

CORPURI SOCIALE: ÎN CĂUTAREA UNEI POLITICI PASCALIENE

OANA ȘERBAN

Universitatea din București

Social Bodies: In Search of a Pascalian Politics. This article tackles the possibility of briefly sketching Pascalian politics emerging from Bourdieu's *Pascalian Meditations*. Inspired by Pascal's reflections on space, faith, the logic of heart, or the role of emotions on corporeal actions, Bourdieu conceives a sociological work blurred with philosophy that seeks to explain the social space, the social body and the social system of norms that build the framework for any form of power and its subsequent symbolic violence. The purpose of the article is to explore Bourdieu's *Pascalian Meditations* as reflections that grasp from the midst of Pascal's metaphysical pessimism and Orthodox philosophy but turn to a secularized undertaking of the Reformed Theology. In fact, Bourdieu engages in his analysis the background of a new age of modernity, which leaves scholasticism behind, reconsiders the inheritance of rationalism, and has a more attentive look at the role of the body in expressing human passions, which ultimately leads to social habitus. At the end of the paper, we will see to what extent Pascal might be used by Bourdieu as a metaphysical precedent for Marxist sociological ideas.

Keywords: Pascal, Marx, Bourdieu, social body, space, individual, politics, meditation.

PASCAL, DINCOLO DE TEOLOGIA POLITICĂ

La prima vedere, lucrarea lui Pierre Bourdieu, *Meditații pascaliene*, pare că se înscrie într-un spectru mai larg de analiză a rațiunii în ethosul modernității, deschis de corpusul lucrărilor carteziene. Vom vedea însă că *Meditațiile metafizice* au prea puține lucruri în comun cu *Meditațiile pascaliene*: le separă interesul pentru alte „uzuri” ale rațiunii și alte perspective asupra corpului în formularea unei plecări de la sine a subiectului în relația cu alteritatea. Dacă primele au în vedere meditația ca exercițiu al gândirii cu finalitate pur epistemică, nu morală – de vreme ce modernitatea asumă că subiectul cunoscător poate accesa cunoașterea independent de condiția lui morală –, cele din urmă vizează meditația ca exercițiu de întemeiere a relațiilor sociale cu lumea, iar finalitatea lor este pur politică. Desigur, am putea specula îndelung faptul că până și cele mai pure proiecte metafizice ale modernității timpurii comportă o filosofie politică implicată, plecând chiar de la observațiile

carteziene asupra moralei provizorii din partea a III-a a *Discursului asupra metodei* și nevoii de a recupera, în urma îndoielii metodice, valori cardinale care atestă respectul pentru comunitate, patriotismul, rădăcinile culturale ale comunității originare, care constituie un sentiment al apartenenței. Anterior, au reflectat asupra acestei posibilități Maxime Leroy¹, expunându-l pe Descartes ca un proto-marxist care influențează decisiv gândirea politică modernă a lui Saint-Simon și Comte; Antonio Negri – asumând că gândirea carteziană, ca și părți din *Etica* și lucrări spinoziste timpurii fundamentează „utopia revoluționară a burgheziei”²; Pierre Guenancia³, argumentând că Descartes plasează individul la baza organizării sociale. Autori precum Brunschvicg⁴ consideră că proiectul unei modernități politice implicite a filosofiei carteziene e o consecință firească a reflecției asupra rațiunii ca fiind cel mai bine distribuit lucru în lume, ceea ce obligă la acceptarea unei anumite egalități naturale între indivizi, în vreme ce Reiss⁵ explică, într-un studiu foarte complex, că subiectul ordonator al cunoașterii („the good Cartesian prince”) proiectează o societate ideală plecând de la realitățile politice concrete ale Casei Regale palatine.

Toate aceste curente de opinie au apărut în ciuda faptului că cei mai convinși dintre cartezieni pledează pentru perspectiva că „un Descartes politic ar fi politic împotriva lui însuși”⁶. Oricât de seducătoare ar fi aceste deschideri către filosofia carteziană, rolul acestor observații este doar acela de a face evident faptul că analiza unui proiect politic implicit girat de cele mai importante lucrări metafizice ale modernității timpurii nu e un gest hermeneutic neobișnuit, ba dimpotrivă, o obligație în încercarea de a epuiza sensurile acestui ethos plural.

Scopul acestei cercetări însă este acela de a oferi câteva perspective asupra manierei în care un proiect politic poate fi derivat dintr-o altă paradigmă metafizică, cea pascaliană: critică față de cartezianism, puternic orientată către apologia⁷ creștină, atentă la valențele rațiunii autonome⁸. Demersul este relevant nu doar pentru că este o componentă care încă ridică curiozități la nivelul filosofiei pascaliene, la aniversarea a 400 de ani de la nașterea lui Pascal, dar și pentru că abordarea nu vizează analiza

¹ Maxime Leroy, *Descartes social*, Paris, Vrin, 1931.

² Antonio Negri, *Political Descartes. Reason, Ideology and the Bourgeois Project*, London, Verso, 1970, p. 12.

³ Pierre Guenancia, *Descartes et l'ordre politique. Critique cartésienne des fondements de la politique*, Paris, PUF, 1983.

⁴ Léon Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Paris, La Baconnière, 1942.

⁵ Timothy J. Reiss, „Descartes, the Palatinate, and the Thirty Years War: Political Theory and Political Practice”, *Yale French Studies*, no. 80, 1991, p. 109.

⁶ J.-P. Cavaillé, „Politics Disavowed Remarks On the Status of Politics in the Philosophy of Descartes”, *Diogenes*, 35(138), 1987, p. 119.

⁷ A se reține observația lui Frederick Copleston că Pascal „ar fi fost mult mai bine încadrat ca un apologet creștin decât ca filosof” (*A History of Philosophy*, Vol. IV: *Modern Philosophy: From Descartes to Leibniz*, New York, Doubleday, 1960, p. 153).

⁸ Ceea ce, în cazul de față, va oferi o turnură politică metafizicii pascaliene.

unei teologii politice⁹, îndelung cercetată, ci mai degrabă testarea formelor în care aceasta poate fi integrată într-un proiect politic contemporan, precum cel formulat de Pierre Bourdieu în *Meditații pascalienne*. Așadar, ne interesează nu doar în ce măsură politica lui Pascal e „coerentă” și „originală”, așa cum o califică Ferreyrolles¹⁰, dar și cum poate fi acomodată unui nou ethos, a cărui principală provocare este, după cum indică Bourdieu, aceea de a stabili legitimitatea unei puteri.

MEDITAȚII PASCALIENE, FĂRĂ PASCAL?

Una dintre provocările textului lui Bourdieu este aceea că raportările directe la textele pascalienne sunt puține și uneori inexacte. Mai degrabă, *Meditațiile pascalienne* impun un proiect fără Pascal sau o filosofie politică dincolo de el. Punctul de plecare este o insatisfacție față de starea contemporană a filosofiei, dar și față de un stil de a face filosofie. Autodenunțator, Bourdieu se recomandă ca fiind „mai curând un pascalian”¹¹, care construiește în jurul rațiunii de a fi o teorie a violenței simbolice, revărsată adeseori „asupra filosofilor înșiși, în numele filosofiei, cu armele cele mai comune utilizate pentru a rezista efectelor acestei violențe – ironia, pastșa sau parodia”¹², o tehnică de care doar autorii și artiștii care și-au asumat anumite libertăți – Thomas Bernhard, combătând „kitschul heideggerian”, Elfriede Jelinek, analizând idealismul german, ori Duchamp în avangardismul său – au fost capabili. Așadar, Bourdieu e convins că o parte din criza metafizicii e datorată discursurilor filosofice flamboiante (*les mots d'enflure*¹³) și tocmai de aceea, o critică a rațiunii nu se poate face decât despărțind-o de aceste simulacre ale discursului critic, cucerit de metafore. Cu o tonalitate aproape kantiană, Bourdieu anunță că timpurile sale sunt cele în care filosofia trebuie reevaluată, asumând că simplele noastre convingeri „nu sunt, *per se*, demonstrații”¹⁴, dar că nici recursul exclusiv la ceea ce „rațiunea noastră implică din punct de vedere logic” nu e suficient. Ceea ce lipsește filosofiei este o egală aplecare

⁹ A se consulta studiul lui Wood, care documentează rolul tradiției augustinene în concepția lui Pascal pentru fundamentarea puterii de stat, și a formelor în care această moștenire filosofică e receptată în scrierile lui Althusser, Foucault și Bourdieu, și articolul lui Méchoulan despre conceptul de suveranitate în filosofia lui Pascal. A se vedea William Wood, „The Reign of Duplicity: Pascal's Political Theology”, *Blaise Pascal on Duplicity, Sin, and the Fall: The Secret Instinct, Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology*, Oxford, 2013, disponibil la <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199656363.003.0003>, accesat ultima dată la 15 iulie 2023 și Eric Méchoulan, „On Power: Theology and Sovereignty in Pascal's *Pensées*”, *Romance Quarterly*, 50(2), 2003, pp. 85–98.

¹⁰ A se vedea Gérard Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, Paris, PUF, 1984.

¹¹ Pierre Bourdieu, *Pascalian Meditations*, trad. Richard Nice, Stanford, Stanford University Press, 2000, p. 2. Pentru elaborarea acestui studiu, au fost consultate versiunile în limba franceză și în limba engleză ale *Meditațiilor pascalienne*. Prima a servit analizei sursei primare a textului, în vreme ce a doua a fost preferată pentru notele critice adăugate de traducător și pentru indexul de termeni, extins față de ediția franceză.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 4. În engleză, „puffed-up worlds”.

¹⁴ *Ibidem*, p. 12.

către *praxis*, către „obiceiurile care, fără violență, fără artă, fără argument, ne face să credem în lucruri”¹⁵. Mai mult, observă Bourdieu, „credința aceasta, care este fundamentul universului științific, aparține ordinii” unui „*automaton* al corpului”, care are, după cum amintea și Pascal, „rațiunile lui, despre care rațiunea nu știe”¹⁶. Constatăm că Bourdieu are o raportare foarte diferită la distincția pascaliană clasică dintre logica inimii și cea a rațiunii – pasiunile ființei umane sunt privite ca acțiuni ale unei voințe, transferabilă corpului. De ce ar fi această clarificare importantă în contextul unui discurs care aparent are ca miză o nouă eră a criticismului, menit să readucă filosofia într-o poziție suverană? Poate tocmai pentru că fiecare dintre cele două resurse pascalienne – logica inimii, respectiv logica rațiunii – procură ființei umane postura unui „ca și când” al raportărilor ei la lume: fiecare ne îndreptățește la o preface, ludică, a deschiderii noastre către o rețea de contexte posibile, „lumi imaginare” – urmând formularea lui Vaihinger¹⁷ din *Filosofia lui ca și când*. Instinctul de a face filosofie parvine, așadar, din dispunerea de a intra în jocul conjecturilor teoretice și experimentelor mintale, avertizează Bourdieu, dintr-o plăcere „a construcției problemelor de dragul de a le rezolva” și nu pentru că toate aceste provocări se află deja în lume, „iar sub presiunea urgenței lor” încercăm să identificăm soluții adecvând „limbajul”, „obiectul contemplării noastre”, „invenții formale” sau „analize”.

Filosofia se dezvoltă între instinctul ludic – *paizein* – și cel al raportării serioase la lume – *spoudazein* –, iar astfel, a face filosofie presupune, măcar la început, o joacă serioasă (*spoudaiōs paizein*), care duce, întotdeauna, la „oximoronul care ar trebui să trezească filosofii din „somniale scolastic”¹⁸, anume, credința epistemică. Or, căutarea credințelor epistemice a generat o predispoziție a practicii filosofice, menită să ducă, în timp, la poziția dominantă a filosofiei scolastice – resimțită printr-o „violență simbolică” asupra altor tradiții și stiluri de filosofare. Aparent, prin acest text, Bourdieu caută să câștige ceva mai multe libertăți filosofiei moderne târzii și filosofiei contemporane.

Dar chiar și așa, rămâne intrigant titlul – *Meditații pascalienne* – alături de raportările modeste la textele lui Pascal (ba chiar selective, dacă observăm că raportările la *Pensées* sunt exclusive, iar cele la scrisorile reunite în *Les Provinciales* lipsesc cu desăvârșire). Prima explicație pentru pascalianismul lui Bourdieu ține de felul în care încearcă să autorizeze o anumită instrumentalizare a tradiției filosofice de către sociologia secolului XX. Întreaga filosofie modernă e o reacție la filosofia scolastică, prin urmare, raportările la această paradigmă dominantă sunt absolut necesare, însă chiar și pe teritoriul modernității detașată progresiv de scolastică¹⁹, Bourdieu are de făcut o alegere: între versantul raționalist, cartezian, și cel anticartezian, fără a fi antiraționalist întru totul, pascalian.

¹⁵ Blaise Pascal, *Pascal's Pensées*, trad. W.F. Trotter, London and Toronto, Dent, 1931, p. 252.

¹⁶ A se vedea Bourdieu, *op. cit.*, p. 12.

¹⁷ Hans Vaihinger, *The Philosophy of 'As If': A System of Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, trans. C.K. Ogden, London, Kegan Paul, 1924.

¹⁸ Bourdieu, *op. cit.*, p. 15.

¹⁹ O condiție necesară, potrivit lui Singer, pentru a putea gândi tema democrației. A se consulta B.C.J. Singer, „Méditations pascaliennes: The Skholè and Democracy”, *European Journal of Social Theory*, 2(3), 1999, p. 282.

Cléro observă că Bourdieu înțelege foarte bine diferențele dintre filosofia lui Descartes și cea a lui Pascal, plecând de la conceptele de *lume*, *eu*, angajând „gândirea intersubiectivă de manieră politică” a lui Pascal, statutul *corpului* înțeles într-o formă opusă perspectivei carteziene – „punct din care Bourdieu începe să se înșele, apropiindu-l pe Pascal de Merleau Ponty”²⁰. Totuși, deși Bourdieu îl alege pe Pascal în detrimentul lui Descartes, pentru Cléro sunt neclare două probleme. Prima, de ce, într-un timp în care, se insistă „a vorbi sociologic de sociologie, istoric de istorie, psihologic de psihologie”, „pare un păcat iremediabil”²¹ să se vorbească filosofic despre sociologie? A doua: în ce măsură e conciliabilă tendința de a dezvolta o sociologie care se ambiționează să urmărească ierarhii și să definească cercuri sociale bine determinate, cu decizia de a întemeia acest proiect pe o filosofie atât de conservatoare precum cea pascaliană? Răspunsul la cele două întrebări emerge din reconstrucția implicațiilor pascalienne ale acestui tip de sociologie schițat de Bourdieu în *Meditațiile* sale, analizabil prin prisma conceptelor sale cheie, după cum urmează:

a) *spațiul social*: nu este omogen și, tocmai de aceea, e mai degrabă zenonian: distanțele dintre clase se păstrează, oricât de mult ar evolua acestea. În plus, pare că ceea ce Bourdieu preia de la Pascal e o anumită manieră de a gândi matematic spațiul social și relația cu spațiul. Cléro observă că întotdeauna „considerentele topologice trebuie să prevaleze asupra diviziunilor cantitative”. Forțele sociale sunt simbolice, se remarcă prin reflexe (obiceiuri) și au efect pe termen lung asupra imaginarului social prin afectele pe care le determină: dintre acestea, frica, speranța și lamentarea par cele mai comune.

b) *iluzia legitimității*: Bourdieu anunță că „nicio putere nu este legitimă”²². Deși viziunea lui Bourdieu nu se înscrie într-un cadru contractualist modern tradițional, el împrumută de la Pascal și Hume cadrul pentru a argumenta că legitimitatea este efectul unei legalități pozitive care a fost atât de fragmentată, că nu mai putem identifica și cunoaște originea unor părți. Sentimentul mesianic al salvării de la dezordinea politică e articulat de cei semicalificați politic, care mută sursa conflictului dintr-o parte în alta; revolta de la 1968 e, din punctul acesta de vedere, un raport de forță între două puteri tot atât de legitime: cea actuală, respectiv cea pe care rebelii intenționau să o impună.

c) *sistemul legislativ*, un construct omogen care se sprijină pe reprezentarea afectelor. Pentru Cléro, Bourdieu e mai aproape, din acest punct de vedere, de teoria jocurilor: reglementările nu sunt niciodată finalizate, au o dinamică inertă și pare că se dezvoltă anistoric. Ele se sprijină pe strategii, cu reguli ascunse, fetișizate de puteri dominante provizorii. De aceea, „într-un anumit fel, Bourdieu se găsește în situația

²⁰ Jean-Pierre Cléro, « La politique pascalienne de Bourdieu », *Cités*, vol. 51, no. 3, 2012, para. 4, disponibil online la <https://www.cairn.info/revue-cites-2012-3-page-97.htm>, accesat la data de 18 iulie 2023.

²¹ *Ibidem*.

²² Pierre Bourdieu, *Méditations pascalienes*, Paris, Le Seuil, 1997, pp. 114–116. A se vedea și Cléro, *op.cit.*, para. 9.

de a face o lectură profundă a calculului pascalian al părților²³, observând când o regulă substitutivă se poate impune în detrimentul tăcerii celui învins și prin entuziasmul sonor al învingătorului.

Dar folosind acești trei piloni, obținem cel mult o sociologie de inspirație pascaliană, care justifică poziții dominante și forme de violență simbolică plecând de la relația parte-întreg și calculul de probabilități inspirate de Pascal. Ceea ce leagă palierul metafizic de cel politic în construcția lui Bourdieu este corpul, înțeles mai degrabă dintr-o perspectivă filosofică pascaliană. Știm, din tradiția platonice²⁴, faptul că trebuie să privim către corp (*soma*) ca la un mormânt (*sêma*) al sufletului – Cléro subliniază că dihotomia rezistă dacă prin metafora mormântului înțelegem colapsul gândirii active prin adicția față de imagini a lumii sensibile; astfel, corpul devine *sêma* – semnul gândirii. Corpul e ultimul rezultat al construcției lui Bourdieu. Încorporarea politicului vine după epuizarea alternativelor disponibile în această nouă teorie a jocurilor care exprimă viziunea contractualistă de inspirație pascaliană. Tocmai de aceea, Bourdieu rămâne mefient față de fenomenologie, dar nu revendică nici cartezianismul ca pe o soluție: o gândire metodică ar fi mai degrabă, pentru gustul lui, un obstacol în calea înțelegerii complete și anistorice a unui model comunitar. Prin urmare, păstrează reticențele pascalienne față de ideea de natură și explică faptul că oricare ar fi obiceiul unei comunități la un anumit moment, aceasta poate dezvolta oricând un nou obicei, care să îl anuleze pe cel inițial: prin urmare, organizarea socială este „o geometrie stupefiantă a șanselor”²⁵, pe care Pascal și Bourdieu au valorificat-o diferit.

„Pascal începuse să se gândească la echilibrul situațiilor în termeni matematici și l-a gândit mai mult în teoria jocurilor; apoi odată cu Bourdieu, acest echilibru se dizolvă, și revine la noțiunea de corp, corpul ca noțiune în sine aflată în mod explicit în opoziție cu problema calculului.”²⁶

Astfel, corpul este o noțiune de graniță, care corelează necesitatea istorică și contingența socială. Poate deveni un fundament pentru o construcție simbolică, ba chiar poate exercita „o putere simbolică în colaborare cu entitățile căreia i se supun”²⁷. Pactul de supunere, altfel speculat în tradiția hobbesiană – ca o necesitate inabolibilă, ba chiar o constrângere logică – sau rousseauistă – fiind substituit de pactul de asociere –, exprimă, pentru Bourdieu, nu consecința unei acțiuni voluntare, ci „efectul unei puteri înscrisă permanent în corpul dominat”, „în forma unor scheme perceptivă și dispoziții – admirație, respect, iubire”²⁸; ba mai mult, pactul de

²³ A se vedea Cléro *op. cit.*, para. 9 și Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, ed. cit., p. 69 și p. 78.

²⁴ Mai cu seamă din *Cratylus*, 400 c și *Gorgias* 493 a.

²⁵ Cléro, *op. cit.*, para 20.

²⁶ *Ibidem* (traducerea îmi aparține).

²⁷ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, ed. cit., p. 204.

²⁸ *Ibidem*.

supunere se bazează pe „credințe” care conduc la manifestări simbolice și reprezentări publice ale puterii²⁹.

Pe de o parte, ordinea socială astfel formată este dependentă de conștiința umană și de calculul puterii simbolice. Pe de altă parte, „pasiunile habitusurilor” investite în această ordine „dominată din perspectiva sexului, culturii, limbii, manifestărilor fizice ale relațiilor sociale, legilor corpului social convertit la corpul legislativ nu pot fi suspendate de un simplu efort al voinței, bazat pe o trezire eliberatoare a conștiinței”³⁰.

Demonstrația lui Bourdieu urmează, implicit, nu explicit, firul demonstrației pascalienne: spațiul social presupune un spațiu în egală măsură meditativ față de mica infinitate a inimii noastre și marea nimicnicie a ființei, aspect care transpare dintr-o meditație asupra vieții care împrumută rigori argumentative ale demonstrației matematice și care, la capătul ei, îți oferă o formă de docilitate (*abêtissez-vous*, parafrazându-l pe Pascal) – constrângerea de a crede demonstrația, implicit, validarea faptului că „toposul matematic indică toposul corpului”³¹. Și iată cum cea mai fermă ordine socială nu face recurs la intelect, ci la corp³². De fapt, emoțiile derivate din această componentă pasională a sufletului nostru sunt cele care girează intervențiile în conflictele simbolice prezente la nivelul sferei sociale: rolul lor este egal cu acela al deliberărilor raționale, politice, administrative. Chiar și așa, toate aceste plecări de la Pascal îl arată pe Bourdieu prea puțin pascalian.

Gorski susține că nici nu ar trebui să căutăm o asemenea origine a gândirii lui Bourdieu. De fapt, sunt doi autori cu două traiectorii sociale diferite și cu perspective tot atât de distincte în privința unui model de comunitate politică ideală. Ceea ce îi unește este spiritul „pesimist” și „fatalist”³³. Pascal a avut însă o gândire religioasă la baza filosofiei sale, iar pentru Bourdieu aceasta a fost un punct solid de întemeiere a unei sociologii pozitive. Tocmai de aceea, sugerează Gorski, Pascal a fost un refugiu pentru Bourdieu, care și-a întemeiat proiectul pe o versiune „seculară a soteriologiei”³⁴, similară celei pascalienne și celei propuse de Calvin. Astfel, Bourdieu secularizează dogmele teologiei reformate, acceptă că sociologia, filosofia și teologia au istoriile intersectate și găsește în Pascal un model intelectual și spiritual marcat de autenticitatea unei revelații – celebra „noapte de foc”³⁵. Totuși, „Pascal nu e citat de mai mult de 21 de ori în *Meditațiile Pascalienne*”³⁶, iar referirile exacte sunt distribuite în capitolul III – „Istoricitatea rațiunii” și în capitolul V – „Violența simbolică și lupta politică”. Acest pretins Bourdieu pascalian stă, din perspectivă politică, în umbra

²⁹ *Ibidem*, pp. 204–205.

³⁰ *Ibidem*, p. 214.

³¹ Cléro, *op. cit.*, para. 22.

³² Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, ed. cit., p. 169.

³³ Philip S. Gorski, „Just How Pascalian are the *Pascalian Meditations*? Critical Reflections on the Theological Unconscious of Bourdieusian Theory”, *Sociology of Religion*, Volume 77, Issue 3, 2016, p. 280.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 283.

³⁶ *Ibidem*, p. 284.

lui Rawls³⁷; respinge autoritatea tradiției scolastice, reluându-l chiar pe Pascal; consimte că obiceiurile întemeiază autoritatea. Și totuși, viziunea politică a lui Bourdieu pleacă de la un asentiment metafizic față de monism – teza lui de licență a fost dedicată lui Leibniz – și nu față de dualismul cartezian sau pascalian. Gorski asumă că toate aceste reflecții politice trebuie revendicate de la o construcție metafizică menită să deschidă către „teologia căderii”: așa cum maestrul suspiciunii – Marx, Nietzsche, Freud și chiar Foucault – descind din această tradiție, Pascal și Bourdieu „își înfrățesc” meditațiile cu „filosofia descendentă de la Pavel și Augustin, până la Luther și Calvin”³⁸: e drept, Pascal cu o intenție mai degrabă religioasă, Bourdieu cu un instinct mai curând filosofic. Amândoi, însă, au avut un iz conservator – care în cazul lui Bourdieu s-a resimțit și prin poziționarea sa critică față de stânga franceză a secolului XX, „utopică, romantică, naivă”³⁹. Arareori, monistul Bourdieu se exprimă ca un dualist laic. Surprinde existența umană ca juxtapunere a potențialităților corpului biologic al individului și a posibilităților devenirii corpului social. Pentru Bourdieu, corpul e o *tabula rasa* peste care se așterne structura socială, o contingență istorică la care contribuie *habitusul* care condiționează socializarea. Prin aceasta, Bourdieu dezvoltă „o viziune *suprasocializată* a persoanei umane, care șterge efectiv o natură biologică comună înrădăcinată într-un trecut evolutiv comun. Iar acest lucru duce, la rândul său, la o viziune *supraistoricizată* asupra persoanei, în care natura umană *qua habitus* devine un subprodus variabil al condițiilor locale”⁴⁰.

Pe de altă parte, Bourdieu consemnează o altă reușită față de tradiția filosofică a timpului său: „respinge noțiunea de *amor fati* ca eternă acceptare a destinului social”⁴¹, fără a se desprinde însă de Pascal atunci când explică o somatizare socială a unor „reflexe ale inimii”⁴² în a confrunța „reziliența”⁴³, inegalitatea, nedreptatea. Dar nu e nimic mai mult decât o pascaliană recuperare a afectelor care influențează ordinea socială.

ÎN LOC DE CONCLUZII. PASCAL AL SOCIOLGIEI, BOURDIEU AL FILOSOFIEI

Departa de a fi o analiză care epuizează relația de afinitate a lui Bourdieu față de Pascal, acest demers conchide asupra manierei în care filosofia ortodoxă a celui din urmă poate fi investită într-o politică de stânga a celui dintâi. *Meditațiile pascalienne*,

³⁷ A se vedea J. Rawls, *Theory of Justice*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

³⁸ Philip S. Gorski, *op. cit.*, p. 286.

³⁹ *Ibidem*, p. 289.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Cf. P. Bourdieu, *Sociologie générale*, vol. I, 1981–3, Paris, Raisons d’Agir, Seuil, 2015. A se vedea B. Fowler, „Pierre Bourdieu on social transformation, with particular reference to political and symbolic revolutions”, *Theory and Society* 49, 2020, p. 443.

⁴² *Ibidem*, p. 457.

⁴³ *Ibidem*.

plecând de la rolul corpului în spațiul social și de la rolul emoțiilor în dezvoltarea unor *habitusuri* sociale, expun o „teorie antropologică a realismului derivată din Pascal”⁴⁴, care articulează incompletitudinea și imperfecțiunea ființei. Proiectul lui Bourdieu te face să te întrebi, vorba lui Macherey: „Putea fi Pascal un sociolog?”⁴⁵ Cu siguranță nu, dar *o etică a sociologiei* emerge cu siguranță din felul în care tratează rolul afectelor în construcția unei vieți, influențată mai degrabă de *habitusurile* locuirii, învățării, socializării. Deloc întâmplător, finalul lucrării lui Bourdieu dezvoltă o afinitate pentru *Procesul* lui Kafka: sociologia trebuie să răspundă instanțelor teologice investite „ca într-un tribunal al lui Kafka, având o putere absolută” asupra distingerii adevărului. Ingredientul pascalian se vede cel mai bine în finalul *Meditațiilor*: „Durkheim, vedem, nu a fost atât de naiv pe cât ne-ar fi vrut să credem când a spus, așa cum ar fi putut face Kafka, că societatea este Dumnezeu”⁴⁶.

Prin urmare, Macherey are dreptate când constată că așa cum pentru Hegel adevărul teologiei se găsea în filosofie, tot astfel, pentru Bourdieu, adevărul filosofiei se găsește într-un spectru larg de variațiuni ale teologiei care se dovedește a fi, „în ultimă instanță, sociologie”⁴⁷. Trebuie spus că Macherey situează în același plan raportarea lui Bourdieu la Pascal și la Marx, interpretare pe care nu o împărtășesc. Potrivit lui Macherey, „amândoi spun în esență același lucru”, anume, că istoria e traversată de „o incertitudine întunecată în care se afundă condiția umană”, pe care o putem soluționa doar prin tulburările ordinii civile dominante – chit că „Pascal o spune mai bine”⁴⁸, pentru că restituie domeniului existenței umane facticitatea și absurditatea de care Marx o înstrăinase.

Poate una dintre cele mai timid explorate semnificații ale *Meditațiilor pascalienne* este maniera în care Bourdieu recuperează un punct de plecare al lui Marx în filosofia lui Pascal. Semnificative sunt paginile în care, considerând corpul un principiu de individuire, amintește că proprietatea lui biologică e aceea de a deschide o lume, de a se expune ei, făcând susceptibile condițiile materiale și culturale de la originea lui. Procesele de socializare sunt forme de individuire. Astfel, corpul este un principiu și de localizare, nu doar de individualizare.

„Aici, într-un alt limbaj, Bourdieu se alătură considerațiilor dezvoltate de Marx cu privire la subiectul individului făcut abstract de *drepturile omului* în primul său articol despre *Problema evreiască*.

⁴⁴ William David Wetsel, „Blaise Pascal”, în *Early Modern Philosophy of Religion*, col. Routledge Handbooks Online, eds. Graham Oppy, N.N. Trakakis, Abingdon, Routledge, 2013, p. 127, disponibil online la <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9781315729619.ch10>, accesat ultima dată la 17 iulie 2023.

⁴⁵ Pierre Macherey, „Bourdieu et Pascal”, *La philosophie au sens large*, Groupe d'études, animé par Pierre Macherey, 2002, p. 4, disponibil online la <https://philolarge.hypotheses.org/files/2017/09/09-10-2002.pdf>, accesat ultima dată la 18 iulie 2023.

⁴⁶ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, ed. cit., p. 288.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

Prin urmare, crucială este noțiunea de spațiu social, o structură pozițională diferențiată, care este orice altceva decât o întindere abstractă și neutră de tipul celei prin care Descartes identifică natura materială. Iată de ce obiectivul primordial atribuit științelor sociale este identificarea formelor de organizare și distribuție a acestui spațiu, lucru pe care Bourdieu s-a angajat să-și dezvolte teoria câmpurilor sociale.”⁴⁹

Se pare că ceea ce a deschis curiozitatea marxismului pentru dimensiunea activă a cunoașterii este tocmai noțiunea de habitus ca putere de construcție a realității sociale: ea nu aparține corpului care recunoaște un subiect transcendent, „ci unui corp socializat”⁵⁰. Dar nu poate fi negată din această structură înclinația lui Marx către interacțiunea corpului și a minții – care de data aceasta nu sunt evaluate ca aparținând unor *naturi* diferite –, ci expunând *drepturi* diferite⁵¹.

Moștenirea carteziană, intersecțiile dintre filosofia lui Pascal și marxism, alături de discuția epocală despre rolul științelor umaniste într-o nouă orientare metodologică, îl determină pe Bourdieu să afirme că, pentru oricare dintre acestea, evaluarea corpului e mai importantă ca oricând:

„acest corp, care funcționează indiscutabil ca principiu al individuației (în sensul că e localizat în timp și spațiu, separă, izolează etc.), ratificat și întărit de definiția legală a individului ca ființă abstractă (...) fără calități, este deopotrivă, ca agent real, întocmai ca *habitus*, cu istoria sa, proprietățile sale încorporate, un principiu de *colectivizare* (*Vergesellschaftung*).”⁵²

În ciuda conchiderilor descurajatoare – *Meditațiile* sunt pascalienne ca manieră, așadar ca stil de filosofare, ca sursă a considerării egalei importanțe a sufletului și a trupului în întemeierea unui proiect al cunoașterii, dar nu ca atitudine pur metafizică în fața lumii –, Bourdieu e departe de a-l fi politizat pe Pascal.

⁴⁹ *Ibidem* (traducerea îmi aparține).

⁵⁰ *Ibidem*, p. 163.

⁵¹ A se vedea aluzia lui Derrida la proiectul unei hauntologii, pe care Macherey o găsește drept „o nouă filosofie a minții”, plecând de la filosofia marxistă, în Jacques Derrida, *Spectrele lui Marx*, trad. Bogdan Ghiu și Mihaela Cosma, Iași, Polirom, 1999.

⁵² Paul Macherey, *op. cit.*, p. 11 (traducerea îmi aparține).