

**Пиер Бурдийо**

---

**ПОЛЕТА**

**Том I**

**ПОЛЕТА НА ДУХА**

**София, 2012**

Всички права запазени. Нито една част от книгата не може да бъде размножавана или предавана по какъвто и да било начин без изричното съгласие на издателство „Изток-Запад“.

© Пиер Бурдийо, автор, 2012

© Недка Капралова, съставителство и превод, 2012

© Издателство „Изток-Запад“, 2012

ISBN 978-619-152-098-5

Пиер Бурдийо

# ПОЛЕТА

Том I

# ПОЛЕТА НА ДУХА

Съставителство и превод от френски  
*Недка Капралова*



# СЪДЪРЖАНИЕ

ВЪПРОСИ НА МЕТОДА.....	5
НЯКОЛКО СВОЙСТВА НА ПОЛЕТАТА.....	48
ХАБИТУС, КОДИ КОДИФИЦИРАНЕ .....	54
ПРОИЗХОДИ И СТРУКТУРА НА РЕЛИГИОЗНОТО ПОЛЕ.....	64
СВЕТОТО СЕМЕЙСТВО. ФРЕНСКИЯТ ЕПИСКОПАТ В ПОЛЕТО НА ВЛАСТТА.....	113
ИНТЕЛЕКТУАЛНО ПОЛЕ И ТВОРЧЕСКИ ПРОЕКТ .....	212
НАУЧНОТО ПОЛЕ.....	246
СОЦИАЛНИТЕ УПОТРЕБИ НА НАУКАТА.....	279
ЛИТЕРАТУРНОТО ПОЛЕ.....	325
ЛИТЕРАТУРНО ПОЛЕ И ОТНОШЕНИЯ НА ДОМИНИРАНЕ .....	411
„ЛИТЕРАТУРА“ И „ПАРАЛИТЕРАТУРА“ .....	419
ФУНКЦИОНИРАНЕТО НА ИНТЕЛЕКТУАЛНОТО ПОЛЕ.....	433
ЕДНА КОНСЕРВАТИВНА РЕВОЛЮЦИЯ В КНИГОИЗДАВАНЕТО.....	466
МОДЕЛИЕРЪТ И НЕГОВИЯТ ЗНАК: ПРИНОС КЪМ ЕДНА ТЕОРИЯ НА МАГИЯТА.....	505
ДИАЛОГ ЗА КУЛТУРНАТА ИСТОРИЯ.....	562

# ВЪПРОСИ НА МЕТОДА<sup>1</sup>

*Forschung ist die Kunst, den nächsten Schritt zu tun.*

Курт Левин

Никога не съм харесвал много „голямата теория“ и когато чета работи, които могат да влязат в тази категория, не мога да престана да изпитвам известно раздражение пред тази комбинация – чисто ученическа – на фалшиви дързости и истински предпазливости. Мога да възпроизведа тук десетки помпозни и почти лишени от съдържание изречения, които често завършват с несвързано изброяване на лични имена, следвани от дата – скромна процесия от етнологзи, социолози или историци, предоставили на „големия теоретик“ материала за неговото размишление, и които му донасят – като данък – свидетелствата за „позитивност“, необходими за новата академична уважаваност. Ще дам само един пример, съвсем обикновен, като пропусна – от милост – да цитирам автора: „Както научаваме от множество етнологжки разкази, в този тип общества съществува един вид институционализирана размяна на дарове, възпрепятстваща натрупването на капитал, който може да бъде използван за чисто икономически цели: икономическият излишък под формата на подаръци, празници, спешни помощи е трансформиран в неспецифицирани задължения, в политическа власт, в респект и в социален статус“ (Goodfellow, 1954; Schott, 1956; Belshaw, 1965, sp. p. 46 sq.; Sigrist, 1967, p. 176 sq.).

И когато се случи така, че неумолимата механика на университетското търсене ме застави за момент да обмислям написването на някой от онези текстове, наречени синтез върху един или друг аспект от моята предишна работа, изведнъж си припомням най-мрачните вечери на моето юношество, когато, задължен да пиша по теми, наложени от училищната рутина, сред съученици, впрегнати в същата задача, имах чувството, че съм прикован към пейката на вечната каторга, където преписвачите и компилаторите неопределено възпроизвеждат инструментите на училищното повторение – лекции, дисертации или учебници.

---

<sup>1</sup> Превод на: Bourdieu, P. « Questions de méthode ». – In: Bourdieu, P. *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris, Seuil, 1992, 1998, pp. 291–350. – Б.сът.

## Нов научен дух

Както не обичам и тези претенциозни изповядвания на претенденти, забързани да седнат на масата на „отците основатели“, така се наслаждавам на трудовете, в които теорията, защото тя е като въздуха, който дишаме, е навсякъде и никъде, в извъртането на някоя бележка, в коментара на някой стар текст, в самата структура на интерпретативния дискурс. Преоткривам се напълно в тези автори, които умеят да инвестират най-решителните теоретични въпроси в скрупулъзно проведено емпирично изследване, и които използват концептите едновременно по-скромно и по-аристократично, като понякога стигат до там, че скриват собствения си принос в една творческа преинтерпретация на теориите, присъщи на техния обект.

Търсенето на решението на един или друг каноничен проблем в изследване на различни случаи – както направих например, въоръжавайки се, за да се опитам да разбера фетишизма, не с класическите текстове на Маркс или на Леви-Строс, а с анализ на висшата мода и на „знака“ на моделиера<sup>1</sup> – означава върху негласната йерархия на жанровете и обектите да се наложи трансформация, която не е без връзка с трансформацията, извършена – според Ерих Ауербах – от създателите на модерния роман и по-точно от Вирджиния Улф: „Придава се по-малко значение на големите външни събития и на ударите на съдбата, смята се, че те не са така способни да разкрият нещо съществено относно разглеждания обект; за сметка на това се приема, че независимо кой фрагмент от живота, взет случайно, независимо кога, съдържа всичко от съдбата и може да служи за нейното изобразяване.“<sup>2</sup> Именно подобна трансформация трябва да се извърши, за да успеем да наложим в обществените класи нов научен дух: теории, които се подхранват не толкова от чисто теоретичното сблъскване с други теории, колкото от конфронтирането с винаги нови емпирични обекти; концепти, чиято функция е преди всичко да обозначават – стенографски – съвкупности от схеми, пораждащи епистемологично контролирани научни практики.

Понятието хабитус например изразява преди всичко отказа от цяла поредица от алтернативи, в които обществената наука (и по-общо цялата антропологична теория) се е затворила – на съзнанието (или на субекта) и на несъзнаваното, на финализма и на механизма и т.н. В момента, в който го въведох – за публикуването на френски на две статии на Панофски, които никога не бяха сближавани, едната върху готическата архитектура, в която думата беше използвана като „местен“ концепт, за да обясни ефекта от схоластичната мисъл

<sup>1</sup> Bourdieu, P. « Le couturier et sa griffe: contribution à une théorie de la magie ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 1, 1975, pp. 7–36.

<sup>2</sup> Auerbach, E. *Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. Paris, Gallimard, 1968, p. 543.

на терена на архитектурата, другата върху абат Сюже, в която също можеше да проработи<sup>1</sup>, то ми позволи да скъсам със структуралната парадигма, без да изпадна в старата философия на субекта и на съзнанието – на класическата икономика и на нейния *homo economicus*, който се завръща днес под името „метологически индивидуализъм“. Вземайки отново Аристотеловото понятие *хексис*, превърнато от схоластичната традиция в *хабитус*, исках да реагирам против структурализма и неговата странна философия на действието, която, скрита в Леви-Стросовото понятие за несъзнателното и открито заявена при алтюсерианците, правеше така, че деецът да изчезне, като го свеждаше до ролята на поддръжник или говорител (*Träger*) на структурата; и това като извлечаше малко насилствено полза от употребата, единствена в неговото творчество, която Панофски извършва на понятието *хабитус*, за да избегне повторното въвеждане на чистия познаващ субект от неокантианската философия на „символните форми“, в която авторът на *Перспективата като символна форма* беше останал затворен. Близък по този въпрос до Чомски, който по същото време предлагаше понятието *generative grammar*, исках да направя очевидни активните, инвентивни, „творчески“ способности на *хабитуса* и на дееца (който терминът обикновено не посочва)<sup>2</sup>. Но очаквах да се отбележи, че тази пораждаща власт не е властта на природа или на универсалното основание, както при Чомски: *хабитусът* – думата го казва – е придобивка, но и имане, което може в някои случаи да функционира като капитал; не повече от капитала на даден трансцендентен субект в идеалистичната традиция.

За да се вземе от идеализма, както Маркс предлага в *Тезиси върху Фойербах*, „активната страна“ на практичното познание, което материалистичната традиция – именно с теорията за „отражението“ – му беше предоставила, трябваше да се скъса с каноничното противопоставяне между теорията и практиката, което е толкова дълбоко вписано в структурите на разделението на труда (чрез самото съществуване на професионалисти в интелектуалния труд), достигащо до структурите на разделение на интелектуалния труд, че пречи да се създа-

<sup>1</sup> Вж. Panofsky, E. *Architecture gothique et Pensée scolastique*, précédé de *L'Abbé Suger de Saint-Denis*. Trad. fr. et postface de P. Bourdieu. Paris, Minuit, 1970, pp. 133–167.

<sup>2</sup> От това се вижда, че се противопоставях недвусмислено на „структуралната“ философия на дееца и действието. Този, който би искал да изрази съмнение, препращам към една статия, която и днес още ми се струва доста справедливо възражение на това, което представляваше състоянието на полето на философията и на обществените науки през 60-те години, и която, *писана през същите тези години* (вж. Bourdieu, P. and J.-I. Passeron. „Sociology and Philosophy in France since 1945. Death and Resurrection of Philosophy without Subject“. *Social Research*, n° 34, 1967, pp. 162–212), сама по себе си е свидетелство за повечето свобода по отношение на принудите на полето, която не ми дават в техния социологизъм тези, които с цената на много противоречив смисъл, на няколко окастрени или фалшифицирани цитата и амалгама, достойна за най-лошия удар на политическата полемика, могат да говорят за „мисълта на 68-ма“.

де практическо познание или познаваща практика; трябваше да се разкрие и опише една когнитивна дейност по изграждане на социалната действителност, която не е нито в инструментите си, нито в подходите си (мисля в частност за дейностите по класифициране) чисто и просто интелектуална операция на едно пресмятащо и разсъждаващо съзнание.

Стори ми се, че концептът хабитус, отдавна изпаднал в безстопанственост, въпреки множеството случайни употреби<sup>1</sup>, беше най-добре създаденият, за да означа това желание да се излезе от философията на съзнанието, без да се премахне дееца в неговата истинност на практически оператор по изграждане на действителното. Намерението, което се състои в подновяването – за да я реактивирам – на дума от превода и което се противопоставя диаметрално на стратегията, състояща се в опита да свържеш името си с някакъв неологизъм или, по модела на природните науки, с даден „ефект“, па бил той и незначителен, се вдъхновява от убеждението, че и трудът над концептите може да бъде натрупващ. Търсенето на оригиналност на всяка цена, често улеснено от невежеството и от религиозната вярност към един или друг каноничен автор, която клони към ритуално повторение, има за обща черта забраната на това, което ми се струва единствено възможно поведение по отношение на теоретичната традиция: да се утвърждават неотделимо непрекъснатостта и прекъсването чрез една критическа систематизация на придобити познания от всякакъв произход.

Обществените науки не са в благоприятна позиция за установяване на такова реалистично отношение към теоретичното наследство: ценностите на оригиналността, присъщи на литературното, художественото или философското поле, продължават да дават насока на преценките. Дискредитиращи като сервилно или безкритично желанието за придобиване на специфични инструменти за производство, вписвайки се в дадена традиция и оттук – в някакво колективно начинание, те благоприятстват блъфове без бъдеще, чрез които дребните предприемачи без капитал целят да свържат името си с дадена фабрична марка – както се вижда в областта на литературния анализ, в който днес

<sup>1</sup> Ясно е, че поне когато се прилага към съвременници, сиреч към конкуренти, търсенето на източници (което, впрочем, никога не е най-добрата херменевтична стратегия) се вдъхновява не толкова от загриженост да се разбере смисъла на даден принос, колкото да се намали или да се унищожи неговата оригиналност (в смисъла на теорията на информацията), като при това позволява на „откривателя“ на неизвестни извори да се отличи, бидейки този, на когото не се прави това, от общата маса на наивните, които поради невежество или поради слепота позволяват да бъдат хванати в илюзията на никога невидяното. Хитростите на полемичния разум са неизброими и онзи, който, както толкова много „генеалози“, никога не би обърнал ни най-малко внимание на понятието хабитус или на употребите му от Хусерл, ако не го бях използвал, ще изравя хусерловите употреби, за да ме обвинява, сякаш мимоходом, че съм предал магистралната мисъл, в която той смята, че е открил разрушителна антиципация.



няма критика, която да не си дава някакво войнстващо име на -изъм, -ичност или -логия. Позицията, която заемат по средата между научните дисциплини и литературните дисциплини, не е създадена, за да благоприятства установяването на начини на производство и на предаване на знанието, способни да благоприятстват кумулативността: макар че активното придобиване и завършеното владение на даден научен начин на мислене също са трудни и ценни, и не само за научните ефекти, които произвеждат, както изначалното ѝ изнамиране (по-трудни и по-ценни във всеки случай, отколкото фалшивите нововъведения – никакви или отрицателни, – които поражда търсенето на оразличаване на всяка цена), те често са осмивани и дискредитирани като сервилно подражание на епигон или като механично прилагане на вече изнамерено изкуство за изнамиране. Впрочем, подобно на музика, създадена не за да бъде повече или по-малко пасивно слушана или дори изпълнявана, а за да позволи композирането, научните трудове, за разлика от теоретичните текстове, извикват не съзерцание или разсъждение, а практически сблъсък с опита; за да се разберат наистина, трябва да се приведе в действие по отношение на различен обект начинът на мислене, който се изразява чрез него; да бъде реактивиран в нов акт на производство, също толкова инвентивен и оригинален както началния акт, и противоположен по всичко на нереализиращия *коментар* на *лектора* – безпомощен, стерилен метадискурс.

Същите предразположения бяха в основата на използването на такъв концепт като този на полето. И тук също отначало понятието послужи за обозначаване на едно теоретично положение, пораждащо методически избори – както отрицателни, така и положителни – в изграждането на обектите: мисля например, за работите върху висшите учебни заведения и в частност върху висшите училища, където припомняше, че всяка една от тези институции може да изложи своята специфична истина – парадоксално – само при условие, че бъде заместена в системата на обективните връзки, изграждаща пространството на конкуренция, което образува заедно с всички останали<sup>1</sup>. Но то позволи също така да се избяга от алтернативата на вътрешната интерпретация, пред която се намираха поставени всички науки за културните творби – обществена история и социология на религията, на правото, на науката, на изкуството или на литературата, припомняйки съществуването на социални микрокосмоси – разделени и автономни пространства, в които тези произведения се раждат: в тези материи противопоставянето между формализъм, роден от кодифицирането на художествените практики, достигнали висока степен на автономия, и редукационизъм, свързан с прякото отнасяне на художествените форми към

<sup>1</sup> Това би било достатъчно за оразличаване на понятието така, както е употребено тук, от неясните и смътни употреби („поле на писането“, „теоретично поле“ и т.н.), които правят от него благороден дублет на съвсем банални понятия като понятията област и порядък.

дадени обществени формации, прикриваше това, че общото между двете течения беше пренебрегването на *полето на производство* като пространство на обективни връзки. От това следва, че генеалогичното изследване – което би довело до толкова раздалечени един от друг автори като Триер или Левин – би представлявало интерес и тук също само дотолкова, доколкото би позволило по-добре да се характеризира тази теоретична страна (и топиката, както казва Жоел Пруст<sup>1</sup>, в която се вписва) и да го разположим по-ясно в пространството на позициите, по отношение на което се дефинира.

*Рационалният* (повече, отколкото структуралният) начин на мислене, който, както показва Касирер<sup>2</sup>, е начинът на мислене на цялата модерна наука, и който намери няколко приложения именно при руските формалисти<sup>3</sup> в анализа на символните системи – митове или литературни произведения, може да се прилага към обществените действителности само с цената на радикално скъсване с обикновената представа за обществения свят. Склонността към начина на мислене, който Касирер нарича „субстанциалистки“ и който води до привилегироване на различните социални действителности, разглеждани в самите тях и за самите тях, за сметка на обективните връзки, често невидими, които ги обединяват, никога не е така мощна, както когато тези реалности – индивиди, групи или институции – се налагат с цялата сила на обществената санкция.

Именно така първият опит за анализ на „интелектуалното поле“<sup>4</sup> спря до непосредствено видимите връзки между дейците, ангажирани в интелектуалния живот: взаимодействията между авторите и критиците или между авторите и издателите бяха прикрили в моите очи обективните връзки, относителните позиции, които едните и другите заемат в полето, сиреч структурата, която определя формата на взаимодействията. И първото строго формулиране на понятието беше направено по повод на един прочит на главата *Wirtschaft und Gesellschaft*, отнасяща се до религиозната социология, която, подчинена на позо-

<sup>1</sup> Вж. Proust, J. *Questions de forme, logique et proposition analytique de Kant à Carnap*. Paris, Fayard, 1986.

<sup>2</sup> Cassirer, E. *Substance et Fonction*. Paris, Minit, 1977. Можем също така да споменем Башлар (и по-специално *Le Rationalisme appliqué*. Paris, PUF, 1949, pp. 132–133 и *La Philosophie du non*. Paris, PUF, 1940, pp. 133–134), който предлага една „структурална“ епистемология (Canguilhem, G. *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, Vrin, 1968, p. 202), наблюдайки именно на формалния, оперативен и структурален характер на модерната математика. Аз се опитах да изведа в една статия, писана в апогея на структурализма, условията за прилагане към обществените науки на релационния начин на мислене, който се наложи в природните науки (вж. Bourdieu, P. „Structuralism and Theory of Sociological Knowledge“. *Social Research*, vol. XXV, n° 4, 1968, pp. 681–706).

<sup>3</sup> За връзката между руските формалисти и Касирер може да се прочете Steiner, P. *Russian Formalism. A Meta-poetics*. Ithaca, Cornell University Press, 1984, pp. 101–104.

<sup>4</sup> Bourdieu, P. « Champ intellectuel et projet créateur ». *Les Temps modernes*, n° 246, 1966, pp. 865–906.

ваването на проблемите, поставени от изследването на литературното поле през XIX в., нямаше нищо общо с училищния коментар: с цената на критика на взаимодействието виждане за връзките между религиозните дейци, предложено от Вебер, която включваше ретроспективна критика на първото ми представяне на интелектуалното поле, предлагаш една конструкция на религиозното поле като *структура от обективни връзки*, позволяваща отчитането на конкретната форма на *взаимодействия*, която Макс Вебер отчаяно се опитваше да включи в една *реалистична типология*, проядена от безброй изключения<sup>1</sup>.

Оставаше само да се приведе в действие така изработената система от общи въпроси, за да открия, прилагайки я към различни терени, специфичните свойства на всяко поле и инвариантите, които разкрива сравнението на различните светове, разглеждани като „частни случаи на възможното“. Далеч без да функционират като прости метафори, насочени към реторични намерения за убеждаване, методичните преноси на проблеми и на общи концепти, всеки път специфицирани чрез самото си прилагане, почиват върху хипотезата, че съществуват структурни и функционални сходства между всички полета. Хипотеза, която намира своето потвърждение в евристичните ефекти, които тези преноси произвеждат, и нейното поправяне в трудностите, които се появяват поради тези ефекти. Търпението на повтарящите се прилагания е един от възможните пътища за „семантичното възхождение“ (в смисъла на Куайн), което позволява да се изведат на по-високо равнище на обобщеност и формализиране теоретичните принципи, включени в емпиричното изследване на различни светове и в инвариантните закони на структурата и на историята на различните полета. Поради особеностите на функционирането му (или – по-просто – на изворите на информация, отнасящи се до него) всяко поле предлага повече или по-малко ясно свойствата, които споделя с всички останали: така, несъмнено защото „икономическият“ аспект на практиките в него е по-слабо цензуриран и защото, бидейки по-слабо легитимно в културен смисъл, то е по-добре защитено срещу обективизирането, което винаги включва форма на десакрализация, полето на висшата мода ме въведе по-пряко от всеки друг свят в едно от най-фундаменталните свойства на всички полета на културно производство – чисто магическата логика на производството на производителя и на продукта като фетиши.

Теорията за полетата, която бе създадена малко по малко по този начин<sup>2</sup>, все пак не дължи нищо – за разлика от привидностите – на преноса на особеностите на икономическо мислене; дори, премисляйки в структурална перспек-

<sup>1</sup> Вж. Bourdieu, P. « Une interprétation de la sociologie religieuse de Max Weber ». *Archives européennes de sociologie*, vol. XII, n° 1, 1971, pp. 3–21.

<sup>2</sup> Опитах се да изведа общите свойства на полетата, отнасяйки различните анализи, осъществени на едно по-висше равнище на формализиране, в лекциите, които изнесох в Колеж дьо Франс от 1983 до 1986 г. и които ще са обект на бъдеща публикация.

тива анализа на Вебер, който прилага към религията известен брой концепти, заимствани от икономиката (като конкуренция, монопол, предлагане, търсене и т.н.), се оказах въведен с лекота в общи свойства, валидни за различните полета, които икономическата теория бе осветлила, без да притежава правилната теоретична основа. Далеч от това преносът да бъде в основата на конструирането на обекта – както когато се правят заимствания от друга вселена, за предпочитане престижна (етнология, езикознание или икономика) дадено извадено от контекста си понятие – обикновена метафора с чисто емблематична функция, – именно конструирането на обекта извиква преноса и го обосновава<sup>1</sup>. И тъй като се надявам един ден да мога да покажа доказателството<sup>2</sup>, всичко позволява да предположа, че – далеч без да е основополагащият модел – теорията за икономическото поле е частен случай на общата теория за полетата, която се изграждаше постепенно чрез един вид емпирично проверена теоретична индукция, която, позволявайки да разберем плодотворността и границите на валидност на трансфери като тези, които извършва Вебер, ни кара да премислим предпоставките на икономическата теория именно в светлината на постиженията, изведени от анализа на полетата на културно производство.

Общата теория на икономиката на практиките, която се извежда постепенно от анализа на различните полета, би трябвало по този начин да избяга от всички форми на редуционизъм, като се започне с най-общата, която е и най-позната, какъвто е икономизмът: анализирането на различните полета (религиозно поле, научно поле и т.н.) в различните конфигурации, които те могат да приемат в зависимост от епохите и националните традиции, разглеждайки всяко едно от тях като *частен случай* в истинския смисъл, сиреч като случай на фигура сред други възможни конфигурации, означава да се придаде цялата присъща ефективност на сравнителния метод. Действително това води до възприемане на всеки случай в неговата най-конкретна особеност, без да се оставяме на снизходителната покорност на идеографичното описание (на определено състояние на определено поле); и да се мъчим да уловим в същото движение инвариантните свойства на всички полета и специфичната форма, която приемат във всяко поле общите механизми и системата на концептите – капитал, вложение, интерес и т.н. – използвани, за да бъдат описани. С други думи казано, изграждането на частния случай като такъв задължава да се над-

<sup>1</sup> Така, тъй като ставаше дума да се анализират обществените употреби на езика, именно скъсването с абстрактното понятие „ситуация“ – което само по себе си въвеждаше скъсване с модела на Сосюр или Чомски модел – ме принуди да започна да мисля връзките на езиков обмен все като сделки, определени във всеки един случай от структурата на връзките между езиковите или културните капитали на говорещите, и групите, към които те принадлежат.

<sup>2</sup> Опитвах се да направя първата крачка в тази насока с анализа на пазара на индивидуалната къща (вж. Bourdieu, P. et al. « L'économie de la maison ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 81–82, 1990, pp. 2–96).

хвърли на практика една от тези алтернативи, които рутината на мързеливата мисъл и разделението на „интелектуалните темпераменти“ възпроизвежда неопределено, рутината, която противопоставя несигурните, празни обобщения на дискурса, действащ чрез несъзнателно и неконтролируемо универсализиране на частния случай и на безкрайните скрупулозности на уж изчерпателното изследване, което, понеже не се възприема като такова, не може да даде нито своята специфичност, нито своята универсалност.

Виждаме какво може да притежава като несъразмерност подобна програма. За да влезем във всеки един случай в особеността на разглежданата историческа конфигурация, трябва всеки път да владеем литературата, посветена на един свят, изкуствено изолиран от преждевременна зрялост. Трябва също така да се впуснем в емпиричния анализ на методически изработен случай, знаейки, че необходимостите на теоретичното изграждане ще наложат на емпиричните процедури всякакви допълнителни изисквания, до степен понякога да доведат до методологически избори или до технически операции, които в съответствие с позитивисткото подчинение на данните – такива, каквито те се представят – винаги рискуват да изглеждат (по една странна инверсия) като немотивирани свободи, дори лекоти, които не биха могли да бъдат обосновани<sup>1</sup>. Впечатлението за евристична мощ, което често дава привеждането в действие на теоретични схеми, изразяващи самото движение на действителността, има за контрапункт постоянното чувство на неудовлетвореност, породено от огромността на труда, необходим за получаването на пълна продуктивност на теорията във всеки един от разглежданите случаи – което обяснява безкрайните започвания отново и преработки – и за опит да се изнесе все по-далеч от областта му на произход, за да бъде обобщена чрез интегрирането на черти, наблюдавани във възможно най-разнообразни случаи. Труд, който би могъл да бъде продължен неопределено, ако не трябваше да се сложи край – малко случаен – с надеждата, че тези първи резултати, временни и подлежащи на преоценка, достатъчно ще са указали посоката, в която би трябвало да се ориентира една обществена наука, загрижена да превърне в програма за емпирични изследвания, действително интегрирани и кумулативни, легитимната амбиция за систематичност, която включват всеобемачите претенции на „голямата теория“.

<sup>1</sup> Тук бих могъл да посоча примера на изследването на университетското поле, в което абсолютната необходимост да се разположи това поле в полето на властта налагаше прибягването до груби и видимо недостатъчни показатели; или на изследването на епископата, където структуриращата връзка на епископите с богословите (и по-общо с духовниците) можа да бъде уловена само много грубо и некачествено; или на парадигматичното изследване на полето на висшите образователни институции, в което стремежът полето да бъде възприето в неговата съвкупност, против скрупулозностите – колкото безупречни, толкова и теоретично и емпирично абсурдни, – посветени на една-единствена институция, води до огромни трудности, понякога практически непреодолими.

## Литературна докса и съпротива спрямо обективирането

Несъмнено защото са защитени от преклонението на всички онези, които са били възпитани, често още в най-ранната си младост, да изпълняват свещените ритуали на културното благоговееие (като социологията не прави изключение), полетата на литературата, на изкуството и на философията поставят чудесни препятствия – обективни и субективни – пред научното обективирание. Никога ръководенето на изследванията и представянето на техните резултати не са, както в този случай, до такава степен изложени на риска да се оставят да бъдат затворени в алтернативата на омагьосания култ и на трезвото дискредитиране, които и едното, и другото представят под различни форми в самата вътрешност на всяко едно от полетата. Самото намерение да се изучава свещеното има нещо светотатствено и чувството за *нарушаване* – особено скандално за самите тези, които само това повтарят – може да направи склонни онези, които рискуват да го направят, да удвоят раните, които неизбежно трябва да нанесат (и да си нанесат) чрез ненужни крайности, в които се изразяват не толкова желанието да накараш читателя да страда (както може да се помисли), колкото опита да „извъртиш тоягата в другата посока“, за да преодолееш съпротивите<sup>1</sup>.

Прекъсването, което трябва да се направи, за да се създаде точна наука за произведенията на изкуството, следователно е повече, а и съвсем друго нещо, различно от обикновено методологично преобръщане<sup>2</sup>: то включва истинско

<sup>1</sup> Тези, които съм могъл да нараня по този начин, би трябвало да са прочели това, което написах в края на *Оразличаването* по повод на първерзните удоволствия на „проницателното гледище“ (вж. Bourdieu, P. *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris, Minuit, 1979, pp. 565–566).

<sup>2</sup> Бях дал едно първоначално, временно представяне на методологическите принципи на изследванията върху литературното, художественото и философското полета, които бяха изложени за пръв път в рамките на семинар, проведен във Висшето педагогическо училище от 60-те до 80-те години, в три допълващи се статии: « Champ intellectuel et projet créateur ». *Les Temps modernes*, n° 246, 1966, pp. 865–906; « Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe ». *Scolies*, n° 1, 1971, pp. 7–26; « Le marché des biens symboliques ». *Année sociologique*, n° 22, 1971, pp. 49–126. Трябва да кажа на евентуалните ползватели на тези трудове, че първият от тези текстове ми се струва едновременно съществен и остарял: той извежда централни предложения относно произхода и структурата на полето и някои от по-скорошните развития в моята работа, като всичко, което се отнася до двойките противопоставяния, функциониращи като матрици за общи места, за топоси, се намират обявени в тях; но той съдържа две грешки, които втората статия цели да поправи: този текст се стреми да сведе обективните връзки между позициите до взаимодействия между дейците и пропуска да разположи полето на културно производство в полето на властта, като по този начин позволява да се изплъзне реалният принцип на някои от неговите свойства. Що се отнася до третия текст, той дава – под една понякога малко груба форма – принципите, послужили за основа на трудовете, представени тук, както и на цяла съвкупност от изследвания, проведени от други.

*преобразуване* на най-често срещания начин на мислене и преживяване на интелектуалния живот, един вид *епохе* на *убеждението*, което еднородно се свързва с нещата от културата и с легитимните начини те да бъдат разглеждани<sup>1</sup>. Не сметнах за необходимо да уточнявам, че това оставяне без решение на принадлежността към доксата е методическа *епохе*, която по никакъв начин не включва преобръщане на таблицата на културните ценности, а още по-малко практическа промяна към контракултурата или дори, както някои си дават вид, че знаят, култ към некултурата. Това поне докато новите фарисеи се опитат да си дадат лиценз за културна добродетел, изобличавайки с викове в тези времена на възстановяване на заплахите, поради които над изкуството (или философията) тегнеха анализите, чието иконологично намерение им се струва иконоборческо насилие.

Остава научният анализ да намери почти експериментална проверка в тези видове спонтанни опитности, каквито са иконоборческите действия, независимо дали са или не са схващани като художествени действия (сиреч осъществени от хора на изкуството или от обикновени профани): като практическо отлагане на обикновеното убеждение в произведението на изкуството или в интелектуалните ценности на незаинтересоваността тези действия правят очевидно колективното убеждение, което е в основата на художествения порядък и на интелектуалния порядък и което остава непокътнато от на пръв поглед най-радикалните критики<sup>2</sup>.

Това методично отлагане е толкова по-трудно, колкото принадлежността към сакралното в културата трябва (с известни изключения) да се обявява под формата на открити тези и още по-малко да се обосновава причинно. За тези, които участват в него, нищо не е по-осигурено от културния порядък. Културните хора се чувстват в културата както във въздуха, който дишат, и е необходима някоя голяма криза (и критиката, която я придружава), за да се почувстват длъжни да трансформират *доксата* в *ортодоксия* или в *догма* и да обосноват сакралното и утвърдените начини за неговото култивиране. От това следва, че не е лесно да се намери систематичен израз на културната *докса*, която обаче непрестанно се появява тук-там. Така например, когато в тяхната твърде класическа *Теория на литературата* Рене Улек и Остин Уорън застъпват твърде

<sup>1</sup> По-нататък ще се върна отново към анализа на убеждението, присъщо на схоластичната гледна точка, свързано с произведенията на културата, като самото то е в основата на свършено специфичното убеждение в самото съдържание на тези произведения, „това доброволно и временно отстраняване на невярата, която определя поетичната вяра“, според Колридж, и която води до приемането на най-необикновените опитности (вж. Coleridge. *Bibliographia Literaria*, n° 2, р. 6, цитиран от Abrams, M. H. *Doing Things with Texts. Essays in Criticism and Critical Theory*. New York, London, W. W. Norton/Co, 1989, p. 108).

<sup>2</sup> Вж. Gamboni, D. « Méprises et mépris. Eléments pour une étude de l'iconoclasme contemporain ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 49, 1983, pp. 2–28.

баналното „обяснение чрез личността и живота на писателя“<sup>1</sup>, всъщност те негласно допускат убеждението в „творческият гений“ като разбиращ се от само себе си, и несъмнено повечето от техните читатели, отдавайки се по този начин, според собствените им думи, „на един от най-старите и най-добре установените методи в литературната история“, този, който се състои в това да се търси в автора, взет като отделен случай (единството и особеностите са част от свойствата на „твореца“), обяснителния принцип за неговото творчество. По същия начин, когато Сартър си поставя за цел да преоткрие посредничествата, чрез които обществените обусловености са моделирали специфичната индивидуалност на Флобер, той се осъжда да отнеме от единствените фактори, способни да бъдат възприети от така приетата гледна точка, сиреч от обществената класа на произхода, пречупена през дадена семейна структура, ефектите на пораждащите фактори, които тегнат над всеки писател поради факта, че е включен в художествено поле, заемащо доминирана позиция в полето на властта, както и ефектите от специфичните фактори, които въздействат върху съвкупността на писателите, заемащи същата позиция като него в художественото поле.

Статистическият анализ, с който се въоръжава понякога външният анализ (и който еднородно се възприема от защитниците на „личностното“ гледище за „творчеството“ като свършената проява на „редуциращия социологизъм“) по никакъв начин не се изплъзва от доминиращото гледище: поради това, че се стреми да сведе всеки автор до съвкупността от свойствата, които могат да бъдат уловени в мащаба на индивида, взет като отделен случай, той има всички шансове, с изключение на специалната бдителност, да пренебрегне или да анулира *структурните свойства*, свързани с позицията, заемана в дадено поле, които, като например структурната нископоставеност на автора на водевили или на илюстратора, стават ясни – най-често – само чрез генеричните характеристики като принадлежността към групи или институции, списания, движения, жанрове и т.н., които традиционната историография пренебрегва или приема като разбиращи се от само себе си, без да ги вкара в обяснителен модел. Към това се прибавя фактът, че повечето от анализаторите прилагат към *предварително изградени популации* – също както повечето от корпусите, над които работят херменевтите структуралисти – *принципи на класификация*, които също са *предварително изградени*. Най-често те прибягват до икономия на анализа на процеса на съставяне на списъците, които всъщност са отличия, над които те работят, сиреч на историята на процеса на канонизиране и на йерархиизиране, който води до отграничаването на популацията на каноничните автори. Така си спестяват реконструирането на произхода на системите за класифициране – имена на групи, на школи, на жанрове, на движения и т.н., които са инструменти и залози в борбата на класификациите и които с това допринасят

<sup>1</sup> Wellek, R. and A. Warren. *Theory of Literature*. New York, Harcourt, Brace, 2<sup>nd</sup> ed., 1956, p. 75.



за създаването на групите. Тъй като не използват такава историческа критика на инструментите на историческия анализ, те се излагат на риска да изтъкват – без дори да го знаят – това, което е под въпрос или се разиграва в самата действителност, например определянето и отграничаването на популацията на писателите, сиреч на тези и само на тези, които – сред „писателите“ – имат правото да се нарекат писатели.

## „Първоначалният замисъл“ – основополагащ мит

Но именно със своята теория за „първоначалния замисъл“ Сартър изяснява една от фундаменталните предпоставки за литературния анализ във всичките му форми, тази, която е вписана в изразите на обикновения език и в частност в изрази като „вече“, „оттук насетне“, „от най-ранната си възраст“, които са толкова скъпи на биографите<sup>1</sup>: смята се, че всеки живот е едно цяло, свързана и насочена съвкупност и може да бъде възприета само като единен израз на дадено намерение – субективно и обективно, което се явява във всички опитности и най-вече в най-старите. В полза на ретроспективната илюзия, според която върховите опитности се конституират като цели на опитностите или като начални поведения, и на идеологията на дара или на предназначението, която изглежда се налага съвсем специално в случая на изключителните личности, охотно надарени с прорицателно ясновидство, негласно се предполага, че животът, организиран като история, протича, започвайки с начало, разбирано едновременно като отправна точка, но също и като първопричина или, по-добре, пораждащ принцип, и завършвайки с край, който е също и цел<sup>2</sup>. Именно тази негласна философия Сартър изведе в открит вид, поставяйки в основата на всяко съществуване, заедно с „първоначалния проект“, явното съзнание за обусловеностите, съдържащи се в дадена обществена позиция.

<sup>1</sup> За обикновения език животът е неразделна съвкупност от събитията на индивидуалното съществуване, схващано като история и като разказ за тази история: той описва живота като път, кариера с неговите кръстовища и трудности или като придвижване, път, който човек изминава и който трябва да бъде изминат, пробег, срок на обучение, пътуване, маршрут, линейно неориентирано преместване, съдържащо начало („житейско начало“), етапи и край, в двойния смисъл на завършек и цел („той ще извърви своя път“ означава: той ще успее в живота), край на историята.

<sup>2</sup> Един пример, срещнат наскоро, за тази философия на биографията: „Опитвам се (...) да представя неговия живот (една част, като начало) като едно *понятно цяло*, като съвкупност, в която може да се разпознае *единство* или както *еволюцията на един Даймон*, като този, когото Гюте описва в една от любимите поеми на Витгенщайн...“ (McGuinness, B. *Wittgenstein. Les années de jeunesse, 1889–1921*. Т. 1. Trad. fr. de Y. Tenenbaum. Paris, Ed. du Seuil, 1991, p. 11. Курсивът мой – П.Б.)

По повод на един критичен момент в живота на Флобер – годините 1837–1840, който анализира надълго, като едно първо начало, в което се съдържа цялото по-нататъшно развитие, или един вид социологическо *cogito* („мисля буржоазно, следователно съм буржоа“), Сартър пише: „От 1837 г. и през 40-те години на XIX в. Гюстав преживява опит, който е основополагащ за насоката на неговия живот за смисъла на творчеството му: той изпитва, в себе си и извън себе си, буржоазията като класата на своя произход (...). Сега трябва да очертаем отново движението на това *откритие*, изпълнено с толкова много последици.“<sup>1</sup> Самият подход на изследването в своето двойно движение изразява тази философия на биографията, която прави от живота последователност от събития, която в крайна сметка е привидна, тъй като цялата се съдържа мощно в кризата, служеща ѝ за отправна точка: „За да осветлим събитията, трябва още веднъж да преминаем този живот от юношеството до смъртта. След това ще се върнем към годините на криза – от 1838 до 1844, – които особено подчертано съдържат всички силови линии на тази съдба.“<sup>2</sup>

Анализирайки есенциалистката философия, чиято Лайбницова монадология му се струва, че реализира формата-пример, Сартър изразява наблюденията си в *Битие и нищо*, като казва, че тя унищожава хронологичния порядък, свеждайки го до логически порядък; по парадоксален начин неговата философия на биографията произвежда ефект от същия тип, но започвайки с едно абсолютно начало, което в този случай се състои в „откритието“, извършено чрез акт на първоначално осъзнаване: „Между тези различни концепции няма хронологичен порядък: още с появата си в него понятието буржоа влиза в постоянно разрушаване и всички превъплъщения на Флоберовия буржоа са дадени едновременно: обстоятелствата позволяват появата на едно или друго от тях, но то е за момент и на неясния фон на това противоречиво отсъствие на различие. На седемнадесет години, както и на петдесет, той е против цялото човечество (...). На двадесет и четири години, както и на четиридесет и осем, той обвинява буржоата за това, че не е успял да се изгради като привилегирована класа.“<sup>3</sup>

Трябва отново да бъдат прочетени в *Битие и нищо* страниците, които Сартър посвещава на „психологията на Флобер“, и където се мъчи – против Фройд и Маркс, взети заедно – да изтръгне „личността“ на „твореца“ от всякакъв вид „свеждане“ до общото, до вида, до класата и да утвърди трансцендентността на егото против агресивите на генетичното мислене, въплътено в зависимост от епохите, от психологията или социологията, и против „това,

<sup>1</sup> Sartre, J.-P. « La conscience de classe chez Flobert ». *Les Temps modernes*, n° 240, 1966, p. 1921. Курсивът мой – П.Б.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 1935.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 1945–1950.

което Огюст Конт нарича *материализъм*, сиреч обяснението на висшето чрез низшето<sup>1</sup>. В края на това дълго „доказателство“, в което доказва най-вече, че за да спаси своите окончателни доказателства, за него всички средства са добри, Сартър въвежда това концептуално чудовище, каквото е саморазрушителното понятие „първоначален замисъл“ – свободен и съзнателен акт на само-създаване, чрез който творецът сам определя своя житейски замисъл. С този основополагащ мит за убеждението в несътворения „творец“ (който е спрямо понятието хабитус това, което е библейската книга Битие спрямо теорията за еволюцията), Сартър вписва в произхода на всяко човешко съществуване един вид свободен и съзнателен акт на самоопределяне, един първоначален замисъл без произход, който включва всички следващи действия в поставящия началото избор на чиста свобода, като окончателно ги изтръгва – чрез това трансцендентно отричане – от властта на науката.

Този мит за произхода, целящ да опровергае цялото обяснение чрез произхода, има заслугата, че дава откритата форма и външния вид на систематична обосновка на убеждението в несводимостта на съзнанието до всички външни определености – основание на съпротивата, която създават обществените науки и тяхното желание за „редуциращо“ „обективизиране“: „детерминистката“ опасност, която те постоянно налагат, никога не е така застрашителна, както когато довеждат сциентистката арогантност дотам, че да взема самите интелектуалци за обект.

Ако утвърждаването на несводимостта на съзнанието е едно от най-постоянните измерения на философията на професорите по философия, то това несъмнено е така, защото тя съставлява начин да се определи и защити границата между това, което собствено принадлежи на философията, и това, което тя може да изостави на науките за природата и за обществото. Така Каро във встъпителната си лекция, която изнася в Сорбоната през 1864 г., приема да отстъпи на положителните науки *външните* явления, само ако в замяна на това му се признае, че явленията на съзнанието се отнасят до един „висш порядък от факти, реалности и причини, които се изплъзват не само от актуалната власт, но и от възможните власти на научния детерминизъм“<sup>2</sup>. Ясен текст, който показва, че нищо не е толкова ново под слънцето на философията и че, воювайки против материализма или детерминизма, нашите модерни защитници на свободата, на индивида и на „субекта“ целят, без винаги да го знаят, защитата на една йерархия и на разликата в естеството или в същността, която отделя философите от всички мислители, често характеризирани като „сциентисти“ или „позитивисти“, които, недоволни от това постоянно да

<sup>1</sup> Sartre, J.-P. *L'Être et le Néant*. Paris, Gallimard, 1943, pp. 643–652 et spécialement p. 648.

<sup>2</sup> Вж. Becker, C. « L'offensive naturaliste ». – In: C. Duchet (éd.). *Histoire littéraire de la France*. T. V. 1848–1917. Paris, Editions Sociales, 1977, p. 252.

се занимават със „свеждане на висшето до низшето“ и да вземат по този начин своя обект от по-висшата дисциплина, довеждат наглостта – заедно със социологията на философията – дотам, че да приемат за обект господстващата дисциплина чрез едно нетърпимо преобръщане на установения интелектуален порядък.

Бог е мъртъв, но несътвореният творец зае неговото място. Същият, който известява смъртта на Бога, си присвоява всичките му способности<sup>1</sup>. Ако е вярно, че – както самият Сартър много добре го е видял – модерният писател – Джойс, Фокнър или Вирджиния Улф – е изоставил божествената гледна точка, то мислителят не се примирява толкова лесно да изостави господстващата позиция. Разигравайки отново в друг регистър Хусерловия отказ от какъвто и да е произход на абсолютния, логически субект в случайни, исторически субекти, той подлага „творците“, в лицето на Флобер, на фалшиво радикален въпрос, способен да бележи веднъж завинаги границите на всяко обективизиране. Вместо да обективира Флобер, обективирайки обществената вселена, която се изразява чрез него и чието обективизиране самият Флобер очертава (именно във *Възпитание на чувствата*), той се задоволява да проектира върху Флобер, в неанализиран вид, една „разбираща“ представа за изначалните тревоги, свързани с позицията на писателя, придавайки си по този начин тази форма на нарцисизъм по упълномощаване, която обикновено се приема за висша форма на „разбиране“.

Как би могъл да се измъкне от това, че този, когото описва като най-малък, като идиота в семейство Флобер, е също така, като писател, идиотът в буржоазното семейство? Това, което не му позволява да разбере, е – парадоксално – същото, с което той участва в това, което претендира, че разбира, немислимото, вписано в неговата позиция на писател, и от което той бяга, в известен смисъл, в един самоанализ, функциониращ като висша форма на *отричане*. С други думи казано, препятствието, което му пречи да види и да разбере действителната опасност в неговия анализ – а именно парадоксалната позиция на писателя в обществения свят и по-точно в полето на властта и в интелектуалното поле като свят на убеждение, където постепенно се ражда фетишизмът на „твореца“, – точно това е всичко, което го *свързва* с тази позиция на писател и което е общото между него и Флобер, между него и всички писатели, големи и малки, от миналото и от настоящето, както и това, което е общо между него и по-голямата част от читателите, които предварително са предразположени да

<sup>1</sup> Несъмнено не сме чели достатъчно внимателно малкия труд от младежките му години, в който Сартър предлага реинтерпретация или, по-добре, радикализиране на картезианската теория за свободата: става дума ни повече, ни по-малко за възстановяване на правото на Човека на радикалната свобода да създава истините и вечните ценности, които Декарт дава на Бога (Sartre, J.-P. *Descartes*. Genève, Traits, Paris, Trois Collines, 1946, pp. 9–52).

му дадат това, което той сам си дава и което едновременно с това той им дава, поне на пръв поглед.

Илюзията за всемогъществото на дадена мисъл, способна да бъде за самата себе си своето единствено основание, несъмнено участва в същото предразположение, в каквото и амбицията за доминиране, без споделяне, над интелектуалното поле. И осъществяването на това желание за всемогъщество и за въздесъщност, което определя тоталния интелектуалец, способен да триумфира във всички жанрове, и в този върховен жанр, какъвто е философската критика на другите жанрове, може само да облагодетелства разцвета на *hubris* на абсолютния мислител без други граници, освен тези, които неговата свобода свободно определя на самата себе си, така че той да е предразположен да произведе примерен израз на мита за непорочното зачатие<sup>1</sup>. Жертва на своя триумф, абсолютният мислител не може да се примири да търси в относителността на една първоначална съдба, а още по-малко в специфични фактори, способни да обяснят особеностите на неговия опит в тази обща съдба, истинския принцип на своята практика и в частност на много специалната интензивност, с която, носен от своята мечта за хегемония, той преживява и изрича общите илюзии.

Сартър е от тези, които, според формулата на Лутер, „нищо не зачитат“: можем да сме му признателни, че изнесе на бял свят, като ѝ даде открито формулиране, (негласната) предпоставка за литературната *докса*, която поддържа такива разнообразни методологии като университетските монографии по маниера на Лансон („човекът и творчеството“) или анализите на текстове, прилагани само към един фрагмент от дадено индивидуално творчество („Котките“ на Бодлер в случая на Якобсон и Леви-Строс), или към творчеството на един-единствен автор, или дори начинанията за обществена история на изкуството или на литературата, които, целящи да обяснят дадено творчество въз основа на психологически и обществени променливи, свързани с даден отделен автор, рискуват да оставят да им се изплъзне същественото. Както много добре показва примерът с биографията, схващана като ретроспективно интегриране на цялата лична история на „твореца“ в един чисто естетически замисъл, работата, необходима, за да бъдат разрушени препятствията пред адекватното изграждане на обекта, сиреч възстановяването на произхода на несъзнателните категории на възприемане, чрез които той получава първия си опит, прави едно цяло с този, който е необходим за възстановяването на произхода на полето на производство, в което се произвежда тази представа.

<sup>1</sup> В приложението ще намерите анализ на позицията и на траекторията на Жан-Пол Сартър, който дава някои елементи за разбиране как и защо той се оказва предразположен да дава примерен израз на защитата на мита за несътворения творец (получил множество други формулировки в историята на философията).

Всъщност е ясно, че интересът към личността на писателя и на човека на изкуството нараства успоредно с автономизирането на полето на производство и със съответното повишаване на статуса на производителите.

Харизматичната представа за писателя като „творец“ води до поставяне в скоби на всичко, което се намира вписано в позицията на автора вътре в полето на производство и в обществената траектория, довела го нея: от една страна произходът и структурата на съвършено специфичното обществено пространство, от което „творецът“ е част и в което се е конституирал като такъв и където самият му „творчески замисъл“ се е формирал; от друга страна, произходът на предразположенията, едновременно изначални и специфични, общи и частни, които е внесъл в тази позиция. Именно при условие да бъдат подчинени на такова обективизиране без снизходителност изучаваните автор и творчество (и едновременно с това авторът на обективизирането) и да бъдат отхвърлени остатъците от нарцисизъм, свързващи анализиращия с анализирания, ограничавайки значимостта на анализа, ще може да се създаде наука за културните произведения и за техните автори.

## Гледната точка на Терсит и фалшивото скъсване

Но интелектуалният свят произвежда също така и не толкова очароващи образи за самия себе си и за собственото призвание. И можем да бъдем изкушени, за да противопоставим иреалното, което може да притежава господстващият образ, в който интелектуалецът проектира илюзията и реалността за своето господство, да дадем думата на всички обикновени граждани в Републиката на учените, на неясните и на тези без степени, които, както Терсит, обикновеният измъчен войник от *Илиада*, представен на сцената от Шекспир, изобличават скритите пороци на великите. Именно по този начин несъмнено би постъпил някой журналист, загрижен за „обективността“ в някое от онези проучвания върху интелектуалците, предназначени да докажат, както това често се прави днес, „края на интелектуалците“: влагайки своята професионална чест в интервюирането без разлика както на първите, така и на последните, тези, които „непременно трябва да има“, и тези, които непременно искат да бъдат, той безпогрешно ще произведе, без дори да има нужда да го иска, изравняване на различията, съвършено съответстващо на неговите позиционни интереси, които клонят към относителност.

Няма велик интелектуалец за малките и най-вече може би за всички онези, които, заемайки доминирана позиция в света, са принудени да упражняват в него власт от друг порядък: пред една част от властта им над производителите,

посветени на тяхното изкуство да поддържат или да съживяват конкуренцията, която ги противопоставя, и бидейки в състояние да ги доближи и да ги наблюдава, понякога с право и със задължение да ги преценява (именно в комитетите и комисиите, създадени с тази цел), те са добре поставени, за да откриват противоречията, слабостите или низостите, които остават неизвестни за по-далечното почитание.

Това означава, че в доминираниите области в полетата на културно производство постоянно се наблюдава един вид пълзящ антиинтелектуализъм: това съдържано насилие избухва явно по време на големите кризи в полето (като революцията от 1848 г., толкова точно изобразена от Флобер) или в момента, когато се установят режими, решени да подчинят свободната мисъл (чиято граница се представлява от нацизма и сталинизма); но се случва също така то да изплува в успешните памфлети, в които чувството за разочарованите амбиции и изгубените илюзии или нетърпението на претенциите на тези, които непременно искат да успеят, често се въоръжават с най-брутално редуциращия социологизъм, за да разрушат или омаловажат най-невероятните завоевания на свободната мисъл.

Но обективиранията на интелектуалната игра, вдъхновени от тези интелектуални страсти, остават неминуемо частични и слепи за самите себе си: чувството на разочарована любов води до преобръщане на доминиращото гледище, като сатанизира това, което то обожествява. Така че тези, които ги произвеждат, не са в състояние да възприемат играта като такава и позицията, която заемат в нея, „откровенията“ и отричането имат една сляпа точка, която не е нещо друго, а (гледната) точка, от която са взети; като не могат нищо да разкрият по отношение на причините и основанията на визираниите поведения, които се появяват само при глобалното гледище за играта, те само предават собствените си основания за съществуване.

И всъщност можем да покажем, че различните категории „критики“ на интелектуалния свят, които се пораждат в самата вътрешност на този микрокосмос, лесно могат да бъдат отнесени към големи класове от позиции и траектории вътре в този свят: високомерната и разочарована критика на антиинтелектуализма от добро общество (чиято парадигма несъмнено е *Опиумът на интелектуалците* на Реймон Арон) се противопоставя на измъчената полемика на популисткия антиинтелектуализъм в различните му варианти, както аристократичната дистанция на интелектуалците консерватори, произхождащи от едрата буржоазия и признати от нея и притежаващи също така вътрешна форма на утвърждаване, се противопоставя на маргиналността на „пролетароидните интелектуалци“, произхождащи от дребната буржоазия<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> В приложението към глава 2 ще намерите анализ на етичните и политическите предположения на двете големи категории консервативен дискурс, отнесени към позициите и траекториите на тези, които ги произвеждат.