdílenými kliše atd., a za to, že v něm zaujímá konkrétní postavení (nováček, jež se musí osvědčit, anebo zasvěcený mistr, atd.), se zvláštními „zájmy“, jež nevědomky stanovují směr osobních vědeckých voleb (disciplíny, metody, objektu atd.).

11.

Stručně řečeno, vědecká objektivace není úplná, pokud nezahrnuje objektivaci subjektu, jenž ji provádí, tzn. pokud nezahrnuje hledisko toho, kdo objektivuje, a zájmy, které jeho objektivaci vážou (obzvláště pokud objektivizuje svůj vlastní svět), ale také historické nevědomí, jež se na jeho práci nevyhnutně podílí. Historickým a ještě přesněji akademickým nevědomím (nebo „transcendentnem“) myslím soubor kognitivních struktur, který může být připsán specifickým vzdělanostním zkušenostem, a je proto do velké míry společný všem produktům téhož (národního) vzdělávacího systému nebo, konkrétněji, všem příslušníkům stejné disciplíny v daném čase. Právě to vysvětluje, proč kromě rozdílností spojených zvláště s disciplínami a navzdory soutěži, jež mezi nimi existuje, představují produkty národního vzdělávacího systému soubor společných dispozic, často připisovaných „národnímu charakteru“, což znamená, že si vzájemně porozumí bez dlouhých řečí a že mnoho zásadních věcí se pro ně rozumí samo sebou: například co v daném okamžiku zaslouží diskusi a co ne, co je důležité a zajímavé („nádherný námět“ nebo naopak „banální“ myšlenka nebo „triviální“ téma).

12.

Pustit se do projektu zkoumání tohoto akademického nevědomí (nebo transcendentna) ve skutečnosti znamená v určitém smyslu obrátit antropologii proti ní samé a zapojit ty nejpozoruhodnější teoretická a metodologická zjištění antropologie do reflexivní analýzy samotných antropologů. Vždy mne mrzelo, že ti, kdo stáli za největšími pokroky v kognitivní antropologii – myslím tím Durkheima a Mause ([1976](#)), když analyzovali „primitivní formy klasifikace“ nebo Lévi-Strausse ([1969](#)), když rozebral myšlenkové pochody „divošské mysli“ - na svůj vlastní svět nikdy neaplikovali některé z vědeckých poznatků, jež o společnostech vzdálených v čase i prostoru poskytli (výjimku částečně tvoří Durkheimova *Evoluce vzdělávacího myšlení* [[1977](#)] a rozptýlené programatické poznámky Maurice Halbwachse). Když už jsem zmínil Durkheima a Mause, využiji této příležitosti, abych připomenul, že se ve svém výzkumu explicitně snažili realizovat kantovský program poznání poznání, který sám mám na mysli, když hovořím o „akademickém transcendentnu“. Tato připomínka se mi zdá zvláště důležitá vzhledem k tomu, že mezi mnoha existujícími

překážkami vzájemného porozumění mezi „kontinentálními“ antropology a sociology a jejich kolegy z anglicky mluvících zemí, je podle mého nejobtížnější propast mezi výzkumnými „programy“, za které každá ze stran vděčí svému pohroužení do rozdílných akademických a filozofických tradic a rozdílným akademickým transcendentnům, jimiž jsou nevědomky spojeni.

13.

Právě takový program *reflexivní kognitivní antropologie* jsem se snažil uskutečnit, když jsem usiloval o objektivizaci „kategorií profesorského porozumění“ (v jeho současné francouzské podobě) na základě sbírky vytvořené z karet, na které učitel francouzštiny na elitní škole zaznamenával známky a hodnocení, jež během školního roku uděloval souboru svých žáků charakterizovaných věkem, pohlavím a povoláním jejich rodičů ([Bourdieu, de Saint-Martin 1988](#)). S pomocí techniky převzaté z grafické sémiologie jsem odhalil nevědomá klasifikační schémata neboli principy pohledu a dělení, jež francouzští učitelé (a bezpochyby i učitelé v Británii nebo jakékoliv jiné vyspělé zemi) bezděčně užívají při svých operacích kategorizace a hodnocení. Nepostupují přitom jinak než „domorodci“ v Africe nebo na tichomořských ostrovech, když klasifikují rostliny nebo nemoci. Bylo to založeno na hypotéze, že klasifikační schémata analogická formám klasifikace nebo kognitivním strukturám, jež (jak ukázal Durkheim, Mauss a Lévi-Strauss) organizují „primitivní“ nebo „divošské“ myšlení, jsou přítomna ve stejně nevědomém stavu rovněž ve vědeckém myšlení. Takže je antropologové a sociologové, pokud tomu nevěnují zvláštní pozornost, sami používají v mnoha svých běžných soudech – obzvláště pokud jde o estetiku, kde, jak ukázal Wittgenstein, jsou soudy často redukovány na adjektiva, nebo pokud jde o gastronomii, anebo dokonce o práci kolegů nebo o kolegy samotné (zde mám na mysli zejména protiklady jako „brilantní“ a „rigorózní“, povrchní a hluboký, těžký a lehký a podobně). A je pravděpodobné, že sáhnete k podobným klasifikačním dichotomiím, když budete vnímat a hodnotit, ať už pozitivně či negativně, to, co vám právě teď říkám.

14.

Začíná být zřejmé, alespoň v to doufám, že objektivace subjektu objektivace není ani pouhou narcisistickou zábavou, ani pouhým efektem nějaké zcela bezdůvodné epistemologické otázky cti, protože má veskrze skutečné vědecké účinky. Nejen proto, že může vést k objevení kdejakých „zvrhlostí“ spojených s konkrétní pozicí ve vědeckém prostoru, jako jsou třeba ty pochybné zlomy v teorii, ať už více či méně hlasitě proklamované, kterým periodicky holdují mladí antropologové dychtiví udělat si jméno (obzvláště když chytanou poslední virus toho, co můj přítel E.P. Thompson sarkasticky nazývá „francouzská chřipka“); nebo k tomu druhu fosilizace výzkumu, a dokonce i myšlení, který může vyplynout z uzavření se ve vědecké tradici udržované logikou akademické reprodukce. V hlubší úrovni nám to také umožňuje sledovat s neustálou kritickou ostražitostí všechna ta „prvotní hnutí“ myslí (jak by řekli stoikové), skrze která se do našeho uvažování propašuje to nemyslitelné, co souvisí s epochou, společností, daným stavem (národního) antropologického pole a před čím ztěží dostatečně ochrání varování proti etnocentrismu. Mám na mysli konkrétně to, co by mohlo být označeno jako „Lévy-Bruhlova chyba“, jež spočívá ve vytváření nepřekonatelé vzdálenosti mezi antropologem a těmi, jež jsou předmětem jeho zkoumání, mezi jeho myšlením a „primitivním myšlením“, a to proto, že se mu nepodařilo dosáhnout nezbytného odstupu od svého vlastního „rodného“ myšlení a praxe skrze jejich objektivaci.

15.

Antropolog, který nezná sám sebe, který nemá přiměřenou znalost své vlastní životní zkušenosti, si od primitivního vytváří odstup, protože nerozeznává primitivní, pre-logické

myšlení sám u sebe. Uzavřen ve scholastické, a proto intelektualistické představě své vlastní praxe, nedokáže rozeznat *univerzální logiku praxe* ve způsobech myšlení a jednání, které popisuje jako pre-logické nebo primitivní (třeba v magickém myšlení a jednání). Kromě všech příkladů nepochopení logiky praxe, které analyzuji v *Nástinu teorie praxe* (1977), bych se zde mohl odvolat na Ludwiga Wittgensteina, který v „Poznámkách ke Zlaté ratolesti“ tvrdí, že Frazer, protože nezná sám sebe, není schopen rozeznat v tak zvaném „primitivním“ chování ekvivalent chování, jakému se sám (stejně jako my všichni) oddává za podobných okolností:

Když mě něco rozzuří, buším někdy do země nebo do stromu svou vycházkovou holí. Pochopitelně nevěřím, že zrovna tomuto kousku země mohu něco vyčítat nebo že mi moje bušení nějak pomůže. „Ventiluji svůj vztek.“ A všechny obřady jsou stejného druhu. Podobné jednání bychom mohli nazvat instinktivním jednáním. A historické vysvětlení, že třeba já nebo mí předci kdysi věřili, že bušení do země skutečně něčemu pomůže, zastírá pravou povahu věci, protože je to nadbytečný předpoklad, který *nic* nevysvětluje. Podobnost tohoto jednání a trestání je důležitá, ale nelze o něm tvrdit nic víc, než že jsou podobné. Jakmile je takovýto jev dán do spojitosti s instinktem, který já sám mám, je to přesně to žádoucí vysvětlení – tedy vysvětlení, jež řeší tuto konkrétní obtíž. A po své vlastní linii postupuje další bádání o historii tohoto mého instinktu. (Wittgenstein 1993: 137-9)

16.

Wittgenstein je ještě blíže pravdě, když se znovu odvolává, ale tentokrát skrytě, na svou vlastní zkušenost (o níž předpokládá, že ji s ním čtenář sdílí); zmiňuje některé druhy takzvané primitivního chování, jež, stejně jako naše vlastní za podobných okolností, nejspíš nemají samy o sobě žádný hlubší smysl nebo jejich smysl tkví pouze v „uspokojení“, jehož se nám jejich prostřednictvím dostává:

Symbolické upalování. Líbání obrazu člověka, kterého milujeme. To *evidentně není* založeno na víře, že to bude mít nějaký konkrétní dopad na objekt, který obraz představuje. Usiluje o uspokojení a toho dosahuje. Nebo spíše: ve skutečnosti neusiluje o nic; pouze se tak někdy chováme a pak cítíme uspokojení. (Wittgenstein 1993: 123)

17.

Stačí, aby člověk jednou vykonal tyto psychologicky nezbytné a zcela beznadějně činy, jež se provádějí na hrobě milované bytosti, aby pochopil, že Wittgenstein má pravdu, když popírá samotný problém funkce a dokonce významu a smyslu určitých rituálních nebo náboženských aktů. A také má pravdu, když říká, že „Frazer je víc ‚divošský‘ než většina jeho divochů“, protože – postrádaje „niternou vědomost“ vlastní duchovní zkušenosti – nechápe, že o duchovních zkušenostech, které se zarputile snaží pochopit, nechápe vůbec nic. A nakonec, z tisíce Wittgensteinových poznámek vyberu tu, která se týká zvyku „oholení celého těla lidí, obviněných z čarodějnictví“:

Nemám jakékoliv pochybnosti o tom, že znetvoření, jež nás ve vlastních očích ponižuje a zesměšňuje, nás může zcela zbavit vůle hájit se. Do jakých rozpaků nás někdy uvádí – nebo přinejmenším mnoho lidí (mne) – naše fyzická nebo estetická nedostatečnost. (Wittgenstein 1993: 155)

18.

Tento zdrženlivý odkaz k singuláru, vlastnímu já analytika, je diametrálně odlišný od jistých narcisistických vyznání apoštolů postmoderní reflexivity a má zásluhy na prolomení závoje falešných očekávání projektovaných antropologem, který ignoruje sám sebe, stejně jako na

přibližování cizích zkušeností tím, že umožňuje uchopit to, co je na nich důvěrně známé, a přitom hluboké.

19.

Z toho plyne, že zatímco je pro kritiku etnocentrismu (nebo anachronismu) v jedné rovině legitimní, aby varovala a chránila před nekontrolovanou projekcí poznávajícího subjektu na objekt poznání, může, v jiné rovině, antropologovi (stejně jako sociologovi nebo historikovi) bránit v tom, aby racionálně užíval svou původní, přirozenou – ale předtím objektivovanou – zkušenost k pochopení a analýze zkušenosti jiných lidí. Podle mne není nic falešnějšího než v sociálních vědách téměř univerzálně přijímaná maxima, podle níž nesmí výzkumník vložit do svého bádání nic ze sebe samotného ([Bourdieu 1996](#)). Naopak – měl by neustále odkazovat ke své vlastní zkušenosti, ale ne provinile, nevědomě nebo nekontrolovaně, jak se příliš často děje dokonce i mezi těmi nejlepšími výzkumníky. Ať už chci pochopit kabylskou ženu nebo rolníka z Béarn, přistěhovaného dělníka z Turecka nebo úředníka z Německa, učitele či podnikatele, nebo spisovatele jako byl Flaubert, malíře jako byl Manet, filosofa jako byl Heidegger, je paradoxně nejtěžší nikdy nezapomenout, že jsou všichni lidmi jako já, přinejmenším do té míry, že vůči svému jednání – provádění rolnických obřadů, kráčení v pohřebním průvodu, vyjednávání kontraktu, účasti na literární slavnosti, malování obrazu, pořádání konference, chození na narozeninové oslavy – nestojí v pozici pozorovatele a že o nich lze říci, že nevědí, co vlastně dělají (přinejmenším v tom smyslu, ve kterém se to já, jako pozorovatel a analytik, snažím pochopit). Ve svých hlavách nemají vědeckou pravdu své praxe, kterou se já snažím vyvodit z pozorování jejich praxe. Navíc si normálně nikdy nekladou otázky, které bych si já sám položil, kdybych vůči nim vystupoval jako antropolog: proč taková slavnost? proč svíčky? proč dort? proč dárky? proč tato pozvání a tito hosté? atd.

20.

Nejobtížnější proto není ani tak pochopit je (což samo o sobě není jednoduché), ale spíše vyvarovat se zapomínání toho, co velice dobře vím, ale pouze *prakticky*: totiž že vůbec nechťejí pochopit a vysvětlit stejným způsobem jako já coby výzkumník. A proto se také vyvarovat toho, abych uvažování těchto lidí podsouval problematiku, jež o nich konstruuji, a teorii, kterou vypracovávám, abych našel příslušné odpovědi. A tak jako bude frazerovský antropolog budovat nepřekonatelnou vzdálenost mezi zkušeností vlastní a zkušeností svého objektu, protože neví, jakým způsobem uchopit pravdu své běžné zkušenosti svých vlastních běžných i mimořádných praktik tím, že si sám vytvoří odstup od sebe samotného, budou sociolog a ekonom, kteří nejsou schopni ovládnout svou pre-reflexivní životní zkušenost, vnášet vědecké myšlení (ztělesněné mýtem *homo economicus* a „teorií racionálního jednání“) do chování běžných aktérů, protože nevědí, jak skoncovat s neuvědomovanými předpoklady racionálního způsobu myšlení, jinými slovy, jak se zbavit hluboce zakořeněné *vědecké předpojatosti* ([Bourdieu 1990](#), [2000](#)).

21.

Protože jsme si jasně vědomi neredukovatelné specifčnosti logiky praxe, musíme se vyvarovat toho, abychom se připravili o takový naprosto nenahraditelný vědecký zdroj, jakým je *sociologické kritice podrobená sociální zkušenost*. Při svém terénním výzkumu v Kabylii jsem si velice brzy uvědomil, že abych pochopil pozorované praktiky, uchyluji se neustále k vlastní zkušenosti z béarnské společnosti svého dětství, ale současně se tím také bráním před interpretacemi, které jsem si o Kabylech spontánně utvořil nebo které mi předali mí informátoři ([Bourdieu 2002](#)). A například když jsem zpovídal svého informátora, který mi na můj dotaz po rozdělení jeho skupiny vyjmenovával různé termíny popisující více či méně rozsáhlé jednotky, chtěl jsem vlastně vědět, zda ta či ona „společenská jednotka“, jež

zmiňoval (*adhrum, thakharrubth* a podobně), je jakkoliv „reálnější“ než jednotka nazývaná *lou besiat*, skupina sousedů, které se lidé z Béarn často dovolávají a které někteří francouzští etnologové udělili vědecky uznávaný status. Měl jsem podvědomé tušení, jež se mnohokrát následným výzkumem potvrdilo, že *besiat* nebyl ničím více než jen příležitostnou entitou, takřkajíc „virtuálním“ seskupením, jež se stávalo „efektivním“, existujícím a aktivním pouze za velice přesných okolností, jako je například převoz těla zemřelého během pohřbu, aby přesně vymezilo zúčastněné a jejich příslušné postavení při tomto obřadném jednání.

22.

Toto je pouze jeden z velkého množství případů, ve kterých jsem se uchýlil k vědění danému místem, odkud pocházím, abych se ochránil před „etno-teoriemi“ svých informátorů nebo antropologickou tradici. Vlastně právě za účelem kritiky těchto spontánních nástrojů kritiky jsem se v šedesátých letech (ve stejnou dobu, kdy jsem prováděl výzkum v Kabyli) pokusil udělat na vlastních originálních datech založenou studii béarnské společnosti, která, jak mi říkala má intuice, navzdory mnoha zřetelným odlišnostem poskytovala mnoho analogií s agrární společností Kabyľů. V tomto případě, stejně jako v mé studii profesorského sboru Pařížské univerzity, o které jsem psal v *Homo Academicus*, skutečným objektem, částečně skrytým za zjevný a viditelný objekt, byl subjekt objektivace, a dokonce abych byl přesnější, důsledky poznání objektivujícího postoje – jinými slovy, přerod prožitý díky zkušenosti sociálního světa, když jej člověk přestane jednoduše „žít“, a místo toho jej pojme za objekt (v mém konkrétním případě světa, ve kterém mi byli všichni lidé osobně blízcí, takže aniž bych se jich musel ptát, znal jsem celou jejich osobní a kolektivní historii). Toto první promyšlené a metodické cvičení z reflexivity bylo východiskem nekonečného pohybu sem a tam mezi reflexivní fází objektivace primární zkušenosti a aktivní fází uplatnění takto objektivované a kritizované zkušenosti v dalších aktech objektivace, jež byly původní zkušenosti více vzdálené. Díky tomuto dvojitému posunu došlo k progresivní konstrukci vědeckého subjektu, který je zároveň „antropologickým okem“ schopným postihnout neviditelné vztahy a (praktickým) ovládnutím já, založeného, kromě jiného, na postupném objevování rozmanitých vlivů „vědecké předpojatosti“, o které se mimochodem zmiňuje John Austin (1962: 3-4).

23.

Jsem si vědom toho, že vše co vám tady říkám, se může zdát velmi abstraktní, a možná i trochu arogantní. (Jako by v prožívání pokroku, kterého někdo dosáhl během let svého bádání, coby jisté pomalé zasvěčující cesty, bylo něco trochu delirického. Nicméně jsem přesvědčen, že člověk poznává svět stále lépe s tím, jak poznává lépe sebe sama; že vědecké poznání a poznání sebe samotného a vlastního sociálního nevědomí postupují vpřed ruku v ruce a že primární zkušenost transformovaná do vědecké praxe a skrze ni transformuje vědeckou praxi a obráceně.) Ve skutečnosti však mám na mysli zcela všední a konkrétní zkušenosti, z nichž teď uvedu několik příkladů. Jednou, když jsem pracoval na studii mužského celibátu v Béarn, jejíž bezprostřední příčinou byla konverzace s mým přítelem z dětství o školní fotografii, na které jsem byl (Bourdieu 1962), a já jsem se právě tehdy snažil zkonstruovat formální model sňatkové směny (byla to vrcholná éra lévi-straussovského strukturalismu), povídal jsem si s jedním z mých nejvěrnějších a nejinteligentnějších informátorů, jímž byla shodou okolností moje matka. Nepřemýšlel jsem právě o své studii, ale asi mě stále nějak zaměstnávala, když se mi matka jen tak mimochodem zmínila o jedné rodině ve vesnici: „Víš, a oni se teď stali velkými *přáteli a příbuznými* s těmi-a-těmi [jinou rodinou ve vesnici], takže teď mají v rodině *polytechniciena*.“ Tato poznámka se stala východiskem reflexe, která mne vedla k tomu, abych o manželství již nadále nepřemýšlel z hlediska logiky *pravidla* (jejíž neadekvátnost jsem si uvědomil v případě Kabyľů), ale – což

bylo proti tehdy vládnoucímu ortodoxnímu názoru strukturalistů – jako o *strategii* orientované specifickými zájmy, jako jsou například snaha o zachování nebo rozvoj ekonomického kapitálu prostřednictvím spojování majetků rodin takto sloučených, a také sociálního kapitálu a symbolického kapitálu prostřednictvím rozšíření a kvality „styků“ zajištěných manželstvím ([Bourdieu 1986](#)).

24.

Postupně se však zcela změnil můj celkový způsob pojmání skupin – klanů, kmenů, regionů, tříd nebo národů (viz [Bourdieu 1985](#)): nejevily se mi již jako „reálné“ entity, jasně vymezené ve skutečnosti a v etnografickém popisu, nebo jako genealogické soubory definované *na papíře* podle striktních genealogických kritérií, ale spíše jako sociální konstrukce, více či méně umělé artefakty udržované neustálými změnami a celkovou materiální a symbolickou prací „vytváření skupin“, často delegovanou na ženy. (Zde je jeden příklad pohybu sem a tam, o kterém jsem se zmiňoval před chvílí: myslím práci americké antropoložky Michaely di Leonardo [[1987](#)], která ukázala, že ženy jsou v současnosti ve Spojených státech nadprůměrnými uživateli telefonu – čímž si vysluhují pověst upovídáných –, protože jsou pověřeny tím, aby udržovaly příbuzenské vztahy nejen se svou rodinou, ale i s rodinou svého manžela.) A podobně mohu ukázat, jak mi má analýza béarnského domu jako majetku a domácnosti a všech strategií, jimiž se prosazují a brání proti konkurujícím „domům“, umožnila pochopit, a to podle mého názoru novátorským způsobem, to, co dříve nazývali „královským domem“, a také to, jak se ještě před postupným vynalezením specifické logiky nazývané *raison d'Etat*, logiky racionálního byrokratického státu, mohly královské „domy“ uchýlovat k reprodukčním strategiím naprosto ekvivalentním (ať už z hlediska principu či realizace) vůči těm, jež používaly béarnské „domy“ a „hlavy jejich domácností“, aby uchovaly nebo zvýšily svůj majetek ([Bourdieu 1997](#)).

25.

Kdybych měl více času, mohl bych se zde pokusit připomenout zdlouhavou práci empirických pozorování, analýz a teoretické reflexe, jež mne vedly od obvyklého pojetí cti – předmětu mých úplně prvních antropologických bádání, jež jsem věnoval těm, kdo mne provázeli a ochraňovali při mém vstupu do této profese, Julianovi Pitt-Riversovi, Juliovi Caro Barojovi a Johnovi G. Peristianymu – k představě symbolického kapitálu, která je nesmírně užitečná a podle mého názoru dokonce nepostradatelná pro analýzu nejtýpějšího jevu ekonomie symbolických statků, jež jsou zachovány v nejmodernějších ekonomikách, jako například velice zvláštní politika symbolické investice, kterou praktikují velké firmy a nadace, a s ní související formy sponsoringu. Rád bych ale rychle uvedl jiný příklad obzvlášť plodného pohybu sem a tam: poté, co jsem v románu Virginie Woolfové *K majáku* ([1990](#)) objevil mytologické struktury, jichž bych si nevšiml, kdyby můj zrak nebyl zostřen obeznameností s kabylskou (a obecněji mediteránní) představou dělby práce mezi pohlavími, mohl jsem – díky výjimečně hluboké analýze toho, jak dominantnímu mužskému pohlaví dominuje jeho dominující postavení, kterou Virginie Woolfová v této novele rozvíjí – objevit hranice jasnozřivosti antropologa, jemuž se zcela nepodařilo obrátit antropologii proti sobě. Pomohlo mi obzvlášť to, jak Woolfová nesmírně krutě a přesto citlivě nastínila *libido academica*, jednu ze specifických forem pošetilství mužství, která by mohla a měla figurovat v nějaké méně objektivisticky neosobní verzi *Homo academicus*, tedy v takové verzi, jež by byla méně vzdálena objektu a subjektu objektivace.

26.

Posledním příkladem kontrolovaného použití antropologie – které je, což by už mělo být nyní jasné, radikálně v rozporu s divokým použitím, kterému někteří antropologové (obzvlášť ve

Francii) holdují z nedostatku exotických míst – jsou etnologické analogie: když jsem redefinoval „obřady přechodu“ jako *institucionální obřady*, mohl jsem objevit a rozebrat jednu z funkcí francouzských „elitních škol“, které zůstávají nejlépe skryté (obzvláště svou funkcí výcviku a selekce), a totiž to, že tyto školy své svěřence *zasvěcují* a připisují jim *nadřazenou podstatu* tím, že je ustavují jako význačné a od běžných lidí oddělené nepřekonatelnou hranicí ([Bourdieu 1992, 1996](#)). Ale obecněji jsem byl schopen důvěrněji, a snad i hlouběji pochopit celý komplex obřadů akademické tradice, které mají funkci a efekt slavnostního souhlasu shromážděného kolektivu s novým zrozením, který tento kolektiv zároveň provádí a vyžaduje – pomyslete jen na slavnostní závěry školního roku spojené s udělováním akademických hodností a na graduační ceremoniály britských a amerických univerzit, které slavnostně označují závěr dlouhé přípravné iniciace a oficiálním aktem ratifikují pomalou přeměnu, již bylo dosaženo očekáváním konsekrace; nebo inaugurační přednášky či dokonce, jestli dovolíte, obřad připojení k neviditelnému kolegiu kanonizovaných antropologů, který právě teď předvádím před vámi a s vámi.

27.

Rád bych uzavřel pojednáním o dalším efektu reflexivity, více osobním, ale podle mého názoru velice důležitým pro pokrok vědeckého výzkumu, o kterém jsem se postupně začal domnívat – jakoby navzdory sobě samotnému a v rozporu s principy svého primárního pohledu na svět – že má v sobě cosi z iniciačního hledání. Není žádným tajemstvím, že každý z nás je zatížen svou vlastní minulostí a tato sociální minulost – ať už „dělnická“ nebo „buržoazní“, mužská nebo ženská, avšak vždy těsně provázaná s tím, co zkoumá psychoanalýza – je obzvláště tíživá a dotěrná pro ty, kdo se angažují ve společenských vědách. Je to sice v rozporu s metodologickou ortodoxií zastřešenou autoritou Maxe Webera a jeho principem „hodnotové neutrality“ (*Wertfreiheit*), ale řekl jsem již, že věřím, že výzkumník může a musí mobilizovat svou zkušenost, tedy tuto minulost, ve všech krocích výzkumu. Má na to právo, ale jen pod podmínkou, že všechny tyto ozvěny minulosti podrobí přísnému vědeckému zkoumání. Protože to, co je třeba zkoumat, není jen tato oživená minulost, ale také celkový vztah k této minulosti, jenž v případě, že působí vně veškeré kontroly vědomí, může být zdrojem systematické deformace vybavování, a tím také vybavených vzpomínek. Pouze ryzí socio-analýza tohoto vztahu, jenž je sám sobě hluboce neprůhledný, nám může umožnit, abychom dosáhli takového smíření badatele se sebou samotným a s jeho sociálními vlastnostmi, jaké přináší osvobozující anamnéza ([Bourdieu 2001](#)).

28.

Vím, že opět riskuji, že vám budu připadat zároveň abstraktní a arogantní, ale mám na mysli jednoduchý experiment, který si podle mne na sobě může provést každý výzkumník a přinese mu to obrovský zisk nejen z hlediska vědeckého, ale i osobního. Nástroj reflexivity, který jsem uvedl do pohybu tím, že jsem přibližně ve stejné době prováděl etnografický výzkum Kabyľů a zároveň výzkum v Béarn, ve vzdálené kolonii a ve vesnici, odkud pocházím, mě v důsledku přivedl k tomu, abych jako antropolog – tedy s neoddělitelně vědeckým a etickým ohledem vůči jakémukoliv předmětu studia – zkoumal prostředí svého vlastního původu, lidové a zároveň provinční, „zaostalé“, a někdo by snad řekl i archaické. Ve fázi dychtivé (a dokonce horlivé a příliš netrpělivé) integrace do kulturního centra jsem byl veden (nebo tlačěn) k tomu, abych jím opovrhoval a zřekl se jej, nebo snad jej dokonce potlačil. Nepochybně jen díky tomu, že jsem mohl na svět svého původu zaměřit svůj profesionální pohled, chápající a zároveň objektivující, byl jsem schopen odtrhnout se od násilí ambivalentního vztahu, ve kterém se mísily důvěrnost a odměřenost, empatie a hrůza, ba odpor, aniž bych propadl populistické shovívavosti vůči imaginárnímu „lidu“, jak se intelektuálům často stává. A tato *konverze celé osoby*, jež daleko překračuje všechny

požadavky v těch nejnáročnějších pojednáních o metodologii, byla v základech konverze teoretické, která mi umožnila znovu uchopit praktický vztah ke světu úplněji než prostřednictvím stále příliš vzdálených analýz fenomenologie. Tento obrat se neuskutečnil během dne, skrze náhlé osvícení, a ke svému terénnímu výzkumu v Béarn jsem se musel mnohokrát vrátit: svou studii mužského celibátu jsem třikrát předělával, což bylo nezbytné jak z technických a teoretických důvodů, ale také proto, že práce na analýze byla vždy spojená s pomalou a obtížnou prací na sebe-analýze ([Bourdieu 2002](#)).

29.

Jestliže jsem tedy vždy pracoval na tom, abych antropologii usmířil se sociologií, tak proto, že jsem hluboce přesvědčen o nutnosti překonat a zrušit jejich vědecky škodlivé oddělení; ale také, jak zde vidíte, protože to byl způsob jak zaplašit a vymýtit bolestivý rozkol, jenž nebyl nikdy zcela překonán: rozkol mezi dvěma částmi mne samého a protiklady a napětími, jež vnáší do mé vědecké praxe, a snad i do celého mého života. Když Lévi-Strauss nahrazoval francouzské slovo *ethnologie*, považované významem za příliš úzké, slovem *antropologie*, které vzdělanému francouzskému čtenáři evokuje důkladnost německé *Anthropologie* a zároveň modernost anglické *anthropology*, pokládal jsem to vždycky za strategický „tah“, který významně přispěl ke společenskému (nebo salónnímu) úspěchu Lévi-Straussovy *Strukturální antropologie* ([1968](#)). Nemohu se nicméně ubránit přání vidět sjednocené vědy o člověku prosazované pod praporem Antropologie, která ve všech jazycích světa označuje to, co dnes chápeme jako etnologii a sociologii.^[2]

Poznámky

¹⁾ Pozn. redakce: Toto je upravený text přednášky, kterou Pierre Bourdieu přednesl v Královském antropologickém institutu v Londýně 6. prosince 2000 na počest převzetí Huxleyho medaile. Konečnou verzi připravil a z francouzštiny přeložil Loďc Wacquant v dubnu 2002. Redakce děkuje Jeromu Bourdieu za svolení k publikaci českého překladu textu.

²⁾ Pozn. redakce: V loňském roce jsme v Biografu publikovali dva texty shrnující život a dílo Pierra Bourdieu. Bliže viz Wacquant, L. (2002): Pierre Bourdieu. *Biograf*, (27): 67-83, Wacquant, L. (2002): Sociologická dílna v akci: Actes de la Recherche en Sciences Sociales, *Biograf*, (27): 85-89.

Literatura

AUSTIN, J.L. (1962): *Sense and sensibilia*. Oxford: Oxford University Press

BOURDIEU, P. (1962): Célibat et condition paysanne. *Études rurales*, 5 (6): 32-136

BOURDIEU, P. (1977): *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press

BOURDIEU, P. (1985 [1984]): Social space and the genesis of groups. *Theory and Society*, 14 (6): 723-744 (reprinted in *Language and symbolic power*, Cambridge: Polity Press, 1991)

- BOURDIEU, P. (1986 [1985]): From rules to strategies. *Cultural Anthropology*, 1 (1): 110-120
- BOURDIEU, P. (1988 [1984]): *Homo academicus*. Cambridge: Polity Press
- BOURDIEU, P. (1990): The scholastic point of view. *Cultural Anthropology*, 5 (4): 380-391
- BOURDIEU, P. (1992): Rites as acts of Institution. In: J.G. Peristiany, J. Pitts-Rivers, eds.: *Honor and grace in anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press. Str. 79-89
- BOURDIEU, P. (1996a [1993]): Understanding. *Theory, Culture, and Society*, 13 (2): 13-37
- BOURDIEU, P. (1996b [1989]): *The state nobility*. Cambridge: Polity Press
- BOURDIEU, P. (1997): De la maison du roi à la raison d'État: Un modèle de la genèse du champ bureaucratique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 188: 55-68
- BOURDIEU, P. (2000 [1998]): *Pascalian meditations*. Cambridge: Polity Press
- BOURDIEU, P. (2001): *Science de la science et réflexivité*. Paris: Raisons d'agir Editions, Cours et travaux
- BOURDIEU, P. (2002): *Le Bal des célibataires: Crise de la société paysanne en Béarn*. Paris: Seuil/Points
- BOURDIEU, P. / SAINT MARTIN, M. de (1988 [1978]): The categories of professorial understanding. *Actes de la recherche en sciences sociales* (reprinted as Appendix to *Homo academicus*. Cambridge: Polity Press, 1988)
- CLIFFORD, J. / MARCUS, G. (1986), eds.: *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press
- DI LEONARDO, M. (1987): The female world of cards and holidays: Women, families, and the work of kinship. *Signs*, 12: 410-453
- DURKHEIM, É. (1977): *The Evolution of educational thought: Lectures on the formation and development of secondary education in France*. London: Routledge & Kegan Paul
- DURKHEIM, É. / MAUSS, M. (1976 [1903]): *Primitive forms of classification*. Chicago: The University of Chicago Press
- GARNETT, D. (1960): *Lady into fox & A man in the zoo*. London: Chatto & Windus
- GEERTZ, C. (1988): *Works and lives: The anthropologist as author*. Stanford: Stanford University Press
- GOULDNER, A. (1971): *The coming crisis of Western sociology*. London: Heinemann
- GUPTA, A. / FERGUSON, J. (1997) eds.: *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of California Press

LÉVI-STRAUSS, C. (1968 [1958]): *Structural anthropology*. Harmondsworth: Penguin

LÉVI-STRAUSS, C. (1969 [1963]): *The savage mind*. Chicago: The University of Chicago Press

MARCUS, G. / FISHER, M. (1986): *Anthropology as cultural critique*. Chicago: The University of Chicago Press

ROSALDO, R. (1989): *Culture and truth: The remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press

SOULIÉ, Ch. (1995): L'anatomie du goût philosophique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 109: 3-21

WITTGENSTEIN, L. (1967): *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell

WITTGENSTEIN, L. (1993): Remarks on Frazer's Golden bough. In: *Philosophical occasions, 1912-1951*. Indianapolis: Hackett. Str. 119-155

WOOLF, V. (1990 [1929]): *To the lighthouse*. New York: Harvest Books

WOOLGAR, S. (1988): Reflexivity is the ethnographer of the text. In: S. Woolgar, ed.: *Knowledge and reflexivity: New frontiers in the sociology of knowledge*. London: Sage. Str. 14-34

[\[home\]](#) [\[back\]](#) [\[up\]](#)

© [Virtuální institut \(http://virtualni.institut.cz\)](http://virtualni.institut.cz), webmaster [Ivan Vodochodský](#)
design © [Lukáš Havlín](#), graphics © [Rudolf Šmíd](#)