

PIERRE
BOURDIEU

TEORIE JEDNÁNÍ



KAROLINUM
NAKLADATELSTVÍ UNIVERZITY KARLOVY
PRAHA 1998

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication F. X. Šalda, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Étrangères, de l'Ambassade de France en République Tchèque et de l'Institut Français de Prague.

Toto dílo vychází v rámci programu F. X. Šalda na podporu ediční činnosti s finančním přispěním francouzského Ministerstva zahraničních věcí, Francouzského velvyslanectví v České republice a Francouzského Institutu v Praze.

OBSAH

Předmluva /7/

1. PROSTOR SOCIÁLNÍ A PROSTOR SYMBOLICKÝ /9/

Skutečnost je vztahová /11/

Logika tříd /17/

Dodatek: „Sovětská“ varianta a kapitál politický /21/

2. KAPITÁL NOVĚHO TYPU /27/

Škola, Maxwellův démon? /28/

Umění, nebo peníze? /31/

Dodatek: Sociální prostor a pole moci /37/

3. ZA VĚDU O DÍLECH /41/

Dílo jako text /42/

Redukce na kontext /45/

Literární mikrosvět /46/

Pozice a postoje /47/

Pole konce století /50/

Smysl pro dějiny /52/

Dispozice a dráhy /54/

Dodatek 1. Biografická tlouze /56/

Dodatek 2. Dvojí rozchod /63/

4. DUCH STÁTU

ZROD A STRUKTURA BYROKRATICKÉHO POLE /69/

Radikální pochybnost /72/

Koncentrace kapitálu /73/

Symbolický kapitál /81/

Vliv státu na utváření myslí /87/

Monopolizace monopolu /92/

Dodatek: Duch rodiny /94/

5. JE MOŽNÝ NEZJIŠTNÝ ČIN? /105/

Vsazení /106/

Proti utilitarismu /108/

Nezjistnost jako vášně /114/

Zisky z univerzalizace /116/

6. EKONOMIE SYMBOLICKÝCH STATKŮ /121/

Dar a něco za něco /122/

Symbolická alchymie /127/

Vděčnost /130/

Zákaz kalkulace /133/

Čisté a komerční /138/

Smích biskupů /141/

Dodatek: Několik slov o ekonomii črky /149/

7. SCHOLASTICKÉ HLEDISKO /153/

Hrát vážně /153/

Teorie z teoretického hlediska /156/

Výsada univerzálního /160/

Logická nutnost a sociální tlak /163/

PARADOXNÍ PODSTATA MRAVNOSTI /167/

REJSTRÍK POJMŮ /172/

JMENNÝ REJSTRÍK /176/

EKONOMIE
SYMBOLICKÝCH STATKŮ

Otázka, kterou budu zkoumat, mě provází od mých prvních etnologických prací v Alžírě až po má nedávná bádání o světě umění a speciálně o fungování mecenášství v moderních společnostech¹. Rád bych se totiž pokusil ukázat, že věci tak různé jako udělování poct v předkapitalistické společnosti, nadační činnost, jako je Fordova nadace nebo Francouzská nadace, ve společnostech typu našeho, mezigenerační směny v rodině i transakce na trzích kulturních nebo náboženských statků atd. je možné zkoumat pomocí jedné a též nástrojů.

Je zřejmé, že se symbolické statky z hlediska běžných dictionů (hmotně-duchovní, tělo-duch apod.) řadí na stranu duchovního, a proto se na ně často hledí, jako by byly nepřístupné vědecké analýze. Představuji tím určitou výzvu, na niž se pokusím odpovědět. Budu se přitom opírat o práce velmi rozličného druhu: za prvé o své analýzy alžírské ekonomie, což je dokonalý příklad ekonomie předkapitalistické, založené na popření ekonomického v tom smyslu, jak je my chápeme; za druhé o své v různých dobách a na různých místech (Alžír, Béarn atd.) vedené průzkumy ekonomie rodinné, to jest směn v rodině mezi jejími příslušníky a mezi generacemi; dále o své nikdy nezveřejněné analýzy toho, co nazýváme ekonomii obětiny, to jest transakcí, jež probíhají mezi církví a věřícími; a konečně o práce, v nichž se zabýváme ekonomii kulturních statků se zřetelem zvláště k poli literárnímu, a ekonomii

¹Text je přepisem dvou přednášek na Collège de France, které proběhly v únoru 1994 na fakultě antropologie a sociologie univerzity Lumière-Lyon II.

byrokratickou. Z výsledků, k nimž jsem dospěl analýzou těchto jevové velice různých sociálních světů - jež nebyly nikdy jako takové zkoumány společně - se pokusím vyvodit obecné principy ekonomie symbolických statků.

V jedné ze svých prvních knih jsem se kdysi dávno s troufalistí (a nevědomostí) mláďi (dítky které právě mohu však dnes možná dělat to, co děláme) odvážil říci, že úkolem sociologie je vybudovat obecnou teorii ekonomie jednaní. Někteří kritici vyznávající *fast-reading* (mezi nimiž je bohužel mnoho profesorů) v tom viděli projev ekonomismu, ale ve skutečnosti mi šlo naopak o to, abych předkapitalistické ekonomie a celé oblasti ekonomii takzvaně kapitalistických - naprosto nevedených zákonem zájmu ve smyslu usilování o maximální (peněžní) zisk - z ekonomismu vymanol. Ekonomický vesmír se skládá z celé řady ekonomických světů, z nichž každý má svou specifickou „racionální“, každý předpokládá a zároveň vyžaduje určité „rozumové“ (Spíše než racionální) dispozice odpovídající jeho vlastním vnitřním pravidlům, pro něj charakteristickým „důvodům jednaní“. Společným znakem světů, které budu popisovat, je, že vytvářejí objektivní podmínky k tomu, aby v nich sociální aktéři měli - paradoxně - zájem na „nezištnosti“.

Když jsem se snažil porozumět alžírské ekonomii, která je často pravým opakem ekonomie počtářské, jakou známe my, pomáhal jsem si - spíš jen podvědomě, uvědomil jsem si to až dodatečně - svou praktickou zkušeností ekonomie rodinné, společnou nám všem (všichni jsme vyšší z rodinného prostředí). A obráceně: když jsem tuto neekonomickou ekonomii pochopil, mohl jsem pak na ekonomii rodinnou nebo na ekonomii obětiny aplikovat systém otázek, který bych byl myslím v případě, kdybych se byl věnoval pouze a jen sociologii rodiny, nemohl formulovat.

DAR A NĚCO ZA NĚCO

Protože nemohu předpokládat, že každý zná analýzy, které jsem provedl ve *Smyslu praxe (Le Sens pratique)*, velice stručně se k některým z nich vrátím a pokusím se ukázat několik hlavních principů symbolické ekonomie. Nejprve tedy letmo nastíním to nejpodstatnější ze své analýzy směny darů. Mauss popisuje směnu

122

darů jako nesouvislou řadu velkodušných činů; Lévi-Strauss ji definuje jako strukturu, jež směnu přesahuje, jako strukturu reciprocity, kdy jeden dar vede k proti-daru. Já v knize upozorňuji na společný nedostatek obou těchto analýz, že totiž pomíjejí zásadní roli časového intervalu mezi darem a proti-darem, onu prakticky všemi společnostmi mlčky uznávanou skutečnost, že když člověk něco dostane, neopláčí to okamžitě - protože by to bylo totéž jako dar odmítnout. Potom se zamýšlím nad tím, jakou má tento interval funkci: proč musí proti-dar přijít vždycky až později a být jiný? A dovozují, že interval funguje mezi darem a proti-darem jako clona, takže každý z těchto dokonale symetrických aktů se může jevit jako na nic nevázaný, samostatný. Svůj dar mohu považovat jako gratuitní, velkodušný, neočekávající oplátku hlavně proto, že tu je určité, byť minimální, riziko, že nebude oplacen (nevědčnicki se najdou vždycky), čili že tu je určité napětí, nejistota, kterou právě vytváří onen interval mezi momentem, kdy něco dám, a momentem, kdy něco dostanu. Ve společnostech, jako je alžírská, je povinnost proti-daru ve skutečnosti velice silná a možná neoplatit nepatrná. Ta možnost nicméně existuje, takže jistota není absolutní. Zdá se, jako by tu časový interval, jímž se směna darů odlišuje od „něco za něco“, byl právě proto, aby ten, kdo dává, mohl svůj dar žít jako nevratný, a ten, kdo oplácí, aby svůj proti-dar mohl žít jako gratuitní, neurčený oním darem předchozím.

Skutečná pravda této struktury, tak jak ji ukázal Lévi-Strauss, zůstává nicméně v povědomí. Posbíral jsem v Alžírě celou řadu příslaví, jež všechna přibližně říkají, že dar je nešťestí, protože nako nec se musí oplácit. (Tak jako se vrací slovo nebo odpovídá na výzvu.) V každém takovém případě je prvotní akt zásahem do svobody toho, kdo přijímá. Obsahuje hrozbu: je třeba vrátit, a vrátit víc; krom jiného vytváří povinnost, je to způsob, jak si druhého zavázat, jak ho mít v moci².

Tato strukturální pravda je však jakoby kolektivně potlačována. Existenci časového intervalu lze pochopit jediné na základě hypotézy, že se dárci i příjemce, aniž si to uvědomují, společně snaží pravdu směny - ono „něco za něco“, jímž směna přestává být směnou darů - zastiť. Dotýkáme se zde velmi obůžného pro-

² Cf. P Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paříž, Ed. de Minuit 1980, str. 180 - 183.

123

blému: pokud by se sociologie držela jen objektivního popisu, pak se pro ni směna darů redukuje na „něco za něco“ a mízí rozdíly mezi směnou darů a půjčkou. Neboli při směně darů je důležitý právě onen časový interval, jímž se oba dočasně nevědomky a bez vzájemné domluvy snaží zamaskovat či potlačit objektivní pravdu toho, co dělají. Pravdu, kterou odhaluje sociologie, ale s rizikem, že akt, který chce být nezištný a který je třeba jako takový, v jeho žité pravdě, chápat, a s nímž jako takovým musí počítat a o němž musí vypovídat i teoretický model, popíše jako cynickou kalkulaci.

Máme tedy první rys ekonomie symbolických směn: jde o typy jednání, jejichž pravda je vždy dvojí a jedna s druhou jde těžko dohromady. Tuto dualitu je třeba si uvědomit. Obecněji řečeno, ekonomii symbolických statků nemůžeme pochopit, jestliže nepřijmeme tuto zásadní skutečnost, tento rozpor mezi subjektivní pravdou a objektivní skutečností (rozpor, jehož se sociologie dobírá pomocí statistiky a etnologie strukturální analýzou), tuto kontradikci, jež není vědecký fakt, ale ve skutečnosti prostě existuje. Její existenci, a fakt, že ji lze žít, umožňuje určitý druh *self-deception*, sebemystifikace. Tuto individuální sebemystifikaci navíc podporuje *self-deception kolektivní*, jakýsi skutečný *kolektivní klam*³, obsažený jak ve strukturách objektivních (v logice cti, jíž se řídí směny všeho druhu, slovy, žen, vraždí atd.), tak ve strukturách mentálních⁴, takže není možné myslet a jednat jinak.

Že mohou aktéři mystifikovat sami sebe i druhé a zároveň být mystifikováni, je dáno tím, že jsou od dětství pohrouženi do světa, kde je směna darů sociálně *instituována* v dispozicích a výrazech, takže nepodléhá paradoxům, jež uměle vyvstanou, jestliže se držíme – jako Jacques Derrida ve své nedávné knize *Vášně (Passions)* – logiky vědomí a svobodného rozhodování izolovaného jedince. Jakmile zapomeneme, že dárce i příjemce jsou celým socializačním procesem připraveni a disponováni k velkodušné, nezištné, žádný jiný cíl nesledující směně, jejíž logika se jim objektivně vnučuje, můžeme snadno dojít k názoru, že gratuitní dar neexistuje nebo že je nemožný, protože si nedokážeme oba dočasně aktéry představit jinak, než jako počítáče, jejichž subjektivním cílem je skutečně to,

co podle Lévi-straussovského modelu objektivně dělají, totiž směna řídicí se logikou reciprocity.

A tady nám vyvstává další rys ekonomie symbolických směn: *zákaz explicitnosti* (jejíž formou *par excellence* je cena). Říci, jak to doopravdy je, jaká je pravda směny, nebo, jak se někdy říká, „pravda cen“ (Když věnujeme dárek, odstraníme cedulku...), znamená směnu znicovat. Z toho je mimochodem také zřejmé, jak je pro sociologii, jakožto vědu svou definicí explicitní, obtížné pojednávat typy chování, jejichž paradigmátem je směna darů: má hovořit o něčem, co je samozřejmě a co musí zůstat zamčeno, nevysloveno, nemají se to jako takové zrušit.

Tyto analýzy a zákaz explicitnosti v případě ekonomie symbolických směn si lze ověřit, když se podíváme, jaký účinek má zavedení ceny. Tak jako může ekonomie symbolických směn posloužit za nástroj analýzy ekonomie směny ekonomické, může zase obráceně ekonomie směny ekonomické posloužit za nástroj analýzy směn symbolických. *Cena* jako charakteristický rys, jímž se ekonomie ekonomické směny liší od ekonomie statků symbolických, funguje jako symbolický výraz konsenzu o směnném kurzu. Kurzu, který implikuje každá ekonomická směna. V ekonomii směn symbolických tento konsenzus o směnném kurzu existuje také, ale jeho veličiny a podmínky zůstávají v implicitním stavu. Při směně darů musí cena zůstat implicitní (příkladem je odstranění cedulky): o skutečných cenách nechci nic vědět a nechci, aby o nich něco věděl ten druhý. Všechno probíhá jako by ve vzájemné dohodě, že konsenzus o relativní ceně směňovaných věcí nebude výslovně formulován, že veličiny směny – to jest cena – nebudou předem explicitně definovány (což se při některých směnách, jak poznamenává Viviana Zelizer, projevuje zákazem použití peněz – synovi nebo manželce se neplatí mzda a považovalo by se za hanebnost, kdyby mladý Alžbítan požadoval plat od svého otce).

Jazyk, jehož užívám, má určité finalistické konotace, jež mohou vést k domněnce, že lidé vědomě zavírají oči; ve skutečnosti by se totiž patilo říci, že „všechno se děje jako by“. Odmítnout logiku ceny je určitý způsob, jak odmítnout kalkulaci a vypočítatelnost. Vypočítatelnost a předvídatelnost umožňuje například konsenzus o směnném kurzu, který má explicitní formu ceny: je jasné, jak se věci mají. Právě tím však padá veškerá ekonomie symbolických směn, ekonomie věcí bez ceny, bez ceny ve dvojím

³ *Ibid.*, str. 191.

⁴ *Ibid.*, str. 315 (o smyslu pro čest, nič).

smyslu. (Hovořit o ceně věci bez ceny, jak to někdy analyza vyžaduje⁵, je kontradikce v termínech.)

Mlčení o pravdě směny je mlčení sdílené. Ekonomisté vyznávající finalistickou a intelektualistickou filozofii jednání, podle nichž existuje pouze jednání racionální, propočtené, hovoří o *common knowledge*: určitá informace je *common knowledge*, jestliže lze říci, že každý ví, že každý ví, že každý onu informaci má, nebo, jak se někdy říká, že dotyčná informace je veřejným tajemstvím. Za takovou *common knowledge* by se dala označit i objektivní pravda směny darů: já vím, že ty víš, že když ti něco dám, tak vím, že mi to opatíš, aťd. Toto veřejné tajemství je však zakázáno výslovně formulovat. Všechno musí zůstat implicitní. Existuje celá řada sociálních mechanismů – objektivních a zároveň vlastních každému aktéru –, které brání na zveřejnění tohoto tajemství vůle i pomyslet (říci: konec komedie, přestaňme své vzájemné směny prezentovat jako velkodušné dary, je to pokrytectví aťd.).

Hovořit ale, tak jako právě teď já, o *common knowledge* (nebo o *self-deception*) nicméně znamená držet se filozofie vědomého záměru a přičítat každému aktéru jakési dvojí či zdvojené vědomí, vědomí v sobě samém rozpolcené, vědomé potlačující pravdu, kterou přitom zná (nic si nevyvymýšlí: stačí si přečíst *Odyseea a Strany* Jona Elstera). Vydat počet ze všech dvojnásobných směn, můžeme jediné tehdy, jestliže opustíme teorii jednání jako plodu intencionálního vědomí, určitého explicitního projektu, určitého explicitního záměru sledujícího explicitně vyryčený cíl (ten, který odhaluje objektivní analýza směny).

Teorie jednání, jak ji (spolu s pojmem *habitus*) navrhuji já, vychází z myšlenky, že principem lidského jednání je většinou něco zcela jiného než záměr, že jde o získané dispozice, které umožňují a vyžadují chápat jednání jako orientované k tomu či onomu cíli, aniž se přitom dá říci, že vědomě sledování onoho cíle je jeho principem (právě tedy je velice důležité ono „všechno se děje jako by“). Nejlepším příkladem dispozice je nepochybně cit pro hru: hráč, jenž si do hloubky osvojí pravidla určité hry, dělá, co je třeba, ve chvíli, kdy je to třeba, aniž si ono potřebné jednání potřebuje vyřčít jako explicitní cíl. Nemusi to, co dělá, dělat zcela uvědoměle, a tím méně (vyjma některé kritické situa-

ce) klást si explicitně otázku, co potom případně udělají ti druhí, tak jak to aktérům – po vzoru hráčů šachu nebo bridže – přičítají některé ekonomisté (obzvlášť když se opírají o teorii her).

Směna darů (nebo žen, služeb aťd.), chápaná jako paradigma ekonomie symbolických statků, je tedy opakem „něčeho za něco“ ekonomie ekonomické. Jejím principem není totiž kalkulační subjekt, ale aktér sociálně predisponovaný k tomu, aby bez záměru či propočtu vstoupil do směnné hry. Aktér, který si právě proto nevědomuje či nepřipouští, že ve skutečnosti jde o směnu ekonomickou. Potvrzuje to právě i fakt, že v této ekonomii zůstává ekonomický zájem nevyjádřen nebo je vyjádřen eufemisticky, to jest formou popření. Eufemismus umožňuje říci všechno, ale tak, jako kdyby se to neříkalo; umožňuje pojmenovat nepojmenovatelné, to, čím je v ekonomii symbolických statků ono „něco za něco“, to jest ekonomické v běžném slova smyslu.

Místo „eufemistický“ by se také dalo říci „patřičnou formou“. Dávat věcem patřičnou formu, být zdvořilý, je podstata symbolické práce. Skupina od člověka požaduje, aby byl zdvořilý a aby prokazováním svého vlastního lidství, osvědčováním své „duchovny cit“ ctil lidství těch druhých. Neexistuje společnost, která by si nevážila těch, kdo jí prokazují čest tím, že odmítají zákon sobeckého zájmu. Nepožaduje se odmítat ho absolutně, stačí dávat aspoň najevo, že se o to člověk snaží. Dokonalá podřízenost pravidlu se od sociálních aktérů neočekává, chce se jen, aby se hleděli přizpůsobit, aby projevovali známky toho, že kdyby mohli, pravidlo by respektovali (přesně to podle mě znamená věta „pokrytectví je pocta, kterou něčest vzdává cit“). Užívání eufemismů je určitý druh pocty, kterou vzdáváme sociálnímu řádu a hodnotám jím uctivaným, být i vímé, že jsou odsouzeny k posměchu.

SYMBOLICKÁ ALCHYMIE

Toto strukturální pokrytectví se vnučuje – v duchu obratu „noblesse oblige“ – hlavně aktérům dominantním. V Alžírě je ekonomická ekonomie, jak ji praktikujeme my, záležitostí žen⁶. Mužům

⁵ Cf. V. Zelizer, *Pricing the Priceless Children*, New York, Basic Books 1987; *The social Meaning of Money*, New York, Basic Books 1994.

⁶ Cf. P. Bourdieu, *op. cit.*, str. 318.

v jakýchkoli ústupcích ekonomické ekonomii brání čest. Čestný muž nemůže říci: „Vráťš mi to, než se začne orat“, nechá lhůtu otevřenou. Nebo: „Za to, že ti půjčím vola, mi dáš čtyři snopy obilí.“ Ženy naopak hovoří o cenách a lhůtách otevřeně: mohou si dovolit říkat ekonomickou pravdu, protože z ekonomie symbolických směn jsou (alespoň jakožto subjekty) stejně vyloučeny. A platí to i v našich společnostech. V čísle revue *Actes de la recherche* nazvaném „Ekonomie domácnosti“⁷ se můžete dočíst, že muži často, aby si nezadali, nechávají určitě věci, jako je například udání ceny, na ženách.

K popření ekonomického dochází procesem objektivně zaměřeným k přeměně ekonomických vztahů, a to zvláště vztahů vykořisťování (muž-žena, starší-mladší, pán-slůba atd.). Může to být přeměna sloven (eufemismem), ale také činy. Existují eufemistická jednání. Jedním z nich je, dle časového intervalu, právě směna darů (předstírá se, jako by se nedělo to, co se dělá). Na vypracování těchto eufemismů vynakládají aktéři angažování v ekonomii symbolických směn značnou část energie. (Mimo jiné i proto je ekonomická ekonomie mnohem ekonomičtější. Na příklad když se někdo místo „osobního“ darů, který by odpovídal předpokládanému vkusu adresáta, nakonec z lenosti nebo pohodlnosti rozhodne pro šek, ušetří si tím práci, protože vymyslet dárek, aby se pro dotyčeného hodil, aby se mu líbil, aby přišel v pravou chvíli atd., a aby se jeho „cena“ nedala bezprostředně redukovat na peníze, vyžaduje určitou pozornost a péči.) Ekonomická ekonomie je tedy ekonomičtější v tom smyslu, že umožňuje ušetřit si práci se symbolickou konstrukcí, jež má objektivně zamaskovat objektivní pravdu jednání.

Nejzajímavějším příkladem této symbolické alchymie je patrně přeměna vztahů nadvlády a vykořisťování. Ke směně darů může docházet mezi sobě rovnými a takovouto komunikací, vytvářející sociální pouto, se pak posiluje „jednota“, solidarita. Ale může k němu docházet i mezi aktéry momentálně nebo potenciálně navzájem nerovnými, jako například při indiánském potlachu, kdy se – podle těch, kdo ho popisují – na základě komunikace, poznání, rozpoznání a uznání (také ve smyslu vědeckosti) nastolují trvalé vztahy symbolické.

⁷ „L'économie de la maison“, *Actes de la recherche en sciences sociales*, č. 81-82, březen 1990.

ké nadvlády. V Alžíru je to tak, že sociální předivo – na němž spočívá celá řada významných věcí, zvláště pokud jde o reprodukci skupiny – vytvářejí ženy neustálou, každodenní výměnou drobných dárek, kdežto velké, diskontinuální, výjimečné směny jsou věci mužů.

Mezi běžnými akty směny a akty výjimečnými, jejichž mezinám příkladem je potlach (jakožto akt daru, který přesahuje možnost vrátit, který toho, kdo přijímá, činí zavázaným, podřízeným) je rozdíl pouze v míře. I ten nejnázve oplatitelný dar obsahuje virtuální účinek nadvlády. A i dar možnost oplatky nejvíc přesahující implikuje určitou směnu, určitý symbolický akt poznání rovnosti v lidsství, platný však jen pro toho, komu jeho kategorie vnímání umožňují směnu jako takovou rozpoznat a mít o předmět směny zájem. Přijme příkrvyky či škeble jako dar a bude za ně vědecky pouze v případě, je-li dostatečně socializovaným Trobriandanem; pokud není, nic mu to nebude říkat, nebude vědět, co s nimi.

Symbolický akt vzdávky předpokládá u toho, komu je určen, akt poznávací, akt poznání a uznání. Aby fungovala symbolická směna, musí na obou stranách existovat tytéž kategorie vnímání a hodnocení. Platí to i pro akty symbolické nadvlády, jak to vidíme například na nadvládě mužské: „vzdávky je zde nutná objektivní spoluúčast ovládaných, vzdávky je třeba, aby ovládaní aplikovali na konání ovládačích (a na celou jeho bytost) stejné struktury vnímání, jakých užívá on sám.

Podstatou symbolické nadvlády (vlastně její definicí) je určitý klan, neboli uznávání těch principů, na jejichž základě se nadvláda uplatňuje. Platí to nejen pro nadvládu mužskou, ale i pro některé pracovní vztahy, v arabských zemích například pro vztah mezi pánem a *chammesem*, což je něco jako pachťýř, který dostává pětinu úrody, nebo podle Maxe Webera něco jako podruh (na rozdíl od zemědělského dělníka). Pětinový pacht může – v zemích, které neznají tlak trhu nebo státu – existovat jediné za podmínky, že je pachťýř takřka jic. „domestikovaný“, to jest *příbontaný* svazky, jež nejsou právního rázu, ale vznikají prostřednictvím nepřetržité řady eufemizujících aktů, jimiž se vztah nadvlády a vykořisťování transformuje ve vztah domácké důvěrnosti (pán se stará o pachťýřova syna, provdá jeho dceru, dává mu dárky atd.).

* P Bourdieu, „La domination masculine“, *Actes de la recherche en sciences sociales*, č. 84, září 1990, str. 3 – 31.

V našich společnostech, dokonce i přímo v ekonomii ekonomické, tato logika ekonomie symbolických statků a alchymie transformující pravdu vztahů ovládná přetvářá ve formě paternalismu. Jiným jejím příkladem je v některých tradicích vztah mezi starším a mladším synem („Gaskonští kadeti“ - francouzské „cadet“ znamená benjamíněk): ve společnostech, kde platí právo staršho, se mladší syn musí (či musel) podřídit, což velmi často znamená, že se bude neoženit a stane se jakýmsi, jak se mu cynicky říká, „nepřeceněným sluhou“ (nebo, jak to říká Galbraith o ženě v domácnosti, jakýmsi „krypto-sluhou“ - *crypto-servant*), který (všemi k tomu pozbuován) miluje děti staršho bratra, jako by byly jeho vlastní, nebo odejde, dá se na vojnu (mušketýři) nebo k četnictvu či k poště.

Na domesticaci nutné k přeměně objektivní pravdy vztahu se povzbučováním a odměňováním dotyčeného (v tomto případě nejmladšho syna) - podílí celá skupina. Aby alchymie fungovala, musí být, stejně jako při směně darů, podporována celou sociální strukturou, to jest jak strukturami mentálními tak dispozicemi, jež tato sociální struktura vytváří; je třeba, aby existoval ti, na němž se konformní symbolické akty uplatní, aby existovaly odměny, symbolické zisky - zpětně převoditelné často v zisky hmotné -, aby se nezištnost nějak vyplácela, aby se tomu, kdo zachází pěkně se svým sluhou, dostávalo odměny, aby se o něm říkalo: „To je slušný člověk, čestný muž!“ Tyto vztahy jsou však vždy velice dvojnásobně, pokřivené: *chammes* dobře ví, že může pána vydrát; kdyby od něho odešel a tvrdil, že s ním pán špatně zacházel, že se k němu nezachoval poctivě („a já pro něj tolik udělal...“), hanba padne na pána. A ten zase může *chammese* propustit s odkazem na jeho chyby a poklesky, pokud se o nich obecně ví, ale kdyby se dal unést zlostí a za to, že mu *chammes* ukradl olivy, ho nějak přehnaně zrestal, kdyby ho přespříliš pokořil, situace se obrátí ve prospěch slabšho. Jde o hry krajně složitě, nesmírně rafinované a odehrávající se před tribunálem obce, jež na ně aplikuje stejné principy vnímání a hodnocení jako dotyční.

VDĚČNOST

K účinkům symbolického násilí patří mimo jiné to, že se vztahy nadřadí a podřízenosti mění ve vztahy afektivní, že se moc mění

130

v charisma či kouzlo, jež může vyvolat citové očarování (například ve vztazích mezi šéfy a sekretářkami). Z uznání dluhu vůči původci velkodušného činu se stává vděčnost, trvalý cit, jenž se může rozvinout až v lásku, tak jak o tom svědčí zvláště vztahy mezi generacemi.

Účinkem symbolické alchymie, jak jsem ji právě popsal, se na straně toho, kdo eufemizuje, transformuje, kdo dává patřičnou formu, hromadí kapitál vděčnosti, který mu umožňuje uplatňovat symbolický vliv. To právě nazývá symbolickým kapitálem. Podle mne je to přesnější termín než čisté popisný pojem charisma, jehož užívá Max Weber - jmenovitě v *Hospodářství a společnosti (Wirtschaft und Gesellschaft)*, na začátku kapitoly o náboženství - pro obdobu toho, co durkheimovská škola nazývala *mana*. Symbolickým kapitálem je jakákoliv vlastnost - fyzická síla, bohatství, udatnost válečnická -, která tím, že ji sociální aktéři vnímají skrze takové kategorie vnímání a hodnocení, které jim umožňují ji vidět, rozpoznat a uznávat, nabývá symbolické účinnosti a stává se doslova jakousi *magickou silou*: protože odpovídá na sociálně ustavená „kolektivní očekávání“, na sociálně ustavené víry, působí tákřkajíc na dálku, bez fyzického kontaktu. Dotyčný vydá příkaz a druzi ho uposlechnou; jde o krizi-magický akt. Akt, který se však ze zákona zachování sociální energie vymyká jen zdánlivě. Aby měl symbolický akt, neprovázený žádným zřejmým vydáním energie, tuto magickou účinnost, musela tomu na straně jeho adresátů předcházet určitá, často neviditelná a v každém případě nyní zapomenutá či potlačená práce, která v nich vytvořila dispozice k pochtu, že ho musí uposlechnout, aniž si vůbec otázkou poslušnosti kladou. Symbolické násilí je násilí ynnucující si poslušnost, jež není jako taková pocitována, protože se opírá o „kolektivní očekávání“, o sociálně všípené víry. Stejně jako magie, i symbolické násilí spočívá na víře, nebo spíš na vytváření víry, na socializaci, kterou aktéři získávají schémata vnímání a hodnocení, jež jim umožňují vnímat příkazy obsažené v určité situaci nebo diskurzu a být jich poslušni.

Víra, o níž hovořím, není víra explicitní, kladoucí se explicitně jako taková vedle možnosti ne-víry. Je to bezprostřední přítakání, doxická poslušnost příkazů světa, k jaké dochází, když mentální struktury adresáta příkazu harmonují se strukturami v příkazu zúčastněnými. V takovém případě se říká, že to bylo samozřejmě, že nic jiného se nedalo udělat. Byla to věc cti, udělal, co bylo třeba, co by v takovém případě udělal každý skutečně čestný člověk.

131

a udělal to opravdu dokonale (neboť příkazy je možné plnit v různé míře). Kdo odpovídá na kolektivní očekávání, kdo se bezprostředně podřídí požadavkům situace, aniž vůbec potřebuje uvážovat, ten sbírá na trhu symbolických statků všechny zisky. Získává na cti, ale také na nenucenosti, eleganci. Udělal, jak se říká, to jediné, co se mělo udělat, i když to udělat nemusel, a dostává se mu tím většího všeobecného ocenění, že to udělal jakoby samozřejmě.

Poslední důležitý rys symbolického kapitálu spočívá pak v tom, že to je kapitál společný všem příslušníkům skupiny. Protože jde o vnímané-bytí, bytí založené na vztahu mezi vlastnostmi aktérů a kategoriemi vnímání (nahore-dole, mužské-ženské, velké-malé atd.), jimiž jako takovými se ustavují a vytvářejí sociální kategorie (ti nahore-ti dole, muži-ženy, velcí-malí) založené na spojení (spolek, spolustolovníctví, sňatek) nebo oddělení (zákaz styku, mesaliance atd.), váže se symbolický kapitál ke skupinám - nebo ke jmenům skupin, rodin, klanů, rodů - a je zároveň nástrojem i předmětem jak strategií kolektivních, směřujících k jeho uchování nebo zvětšení, tak strategií individuálních, směřujících k jeho získání či uchování. Strategií spočívajících v připojování se (prostřednictvím směny darů, spolustolování, sňatku apod.) ke skupinám, jež ho vlastní, a v zaujímání odstupu od skupin, jež ho vlastní málo nebo ho nemají vůbec (stigmatizovaná etnika)⁹. Jednou z dimenzí symbolického kapitálu je v diferencovaných společnostech právě i etnická identita, která spolu se jménem a barvou může představovat rovněž určité *percepty* vnímané-bytí, a funguje jako pozitivní nebo negativní symbolický kapitál.

Protože struktury vnímání a hodnocení v podstatě vznikají přijetím objektivních struktur, mají sklon ke značné stabilitě. A symbolické revoluce proto předpokládají více nebo méně radikální převrat v nástrojích poznání a kategoriích vnímání¹⁰.

Ekonomie předkapitalistická spočívá v podstatě na popření toho, co my považujeme za ekonomii. Je to ekonomie, která vyžaduje uchovat určitý počet operací a představ o nich v implicitním stavu. S tím souvisí druhý rys, a sice, že se ekonomické akty mění v akty symbolické, což se může dít například při směně darů, kdy

dar přestává být hmotným předmětem a stává se určitým druhem poselství či symbolem, jenž vytváří sociální pouto. Třetí rys spočívá v tom, že se při tomto oběhu zcela zvláštního typu vytváří a hromadí určitá zvláštní forma kapitálu, jejíž nazýváme kapitálem symbolickým a jehož charakteristickým rysem je, že se vyjevuje v sociálním vztahu mezi vlastnostmi určitého aktéra a aktéry jinými, jejichž kategorie vnímání jsou stejné: symbolický kapitál, vnímané-bytí zbudované podle speciálních kategorií vnímání, předpokládá existenci sociálních aktérů, kteří jsou ve svém myšlení usraveni tak, že to, co je jim nabízeno, poznávají a uznávají a že v to věří, což v některých případech znamená, že jsou toho poslušni, že se tomu podřizují.

ZÁKAZ KALKULACE

Jak se v evropských společnostech postupně ustavovala ekonomie jakožto ekonomie, ustavovaly se v ní a v opozici k ní ostrůvky ekonomie předkapitalistické, které ve světě ekonomie jakožto ekonomie stále trvají. Dotyčný proces odpovídá zrodu pole, herního prostoru, místa pro hru nového typu, jejíž principem je zákon hmotného zájmu. V lůně sociálního vesmíru se ustavuje svět, v němž se pravidlo „něco za něco“ stává explicitním a může se *užít/ně*, taktikajíc cynicky prosazovat. V obchodních věcech jsou například stranou zákony rodiny. Al jsi můj příbuzný nebo ne, jedním s tebou jako s kterýmkoli jiným zákazníkem; neexistuje žádná přednost, výsada, výjimka. Pro Alžběřany je morálka obchodu, trhu, opakem poctivosti, morálky *bu mňa* (poctivý, čistý, čestný člověk), která například nedovoluje půjčovat někomu z rodiny na úrok. Trh je místo, kde panuje kalkulace nebo dokonce dávbelská lest, dávbelské porušování posvátného. V opaku ke všemu, co požaduje ekonomie symbolických statků, kochka se tam nazývá kochkou, zájem zájmem, zisk ziskem. Končí jakákoli eufemizace - jež se u Alžběřanů až donedávna uplatňovala i na trhu: i tížní vztahy byly vnořené (*embedded*, jak říká Polanyi) do vztahů sociálních (neobchoduje se s kýmkoli a jakkoli; každý prodej i koupě musí probíhat za účasti ručitelů vybraných z lidí dotyčného známých a proslulých početnostů) a z tohoto předeva sociálních a více či méně magických vztahů se logika trhu vymanila a osamostatnila se teprve až velmi pozvolna.

⁹ Cf. analýzu fungování salonů u Prousta, in P. Bourdieu, *Le sens pratique*, op.cit., str. 242 - 243.

¹⁰ Cf. P. Bourdieu, *Les Règles de l'art*, op.cit., str. 243.

Celý tento proces vede ke zvratu, jímž se ekonomie rodiny ustavuje jako výjimka. Jak říká Max Weber, od společnosti, v nichž modelem ekonomických záležitostí byly příbuzenské vztahy, se přechází ke společností, v nichž dokonce i příbuzenským vztahům jsou modelem vztahy ekonomické. Duch kalkulace, předtím neustále potlačovaný (i když pokusně kalkulace existuje vždycky, u Alžíránů stejně jako jinde), se spolu s tím, jak se rozvíjí podmiňky k jeho uplatnění a k jeho *veřejnému prosazování*, pozvolna ujmá stále víc. Se vznikem ekonomického pole se objevuje svět, v němž sociální činitelé mohou sami sobě i veřejně přiznat, že jsou interestosovani, a vymanit se z kolektivně udržívaného klamu; svět, v němž mohou nejen obchodovat, ale také si přiznat, že tu jsou proto, aby to dělali, to jest aby sledovali svůj zájem, aby kalkulovali, získávali, hromadili, vykořisťovali!¹¹

S ustavením ekonomie a všeobecným rozšířením peněžní směny a ducha kalkulace přestává být ekonomie rodiny modelem veškerých ekonomických vztahů. Ohrožena ve své specifické logice ekonomii trhu, prosazuje stále explicitněji svou vlastní logiku, logiku lásky. Krajinám způsobem to lze demonstrovat na opozici, v níž na jednom pólu stojí sexuální vztahy rodinné, vztahy „bez ceny“, a na druhé sexuální vztahy tržní, vztahy, které mají explicitní tržní cenu a vyjadřují se peněží. Na rozdíl od žen v rodině, jež jsou z tržního oběhu vyloučeny, které stojí mimo jakýkoli hmotný prospěch i cenu a jsou předmětem i subjektem citu, ženy takzvané prodejné (prostitutky) předmětem ani subjektem citu nejsou, mají explicitní tržní cenu a své tělo prodávají jako věc!¹²

¹¹ Dřív Ěmila Benvenista *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paříž, Éd. de Minuit 1969, zvláště sv. D) je možné číst jako analýzu procesu, jímž se základní pojmy ekonomického myšlení vymaňují z masy významů ne-ekonomických (rodinných, politických, náboženských atd.), v níž byly pohrouženy (například koupě a vykoupení). Jak píše Lukács (*Historie et Conscience de classe*, Paříž, Éd. de Minuit 1974, str. 266), jednou dimenzí procesu autonomizace ekonomického pole je i postupné uvážení politické ekonomie jako samostatné disciplíny, jejíž předmětem je ekonomie *jakožto* ekonomie. Což znamená, že tato věda, považovaná za „čistou teorii“, je historicky a sociálně podmíněná, a tyto podmínky je třeba vyloučit, abychom si uvědomili její hranice.

¹² Podle Cecilie Hoigardové a Liva Finstada mnoho prostitutek říká, že je jim milejší prostitutek pouliční, kdy nabízejí své tělo, ale mohou si uchovat jakousi mentální rezervovanost, než prostitute v hotelu, která čím víc chce

V opaku k ekonomismu ve stylu Garyho Beckera, který rodinu redukuje na ekonomickou kalkulaci, rodinná jednotka kalkulaci popírá přímo svou definicí a ve svém líně si stále uchovává zcela zvláštní ekonomickou logiku. Je to skupina definovaná monopolem vlastnictvím určitého druhu statků (půdy, jména atd.), kterou toto vlastnictví spojuje i rozděljuje. Logika okolního ekonomického světa zanáší do nitra rodiny červa kalkulace, který nahodává city. Rodinný majetek rodinu spojuje, ale zároveň se v ní o něj a o moc nad ním soupeří. Soupeření vystavuje tento kapitál neustálému ohrožení, protože podemílá jednotu, soudržnost, integraci, jež jsou základem jeho předávání; a tím si zase vynucuje snahy tento majetek zachovat, to jest zachovat jednotu dědiců, kteří se kvůli němu rozštěpují. Že se s všeobecným rozšířením peněžní směny a s nastolením „ekonomické“ myšlenky práce jakožto práce placené - na rozdíl od práce jakožto činnosti či funkce, jež je sama sobě cílem - šíří dispozice ke kalkulaci a ohrožují ideální společenství statků a snah, na němž spočívá jednotu rodiny, je všeobecný jev. Děje se to nejen v Alžírě, ale právě tak i v diferencovaných společnostech: duch kalkulace a logika trhu se svým sklonem nahrazovat rozhodnutí rodiny či hlavy rodiny individuální vůlí izolovaného jedince nahodávají ducha solidarity a přispívají k tomu, že v rodině pro různé její věkové kategorie (*teenagers*) či pohlaví vznikají separované tříty.

Připomeňme si zde znovu analýzu reprodukčních strategií: vyskytují se v různé formě a různé relativní síle ve všech společnostech a jejich principem je právě onen už zmíněný *conatus*, ono puzení rodiny či domu k trvání na základě zachování jednoty proti všemu, co je rozštěpuje, a hlavně proti faktorům provázajícím soupeření o majetek, který jednotu rodiny zakládá.

Rodina jakožto korpus obdařený duchem korpusu (a předur-

napodobit svobodné setkání, čím víc eufemizuje, tím vyžaduje víc času a předstírání; v prvním případě jde o krátký, rychlý styk, při němž mohou myslet na něco jiného, chovat se jako věci, kdežto styk v hotelu, zdánlivě daleko méně zneuctující, pocítují jako odcizení mnohem větší, protože musí se zakaznickem hovořit, tvářit se, že se o něj zajímají a místo svobodné možnosti myslet v odcizení na něco jiného se octají v jakémsi lehce dvojnásobném vztahu, podobném neplacené lásce (C. Hoigard a L. Finstad, *Backstreets, Prostitution, Money and Love*, University Park, Pennsylvania University Press 1992).

čeny proto sloužit za archetypický model všem skupinám, jež chřejí jako korpus fungovat – jako jsou například *fraternities a sororities* amerických univerzit) je pod tlakem dvou kontrastivních silových systémů: na jedné straně sil ekonomických, které do ní vnášejí mnou zmíněná napětí, kontrastivce a konflikty, ale v určitém kontextu zároveň i nutí zachovávat soudržnost, a na druhé straně sil kohезe, jež souvisí s faktem, že předávání kapitálu v jeho různých formách závisí do značné míry na udržení rodinné jednoty.

Toto obzvlášť platí v případě kapitálu symbolického a kapitálu sociálního, jejichž předávání zajišťuje právě jen ona elementární sociální jednotka, již je rodina. V Alžírě jsem například viděl, že mnohé rodiny, v jednotě svých statků a snah rozštěpené, hleděly zachránit čest a prestiž velké solidární rodiny tím, že se prezentovaly jako jednotné alespoň navenek. A právě tak je tomu ve velkých buržoazních rodinách moderních pokročilých společností: dokonce i když jde o majetky na rodinném předávání zcela nezávislé, ekonomičtí aktéři zaměřují své strategie a ekonomické chování do značné míry k tomu, aby udržovali – jako jednu z podmínek, z nichž mohou uchovat svůj kapitál – široké rodinné vazby. Velcí majitelé velké rodiny (což je, myslím, všeobecný antropologický zákon) a na udržování širokých rodinných vztahů – a tím i určité speciální formy koncentrace kapitálu – mají specifický zájem. Jinými slovy, rodina přes všechny štěpící síly, které na ni působí, zůstává místem hromadění, uchovávání a předávání různých druhů kapitálu. Že velké rodiny přežívají revoluce, dobře vědí historikové (a ukazují to, mimo jiné, práce Chausinand a Nougareta). Hodně rozvětvená rodina vlastní kapitál nejrůznějšího druhu, takže pokud je soudržná, mohou si ti, kdo přežili, v obnove společného kapitálu navzájem pomáhat.

Tendenci samostatné rodiny uchovávat si jednotu, soudržnost, navíc povzbuzují a podporují instituce jako církve (je dokonce otáčka, zdali se to, čemu říkáme morálka – zvláště *morálka křesťanská*, ale i morálka laická – ve své podstatě nezakládá právě na této představné jednotné rodině) nebo stát. Stát tuto kategorii konstrukce skutečnosti, již je myšlenka rodiny¹³, do jisté míry zakládá a posiluje prostřednictvím institucí, jako jsou rodinné přídatky, rodinná knížka, a celou řadou aktů, zároveň symbolických i hmot-

ných – provázaných často ekonomickými opatřeními –, jimiž povzbuzuje zájem svých příslušníků na rodinné jednotě. Tato činnost státu není jednoduchá a bylo by třeba podívat se na ni důkladněji, vzít například v úvahu antagonismus mezi *právem občanským*, působícím často ve směru rozdělení – velké peníze způsobil Občanský zákoník se svým příkazem rovnoměrného dělení majetku obyvatelům Béarn, kde panovala tradice rodiny založené na právu staršího, takže musejí vymýšlet různé triky, jak právo obejí a navzdory jeho rozkladným silám uchovat dům celistvý – a *právním sociálním*, které určité rodinné kategorie – například rodinu o jednom rodiči – valorizuje nebo prostřednictvím podpor všeobecně sankcionuje určité speciální pojetí rodiny jakožto rodiny „přirozené“. Zbývalo by ještě analyzovat, jako speciální případ ekonomie symbolických směn uvnitř rodiny, logiku směn mezigeneračních. Aby ekonomisté demonstrovali, že soukromé smluvní vztahy nemohou zajistit přesun zdrojů z jednoho období do druhého, vytvořili takzvaný model překrývajících se generací: jsou dvě kategorie akterů, mladí a starí; mladí z období (t) budou v období (t+1) starí, a starí z období (t) v období (t+1) už nebudou a přijde nová generace, jak by tedy mohli mladí určitou část bohatství, které produkuje, předávat do budoucna, aby jí mohli užít, až budou starí? Je zajímavé, jaké mají ekonomisté nadání pro imaginární variaci (v husserlovském smyslu) a jak svými formálními, naprázdno běžícími modely velkolepě rozblíží to, co je evidentní, a zpochybňují věci, které mlčky přijímá i ten, kdo se považuje za člověka s hodně velkým smyslem pro paradox.

Na tomto svém pojetí mezigeneračních vztahů zakládají ekonomisté myšlenku nevyhnutelnosti peněz. Jedině peníze svou stálostí v čase podle nich umožňují, aby jich mladí, kteří je dnes nahromadí, uživali ve stáří, protože mladí následujícího období je vždycky příjemou. Tím vlastně říkájí (jako v jednom velmi krásném článku Simiand), že peníze jsou vždycky věci konvence a že jejich platnost se zakládá na řetězu v čase trvajících věr. Aby mezigenerační směna pokračovala, musí proto navíc účinkovat logika uznavaného dluhu a vzniknout pocit závazku či vděčnosti. Vztahy mezi generacemi jsou místem *par excellence*, kde se uznání dluhu mění ve vděčnost, v synovský cit, lásku. (Směny nikdy neprobíhají v logice úvěru, ale v logice daru, mezi rodiči a dětmi jsou vyloučeny půjčky na úrok a v neurčitu bývá ponecháno dokonce i datum splatnosti.) Protože následkem stěhování za prací a všeobecného

¹³ Cf. výše, „L'esprit de famille“, str. 94–103.

rozšíření ducha kalkulače (nutně sobeckého), jež vedou k rozpadu soužití, je dnes *philia* ohrožena, péči o mezigenerační směnu převzal od rodiny stát a jako jeden z kolektivních vynálezů vznikl pojem „třetího věku“, který umožnil přenést péči o staré, jež až dosud připadala rodině, na stát, přesněji řečeno nahradit bezprostřední pečování rodiny o mezigenerační směnu pečováním státu, který zdroje určené starým shromažďuje a přerozděluje (další příklad případu, kdy se problémem *free rider* řeší státní cestou).

ČISTĚ A KOMERČNĚ

Dospěl jsem k ekonomii kulturních statků. Ta se vyznačuje skoro všemi rysy ekonomie předkapitalistické. V první řadě popřením ekonomického zřetele: umělecké nebo literární pole vzniká tak, že se postupně vynořuje jakýsi ekonomický svět obrácený na hlavu, svět, v němž jsou pozitivní sankce trhu lhostejné nebo i počiňované jako negativní¹⁴. Bestseller není automaticky uznáván za skutečné dílo a komerční úspěch může dokonce platit za odsouzení. A naopak zase prokletý umělec (což je vynález dějin, prokletý umělec, stejně jako ani samotný pojem umělec, nexistoval vždycky) může ve své proklatosti, již ho stihá jeho stolec, vidět známku budoucí vyvolenosti. Toto pojetí umění (jennuž dnes ubývá půdy pod nohama, protože pole kulturní produkce ztrácí autonomnost) se spojuje s myšlenkou čistého umělce, jehož jediným cílem je umění, který je lhostejný k sankcím trhu, k oficiálnímu uznání, k úspěchu, pozvolna zrodilo zároveň s tím, jak se v oceánu zájmů pozvolna utvářel ostrůvek zcela zvláštního sociálního světa, v němž se ekonomické fasko mohlo jevit jako určitá forma úspěchu nebo alespoň ne jako nenapravitelné. (Je to jeden z problémů zneužívaných stárnoucích umělců: potřebují přesvědčit sebe i druhé, že jejich flasko je vlastně úspěch, a dtk existenci světa, který připouští, že člověk může být úspěšný, aniž je prodáván, čten, hrán atd., se jim to může i zdát.)

Je to tedy jakýsi svět naruby, v němž se negativní sankce mohou měnit v sankce pozitivní, a samozřejmě svět, který systematicky vylučuje pravdu cen. Veškerá jeho řeč je eufemistická.

¹⁴ Cf. P. Bourdieu, *Les Règles de l'art*, op. cit., str. 201 sq.

Sociologie tedy má proto mimo jiné značnou potřebu s volbou slova: řeknete-li „produkcující“, jeví se to jako redukce, a specifčnost tohoto prostoru produkce, jež není produkcí jako každá jiná, se tím skutečně ztrácí; řeknete-li „tvůrce“, sklouznete tím do ideologie „tvorby“, do mystiky umělce jako kohosi jedinečného, kdo se svou definicí vymyká vědě. Je to ideologie tak mocná, že stačí ji přijmout a hned vypadáte jako umělec a řešíte se nejrůznějšími symbolickým ziskům. (Například do novin: já, tvůrce, nesnáším redukující sociology atd., a plaťte za umělce; nebo za filozofa... Proto také není dne, aby se v některých novinách, týdeníku či revui nehovořilo s despektem o „vládě sociologa“¹⁵, „kralování sociologa“, „panství sociologa“ atd.) Tato nesmírně mocná profesionální ideologie má svou vlastní řeč, která nepřipouští užít slovník tržní ekonomie: obchodník s obrazy si raději říká vedoucí galerie; vydavatel je eufemistický výraz pro obchodníka s knihami nebo člověka, který si kupuje literární práci (v devatenáctém století se spisovatelé často přirovnávali k prostitutkám...). Vztah mezi vydavatelem avantgardy a autorem je zcela podobný vztahu mezi knězem a kostelníkem, jak o něm budu za chvíli hovořit. Po měsících, kdy se mladý autor nuzoval, mu vydavatel řekne: „Podívejte se na Becketta, ten neviděl za svá autorská práva nikdy ani halíř!“ A chudák autor neví, kam s očima, není si jistý, že je Beckettem, určitě ale ví, že na rozdíl od Becketta je tak mrzký, že peníze požaduje... Nebo si vezměme *Citovou výchovu*: obchodník s uměním pan Arnoux je velice dvojnásobná postava, zpoila obchodník a zpoila umělec, s umělci udržuje vztahy napůl citové a napůl zaměstnavatelské. Vykořisťuje je, ale může to dělat jen proto, že to dělá jemně. Jde o vztahy symbolického násilí, které mohou vzniknout, stejně jako v rodině, jen za spolupráce těch, kdo jsou jim vystaveni. Ovládaný skrze svůj cit nebo obdiv spolupracuje na vykořisťování sama sebe.

Kapitál umělce je kapitál symbolický. Intelektuální boje se velice podobají bojům o čest mezi Alžírany. I když jde zdánlivě o něco jiného (mít pravdu, prosadit své důvody), ve skutečnosti jde při mnoha uměleckých bojích právě o čest. A to při těch nejnicotnějších (běží v pútkách o otázku Sarajeva skutečně o Sarajewo?) stejně jako při těch „nejvýznamnějších“ (jako jsou například spory o prvenství). I tento symbolický kapitál uznání je určité *bercibi*, které předpokládá víru lidí v poli zaagažovaných. Tak jako jinde Karl Kraus, ukázal to dobře také Duchamp svými experimenty. Experimenty doslova sociologickými. Když vystavil v galerii písoar,

jasně tím doložil, jaký posvěcující účinek má posvátné místo, a za jakých podmínek k takovému účinku dochází. Nepředvedl tím sice podmínky všechny, ale nicméně: musel ten akt vykonat právě on, malíř uznávaný za malíře ostatními malíři nebo lidmi ze světa umění, kteří mohou rozhodovat, kdo je malíř a kdo ne, muselo se to stát v galerii, která ho jako malíře uznávala a mohla jeho čin uznat za čin umělecký, umělecké prostředí muselo být připraveno takto postavenou otázkou jeho uznání přijmout. A stačí si naopak vzpomenout, jak to dopadlo například s uměleckým hnutím „Arts incoherents“¹⁵. Šlo o umělce, kteří koncem devatenáctého století provedli řadu uměleckých akcí, jež byly jako takové v šedesátých letech zopakovány, hlavně konceptuálními umělci. Protože v prvním případě chybělo ono „kollektivní očekávání“, o němž hovoří Mauss, protože, jak se říká, „myslení nebylo připravené“, nikdo nebral do úvahy umělce vážně – zčásti ostatně i proto, že se nebrali vážně oni sami a že ani nemohli něco, co sami nejspíš považovali za prosté mazaliské žertování, brát a prezentovat jako umělecký čin. Zpětně se dá ovšem snadno říci: vídíte, všechno objevili oni! A bude to pravda i nebude. K otázce předchůdců a precedentů je proto třeba přistupovat velice opatrně. Nebyly splněny sociální podmínky k tomu, aby se zmínění umělci jevili sobě i druhým, jako že dělají to, co nám dnes připadá, že dělali. Čili to nedělali. To znamená, že aby se mohl Duchamp prezentovat jako Duchamp, muselo se pole ustavit takovým způsobem, aby prezentovat se jako Duchamp bylo možné...

O symbolickém kapitálu spisovatele nebo vůbec umělce, o učivání autorova jména a magickém účinku podpisu lze krom toho zopakovat všechno, co bylo řečeno o symbolickém kapitálu, tak jak funguje v jiných polích: jakožto určité percipi, spočívá na věře, to jest na kategoriích vnímání a hodnocení, jež platí v dotyčném poli.

Tím, že umělecké (nebo vědecké) pole činní rozdíl mezi momentálním úspěchem a specifickým posvěcením a že tím, kdo se řídí jeho pravidly, zajišťuje specifické zisky z nezištnosti, vytváří podmínky k tomu, aby existoval (nebo se zrodil) skutečný zájem o nezištnost (obdobný zájmu šlechtý na velkodušnosti). V převrá-

ceném ekonomickém světě, jímž je svět umělecký, se i to nejekonomičtější „šifrování“ může z určitého hlediska jevit jako „rozumné“, protože se uznává a oceňuje jeho nezištnost.

SMÍCH BISKUPŮ

Stejnými principy, jaké jsem odvodil z analýzy předkapitalistické ekonomie, se v podstatě řídí i pole náboženské. Ekonomie ofery, dobrovolnosti, obětí, stejně jako ekonomie rodinná, jejíž je (se svým modelem bratrské směny) pozmeněnou formou, je paradoxní povahy. Obzvlášť zřejmé je to dnes na církvi katolické: i toto konání, jehož ekonomická dimenze je založena na popření ekonomie, probíhá ve světě, v němž se se všeobecným rozšířením peněžní směny stala principem většiny běžných praktik snaha o maximální zisk, takže každý jeho aktér – ať náboženský nebo ne – má sklon hodnotit svoji práci a svůj čas, alespoň implicitně, peněží. Takový kostelník nebo chrámový sluha je více nebo méně pothačeny *bono economicus*: ví, že ozdobil oltář květinami zabere půl hodiny, a že na tarifu služebné to obnáší tolik a tolik. Zároveň se však drží náboženské hry a odmítá by srovnávat svou náboženskou službu s prací sluhy nebo služky.

Toto dvojí vědomí, nepochybně společně všem sociálním aktérům, kteří se podílejí současně na světě ekonomickém i na tom či onom sub-světě antieconomickém (například vojáci, a také všichni „dobrovolníci“), je v podstatě (do určité míry) značně jasnozřivé, což se projevuje zvláště v krizových situacích a u lidí v nejisté situaci, to jest stojících mimo ty nejzákladnější doxicke samozřejmosti. Revue *Traité d'union*, kterou založili laičtí pracovníci církve, když se sdrnzili v jakýsi syndikát, aby se domohli hmotného ocenění svých náboženských služeb, je proto výborným nástrojem analýzy. Až na to, že odhalit takto brutálně „ekonomickou“ pravdu určitého chování (říci, že pronajimatelka židů je neplacená služka) je demystifikace sice nutná, ale mystifikující. Ukáže se tím, že církev je mimo jiné i ekonomický podnik; snadno se však při tom zapomeno, že tento ekonomický podnik může fungovat, tak jak funguje, jen proto, že to pravý podnik není, že jakožto podnik se *dobývá*. (Stejně jako může fungovat rodina jen tehdy, jestliže se nehlásí k definici, jakou o ní podává ekonomismus ve stylu Garyho Beckera.)

¹⁵ D. Grojnowski, „Une avant-garde sans avancée, les „Arts incoherents“ 1882 - 1889“, *Actes de la recherche en sciences sociales*, č. 40, 1981, str. 73 - 86.

Opět se tu ocitáme u problému, s nímž jsme se už setkali, totiž jak vytvořit pravdu instituci (či polu), jejíž pravdou je, že explikaci své pravdy odmítají. Řečeno prostěji, logika světa, který cele spočívá na zákazu explikace, se vykladem deformuje, rozpadá. Když jsem kupříkladu slyšel církevní hodnostáře hovořit o ekonomii církve, všiml jsem si, že kdykoli použili objektivní řeč, například v hovoru o pastorační činnosti termín „nabídka a poplávka“, vždycky se při tom zasmáli. („My nejsme společnost, ehm... tak úplně jako jiné: nic neprodukujeme a nic neprodáváme /smích/, že?“ - správa pařížské diecéze.) Jindy zase užívali obzvláštních eufemismů. Zdá se však, že nejde o cynické lož, jak by to viděl nějaký volaturovec, ale o jakýsi rozestup mezi objektivní pravdou - která je spíš potlačována, než že by se o ní nevědělo - a žitou pravdou praxe, pravdou, která onu pravdu, jež vyvstává z analýzy, zastírá dokonce i samotným aktérům a je součástí praxe v její úplné definici. Pravda náboženského konání spočívá v tom, že je podvojná: ekonomická a náboženská, přičemž druhá popírá tu první. Při popisu každé praktické činnosti by proto bylo třeba, stejně jako u Alžíránů, vždycky dvou slov, která by ležela jedno na druhém jako tóny hudebního akordu: apoštolát-marketing, věřící-klientela, náboženská služba-placená práce atd. Ekonomie jednání i v tomto případě funguje jako ekonomie symbolických statků a náboženský diskurz, který jednání provází, je její integrální součástí.

Tato dvojnásobnost je víceméně všeobecně přiznaná pro *ekonomii ofery*, v níž směna dostává podobu obětování určité transcendentní entitě. Ve většině společností se neobětuje surová hmota, například zlato, ale zlato zpracované. Zpracování hrubé věci v krásný předmět, v sochu, je součástí eufemizace ekonomického vztahu (tím se také vysvětluje zákaz tavit sochy znovu na zlato). Krásnou analýzu náboženského obcování nabízí Jacques Gernet: ukazuje buddhistický chrám jako určitý, k sobě se však nepřiznávající, druh banky, která shromažďuje jednak posvátné zdroje, svobodně a dobrovolně věnované dary a obětiny, a jednak zisky svět-ské, plynoucí z různých půjček a pronájmů (půjčky obilí, půjčky na zátnuku, poplatky z mlýnů, daně z výnosu pozemků apod.¹⁶). Zdroje, které nejdou na údržbu řeholníků nebo budov, ani na kult, slav-

nosti, oficiální obřady, službu zemědělným atd., se shromažďují v „nevyčerpateľné Pokladnici“ a zčásti jsou znovu rozdělovány formou darů chudým a nemocným nebo bezplatného ubytování věřících. Chrám tedy objektivně funguje jako jakási banka, aniž je však možné ho tak vidět a pojmát, a přestože takto chápán nikdy ani nebyl.

Náboženská činnost je činnost, která si nemůže přiznat svou ekonomickou dimenzi a která funguje na základě toho, že tuto svou dimenzi permanentně popírá: to, co dělám, je ekonomický čin, ale nechci to vědět; konám ho takovým způsobem, abych mohl sobě i druhým říci, že to ekonomický čin není - a druhí mi uvěří právě jen tehdy, pokud tomu věřím já sám. Náboženské konání, náboženská činnost „není průmyslový a obchodní podnik, který má vynaščet“, jak připomíná *Trait-d'union*¹⁷; to jest není to podnik jako jiné. Jakmile si uvědomíme, že je přímo jednou z podmínek fungování a úspěchu náboženské činnosti, aby náboženská aktéři v to, co dělají, a striktně ekonomickou definici své činnosti a své funkce odmítali, pak zcela mizí otázka, jde-li o cynismus nebo ne. Proto také když se syndikát laického personálu církve pokusil definovat jím reprezentované profesce, narazili na jejich implicitní definici obhajovanou zaměstnavateli (to jest biskupy - kteří označení „zaměstnavatel“ samozřejmě odmítají). Práci pro církve nelze redukovat na zákony čisté ekonomické a sociální: dělat kostelníka není „zaměstnání“, je to služba Bohu. Ideální definice obhajovaná církevními hodnostáři je i v tomto případě součástí pravdy.

Tato podvojná strukturální hra s objektivní definicí praxe se projevuje i v těch nejšednějších činnostech. U kostela Saint-Sulpice existuje například podnik pro pouťníky, který je ve skutečnosti (to jest objektivně, z hlediska pozorovatele, jehož pohled není zaměřený eufemizujícím diskurzem) turistickou kancelář, jež se však systematickým eufemizováním jako taková popírá: cestu do Anglie prezentuje jako „cestu za poznáním ekumenismu“, cestu do Palestiny jako „pout' na náboženské téma, po stopách sv. Pavla“, cestu do Ruska jako „setkání s pravoslavným“. Proměna spočívá především ve slovech: abych mohl (sama sebe) přesvědčit, že nedělám to, co dělám, musím (si) říkat, že dělám něco jiného než to, co dělám, dělat to, jako kdybych to nedělal, říkat (si), že to nedělám.

¹⁶ J. Gernet, *Les Aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise des Ve et Xe siècles*, Saigon, *Ecole française d'Extrême-Orient*, 1956.

¹⁷ Cf. *Trait-d'union*, č. 20, str. 10.

Nebo třeba „Kardinálské stavby“, podnik pro výstavbu francouzských náboženských budov: spravuje ho kněz, značná část personálu jsou dobrovolníci, inženýři na penzi, právníci atd., kteří podniku věnují zdarma svůj čas a znalosti, a jen běžné denní práce, sekretářské, účetnické apod., vykonává hrstka placených zaměstnanců – přijímaných kooperací, takže většinou katolíků, i když výškovně se to na nich nevyžaduje. Asi šedesát dobrovolníků, hlavně penzistů, pracovalo rovněž (v době mého šetření) na biskupské správě financí. Tato struktura – několik málo příslušníků kléru, jim k ruce několik málo placených sil, a pod nimi velké množství dobrovolníků – je pro katolický podnik typická. Najdeme ji všude, v náboženském tisku, v oblasti vydavatelské atd. Kromě *dobrovolnosti*, bezplatného daru práce a služeb, je pro katolický podnik charakteristický ještě jeden základní rys: vždycky je pojat jako jedna *velká rodina*. Vždycky je tu jeden nebo dva kněží, jejichž specifické, s celou kolektivní i individuální minulostí spjaté vzdělání spočívá v tom, že *ovládají* určitý slovník, určitou řeč, a zároveň i sociální vztahy. Ty je nutné vždycky eufemizovat. Jestliže určitá škola zůstává pořád školou katolickou, přestože už nevísi kříž, je to proto, že tu je dirigent, který si hluboce osvojl tuto katolickou dispozici k určité řeči a k určitému zcela zvláštnímu způsobu spravování mezilidských vztahů.

V katolickém podniku fungují výrobní vztahy podle vzoru vztahů rodinných: pojmát druhé jako bratry znamená pozastavit ekonomickou dimenzi vztahu. Náboženské instituce (stejně jako rodina) neustále, prakticky i symbolicky, eufemizují sociální vztahy včetně vztahů vykořisťování, a to tak, že je pomocí logiky dobrovolnosti mění ve vztahy duchovního přibuzenství nebo náboženské směny: placené síly, subalterní náboženská aktéři, například ti, kdo uklízejí v kostelích nebo udržují a zdobí oltáře, věnují svou práci darem, „svobodně souhlasí obětovat peníze a čas“¹⁸. Jde o *maskované* vykořisťování: v diskusi mezi biskupy a činiteli syndikátu ti první soustavně využívají dvojnárodnosti prací pro církev; snaží se ty druhé přesvědčit, že posvěcená činnost je činnost posvěcující, že náboženský akt je sám sobě cílem a že ten, kdo ho koná, je odměněn už tím, že ho koná, neboť všichni žijeme v řádu nekonečné finality.

Logika dobrovolnosti a z ní plynoucí vykořisťování fungují tak snadno právě proto, že jsou náboženské úkony objektivně dvojnáčné: tlačít v poutnickém procesí vozík nemocného je milosrdný akt, který je sám sobě cílem a zasluhuje odměnu na onom světě, a zároveň akt technický, který může konat placená ošetřovatelka. Nebo údržba kultovních míst: je to akt technický nebo rituální (akt očisty)? Nebo výroba posvátného předmětů (například dělnice zdobící barvami sošky Panny Marie, s nimiž jsem hovořil v Lourdech)? Dvojnáčná je i sama funkce aktérů: kostelník připravuje věci ke mši a stará se o kostel; odpovídá za přípravu křtů, svaťeb a pohřbů, asistuje při různých obřadech a hlídá farní prostory. Koná rituální službu (i když sám není vysvěcený). Revue *Trait-d'union*¹⁹ hovoří o „náboženské finalitě práce“.

Když laický personál konající světské práce – sekretářské, účetnické nebo třeba u telefonu – *uznáší požadavky*, naráží na tendenci kléru považovat tuto činnost za privilegium, za posvátný úkol. (Dobrovolnicemi jsou hlavně ženy, protože peněžní hodnota práce není pro ně, alespoň pro některé jejich kategorie, jasně stanovena; a církev, složená z mužů, se o stávající formy rozdělení práce mezi jedno a druhé pohlaví opírá, aby mohla vyžadovat a přijímat neplacené služby.) Když kostelníci připomínají, že jakkoli má jejich práce náboženský cíl, neznamena to ještě, že by nezasluhovala mzdu, biskupové odpovídají, že mzda je slovo, které v náboženském světě není v kursu. A zrovna tak když se významnému příslušníku biskupského sekretariátu položí otázka (pravda je, že neobranná, ale taková „bota“ může někdy tůn, že prokopne samozřejmost, hodně ukázat), zdali „odchod do Aix znamenal pro monsignora Tohotoho povýšení“, dotyčný odpoví: „Ale ano, ovšemže, dokonce je to trochu překvapivé, stejně jako když X přešel z Nancy, ačkoli i to je už velká dilecéze, na biskupství v Cambraí...“ Dá se to tak samozřejmě říct, my ale slovo povýšení příliš nemilujeme. Řekneme spíš uznání.“ Nebo jiný příklad církevního postoje ke mzdě: „Kněz především nedostává mzdu, to je první věc! A myslím, že důležité, protože kdo řekne mzda, říká námezdná síla, a kněz není námezdná síla. Mezi knězem a biskupem je řeckěme určitá smlouva, ale smlouva *sui generis*, zcela speciální, ne jako pracovní smlouva mezi zaměstnavatelem a zaměstnancem (...). Tady se

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, č. 21, str. 1.

o mzdě nedá hovořit. Kněží nejsou námezdné síly; nedá se mluvit o plátech, ale řekněme o pečování, což znamená, že si biskup bere kněze na starost. Jak vypadá smlouva mezi knězem a biskupem? Kněz se zavazuje, že bude celý život sloužit církvi, a biskup se na oplátku zavazuje, že bude pečovat o jeho potřeby (...). Tedy jakási úhrada v hodně širokém smyslu, úhrada, řekl bych, v uvozovkách. Ale ne mzda! Ne mzda! Uvozovky jsou jednou z nejmocnějších známek pojetí a přechodu k řádu symbolické ekonomie.

Dvojznačný ekonomický statut mají i sami kněží, aniž si to uvědomují: jsou chudí (SMIG – minimální заручená mzda), ale je to chudoba zdánlivá (dostávají nejřádnější dary) a volená (jsou závislí na své klientele, protože jim zdroje přicházejí ve formě obětí, darů). Je to struktura vyhovující *habitusům* se sklonek a nadáním k podvojnosti, k eufemizování, k dvojznačnému chování a řeči, k dvojsmyslné hře. Vedoucí pouť pro pařížskou oblast hovoří o cestě do Lourdes jako o „duchovním oživení“. Výraz „klientela“ provází smíchem, jako by to bylo prosté slovo. Náboženská řeč permanentně funguje jako nástroj eufemizace. Stačí, aby se rozděhla, a rozběhne se automaticky vepsané do náboženského *habitusu*, jehož je bytostnou dimenzí. Tato strukturální podvojnost, vedoucí ke strategii o dvojm dopadu – umožňujícím hromadit zisk náboženský i zisk ekonomický – a dvoji řeči, je možná stabilním rysem osob (kněží, poslanců, politiků) pověřených mandátem, ať církevním nebo stranickým.

Instituce založené na logice dobrovolnosti a oběti (zařízení vzdělávací, lékařská, charitativní apod.) mají v ekonomické soutěži značnou výhodu (mimo jiné výhodu značky: adjektivum křesťanský platí za záruku určité kvaži-rodinné morálky). Z těchto výhod se však mohou tyto z objektivního hlediska ekonomické instituce těšit, jen pokud trvá *křesťanstvo* o jejich ekonomické dimenzi, to jest tak dlouho, dokud aktéři dokáží věřit a uchovat u druhých víru, že jejich činnost nemá ekonomický *dopad*.

Vidíme tedy, jak je z metodologického hlediska důležité jedno od druhého – funkce ekonomické od funkcí náboženských, nebo-li čisté ekonomickou dimenzi jednáni od symbolizace, která plnění ekonomických funkcí umožňuje – neoddělovat. Diskurz není něco navíc (jak to naznačují ti, kdo hovoří o „ideologii“), ale přímá součást ekonomie. A chceme-li být věci právi, musíme ho brát v úvahu. Musíme brát v úvahu i toto úsilí, zdánlivě promíhané na eufemizaci: přeměnit aktivitu o ekonomické dimenzi v posvátný úkol je

práce, jež v náboženském díle odčerpává značné množství energie; přesvědčit sama sebe (a druhé), že se dělá něco jiného než to, co se dělá, vyžaduje obětovat tomu čas, snažit se, dokonce pro to i trpět. Je to určitá ztráta, ale zákon zachování energie přesto neztrácí platnost, protože to, co se ztratí, se na jiném místě vrátí.

Co platí v rovině laiku, platí ještě mnohem víc v rovině kněží, protože ti žijí v logice sebeklamu, *self-deception*, neustále. Slovo *self-deception* může však vést k představě, že každý aktér prostě jenom lže sám sobě. Ve skutečnosti je *self-deception* dílo kolektivní, podporované celou řadou sociálních institucí, z nichž tou první a nejmocnější je řeč, neboť ta není jen vyjadřovacím prostředkem, ale také principem struktury, fungujícím za podpory skupiny, která se v něm poznává: kolektivní křesťanstvo je objektivně nesen řečí (zvláště eufemismy, rituálními obraty, oslovením – „otče“, „sestro“ atd. – a jinými termíny), liturgií, technikou katolického pojetí směn a sociálních vztahů (například všemi tradicemi organizačními), ale je vepsán i do těla, *habitusů*, způsobů bytí, řeči atd.; a navíc je neustále posilován logikou ekonomie symbolických statků, jež tuto strukturální duplicitu povzbuzuje a odměňuje. Logika „bratrství“ je například vepsána nejen do sociálně ustavených dispozic, ale také do určitých tradic a míst: existuje celá řada revuí, které se nazývají *Dialog* nebo k „dialogu“ vyzývají, existují odborníci na dialog, schopní vést ho nejřádnějšími způsoby řeči s nejřádnějšími lidmi, existují místa setkání atd.

Že je ekonomie symbolických statků a byrokratického pole, to jest státu, jedním z míst popírání ekonomie, o tom jsem už hovořil²⁰ (A je mimochodem důležité si uvědomit, že kvaži-státní funkce veřejného zájmu, služby veřejnosti, dlouho plnila právě církev; ona jako první *sonstředila veřejný kapitál*, aby byl použit k veřejným cílům – na vzdělání, péči o nemocné, o sirotky apod. Proto také když se stát v devatenáctém století začal ustavovat jako stát „sociální“, ocitla se s ním v ostré konkurenci.) Řád „veřejného“, „veřejné věci“, se v dějinách ustavil spolu s tím, jak se vynořovalo pole, v němž akty veřejného zájmu, veřejné služby, byly možné, v němž byly povzbučovány, poznávány, uznávány a odměňovány. Byrokratické pole nicméně od svých činitelů nikdy nedosáhlo takové oddanosti, jaké dosahuje rodina (nebo i církev), a služba zájmům

²⁰ Cf. výše, str. 93, 118.

státu bude vždycky soupeřit se službou zájímům osobním nebo rodinným. Že „úřad není prebenda“, musí připomínat občanské právo. A úřední aktivita zvyšující individuálně nějakou soukromou osobu je skutečně vždycky podezřelá, případně nezákonná.

Po tomto letmém nástinu logiky různých polí mi ještě zbývá odvodit jejich společné principy.

Podstatou ekonomie symbolických statků je potlačení či zamlčení ekonomického zájmu (v úzkém smyslu slova). Ekonomická pravda, to jest cena, musí proto zůstat skrytá, nebo být skrývána či ponechána v neurčitosti. Ekonomie symbolických statků je ekonomie mlhavosti a neurčitosti. Spočívá na záklazu explicitace (zákazů, který analyzá, jakožto analyzá, ruší, takže se pak jednáni definují se v opaku ke kalkulaci a zájmu může jevit jako vypočítavé a zřetelné).

Strategie a praktické činnosti charakteristické pro ekonomii symbolických statků mají v důsledku tohoto potlačení vždycky dvojitý tvář, jsou dvojnásobně, zdánlivě dokonce kontradiční. (Statky v nich například mají určitou cenu, a zároveň jsou „bez ceny“). Tuto dualitu navzájem se vylučujících pravd jak jednáni tak diskurzů (eufemismy) nelze chápat jako dvojakost, pokrytectví, ale jako potlačení, při němž (na základě jakéhosi pozastavení - *Aufhebung*) opaky koexistují (možná se to dá vyjádřit přirovnáním k hudebnímu akordu: apoštolát-marketing, věřící-klienti, kult-práce, produkt-ctvorba atd.).

Popření či potlačení se daří jen díky tomu, že je kolektivní a založené na souhře *habitusů* těch, kdo je provádějí, neboli na shodě dispozic přímo či nepřímou zaangažovaných činitelů. Shodě, jež není záměrná ani domluvená. Podstatou ekonomie symbolických statků není logika racionálního jednáni ani logika *common knowledge* (vím, že víš, že vím, že mi to oplatíš) - logika, v níž se akty pro tuto ekonomii nejcharakterističtější jeví jako kontradiční nebo neuskutečnitelné -, ale *sdlžený klam* (jsem tak udělaný, tak disponovaný, že vím a nechci vědět, že ty víš a nechceš vědět, že já vím a nechci vědět, že mi dar oplatíš). Kolektivní potlačení je možné, jen pokud jsou kategorie vnímání a hodnocení u činitelů stejné; aby dvojnásobný vztah mezi starším a mladším bratrem trvale fungoval, musí se sejít několik podmínek: mladší musí být podřízený a oddaný zájímům rodu - mít „rodinného ducha“ -, starší musí být velkodušný a laskavý, větší

mladšímu pozorný a ohleduplný, a všichni ostatní v rodině či kolem ní musí být disponováni tak, aby se konformnímu chování dostávalo chvály a symbolických odměn.

Tyto společné dispozice, a na nich spočívající sdílené doxa, jsou plodem stejné nebo podobné socializace všech aktérů, která vede k tomu, že jsou poznávací struktury sladěné s objektivními strukturami trhu symbolických statků, takže jsou tyto struktury všeobecně přijímány. Symbolické násilí se opírá o shodu konstitutivních struktur *habitusu* ovládaných se strukturou vztahu ovládaní, jemuž jsou dotyční (či dotyčné) podřízeni: ovládaný pohlíží na ovládajícího prizmatem kategorií, které jsou produktem vztahu ovládaní a odpovídají proto zájímům ovládaného.

Protože je ekonomie symbolických statků založena na víře, principem jejího trvání nebo krize je trvání nebo krize víry, to jest pokračování nebo rozpad shody mezi strukturami mentálními (kategoriení vnímání a hodnocení, systémy preference) a strukturami objektivními. K rozpadu shody však nemůže dojít prostým uvědoměním: změně dispozic musí vždy předcházet, nebo jí provázet, změna objektivních struktur; jejichž produktem, schopným je přezívat, jsou tyto dispozice.

DOBATEK NĚKOLIK SLOV K EKONOMII CÍRKVE

První obraz říká: *institute pověřená péčí o duše. Nebo objektivněji, z pohledu Maxe Webera: korpus (kněžský), držící monopol na legitimní manipulaci se statky spásy; a z tobo titulu, ex officio, vládnoucí čistě duchovní mocí, založenou na permanentním „obchodování“ s očekávaním věřících: církev se opírá o principy vidění (základní dispozice k „víře“), které zčásti sama vytvořila, aby jejich posilováním nebo transformováním - což jí umožňuje její relativní nezávislost na poptávce laiků - orientovala představy nebo chování a jednáni.*

Církev je však také podnik o ekonomické dimenzi, schopný sám si z nejrůznějších zdrojů zajišťovat své trvání. Oficiální obraz - církev žije z obětí či darů za své náboženské služby (peněz kultu) a z výnosu svých majetků (církevní statky) - je však i v tomto případě jen zdánlivý. Skutečností je mnohem složitější: světská moc církve spočívá také v tom, že má v rukách

určité pozice. Posty, jež existují buď na základě prosté ekonomické logiky (místa v čistě náboženských podnicích, jako jsou pouťe, nebo v podnicích o náboženské dimenzi, jako je třeba katolický tisk), nebo s podporou státu, například místa ve škol-
stui.

„Protože církev od státu nic nedostává, žije z darů věřících.“ Toto typické prohlášení dosvědčuje, že si skutečně ekonomické báze církve nejsou vědomi ani ti, jichž se to týká jako prv-
ních. Vyrazem hluboké proměny této ekonomické báze je
ntencionálně fakt, že mnohé maletky církve, dříve popírané či zasti-
rané už také proto, že byly hlavním terčem antiklerikální kriti-
ky, mohou dnes církevní představitelé veřejně obhajovat.

V důsledku této změny nemusíme dnes rozsah církevního
vlivu zjišťovat přízkumem věřících a jejich horlivosti, jak bo-
vedl kanovník Boulard, ale stačí si udělat obraz o postech, jež
mají své zdluodnění v existenci církve a křesťanské vřvy a nee-
xistovaly by, kdyby přestalo existovat toto obojí (což se týká stej-
ně tak průmyslové výroby svíček, rženců či svatých obrázků
jako církevních škol nebo náboženského tisku). Takovito prů-
zkum odpovídá situaci mnohem lépe: všechno totiž nasvědčuje,
že spějíme k církvi bez věřících, ohraníčí svou sílu (neoddělitel-
ně politickou i náboženskou či, jak říkájí kněž, „apoštolickou“) v
podstatě o posty, jež drží.

Výsledkem této pozvolné změny ekonomických základů
církve je, že se čistě symbolické „obchodování“ s laiky (a sym-
bolická moc uplatňovaná kazatelstvím a péčí o duše) staly
čímisi druhořadým a na první místo nastoupilo obchodování se
státem, který skrze jím financované posty zajišťuje církvi svět-
skou moc nad těmi aktery, kteří posty kontrolované církvi chtě-
jí zastávat a musí být proto křesťany (katolíky).

Posty, jež má církve v ruce (místo učitele v církevní škole,
ale stejně tak místo hlídače bazénu při nějakém církevním zaří-
zení nebo správce církevního hospice apod.) a pro něž se stice
vyslovně nevyžaduje příslušnost k církvi či katolické vyznání,
ale připadají nmentně především členům katolické komunity
a povzbuzují ty, kdo je zastávají nebo by je chtěli získat, aby

¹ Radioskopie církve ve Francii, 1980, třicet dokumentů biskupské infor-
mační služby k cestě Jana-Paula II., Paříž, Bayard Presse 1980, str. 27.

zůstávali katolíky, zajišťují církvi moc nad určitým druhem stát-
ní klientely a tím i pravdělné hmotné, nebo alespoň symbolické
zisky (a to aniž musí církve dobyčnā zařízení o ekonomické
dimenzi přímo sama vlastnit).

Díle tomu se církve zdanlivě vřc přiblížuje obrazu neziš-
nosti a pokory, jaky odpovídá jejímu blásanému poslání.
V důsledku jakébsi obrázení vřtahu mezi prostředky a cílem se
obhajoba soukromého školství jeví jako obhajoba prostředků
nutných k plnění duchovní (Pastorační, apoštolské) funkce círk-
ve, ačkoli hlavním cílem je zajistit církvi posty, „katolické“ pozí-
ce, jež jsou základem podmínkou jejího trvání a jež vzdělávací
činnost pouze ospravedlňuje.

² Právě v této strukturální a funkcionální homologii má své opodstatnění
skutečnost, že je cíkev často srovnávána s politickými stranami (a hlavně
se stranou komunistickou). Stejně jako církve, i strana musí mít pod kon-
trollou pozice, jež drží (v různých představenstvích, městských radách
a nejřůznějších vojenských, sportovních, školských a jiných organizacích),
aby si udržela kontrolu nad dířiteli těchto pozic.