

PIERRE  
BOURDIEU

**TEORIE**  
JEDNÁNÍ



KAROLINUM  
NAKLADATELSTVÍ UNIVERZITY KARLOVY  
PRAHA 1998

Skenováno pro studijní účely

*Recenzoval PhDr. František Svátek, CSc.*

© Editions du Seuil, 1994  
Translation © Věra Dvořáková, 1998  
ISBN 80-7184-518-3

Skenováno pro studijní účely

## PŘEDMLUVA

*Pokusil jsem se v těchto přednáškách, určených pro zabraněné publikum, prokázat všeobecnou platnost modelů vybudovaných speciálně na francouzské skutečnosti. A možná že právě tato situace mi dovolila jít až k tomu, co považuji za podstatu své práce a co, nepochybně mou vlastní vinou, často i těm nejpochybnějším čtenářům a komentátorům uniká, to jest k tomu nejelementárnějšímu a nejzákladnějšímu.*

*A to především pokud jde o filozofii vědy, kterou lze nazvat vztahovou, neboť prvotní jsou pro ni vztahy: mají-li pravdu autoři tak různí jako Cassirer nebo Bachelard, je to sice filozofie veškeré moderní vědy, ale v sociálních vědách se uplatňuje jen velice zřídka, přičemž důvod je nejspíš v tom, že jde zcela proti rutinně běžného (či polovědeckého) myšlení o společenském světě, které se zajímá spíš o substanciální „skutečnosti“, o jedince, skupiny atd., než o objektivní vztahy, jež se nedají ukázat ani ohmatat a je třeba je dobývat, budovat a prosazovat jejich platnost vědeckou prací.*

*Za druhé pokud jde o filozofii jednání označovanou někdy jako dispoziční, filozofii, jež bere v úvahu možnosti vepsané do těla aktérů a do struktury situací, za nichž aktéři jednají, nebo přesněji řečeno do jejich vztahů. O filozofii, jež v podstatě spočívá v několika málo základních pojmech jako habitus, pole a kapitál a jejímž hlavním svorníkem je dvousměrný vztah mezi strukturami objektivními (strukturami sociálního pole) a strukturami osvojenými (strukturami habitusu). O filozofii, jež radikálně odporuje antropologickým předpokladům obsaženým v jazyce, jakého společností aktéři, a speciálně intelektuálové, nejčastěji užívají při svém posuzování praktických činností (a zvláště když ve jménu úzkého racionalismu považují za tracionální každé jednání či projev explicitně nezdůvodněný autonomním, svých motivací si plně vědomým jedincem). Zároveň však tato filozofie odporuje i nejextrémnějším tezím určitého druhu strukturalismu, neboť odmítá redukovat aktéry na pouhá epifonemata struktury, ale chápe je naopak (aniž z nich tím dělá subjekty) jako svrchovaně aktivní a jednající (a právě proto se zdá stejně nedostatečná zastáncům jak jednoho, tak druhého postoje). Vcelku tato filozofie jednání zavrhuje množství neo-ověřených, do vědeckého diskurzu však zavedených pojmů („subjekt“, „motivace“, „činitel“, „role“ atd.) a celou řadu společensky velice mocných opozic jako jedinec/společnost, individuální/kolektivní, vědo-*

*mé/nevědomé, zjištěné/nezjištěné, objektivní/subjektivní atd., jež se jeví jako opozice ustavující každou normálně ustavenou mysl.*

*Je mi jasné, že na to, abych zásady této filozofie a praktické dispozice, „řemeslo“, do něbož se vtěluji, dokázal čistě jen slovy opravdu předat, je jen malá naděje. Víím dokonce, že když činím ústupek běžnému zvyku a nazývám je filozofií, vzniká tím nebezpečí, že se z nich stanou teoretické poučky, o nichž se povedou teoretické diskuse a jež se v mé snaze předat stálé a kontrolované způsoby jednání a myšlení, zakládající určitou metodu, mohou stát jen další překážkou. Přesto doufám, že se mi povede, pokud jde o moji práci, rozptýlit alespoň ta nevytrvalejší nedorozumění. Zvláště ta, jež jsou, někdy i vědomě, pěstována neúnavným opakováním stále týchž bezpředmětných námitek, týchž bezděčných či záměrných redukci ad absurdum<sup>1</sup>: mám na mysli například obvinění z „holismu“ nebo z „utilitarismu“ a jiné kategorické kategorizace, jak je plodí svým škatulkujícím myšlením lektores nebo svou redukující netrpělivostí aspiranti na auctores. Jestliže se tolik intelektuálů staví proti sociologické analýze, podezírají ji z hrubého redukcionismu a obzvlášť ji zavrhuji, když se aplikuje na jejich vlastní vesmír, zdá se mi, že to pramení z jakéhosi nemístného zakládání si na (duchovní) cti, které jim brání přijmout realistickou prezentaci lidského jednání - což je první podmínka vědeckého poznání společenského světa -, nebo přesněji řečeno z jejich zcela neadekvátní představy o vlastní důstojnosti jakožto „subjektů“, která je vede k tomu, že ve vědecké analýze jednání vidí útok na svoji „svobodu“ či svoji „nezaujatost“.*

*Pravda je, že sociologická analýza narcismus nijak nešetří a radikálně se rozchází s oním hluboce lichotivým obrazem lidské existence, jak ho obhajují ti, kdo se za každou cenu chtějí považovat za „nejnenabraditelnější ze všech bytostí“. Také je však pravda, že je to jeden z nejmocnějších nástrojů poznání sama sebe jakožto sociální, to jest jedinečné, bytosti. Je to forma sebepoznání, jež sice zpochybňuje iluzorní svobody těch, kdo v ní vidí „sestup do pekel“ a pravidelně se dovolávají „sociologie svobody“ vždy v jejím nejnovějším módním vtělení - obhajované však tímž autorem a pod tímž jménem už dobře před třiceti lety -, na druhou stranu však nabízí ty nejúčinnější prostředky k dosažení takové svobody, jakou lze poznáním společenských determinismů navzdory těmto determinismům vydobýt.*

---

<sup>1</sup> Potřeba reagovat na tyto kritiky a nutnost připomínat za různých příležitostí a před různým publikem stále tytéž principy jsou důvodem, proč se v knize místy opakují. V zájmu srozumitelnosti jsem tato místa raději zachoval.

## KAPITOLA 1

---

# PROSTOR SPOLEČENSKÝ a PROSTOR SYMBOLICKÝ

Myslím, že kdybych byl Japonec, většinou by se mi nelíbilo, co píše o Japonsku cizinci<sup>1</sup>. Mě samotného právě tak rozčilovalo, když jsem se před více než dvaceti lety začal zabývat francouzskou společností a četl jsem práce amerických etnologů o Francii, například to, co dva japonští sociologové, Hiroši Minami a Tecuro Wacudži, psali ve svém pojednání o slavné knize Ruth Benedictové *Chryzantéma a meč* (*Chrysanthemum and the Sword*). Nebudu vám proto vykládat nic o „japonské senzibilitě“ ani o japonském „tajemství“ či „zázraku“. Budu hovořit o Francii, o zemi, kterou dobře znám - ne proto, že jsem se tam narodil a mluvím jejím jazykem, ale protože jsem ji hodně studoval. Znamená to, že se tedy omezím na zvláštnosti jedné jednotlivé země a o Japonsku neřeknu nic? Myslím, že ne. Domnívám se naopak, že když vám představím model sociálního a symbolického prostoru, jak jsem ho vybudoval *pro* specifický případ Francie, budu přitom stále hovořit i o Japonsku (tak jak bych, být jinde, hovořil o Spojených státech nebo o Německu). Abyste však mou přednášku - jež se týká vás a dokonce se vám v případě, kdy budu mluvit o francouzském *homo academicus*, může jevit plná osobních narážek - plně pochopili, rád bych vás povzbudil a podnítil k tomu, abyste se snažili přesáhnout výklad partikularit. Ten totiž krom toho, že může představovat dokonalý systém obrany před analýzou, je ze strany vnímajícího přesnou obdobou právě onoho zájmu o exotické zvláštnosti, který inspiroval tolik prací o Japonsku.

---

<sup>1</sup> Přednáška pronesená v říjnu 1989 na univerzitě Tódai.

Má práce, a speciálně *Distinkce (La Distinction)*, může být přitom takovým způsobem velmi snadno vnímána. Teoretický model, který v ní nabízím, nenese totiž všechny ony znaky, podle nichž se obvykle poznává „velká teorie“ a z nichž prvním je absence jakéhokoli vztahu k nějaké empirické skutečnosti. Pojmy sociální prostor, symbolický prostor nebo společenská třída v něm nikdy nejsou zkoumány samy o sobě a pro sebe samotné; užívám jich a ověřuji je bádáním neoddělitelně teoretickým i empirickým, při němž uplatňuji na předmětu přesně situovaném v prostoru a čase, na francouzské společnosti let sedmdesátých, celou řadu pozorovacích a měřících metod: kvantitativní a kvalitativní, statistické a etnografické, makrosociologické a mikrosociologické (což ale nejsou opozita); výsledky tohoto zkoumání nevysvětlují řečí, jaké nás spousta sociologů, a hlavně amerických, přivykla a jejíž zdánlivá univerzálnost plyne pouze z neurčitosti nepřesného slovníku, nešťastně přejatého z běžného užívání – jako třeba pojem *profese*, abych uvedl jen jeden příklad. Díky diskurzivní montáži, umožňující položit vedle sebe statistický obraz, fotografii, výňatek z rozhovoru, faksimile dokumentu a abstraktní řeč analýzy, se v mé práci může prolínat naprostá abstrakce s naprostým konkrétnem, dobová fotografie prezidenta republiky hrajícího tenis nebo třeba výpověď nějaké pekařky s tím nejformálnějším rozbohem *habitusu* jako řídicí a jednotící síly.

Všechna má vědecká práce se totiž opírá o přesvědčení, že tu nejhlubší logiku sociálního světa lze zachytit jedinečně ponorem do partikulárnosti určité empirické, historicky situované a datované skutečnosti, ale s cílem postavit ji, řečeno slovy Gastona Bachelarda, jako „jeden případ možného“, to jest jako jeden ze vzorců ve vesmíru o konečném počtu možných konfigurací. Konkrétně řečeno, analýza společenského prostoru, tak jak ji nabízím například pro Francii sedmdesátých let, je ve skutečnosti něco jako srovnávací dějiny aplikované na přítomnost nebo srovnávací antropologie zaměřená na jeden určitý kulturní trend, usilující však zachytit v pozorované variantě to, co se nemění, totiž strukturu.

I když se snaha aplikovat model zbudovaný podle této logiky na jiný sociální svět může snadno jevit jako etnocentrismus, jsem přesvědčen, že je takovýto postup k historickým skutečnostem (a postavám) citlivější, a hlavně vědecky plodnější, než zájem milovníka exotiky o zdánlivé zvláštnosti, to jest především o pitoreskní odlišnosti (mám například na mysli, co se v případě

Japonska říká a píše o „kultuře rozkoše“). Badatel je skromnější a zároveň ambicióznější než milovník kuriozit: snaží se pochopit struktury a mechanismy, které, byť z odlišných důvodů, unikají jak pohledu domorodce tak pohledu cizince, například principy vzniku určitého sociálního prostoru nebo mechanismy jeho reprodukce, a ukázat je v modelu, který chce být *univerzálně platný*. Může tak objevit skutečné odlišnosti mezi strukturami nebo dispozicemi (*habitusy*), jejichž princip však nespočívá ve zvláštностech povah – či „duší“ –, ale v odlišnostech *kolektivních dějin*.

## SKUTEČNOST JE VZTAHOVÁ

V tom duchu chci představit model, který jsem vytvořil v *Distinkci*. Nejprve bych proto rád varoval před tím, aby analýzy, jež chtějí být strukturální, nebo ještě spíš vztahové, byly chápány „substanciálně“ (odvolávám se zde k Ernstu Cassirerovi, který staví do opozice „pojmy substanciální“ a „pojmy funkční či vztahové“). „Substancialistický“ a naivně realistický výklad, aby mi bylo rozuměno, spočívá v tom, že každou činnost (například hraní golfu) nebo třeba způsob stravování (například čínskou kuchyni) nazírá samu o sobě a pro ni samu, nezávisle na celku ostatních zaměnitelných praktik, a že vzájemný poměr mezi sociálním postavením (nebo třídami nazíranými jako substanciální celky) a zálibami či praktikami chápe jako mechanický a přímý vztah: podle takové logiky by mnou navrhovaný model zdánlivě mohla vyvracet například skutečnost – abych sáhl po příkladu nepochybně trochu laciném –, že japonští nebo američtí intelektuálové mají rádi francouzskou kuchyni, kdežto intelektuálové francouzští s oblibou navštěvují restaurace čínské nebo japonské, nebo také, že módní butiky v Tokiu nebo na Páté avenue často nesou francouzská jména, zatímco butiky ve čtvrti Saint-Honoré mají leckdy názvy anglické, jako třeba *hair dresser*. Nebo jiný příklad, ještě myslím očitější: v Japonsku, jak všichni víte, vykazují nejvyšší účast ve volbách venkovské ženy s nejnižším vzděláním, kdežto ve Francii, jak jsem doložil analýzou záporných odpovědí v předvolebních anketách, je pro ženy, pro lidi s nejnižším vzděláním a ekonomicky a sociálně nejslabší naopak příznačná obzvláště vysoká neúčast a politická lhostejnost. Jde o falešný rozdíl, pod nímž se však skrý-

vá jeden rozdíl skutečný: „apolitičnost“ v obojím případě souvisí s tím, že chybí nástroje k vyjádření politických názorů, ale na jedné straně se projevuje prostou neúčastí, kdežto na druhé určitým druhem apolitické účasti. A je třeba se ptát, na základě jakých historických podmínek (a tady by bylo třeba vzít v úvahu celé politické dějiny Japonska) je dáno, že sklon k bezpodmínečnému delegování moci, podporovaný vědomím, že dotyční postrádají *statutární i technickou* kompetenci k tomu, aby se na ní sami podíleli, je v Japonsku prostřednictvím určitých specifických forem klientelismu výhodný právě pro konzervativní strany.

Všeobecně rozšířené - a rasistické - substancialistické myšlení, které chápe činnosti a záliby, příznačné v určité době pro určité jedince nebo pro určité skupiny v určité společnosti, jako substanciální vlastnosti vepsané jednou provždy do biologické - nebo kulturní - *podstaty*, vede ke stejným omylům, i když srovnáváme ne už různé společnosti, ale následná období jedné a téže společnosti. Pro někoho může proti navrhovanému modelu - jehož synoptické znázornění nabízím v diagramu zachycujícím vzájemný poměr mezi prostorem projektovaných tříd a prostorem praktických činností<sup>2</sup> - zdánlivě hovořit například skutečnost, že tenis nebo dokonce ani golf už dnes nejsou výsadou vládnoucích vrstev jako kdysi. To je ovšem námitka skoro stejně bezpředmětná, jako kdyby někdo namítal, že aristokratické sporty jako jezdeckví či šerm (nebo v Japonsku bojová umění) nepěstuje už výhradně šlechta, tak jak tomu bylo zpočátku... Když se nějaká původně aristokratická praktika začne stále víc ujímat mezi měšťany či maloměšťáky, případně v lidových vrstvách (jako třeba ve Francii box, v devatenáctém století oblíbený sport šlechtě), může se stát - a většinou se i stává -, že ji aristokracie opustí; a naopak: určitou původně lidovou praktickou činnost může v jistou chvíli převzít šlechta. Je zkrátka třeba chránit se toho, abychom vlastnosti, které v jistou chvíli přináležejí nějaké skupině (šlechtě, samurajům, nebo třeba dělníkům či jiným zaměstnancům) jako důsledek jednak jejího postavení v určitém sociálním prostoru a jednak určitého stavu *nabídky* možných statků a praktických činností, této skupině přisuzovali jako nutné a pro ni podstatné. V každém okamžiku každé společnosti máme prostě co činit s určitým celkem sociálních pozic,

---

<sup>2</sup> Cf. *La Distinction*, Paříž, Ed. de Minuit 1979, str. 140 - 141.



kteřý je homologicky spjatý s určitým celkem aktivit (pěstování golfu nebo hry na klavír) a statků (sídlo na venkově nebo obraz mistra), jež samy jsou rovněž charakterizovány vztahově.

Tento recept se může zdát příliš abstraktní a nejasný, jde však o první podmínku toho, abychom vztah mezi *sociálním postavením* (pojem vztahový), *dispozicemi* (či *habitusy*) a *zaujímáním postojů*, to jest „volbou“, kterou sociální činitelé provádějí v nejrůznějších oblastech praxe, ve stravování, sportu, hudbě, politice atd., správně analyzovali. Znamená to, že srovnávat je vždycky možné jen *od systému k systému* a že hledat přímou rovnocennost rysů pojímaných izolovaně - ať už rysů názvem identických (například pěstování golfu ve Francii i v Japonsku), nebo na první pohled různých, ale „funkčně“ či technicky rovnocenných (pernod, šóćú, saké) je omyl, který může vést k tomu, že ztotožníme vlastnosti strukturálně odlišné nebo odlišíme vlastnosti strukturálně totožné. Právě už název mé práce má upozornit, že to, co je všeobecně nazýváno *distinkce*, odlišnost, totiž určitá povaha jednání a způsobů, považovaná většinou za vrozenou (mluví se o „přirozené odlišnosti“), je ve skutečnosti jen *diference*, odchylka, distinktivní rys, prostě *vztahová* vlastnost, která existuje jedině ve vztahu a skrze vztah k vlastnostem jiným.

Myšlenka diference, odchylky, zakládá dokonce i samotný pojem *prostoru*. Prostoru jako celku různých koexistujících pozic, vnějších jedna vůči druhé a právě svou *vzájemnou exterioritou*, svým vzájemným vztahem, blízkostí, sousedstvím či vzdálením, a také svým uspořádáním, vztahy jako nad, pod a *mezi*, definovaných; mnohé vlastnosti příslušníků maloburžoazie se dají například odvodit z faktu, že dotyční zaujímají střední postavení mezi dvěma krajními pozicemi, aniž je lze objektivně ztotožnit a aniž se subjektivně ztotožňují s jednou nebo druhou.

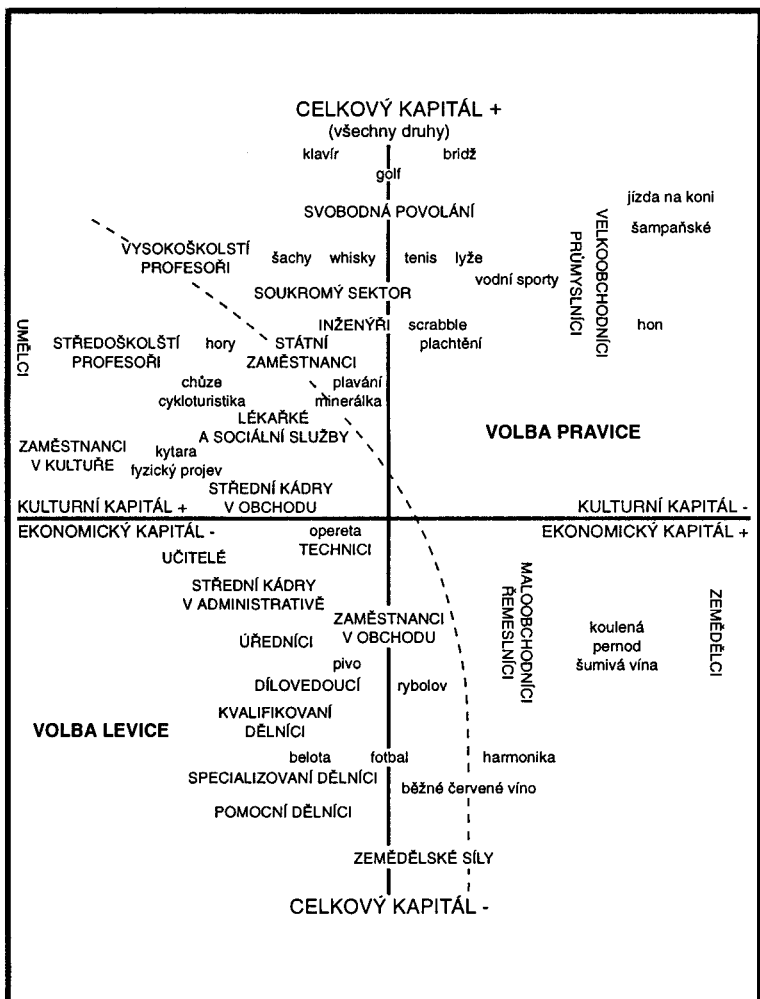
Sociální prostor vypadá tak, že jsou v něm aktéři nebo skupiny rozmístěny podle pozic, stanovených statisticky na základě *dvou principů diferenciace*, a to těch, jež mají v nejpokročilejších společnostech, jako jsou Spojené státy, Japonsko nebo Francie, nepochybně tu největší váhu: kapitálu ekonomického a kapitálu kulturního. Z toho plyne, že aktéři mají tím víc společného, čím blíže k sobě mají v těchto dvou dimenzích, a tím méně, čím jsou od sebe vzdálenější. Prostorové vzdálení na papíře odpovídá vzdálenosti společenské. Přesněji řečeno - jak to ukazuje diagram v *Distinkci*, jímž jsem se pokusil znázornit sociální prostor -, v první dimenzi

se aktéři dělí podle celkového objemu kapitálu, jehož různé druhy vlastní, a ve druhé dimenzi podle struktury tohoto kapitálu, to jest podle poměrného objemu různých druhů kapitálu, ekonomického a kulturního, v jejich kapitálu celkovém.

V první a nepochybně nejdůležitější dimenzi tak stojí držitelé největšího celkového kapitálu – podnikatelé, příslušníci svobodných povolání a univerzitní profesori – všichni společně proti činitelům ekonomicky a kulturně nejchudším, například nekvalifikovaným dělníkům; z jiného hlediska, z hlediska poměru mezi kapitálem ekonomickým a kapitálem kulturním, jejichž jsou držiteli, stojí profesori (relativně bohatší na kapitál kulturní než ekonomický) výrazně proti podnikatelům (relativně bohatším na kapitál ekonomický než kulturní), a to nepochybně v Japonsku stejně jako ve Francii (což by bylo třeba ověřit).

Stejně jako z oné první opozice, i z této druhé vyplývají odlišnosti v dispozicích, a tím i v postojích: například opozice mezi intelektuály a podnikateli, nebo na nižší rovině společenské hierarchie mezi učiteli a drobnými obchodníky, se v politice projevuje opozicí mezi levicí a pravíci (jak naznačuje diagram, pravděpodobný příklon k levici nebo pravici závisí přinejmenším do stejné míry na postavení v dimenzi horizontální jako na postavení v dimenzi vertikální, to jest přinejmenším stejně na poměru mezi kapitálem kulturním a kapitálem ekonomickým v celku vlastněného kapitálu jako na jeho celkovém objemu).

Vzato obecněji, prostor sociálních pozic se odráží v prostoru postojů prostřednictvím prostoru dispozic (či *habitusů*); nebo řečeno jinak, systém diferencujících odchylek určující různá postavení ve dvou hlavních dimenzích sociálního prostoru odpovídá systému diferencujících odchylek ve vlastnostech aktérů (nebo skupin aktérů), to jest v jejich praktických činnostech a statcích. Každé třídě pozic odpovídá určitá třída *habitusů* (či *zálib*) jako produktů společenských podmínek spjatých s dotyčným postavením, a prostřednictvím těchto *habitusů* a jejich generativních schopností pak určitý systematický celek statků a vlastností spjatých navzájem stylovou příbuzností. Jednou z funkcí pojmu *habitus* je, že vyjadřuje jednotný styl praktických činností a statků určitého jednotlivého aktéra nebo třídy aktérů (jak to naznačují Balzac nebo Flaubert, když popisují kulisy – penzion paní Vauquerové nebo jídla a nápoje konzumované různými protagonisty *Citové výchovy* – a tím vlastně svým způsobem charakterizují postavu,



*Prostor sociálních pozic a prostor životních stylů*  
 (Schéma ze stran 140 a 141 *Distinkce*, zjednodušené a zredukované na některé příznačné ukazatele v oblasti nápojů, sportu, hudebních nástrojů a společenských her.) Přerušovaná linka vyznačuje hranici mezi pravděpodobným příklonem buď k pravici nebo k levici.

kteřá je obývá). *Habitus* je generativní a jednotící princip, který z charakteristických vztahových rysů, vlastních určitému postavení, vytváří jednotný životní styl, to jest celek, v němž se sjednocuje volba osob, statků i praktických činností.

*Habitusy*, stejně jako společenské pozice, jejichž jsou plodem, jsou diferencované; také však diferencující. Jsou nejen odlišné či odlišované, ale samy také odlišnosti plodí: uvádějí v činnost různé principy diference nebo užívají společných principů diference různým způsobem.

*Habitusy* jsou generativní principy odlišných a odlišujících praktických činností - to, co jí dělník, a hlavně způsob, jakým to jí, sporty, jež pěstuje, a jakým způsobem je pěstuje, jeho politické názory a způsob, jakým je vyjadřuje, se systematicky liší od způsobu stravování a odpovídajících aktivit továrníka; ale jsou to také klasifikační schémata, principy klasifikace, principy vidění a rozlišování, různého vkusu. Rozlišují mezi tím, co je dobré a co špatné, co je správné a co nesprávné, co je elegantní a co vulgární atd., ale způsob rozlišování je různý. Jedno a totéž chování nebo dokonce i majetnictví jedné a téže věci se jednomu může zdát elegantní, druhému namyšlené či afektované, třetímu vulgární.

Podstatné však je, že jsou-li rozdílnosti v praktických činnostech, statcích a projevovaných názorech nahlíženy skrze tyto sociální kategorie vnímání, skrze tyto principy vidění a rozlišování, stávají se rozdílnostmi symbolickými a představují skutečnou řeč. Diference spjaté s různými pozicemi, to jest se statky, praktickými činnostmi a hlavně *chováním*, fungují v každé společnosti jako diference ustavující symbolické systémy, jako celek fonématického jazyka či celek distinktivních rysů a diferencujících odchylek zakládajících určitý mýtický systém, to jest jako *distinktivní znaky*.

Rád bych tu mimochodem rozptýlil jedno velice časté a velice neblahé nedorozumění, pokud jde o název *Distinkce*, a sice domněnku, že kniha vcelku prostě říká, že hybatelem veškerého lidského jednání je snaha odlišit se. To je nesmysl a navíc - vzpomene-li si na Veblena a jeho „ostentativní spotřebu“ (*conspicuous consumption*) - by to ani nebylo nic nového. Ústřední myšlenkou knihy ve skutečnosti je, že existovat v prostoru, být jedním bodem, jedincem v prostoru, znamená lišit se, být odlišný; a podle toho, co říká Benveniste, když hovoří o jazyce, „být odlišný a být signifikativní je jedno a totéž“. Signifikativní jako opak bezvýznam-

ného, bezvýznamného v různém smyslu. Nebo přesněji - Benveniste je poněkud zbrklý -, difference, určitá distinktivní vlastnost, bílá nebo černá barva kůže, štíhlost nebo tloušťka, Volvo nebo 2CV, červené víno nebo šampaň, pernod nebo whisky, golf nebo fotbal, klavír nebo harmonika, bridž nebo belota (užívám opozic, protože tak - jenomže složitěji - to také většinou funguje) se stává viditelnou, zřejmou, ne-indiferentní, společensky *průkaznou* diferencí jedině tehdy, je-li vnímána někým, kdo je schopný *diferencovat* - neboli kdo je rovněž zapojen do dotyčného prostoru, a proto není *indiferentní* a vládne kategoriemi vnímání, klasifikačními schémata, *vkusem*, jež mu diferencování, rozlišování - mezi barvotiskem a obrazem nebo mezi Van Goghem a Gauguinem - umožňují. Difference se stává znakem, a znakem distinkce (nebo vulgárnosti), pouze když se na ni aplikuje princip vidění a rozlišování, který jakožto plod zapojení do struktury objektivních diferencí (například do struktury, podle níž se v sociálním prostoru dělí klavír a harmonika nebo milovníci jednoho či druhého) existuje u všech činitelů, to jest u všech majitelů klavíru nebo milovníků harmoniky, a jejich vnímání jakožto majitelů či milovníků klavíru nebo harmoniky strukturuje. (Tuto logiku - logiku symbolického násilí -, jež vede představitele nedominantních způsobů života skoro vždy k pohledu, který destruuje a redukuje vládnoucí estetiku, by bylo třeba přesněji prozkoumat.)

## LOGIKA TŘÍD

S ustavením sociálního prostoru, oné neviditelné skutečnosti, kterou nelze ukázat ani si na ni sáhnout, se zároveň otvírá možnost ustavit *teoretické třídy*. A to třídy pokud možno homogenní ze dvou hlavních hledisek, z hlediska praktických činností a z hlediska vlastností z nich plynoucích. Takovýto princip klasifikace je pak v pravém slova smyslu *explikativní*: neomezuje se totiž jen na celkový popis klasifikovaných skutečností, ale - podobně jako správné taxonomie přírodních věd - zajímá se o vlastnosti určující, které na rozdíl od zdánlivých diferencí plynoucích z nesprávných klasifikací umožňují předvídat vlastnosti další a odlišují a seskupují činitele navzájem co nejvíc podobné a co nejodlišnější od příslušníků jiných, sousedních nebo vzdálenějších tříd.

Takováto klasifikace, právě proto, že je platná, vede však zároveň k nebezpečí, že mohou být teoretické třídy, fiktivní seskupení, existující pouze *na papíře* a čistě z intelektuálního rozhodnutí badatele, považovány za třídy skutečné, za seskupení skutečná, jako taková skutečně existující. A to tím spíš, že dělení navrhovaná v *Distinkci*, jak se ukazuje, skutečně odpovídají reálným diferencím v nejrůznějších, a někdy i nejnečekanějších oblastech praxe. Modelu například odpovídá, abych uvedl jednu bizarnost, rozložení majitelů psů a koček. Obliba psů je pravděpodobnější u podnikatelů (ve schématu napravo), kdežto kočky milují častěji intelektuálové (ve schématu nalevo).

Model stanoví vzdálenosti, *předurčující* pravděpodobnost setkání, příbuznosti, sympatií nebo i touhy: konkrétně řečeno, pro lidi situované v prostoru nahoře je velmi nepravděpodobné manželské spojení s lidmi situovanými dole, protože za prvé mají malou naději se s nimi fyzicky setkat (leđa na takzvaných „podezřelých místech“, čili za cenu překročení sociálních hranic, jež jsou vedle prostorové vzdálenosti ještě další překážkou), a za druhé, i kdyby se s nimi při nějaké příležitosti letmo a tak říkajíc náhodou setkali, nebudou „na sebe slyšet“, navzájem si doopravdy rozumět a jedni druhým se líbit. Blízkost v sociálním prostoru naopak ke sblížení předem disponuje: lidé zaujímající postavení v jedné určité omezené části prostoru si budou jednak bližší (svými vlastnostmi a dispozicemi, *svým vkusem*) a jednak ke sblížení ochotnější; a sblížení, zmobilizování také přístupnější. *To však neznamená, že tvoří třídu v Marxově smyslu slova, totiž skupinu zmobilizovanou za společnými cíli a zvláště proti jiné třídě.*

Teoretické třídy, tak jak je ustavuji, jsou nicméně k tomu, aby se z nich staly třídy v marxistickém smyslu slova, predisponované mnohem víc než jakékoli jiné teoretické seskupení, například seskupení podle pohlaví, etnika apod. Kdybych byl politický lídr a chtěl vytvořit velkou stranu složenou jak z podnikatelů, tak z dělníků, měl bych jen malou naději uspět, protože jedni mají k druhým v sociálním prostoru příliš daleko; v určité situaci, třeba při nějaké národní krizi, by je sice mohl sblížit nacionalismus nebo šovinismus, ale spíš jen povrchně a velmi provizorně. Tím ale na druhou stranu neříkám, že blízkost v sociálním prostoru automaticky vede k jednotě: stanoví jen objektivní možnost jednoty, nebo řečeno s Leibnitzem, „pretenci existovat“ jako skupina, jako *možná třída*. Marxistická teorie se dopouští přesně stejného

omylu, na jaký poukázal Kant v ontologickém argumentu, nebo jaký sám Marx vytýkal Hegelovi: dělá „salto mortale“ od existence v teorii k existenci v praxi nebo, jak to řekl Marx, „od věcí logiky k logice věcí“.

Je paradoxní, že právě Marx, ačkoli stavěl na *účinku teorie* - účinku v pravém slova smyslu politickém, spočívajícím v tom, že se ukazuje (*theorein*) „skutečnost“ dosud plně neexistující, neboť ještě nepoznaná a neuznaná - víc než kterýkoli jiný teoretik, tento účinek opomněl do své teorie zapojit... Od třídy-na-papíře k třídě „skutečné“ lze přejít jen za cenu mobilizující politické práce: „skutečná“ třída, pokud kdy nějaká „skutečně“ existovala, je vždycky jen třída zrealizovaná, zmobilizovaná - jakožto vyústění čistě symbolického (a politického) *třídního boje* - , aby se prosadilo určité pojetí sociálního světa, nebo spíš určitý způsob, jak ho v představě i ve skutečnosti ustavit a jak ustavit třídy, podle nichž by dostal podobu.

Jak všichni ze zkušenosti víme, existence tříd jak v teorii, tak hlavně ve skutečnosti, je předmětem sporu. Právě to je také ta největší potíž, jež brání vědeckému poznání sociálního světa a rozřešení (protože *nějaké řešení existuje...*) problému společenských tříd. Popírat existenci tříd, jak se o to zuřivě snažila konzervativní tradice na základě argumentů ne vždy zcela nesmyslných (nutně na ně musí narazit každé poctivé bádání), vposledku znamená popírat existenci diferencí a principů difference. Právě to dělají - dost paradoxně, protože termín třída zachovávají - ti, kdo tvrdí, že dnešní americkou, japonskou nebo i francouzskou společnost tvoří už jen jedna jediná obrovská „střední třída“ (viděl jsem anketu, v níž se ke „střední třídě“ hlásilo osmdesát procent Japonců). Takový postoj je očividně neudržitelný. Z veškeré mé práce vyplývá, že v zemi, o níž se také říkalo, že se homogenizuje, demokrati- zuje atd., existují rozdíly všude. A pokud jde o dnešní Spojené státy, není dne, aby nějaké nové bádání neukázalo, že tam, kde *byla snaha vidět* homogennost, existuje diverzita, kde byla snaha vidět konsenzus, existuje konflikt, a kde byla snaha vidět pohyb, se jen přejímá a uchovává. Takže *diference* (což říkám tím, když hovořím o sociálním prostoru) existuje a přetrvává. Ale je proto nutné přijmout či tvrdit, že existují společenské třídy? Ne. Společenské třídy neexistují ( i když marxisticky orientovaná politická práce možná v některých případech dokázala, aby existovaly alespoň skrze mobilizující a mandátové instance). Existuje pouze sociální

prostor, prostor diferencí, ve kterém třídy existují takřkajíc virtuálně, vytečkovane, ne jako danost, nýbrž jako *něco, co se má vytvořit*.

Jakkoli je však sociální svět se svým roztríděním něco, co mají vytvořit, vybudovat - individuálně, a hlavně *kolektivně*, ve spolupráci i konfliktu - sociální aktéři, toto budování nicméně neprobíhá v sociálním vzduchoprázdnu, jak se zřejmě domnívají někteří etno-metodologové: představy o sociálním prostoru a různé postoje v boji za jeho zachování nebo přeměnu se řídí podle toho, jaká postavení jsou v něm zaujímana, neboli podle struktury rozdělení různých druhů kapitálu, jež jsou zároveň i zbraněmi.

Obvykle tento celek objektivních struktur a subjektivních konstrukcí, ležící mimo běžné alternativy objektivismu a subjektivismu, strukturalismu a konstruktivismu a dokonce i materialismu a idealismu, shrnuji do slov, která jsou poněkud pozměněným citátem slavné Pascalovy věty: „Svět mne obsahuje a pohlcuje jako pouhý jeden bod, já však obsahuji svět.“ Sociální prostor mne pohlcuje jako pouhý jeden bod. Tento bod je však *blediskem*, principem pohledu vycházejícího z určitého bodu v prostoru, z určité *perspektivy*, jejíž *forma a obsah jsou dány objektivním postavením*, z něhož je zaujímana. Sociální prostor je skutečně ta první a poslední realita, protože rozhoduje dokonce i o tom, jakou představu o něm sociální činitelé mají.

Dospěl jsem v tomto svém, dalo by se říci, úvodu do čtení *Distinkce* ke konci. Pokusil jsem se v něm vyjmenovat principy vztahového, strukturálního pojetí, v němž může navrhovaný model nabýt svůj plný dosah. Pojetí vztahového, ale také pojetí *generativního*. Čímž chci říci, že bych rád, aby se moji čtenáři snažili převést platnost modelu i na onen jiný „partikulární případ možného“, jímž je společnost japonská, aby se snažili vybudovat sociální prostor a symbolický prostor japonský, definovat základní principy diferenciací (podle mého soudu to jsou tytéž, bylo by však třeba například ověřit, nemají-li odlišnou relativní váhu - což si však vzhledem k tomu, jaký neobyčejný význam se zde tradičně přikládá výchově, nemyslím) a hlavně principy distinkce, specifické distinktivní znaky v oblasti sportu, stravování, nápojů atd., průkazné rysy představující příznačné diference v různých symbolických sub-prostorech. Právě to je podle mne podmínka oné *komparativky podstatného*, po níž jsem v úvodu volal, a zároveň i podmínka



univerzálního poznání neproměnných a variant, jehož může a má dosahovat sociologie.

Pokud jde o mne, pokusím se zítra promluvit o mechanis-  
mech, na nichž se jak ve Francii tak v Japonsku a jiných pokročilých zemích rozvoj prostoru sociálního a prostoru symbolického zakládá, a samozřejmě také o kontradikcích a konfliktech, které mohou vést k transformaci obou těchto prostorů i jejich vztahů.

#### DODATEK

#### „SOVĚTSKÁ“ VARIANTA A POLITICKÝ KAPITÁL<sup>1</sup>

*Vím, že někteří z vás knihu Die Feinen Unterschiede (Distinkce) znají opravdu dobře. Rád bych ji s vámi prošel znovu a pokusil se odpovědět na otázku, kterou jste si nad ní jistě sami kladli: platí navržený model i na jiné případy než jen na Francii? Dá se aplikovat také na NDR, a za jakých podmínek?*

*Chceme-li prokázat, že jde o univerzální model, umožňující za cenu určitých transformací proměnných veličin - které je třeba nablížet univerzálně (nebo alespoň v celku diferencovaných společností), abychom ozřejmili základní diferenciaci sociálního prostoru - zaznamenat historické variace, musíme se v první řadě zbavit sklonu k substantia-  
listickému a naivně realistickému myšlení, které místo aby se zajímalo o vztahy, drží se skutečností, v nichž se vztahy projevují; a které následkem toho brání rozpoznat, že i když se v různých zemích, nebo i v různých momentech jedné a téže země, opozice mezi vládnoucími a ovládanými otiskuje do jevově odlišných praktických činností, je to stále jedna a táž: například tenis, až donedávna (a ještě v době, kdy jsem vedl šetření, z něhož vycházím v Distinkci) pěstovaný (alespoň ve Francii) výhradně držitelé těch nejvyšších pozic v sociálním prostoru, je dnes mnohem rozšířenější, ačkoli difference přetrvávají. Týkají se však míst, časových momentů a forem jeho provozování. A podobných příkladů z nejrůznějších oblastí*

---

<sup>1</sup> Přednáška pronesená 25. října 1989 ve Východním Berlíně.

*praktické činnosti nebo stravování by se dalo uvést víc. Sociální prostor je tedy třeba vidět jako strukturu diferencovaných postavení, z nichž každé je definováno místem, které zaujímá v rozdělení určitého druhu kapitálu. (Společenské třídy jsou podle této logiky pouze třídy logické, stanovené teoreticky a takříkajíc na papíře vymezením určitého relativně homogenního celku aktérů, zaujímajících v sociálním prostoru totožné postavení; a třídy zmobilizované, jednající, třídy v marxistickém smyslu, se z nich mohou stát jediné politickou prací, která je zbuduje či udělá - ve smyslu E. P. Thompsona, který hovoří o The Making of English Working Class<sup>2</sup> - a jejíž úspěšnost může mít v příslušnosti k jedné a téže socio-logické třídě příhodnou půdu, ale nikterak tím není předem dána.)*

*V případě Francie bylo k ustavení sociálního prostoru třeba, a také stačilo, vzít v úvahu různé druhy kapitálu, jehož rozdělení určuje strukturu sociálního prostoru. A protože velice významnou roli hrají v tomto případě kapitál ekonomický a kapitál kulturní, sociální prostor se zde pořádá podle tří základních dimenzí: v první dimenzi se aktéři dělí podle celkového objemu jimi vlastněného kapitálu všech druhů; ve druhé podle poměru mezi kapitálem ekonomickým a kapitálem kulturním v celkovém objemu kapitálu, jehož jsou držitelé; a ve třetí podle toho, jak se objem a struktura tohoto kapitálu postupem času vyvíjí. Protože prostor pozic zaujímaných v sociálním prostoru koresponduje s prostorem dispozic (či habitusů) jejich držitelů a jejich prostřednictvím rovněž s prostorem postojů, model funguje jako adekvátní princip třídění: třídy, jež lze vytvořit vymezením určitých úseků v sociálním prostoru, soustřeďují aktéry co nejuvíc homogenní nejen z hlediska jejich existenčních podmínek, ale i z hlediska jejich kulturních praktik, stravování, politických názorů atd.*

*Abychom odpověděli na otázku položenou na začátku a ověřili si, zdali model platí i na NDR, musíme tedy prozkoumat, jaké principy diferenciacce tuto společnost charak-*

---

<sup>2</sup> Edward P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, překlad z angl., Paříž, Hautes Études-Gallimard-Le Seuil 1988.

terizují (čímž zároveň v opaku k mýtu „beztrždní společnosti“, to jest společnosti bez diferencí, připouštíme, že takové principy existují – jak o tom ostatně zcela evidentně svědčí současná zdejší protestní hnutí); nebo, řečeno prostěji, zdali v případě NDR nacházíme všechny principy diferenciac (a pouze ty), jež vykazuje případ francouzský, a mají-li tutéž relativní váhu. A hned na první pohled vidíme, že jedním z hlavních rozdílů mezi oběma prostory a mezi principy diferenciac, jimiž jsou definovány, je skutečnost, že ekonomický kapitál – soukromé vlastnictví výrobních prostředků – je zde oficiálně (a z velké části i reálně) postaven mimo hru (i když určitý přístup k výhodám plynoucím jinde z ekonomického kapitálu je zde zřejmě zajišťován jinými cestami). Tím víc stoupá váha kulturního kapitálu (o němž lze předpokládat, že stejně jako v tradici francouzské nebo japonské, je vysoce ceněn i v tradici německé).

Je však samozřejmé, že všechny difference v možnostech přístupu ke statkům a méně běžným službám nelze – byť se oficiální ideologie meritokratického typu třeba snažila předstírat opak – přičítat pouze diferencím v objemu drženího kapitálu kulturního a kapitálu vzdělání. Je proto nutno předpokládat, že zjišťované difference, zvláště pokud jde o stravování a životní styl, se zakládají na jiném principu diferenciac, na nestejném rozdělení jiného druhu kapitálu. Mám zde na mysli to, co by se dalo nazvat kapitál politický a co svým držitelům určitým způsobem umožňuje soukromě vlastnit majetky a veřejné služby (vily, auta, nemocnice, školy atd.). Takovéto převádění veřejných služeb v dědičné vlastnictví lze pozorovat i v případech, kdy je po víc generací u moci sociálnědemokratická „elita“, tak jak je tomu například ve skandinávských zemích: sociální kapitál politického typu, získávaný přes odborové a stranické aparáty a předávaný síti rodinných vztahů, vede ke vzniku skutečných politických dynastií. K nejkrajnější mezi v této tendenci soukromě si přivlastňovat veřejné majetky a služby (která se ostatně projevuje i ve francouzském socialismu, i když ne tak silně) dospěly sovětské režimy (jímž takovéto označení přísluší spíše než označení „komunistické“).

V případech, kdy jsou jiné formy bromadění zcela nebo více méně kontrolované, stává se prvním a hlavním principem

*diferenciace politický kapitál a jednými protivníky příslušníků politické nomenklatury, kteří s nimi na poli moci bojují o dominantní princip ovládnutí, jsou pak držitelé kapitálu vzdělání. (Všechno totiž nasvědčuje tomu, že podstatou změny, k níž v poslední době došlo v Rusku a jinde, je rivalita mezi první a hlavně druhou generací držitelů politického kapitálu a držitelů kapitálu vzdělání, technokraty, a zvláště badateli a intelektuály - kteří sami přitom z části rovněž vyšli z politické nomenklatury.)*

*K rozbrazení sociálního prostoru, který by vypovídal o rozdělení moci, výhod a také životních stylů, by tedy bylo zřejmě třeba zavést ukazatel specifického politického kapitálu sovětského typu (a pečlivě ho propracovat, to jest vzít v úvahu nejen postavení v hierarchii politických aparátů, a to zvláště komunistické strany, ale také stáří členství každého činitele a jeho rodové linie v politických dynastiích). Abychom skutečně zachytili německou specifikou, a zvláště určitou šedí a uniformnost zdejších forem veřejné sociability, museli bychom navíc, spíše než tradici puritánství, vzít v úvahu skutečnost, že kategorie schopné poskytovat kulturní modely byly zdecimovány jednak emigrací a jednak, a to hlavně, politickou a mravní kontrolou, uplatňovanou egalitářským režimem na jakýchkoli vnějších projevech diference.*

*Pro ověření správnosti bychom se pak mohli ptát, zdali takto vytvořený model sociálního prostoru je s to alespoň zhruba vypovídat o konfliktech, k nimž dnes v NDR dochází. Že největší sklon bouřit se proti výsadám držitelů politického kapitálu mají, jak už jsem naznačil, držitelé kapitálu vzdělání, a právě oni že jsou i nejschopnější obrátit egalitářství a meritokracii, na jejichž základě si nomenklatura osobuje legitimitu, proti ní samotné, je nepochybné. Otázka ale je, dokáží-li se intelektuálové snít o „pravém socialismu“ jako opaku karikatury, kterou z něho udělali a kterou prosadili aparátčící (a speciálně ti z nich, kteří mimo aparát nejsou ničím a jsou proto aparátu, jenž jim všechno dal, ochotní dát všechno), opravdu a hlavně trvale spojit s ovládanými, to jest především s dělníky - nutně vnímavými k „demonstračnímu efektu“ běžného kapitalismu, k ledničkám, pračkám a Volkswagenům -, nebo i s drobnými státními úředníky - pro něž jakés takés jistoty nějakého Welfare State třetího*

*řádu, placené křiklavým nedostatkem všeho možného, nutně nemusí být dostatečným důvodem k tomu, aby odmítli okamžitá, byť očividně riskantní (zvláště pokud jde o nezaměstnanost) uspokojení, která jim nabízí státem a tlakem sociálních hnutí mírně regulovaná svobodná ekonomika.*

## KAPITOLA 2

---

# KAPITÁL NOVÉHO TYPU

Rád bych dnes promluvil o nesmírně složitých mechanismech, jimiž instituce vzdělání *přispívá* (to slovo zdůrazňuji) k trvání a předávání dělby kulturního kapitálu a tím i struktury sociálního prostoru<sup>1</sup>. Dvěma základním dimenzím tohoto prostoru, jak jsem o nich včera hovořil, odpovídají dva různé celky reprodukčních mechanismů, jejichž kombinací je dán *způsob reprodukce* a jejichž prostřednictvím se kapitál řadí ke kapitálu a sociální struktura má tendenci trvat (ne však bez více či méně významných deformací). Reprodukci struktury rozdělení kulturního kapitálu zajišťuje vztah mezi strategiemi rodin a specifickou logikou instituce vzdělání.

Rodiny jsou útvary (*corporate bodies*) vyznačující se tím, co Spinoza nazývá *conatus*, totiž tendencí trvat ve svém speciálním bytí se všemi jeho mocemi a výsadami, tendencí, jež je podstatou *reprodukčních strategií*, strategie plodnosti, strategie manželství, strategie dědické, ekonomické a konečně a hlavně strategie vzdělávací. Rodiny vkládají do vzdělání tím víc (po stránce jeho délky, pomoci všeho druhu a v některých případech i peněz, tak jak je tomu dnes v Japonsku s jeho přípravkami ke konkurzům, školskými institucemi typu *džuku a jobi-ko*), čím je jejich kulturní kapitál významnější a čím větší je jeho relativní váha v poměru k jejich ekonomickému kapitálu - a také (tak jak je tomu od poslední světové války v Japonsku a v menší míře rovněž ve Francii) čím menší relativní účinnost či rentabilitu prokazují jiné reprodukční strategie (zvláště strategie dědické).

---

<sup>1</sup> Přednáška pronesená v říjnu 1989 na univerzitě Tódai.

Jakkoli se tento model může zdát velice abstraktní, lze z něho pochopit, proč rodiny, a zvláště rodiny privilegované, a mezi nimi hlavně rodiny intelektuálů, učitelů nebo příslušníků svobodných povolání, ve všech pokročilých zemích – Japonsko jistě nevyjímaje – projevují o vzdělání stále větší zájem; a také, proč se nejvyšší vzdělávací instituce, vedoucí k těm nejvyšším sociálním pozicím, čím dál tím víc stávají monopolem dětí z privilegovaných kategorií, a to právě tak v Japonsku, jako ve Spojených státech nebo ve Francii. V širším smyslu pak tento model umožňuje pochopit, nejen jakým způsobem se pokročilé společnosti uchovávají, ale také jak se vlivem specifických kontradikcí ve způsobu předávání vzdělání mění.

## ŠKOLA, MAXWELLŮV DÉMON?

K celkové představě toho, jak fungují mechanismy předávání vzdělání, nám může pro začátek posloužit obraz, kterého užil fyzik Maxwell, aby znázornil, jak lze pozastavit účinnost druhého zákona termodynamiky: představuje si démona, který ve chvíli, kdy se před ním objeví více nebo méně teplé, to jest více nebo méně rychlé, pohybující se částice, je roztrídí tak, že ty rychlejší posílá do nádržky, v níž teplota stoupá, a ty pomalejší do jiné, kde teplota klesá. Tím udržuje diferenci, řád, který by jinak šel k zániku. Vzdělávací systém se chová stejně jako Maxwellův démon: za cenu vynaložení energie, nutné k třídící operaci, uchovává stávající řád, totiž odstup mezi žáky obdařenými nestejným objemem kulturního kapitálu. Přesněji řečeno odděluje pomocí celé řady třídících operací držitele zděděného kulturního kapitálu od těch, kteří ho postrádají. A protože rozdíly ve způsobnosti jsou neoddělitelné od rozdílů sociálních, které onen zděděný kulturní kapitál vytváří, udržuje tím i stávající difference sociální.

Má však ještě dva další účinky, k jejichž ozřejmení je třeba (nebezpečnou) řeč tohoto mechanismu opustit. Tím, že instituce vzdělání nastoluje předěl mezi žáky univerzity a žáky jiných vysokých škol, zavádí obdobné *sociální hranice*, jaké kdysi dělily vysokou šlechtu od drobné a tu zase od prostého lidu. Předěl se projevuje už přímo v životních podmínkách, kdy jedni studenti žijí v uzavření na internátě, kdežto druzí svobodně, také však v obsahu a hlavně v organizaci přípravy ke zkouškám: na jedné straně přísný

rámec a velice školské formy výuky, atmosféra tlaku a soutěžení, vyžadující poslušnost a jevící zřejmou obdobu se světem podnikání; a na druhé straně „studentský život“ blízký spíš životu bohémy, daleko nespoutanější a svobodnější dokonce i v době věnované studiu; a projevem tohoto předělu jsou pak nakonec i zkoušky a konkurzy, onen rituální řez vedený mezi posledním přijatým a prvním odmítnutým a nastolující jakousi zásadní povahovou diferencí, jejímž znamením je právo nosit určité *jméno*, určitý titul. Je to řez skutečně magický, operace založená na paradigmatu rozlišování posvátného od profánního, tak jak je analyzuje Durkheim.

Akt zařazení podle školy je vždycky, a v tomto případě obzvlášť, zároveň i aktem *posvěcení*. Nastoluje diferencí, pokud jde o postavení na společenském žebříčku, *vztah definitivního řádu*: vyvolení nesou na celý život značku své příslušnosti (bývalý žák té a té školy); jsou příslušníky určitého *řádu* ve středověkém smyslu toho slova, a to řádu šlechtického, přesně vymezené skupiny lidí (k nimž dotyčný patří nebo nepatří), v samé jejich podstatě odlišných od ostatních smrtelníků a tím oprávněných vládnout. V tom smyslu provádí škola skutečně operaci, jež je současně i *ordinací*, *posvěcením* v pravém slova smyslu, uvedením do posvátné kategorie, mezi šlechtu. Zvyk nám však brání vidět, co všechno se pod těmito zdánlivě čistě technickými akty vzdělávací instituce ve skutečnosti skrývá. Když například Max Weber analyzuje diplom jako *Bildungspatent* a zkoušku jako proces racionálního výběru, má sice pravdu, ale jen *částečnou*: na operacích prováděných institucí školy - jejichž funkce jsou sice také *racionalizační*, ne však ve weberovském smyslu - mu uniká právě jejich magická stránka. Zkoušky a konkurzy *racionálně ospravedlňují* rozdělení, která se na racionalitě nemusí nutně zakládat, a tituly, jež výsledky zkoušek potvrzují a prezentují se jako záruky technické kompetence, jsou ve skutečnosti - a zcela podobně jako tituly šlechtické - *osvědčeními* o kompetenci sociální. Ve všech pokročilých zemích, ať je to Francie, Spojené státy nebo Japonsko, závisí dnes společenský úspěch velmi těsně na prvotním aktu *nominace* ( uvedení se určitým jménem, což je většinou název nějaké školy, univerzity Tóдай nebo Harvardské, Polytechniky ap.), kterým sociální diference, existující už předtím, získává vzdělanecké posvěcení.

Udělování diplomů, provázené často slavnostním obřadem, je zcela srovnatelné s pasováním na rytíře. Očividně - až příliš očividně - technická funkce školního vzdělání, totiž předání určité



technické kompetence a výběr těch technicky nejschopnějších, pouze maskuje funkci sociální: ve skutečnosti jde o posvěcení statutárních držitelů kompetence sociální, práva vládnout, takzvaných *nisei* (druhé generace), jak se jim zde říká. Takže dnes máme stejně v Japonsku jako ve Francii jakousi *dědičnou školní šlechtu* vedoucích představitelů průmyslu, velkých lékařů, vysokých funkcionářů, dokonce i politiků, šlechtu, jež přitom do značné míry sestává z dědiců někdejší šlechty pokrevní, kteří své šlechtické tituly pouze proměnili v tituly školní.

Instituce vzdělání, o níž jsme si snad kdysi mysleli, že upřednostňováním schopností před dědičnými privilegii dokáže možná nastolit určitou formu meritokracie, tak spíše spíše k tomu, vytvořit skrze skrytý vztah mezi školním vzděláním a zděděnou kulturou skutečnou *státní šlechtu*, zakládající svou autoritu a legitimnost na školním titulu. A stačí se podívat zpátky do dějin, abychom si uvědomili, že vláda této specifické, se státem těsně spjaté šlechty, je vyústěním dlouhého procesu: francouzská, a nepochybně i japonská, státní šlechta je těleso, které se vytvořilo zároveň s tím, jak vytvořilo stát, těleso, které muselo stát vytvořit, aby vytvořilo samo sebe jako oprávněného držitele monopolu na moc v něm. Státní šlechta je dědičkou toho, čemu se ve Francii říkalo úřednická šlechta. Šlechty, jež se od šlechty vojenské - s níž se však postupem doby stále častěji spojovala sňatky - lišila tím, že svůj statut zakládala na kulturním kapitálu, a to hlavně právníckého typu.

Celou historickou analýzu, jak jsem ji načrtl v poslední kapitole *Státní šlechty (La Noblesse d'État)* a v níž se opírám o práce - zřídka kdy studované ve vzájemné spojitosti - historiků výchovy, dějepisců a historiků myšlení, zde rozvádět nemohu. Mohla by však posloužit za bázi k metodickému porovnání s procesem, přes všechny zdánlivé rozdíly podle mne zcela podobným, který přivedl samuraje k tomu, že ve druhé polovině devatenáctého století, poté, co se už v průběhu století sedmnáctého část jich proměnila ve vzdělanou byrokracii, proklamovali moderní stát založený na úřednictvu, jež v sobě spojovalo urozený původ s vysokou vzdělaností a v kultu a kultem národního státu bezprostředně zakotveného v aristokratismu a silném pocitu svrchovanosti jak nad průmyslníky a obchodníky, tak i nad politiky, usilovalo prosadit svou nezávislost.

Vraťme se však k Francii. Je zřejmé, že vznik státu, a zvláště myšlenek „veřejnosti“, „veřejného blaha“ a „veřejné služby“, jež jsou jeho jádrem, neoddělitelně souvisí se vznikem institucí zaklá-

dajících moc státní šlechty a její pokračování v dalších generacích: například jednotlivé fáze rozvoje školství, a zvláště vznik kolejí v osmnáctém století, institucí nového typu, v jejichž internátech se jako předzvěst dnešního systému vysokých škol mísí určité části šlechty s úřednickou byrokracií, jdou ruku v ruce s fázemi rozvoje státní byrokracie (a druhotně, alespoň v šestnáctém století, s rozvojem církve). A zároveň s tím, jak se pole byrokracie osamostatňuje a přibývá pozic nezávislých na světské a duchovní moci, rozvíjí se buržoazie a úřednická šlechta, jejichž zájmy, hlavně pokud jde o trvání v dalších generacích, jsou těsně spjaté právě se školou; toto *Bildungsbürgertum*, jak je nazývají Němci, se jak ve svém životním stylu - kde zaujímá velké místo kultura -, tak v systému hodnot vyznačuje odporem jednak vůči kléru a jednak vůči vojenské šlechtě - proti jejíž ideologii rodu staví zásluhu a to, čemu se později bude říkat kompetence. Právě toto úřednictvo kolektivně - i když dějiny myšlení uvádějí jednotlivá jména - zplodí moderní ideologii veřejné služby, veřejného blaha a veřejné věci, zkrátka takzvaný „občanský humanismus funkcionářů“, který pak - hlavně prostřednictvím girondinských advokátů - bude inspirovat Francouzskou revoluci.

Aby se nová třída, opírající svou moc a autoritu o nový, kulturní kapitál, prosadila v zápase s jinými dominantními skupinami, s vojenskou šlechtou a také průmyslnickou a obchodnickou buržoazií, musí své osobní zájmy povznést do univerzálnější roviny a vymyslet ideologii veřejné služby a meritokracie v určité, dalo by se říci „pokrokové“, variantě (na rozdíl od variant aristokratických, s nimiž později přijdou funkcionáři němečtí a japonští); jestliže se však úřednická šlechta a úřednická buržoazie dožaduje moci ve jménu univerzálních hodnot, prosazuje tím zároveň objektivizaci, čili i historickou účinnost těchto hodnot, a nemůže pak státu, o němž tvrdí, že mu slouží, využívat, aniž by alespoň trochu sloužila i oněm univerzálním hodnotám, s nimiž se ztotožňuje.

## UMĚNÍ, NEBO PENÍZE?

Mohl bych zde svou přednášku skončit, chci se však ještě krátce vrátit k onomu obrazu Maxwellova démona, jímž jsem si pomohl pro větší názornost. Jako každá metafora vypůjčená z fyziky, a spe-

ciálně z termodynamiky, může totiž snadno vést ke zcela falešné filozofii jednání a k určitému konzervativnímu pojetí sociálního světa (jak vidíme na těch, kdo ho, ať už vědomě nebo neuvědoměle, užívají, když hlásají, jako třeba Heidegger, „nivelizaci“ a postupné zanikání „autentických“ diferencí v ploché a fádňi banalitě „středních“ hodnot). Sociální aktéři, žáci volící tu a tu cestu či obor, rodiče volící pro své děti tu a tu školu ap., nejsou totiž nějaké částice podřízené mechanickým silám a jednající pod tlakem věcí; a právě tak to nejsou ani vědomé a vědoucí subjekty, jež se řídí *důvody* a jednají s plnou *znalostí věcí*, jak se to domnívají zastánci *Rational Action Theory*. (Kdybych měl čas, mohl bych prokázat, že obě tyto zdánlivě naprosto opačné filozofie se ve skutečnosti prolínají, protože je-li znalost řádu věcí a příčin dokonalá a volba naprosto logická, pak nevím, v čem se to liší od čiré a prosté podřízenosti silám světa, a kde tu pak tedy ještě zbývá místo pro nějakou volbu.)

„Subjekty“ jsou ve skutečnosti jednající a vědoucí aktéři obdaření *praktickým smyslem* (analyzují ho v jedné své právě takto nazvané práci), totiž přejatým systémem preferencí, principů vidění a třídění (což se obvykle nazývá vkus), trvalých poznávacích struktur (jež jsou v podstatě plodem struktur objektivně existujících) a schémat jednání, podle nichž se orientuje vnímání situace a příslušná odpověď. Tímto praktickým smyslem pro to, co je třeba v dané situaci udělat - ve sportu se tomu říká cit pro hru, umění *předvídat* další vývoj hry, jak je potenciálně obsažen v jejím momentálním stavu - je právě *habitus*. Spolu s tím například, jak se cesty v oblasti výchovy stále víc diverzifikují a znepřehledňují - tak jak je tomu ve Francii nebo i v Japonsku (jak se rozhodnout mezi renomovaným ústavem, který upadá, a školou-útočištěm, která je na vzestupu?), cit pro hru je stále potřebnější. Předvídat pohyby hodnot na burze škol je obtížné a nejlépe své školní investice uplatní a svůj kulturní kapitál zúročí ti, kdo mají možnost - přes rodiče, příbuzné, bratry, sestry nebo známé - získat o oběžích na trhu vzdělání a jejich různé výnosnosti nějakou informaci. Právě i to je jedna z cest, po nichž se školský - a sociální - úspěch váže na sociální původ.

Jinak řečeno, „částice“ proudící k démonu nesou zákon svého směřování a pohybu, princip „poslání“, který je orientuje k té a té škole či tomu a tomu oboru, samy v sobě. Ve zmíněné práci široce analyzují způsob, jakým se struktura kapitálu, to jest poměr mezi

kapitálem ekonomickým a kapitálem kulturním v celkovém kapitálu dospívajících (nebo jejich rodin) obráží v systému preferencí, který je vede k tomu, že dají přednost buď umění před penězi, věcem kultury před záležitostmi moci atd., nebo naopak, jakým způsobem je tato struktura kapitálu skrze systém preferencí, který produkuje, pobízí, aby se ve své volbě škol a pak volbě sociální zaměřili k jednomu nebo druhému, intelektuálnímu nebo obchodnímu, pólu mocenského pole a přijali tomu odpovídající praktiky a názory. (Lze z toho pochopit jednu věc, jež se zdá samozřejmá jen proto, že jsme na ni zvyklí, a sice, proč se žáci École normale, budoucí profesori nebo intelektuálové, hlásí spíš k levici, čtou intelektuální revue, navštěvují hodně divadlo a kino, nepěstují příliš sport atd., zatímco studenti Vysoké školy ekonomické se prohlašují spíš za pravičáky, věnují se intenzivně sportu atd.)

Démona krom toho zastupují také tisíce profesorů, kteří na své žáky aplikují kategorie vnímání a hodnocení strukturované podle týchž principů (svou analýzu profesorských pohledů a jimi užívaných adjektivních dvojic, jako například vynikající-seriózní, při posuzování výplodů jejich žáků a všeho jejich chování a jednání, zde rozvádět nemohu). Jinými slovy, to, co dělá školský systém, je výsledek více či méně sladěných aktivit tisíců maličkých Maxwellových démonů, jejichž jednotlivé volby podléhají určitému objektivnímu řádu (struktury strukturující, jak už jsem naznačil, jsou struktury strukturované), a kteří mají tendenci tento řád udržovat.

Metafora démona je však nebezpečná také proto, že snadno vede k jedné, v kritickém myšlení časté myšlence, totiž k chiméře komplotu, představě jakési zlovůle, odpovědné za všechno, ať dobré či - a to hlavně - špatné, co se v sociálním světě děje. To, co kvůli srozumitelnosti právem popisujeme jako *mechanismus*, bývá někdy vnímáno jako jakýsi *pekelný stroj* (často se zde v Japonsku hovoří o „pekle úspěchu“), jako nějaké tragické, sociálním aktérům vnější a nadřazené soukolí. Plyne to nepochybně ze skutečnosti, že každý z aktérů, chce-li žít, je jaksi nucen podílet se na hře, jež od něho vyžaduje obrovské úsilí a nesmírné oběti.

Neboť tak tomu podle mě opravdu je: sociální řád, na jehož uchování se jako jedna ze složek podílí škola, opravdu dnes nutí dokonce i ty, kdo z něho nejvíc těží, žít v napětí zcela srovnatelném s tím, jakému dvorská společnost, tak jak ji popisuje Elias, vystavovala ony privilegované, kdo k ní patřili: „Jak se nakonec ukazuje,

k poslušnosti ceremoniálu pocitovaného všemi jako břemeno, nutila dotyčné právě sama hierarchizovaná struktura systému ovládnutí, nutnost bojovat o neustále ohrožené šance na moc, na postavení a prestiž. Nikdo z příslušníků skupiny neměl možnost zahájit nějakou reformu. Seběmenší pokus o ni, seběmenší změna oněch křehkých a napjatých struktur by byla neodvratně vedla ke zpochybnění, oslabení nebo i úplnému smetení práv a privilegií určitých jedinců či rodin. Dotknout se těch a těch šancí na moc, neřku-li je zrušit, bylo pro nejvyšší vrstvu této společnosti tabu. Každým takovým pokusem by byla proti sobě zmobilizovala široké vrstvy privilegovaných, obávajících se, že jakýmkoli drobným zásahem do stávajícího řádu by mohly povolit nebo se dokonce zhroutit struktury moci, jež jim ona privilegia poskytují. A tak zůstávalo všechno při starém.<sup>24</sup> Uštvaní rodiče, umořená mládež, zaměstnavatelé shledávající, že výuka neodpovídá potřebě, a zklamaní jejími plody, ti všichni - stejně ve Francii jako v Japonsku - jsou bezmocnými oběťmi mechanismu, který není ničím jiným než nakumulovaným výsledkem jejich vlastních strategií, zplozených a nesených logikou konkurenčního boje všech proti všem.

Abych vyvrátil některé analýzy, které, ať už z nepochopení nebo ze zlé vůle, zobrazily mé práce zmrzačeně a zkarikovaně, rád bych také ukázal, jak způsob reprodukce, na němž se podílí škola, svou logikou - a zvláště svou *statistickou* povahou - a *kontradikcemi*, jež jsou pro ni charakteristické, na jednu stranu struktury pokročilých společností uchovává a na druhou - zároveň a *nekontradikčně* - vede ke *změnám* v těchto strukturách. Právě ony kontradikce (věnoval jsem jim v *Distinction* kapitolu nazvanou „Klasifikace, deklasování, reklasifikace“<sup>25</sup>) jsou nepochybně skrytou podstatou některých politických konfliktů příznačných pro nedávná léta, například květnových bouří v r. 68, které - neboť tytéž příčiny vedou k týmž účinkům - takřka současně, a aniž se dal seběméně předpokládat nějaký přímý vliv, otráslы francouzskou i japonskou univerzitou. V jiné své práci, kterou jsem tak trochu ironicky nazval *Homo academicus*, široce analyzuji, jaké faktory tuto krizi ve světě škol, jejímž výrazem se staly květnové bouře, způsobily: nadprodukce diplomovaných a devalvace diplomů (dva jevy,

---

<sup>2</sup> Norbert Elias, *La Société de cour*, Paříž, Flammarion, 1985, str. 330.

<sup>3</sup> Cf. *La Distinction*, *op.cit.*, str. 147 - 185.

jimiž je, aspoň podle toho, co jsem četl, Japonsko rovněž postiženo), devalvace univerzitních funkcí, zvláště pokud jde o ty nižší, jichž velice přibýlo, aniž přitom otvírají možnost kariér, - to všechno jako plod zcela zastaralé struktury univerzitní hierarchie (a tak jak jsem analyzoval vztahy mezi časem a mocí na univerzitě francouzské, rád bych podobné srovnávací šetření provedl i v případě Japonska).

A myslím si, že kdybychom hledali pravou příčinu nových sociálních pohybů, jimiž pokračoval a ještě dnes pokračuje - například ve zcela novém jevu „koordinování“ - rok 68 a které se začínají projevat, mohu-li věřit svým autorům, rovněž v Německu a Japonsku, a to zvláště mezi mladými dělníky, ne už tolik oddanými tradiční etice práce jako jejich otcové, našli bychom ji právě ve změnách, k nimž došlo na poli školství a hlavně ve vztazích mezi oblastí školy a oblastí ekonomiky, v tom, jak se proměnil vzájemný poměr mezi školními tituly a posty. A se značným místním nárůstem vysokoškolsky vzdělané populace a z toho plynoucími kontradikcemi, a to především v samém lůně mocenského pole, nepochybně souvisí i politické změny, jež lze pozorovat v SSSR a o něž byl učiněn pokus v Číně.

Právě tak by bylo třeba prozkoumat i vztah mezi zločinností školáků - novým jevem, v Japonsku ještě rozvinutějším než ve Francii, - a ve školství panující logikou nuceného soutěžení, a hlavně *osudovostí*, s níž školský systém postihuje mládež: škola často vynáší psychologicky velice brutální generalizující soudy a neodvolatelné verdikty, jimiž zařazuje všechny žáky do jedné jediné hierarchie podle prospěchu - přičemž nad všemi obory dominuje dnes matematika. Vylučuje se a zatracuje ve jménu jediného, kolektivně uznávaného a vyzkoušeného, čili psychologicky nediskutovatelného a nediskutovaného kritéria, kritéria inteligence: aby zvržení obnovili svou ohroženou identitu, často nacházejí jediné útočiště v rázném rozchodu jak se školním tak i sociálním řádem (ve Francii, jak bylo zjištěno, mnoho zločineckých band vytváří a stmeluje právě vzpoura proti škole), nebo, což se také stává, v psychické krizi, případně mentální nemoci či sebevraždě.

Analýzu by konečně vyžadovaly i nejrůznější technické dysfunkce, k nimž dochází přímo v samotném systému, to jest z čistě technického hlediska efektivnosti (v rámci školní instituce i mimo ni), právě v důsledku toho, že primát má strategie *sociální reprodukce*: například skutečnost, že rodiny preferují vzdělání všeobec-

né před technickým, jemuž přisuzují objektivně nižší statut. Řídící představitelé jak v Japonsku, tak ve Francii, ačkoli jsou sami vesměs absolventy japonských univerzit nebo francouzských vysokých škol univerzitního typu, hlásají potřebu revalorizovat technické školství, z něhož se stalo pouhé útočiště nebo odkladiště (a, hlavně v Japonsku, oběť konkurence škol podnikových), ale přitom by velmi pravděpodobně považovali za katastrofu, kdyby byl do oblasti technického školství odsunut jejich potomek. A stejně kontrarikční, dvojaký je jejich postoj k vzdělávacímu systému, jemuž oni sami vděčí ne-li přímo za své postavení, tedy aspoň za jeho legitimitu a za autoritu, s níž je zastávají: jako kdyby jim šlo o vzdělání s jeho technickými výhodami, ale bez břemene sociální ceny, jíž se za ně platí - bez nároků a záruk spojovaných s tituly, jež lze, v opaku k titulům „interním“, udělovaným podniky, nazvat univerzálními -, favorizují školství soukromé a podporují, nebo i sami inspirují, každou politickou iniciativu, jejímž cílem je omezit autonomii instituce vzdělání a svobodu sboru vyučujících; a vůbec největší obojakost projevují v debatě o školské specializaci, jako kdyby chtěli získat na všech frontách, mít prostě všechno: jasné vymezení a záruky spojované s výukou vysoce specializovanou, i otevřenost a disponibilitu plynoucí ze vzdělání všeobecně kulturního, schopného rozvíjet přizpůsobivost potřebnou pro čilé a „pružné“ zaměstnance, i jistoty a spolehlivosti, jak je poskytují „mladí muži“ z ENA a Tódai, rozvážní správci vyvážených situací, i odvážnost od píky vyškolených „mladých vlků“, domněle neadaptovanějších pro období krize.

Smí-li si však sociolog pro jednu dovolit prognózu, pak jsem přesvědčený, že velké konflikty budoucnosti vzejdou ze stále napjatějšího vztahu mezi vysokou a drobnou státní šlechtou: všechno totiž nasvědčuje tomu, že držitelé titulů druhého řádu, malí samurajové kultury, si tváří v tvář absolventům francouzských vysokých škol či japonských státních univerzit, usilujícím čím dál tím víc o trvalý monopol na všechny vysoké mocenské posty - v bankovníctví, průmyslu, politice -, začnou ve svém boji za rozšíření mocenské skupiny pro sebe hledat nová univerzalistická ospravedlnění, tak jak to dělala ve Francii v šestnáctém století, a až do začátku Francouzské revoluce, drobná venkovská šlechta, nebo ve století devatenáctém malí vyřazení samurajové, když se ve jménu „svobody a občanských práv“ bouřili proti reformě Meidži.

## DODATEK SOCIÁLNÍ PROSTOR A POLE MOCI<sup>1</sup>

*Proč považují za nutné a oprávněné zavést do slovníku sociologie pojmy sociální prostor a pole moci? Především proto, aby se skoncovalo s tendencí pojímat sociální svět substancialisticky. Pojem prostor sám v sobě obsahuje princip vztahového chápání sociálního světa: říká totiž, že podstatou každé jím označované „skutečnosti“ je vzájemná exteriorita prvků, z nichž ona skutečnost sestává. Zřejmá, bezprostředně viditelná bytí, ať jde o jedince nebo skupiny, existují a trvají v diferenci a skrze ni, totiž jakožto držitelé relativních postavení v určitém prostoru vztahů, který, ač neviditelný a empiricky vždy těžko prokazatelný, je tou nejskutečnější skutečností (ens realissimum, jak by řekli scholastikové) a tím pravým principem chování jedinců a skupin.*

*Hlavním tématem sociologie není ustavovat třídy. Problém klasifikace, existující v každé vědě, se vědám o sociálním světě takto dramaticky neklade prostě proto, že to je problém politický, který vyustává teprve až v praxi, v logice politického boje, kdy jde o snahu vytvořit aktem zmobilizování - jehož paradigmatem je marxistická ambice ustavit proletariát jako historickou sílu („Proletáři všech zemí, spojte se“) - skutečné skupiny. Marx, vědec a člověk činu, svým turzením o reálné existenci tříd nabídl falešné teoretické řešení jednoho skutečného praktického problému: toho, že každá politická aktivita si musí osobovat schopnost, ať skutečnou nebo domnělou, v každém případě však věrohodnou, vyjadřovat zájmy určité skupiny; manifestovat - a to je také jedna z hlavních funkcí manifestací - existenci oné skupiny a sociální sílu, kterou z ní v tu chvíli nebo potenciálně mohou čerpat ti, kdo ji ztělesňují a tím právě i ustavují jako skupinu. Mluvit o sociálním prostoru tedy znamená rozřešit problém existence či neexistence tříd, o něž vedou sociologové spor od samého počátku. Rozřešit ho tím, že se prostě rozplyne: existenci tříd lze popírat, aniž přitom popřeme to podstatné, co zastánci onoho pojmu v podstatě skrze něj obhajují, totiž sociální diferenciaci, jež může vést jak k nepřátelstvím mezi jed-*

---

<sup>1</sup> Přednáška pronesená v dubnu 1989 na univerzitě v Madisonu (Wisconsin, Spojené státy).



notlivci, tak někdy i k bromadným střetům mezi aktéry různě situovanými v sociálním prostoru.

Sociologie nemá ustavovat třídy, ale sociální prostory, v nichž se pak mohou rýsovat třídy, ale třídy existující jen na papíře. V každém zkoumaném případě má konstruovat a odhalovat (což nijak nesouvisí s opozicí mezi konstrukcionismem a realismem) princip diferenciacce, z něhož lze teoreticky znovustvořit empiricky pozorovaný sociální prostor. Nic nedovoluje předpokládat, že je tento princip vždy a všude - v Číně dynastie Ming i v Číně současné, v Německu, Rusku či v dnešním Alžírsku - stejný. Každá společnost, s výjimkou těch nejméně diferencovaných (v nichž se difference pořád ještě řídí kapitálem symbolickým a nedají se tak snadno vytyčit), se nicméně jeví jako sociální prostor, to jest jako struktura diferencí, jež lze pravdivě postihnout jedině tehdy, jestliže stanovíme princip, který ony difference objektivně zakládá. Princip, který není ničím jiným než strukturou rozdělení forem moci a druhů kapitálu pro dotyčný sociální svět rozhodujících - a podle místa a doby proměnlivých.

Tato struktura není nehybná a na topologickém popisu stavu sociálních pozic je možné založit analýzu pohybu, jímž se struktura rozdělení rozhodujících vlastněných kapitálů, a tím i sociální prostor, uchovává a mění. Právě to chci naznačit, když popisují globální sociální prostor jako pole: míním tím pole sil, jejichž tlaku jsou nutně vystaveni aktéři v onom poli zaangażovaní, a zároveň pole bojové, na němž se aktéři různými prostředky a za různými cíli - podle toho, jaké postavení ve struktuře silového pole zaujímají, - střetají a tím přispívají k jeho uchování či změně.

Něco takového jako třída, nebo obecněji skupina zmobilizovaná v obraně a kvůli obraně svých zájmů, může vzniknout jedině za cenu a jako výsledek kolektivní, neoddelitelně teoretické i praktické, snahy ji vybudovat; pravděpodobnost vzniku sociálních uskupení není však vždy stejná: společenský artefakt, jímž je každá sociální skupina, má tím větší naději vzniknout a trvale existovat, čím k sobě mají aktéři, seskupující se k jejímu ustavení, v sociálním prostoru blíží (a platí to i pro jednotu založenou na vztahu lásky nebo přátelství, ať už společensky sankcionovanou nebo ne). Jinak řečeno symbolická práce konstituování či posvěcení, nutná k tomu, aby vznikla jed-

notná skupina (prosazování určitých jmen, zkratek, odznaky příslušnosti, veřejné manifestace ap.), má tím větší naději uspět, čím víc jsou dotyční sociální aktéři svou vzájemnou blízkostí v prostoru společenských pozic, a také dispozicemi a zájmy s těmito pozicemi spjatými, vedeni k tomu, aby se bláslili jak jeden k druhému, tak k jednomu a témuž (politickému či jinému) projektu.

Hovoříme-li však o sjednoceném sociálním prostoru, není to vlastně *petitio principii* a není na místě ptát se především po tom, za jakých sociálních podmínek může takový prostor vzniknout a jaké jsou jeho hranice? S procesem sjednocování různých sociálních polí, ekonomického, kulturního (nebo školského), politického atd., ve skutečnosti neoddělitelně souvisí zrod státu, a to jde zase ruku v ruce s postupným vznikem státního monopolu na legitimní fyzické i symbolické násilí. Protože stát ve svých rukou soustřeďuje určitý celek materiálních i symbolických zdrojů, může pomocí zásahů ať už finančních (například v ekonomice příspěvky na investice nebo v kultuře dotováním té či oné formy školství) nebo právních (například různými předpisy o chodu organizací či o chování jednotlivců) fungování různých polí regulovat.

Pokud jde o pojem pole moci, musel jsem ho zavést, abych mohl popsat některé strukturální účinky, které se jinak nedaly pojmovat: zvláště některé stránky postojů a projevů spisovatelů nebo umělců, které čistě jen z hlediska pole literárního či uměleckého nelze plně vysvětlit, například ambivalentní chápání pojmů „lid“ a „měšťák“, které lze pozorovat u spisovatelů nebo umělců různě na oněch dvou polích situovaných a které je srozumitelné jen tehdy, vezmeme-li v úvahu, že pole kulturní produkce zaujímá v tomto širším prostoru podřízené postavení.

Pole moci (nesměšovat s polem politiky) není polem stejným jako jiná: je to prostor silových vztahů mezi různými druhy kapitálu, přesněji řečeno mezi aktéry obdařenými některým z různých druhů kapitálu natolik, aby mohli jeho pole ovládat, a povstávajícími do zbraně pokaždé, kdykoli je relativní hodnota oněch různých druhů kapitálu (například „kurs“ mezi kapitálem kulturním a kapitálem ekonomickým) obrožena; to jest hlavně tehdy, je-li obrožena rovnováha v poli instancí, jejichž specifickým úkolem je pole moci uchovávat (což jsou například ve Francii vysoké školy).

*Boj, v němž proti sobě stojí aktéři nebo instituce vlastníci dostatečné množství určitého (hlavně ekonomického nebo kulturního) kapitálu, aby mohli na svých polích zaujímat dominantní postavení, je mimo jiné právě i bojem za uchování nebo změnu „kursu“ mezi různými druhy kapitálu, neboli bojem o moc nad úředními instancemi, jež ho mohou administrativní cestou - například omezením množství školních titulů, které otvírají přístup k vysokým postům, a tím i ovlivněním relativní hodnoty jak těchto titulů tak odpovídajících pozic - modifikovat. Kolik a jakých sil se do těchto bojů zapojí, a budou-li směřovat k uchování nebo zvratu, závisí na „kursu“ mezi druhy kapitálu, to jest právě na tom, co má být oněmi boji uchováno nebo změněno.*

*Ovládání není přímý a prostý účinek aktivity určité skupiny aktérů („vládnoucí třídy“) obdařených mocí, ale nepřímý účinek celého komplexu aktivit vznikajících v předivě křížících se tlaků, jimž je každý z ovládajících - ovládán tak strukturou pole, skrze něž se ovládání uplatňuje - vystaven ze strany všech ostatních.*

---

## ZA VĚDU O DÍLECH

Na polích kulturní produkce se jejich účastníkům nabízí *prostor možností*, který udává jejich práci směr<sup>1</sup>. Stanoví totiž určitý okruh problémů, souvislostí, intelektuálních opěrných bodů (jimiž jsou často jména významných osobností) a různých -ismů, prostě určitý systém dat, která ten, kdo chce být ve hře, musí mít v hlavě – což ovšem neznamená, že za ně odpovídá. V tom je právě rozdíl například mezi profesionály a amatéry nebo, jak se říká v malířství, „nativisty“ (jako je třeba Celník Rousseau). Právě díky tomuto prostoru možností mohou být autoři určitého období situováni a datováni, ale zároveň být relativně nezávislí na bezprostředních determinátech svého ekonomického a sociálního prostředí: jestliže chceme například pochopit způsoby práce současných divadelních režisérů, nestačí vzít v úvahu ekonomické podmínky, stav subvencí či příjmů, dokonce ani očekávání publika; musíme se obrátit k celým dějinám režie od osmdesátých let minulého století, kdy se pozvolna ustavila specifická problematika divadelního představení jako určitý soubor *diskutovaných bodů* a konstitutivních prvků, k němuž musí režisér hodný toho jména zaujmout postoj.

Tento prostor možností, přesahující jednotlivé aktéry, představuje jakýsi společný systém dat, fungující tak, že aniž se tvůrci jednoho období vědomě vztahují jedni k druhým, jsou vztahem jedněch k druhým objektivně situováni.

Táž logika platí i pro úvahu o literatuře a já se chci pokusit dobrat se zde toho, co se mi jeví jako prostor možných způsobů

---

<sup>1</sup> Přednáška pronesená v r. 1989 na Princeton University v rámci *Christian Gauss Seminars in Criticism*.

analýzy kulturních děl. Budu se přitom vždycky snažit vyložit teoretické předpoklady. Předvést dopodrobna celou metodu, nastolující zřetelnou vazbu mezi postojem (výběrem z možností) a postavením v sociálním poli, by ovšem vyžadovalo uvést v každém jednotlivém případě všechny nutné sociologické prvky, aby bylo zřejmé, jak jsou různé postoje mezi různými odborníky rozloženy, proč ti a ti volí z různých možných metod právě ty a ty spíše než jiné. Tím se však zabývat nebudu, i když to není na věci to nejtěžší (analyzoval jsem takovýmto způsobem například debatu mezi Barthesem a Picardem ve své knize *Homo academicus*).

## DÍLO JAKO TEXT

Existuje za prvé dobře známé dělení na *výklady vnější* a *interpretace vnitřní* (v Saussurově smyslu „vnitřní lingvistiky“) či formální. Vnitřní výklad v té nejběžnější formě podávají *lectores*, to jest profesori literatury ve všech zemích. Protože takový výklad má oporu v celé logice univerzitní instituce – ve filozofii je situace ještě jasnější –, může zůstat ve stavu názoru (*doxa*) a nemusí se ustavovat v doktrínu. *New Criticism*, který mu dal explicitní výraz, vlastně jen teoreticky zformuloval předpoklady „čirého“, na absolutizaci textu založeného výkladu „čiré“ literatury. Myšlenku historicky ustavených předpokladů, jež jsou – zvláště v případě poezie – inherentní dílu, lze najít i přímo na půdě literatury, například v Anglii u T. S. Eliota v jeho *Posvátném lese* (*The Sacred Wood*) a ve Francii v oblasti *NRF* a speciálně u Paula Valéryho: kulturní díla jsou chápána jako mimočasové signifikanty a čiré formy, které si žádají ahistorický, čistě vnitřní výklad a jakýkoli odkaz k historickým determinacím či sociálním funkcím odmítají jako „redukující“ a „povrchní“.

Kdybychom tuto formalistickou tradici, jež nepotřebuje teoretické podložení, protože je jí oporou institucionální *doxa*, za každou cenu chtěli převést v teorii, mohli bychom se podle mě obrátit dvojím směrem. Bud' k novokantovské teorii symbolických forem, případně, šířeji, ke všem tradicím směřujícím k odhalování univerzálních antropologických struktur (jako je třeba srovnávací mytologie) nebo k zachycení univerzálních forem principu poezie či literatury, to jest ahistorických struktur, jež jsou podstatou bás-

nického vidění světa (například „esence“ poetického, symbolu, metafory atd.) .

Nebo k teorii strukturalistické, intelektuálně i sociálně daleko účinnější. Po stránce sociální převzala myšlenku výkladu z vnitřku a jakožto formální demontáži mimočasových textů mu dodala auru vědeckosti. Strukturalistická hermeneutika pojednává kulturní díla (jazyk, mýty, umělecká díla) jako struktury strukturované bez strukturujícího subjektu, jež jsou podobně jako saussurovský jazyk historickými realizacemi svého druhu (například školský systém) a jako takové - ale bez jakéhokoli vztahu k ekonomickým či sociálním podmínkám jak vzniku díla, tak jeho tvůrců - mají být i dešifrovány.

Podle mého soudu tím jediným, kdo (spolu s ruskými formalisty) přesně zformuloval strukturalistický projekt v oblasti analýzy kulturních děl, je Michel Foucault. Symbolický strukturalismus v jeho pojetí přejímá od Saussura nepochybně to podstatné, totiž primát vztahů: „Jazyk,“ říká Saussure velice podobně jako Cassirer v *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, „je forma, a ne substance.“ Foucault, vědomý si toho, že žádné dílo neexistuje samo od sebe, to jest vně vztahů vzájemné závislosti, jimiž je spojeno s díly jinými, navrhuje pro „pravidelný systém diferencí a disperzí“, v jehož rámci se definuje každé jednotlivé dílo, označení „pole strategických možností“<sup>2</sup>. Princip výkladu pro něj však spočívá výhradně jen v řádu diskurzu, jehož jsou jednotlivé diskurzy součástí, čímž se značně přibližuje sémiologům a způsobu, jímž užívají - jako třeba Trier - pojmu „sémantické pole“: „Jestliže je analýza fyziokratů součástí téhož diskurzu jako analýza utilitaristů, není to proto, že žili v téže době, ani proto, že se střetali na půdě jedné a téže společnosti, ani proto, že se jejich zájmy prolínaly v jedné a téže ekonomii, ale proto, že jejich dvojí volba vycházela z jednoho a téhož rozložení volitelných bodů, z jednoho a téhož strategického pole“<sup>3</sup>.

Tím, co je kulturním tvůrcům společné, je tedy systém společných referencí, společných opěrných bodů, zkrátka cosi takové-

---

<sup>2</sup> Vycházím zde z Foucaultova textu „Odpověď epistemologickému kroužku“ (*Cahiers pour l'analyse*, 9, Léto 1968, str. 9 - 40 a speciálně str. 40), který patrně nejjasněji vyjadřuje teoretické předpoklady jeho díla té doby.

<sup>3</sup> *Ibid.*, str. 29.

ho, o čem jsem právě hovořil jako o prostoru možností. Foucault však, věrný v tom saussurovské tradici a jejímu dělení lingvistiky na vnitřní a vnější, prohlašuje ono „pole strategických možností“ – jež nazývá *épistèmè* – za naprosto autonomní, a snahu hledat princip výkladu toho, co se „v poli strategických možností“ děje, v takzvaném, jak říká, „poli polemiky“ a v „rozdílnostech zájmů či *mentálních zvyklostí* jedinců“ (čímž očividně míří na mně) proto zcela logicky odmítá jako „doxologickou iluzi“. Jinými slovy, opozice a antagonismy kořenící ve vztazích mezi tvůrci a uživateli dotyčných děl Michel Foucault přenáší, mohu-li to tak říci, do nebes myšlenek.

Že je prostor možností svým způsobem determinující, se samozřejmě nedá popřít, vypovídá o tom už sám pojem relativně autonomního pole, které má své vlastní dějiny; řád kultury, *épistèmè*, nelze nicméně považovat za systém naprosto autonomní: už jen proto, že pak by se změny, k nimž v tomto separovaném světě dochází, nedaly nijak vyložit, ledaže bychom mu přičetli imanentní schopnost měnit se jakýmsi tajemným hegelovským *samopohybem* (*Selbstbewegung*). (Této formě esencialismu, nebo řekněme fetišismu, který se projevuje i v jiných oblastech a zvláště v oblasti matematiky, podléhá, tak jako mnozí jiní, právě i Foucault; tady je však třeba držet se Wittgensteina, který připomíná, že matematické pravdy nejsou nějaké věčné esence zplozené v hotovém stavu lidským mozkem, ale historické produkty historické práce určitého typu, vykonávané podle specifických pravidel a pravidelnosti onoho speciálního sociálního světa, jímž je pole vědy.)

Totéž platí i o ruských formalistech: stejně jako pro Foucaulta, který čerpá z téhož pramene, i pro ně existuje pouze systém děl, předivo vztahů mezi texty, *intertextualita*; a stejně jako on jsou pak nuceni hledat princip dynamiky systému textů v něm samotném. Tynjanov například výslovně tvrdí, že všechno, co je literární, může být determinováno jedině předchozími podmínkami literárního systému (Foucault říká totéž o vědách). Změna na literárním poli je pro ně dána procesem „automatizace“ či „deautomatizace“ jako nějakým přirozeným zákonem, obdobným účinku mechanického opotřebování.

## REDUKCE NA KONTEXT

Ještě se k tomu bodu vrátím. Přejdu nyní k analýze vnější, která vztah mezi sociálním světem a kulturními díly opírá o myšlenku *odrazu* a bezprostředně díla spojuje se sociální charakteristikou (sociálním původem) autorů nebo skupin těch, kdo byli jejich skutečnými či domnělými adresáty a jejichž očekávání mají díla plnit. Jak dosvědčuje i ten nejšťastnější případ, jímž je podle mě Sartrova analýza Flauberta, biografická metoda hledá principy explikace v charakteristických rysech autorova života marně, protože ty mohou vyvstat jedině tehdy, vezme-li se v úvahu literární mikrokosmos, v němž byl autor zapojen.

O mnoho cennější není ani analýza statistická, jež se snaží určit statistickou cestou charakteristické rysy populace spisovatelů v různých momentech nebo různých spisovatelských kategorií (škol, žánrů atd.) v jednom určitém momentu: většinou to totiž vypadá tak, že *apriorně ustavené* populace klasifikuje na základě principů rovněž stanovených apriorně. Aby byla alespoň trochu přesná, bylo by totiž třeba, tak jak to udělal Francis Haskell pro malířství, prozkoumat především proces, jakým *seznamy* autorů, s nimiž statistik pracuje, vznikly, to jest *proces kanonizace* a hierarchizace, který vedl k vymezení toho, co v daném časovém úseku představuje populaci puncovaných spisovatelů. A zároveň by bylo třeba prozkoumat i genezi systémů klasifikace, názvů epoch, „generací“, škol, „hnutí“, žánrů atd., jichž statistické třídění užívá a jež ve skutečnosti zároveň fungují jako nástroje a předměty bojů. Bez takového kritického prozkoumání genealogie se může snadno stát, že badatel pojme jako samozřejmost něco, co je ve skutečnosti otázkou: například vymezení populace spisovatelů, to jest těch, jimž ti nejuznávanější mezi nimi přiznávají právo nazývat se spisovatelem (nebo historikem či sociologem, pokud bychom studovali tyto oblasti). Bez důkladné analýzy skutečného rozdělení pole je krom toho nebezpečí, že statistická analýza svou logikou určování skupin rozruší koheze skutečné a s nimi i vztahy statisticky skutečně podložené, přístupné však jen analýze vyzbrojené znalostí specifické struktury pole. Nemluvě o tom, k čemu všemu může vést neuvážené použití náhodného vzorku (jakou cenu by měl například vzorek spisovatelů z padesátých let, kdyby v něm chyběl Sartre?).

Pro vnější analýzu jsou však nejtypičtější studie marxistické, jejichž autoři - tak různí jako Lukács nebo Goldmann, Borkenau



(když zkoumá genezi mechanistického myšlení), Antal (ve věci florentského malířství) nebo Adorno (ve věci Heideggera) - se snaží vztahovat díla k určité vizi světa nebo k sociálním zájmům určité společenské třídy. Umělec je v tomto případě považován za jakési médium, které vyjadřuje vizi světa určité společenské třídy, takže pochopit dílo znamená pochopit tuto vizi. Na jakých - vesměs krajně naivních - předpokladech takoveto přičítání duchovního otcovství spočívá, by vyžadovalo širší studii, podstatou je však ve všech případech myšlenka, že nějaká skupina může *přímo*, jako determinující nebo konečná příčina, působit na vznik díla. Vzato však hlouběji, i kdybychom připustili, že je možné přesně určit sociální funkce díla, to jest skupiny a „zájmy“, jimž dílo „slouží“ nebo jejichž je výrazem, pokročili bychom tím byť jen o píď v pochopení jeho struktury? Řekne-li se, že náboženství je „opium lidu“, o *strukturu* náboženského poselství to mnoho nevyovídá a mohu rovnou říci už teď, ještě než k tomu logicky dojdou, že podmínkou plnění funkce, pokud jaká existuje, je právě struktura poselství.

Právě proti těmto redukujícím *zkratům* jsem rozvinul svou teorii pole. Pozornost upřená výhradně k funkcím vede totiž k tomu, že se pomíjí otázka vnitřní logiky kulturních předmětů, jejich struktura jakožto *řečí*; a v hlubším smyslu k tomu, že se pomíjejí skupiny těch, kdo je produkují (kněží, právníci, intelektuálové, spisovatelé, básníci, výtvarní umělci, matematici atd.) a pro něž tato díla rovněž plní určité funkce. Velkou pomocí je tady Max Weber, který vrátil na scénu specialisty s jejich vlastními zájmy, totiž s funkcemi, které jejich aktivita a jejich produkty, náboženské doktríny, sbírky zákonů atd., plní pro ně. V tom je jeho zásluha, na druhou stranu však Weber nepostřehuje, že světy úředníků jsou sociální *mikrosvěty*, že to jsou pole, jež mají svou vlastní strukturu a své vlastní zákony.

## LITERÁRNÍ MIKROSVĚT

Sociální prostor produkujících je skutečně nutné pojímat vztahově: pole literatury, výtvarných umění, vědy atd., prostě sociální mikrosvět, v němž vznikají kulturní díla, je prostor objektivních vztahů mezi různými pozicemi - například mezi postavením umělce punčovaného a umělce zneuznávaného - a nelze ho pochopit jinak,

než když každého aktéra či instituci nahlížíme v jejich objektivních vztazích ke všem ostatním. Tady, na půdě těchto specifických silových vztahů a bojů za jejich uchování nebo změnu se prostřednictvím specifických zájmů, daných právě touto půdou, rodí různé strategie produkujících, různé jimi obhajované umělecké formy, různá jimi navazovaná spojení, různé jimi zakládané školy.

Vnější determinanty, jichž se dovolávali marxisté - například ekonomické krize, politické revoluce nebo změny v oblasti techniky -, se mohou uplatňovat jedině prostřednictvím z nich plynoucích změn ve struktuře pole. Pole má *lomivý* účinek (podobně jako prizma): změny ve vztazích mezi spisovateli, mezi představiteli různých žánrů (například poezie, románu a divadla) nebo mezi různými uměleckými pojetími (například uměním artistním a uměním socialistickým), k nimž dochází třeba při změně politického režimu nebo při ekonomické krizi, můžeme proto pochopit, jen pokud známe specifické zákony, podle nichž pole funguje (jeho „koeficient lomu“, to jest *stupeň jeho autonomie*).

## POZICE A POSTOJE

Jak je tomu ale v tom všem s díly, řekne někdo, a neztratilo se nám cestou to, co bylo ze strany těch nejbystřejších obhájců vnitřního výkladu přínosem? Logikou fungování pole je dáno, že se různé možnosti, z nichž v určitém časovém momentu sestává prostor možností, mohou aktérům a analytikům jevit jako logicky neslučitelné, ačkoli jsou neslučitelné pouze sociologicky: tak je tomu i s různými metodami analýzy děl, jak jsem o nich hovořil. Vyplývá to z logiky boje a z rozdělení na antagonistická pole, zaujímající vůči objektivně daným možnostem protichůdné postoje - protichůdné natolik, že každé vidí nebo chce vidět z oněch možností jen malý úsek: volby, jež by v jiném případě logicky nic nerozdělovalo, mohou pak vypadat jako nesmiřitelné. Protože každé pole pojímá samo sebe jako opoziční, nemůže vidět hranice, jež si aktem sebeustavení klade. Jasným příkladem je Foucault, který se domnívá, že chce-li ustavit to, co nazývám prostorem možností, musí vyloučit sociální prostor (umělecký, literární či vědecký mikrosvět), jehož je prostor možností výrazem. Jít dál a dosáhnout syntézy mu brání pouze a právě to, co je v podtextu teoretických opo-

zic, totiž antagonismy sociální a zájmy s nimi spjaté. Ale to se děje velmi často.

Všechny výtopy i požadavky zastánců jak výkladu vnitřního, formalistického, tak výkladu vnějšího, sociologického, lze však zachovat, jestliže prostor děl (forem, stylů atd.) , chápaný jako pole postojů pojetelné jedině vztahově, jako určitý systém fonemat, to jest systém diferencujících odchylek, uvedeme do vztahu k prostoru škol či autorů, chápanému jako systém diferencujících pozic v poli produkce. Kdybychom to chtěli hodně zjednodušit, mohli bychom, možná trochu šokujícím způsobem, říci, že autoři, školy, revue atd. existují ve svých vzájemných diferencích a skrze ně. A znovu k tomu opakovat Benvenistovu větu: „Být odlišný a být signifikantní je jedno a totéž.“

Tím se rázem řeší celá řada problémů a v první řadě problém změny. Například hybná síla procesu „zevšednění“ a „ozvláštnění“, o němž hovoří ruští formalisté, nespočívá v dílech jako takových, ale v opozici – jež je konstitutivní pro všechna pole kulturní produkce a své paradigmatické formy nabývá v poli náboženském – mezi *ortodoxností* a *herezí*: že i Weber, když ve své studii o náboženství hovoří o funkci kněžství a funkci proroků, užívá pojmů „zevšednění“ či „zrutinování“ a „ozvláštnění“ či „odrutinování“, je příznačné. Proces, jímž jsou díla nesena, je plodem boje mezi aktéry, kteří mají podle své pozice v poli, závislé na jejich specifickém kapitálu, buď zájem na jeho uchování, to jest na rutíně a zrutinování, nebo na jeho zvrácení – jež má často formu návratu k pramenům, k čistotě počátků a k heretické kritice.

Že orientace změny závisí na stavu systému možností (například stylistických), jež se nabízejí z minulosti a stanoví, co je v určitém časovém momentu v určitém poli proveditelné či myslitelné a co ne, je jisté; ale právě tak je jisté, že to závisí i na zájmech aktérů (zájmech v ekonomickém smyslu slova většinou zcela „nezištných“), které je – podle jejich postavení buď na dominantním nebo podřízeném pólu pole – orientují buď k možnostem nejjistějším, nejzavedenějším, nebo k těm nejnovějším z možností už ustavených, anebo k možnostem, které je třeba teprve vytvořit.

Předmětem analýzy kulturních děl je *korespondující vztah mezi dvěma homologickými strukturami*, strukturou děl (to jest žánrů, ale také *forem*, stylů, témat atd.) a strukturou literárního (nebo výtvarného, vědeckého, právního apod.) silového pole, které je zároveň a neoddělitelně i polem bojů. Hybnou silou změny

kulturních děl, jazyka, výtvarného umění, literatury, vědy atd., jsou boje probíhající na odpovídajících polích produkce: právě v důsledku těchto bojů za uchování nebo změnu silových vztahů panujících v poli produkce se uchovává nebo mění struktura pole forem, jež jsou oněch bojů nástrojem a předmětem.

Strategie aktérů a institucí zapojených do literárních bojů, to jest jejich *postoje* (specifické, tj. například stylistické, i nesespecifické, tj. politické, etické apod.) , závisí na jejich *postavení* ve struktuře pole, neboli v rozdělení specifického symbolického kapitálu, ať už institucionalizovaného či ne (vnitřní uznání nebo vnější proslulost), postavení, které je prostřednictvím základních (a na postavení relativně nezávislých) dispozic jejich *habitusu* vede buď k uchovávání struktury onoho rozdělení, nebo ke snaze ji změnit, to znamená buď k pokračování v zavedených pravidlech hry, nebo k jejich zvrácení. Protože je však boj mezi aktéry v dominantním postavení a těmi, kdo o toto postavení usilují, veden vždycky o něco, protože se střetají nad určitými otázkami, závisí jejich strategie také na stavu uzákoněné problematiky, to jest na prostoru možností zděděných z bojů předchozích, který do určité míry prostor možných postojů definuje a tím ovlivňuje snahy o řešení, čili i vývoj produkce.

Vztah mezi pozicemi a postoji není, jak je zřejmé, nijak mechanicky determinován: každý tvůrce, spisovatel, výtvarník či vědec buduje svůj vlastní tvůrčí projekt jednak podle toho, jaké použitelné možnosti na základě sobě vlastních kategorií vnímání a hodnocení vidí, a jednak podle svého sklonu - daného zájmy spojenými s jeho postavením ve hře - chopit se té či oné z možností nebo ji odmítnout. Kdybych měl celou tuto složitou teorii shrnout do několika vět, řekl bych, že každý autor, jakožto zaujímající určité postavení v určitém prostoru, to jest v určitém silovém poli (neredukovatelném na prostý souhrn hmotných bodů), které je zároveň i polem bojů za uchování silového pole nebo jeho změnu, existuje a trvá pouze tak, že je vystaven strukturovaným tlakům pole (například tlakům objektivních vztahů mezi žánry); ale že zároveň - tím, že zaujímá některý z estetických postojů momentálně nebo virtuálně se nabízejících v poli možností (a tím i postoj k postojům ostatním) - vykazuje diferencující odchylku, jež je pro jeho postoj, pro jeho hledisko, chápané jako pohled z určitého bodu, konstitutivní. Je situován a zároveň nucen se situovat, odlišit se, a to *bez jakékoli snahy o odlišnost*: tím, že vstoupil do hry, přijal mlčky

tlaky a možnosti, které s sebou hra nese a které se mu, tak jako všem ostatním účastníkům hry, jeví jako „to, co je třeba udělat“, jako formy, jež je třeba stvořit, postupy, jež je třeba objevit, zkrátka jako možnosti vyznačující se větší nebo menší „ambicí existovat“.

Napětí mezi pozicemi, na němž spočívá struktura pole, je také - prostřednictvím bojů, jejichž předměty jsou zároveň boji produkovány - hybatelem její změny; ať je však pole jakkoli autonomní, výsledek těchto bojů nikdy není zcela nezávislý na vnějších faktorech. Například silové vztahy mezi „konzervativci“ a „novátory“, tvůrci ortodoxními a heretiky, „starými“ a „novými“ (či „moderními“), jsou silně podmíněny stavem bojů vně pole a posilou, jíž se jedním nebo druhým případně zvenčí dostává - když se třeba, v případě heretiků, vynoří nová klientela, což se často stává v souvislosti se změnami ve školském systému. Například úspěch impresionistické revoluce nepochybně umožnilo jedině to, že se v souvislosti s „nadprodukcí“ diplomů, vzešlou z tehdejších transformací školského systému, objevilo nové publikum mladých umělců (adeptů malířství) a mladých spisovatelů.

## POLE KONCE STOLETÍ

Protože zde nemohu tento badatelský program konkrétně ilustrovat hlubším popisem literárního pole v nějakém jeho přesně daném stavu, rád bych alespoň, i za cenu toho, že se to bude zdát zjednodušující nebo dogmatické, v hrubých rysech ukázal literární pole francouzské, jak se jeví v 80. letech minulého století, to jest ve chvíli, kdy se ustavuje jeho struktura, tak jak ji dnes známe<sup>4</sup>. Opozice mezi uměním a penězi, jež strukturuje pole moci, se na poli literárním odráží ve formě opozice mezi uměním „čistým“, symbolicky dominantním, ale ekonomicky podřízeným - poezie, ztělesnění „čistého“ umění par excellence, se špatně prodává -, a uměním komerčním v jeho dvou formách, to jest jednak ve formě značně výnosného a buržoazí (Akademií) posvěceného bulvárního divadla a jednak ve formě umění průmyslového, vau-

---

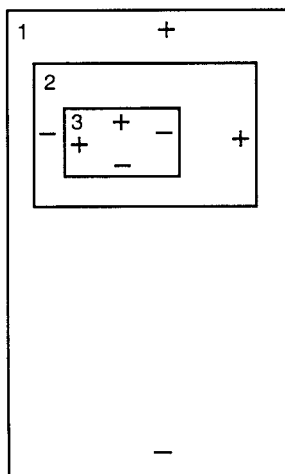
<sup>4</sup> Pokud jde o hlubší analýzu, viz. P. Bourdieu, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paříž, Ed. du Seuil 1992, str. 165 - 200.

*Diagram uměleckého pole/3/ ležícího na podřízeném pólu pole mocenského/2/, které samo leží na dominantním pólu sociálního prostoru/1/.*

*+ = pól pozitivní,*

*postavení dominantní*

*- = pól negativní, postavení podřízené*



devillu, lidového románu (románu na pokračování), žurnalismu, kabaretu.

Máme tu tedy chiasmatickou, homologickou strukturu mocenského pole, v němž, jak víme, stojí intelektuálové - bohatí na kapitál kulturní a (relativně) chudí na kapitál ekonomický - proti velkým průmyslníkům a obchodníkům - bohatým na kapitál ekonomický a (relativně) chudým na kapitál kulturní. Na jedné straně maximální nezávislost na tržní poptávce a kult neziskových hodnot a na druhé přímá a okamžitým úspěchem odměňovaná závislost na poptávce buržoazní v případě divadla a poptávce maloburžoazní, případně lidové, v případě vaudevillu nebo lidového románu. Jsou tu tedy všechny známé charakteristické rysy opozice mezi dvěma sub-póli, sub-polem produkce úzké, jež je sama sobě trhem, a sub-polem velkoprodukce.

V rámci této hlavní opozice a kolmo k ní se rýsuje opozice druhá, jež se týká povahy děl a sociální skladby jejich publika. Na tom nejautonomnějším pólu, to jest na straně tvůrců umění pro umění, se jeví jako opozice mezi avantgardou posvěcenou (což jsou v osmdesátých letech parnasisté a v menší míře symbolisté) a avantgardou nastupující (mladí) nebo stárnoucí, ale neposvěcenou; opozice na pólu nejheteronomnějším je méně vyhraněná a týká se hlavně sociální povahy publika - stojí tu například bulvární divadlo proti vaudevillu a všem formám umění průmyslového.

Přibližně až do r. 1880 se hlavní opozice, jak vidíme, částečně kryje s opozicí mezi žánry, to jest mezi poezií a divadlem, zatímco román je rozptýlenější a zaujímá postavení někde uprostřed. Divadlo, původně celé v sub-poli velkoprodukce (je známo, jaká fiaska zažívali na divadle představitelé umění pro umění), se však dělí, když se objeví nové postavy, totiž režiséři, a zvláště Antoine a Lugné-Poe, jejichž protichůdnost otevře celý prostor možností, s nimiž pak musí divadelní sub-pole v budoucnu už vždycky počítat.

Máme tedy prostor o dvou dimenzích a dvě formy bojů a historického vývoje: na jedné straně boje mezi umělci angažovanými v sub-polích umění „čistého“ a umění komerčního, v nichž běží o samu definici spisovatele a statut umění a umělce (právě tyto boje mezi spisovatelem či umělcem „čistým“, jehož jedinými „zákazníky“ jsou jeho vlastní konkurenti, od nichž čeká *uznání*, a spisovatelem či umělcem „buržoazním“, jemuž jde o *proslulost* a komerční úspěch, jsou jednou z hlavních forem boje za prosazení dominantního principu nadvlády na poli moci, kde proti sobě stojí intelektuálové a „měšťáci“ ztělesňovaní „měšťáckými“ intelektuály). A na druhé straně, na tom nejautonomnějším pólu, to jest v sub-poli produkce úzké, boje mezi avantgardou posvěcenou a avantgardou novou.

Jestliže literární a výtvarní historikové nevědomky přejímají pohled tvůrců umění pro umění, osobujících si (s úspěchem) monopol na označení umělec či spisovatel, a znají a uznávají jen sub-pole produkce úzké, obraz celého pole a jeho dějin se tím zkresluje. Změny, k nimž neustále dochází na poli produkce, jsou plodem jeho struktury, totiž synchronických opozic mezi antagonistickými pozicemi v globálním poli, jejichž podstatou je míra posvěcení uvnitř pole (uznání) nebo vně pole (proslulost), a – v případě sub-pole tvorby úzce omezené – postavení ve struktuře rozdělení kapitálu uznání (příčemž toto postavení výrazně souvisí s věkem: opozice mezi aktéry dominantními a podřízenými, ortodoxními a heretiky, stále víc nabývá formy permanentní revoluce mladých proti starým a nového proti starému).

## SMYSL PRO DĚJINY

Právě proto, že změny v poli úzce omezené tvorby vycházejí z jeho vlastní struktury, jsou značně nezávislé na *chronologicky* součas-

ných změnách vnějších (například politických, jako byly třeba stávky v Anzin, nebo i jiných, jako byl například mor ve Florencii a Sieně v létě 1348) –, a to i přesto, že z nich zdánlivě jakoby vyplývají a že se jim třeba později dostane posvěcení tak trochu i díky právě onomu setkání relativně nezávislých kauzálních řad. Dějiny pole vytváří boj mezi obhájci pozic a jejich dobyvateli, mezi držiteli titulu (spisovatele, filozofa, vědce apod.) a jejich vyzývatelem, *challengery*, jak se říká v boxu: stárnutí autorů, škol a děl je výsledkem boje mezi těmi, kdo *vytvořili mezník* (tím, že v poli nastolili nový postoj) a chtějí trvat (stát se „klasiky“), a těmi, kdo nemohou vytvořit nový mezník jinak, než když ty první s jejich snahou *zvětšit* současný stav a zastavit dějiny odkáží do minulosti.

Nová avantgarda, bojující na půdě každého žánru s avantgardou posvěcenou, má vždycky sklon dovolávat se návratu k pramenům, k čistotě počátků, neboli tázat se po samotných základech žánru; dějiny poezie, románu a divadla se proto jeví jako proces očisty, v jehož průběhu se každý žánr neustálou kritikou sebe sama, svých principů a předpokladů, víc a víc redukuje na svou nejčistější kvintescenci. Například řadou básnických revolucí proti zavedené formě poezie, jimiž jsou dějiny francouzské poezie rytmovány od dob romantismu, je z poezie postupně vylučováno všechno „poetické“: ty nejvýraznější formy, alexandrin, sonet, vůbec báseň jako taková, prostě to všechno, co jeden básník nazval poetickým „bzukotem“, a rovněž tak řečnické figury, přirovnání, metafora, konvence citové, lyrismus, jakékoli výlevy, psychologie. A francouzský pobalzakovský román se zase snaží zbavit všeho „romaneskního“: k programu bratří Goncourtů „zabít romanesknost“ značně přispěla jak Flaubertova představa „knihy o ničem“, tak snaha samotných Goncourtů o „román bez peripetií, bez zápletky a nízké zábavnosti“. A další cestou přes Joycea, Faulknera a Clauda Simona vznikl román už docela zbařený lineárního příběhu a prohlašující sama sebe za fikci. A totéž probíhá v dějinách režie: stále víc je vylučována „divadelnost“ a předvádí se komická, záměrně iluzionistická iluze.

Avantgardní tvůrci na těchto polích *permanentní revoluce* jsou přitom, paradoxně, determinováni minulostí dokonce i v novátorských krocích, jež ji mají přesáhnout – jež jsou ale vepsány, jako do základní matrice, do imanentního prostoru možností pole. Všechno, co v poli vzniká, je čím dál tím víc závislé na jeho vlastních dějinách a odvodit to zpětně nebo dopředu ze znalosti stavu sociálního světa (z ekonomické situace, politické atd.) v tom a tom



daném okamžiku je čím dál tím těžší. Formální vlastnosti děl i jejich hodnota jsou čirým plodem struktury neboli dějin pole, relativní autonomie pole se v nich prosazuje stále víc a interpretace, jež se domnívají, že mohou od dění světa přejít „krátkým spojením“ rovnou k dění v poli, stále víc ztrácejí opodstatněnost.

Tak jako už není na straně tvorby místo pro naivní umělce, leda v případě, že se z nich stanou objekty, není už místo ani pro naivní, prvoplánové vnímání: dílo vzniklé podle logiky silně autonomního pole vyžaduje vnímání, které *diferencuje*, odlišuje, které je pozorné k *odchyilkám* díla od jiných současných či minulých děl. Z toho paradoxně plyne, že adekvátní přístup k tomuto umění, které je plodem permanentního rozchodu s dějinami, s tradicí, se víc a víc blíží pohledu historika: má-li je dotyčný vychutnat, musí si uvědomovat a znát prostor možností, jehož je dílo produktem, umět rozpoznat, v čem je, jak se říká, jeho „přínos“, a to nelze jinak než historickým srovnáním.

Tím je pro vědu rozřešen epistemologický problém „čistého“ umění (a „formalistických“ teorií vykládajících jeho principy): princip svobody vůči dějinám spočívá v dějinách samotných a svobodu vůči „sociálnímu kontextu“ – kterou výklad škrtná, jestliže klade dílo do přímého vztahu k momentálním sociálním podmínkám – lze vyložit ze sociálních dějin procesu autonomizace (jak jsem ho právě nastínil). Formalističtí estetikové, uznávající jak v tvorbě, tak v jejím vnímání jen formu, se ve svém pohrdání sociologií očividně mýlí: jestliže formalistická snaha odmítá jakýkoli historizující pohled, pak si prostě neuvědomuje svou vlastní sociální podmíněnost, přesněji řečeno zapomíná, že sociální podmínky svobody vůči vnějším determinizacím – to jest pole relativně autonomní produkce a estetiky čistého umění, kterou toto pole umožňuje, – se ustavily určitým historickým procesem. Nezávislost na historických podmínkách, jež se prosazuje v dílech vzniklých z čirého zřetele k formě, je plodem historického procesu, jímž se vytvořil vesmír schopný těm, kdo ho obývají, takovou nezávislost zajistit.

## DISPOZICE A DRÁHY

Po tomto stručném nástinu struktury pole, logiky jeho fungování a jeho proměn (v níž hraje podstatnou roli také námi zde nezmi-

něný vztah k publiku) zbývá popsat vztah mezi jednotlivými aktéry - jejich *habitusy* - a silami pole, který se objektivizuje v určité dráze a určitém díle. *Dráha* na rozdíl od běžných biografí popisuje řadu pozic, jež určitý autor postupně zaujímá v postupných stavech literárního pole, přičemž se rozumí, že smysl těchto postupných pozic - publikování v té a té revui či u toho a toho nakladatele, účast v té a té skupině atd. - je definován pouze strukturou pole, to jest vztahově, jak už bylo řečeno.

Když spisovatel volí ty či ony z nabízejících se možností, děje se to vždycky - a většinou zcela neuvědoměle - v rámci určitého stavu pole definovaného určitým stavem možností a podle více nebo méně výsadního postavení, jež v něm dotyčný zaujímá a jež na základě dispozic daných jeho sociálním původem různě hodnotí: nemohu zde dialektiku mezi pozicemi a dispozicemi, z níž toto vyvozují, rozvést dopodrobna, a řeknu tedy jen tolik, že mezi hierarchií pozic (to jest žánrů a v jejich rámci pak postupů) a hierarchií danou sociálním původem, čili jím danými dispozicemi, se jeví neobyčejná souvztažnost. Vezmeme-li například lidový román, je pozoruhodné, že je častěji než kterýkoli jiný románový druh přenecháván spisovatelům s podřízených tříd a ženského pohlaví a že nejodtažitější a napůl parodický postoj k němu zaujímají spisovatelé relativně nejfavorizovanější - příkladem *par excellence* je Apollinaiem obdivovaný *Fantomas*.

K čemu ale, řekne někdo, takovýto zvláštní způsob pojetí uměleckého díla vlastně je? Stojí za to podobným výkladem děl riskovat, že se zruší kouzlo? Co jiného získáme takovou historickou analýzou něčeho, co chce být žito jako absolutní, na náhodách procesu geneze zcela nezávislá zkušenost, než tak trochu mrzoutské potěšení, že „do toho vidíme“?

Rezolutně historizující pohled, který umožňuje přesně poznat, z jakých historických podmínek se rodí transhistorická logika, jakou je logika umění nebo vědy, především zbavuje kritický diskurz platonského svodu uctívání esencí - esence literárního, poetického nebo, v jiné oblasti, matematického atd. Analýzy esencí, vyznávané tolika „teoretiky“ - a to zvláště, ve věci „literárního“, ruskými formalisty a fenomenologem a odborníkem na eidetickou analýzu Jakobsonem, ale ve věci „čisté poezie“ nebo „divadelnosti“ i mnoha jinými (od abbého Brémonda až po Antonina Artauda) - prostě jen nevědomky přejímají historický produkt pomalého a dlouhého kolektivního abstrahování kvintesence, které v každém žánru,

v poezii, románu i divadle, provázelo autonomizaci pole produkce: revoluce probíhající na poli produkce způsobily, že se specifický princip básnického, divadelního či románového účinku pozvolna izoloval, až zbyl (jako například v poezii u Pongeho) jen jakýsi vysoce koncentrovaný sublimát vlastností schopných vyvolat účinek pro dotyčný žánr nejcharakterističtější - v případě poezie účinek ozvláštnění, známé *ostranenie* formalistů - , a to bez použití uznávaných, takzvaně básnických, divadelních či románových technik.

Nezbývá než připustit, že „působení jedněch děl na druhá“, o němž hovořil Brunetière, probíhá vždy prostřednictvím autorů - jejichž nejčirější estetické či vědecké puzení se vyhraňuje pod tlakem a v mezích postavení, jež dotyční zaujímají ve struktuře určitého zcela speciálního stavu historicky situovaného a datovaného literárního či uměleckého mikrosvěta. Dějiny nemohou produkovat transhistorickou univerzálnost jinak, než ustavením sociálních světů, které svými specifickými zákony fungování a svou sociální alchymii extrahují z často nesmiřitelných střetů jednotlivých hledisek sublimovanou esenci univerzálního. Takovýto realistický pohled, chápající univerzálnost jako plod kolektivní činnosti podřízené určitým pravidlům, mi připadá nakonec uspokojivější a, mohli to tak říci, lidštější než víra v zázračné vlastnosti tvůrčího génia a čiré vášně pro čistou formu.

## DODATEK 1 BIOGRAFICKÁ ILUZE

*Spolu s jinými obecně vžitými pojmy se do světa vědy vloudil i pojem životního příběhu: nejprve potichoučku mezi etnology a nedávno blásitěji mezi sociology. Mluvit o životním příběhu znamená přinejmenším předpokládat - a to není málo -, že život takovým příběhem je a život každého jedince že vždycky sestává z událostí, jež se dají jako příběh chápat a jako příběh vyprávět. Tak to ostatně říká i obecné cítění, totiž běžná řeč, když popisuje život jako cestu, trasu, dráhu, která má své křížovatky (Herkules mezi neřestí a ctností), nebo jako pouť ve smyslu putování, chůze, běhu, cursu, cesty odněkud někam, přímočarého jednosměrného pohybu („mobility“), který má svůj začátek („vstup do života“), své etapy a svůj závěr ve smyslu konce i cíle („ten si prorazí svou cestu“ znamená ten uspěje, ten udělá krás-*

nou kariéru), prostě uzavření příběhu. Znamená to přijmout tím filozofii dějin tak, jak ji implikuje historický příběh, nebo zkrátka teorie vyprávění, a to vyprávění nerozlišně historikova i romanopiscova, jímž je zvláště biografie a autobiografie.

Aniž si budeme činit nárok na vyčerpávající rozbor této teorie, pokusme se probrat některé její předpoklady. Především ten, že „život“ představuje koherentní a orientovaný celek, který se může a má chápat jako jednolitý výraz určité subjektivní i objektivní „intence“, určitého projektu: sartrouský „prvotní projekt“ ve skutečnosti jen explicitně formuluje to, co běžné biografie implikují svými „už tehdy“, „od té doby“, „už od nejranějšího mládí“ atd., nebo „životní příběhy“ svými „odjakživa“ („odjakživa jsem miloval hudbu“). Život uspořádaný jako příběh se odvíjí podle určitého chronologického a zároveň logického řádu od začátku - prvopočátku ve smyslu zahájení, prvního vykročení, ale také principu, zdůvodnění, prvotní příčiny - ke konci, který je i cílem, dovršením (telos). Příběh, ať už biografický nebo autobiografický - například když se někdo nechá někým „zpovídat“ - nabízí události, které, aniž se vždy odvíjejí přísně chronologicky (každý, kdo někdy sbíral životní příběhy, ví, že nit přísně kalendářního sledu se zpovídaným soustavně ztrácí), mají sklon či snahu skládat se v sekvence uspořádané podle srozumitelných vztahů. Subjekt i objekt biografie (zpovídající i zpovídaný) mají tak říkajíc stejný zájem přijmout postulát, že život (ten vyprávěný, to jest implicitně každý) má smysl.

Můžeme myslím právem předpokládat, že takovouto snahou nastolit mezi sledem stavů srozumitelné vztahy typu vztahu od účinku k příčině, a tím z nich zpětně i dopředu odvodit určitou logiku, jež jim dodá smysl, zdůvodnění, určitou soudržnost a stálost jakožto etapám nutného vývoje, je vedeno každé autobiografické vyprávění. (A je pravděpodobné, že takto získaná koherence a nutnost je i tím hlavním důvodem zájmu zpovídaných - zájmu podle postavení a povahy dráhy většího či menšího - na vlastní biografii<sup>1</sup>.) Tento sklon stát se ideologem vlastního života tím, že se z něho vyberou události příznačné pro určitou globální intenci a propojí se vazbami, které je ukáží jako příčiny nebo ještě častěji jako cíle a dodají jim tak zdů-

<sup>1</sup> Cf. F. Muel-Dreyfus, *Le Métier d'éducateur*, Paříž, Ed. de Minuit 1983.

vodnění a koherenci, nachází u biografů přirozený souhlas, neboť už jen samotné jeho dispozice profesionálního interpreta ho vedou k tomu, aby takové umělé vytváření smyslu přijal. Je příznačné, že proces, jímž román ztrácí strukturu lineárního příběhu, a zpochybnění této představy života jako existence obdařené smyslem, to jest něco znamenající a někam směřující, jdou spolu ruku v ruce. Naprosto jasně tento dvojí rozchod, symbolizovaný Faulknerovým románem Hluk a zuřivost, vyjádřil Shakespeare v závěru Macbetha, kde definuje život jako anti-příběh: „To povídka, již vypravuje blb, jen bluk a vřava, neznačí nic<sup>2</sup>.“ Vyprávět příběh života, pojednat život jako příběh, to jest jako koherentní, smysluplný a orientovaný sled událostí, možná znamená podlehnout určité literární iluzi, běžné představě o životě, dodnes podporované celou jednou literární tradicí. Je proto logické obrátit se k těm, kdo se s touto tradicí rozešli právě na půdě pro ni nejtypičtější. Jak říká Alain Robbe-Grillet, „nástup moderního románu je spjatý právě s tímto odhalením: skutečnost je diskontinuální, sestávající z prvků bezdůvodně položených jeden vedle druhého, z nichž každý je jedinečný a jež je tím obtížnější zachytit, že vyustávají vždycky nečekaně, v nepravou chvíli, náhodně<sup>3</sup>“.

S novým způsobem literárního vyjádření vyustává, a contrario, že tradiční představa románového diskurzu jako souvislého a totalizujícího příběhu je stejně svévolná jako i sama filozofie existence, kterou tato literární konvence implikuje<sup>4</sup>. Nemusíme tuto jinou filozofii existence, neodlučně spojovanou některými jejími hlasateli se zmíněnou literární revolucí, přijmout. Nelze se však vyhnout otázce, jaké sociální mechanismy umožňují či opravňují chápat život jako jednotu a totalitu. Ano, jak totiž v mezích sociologie odpovědět na staré empiristické tázání po existenci nějakého já, jež by nespočívalo jen ve směsi jednotlivých pocitů? Za aktivní, na pasivní vjemy neredukovatelný

---

<sup>2</sup> Překlad J. V. Sládek (pozn. překl.).

<sup>3</sup> A. Robbe-Grillet, *Le Miroir qui revient*, Paříž, Ed. de Minuit 1984, str. 208.

<sup>4</sup> „To všechno je skutečnost, čili to všechno je fragmentární, prchavé, zbytečné, dokonce tak náhodné a partikulární, že se v tom každá událost jeví vždycky jako bezdůvodná a celý život nakonec jako postrádající sebemenší jednotící smysl“ (A. Robbe-Grillet, *ibid.*).

*princip jednoty praktických činností a představ (to jest za historicky ustavený, neboli historicky situovaný ekvivalent onoho já, které musíme podle Kanta postulovat, máme-li nějak vysvětlit syntézu intuitivní pocitové směsi představ spojujících se ve vědomí) lze nepochybně považovat habitus. Tato praktická identita se však intuici nabízí jen v nekonečné a nezachytitelné řadě svých postupných projevů, takže ji možná můžeme pojmut právě jen tak, když se ji pokusíme zachytit v jednotě totalizujícího příběhu ( tak jak to umožňují různé, více nebo méně institucionální zvané formy „hovoření o sobě“, svěřování se apod.) .*

*Sociální svět při svém sklonu ztotožňovat normálnost s identitou chápanou jako věrnost sobě samému, jež je charakteristická pro odpovědnou bytost, čili bytost předvídatelnou nebo alespoň srozumitelnou, tak jako je srozumitelný dobře postavený příběh (na rozdíl od příběhu vyprávěného blbem), má k dispozici a nabízí nejružnější instituce, jejichž prostřednictvím se já totalizuje a sjednocuje. Tou nejochvěvnější je samozřejmě vlastní jméno, „stobé označení“, jak říká Kripke, které „označuje týž předmět v kterémkoli možném světě“, přesněji řečeno v různých stavech jednoho a téhož sociálního pole (stálost diachronická) nebo v jednom a též momentu v polích různých (jednota synchronická, přesahující mnohost zaujímaných pozic<sup>5</sup>. A pravdu má i Ziff, když popisuje vlastní jméno jako „pevný bod v pohyblivém světě“ a v „křesťanských obřadech“ vidí nutný způsob přidělení identity<sup>6</sup>. Vlastní jméno, tato zcela ojedinělá forma nominace, nastoluje sociální identitu, která biologickému jedinci zaručuje totožnost ve všech polích, v nichž se projevuje jako aktér, to jest ve všech jeho možných životních příbězích. Vlastní jméno „Marcel Dassault“ představuje určitou biologickou individualitu v její sociálně ustavené formě, a zároveň jí zaručuje ve všech polích, kde se tato individualita projevuje jako aktér – šéf podniku, tiskový šéf, poslanec, filmový producent apod. –, stálost v čase a jednotu ve všech sociálních prostorech; že právní podmínkou přenosu vlastností,*

<sup>5</sup> Cf. S. Kripke, *La Logique des noms propres (Naming and Necessity)*, Paříž, Ed. de Minuit 1982; a rovněž P. Engel, *Identité et Référence*, Paříž, Pens 1985.

<sup>6</sup> Cf. P. Ziff, *Semantic Analysis*, Ithaca, Cornell University Press 1960, str. 102 – 104.

*spojovaných s takto ustaveným jedincem, z jednoho pole do druhého, to jest od jednoho aktéra k druhému, je podpis, signum autenticum jakožto potvrzení této totožnosti, není náhoda.*

*Vlastní jméno jakožto instituce stojí mimo čas i prostor a zůstává vždy a všude stejné: zajišťuje tím dotyčnému jedinci při všech biologických a společenských změnách a výkyvech jmenovou stálost, identitu ve smyslu constantiae sibi, totožnosti se sebou samým, jak ji vyžaduje společenský řád. Z toho je pochopitelné, proč ty nejposvátnější povinnosti k sobě samému mají v mnoha sociálních světech formu povinností k vlastnímu jménu (které je, jakožto příjmení, vždycky částečně i jménem obecným, jež je křestním jménem specifikováno). Vlastní jméno je viditelnou zárukou totožnosti svého nositele v každé době a v každém sociálním prostoru, zakládá jednotu jeho postupných projevů a společensky přiznanou možnost totalizovat je v oficiálních záznamech, jako je curriculum vitae, cursus honorum, soudní rejstřík, nekrolog či biografie, které prezentují život jako celek ukončený verdiktem, uzavírajícím bilanci buď provizorní nebo definitivní.*

*Vlastní jméno, „strohé označení“, je formou par excellence, v níž se projevuje despotie institučních obřadů: pojmenováním a klasifikací se nastolují přesně vymezené, absolutní škatulky, lhostejné k náhodným jednotlivostem a individuálním přibodám, které s sebou nese volný tok biologických a sociálních skutečností. Proto také vlastní jméno nemůže popisovat vlastnosti a nepodává o tom, co pojmenovává, žádné informace: protože to, co označuje, je disparátní a neustále se měnící směsice různých biologických a sociálních vlastností, jakýkoli popis by mohl platit vždycky jen pro jedno určité stadium či prostor. Jinak řečeno, vlastní jméno může dosvědčovat totožnost osobnosti jako sociálně ustavené individuality pouze za cenu obrovské abstrakce. Přípomínkou právě této skutečnosti je Proustův zvláštní způsob připojovat k vlastním jménům určující přívlasky („Swann z Buckingham-ského paláce“, „tehdejší Albertina“, „Albertina v pršipláští, Albertina deštivých dnů“). Jde o obraty, jež vyjadřují jednak „náhlé zjištění, že subjekt je zlomkovitý, multiplicitní“, a jednak stálost vlastním jménem sociálně stanovené identity v pluralitě světů<sup>7</sup>.*

---

<sup>7</sup> E. Nicole, „Personnage et rhétorique du nom“, *Poétique*, 46, 1981, str. 200 – 216.

*Vlastní jméno je základem (skoro by se chtělo říci podstatou) toho, co se nazývá občanský stav, to jest celku vlastností určité osoby (národnost, pohlaví, věk atd.), jež mají podle občanského zákona právní účinky a jež jsou zdánlivě konstatovány, ve skutečnosti však nastolovány matričními zápisy. Zplozené inauguračním obřadem, vyznačujícím vstup do sociální existence, je potom předmětem i všech dalších institučních nebo nominačních obřadů, které vytvářejí sociální identitu: tyto další akty přidělování, konané (často veřejně a slavnostně) pod kontrolou a se zárukou státu a vyjadřované rovněž strohým označením, čili označením platným ve všech možných světech, rozvíjejí pak onu, dalo by se říci, esenci sociálního, nastolenou společenským řádem ve formě vlastního jména a nepodléhající historickým pulsacím, ve skutečný oficiální popis; všechny totiž spočívají na požadavku jmenné stálosti, požadavku, z něhož vycházejí všechny nominační akty a obecněji i všechny dlouhodobě platné akty právní, ať jsou to vysvědčení, zaručující nezvratným způsobem určitou schopnost (či neschopnost), smlouvy s dlouhou platností jako úvěry nebo pojistky, anebo trestní sankce, založené vždy na předpokladu setrvalé totožnosti zločince či trestaného\*.*

*Všechno nasvědčuje tomu, že čím blíže k oficiálním otázkám oficiálních šetření - jejichž krajní formou jsou vyšetřování soudní nebo policejní - a čím dál od důvěrných rozhovorů v kruhu blízkých a od logiky svěřování se, pěstované na chráněném trhu, kde jsme mezi svými, tím víc se životní příběh bude blížit modelu oficiální sebe prezentace typu občanského průkazu, curricula vitae či oficiální biografie a filozofii totožnosti takovouto sebe prezentací implikované. Zákony vztahu mezi habitusem a trhem, podle nichž vznikají diskurzy, platí i pro speciální formu vyjádření, kterou představuje hovoření o sobě;*

---

\* Čistě biologická dimenze jedince - kterou občanskoprávní stav zachycuje formou popisu a fotografie - se mění podle času a míst, to jest podle sociálních prostorů, takže představuje bázi mnohem méně spolehlivou než definice čirým pojmenováním. (O variacích tělesné *hexis* podle sociálních prostorů viz. S. Maresca, „La représentation de la paysannerie. Remarques ethnographiques sur le travail de représentation des dirigeants agricoles“, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 38, květen 1981, str. 3 - 18.).



*a forma i obsah životního příběhu se bude měnit podle sociální povahy trhu, na nějž bude nabízen, - přičemž oboje nutně ovlivní také už sama situace rozhovoru. Vlastní předmět diskurzu, to jest zveřejnění, oficializace soukromé představy o vlastním životě, s sebou nese ještě další specifická omezení a cenzurní zásady (jejichž krajním výrazem je právní postih případů neprávem osvojené totožnosti nebo neoprávněně nošených vyznamenání). Zákony oficiální biografie budou mít však pravděpodobně sklon prosazovat se i mimo oficiální situace, a to jednak vlivem podvědomých podmínek samotného tázání (snaha o chronologii a všechno, co umožňuje prezentovat život jako příběh), a jednak vlivem situace, za níž bude tázání probíhat a jež může být - podle objektivní vzdálenosti mezi tazatelem a dotazovaným a podle tazatelovy schopnosti tento vztah „manipulovat“ - různé povahy, od mírné formy úředního dotazníku, jímž většinou bývají, aniž si to sociolog uvědomuje, šetření sociologická, až po důvěrnou zповěď, a konečně také vlivem více či méně vědomé představy, s níž tázaný k této situaci přistoupí, povedli ho nějaká jeho přímá nebo zprostředkovaná zkušenost podobných situací (rozhovor se slavným spisovatelem nebo nějakým politikem, situace zkoušky apod.) k tomu, aby se snažil prezentovat, přesněji řečeno sama sebe vytvořit, co nejlépe.*

*Kritická analýza špatně analyzovaných a špatně zvládnutých sociálních procesů, jež badatelé umožňují, aniž je si toho vědom, vybudovat onen tak říkajíc dokonalý artefakt, jímž je „životní příběh“, nicméně není samoučelná. Vede totiž k ustavení pojmu dráhy jakožto řady pozic, postupně zaujímaných jedním a tímž aktérem (nebo jednou a touž skupinou) v prostoru, který se sám rovněž neustále utváří a mění. Chtít pojmut něčí život jako jednodlitou a soběstačnou řadu postupných událostí spjatou pouze se „subjektem“, jehož stálost patrně spočívá jen ve vlastním jménu, je podobně absurdní, jako chtít vysvětlit jednu trasu metra bez ohledu na strukturu sítě, na základní vzorec objektivních vztahů mezi různými stanicemi. Biografické události lze definovat jako jednotlivá umístění a přesuny v sociálním prostoru, přesněji řečeno v různých postupných stavech struktury rozdělení různých druhů kapitálu, jež v dotyčném poli hrají roli. Je zcela očividné, že pohyb od jedné pozice k druhé (od jednoho nakladatele k druhému, od jedné revue k druhé, od jedné instance k druhé atd.) je dán objektivním vztahem mezi těmito pozi-*

*cemi tak, jak jsou v tu a tu danou chvíli v určitém orientovaném prostoru zaujímány. Pochopit dráhu (neboli sociální stárnutí, nezávislé na stárnutí biologickém, byť je nutně provází) můžeme proto jedině tehdy, jestliže nejprve zkonstruuujeme postupné stavy pole, v nichž se odvíjela, to jest celek objektivních vztahů, jimiž byl dotyčný činitel - alespoň v určitém počtu relevantních stavů pole - spjatý s ostatními činiteli, kteří v onom poli působili a střetali se s tímž prostorem možností. Takováto předběžná konstrukce je právě tak nutná i k adekvátnímu zhodnocení toho, co lze nazvat sociální území, totiž k přesnému popisu vlastním jménem označené osobnosti, neboli celku pozic, které sociálně ustavený biologický jedinec simultánně zaujímá v určité dané chvíli jakožto nositel určitého celku vlastností a pravomocí, jež mu umožňují aktivně se angažovat v různých polích<sup>9</sup>.*

## DODATEK 2 DVOJÍ ROZCHOD<sup>1</sup>

*„Tak jako jinde, i v oblasti poznání existuje mezi skupinami či kolektivny konkurence, a sice v otázce ‚veřejné interpretace skutečnosti‘, jak to nazval Heidegger. Střetající se skupiny se více nebo méně uvědoměle snaží prosadit každá svou vlastní interpretaci toho, čím věci byly, co jsou a co budou.“ Tuto myšlenku Roberta Mertona, vyslovenou jím poprvé v Sociologie vědy<sup>2</sup>,*

---

<sup>9</sup> Kromě toho, že je rozdíl mezi konkrétním jedincem a jedincem zkonstruovaným, působícím jako aktér, je také rozdíl mezi aktérem působícím v jednom poli a osobností jakožto biologickou individualitou sociálně ustavenou pojmenováním a obdařenou vlastnostmi a mocemi, které jí (v určitých případech) zajišťují určité sociální území, to jest schopnost působit jako aktér v polích různých.

<sup>1</sup> Text vyšel anglicky pod názvem „Animadversiones in Mertonem“ in Robert K. Merton: *Consensus and Controversy* (editoři J. Clark, C. a S. Modgil), Londýn-New York, Falmer Press 1990, str. 297 - 301.

<sup>2</sup> „In the cognitive domain as in others, there is competition among groups or collectivities to capture what Heidegger called the „public interpretation of reality“. With varying degrees of intent, groups in conflict want to make their interpretation the prevailing one of how things were and are and will be.“ (R. K. Merton, *The Sociology of science*, Chicago, Chicago University Press 1973, str. 110- 111).

bych ochotně podepsal. Sám jsem mnohokrát připomněl, že existuje-li nějaká pravda, pak ta, že pravda je předmětem bojů. A platí to obzvláště pro relativně autonomní sociální světy, jež nazývám poli, a v nichž se profesionálové symbolické produkce střetají v bojích za prosazení legitimních principů pojetí a rozdělení přirozeného světa a světa sociálního. Jedním z ústředních úkolů vědy o vědě proto je, aby se snažila stanovit, co má pole vědy společného s poli ostatními, s polem náboženství, filozofie, umění atd., a v čem se od nich liší.

K velkým zásluhám Roberta Mertona patří formulace myšlenky, že svět vědy je třeba analyzovat sociologicky, a to důsledně, bez výjimek a ústupků: tím je řečeno, že když zastánci takzvaného „silného programu“ (strong program) v sociologii vědy balasně problašují, že „každé poznání je nutno pojímat jako materiál k bádání“ (all knowledge should be treated thru and thru as material for investigation)<sup>3</sup>, ve skutečnosti se jen, jak se říká, vlamují do otevřených dveří. Že koperníkovská revoluce spočívá v hypotéze, že společensky a historicky je podmíněn nejen omyl, iluze a neopodstatněná víra, ale dokonce i odhalování pravdy, říkal přece Merton už od roku 1945<sup>4</sup>. A na rozdíl od svých „radikálních kritiků“ navíc formuloval myšlenku, že vědu je třeba zkoumat v jejím vztahu jednak ke světu sociálnímu, jehož je součástí, a jednak ke světu vědeckému, který má svá vlastní pravidla, jež je nutno popsat a analyzovat. V tom bodě jsou obháje „silného programu“ skutečně pozadu: ať jde o dějiny práva, výtvarných umění či literatury, ve všech těchto vědách o kulturních dílech, jež chtějí být vykládána zevnitř, je jedna a táž logika vede k tomu, že upouští od vnitřního výkladu jen proto, aby sklouzli k tomu nebruběji redukujícímu výkladu vnějšímu, a specifická logika světa produkce a jeho profesionálů, výtvarných umělců, spisovatelů, filozofů a vědců, zůstává pro ně stranou.

Nicméně Merton bere sice na vědomí existenci vědeckého mikrosvěta, analyzuje ho však dál podle kategorií vnucených

---

<sup>3</sup> David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Routledge and Kegan Paul, 1976, str. 1.

<sup>4</sup> R. K. Merton, „Sociology of Knowledge“, in Gurvitch and Moore (ed.), *Twentieth Century Sociology*, New York, Philosophical Library, str. 366 - 405.

mu tímto světem samotným, neboli popisuje normativní pravidla, oficiálně v něm užívaná, jako pozitivní zákony jeho fungování. „Vnitřní“ výklad – který jde vždycky, ať v dějinách umění či filozofie nebo v dějinách vědy, ruku v ruce s hagiografickým pohledem těch, kdo umění, vědu či filozofii dělají – opouští tedy jen zdánlivě. Přesněji řečeno zapomíná se ptát po vztahu mezi ideálními hodnotami, objektivitou, originalitou a užitečností, uznávanými „vědeckou obcí“ (další tuzemský mýtus), a jí uplatňovanými normami – univerzalismem, intelektuálním komunismem, nezištností a skepticismem – na jedné straně a na druhé sociální strukturou vědeckého světa, mechanismy zajišťujícími „kontrolu“ a komunikaci, hodnocení a odměňování, nábor nových sil a výuku.

Právě v tomto vztahu však spočívá specifická vědeckého pole, princip pro něj charakteristické dvojí pravdy, a právě to uniká jak idealizovanému a naivně irenickému pohledu mertonovskému, tak redukcujícímu a naivně cynickému pohledu zastánců „silného programu“. Stojíme zde před jedním z případů nutné alternativy, jež lze pozorovat v nejrůznějších oblastech analýzy sociálního světa (a dnes znovu s obzvláštní výrazností mezi samotnými historiky ve formě staré alternativy „dějin myšlení“ a „dějin sociálních“).

Naivnost první, spočívající v přijetí ideální či idealizované představy, jakou o sobě symbolické síly (stát, právo, umění, věda atd.) samy nabízejí, svým způsobem vede k naivnosti druhé, naivnosti, jak by řekl Pascal, „poloprotřelých“, „demihabiles“, kteří si nehodlají nechat něco namluvit. Dělat chytrého, demystifikovaného a demystifikujícího, hrát si na rozčarovaného bořitele iluzí, tohle potěšení je podstatou mnoha vědeckých omylů: už jen proto, že se pak snadno zapomene, že pranýřovaná iluze je součástí skutečnosti a že je třeba zapojit ji do modelu, jenž z ní musí vydat počet a který nelze v první chvíli vybudovat jinak, než v opozici k ní.

Kdyby se zastánci „silného programu“ řídili principem reflexivnosti, jebož se dovolávají, a zaměřili pohled sociologie vědy na své vlastní konání, rázem by se jim rozchody, jež považují za své revoluční kroky, vyjevily jako ta nejběžnější forma

---

<sup>1</sup> D. Bloor, *op.cit.*, str. 8.

*podvratných strategií, jimiž se nově příchozí prosazují proti svým předchůdcům a které při své svůdnosti pro vyznavače novot jsou výborným prostředkem, jak lacino sbromáždit počáteční symbolický kapitál. Typický pro tyto strategie, jimiž se v některých polích ti nejambicióznější - či nejdomyšlivější - blásatelé rozchodu snaží zdiskreditovat nastolené autority a převést tak jejich symbolický kapitál na stranu proroků radikálně nového začátku, je nadnesený a arogantní tón samochvalných proklamací, připomínající spíš literární manifest nebo politický program než vědecký projekt.*

*Svatokrádežný ultraradikalismus znevažující posvátnost vědy, jemuž je podezřelý každý pokus dodat vědeckému uvažování, byť jen ze sociologického hlediska, univerzální platnost, přirozeně vede k jakémusi subjektivistickému nihilismu: jestliže Steve Woolgar a Bruno Latour interpretují analýzy takového typu, jaké jsem navrhl už před víc než deseti lety, totiž které se snaží překonat alternativu relativismu a absolutismu, jako krajnost nebo je zcela nesmyslně redukovat, je tím vinen právě jejich radikalismus<sup>6</sup>. Připomínat sociální dimenzi vědeckých postupů neznamena redukovat vědecká dokazování na prosté řečnické exhibice; hovořit o symbolickém kapitálu jako o zbrani a předmětu vědeckých zápolení neznamena chápat snahu o symbolický zisk jako jediný cíl či důvod vědeckých postupů; osvětlit agonistickou logiku fungování vědeckého pole neznamena nevědět, že konkurence nevylučuje komplementárnost či spolupráci a že se za určitých podmínek může právě i z konkurence a soutěžení zrodit ona „kontrola“ a „zájem na poznání“, které natvrdí pohled zaznamenává, aniž se ptá po sociálních podmínkách jejich vzniku.*

*Důvodem toho, proč je vědecká analýza fungování vědeckého pole tak obtížná a proč se dá tak snadno zkarikovat zredukováním na jeden či druhý opoziční pól, je skutečnost, že k jejímu vypracování je nutno rozejít se se dvěma společenskými*

---

<sup>6</sup> S. Woolgar a B. Latour, *Laboratory Life, the Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills, Sage 1977; B. Latour, *Science in Action*, Harvard, Harvard University Press 1987; P. Bourdieu, „The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason“, *Social Science Information*, XIV, 6. prosince 1975, str. 19-47.

*představami, jež obě jsou vposledku stejně očekávané, a tedy společností odměňované: jednak s ideální představou, kterou o sobě mají a nabízejí samotní vědci, a jednak s představou naivně kritickou, která v zapomnění, že libido sciendi je libido scientifica, vizi nesenou nadšením obrací naruby a profesionální mravnost redukuje na „profesionální ideologii“<sup>7</sup>. Libido scientifica je produkt vědeckého pole, podlébající imanentním zákonům jeho fungování, které nemají nic společného s ideálními normami, jak je vědci kladou a jak je zaznamenává bagiografická sociologie, ale které přitom nelze redukovat na zákony jednání v jiných polích (například v poli politickém nebo ekonomickém).*

*Myšlenka, že vědecká aktivita je aktivita sociální a že i vědecká konstrukce je určitou sociální konstrukcí skutečnosti, za prvé není nějaký převratný objev, ale za druhé má smysl, jen pokud se specifikuje. Je totiž třeba říci, že vědecké pole je sociální svět jako každý jiný, v němž tak jako jinde běží o moc, o kapitál, svět, v němž panují silové vztahy a boje za jejich uchování nebo změnu, konzervativní či podvratné strategie, zájmy atd., a zároveň svět svého druhu, podlébající svým vlastním zákonům, takže ať je popisován z jakéhokoli hlediska, každý jeho rys má specifickou formu, neredukovatelnou na žádnou jinou.*

---

<sup>7</sup> Pohled „ideální“ a pohled „radikální“ tvoří epistemologickou dvojici, která má v realitě sociálního života formu opozice mezi pohledem optimistickým a pohledem pesimistickým (symbolizovaným jménem La Rochefoucauldovým). Zastánci prvního pohledu mají proto sklon, často dokonce neuvědoměly, redukovat vědecký pohled na pohled „radikální“, jako například německý sociolog literatury Peter Bürger, který říká, když píše o literárním poli: „Bourdieu (...) analyzuje jednání subjektů v tom, co nazývá literárním polem, výhradně z hlediska šancí na získání moci a prestiže a hledí na objekty prostě jako na prostředky, jichž produkující užívají v boji o moc“ (P. Bürger, „On the Literary History“, *Poetics*, srpen 1985, str. 199 – 207). „Radikalizace“ ve stylu Woollgara a Latoura, která je pod zdáním radikálního přesažení ve skutečnosti ústupem na pozice obecného citění, od nichž se má věda naopak distancovat, pak samozřejmě poskytuje zbraně strategiím, které věci směšují a matou (cf. například F.A. Isambert, „Un programme fort en sociologie de la science“, *Revue française de sociologie*, XXVI, červenec-září 1985, str. 485 – 508); strategiím, jež jsou o to snazší a jimž je tím obtížnější čelit, že i nezaujatí komentátoři či vykladači, stejně jak se to děje i v mnoha jiných oblastech, redukují analýzu, založenou na dvojím rozchodu, právě na onen redukující pohled, proti kterému se ona, mimo jiné, definuje.

*Vědecká aktivita se rodí ze vztahu mezi dispozicemi danými vědeckým habitusem, který je zčásti utvářen potřebou vědeckému poli imanentní, a strukturálními tlaky oním polem v tu a tu danou chvíli vyvíjenými. Což znamená, že epistemologické tlaky, odvozované ex post v metodologických pojednáních, se prosazují skrze tlaky sociální. Libido sciendi, jako každá vášeň, může být podstatou nejrůznějších aktivit Mertonovým ideálním normám protichůdných, ať to jsou nesmířitelné boje za zmocnění se objevů (právě Mertonem tak bystře analyzované\*), nebo více či méně maskované plagiáty, blufování, symbolické sebeprosazování, jak jsme o tom již hovořili; jsou-li však, jak to ukazuje machiavelský model, pozitivní zákony vědecké obce takové, že její občané mají zájem na ctnosti, může být i podstatou veškerých vědeckých ctností.*

*Jestliže jsou v určitém vysoce autonomizovaném vědeckém poli zákony oceňování (hmotného i symbolického) vědeckých aktivit a děl takové povahy, že se čistě jejich působením - bez jakýchkoli normativních příkazů, a nejčastěji skrze dispozice habitusu, jež se jejich požadavkům postupně přizpůsobí - prosazují poznávací normy, jímž se vědci při nastolování platnosti svých výroků musí chtít nechtě podřizovat, pak se vědecké libido dominandi může uspokojit, pouze když se podřídí specifické cenově pole. Pole je pak nutí volit takové cesty vědeckého uvažování a argumentativního dialogu, jaké v tu určitou chvíli vytyčuje, neboli nutí je, aby sublímovalo v libido sciendi, jež může nad svými protivníky zvítězit jedině v rámci daných pravidel, tím, že bude stavět větu proti větě, důkaz proti důkazu, jeden vědecký fakt proti druhému. Taková je podstata alchymie, kterou se touha po uznání mění v „zájem na poznání“.*

---

*\* „I had elected to focus on a recurrent phenomenon in science over the centuries, though one which had been ignored for systematic study: priority-conflicts among scientists, including the greatest among them, who wanted to reap the glory of having been first to make a particular scientific discovery or scholarly distribution. This was paradoxically coupled with strong denials, by themselves and by disciples, of their ever having had such an ‚unworthy and puerile‘ motive for doing science“ (R. K. Merton, cit. čl., str. 21). Toto shrnutí proslulého článku na téma nejrůznějších objevů (cf. R. K. Merton, *The Sociology of Science*, op.cit., str. 371 - 382) dokonale zachycuje paradox vědeckého pole; pole, které produkuje boj zájmů a zároveň normu příkazující zájem popřít.*

## DUCH STÁTU

### ZROD A STRUKTURA BYROKRATICKÉHO POLE

Uvažovat o státě nese s sebou nebezpečí, že vezmeme za svou myšlenku vlastní státu, že budeme na stát aplikovat kategorie myšlení jím samotným produkované a garantované a v důsledku toho se té nejzákladnější pravdy o státě nedobereme<sup>1</sup>. Možná se toto tvrzení teď zdá abstraktní a apodiktické, jestliže se však k němu vrátíme na konci výkladu, až budeme vyzbrojeni poznáním jedné z hlavních mocí státu, jíž je moc vytvářet a vnucovat (zvláště prostřednictvím školy) kategorie myšlení spontánně námi aplikované na všechno na světě, i na samotný stát, už se tak jevit nebude.

Pro jakousi první a spíš intuitivní představu toho, jak nám neustále hrozí nebezpečí být myšleni státem, o němž se domníváme, že je námi myšlen, bych však nejprve rád ocitoval jednu pasáž ze *Starých mistrů* Thomase Bernharda: „Škola je škola státu, místo, kde se z mladých lidí dělají státní tvorové, to jest nic jiného než opory státu. Vstupem do školy jsem vstoupil do Státu, a protože Stát bytosti hubí, vstoupil jsem do zařízení k hubení bytostí. (...) Stát mne do sebe pojal násilím, tak jako ostatně každého, a přinutil mne, abych ho byl poslušný, a udělal ze mne etatizovaného člověka, člověka zreglementovaného a zaškátulkovaného a vydrežirovaného a diplomovaného a zkaženého a deprimovaného, stejně jako ze všech ostatních. Když vidíme lidi, vidíme jen lidi etatizované, slu-

---

<sup>1</sup>Text je přepisem přednášky pronesené v červnu 1991 v Amsterodamu.



*žebníky* státu, kteří celý život slouží státu, čili celý život slouží anti-přírodě<sup>2</sup>.“

Zcela zvláštní, přehnaná, hyperbolizující řeč, v níž Thomas Bernhard vynáší svou klatbu, dobře odpovídá mému záměru vznést ve věci státu a státního myšlení *hyperbolickou pochybnost*. Jde-li o stát, nemůže být pochybnost nikdy dost velká. U literární hyperbolizace je ovšem vždy riziko, že vinou své přehnanosti ztratí realnost a sama se tak zruší. Bernhardova slova je přesto třeba vzít vážně: myšlení o státě – který myslí sama sebe ještě i skrze ty, kdo se snaží o něm myslet (jako například Hegel nebo Durkheim) – má jakousi naději jedině tehdy, jestliže se vynasnažíme zpochybnit všechny předpoklady a konstrukce do analyzované skutečnosti i do samotného myšlení analytiků předem vepsané.

Tady musím trochu odbočit, abych se pokusil objasnit jeden zcela zásadní metodický bod. Rozchod s předem danými pojmy a předpoklady, to jest se všemi tezemi, jež jsou vepsány do samozřejmé běžné zkušenosti a nejsou proto nikdy kladeny jako takové, prostě s celým oním myšlenkově nepojatelným substrátem, který je v podtextu i toho nejostřejšího myšlení, vyžaduje obtížnou, možná i nekonečnou práci, jež však bývá přitom často špatně pochopena, a to nejen těmi, které šokuje v jejich konzervatismu. Panuje totiž tendence redukovat to, co chce být zpochybněním *epistemologickým*, na zpochybnění *politické*, inspirované politickými předsudky a puzeními (v případě státu dispozicemi anarchistickými, v případě umění obrazoboreckou zuřivostí relativistického tupce, v případě názorů a politiky antidemokratickými sklony). Že *epistemický radikalismus* pramení, jak to dobře ukázal Didier Eribon na Michelu Foucaultovi, z puzení a dispozic k rebelantství, které však sublimuje a přesahuje, je velmi pravděpodobné. V každém případě je ale zřejmé, že pokud vede ke zpochybnění nejen „konformismu mravního“, nýbrž i „konformismu logického“, to jest základních struktur myšlení, setkává se s odporem jak u těch, kdo jsou spokojeni se stávajícím stavem věcí a vidí v něm proto svévoli a společenskou neodpovědnost, tak u těch, kdo ho redukují na radikalismus politický, tak jak ho oni chápou, to jest na pranýřování – které v nejednom případě představuje obzvlášť zvrhlý způsob, jak

---

<sup>2</sup> T. Bernhard, *Maîtres anciens (Alte Meister Komödie)*, Paříž, Gallimard 1988, str. 34.

se vyhnout jakémukoli skutečnému epistemologickému zpochybnění. (Mohl bych takových případů uvést celou řadu, například jak „radikální“ kritika kategorií INSEE /Ústavu pro statistiku a ekonomický výzkum/ vedená z pozic marxistické třídní teorie ve skutečnosti epistemologickou kritiku těchto kategorií i vůbec samotný akt kategorizace a klasifikace zcela pomíjela, nebo k jakým nejrůznějším epistemickým pokřivením, implikovaným „scholastickým pohledem“, vedla skutečnost, že byl „myslitel o státě“ chápán jako napomahač byrokratického řádu či „buržoazie“.) Skutečnými symbolickými revolucemi jsou nepochybně ty, které spíše než konformismus mravní urážejí konformismus logický, které útočí na mentální integritu, a právě proto vyvolávají nemilosrdnou represii.

Výmluvným důkazem toho, jak je obtížné a zároveň nutné rozejít se s myšlením státu, pronikajícím až do těch nejsoukromějších našich myšlenek, je spor, který nedávno – uprostřed Kuvajtské války – propukl ve Francii kvůli věci na první pohled tak směšné, jako je pravopis: správné, zákonem, to jest státem stanovené a garantované psaní je umělý, na logice, dokonce i na lingvistice jen nedokonale založený sociální výtvar, produkt normalizační a kodifikační práce zcela obdobné té, jakou stát vykonává i v mnoha jiných oblastech. Jakmile se však stát nebo ten či onen z jeho představitelů rozhodne (tak jak se to stalo, a s tímž účinky, už jednou v minulém století) pravopis reformovat, neboli dekretem zrušit to, co sám nadekretoval, okamžitě se značná část těch, kdo mají co činit se psaním – nejen v tom nejobecnějším smyslu, ale i v tom, jaký mu s oblibou přikládají spisovatelé –, začne pohoršeně bouřit. A co je pozoruhodné, všichni tito obhájci správného pravopisu brojí ve jménu *přirozenosti* jeho momentální formy a ve jménu vnitřního – estetického – uspokojení, jež plyne z dokonalého souladu mentálních struktur se strukturami objektivními, souladu mentální formy, sociálně nastolené v mozcích výukou pravopisu, se samotnou skutečností věcí správně psanými slovy označovaných: dokonale libovolné ph ve slově *nénuphar* (leknín) se pro pravopisem posedlé pravopisce stalo tak neodlučitelným od dotyčné květiny, že se dokáží v naprosto upřímné víře dovolávat přírody a *přirozenosti*, když stát prostě jen chce zrušit pravopisnou libovolnost, zcela očividně zplazenou jeho vlastním libovolným zásahem.

Podobných příkladů, kdy se určité rozhodnutí státu tak dokonale vepsalo do skutečnosti i myslí, že se ostatní na počátku odvržené možnosti zdají naprosto nemyslitelné, by se dala vyjmenovat celá

řada. Jestliže například každý sebemenší pokus změnit program školní výuky, a hlavně počet hodin přidělených různým oborům, naráží skoro vždy a všude na obrovský odpor, není to jen tím, že jsou se stávajícím vyučovacím řádem spjaté velmi mocné skupinové zájmy (hlavně dotyčných profesorů), nýbrž také tím, že věci kultury, a zvláště s nimi související sociální rozdělení a hierarchie, jsou v podstatě utvářeny státem, který je nastoluje současně ve skutečnosti i v myslích a dodává tak kulturní libovolnosti zdání čehosi přirozeného.

## RADIKÁLNÍ POCHYBNOST

Vliv státu se obzvláště citelně projevuje v oblasti symbolické produkce: státní administrativa a její představitelé jsou velkými výrobci „sociálních problémů“, které sociální věda často jen ratifikuje tím, že je bere za své jakožto problémy sociologické (stačilo by například jen změřit, jaká část bádání – byť časově i místně jistě proměnlivá – se, více či méně pod rouškou vědy, zabývá problémy státu).

Ale nejlepším důkazem toho, jak je myšlení badatele o funkcích zcela poplatné oficiální prezentaci oficiálního, je svůdnost státem vnucovaných představ, v nichž se byrokracie jeví, například u Hegela, jako „univerzální skupina“ nadaná schopností vytušit a prosazovat univerzální zájem, nebo u Durkheima, byť v té věci velice opatrného, jako „orgán reflexe“ a racionální nástroj k uskutečňování obecného zájmu.

A obzvláštní potíž otázky státu spočívá v tom, že většina spisů mu věnovaných, hlavně v období jeho budování a konsolidace, se pod zdáním myšlení o něm více či méně účinně a více nebo méně přímo podílí na jeho budování, čili na samotné jeho existenci. To se týká zvláště právnických spisů ze 16. a 17. století: jejich plný smysl vyvstane, teprve když je dokážeme vidět ne jako mírně nadčasové příspěvky k filozofii státu či kvazi-sociologické popisy, ale jako politické programy, které usilují prosadit vizi státu odpovídající zájmům a hodnotám spjatým s postavením jejich autorů ve vznikajícím byrokratickém světě (na což ty nejlepší historické práce, jakými jsou např. práce cambridgeské školy, často zapominají).

Integrální součástí tohoto vytváření představy státu, které se zároveň podílí na samotné jeho existenci, je i sociální věda. Všechny otázky kladené sociologií ve věci byrokracie, například otázka nestrannosti a nezaujatosti, se týkají i jí samotné; jsou však

ještě obtížnější tím, že v případě sociologie si lze navíc klást otázku její nezávislosti na státě.

Od sociálních dějin sociálních věd je proto třeba požadovat, aby vydávaly počet ze všeho, čím sociální vědy ve své problematice, teoriích, metodách, pojmech atd. v průběhu svých dějin srostly se sociálním světem. Ukáže se tím zvláště skutečnost, že sociologie v moderním slova smyslu vůbec není přímým výrazem sociálních bojů, jak to naznačovali ti, kdo ji diskreditovali ztotožňováním se socialismem; a že na problémy těmito hnutími - a teoriemi, jež jsou jejich pokračováním - jednak formulované a jednak jejich existencí vyvolávané sociologie naopak spíš odpovídá: své první obhájce má v osvícené avantgardě vládnoucí vrstvy, ve filantropech a reformátorech, kteří očekávají řešení „sociálních problémů“, a zvláště problémů kladených „problémovými“ jedinci a skupinami, od „sociální ekonomie“ (pomocného oboru vědy politické).

Ze srovnávacího pohledu na vývoj sociálních věd vyplývá, že model, který by chtěl vydat počet z národnostních a časových variací jejich stavu, musí přihlížet ke dvěma základním faktorům: jednak k formě, již sociální poptávka, pokud jde o poznání sociálního světa, nabývá najmě v důsledku toho, jakou filozofii (liberalismus nebo keynesismus) zastává státní správa, neboť jde-li například o silnou poptávku státní, může mít sociologie příznivé podmínky k rozvoji v poměrné nezávislosti na ekonomických silách, zároveň však bude značně podřízena státní problematice; a jednak k míře nezávislosti školského systému a vědeckého pole na vládnoucích ekonomických a politických silách, což nepochybně předpokládá silný rozvoj sociálních hnutí a sociální kritiky moci a zároveň odborníky (mám na mysli kupříkladu durkheimovce) na těchto hnutích značně nezávislé.

Jak dějiny dosvědčují, sociologie se nemůže osvobodit od tlaků sociální poptávky - což je hlavní podmínka toho, aby se stávala stále víc vědou - jinak než s podporou státu. Tím ovšem riskuje, pokud není připravena využít proti státu (relativní) svobody státem jí zajišťované, že svou nezávislost na něm ztratí.

## KONCENTRACE KAPITÁLU

V analýze sice ještě tak daleko nejsme, ale pozměním trochu slavnou formulaci Maxe Webera („Stát je lidské společenství, které si úspěšně osobuje monopol na legitimní užívání fyzického násilí na určitém

území“) a řeknu už teď, že stát je X (neznámá, již je třeba určit), úspěšně si osobující monopol na legitimní užívání fyzického a *symbolického* násilí na určitém území a jeho populaci. Symbolické násilí může stát uplatňovat proto, že se - ve formě specifických struktur a mechanismů - ztělesňuje zároveň v objektivitě i - ve formě struktur mentálních, schémat vnímání a myšlení - v „subjektivitě“, nebo řekněme v myslích. Protože ustavená instituce je vyústěním procesu, který ji ustavuje současně ve strukturách sociálních i strukturách mentálních, zapomínáme, že vzešla z dlouhé řady ustavujících aktů, a jeví se nám jako něco zcela *přirozeného*.

Tím nejmocnějším nástrojem rozchodu je proto nepochybně rekonstrukce geneze: tím, že vyvstanou prvopočáteční konflikty a střety, a s nimi i možnosti, jež byly odvrženy, nabude aktuálnosti myšlenka, že to mohlo být (že to může být) jinak, a touto praktickou utopií se zpochybní ta možnost, jež se jako jediná ze všech uskutečnila. Na rozdíl od analýzy esence - jejíž pokusení odmítám, aniž se však vzdávám záměru odhalit neproměnné veličiny - bych rád nabídl *model vzniku státu*, a to tak, že se budu snažit systematicky vysledovat čistě historickou logiku procesů, na jejichž konci se to, co nazýváme státem, ustavilo. Projekt to je obtížný, není skoro neuskutečnitelný, neboť vyžaduje podřídít se takřka nekonečné řadě daností shromážděvaných historickým bádáním a zároveň to sladit s přísnoští a koherencí teoretické konstrukce. Abych aspoň trochu naznačil obtížnost takového počínu, ocituji jednoho historika, který ovšem zůstává v mezích svého oboru, takže ukazuje zmíněnou obtíž jen z části: „Těmi nejzanedbávanějšími zónami dějin jsou zóny hraniční. Například hranice mezi obory: kdo chce například studovat správu státu, musí znát teorii správy (to jest dějiny politického myšlení), praxi správy (to jest dějiny institucí), a také správu po stránce lidí (to jest dějiny sociální); pohybovat se se stejnou jistotou ve všech těchto různých oborech dokáže však jen málo historiků. (...) A bylo by třeba prostudovat i jiné hraniční zóny dějin, například techniku války v počátcích novověku. Je obtížné změřit význam logistického úsilí, vloženého tou a tou vládou do určitého boje, jestliže se v těchto technických problémech dostatečně nevyznáme. Nestačí však studovat je pouze z hlediska historika vojenství v tradičním slova smyslu; historik vojenství musí být i historikem správy státu. A mnoho nepoznaného je dosud i v dějinách státních financí a zdaňování; ani v tomto případě nemůže být odborník pouhým historikem financí v někdejších

smyslu slova, ale musí být opět i historikem správy státu a alespoň trochu také ekonomem. Rozkouskování dějin na podobory, monopoly specialistů, stejně jako skutečnost, že jsou některé aspekty dějin pocítovány jako módní a jiné jako zastaralé, věci bohužel nijak neprospívá<sup>3</sup>.

Stát je vyústěním procesu koncentrace různých druhů kapitálu, kapitálu fyzické síly či nástrojů nátlaku (armáda, policie), kapitálu ekonomického, kapitálu kulturního či spíše informačního, kapitálu symbolického. Tato koncentrace jako taková vede k tomu, že se stát stává držitelem určitého druhu meta-kapitálu, který mu dává moc nad kapitály ostatními a jejich držiteli. Tento specifický, čistě státní kapitál, který státu umožňuje vládnout nad různými poli a různými jednotlivými kapitály, a zvláště nad kursem směny mezi nimi (neboli i nad silovými vztahy mezi jejich držiteli), se *vyvozuje* právě jako důsledek koncentrace různých druhů kapitálu (což jde ruku v ruce se vznikem různých jim odpovídajících polí). Z toho plyne, že zároveň s tím, jak vzniká stát, vzniká *pole moci* ve smyslu herního prostoru, v němž držitelé kapitálu (různého druhu) bojují *hlavně* o moc nad státem, to jest o kapitál státní, poskytující moc nad oněmi ostatními různými kapitály a jejich předáváním (zvláště prostřednictvím školy).

Ačkoli různé dimenze tohoto procesu koncentrace (armáda, daňový systém, justice atd.) jsou *navzájem závislé*, pro potřebu výkladu a analýzy je musíme zkoumat jednu podruhé.

Většina modelů geneze státu - od marxistů, nakloněných chápat stát prostě jako nátlakový orgán, až po Maxe Webera a jeho klasickou definici, nebo od Norberta Eliase až po Charlese Tillyho - vždycky přihlížela hlavně ke kapitálu fyzické síly. Hovořit o koncentraci nátlakových sil (armády a policie) znamená říci, že se instituce pověřené udržováním řádu postupně oddělují od běžného sociálního světa; že fyzické násilí může uplatňovat už jen specializovaná, speciálně tím pověřená a v lůně společnosti jasně identifikovaná, centralizovaná a disciplinovaná skupina; a že se vznikem

---

<sup>3</sup> Richard Bonney, „Guerre, fiscalité et activité d'Etat en France (1500 - 1660): Quelques remarques préliminaires sur les possibilités de recherche“, in Ph. Genet a M. Le Mené (ed.), *Genèse de l'État moderne, Prélèvement et redistribution*, Paříž, Ed. du CNRS 1987, str. 193 - 201; cit. str. 193.

armády z povolání pozvolna mizí feudální skupiny a šlechta ztrácí svůj statutární monopol na válečnickou funkci. (Norbertu Eliasovi bývají sice často, hlavně ze strany historiků, připisovány myšlenky či teze, jež jsou ve skutečnosti součástí společného fondu sociologie, ale jedno je mu třeba přiznat: právě on vyvozením všech implikací z weberovské analýzy ukázal, že stát si svůj monopol na násilí mohl zajistit jedině tím, že nástroje fyzického násilí a právo je uplatňovat odebral svým domácím konkurentům. Tím Elias přispěl k definování jedné ze základních dimenzí „civilizačního procesu“.)

Rodící se stát musí svou fyzickou sílu prosazovat ve dvou různých kontextech: v kontextu vnějším, vůči stávajícím či potenciálním (konkurenční knížata) *jiným státům*, bojem a v boji za území – což vyžaduje mocnou armádu; a v kontextu vnitřním vůči silám protivníků (knížat) a vůči rezistenci (podřízených tříd). Ozbrojené síly se postupně diferencují na síly vojenské, určené k bojům mezi státy, a síly policejní, jež mají zajišťovat řád na domácí půdě. (Ve společnostech, které netvoří stát, jako bylo kdysi Alžírsko nebo Island doby ság<sup>4</sup>, žádná taková specializovaná, uvnitř společnosti jasně identifikovaná skupina pověřená výkonem násilí neexistuje. Logicky proto panuje osobní pomsta, rekba, vendetta, nebo sebeobrana. Odtud plyne otázka, kladená v antických tragédiích: není akt spravedlivé odvety – Orestův – právě tak zločinem jako původní akt zločincův? Přiznáním legitimacy státu se tato otázka vytrácí a vyvstává znovu jen v určitých mezních situacích.)

Podmínkou koncentrace fyzické síly je zavedení účinného daňového systému, což jde ruku v ruce se sjednocováním ekonomického prostoru (vznikem státního trhu). Zatímco za feudalismu odevzdávala dávky jen poddanská knížata, která je mohla zase ukládat svým vlastním lidem, dynastický stát je vybírá přímo od všech subjektů. Státní daň, jež se objevuje v posledním desetiletí dvanáctého století, se rozvíjí v souvislosti se vzrůstem *válečných výdajů*. Požadavky obrany území si ji zprvu vynucují jen případ od případu, pozvolna se však stanou permanentním ospravedlněním „povinných“ a „pravidelných“ dávek vybíraných „bez časového omezení vyjma toho, jež pravidelně stanoví král“, přímo či nepřímo „od všech sociálních skupin“.

---

<sup>4</sup> Cf. W. I. Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, Chicago, The University of Chicago 1990.

Tím pozvolna vzniká zcela speciální ekonomická logika založená na *jednostranném vybírání dávek* a jejich *přerozdělování*, jež funguje jako princip přeměny kapitálu ekonomického v kapitál symbolický, soustředovaný zprvu k osobě knížete. (Postupný přechod od „dědičného“ - či „feudálního“ - užívání daňových zdrojů, při němž značná část veřejných příjmů jde na dary a pozornosti, jež mají knížeti zajistit uznání potenciálních konkurentů - a tím mimo jiné i uznání legitimacy dávek -, k užívání „byrokratickému“, to jest na „veřejné výdaje“, tento proces, který je jednou ze základních dimenzí přeměny státu dynastického ve stát „neosobní“, by vyžadoval podrobnější rozbor.)

Nastolení daně (proti vůli plátců) je ve vztahu *kruhové kauzality* k rozvoji ozbrojených sil: ozbrojené síly jsou nutné k rozšiřování a obraně kontrolovaného území, z něhož lze vybírat daně a poplatky, a zároveň i k tomu, aby se jejich odvádění mohlo vynucovat. Institucionalizace daně je vyústěním skutečné *interní války* vedené státními činiteli proti vzpouzejícím se poddaným - kteří se jeví jako poddaní hlavně, ne-li výlučně, právě tím, že musí odvádět dávky, že jsou zdanitelní. Pro neplatiče existují podle královského příkazu čtyři stupně postihu: exekuce, nátlak fyzický (uvěznění), vymáhání od ručitelů, ubytování vojenské posádky. Z toho je zřejmé, že se nutně klade *otázka legitimacy daně*. (Norbert Elias má pravdu, když říká, že vybírání daně má zpočátku podobu určitého druhu vydírání.) A teprve velmi pozvolna se daň začne jevit jako nutný příspěvek na potřeby adresáta postavu krále přesahujícího, to jest onoho „fiktivního korpusu“, jímž je stát.

Že legitimita daně není samozřejmá, toho důkazem jsou ještě dnes *daňové podvody*. A víme také, že v první fázi nebyl ozbrojený odpor považován za neposlušnost královských příkazů, ale za morálně oprávněnou obranu rodinných práv před zdaňováním, za nímž dotyční odmítali vidět spravedlivého a otcovského monarchu<sup>3</sup>. Od statků vázaných přímo na královský poklad až po toho posledního vazala vybírajícího místní dávky existovala celá škála nájmů a podnájmů neustále obestřených podezřením ze zcizování poplatků a uzurpace pravomoci, celá dlouhá řada drobných, často špatně placených výběřčích, podezíraných z korupce jak svými

---

<sup>3</sup> Cf. J. Dubergé, *La Psychologie sociale de l'impôt*, Paříž, PUF 1961, a G. Schmolders, *Psychologie des finances et de l'impôt*, Paříž, PUF 1973.



obětmi, tak úředníky jim nařazenými<sup>6</sup>. Právě toto praktické oddělení krále od nespravedlivých a zkorumpovaných vykonavatelů, klamajících stejně krále jako lid, nepochybně posloužilo za základ k tomu, že byla instance – království či stát – přesahující činitele pověřené jejím zastupováním, a tím ji chránící před kritikou lidu, postupně uznána. (Své naplnění má tato odluka krále či státu od konkrétních ztělesnitelů moci v mýtu „skrytého krále“<sup>7</sup>.)

Koncentraci ozbrojených sil a finančních zdrojů potřebných k jejich udržování nutně provází koncentrace symbolického kapitálu uznání, legitimacy. Požaduje se, aby činitelé pověřeni péčí o daně a schopní nezneužívat toho ke svému prospěchu, i způsobu uplatňování autority a veškerá ostatní jejich činnost – účetnictví, archivování, řešení sporů, procedurální akty a jejich kontrola atd. – to všechno aby bylo zřetelné a jevílo se jako legitimní, „jasně identifikovatelné s určitou osobou, s důstojenstvím moci“, „exekutoři aby nosili svou uniformu, měli své znaky, podpisovali příkazy svým jménem“; a také aby prostí poplatníci dokázali „uniformy a odznaky vykonavatelů“ poznat a odlišit „daňové správce, nenáviděné a pohrdané výběřčí, od královské jízdy, lučištníků jízdního četnictva, představenstva radnice či tělesné gardy, jejíž nedotknutelnost hlásá plášťík v královské barvě“<sup>8</sup>.

Proces, jímž byla postupně uznána legitimita státní daně, všichni autoři shodně spojují se zrodem určité formy nacionalismu. Že všeobecné vybírání daně přispělo k územnímu sjednocení, přesněji řečeno k tomu, že se stát ustavil ve skutečnosti i v myslích jako *jednotné území*, jako skutečnost sjednocená jedněmi a týmiž povinnostmi vynucovanými jedněmi a týmiž požadavky obrany, je vskutku pravděpodobné. A je rovněž pravděpodobné, že se toto „národní“ uvědomění rozvinulo nejprve u příslušníků *zastupitelských institucí*, jež se objevují v souvislosti s diskuzí o dani: právě tyto instance, jak víme, jsou totiž zdaňování tím spíš nakloněny, že za ním nevidí soukromé zájmy knížete, ale *zájmy země*, a mezi

---

<sup>6</sup> R. H. Hilton, „Resistance to taxation and to other state impositions in Medieval England“, in *Genèse de l'Etat moderne*, op.cit., str. 169 – 177, speciálně str. 173 – 174.

<sup>7</sup> Cf. Y.-M. Bercé, *Le Roi caché*, Paříž, Fayard 1991.

<sup>8</sup> Cf. Y.-M. Bercé, „Pour une étude institutionnelle et psychologique de l'impôt moderne“, in *Genèse de l'Etat moderne*, op.cit.

nimi hlavně požadavky *obrany* území. Stát si tak postupně vymezuje prostor, který ještě není oním prostorem národním, jakým se stane později, ale jeví se už jako určitá *oblast srchovanosti*, která má například výsadní právo razit peníze (ambice feudálních knížat a později francouzských králů, aby se na jim podřízených územích užívalo pouze jejich vlastní měny, se nicméně naplní až za Ludvíka XIV.) a je nositelkou určité vyšší symbolické hodnoty.

Koncentrace ekonomického kapitálu spjatá se zavedením jednotného zdaňování jde ruku v ruce s koncentrací *kapitálu informačního* (jehož jednou dimenzí je kapitál kulturní), a ta je zase provázána sjednocováním kulturního trhu. Veřejná moc začíná velice brzo provádět průzkumy stavu zdrojů (od r. 1194 se například provádí „odhad vojenských sil“, soupis počtu vozů a ozbrojených mužů, které má osmdesát tři královských měst a opatství poskytnout, když král shromažďuje vojsko; v r. 1221 vzniká jakýsi zárodek rozpočtu, soupis příjmů a vydání). Stát shromažďuje informace, pojednává je a redistribuuje. A hlavně *sjednocuje teoreticky*. Protože zaujímá postavení, odkud vidí Všechno, celou společnost, vykonává - hlavně prostřednictvím sčítání, *statistiky* a státního účetnictví - všechny operace *totalizující* a - například prostřednictvím kartografie, jednotného zobrazení prostoru viděného z výšky, nebo prostě prostřednictvím písma, nástroje shromažďujícího informace (například v archivech) a *kodifikujícího* je jakožto jednotné - což s sebou nese jejich centralizaci do rukou kléru a vzdělavců, jejichž se stávají monopolem - všechny operace *objektivizující*.

Kultura sjednocuje: stát přispívá ke sjednocování kulturního trhu tím, že sjednocuje pravidla - právní, lingvistická, metrická - a homogenizuje formy komunikace, zvláště komunikace úřední (formuláře, tiskopisy atd.) Pomocí uzákoněných systémů klasifikace (hlavně podle věku a pohlaví), úředních postupů, školských struktur a společenských rituálů - výrazných zvláště v Anglii nebo v Japonsku - stát utváří *mentální struktury* a prosazuje společné principy vidění a třídění, myšlenkové formy, jež jsou pro kultivované myšlení totéž jako Durkheimem a Maussem popisované primitivní formy klasifikace pro „myšlení divochů“. Tím stát pomáhá budovat to, čemu říkáme národní identita - nebo tradičnějším termínem národní povaha. (Sjednocovací činnost státu v oblasti kultury, což je základní prvek vzniku státu jako národa, se opírá především o školu a o zavedení všeobecně povinné základní výuky v devatenáctém století. Vznik národní společnosti a myšlenka vše-

obecné vzdělatelnosti jdou spolu ruku v ruce: protože všichni jedinci jsou si před zákonem rovni, je povinností státu udělat z nich občany obdařené takovými kulturními prostředky, aby svá občanská práva mohli aktivně uplatňovat.)

Tím, že škola - hlavně výukou dějin a speciálně dějin literatury - prosazuje a všeobecně (v mezích svého rezortu) vštěpuje určitou dominantní kulturu, jež se tím ustavuje jako *legitímní kultura* národní, ve skutečnosti vštěpuje základy určitého „občanského náboženství“, přesněji řečeno základní předpoklady národní sebe prezentace. Například, jak to ukazují Philip Corrigan a Derek Sayer, široké vrstvy Angličanů - nejen tedy vládnoucí třída - pěstují kult určité speciální - buržoazní a zároveň národní - kultury, k níž mimo jiné patří mýtus *angličanství* - *Englishness* - chápaného jako celek nedefinovatelných a nenapodobitelných (pro ne-Angličana) vlastností jako *reasonableness, moderation, pragmatism, hostility to ideology, quirkiness, eccentricity*<sup>9</sup>. Národnostní dimenze kultury, velice zřejmá v Anglii, jež se (například v soudním rituálu nebo v kultu královské rodiny) s neobyčejnou setrvalostí drží dávné tradice, nebo v Japonsku, kde je myšlenka národní kultury bezprostředně spjatá s myšlenkou státu, na sebe ve Francii bere masku univerzálnosti: sklon vyznávat národní kulturu jako něco vyššího, univerzálního, je podstatou nejen brutálního integralismu republikánství (živeného hlavně zakládajícím mýtem univerzální Revoluce), ale i velice zvrhlých forem univerzalistického imperialismu a internacionalistického nacionalismu<sup>10</sup>.

Kulturní a jazykové sjednocování provází ten jev, že se dominantní jazyk a dominantní kultura vnucují jako legitimní a všechny ostatní jsou odvrhovány jako nedůstojné (krajové). Přičtením univerzálnosti jednomu určitému jazyku a jedné určité kultuře se prostě ostatní jazyky a kultury ocitají na okraji jako pouhé zvláštnosti; a protože takto nastolené požadavky univerzálnosti neprovází univerzalizace možností je uspokojit, univerzální se stává monopolem

---

<sup>9</sup> Ph. Corrigan a D. Sayer, *The Great Arch, English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Basil Blackwell 1985, str. 103 sq.

<sup>10</sup> Cf. P. Bourdieu, „Deux impérialismes de l'universel“, in C. Fauré a T. Bishop (ed.), *L'Amérique des Français*, Paříž, Françoise Bourin 1992, str. 149 - 155. Kultura je tak hluboce spjatá se symboly vlastenectví, že existuje sklon chápat každé kritické zkoumání jejích funkcí a jejího fungování jako *zradu* a znesvěcení.

několika jedinců a všichni ostatní, určitým způsobem tak zmrzače-  
ni ve svém lidství, k němu mají zahrazený přístup.

## SYMBOLICKÝ KAPITÁL

Právě koncentrace symbolického kapitálu uznání, ačkoli pomíjená všemi teoriemi geneze státu, se jeví jako podmínka nebo alespoň jako průvodní jev všech ostatních forem koncentrace, pokud mají být alespoň trochu trvalé. Symbolickým kapitálem je kterákoli vlastnost (kapitál kteréhokoli druhu - fyzický, ekonomický, kulturní, sociální), pokud je nahlížena sociálními činiteli, jejichž kategorie vnímání jsou takové, že ji dokáží poznat (vidět) a uznat, ocenit. (Typickým symbolickým kapitálem je například čest, jak ji chápou středomořské národy: vytváří ji čistě jenom pověst, představa těch druhých, kteří na základě určitých společných přesvědčení vidí a hodnotí tu a tu vlastnost a to a to chování jako čestné nebo nečestné.) Přesněji řečeno je to forma, jíž nabývá jakýkoli druh kapitálu, jestliže je nahlížen v kategoriích vnímání daných tím, že si nahlížející osvojil dělení a opozice vepsané do struktury onoho kapitálu (např. silný/slabý, velký/malý, bohatý/chudý, vzdělaný/nevzdělaný apod.). A protože všechny prostředky k tomu, aby prosazoval a vštěpoval trvalé principy vidění a dělení odpovídající jeho vlastním strukturám, má stát, znamená to, že je i místem *par excellence*, kde se koncentruje a uplatňuje symbolická moc.

Proces koncentrace objektivizované a kodifikované formy symbolického kapitálu, kterou je kapitál právnícký, má *svou vlastní logiku*, odlišnou od logiky koncentrace kapitálu vojenského nebo finančního. Ve dvanáctém a třináctém století existují v Evropě vedle sebe jurisdikce církevní, soudní dvory křesťanské, a rozličné jurisdikce laické, justice královská, justice knížecí, justice obecní (městské), spolkové, obchodní<sup>11</sup>. Pod jurisdikci knížete spadají

---

<sup>11</sup> Cf. A. Esmelin, *Histoire de la procédure criminelle en France et spécialement de la procédure inquisitoire depuis le XIIe siècle jusqu'à nos jours*, Paříž 1882, reed. Frankfurt, Verlag Sauer und Auvermann KG 1969; a H. J. Berman, *Law and Revolution, The Formation of Western Legal Tradition*, Cambridge, Harvard University Press 1983.

pouze jeho vlastní vazalové a všichni ti, kdo sídlí na jeho pozemcích (příčemž jiná pravidla platí pro vazalskou šlechtu, jiná pro svobodné nešlechtice, a jiná pro nevolníky). Král má zpočátku soudní pravomoc jen na pozemcích královských a rozhoduje pouze spory mezi svými přímými vazaly a obyvateli svých vlastních panství; královská justice však, jak píše Marc Bloch, pozvolna „prolíná“ do celé společnosti<sup>12</sup>. Aniž to plyne z nějakého úmyslu či dokonce plánu, nebo z nějaké domluvy mezi těmi, kdo z toho těží – což je hlavně král a právníci –, koncentrace postupuje stále jedním a týmž směrem a vzniká soudní aparát. Zprvu to jsou staršinové, jak o nich hovoří „testament Filipa Augusta“ (1190), pak rychtáři, později vyšší královští úředníci, kteří konají slavnostní zasedání a kontrolují staršiny, za Svatého Ludvíka pak vznikají různé další orgány, Státní rada, Nejvyšší účetní dvůr, a Soudní dvůr (*Curia regis*), který se skládá pouze z právníků, má pevné sídlo a pod názvem Parlament se díky proceduře odvolání stane jedním z hlavních nástrojů koncentrace soudní moci v rukou krále.

Ke královské justici plyne stále větší množství kriminálních případů, jimiž se dřív zabývaly soudy knížecí nebo církevní: výhradně pod ni spadají „královské případy“, v nichž běží o narušení práv království (například zločiny urážky Veličenstva: penězokazectví, padělaní pečetě); hlavně se však rozvíjí právníká *teorie odvolání*, kterou se všechny soudy v království stanou podřízenými králi. Zatímco feudální dvory byly svrchované, nyní se žalovaná strana v případě, že knížecí rozhodnutí odporuje zvyklostem kraje, může obrátit ke králi: z postupu, nazývaného zprvu suplika, se pozvolna stane odvolání. Z feudálních dvorů postupně mizí soudci a na jejich místo nastupují profesionální právníci, vyšší úředníci justice. Odvolání má svá pravidla: od nižšího pána k vyššímu, od vévody ke knížeti a nakonec ke králi (ale nikdy přímo, musí se zachovat všechny stupně).

Království tak za podpory *specifických zájmů právníků* (typický příklad zájmu univerzalizovat), kteří jsou se státem zajedno a vytvářejí, jak uvidíme, nejrůznější legitimující teorie, podle nichž král představuje zájem všech a všem má zajišťovat bezpečnost a spravedlnost, postupně omezuje pravomoc feudálních jurisdikcí (a podobně i jurisdikcí církevních: omezí například právo církevního azylu).

---

<sup>12</sup> M. Bloch, *Seigneurie française et Manoir anglais*, Paříž, A. Colin 1967, str. 85.

Proces koncentrace právního kapitálu jde ruku v ruce s *diferenciací*, jež vyústí v ustavení autonomního právního pole. *Soudní těleso* se pořádá a hierarchizuje: ze staršinů se stanou běžní soudci běžných případů; rychtářům a senešalům je vykááno pevné sídlo a stále víc přibývá jejich zástupců, z nichž se stávají neodvolatelní soudní úředníci, přebírající pravomoce titulárních vykonavatelů spravedlnosti, takže rychtářství je nakonec už jen čestnou funkcí. Proces pokračuje ve čtrnáctém století vytvořením *státního nadvládnictví*. Král tak získává titulární zmocněnce, kteří jednájí jeho jménem a pozvolna se z nich stanou oficiální prokurátoři.

Proces koncentrace, jímž pravomoce přecházejí z jurisdikcí církevních a knížecích na jurisdikce královské, se uzavírá nařízením z r. 1670, které postupně vřdobytky právníků ratifikuje: zavádí pravidlo kompetence v místě činu, nadřazuje soudce královské soudcům knížecím, vyjmenovává královské případy a ruší církevní a obecní privilegia ustanovením, že odvolací soudy jsou vřdy soudy královské. Místo přímé územní svrchovanosti či autority nastupuje zkrátka kompetence delegovaná.

Vznik právně-administrativních struktur, jež jsou základní složkou státu, je pak ve Francii provázen vznikem právního tělesa a toho, co Sarah Hanley nazývá „*Family-State compact*“, smlouvy mezi právnickým tělesem - jež se jako takové ustavuje přísnou kontrolou své vlastní reprodukce - a státem. „*The Family-State compact provided a formidable family model of socioeconomic authority which influenced the state model of political power in the making at the same time*“<sup>13</sup>.

Koncentrace právního kapitálu je jeden aspekt širšího procesu koncentrace symbolického kapitálu v jeho různých formách. A to aspekt zcela ústřední, zakládající specifickou autoritu držitele státní moci a zvláště jeho velice mysteriózní moc jmenovat. Stát se například snaží mít pod kontrolou oběh *hodností*, na něž si šlechta může činit nárok, rozhodovat o církevních prebendách, rytířských řádech, vojenských šaržích, funkcích dvorských a hlavně o šlechtických titulech. Pozvolna se tak ustavuje cosi jako *ústřední jmenovací instance*.

---

<sup>13</sup> S. Hanley, „Engendering the State: Family Formation and State Building in Early Modern France“, *French Historical Studies*, 16/1), jaro 1989, str. 4 - 27.

Existovala například šlechta aragonská, která se na rozdíl od šlechty jmenované králem nazývala, jak píše W. G. Kiernan, *ricos-bombres de natura*, šlechtou od přírody či rodem. Jde o významný rozdíl, který očividně hraje roli v bojích jak mezi samotnou šlechtou, tak mezi šlechtou a králem: na jedné straně je šlechtictví takzvané „přirozené“, založené prostě na dědičnosti a veřejném uznání (ze strany ostatních urozených i neurozených), a na druhé šlechtictví legalizované královským aktem povýšení. Obě formy existují dlouho jedna vedle druhé. S tím však – což dobře ukazuje Arlette Jouanna<sup>14</sup> –, jak se moc povyšovat na šlechtice soustřeďuje v rukou krále, *statut urozenosti* založené na uznání ostatní šlechty i lidu a prokazované smělostí a hrdinskými činy je pozvolna vytlačován *urozeností přidělovanou státem* a platnou na všech státem kontrolovaných trzích stejně jako zavedená měna nebo školní titul. Král tak získává stále víc symbolického kapitálu (označovaného R. Mousnierem jako „věrnosti“<sup>15</sup>) a má stále větší moc znovu ho rozdělovat ve formě hodnot a poct chápaných jako odměny: symbolický kapitál šlechtictví (čestnost, pověst), který spočíval ve společenské úctě založené na více či méně vědomém sociálním konsenzu, se objektivizuje, takřkajíc byrokratizuje (formou výnosů a ustanovení, jež vlastně jen potvrzují onen konsenzus). Svým způsobem o tom vypovídají „velká vyhledávání šlechty“ prováděná Ludvíkem XIV. a Colbertem: výnos z 22. března 1666 přikazuje pořídit „seznam skutečných šlechticů obsahující jejich jména, přízviska, sídla a erby“. Pověřenci pečlivě přezkoumávají šlechtické tituly (přičemž se královský rodopisec dostane v otázce pravých šlechticů do sporu se znalcem erbů). S úřednickou šlechtou, jež za své postavení vděčí svému kulturnímu kapitálu, se silně přibližujeme logice státních jmenování a školních titulů, na nichž se zakládá *cursus honorum*.

Rozptýlený symbolický kapitál, spočívající čistě jen v kolektivním uznání, přechází zkrátka v *symbolický kapitál objektivizovaný*, kodifikovaný, delegovaný a garantovaný státem, v kapitál byrokratizovaný. Přesnou ilustrací tohoto procesu jsou *zákony přepychu*, podle nichž se přísně hierarchicky odlišují symbolické

---

<sup>14</sup> A. Jouanna, *Le Devoir de révolte, la noblesse française et la gestation de l'État moderne*, 1559 – 1561, Paříž, Fayard.

<sup>15</sup> R. Mousnier, *Les Institutions de la France sous la monarchie absolue*, I., Paříž, PUF 1980, str. 94.

projevy (zvláště oblečení) šlechty a občanů neurozených, a hlavně možná různé stupně šlechty samotné<sup>16</sup>. Stát rozhoduje o druhu látek a užívání zlatých, stříbrných a hedvábných ozdob: brání tím, aby si postavení šlechty osobovali neurození, ale zároveň tím také dosahuje širší a lepší kontroly nad hierarchií uvnitř šlechty.

S úpadkem autonomního sebetřídění velmožů získává král monopol na povyšování do šlechtického stavu, a jak se hodnosti udělované za odměnu postupně mění v odpovědná místa vyžadující odbornost a cestou k úřednické kariéře se stává určitý *cursus honorum*, získává i monopol na *jmenování*. Pozvolna se tak utváří ona vysoce tajemná forma moci, kterou představuje *moc zřizovat a přidělovat vysoké státní úřady* (*power of appointing and dismissing the high officers of state*). Stát, ustavený takto jako zdroj poct, úřadů a privilegií (*fountain of honour, of office and of privilege*), jak říká Blackstone, přiděluje pocty (*honours*) tím, že pasuje na rytíře, povyšuje na baronety, vymýšlí nové rytířské řády (*knighthood*), propůjčuje obřadné výsady, jmenuje pairy (*peers*) a všechny držitele významných státních funkcí<sup>17</sup>.

Jmenování je definitivně platný a velice mysteriózní akt, blízky svou logikou logice magie, jak ji popisuje Marcel Mauss. Tak jako kouzelník mobilizuje veškerý kapitál víry nashromážděný fungováním magického vesmíru, prezident republiky podpisující jmenovací dekret nebo lékař vydávající nějaké potvrzení (o nemoci, invaliditě apod.) mobilizují symbolický kapitál nashromážděný v předivě a předivem vztahů uznání, jež jsou základním stavebním prvkem úředního světa. Kdo potvrzuje platnost potvrzení? Ten, kdo udělil titul umožňující potvrzovat. Kdo ale potvrzuje jeho samotného? Tak lze jít pořád dál nazpátek, až je nakonec „nutno se zastavit“, a podobně jako to dělají teologové, můžeme pak ten poslední (nebo první) článek dlouhého řetězu oficiálních posvěcovacích aktů nazvat státem<sup>18</sup>. Stát

---

<sup>16</sup> M. Fogel, „Modèle d'état et modèle social de dépense: les lois somptuaires en France de 1485 à 1560“, *in Ph. Genet a. M. Le Mené, Genèse*, op.cit., str. 227 - 235, speciálně str. 232.

<sup>17</sup> F. W. Maitland, *The Constitutional History of England*, Cambridge, Cambridge University Press 1948, str. 429.

<sup>18</sup> Jak se pohled sociologický a pohled teologický přes svou zdánlivou protichůdnost spolu setkávají, jsem ukázal na případu Franze Kafky (P. Bourdieu, „La dernière instance“, *in Le Siècle de Kafka*, Paříž, centre Georges-Pompidou 1984, str. 268 - 270).



je něco jako banka symbolického kapitálu, ručí za všechny autoritativní akty - akty, jak říká Austin, „legitimního podvodu“, to jest založené ve skutečnosti, a přitom nepoznaně, na libovůli: prezident republiky je člověk, který se má za prezidenta republiky, jemuž se však na rozdíl od šilence, jenž se má za Napoleona, přiznává, že má na to právo.

Akty jmenování a potvrzování (vysvědčení) spadají do třídy *oficiálních* aktů či diskurzů, které mají symbolickou účinnost, neboť jsou založeny na autoritě svých autorizovaných, „oficiálních“ vykonavatelů, osob jednajících *ex officio*, z moci úřadu (*officium publicum*), funkce či hodnosti přidělených jim státem: oficiální jmenování, veřejná prohlášení vykonaná předepsanou formou činiteli k tomu zmocněnými a pečlivě zanesená do oficiálních listin - verdikt soudce nebo profesora, úřední zápis, zjištění či protokol a veškeré akty s právním účinkem, jako jsou matriční záznamy o narození, svatbě či úmrtí nebo prodejní smlouvy - mají tu magickou moc, že *vytvářejí* (či nastolují) společností garantovanou sociální identitu (občana, voliče, daňového poplatníka, rodiče, majitele atd.) nebo legitimitu svazků a skupin (rodiny, spolků, syndikátů, stran apod.). Schopnost státu autoritativně prohlašovat, čím určité bytí, věc či osoba, ve skutečnosti (po pravdě - verdikt), ve své legitimní sociální definici je, to jest čím je oprávněna být, jaké sociální bytí má právo si osobovat, provozovat, uplatňovat (na rozdíl od uplatňování nezákonného), se jeví jako skutečná, takřkajíc božská *tvůrčí* moc (a mnohé boje, vedené zdánlivě proti státu, mu tuto moc ve skutečnosti přiznávají právě tím, když požadují, aby určité kategorii činitelů - žen, homosexuálů apod. - udělil právo být oficiálně, to jest veřejně a univerzálně, tím, čím je zatím jen pro sebe samu). Když si uvědomíme jen to, jakou nesmrtelnost stát uděluje například takovými posvěcovacími akty, jako jsou vzpomínkové slavnosti nebo kanonizace školní, dá se parafrázováním Hegelova výroku skutečně říci, že „soud státu je soudem posledním“. (Ustavičná snaha státu regulovat všechny formy publikace, ať je to tisk, vydávání knih, divadelní představení, veřejné kázání nebo karikatura apod., plyne právě z toho, že každé publikování jakožto činnost, jejímž cílem je zveřejnit, uvést ve všeobecnou známost, s sebou vždycky nese možnost určité uzurpace práva na symbolické násilí, které je výsadou státu - a jež se uplatňuje například vyhlášením určitého zákona.)

## VLIV STÁTU NA UTVÁŘENÍ MYSLÍ

Jak jsem to už naznačil v jednom starším článku<sup>19</sup>, máme-li skutečně pochopit to, co je na státní moci nejspecifičtější, totiž onu její zvláštní symbolickou účinnost, musíme do jednoho a téhož výkladového modelu zapojit myšlenkové tradice považované tradičně za neslučitelné. Především je třeba překlenout opozici mezi fyzikalistickým pojetím sociálního světa, které chápe sociální vztahy jako vztahy fyzické síly, a pojetím „kybernetickým“ či sémiologickým, které v nich vidí vztahy symbolické síly, vztahy významové, komunikační. I ty nejbrutálnější silové vztahy jsou totiž zároveň i vztahy symbolickými a akty souhlasu, poslušnosti, jsou akty poznávacími, jimiž se do hry zapojují struktury poznání, formy a kategorie vnímání, principy vidění a rozlišování: prostřednictvím poznávacích struktur (podle Cassirera „symbolických forem“, podle Durkheima forem klasifikačních, principů vidění a rozlišování, což je v podstatě jen dvojí způsob, jak v rámci více nebo méně různých myšlenkových tradic říci totéž), jež se dají aplikovat na cokoli na světě, a zvláště na struktury sociální, vytvářejí sociální aktéři sociální svět.

Poznávací struktury jsou historicky ustavené formy, to jest formy v saussurovském smyslu nahodilé, konvenční, formy *ex instituto*, jak říkal Leibniz, jejichž sociální genezi lze rekonstruovat. A když zevšeobecníme durkheimovskou hypotézu, podle níž „klasifikační formy“ aplikované na svět „primitivní“ jsou plodem příslušnosti ke strukturám skupin, jež jsou jejich nositeli, můžeme z toho vyvodit, že v diferencovaných společnostech stát vládne schopností na určitém daném území prosazovat a všeobecně vštěpovat struktury poznávání a hodnocení navzájem si podobné či stejné, a že je tedy bází určitého „myšlenkového a mravního konformismu“ (řečeno s Durkheimem), to jest bezprostřední, úvahu přecházející tiché shody o smyslu světa, zakládající zkušenost světa jako „světa obecného cítění“. (Fenomenologové, kteří tuto zkušenost vynesli na světlo, a etnometodologové, kteří se jí snaží popsat, však sami sobě znemožňují opravdu z ní vydat počet: pomíjejí totiž jednak skutečnost, že utváření principů výstavby sociální skutečnosti, již se snaží vyložit, je sociální povahy, a jednak otázku, do jaké

---

<sup>19</sup> P. Bourdieu, „Sur le pouvoir symbolique“, *Annales*, 3. června 1977, str. 405 - 441.

míry k formování těchto principů, na jejichž základě aktéři vytvářejí sociální řád, přispívá stát.)

V málo diferencovaných společnostech jsou společné principy vidění a rozlišování (jejichž paradigmatem je opozice mezi mužským a ženským principem) nastolovány v myslích (či tělech) celým prostorovým a časovým uspořádáním společenského života a zvláště prostřednictvím *institučních obřadů*, definitivně oddělujících ty, kdo obřadem prošli, od těch, kdo jím neprošli. V našich společnostech se na utváření a předávání nástrojů výstavby sociální skutečnosti rozhodující měrou podílí stát. Jakožto pořádací struktura a instance regulující praktické činnosti jednak neustále a natrvalo, skrze tělesné i mentální tlaky a příkazy vnučované jednotlivě všem aktérům, formuje dispozice. Dále pak prosazuje a vštěpuje veškeré základní principy klasifikace - podle pohlaví, věku, „odbornosti“ atd. - a je zdrojem symbolické účinnosti veškerých *institučních obřadů*, například těch, na nichž se zakládá rodina, nebo všech obřadů uplatňovaných v systému školství, oněch *posvěcujících rituálů*, nastolujících mezi vyvolenými a vyloučenými podobný trvalý a často definitivní rozdíl, jaký kdysi vznikl povýšením na šlechtice.

Zároveň se vznikem státu vzniká určitý druh společného, všem jeho „subjektům“ vlastního historického transcendentna. Stanovováním určitého rámce praktickým činnostem stát zároveň nastoluje a vštěpuje společné formy a kategorie vnímání a myšlení, sociální rámce vnímání a chápání či paměti, sociální struktury, státní formy klasifikace. Tím vytváří podmínky k určitému bezprostřednímu souladu *habitusů*, na němž se pak zakládá určitý druh konsenzu o onom celku sdílených zřejmostí vytvářejících obecné cítění. Rytmus společenského kalendáře například - a zvláště struktura školních prázdnin, rozpoutávající velké „sezonní migrace“ současných společností - spolu s určitými, všem společnými objektivními opěrnými body, zároveň subjektivní principy rozlišování určitým způsobem harmonizuje, takže přes všechnu neredukovatelnost žitých časů jsou „vnitřní zkušenosti času“ dostatečně sladěné, aby to umožňovalo sociální život.

Abychom však onen sklon bezprostředně se podrobovat příkazům státu opravdu pochopili, musíme odvrhnout novokantovský intelektualismus a uvědomit si, že poznávací struktury nejsou formami vědomí, ale že to jsou dispozice tělesné, a že naši poslušnost státních příkazů nelze chápat ani jako mechanické podřizování se

určité síle, ani jako vědomý souhlas s určitým nařízením (či řádem). Sociální svět je protkán *voláními k pořádku*, jež jako taková fungují jen u těch, kdo jsou disponováni je vnímat, a jež - aniž procházejí cestami vědomí či kalkulace - *probouzejí* hluboko zasuté tělesné dispozice. Právě tento souhlas ovládaných se strukturami sociálního řádu, jehož jsou jejich mentální struktury plodem, nemůže vidět marxismus, protože zůstává uzavřený v intelektualistické tradici filozofií vědomí: když se snaží vyložit účinky symbolického ovládnání pojmem „falešné vědomí“, nemá v tom co dělat právě ono slovo „vědomí“, a hovořit o „ideologii“ zase znamená situovat do řádu *představ* - jež se na základě myšlenkového zvratu nazývaného námi „uvědomění“ mohou měnit - něco, co řádově spadá mezi *víry*, to jest do těch nejhlubších hlubin tělesných dispozic. Podřízenost vládnoucímu řádu vyplývá ze souladu mezi strukturami poznávacími, vepsanými do těl kolektivními a individuálními dějinami (fylogeneticky a ontogeneticky), a objektivními strukturami světa, na něž jsou poznávací struktury aplikovány: příkazy státu se prosazují s tak mocnou samozřejmostí právě proto, že je nahlížen skrze poznávací struktury, které on sám vnutil. (Bylo by třeba rozebrat z tohoto pohledu podmínky, na nichž je založena nejvyšší oběť, *pro patria mori*.)

Musíme však novokantovskou tradici, a to i v její durkheimovské formě, přesáhnout také po té stránce, že budeme požadovat od strukturalismu, aby nám poskytl nástroje, které nám umožní nahlížet symbolická fakta jako systémy. Je sice pravda, že strukturalismus symbolů ve stylu Lévi-Strausse (nebo Foucaulta *Slov a věcí*) upřednostňuje *opus operandum* a v důsledku toho mu aktivní dimenze symbolické, a hlavně mytické, produkce, to jest otázka *modu operandi*, uniká, ale je mu třeba přiznat tu zásluhu, že se snaží vysledovat symbolické systémy v jejich koherenci a jako takové je zvažovat, neboli odhalit jeden z hlavních principů jejich *účinnosti* (jak to vidíme například v oblasti práva, kde je účinnost přímo vyhledávána, ale také v případě mýtu nebo náboženství). Podstatou symbolického řádu je, že jsou určitému celku aktérů nuceny poznávací struktury, které za svou trvalost a odolnost vděčí zčásti tomu, že jsou, alespoň zdánlivě, koherentní a systematické a že harmonují s objektivními strukturami sociálního světa. Právě tato bezprostřední tichá shoda (pravý opak explicitní smlouvy) zakládá onen vztah souhlasné, doxické podřízenosti, který nás všemi nitkami našeho podvědomí svazuje s panujícím řádem. Přiznání legitimacy

není svobodný a jasně uvědomělý akt, jak se to domnívá Max Weber. Je to plod bezprostřední shody mezi strukturami osvojenými - které si už ani neuvědomujeme, tak jako si neuvědomujeme struktury rytmuující čas ( například zcela libovolně stanovené *hodiny* školního rozvrhu) - a strukturami objektivními.

Právě touto prvotní, na úvaze nezaloženou shodou lze vysvětlit skutečnost, že vládnoucí prosazují svoji nadvládu tak překvapivě snadno: „Pro toho, kdo pohlíží na lidské záležitosti okem filozofa, není nic překvapivějšího než pohled na to, jak snadno jsou ti početnější (*the many*) ovládnáni méně početnými (*the few*) a s jakou okamžitou poddajností se lidé vzdávají svých vlastních pocitů a vášní ve prospěch těch, kdo jim vládnou. Když se zamyslíme nad tím, jakými prostředky se této překvapivé věci dosahuje, zjistíme - neboť síla je vždy na straně ovládaných -, že jedinou oporou vládnoucích je smýšlení. Moc vládnout je tedy založena pouze na smýšlení, a platí to jak pro ty nejdespotičtější a nejmilitarističtější vlády, tak pro vlády nejsvobodnější a nejlidovější<sup>20</sup>.“ Z Humeova podivu vyvstává základní otázka všech filozofií politiky, otázka paradoxně však zatemňovaná otázkou legitimacy, která se však jako taková v běžném životě ve skutečnosti neklade. Tím pravým problémem je naopak to, že se nastolený řád v podstatě jako problém nejeví, že otázka legitimacy státu a řádu jím nastoleného vyvstává nanejvýš v krizových situacích. Aby stát vytvářel uspořádaný sociální svět, nemusí k tomu nutně užívat příkazů a fyzického nátlaku: nebo alespoň ne tak dlouho, dokud je s to produkovat a vštěpovat poznávací struktury harmonující se strukturami objektivními, a tím zajišťovat onu doxickou podřízenost stávajícímu řádu, onu víru, o níž hovoří Hume.

Nesmíme však zapomínat, že tato prvotní politická důvěra, tato doxa, se prosadila jako pravověrnost, jako dominantní správný pohled, teprve až po bojích s pohledy konkurenčními; a že „přirozený postoj“, o němž hovoří fenomenologové, totiž ona prvotní zkušenost světa jako světa obecného cítění je vztah zbudovaný politicky, stejně jako kategorie vnímání, jež ho umožňují. To, co se dnes jeví jako samozřejmé, ležící mimo jakoukoli úvahu či volbu, bylo mnohdy předmětem bojů a k nastolení toho došlo teprve až

---

<sup>20</sup> D. Hume, „On the First Principles of Government“, *Essays and Treatises on Several Subjects*, 1758.

po střetech mezi vládnoucími a ovládanými. Historický vývoj má hlavně ten účinek, že stírá dějiny, že souběžné možnosti, jež byly odvrženy, odkazuje do minulosti, to jest do nevědomí. Z analýzy geneze státu jakožto zakládajícího principy vidění a rozlišování panující na území jím ovládaném lze tuto doxickou přílnavost ke státům nastolenému řádu nejen vysvětlit, ale také z ní vyvstává, že toto zdánlivě přirozené přitakání je ryze politické podstaty. Doxa je hledisko speciálního druhu, hledisko vládnoucích; hledisko těch, kdo vládou díky tomu, že ovládají stát, a kdo zároveň s vytvořením státu toto své hledisko nastolili jako hledisko obecné.

Abychom tuto čistě symbolickou dimenzi státní moci plně vyložili, můžeme si pomoci Maxem Weberem, který ve svých spisech o náboženství zásadním způsobem přispěl k teorii symbolických systémů tím, že vrátil na scénu specializované aktéry a jejich specifické zájmy. Nezajímá se sice, stejně jako Marx, ani tak o strukturu symbolických systémů (ani je tak ostatně nenazývá) jako spíš o jejich funkci, má však tu zásluhu, že obrátil pozornost k těm, kdo tyto speciální produkty vytvářejí (v jeho případě jde o aktéry náboženské), a k jejich *interakcím* (konflikty, konkurence atd.). Na rozdíl od marxistů, kteří existenci aktérů speciální produkce přecházejí mlčením - i když se dá u Engelse najít text, kde se říká, že k pochopení práva je nutno se zajímat o těleso právníků -, Weber připomíná, že k pochopení náboženství nestačí studovat symbolické formy náboženského typu, jako to dělají Cassirer nebo Durkheim, ani imanentní strukturu náboženského poselství, mytologie či „diskurzů“, jak to dělají strukturalisté; zajímá se o ty, kdo náboženské poselství produkují, o jejich specifické zájmy a bojové strategie (mezi něž patří například exkomunikace). Stačí tedy aplikovat strukturalistické myšlení (jež je Webewrovi zcela cizí) nejen na symbolické systémy, přesněji řečeno na prostor symbolických *postojů* (který nespočívá pouze v „diskurzích“), ale také na systém aktérů tyto systémy produkujících, nebo lépe řečeno na prostor *pozic* (což nazývám polem, například náboženským) zaujímaných jimi ve vzájemné konkurenci, a symbolické systémy nám pak vyvstanou zároveň ve své funkci, struktuře i genezi.

A právě tak je tomu v případě státu. Abychom pochopili symbolický vliv státu, a zvláště to, co lze označit jako *účinek univerzálního*, musíme pochopit specifické fungování byrokratického mikrosvěta; to jest analyzovat proces zrodu a strukturu onoho světa státních činitelů, a hlavně právníků, kteří se zároveň s vytvá-

řením státu ustavili jako státní šlechta; s vytvářením státu a zvláště prostřednictvím diskurzu o něm, který se jen tvářil, jako by říkal, co je to stát, ale ve skutečnosti stát vytvářel tím, že říkal, čím by být měl, neboli jaké by mělo být v rozdělení moci postavení těch, kdo onen diskurz vedou. Právě na strukturu pole právníckého je třeba se zaměřit především, osvětlit jednak společné zájmy držitelů oné speciální formy kulturního kapitálu – schopného fungovat jako kapitál symbolický –, jímž je odbornost právníka, a jednak specifické zájmy každého z nich, dané jeho postavením v dosud málo autonomním právníckém poli, to jest v podstatě jeho vztahem ke královské moci. Zjistíme tak, že všechny tyto aktéry vedlo ono pole k tomu, aby své osobní zájmy formulovali jako zájmy obecné, aby vytvořili teorii veřejné služby, veřejného řádu, a tím pozvolna odpoutávali *státní zájem* od zájmu dynastického, od „královského domu“; aby vynalezli „Res publica“ a potom republiku jako instanci přesahující činitele – byť to byl i král –, kteří ji provizorně ztělesňují: vedeni svým specifickým kapitálem a svými jednotlivými zájmy, rozvinuli diskurz o státě, který ospravedlňoval jejich pozice a zároveň vytvářel a ustavoval stát, *fictio juris*, jenž pozvolna přestal být pouhou fikcí právníků a přešel v autonomní řád, schopný podřídit svým funkcím a svému fungování široké vrstvy a prosadit se jako legitimní.

## MONOPOLIZACE MONOPOLU

Neoddělitelně od toho, jak se vytváří státní monopol na fyzické a symbolické násilí, vytváří se pole bojů o monopol na výsady s tímto monopolem spojené. Spolu s relativní unifikací a univerzalizací, jež provázejí zrod státu, se státem produkované a poskytované obecné zdroje soustřeďují v rukou několika jedinců. (Tento proces vzniku státního kapitálu a jeho monopolizace státní šlechtou, jež přispěla k jeho vytvoření, nebo spíš jež spolu s jeho vytvářením vytvořila sebe, pomíjí jak Weber, tak po něm i Elias.) Tento *monopol na univerzální* mohou však dotyční získat jen za cenu toho, že se univerzálnímu určitým způsobem (alespoň zdánlivě) podřídí a že všeobecně přijmou všeobecnou představu o vládě jako legitimní a nezištné. Ti, kdo po Marxově způsobu převracejí oficiální obraz, v němž se byrokracie chce jevit, a popisují byrokraty jako

uzurpátory univerzálního, kteří se chovají jako soukromí vlastníci veřejných zdrojů, si neuvědomují, že povinnost vztahovat se k hodnotám neutrality a *nezištné* oddanosti veřejnému blahu má své účinky a že spolu s tím, jak pokračuje dlouhý proces symbolické výstavby, na jehož konci se objevuje a prosazuje oficiální obraz státu jako místa univerzality a služby obecnému zájmu, se státním funkcionářům vnucuje se stále větší silou.

Monopolizace univerzálního je výsledek univerzalizace, jež probíhá především uvnitř samotného byrokratického pole. Jak to ukazuje například analýza fungování oné speciální instituce zvané *komise* – skupina osob pověřených v obecném zájmu určitým posláním, na nichž se požaduje, aby přesáhly své vlastní jednotlivé zájmy a vynášely výroky obecně platné –, oficiální osobnosti se musí neustále snažit své soukromé hledisko ne-li přímo obětovat „hledisku společnosti“, tedy alespoň je prezentovat jako hledisko legitimní, univerzální, a to hlavně pomocí oficiální rétoriky.

Univerzálnost je předmětem všeobecného uznání a obětovat sobecké zájmy (a speciálně zájmy ekonomické) se všeobecně považuje za správné (neboť snaha povznést se od sobeckého hlediska jednotlivce k hledisku skupiny se kolektivnímu mínění nutně jeví a je jím schvalována jako projev uznání skupiny za hodnotnou a veškeré hodnoty i zakládající, čili jako přechod od *is* k *ought*). Proto také různou míru hmotných či symbolických výhod univerzalizace hledí nabízet všechny sociální světy (dokonce i ty, jejichž strategií je „poslušnost pravidel“). A světy, které, jako právě svět byrokracie, podřízenost univerzálnímu vyžadují nejnaléhavěji, jsou pro získávání takových výhod půdou obzvláště příznivou.

Výhody univerzalizace jsou nepochybně v historii jednou z hybných pák toho, že se univerzální stále víc prosazuje. Právě ony totiž přispívají k vytváření světa, v němž jsou, alespoň verbálně, uznávány univerzální hodnoty (rozum, čest atd.), a ke vzniku kruhového procesu, v němž se univerzalizační strategie, sledující výhody (alespoň negativní) spjaté s přitakáním univerzálním pravidlům, a struktury dotyčného světa, oficiálně zasvěceného univerzálnímu, navzájem posilují. Sociolog nemůže nevidět, že skutečnost administrativní praxe se vším oním nedostatkem povinné nezištnosti, s případy „zneužívání veřejné služby“ (přivlastňování si veřejných statků a služeb, korupce, kupčení s vlivem atd.) a s věcmi ještě horšími, jako je „protekciónářství“, přivírání očí, porušování zákona, zneužívání funkcí, se vším oním pomíjením či překračováním



práva za účelem zisku, má k oficiální normě fungování administrativy značně daleko. Ale nemůže být slepý ani k tomu, že tato norma, požadující obětovat soukromé zájmy povinností daným funkcí („činitel je své funkci povinen vším“), nebo řečeno realističtěji, požadavek nezištnosti a nejrůznější formy „zbožného pokrytectví“, k nimž vede paradoxní logika byrokratického pole, svým způsobem přece jen účinkují.

## DODATEK DUCH RODINY

*Legitimní, dominantní definice normální rodiny (ať už explicitní, vyjádřená zákonem, nebo implicitní, jak je tomu například v demografických nebo statistických dotaznících věnovaných rodině) spočívá v určité sestavě slov – dům, domácnost, house, home, household –, která pod zdáním, že rodinu popisují, ji ve skutečnosti vytvářejí jako sociální realitu. Rodinou je podle této definice skupina osob navzájem spojených buď smlouvou, manželstvím, nebo pokrevním příbuzenstvím, nebo výjimečně adoptí, a žijících (soužijících) pod jednou střechou. Někteří etnometodologové dokonce říkají, že to, co považujeme za skutečnost, je pouze fikce vytvářená slovníkem, jež nám k jejímu pojmenování poskytuje sociální svět. Poukazují na „skutečnost“ (což není tak snadné dokonce ani z jejich hlediska) a namítají, že spousta skupin, označovaných dnes ve Spojených státech za „rodiny“, této dominantní definici vůbec neodpovídá a že když se podíváme na většinu dnešních společností, klasická rodina je ve srovnání s množstvím párů žijících společně bez manželství, rodin o jednom rodiči, manželských párů žijících odděleně atd. minoritní zkušeností<sup>1</sup>. A je pravda, že ačkoli máme sklon považovat rodinu za něco přirozeného, protože to vypadá, jako by tu byla odjakživa, ve skutečnosti je to vynález nedávný (jak to dokládají zvláště Arièsovy a Andersonovy práce o genezi soukromého nebo Shorterovy o zrodu rodinného cítění), který*

---

<sup>1</sup> Pro jeho směle uplatněnou etnometodologickou pochybnost zde chci uvést aspoň jedno dílo: J. F. Gubrium a James A. Holstein, *What is Family?*, Mountain View, Cal., Mayfield Publishing Co 1990.

může více nebo méně rychle zase zmizet (jak se tomu zdají nasvědčovat množství se případy soužití bez manželství a nové formy rodinných svazků, jež nám před očima vznikají).

I když ale připustíme, že je rodina jen slovo, pouhá slovní konstrukce, pořád ještě zbývá analyzovat to, co si lidé pod označením rodina představují, onu „rodinu slovní“ nebo spíš papírovou (v obojím slova smyslu). Podle některých etnometodologů, kteří diskurz o rodině považují za jistý druh politické ideologie vytyčující určitou valorizovanou sestavu sociálních vztahů, spočívá tento diskurz, ať běžný či vědecký, na určitém počtu společných předpokladů.

Za prvé: na základě antropomorfizující představy, přiřítající skupině vlastnosti jedince, je rodina chápána jako realita přesahující své příslušníky, jako transpersonální postava obdařená společným životem a duchem a určitým sobě vlastním pohledem na svět. Za druhé: definice rodiny se podle nich ztotožňují v předpokladu, že rodina existuje jako oddělený sociální svět, který si hledí stále udržovat své hranice a to, co je uvnitř (na rozdíl od vně) má sklon idealizovat jako posvátné, sanctum. Tento posvátný, skrytý, do své intimity uzavřený svět, oddělený od vnějšího světa symbolickou bariérou prahu, se stále v sobě obnovuje a uchovává si svou oddělenost, svou privacy jako překážku bránící jeho poznání, jako strážce svých vnitřních záležitostí, hlídače „místnosti za krámem“ (backstage), oblasti soukromí. K tématu privacy bychom mohli ještě do třetice připojit téma domova, domu jako setrvale stabilního místa, a domácnosti jako permanentní jednoty, s domem, donekonečna předavatelným, natrvalo spjaté.

Ve family discourse, diskurzu vedeném rodinou o rodině, je domácí jednotka chápána jako aktivní, vůlí nadaný činitel, který je schopný myslet, cítit a jednat a je založen na určitém celku zkušenostních předpokladů a norem správného domácího soužití; v rodině neplatí běžné zákony ekonomického světa, je to místo důvěry (trusting) a daru (giving) - na rozdíl od trhu a postojů něco za něco -, kde panuje, řečeno s Aristotelem, philia, což se často překládá jako přátelství, ale ve skutečnosti to znamená nevypočítavost; místo, kde nepanuje zájem v úzkém slova smyslu, to jest snaha o vyrovnanou směnu. Právě od rodiny běžný diskurz často, a nepochybně všeobecně, přejímá modely ideálních lidských vztahů (například v pojmech jako bratr-

ství apod.) a právě rodinné vztahy ve své oficiální definici fungují jako základní principy veškerých sociálních vztahů a jejich hodnocení.

## DOBŘE PODLOŽENÁ FIKCE

*Je-li pravda, že je rodina jen slovo, je nicméně také pravda, že to je slovo určitého řádu, nebo spíše určité kategorie, společný princip, zakládající určitou společnou skutečnost. Není vůbec protimluv říci, že sociální skutečnosti jsou pouhé sociálně ustavené fikce, a zároveň, že jakožto kolektivně uznávané skutečně existují. Pojem rodina, stejně jako každý jiný námi užitý klasifikující pojem, je současně popisem i předpisem, i když se jako předpis nejeví, protože je přijímán (víceméně) všemi a chápán jako samozřejmý: přijímáme mlčky jako fakt, že to, co označujeme slovem rodina a řadíme do kategorie opravdových rodin, je skutečná rodina.*

*Jestliže však můžeme souhlasit s etnometodology, že rodina je princip zakládající sociální skutečnost, na druhou stranu je třeba jim připomenout, že i sám tento zakládající princip je sociální podstaty a je společný všem aktérům socializovaným určitým způsobem. Jinými slovy je to nomos, společný princip pohledu a rozlišování, který je vlastní myslím nás všech, neboť nám byl vštípen socializací prováděnou ve světě skutečně uspořádaném podle dělení na rodiny. Tento princip je jedním ze základních prvků našeho habitusu, je to mentální struktura vštípená všem určitým způsobem socializovaným myslím, neboli struktura individuální i kolektivní; je to nevyslovený zákon (nomos) vnímání a jednání, na němž se zakládá konsenzus o smyslu sociálního světa (a speciálně slova rodina), to jest obecné cítění. V širším smyslu to znamená, že vrozené ideje obecného cítění a folk categories spontánní sociologie, jež musí dobrá metoda v první chvíli zpochybnit, mohou být zcela opodstatněné, neboť naznačovanou skutečnost zároveň pomáhají vytvářet. Jde-li o sociální svět, slova jsou skutečnými tvůrci věcí, neboť vytvářejí konsenzus o jejich existenci a smyslu, obecné cítění, názor - doxa -, chápáný všemi jako samozřejmý. (Sílu této společně sdílené samozřejmosti dosvědčují výpovědi žen, které jsme nedávno zpovídali v rámci průzkumu sociálních*

*křivd, žen vybočujících z nevyslovené normy, jež od člověka s postupem jeho věku stále důrazněji požaduje žít v manželství a mít děti. Hovořily o tom, jakými nejrůznějšími způsoby jsou „volány k pořádku“, jaký sociální tlak je na ně vyvíjen, aby se „zařadily“, našly si druhá a měly děti – jaké nepříjemnosti a problémy jsou pro ženu, která žije sama, spojeny například s recepčními a večerami a jak je pro ni těžké, aby byla jako sociálně neúplná, takřikajíc částečná, zmrzačená bytost vůbec brána vážně.)*

*Rodina je zakládající princip, který je všem jedincům (jakožto členům kolektivu) imanentní a zároveň je přesahuje, neboť se s jeho objektivizovanou formou setkávají u druhých: je to transcendentálně v Kantově smyslu, ale transcendentálně zjevné, protože imanentní všem habitusům. Právě v tom je podstata specifické ontologie sociálních skupin (rodin, etnik, národů): ačkoli jsou plodem aktů konstrukce, což je, jak to naznačuje jistý druh etnometodologické kritiky, zdánlivě odkazuje do neexistence bytí pouze myšlených, tím, že jsou vepsány zároveň do objektivní struktury sociálních i do subjektivní objektivně sladěných struktur mentálních, jeví se zkušenosti jako hutná a pevná konkrétna.*

*Rodina jako objektivní sociální kategorie (struktura strukturující) zakládá tedy rodinu jako sociální kategorii subjektivní (strukturu strukturovanou), jako mentální kategorii, která je principem tisíců představ a aktů (například sňatků) přispívajících k dalšímu trvání oné sociální kategorie objektivní. Tímto kruhovým pohybem se udržuje a předává sociální řád. Mezi kategoriemi objektivními a kategoriemi subjektivními tak vzniká kvazi-dokonalý soulad, zakládající zkušenost světa jako něčeho samozřejmého, taken for granted. A nic se nezdá tak přirozené, jako ona libovolná sociální konstrukce, jíž je rodina: tak přirozené a univerzální.*

## NASTOLOVÁNÍ

*Jestliže se rodina jeví jako ta nejpřirozenější sociální kategorie a slouží proto všem sociálním korpusům za model, je to tím, že kategorie rodinného funguje v habitusech jako klasifikační schéma a princip konstrukce sociálního světa a rodiny jako speciál-*

níbo sociálního korpusu, jež nám byly vštípeny právě rodinou jako skutečněnou sociální fikcí. Rodina je plodem skutečného nastolení, nastolení rituálního i technického, jebož cílem je v každém z členů takto ustavené jednoty ustavit pocity schopné zajišťovat integraci, která je podmínkou existence a trvání oné jednoty. V obřadech nastolování, instituuování (z latinského stare, stát, být pevný) jde o to, ustavit rodinu jako jedolitou, integrovanou, jednotnou, a proto pevnou a trvalou entitu, lhostejnou k porvům individuálních pocitů. Tyto inaugurační akty (pojmenování rodiny, svatba atd.) pak logicky pokračují jakousi setrvalou tvorbou, jsou potvrzovány a posilovány bezpočtem dalších aktů zaměřených k vytváření povinných náklonností a afektivních povinností rodinného citění (manželská láska, láska otcovská a mateřská, synovská, bratrská atd.). Tímto setrvalým udržováním citů se znásobuje tvůrčí efekt prostého pojmenování jakožto aktu, který ustavuje předmět afektu a socializuje libido (věta „je to tvá sestra“ například implikuje příkaz bratrské lásky jako desexualizovaného sociálního libida - zákaz incestu).

Abychom pochopili, jak se z fikce pojmenované rodina stává skutečná skupina složená z členů navzájem silně citově spjatých, je třeba si uvědomit, že to je výsledek určitého symbolického i praktického úsilí; úsilí zaměřeného k tomu, aby se povinnost milovat změnila v dispozici milovat a každý z členů rodiny aby získal „rodinného ducha“ plodícího oddanost, velkorysost, solidaritu (spočívající jak v bezpočetných běžných každodenních směnách, vzájemném obdarovávání, službách, pomoci, návštěvách, pozornostech, laskavostech atd., tak ve směnách výjimečných a slavnostních při rodinných oslavách - zvěčňovaných často fotografiemi, potvrzujícími soudržnost sbromážděné rodiny). Je to práce, jež připadá blavně ženám: udržovat vztahy (s jejich vlastní rodinou, často však i s rodinou manželovou) návštěvami, ale také korespondencí (zvláště rituální výměnou gratulací) a po telefonu, je především na nich. Struktury příbuzenství a rodiny jako korpusu mohou trvat jedině za cenu neustálého obnovování rodinného citění, principu vidění a rozlišování, který je zároveň principem citovým, principem vitálního přilnutí k existenci rodinné skupiny a k jejím zájmům.

Pěstovat takto soudržnost je tím nutnější, že ačkoli se rodina v zájmu své existence a trvání musí utvrzovat jako korpus, má zároveň neustálý sklon fungovat jako pole, na němž panu-

*jí vztahy fyzické, ekonomické a hlavně symbolické síly (například v souvislosti s objemem a strukturou kapitálů vlastněných různými jejími příslušníky) a na němž se za uchování těchto silových vztahů nebo jejich změnu bojuje.*

## RODINA JAKO MÍSTO SOCIÁLNÍ REPRODUKCE

*Považujeme onu sociální libovolnost, kterou nazýváme rodina, za tak samozřejmou, až zapomínáme, že k tomu, aby existovala, se musí spojit určité sociální podmínky, které vůbec nejsou univerzální a hlavně se nevyskytují stejnoměrně u každého. Krátce řečeno, rodina ve své legitimní definici je výsada, jež se ustavila jako všeobecná norma. Výsada proto, že implikuje jednu výsadu symbolickou: výsadu být „comme il faut“, být v normě, neboli požívat symbolických výhod normalnosti. Ti, kdo se těší výsadě, že mají rodinu odpovídající pravidlům, mohou požadovat totéž od ostatních, aniž si musí klást otázku, zdali k tomu, co univerzálně požadují, také univerzálně existují podmínky (například určitý příjem, byt atd.).*

*V praxi je výsada rodiny vůbec jednou z hlavních podmínek shromažďování a předávání výsad, výsad ekonomických, kulturních, symbolických. Rodina hraje zásadní roli v udržování sociálního řádu, v pokračování nejen biologickém, ale i sociálním, v uchovávání struktur sociálního prostoru a sociálních vztahů. Je to jedno z míst par excellence, kde se shromažďují všechny druhy kapitálu a kde se předávají dalším generacím: svou jednotu si rodina uchovává právě předáváním a kvůli předáváním, aby mohla předávat, protože je předáváním schopná. Je hlavním „subjektem“ strategií reprodukce. Jasně to je vidět například na předávání rodinného jména, prvořadého prvku dědičného symbolického kapitálu: otec je subjektem, který syna pojmenovává, jen zdánlivě, pojmenovává ho totiž podle pravidla, jebož není tvůrcem, na základě principu, o němž nerozhoduje, a předáním svého jména (jména otcova, příjmení) mu předává určitou auctoritas, jejímž není auctorem. Totéž platí, mutatis mutandis, o hmotném vlastnictví. „Subjektem“ mnoha ekonomických aktů není jednotlivý, izolovaný homo economicus, ale kolektivy, a jedním z nejvýznamnějších, ať jde o volbu školy nebo třeba o koupi domu, je právě rodina. Rozhodnutí*

koupit dům často zmobilizuje celou jednu část rodu (například rodiče jednoho či druhého z manželů, kteří půjčí peníze a ovlivňují proto ekonomické rozhodování svými radami). V takovém případě rodina jedná skutečně v duchu své obecné definice jako „kolektivní subjekt“, a ne jako prostý úbrn jedinců. Takovouto transcendingící vůli, vyjadřovanou formou kolektivních rozhodnutí, kdy jednotliví členové cítí povinnost jednat jako části jednotného těla, projevuje rodina i v mnoha jiných případech.

Schopnost a sklon podřizovat se dominantnímu rozhodnutí nicméně nejsou u všech rodin, ani u všech členů jedné rodiny, stejné. Jak je to obzvlášť zřejmé v případě firemních „domů“, kde veškerý domácí život vede snaha uchovat dům jako určitý celek hmotných statků<sup>2</sup>, tendence rodiny trvat a v zájmu svého trvání zachovávat soudržnost, je neoddělitelná od tendence uchovávat celistvost majetku, neustále obroženého promrháním nebo rozdrolením. Soustředivé síly, a hlavně etické dispozice ztotožňovat zájmy jednotlivce se společnými zájmy rodiny, musí počítat se silami odstředivými, totiž se zájmy různých příslušníků skupiny, více nebo méně ochotných přijmout společný pohled nebo schopných prosadit své vlastní „sobecké“ hledisko. Praktické kroky, jejichž „subjektem“ je rodina, například „volbu“ ve věci plození, výchovy, manželských svazků, spotřeby (zvláště nemovitostí) apod., je třeba vykládat ze struktury silových vztahů mezi příslušníky rodinné skupiny fungující jako pole (to jest z procesu, jehož je dotyčný stav vyústěním). Při bojích uvnitř rodinného pole je ve hře vždycky tato struktura. Fungování rodiny jakožto pole má však své meze v mužské nadvládě, jež rodinu orientuje k logice korpusu (jehož soudržnost se někdy uchovává právě nadvládou).

Pro aktéry v dominantních postaveních jsou příznačné rodiny obzvlášť rozvětvené (velcí mají velké rodiny) a pevně stmelené, protože je spojuje nejen příbuznost habitusů, ale také totožnost zájmů, totiž kapitál a péče o kapitál. Kapitál samo-

---

<sup>2</sup> Na téma „domu“ cf. P. Bourdieu, „Célibat et condition paysanne“, *Études rurales*, duben-září 1962, str. 32 - 136; „Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction“, *Annales*, 4-5, červenec-říjen 1972, str. 1105 - 1127; a mimo jiné také C. Klapisch-Zuber, *La maison et le Nom*, Paříž, EHESS, 1990.

*zřejmě ekonomický, ale také kapitál symbolický (jméno) a hlavně možná kapitál sociální (který je, jak víme, pro úspěšné obhospodařování společného kapitálu vlastněného rodinnými příslušníky podmínkou a zároveň se tím utváří). Rodina hraje významnou roli například v podnikatelství, a to nejen po stránce předávání ekonomického majetku, ale také - hlavně skrze obchodní svazky, jež jsou často zároveň svazky rodinnými - po stránce jeho správy. Měšťanské dynastie fungují jako elitní kluby: jsou to místa, kde se bromadí a spravuje majetek představující úhrn majetků všech členů, jejichž vztahy ho umožňují mobilizovat, alespoň částečně, ve prospěch každého z nich.*

## STÁT A OBČANSKÝ STAV

*Začali jsme tedy radikální pochybou a dospěli k tomu, že mnohé z vlastností zaznamenávaných běžnými definicemi musíme podržet; nicméně až po jejich dvojím přezkoumání, jež nás vrací k výchozímu bodu pouze zdánlivě. Že musíme opustit představu rodiny jako bezprostředně dané sociální skutečnosti a vidět v ní naopak nástroj tuto skutečnost vytvářející, je jasné; je však třeba přesáhnout i toto zpochybnění, neboli ptát se, kdo ony vytvářející nástroje, o nichž hovoří etnometodologové, vytvořil, a vidět kategorii rodiny jako instituci, existující jednak - ve formě elementárních sociálních korpusů nazývaných rodiny - v objektivitě světa, a jednak - ve formě klasifikačních principů užívaných jak běžnými aktéry, tak výkonnými orgány klasifikací oficiálních, například státními statistiky (INED, INSEE) - v myslích.*

*Je očividné, že vytváření oficiálních kategorií, podle nichž se strukturují populace i myslí, je v moderních společnostech především záležitostí státu. Kodifikační práci s velice reálnými ekonomickými a sociálními účinky (například rodinnými přídávky) stát upřednostňuje určitou formu rodinného uspořádání, podporuje ty, kdo se této formě dokáží přizpůsobit, a všemožnými hmotnými i symbolickými prostředky podporuje „myšlenkový a mravní konformismus“, neboli souhlas se systémem forem chápání a vytváření světa, jehož je tato forma uspořádání, tato kategorie, nepochybným svorníkem.*



*Radikální pochybnost je nicméně nutné si uchovat, neboť prosté pozitivistické konstatování (rodina existuje, náš statistický skalpel se s ní setkal) s sebou nese nebezpečí, že jako určitá ratifikace, zaregistrování, jen potvrdí onu sociální skutečnost, jak ji slovo rodina implikuje a jak ji implikuje onen diskurz o rodině, který pod zdáním, že popisuje sociální skutečnost, jíž je rodina, ve skutečnosti předpisuje určitý způsob existence, života v rodině. Když statistici nekriticky přejímají státní myšlení, to jest státem vštípené obecné myšlenkové kategorie, jen tím toto etatizované myšlení - jež je i jednou z podmínek fungování rodiny, oné takzvané soukromé, fakticky však oficiálně zplozené skutečnosti - utvrzují. A totéž dělají i soudní činitelé nebo sociální pracovníci, když se při odhadování, jaký účinek může mít určitá sankce nebo odklad trestu na mladého provinilce, nebo dokonce i při hodnocení takového trestu, naprosto spontánně opírají o určité ukazatele konformnosti s oficiální myšlenkou rodiny<sup>3</sup>. Je to jakýsi uzavřený kruh: z kategorie autochtonní se u demografa nebo sociologa, a hlavně u sociálních činitelů typu státních statistiků, kteří mohou ovlivňovat, vytvářet skutečnost, stala kategorie vědecká, jež oné autochtonní kategorii pomáhá reálně existovat. Family discourse, o němž hovoří etnometodologové, je mocný a působivý diskurz nastolující, který si může sám vytvářet podmínky své vlastní verifikace.*

*Stát vykonává - hlavně nejrůznějšími operacemi, zanášenými do rodinné knížky jako údaje o občanském stavu - tisíce aktů, jež nastolují rodinnou identitu jako jeden z nejmocnějších principů vnímání sociálního světa a jednu z nejreálnějších sociálních jednotek. Že tradiční opozice mezi veřejným a soukromým ve skutečnosti maskuje, do jaké míry je veřejné přítomno v soukromém, v privacy, mohou daleko radikálněji než etnometo-dologická kritika ukázat právě sociální dějiny procesu státní institucionalizace rodiny. Ze soukromého se dlouhou právnícko-politickou prací, jež vyústila v moderní rodinu, stala veřejná záležitost. Do našeho pohledu na domácí věci hluboce*

---

<sup>3</sup> Tyto ukazatele, jichž sociální pracovníci užívají jako kritérií k rychlému posouzení jednoty rodiny, aby podle toho odhadli, nakolik může být ten či onen krok úspěšný, pocházejí často právě od sociologů ( a takové posudky jsou zároveň jednou z cest, jimiž se naplňuje sociální osud).

*prolíná pohled veřejný (nomos, ale tentokrát ve smyslu zákona) a na veřejných aktech, například na bytové politice, nebo, přímější cestou, na politice rodinné, závisí dokonce i naše nejsoukromější chování<sup>4</sup>.*

*Rodina je tedy skutečně fikce, umělý sociální výtvar, iluze v tom nejběžnějším smyslu slova, ale „iluze dobře podložená“, protože za její vznik a pokračování ručí stát a stát jí v každém okamžiku poskytuje prostředky k tomu, aby existovala a trvala.*

---

<sup>4</sup> K formování rodiny a k představě rodinného života, jež demografická a sociologická bádání zaznamenávají jako něco přirozeného, přispěla například rozhodnutí o „rodinné politice“ (rodinných přídavcích ap.) nebo v jiné době o státním příspěvku na bydlení.

---

## JE MOŽNÝ NEZIŠTNÝ ČIN ?

Proč a v jakém smyslu je slovo zájem zajímavé<sup>1</sup>? Proč je důležité ptát se, jaký zájem vede aktéry k tomu, aby jednali, jak jednají? Slovo zájem mě po pravdě řečeno zaujalo především jako *nástroj rozchodu* s nereálným a mystifikujícím pojetím lidského jednání. Jestliže má práce někdy svými výsledky vyvolává pobouření nebo odpor, je to možná tím, že takovýto poněkud rozčarovaný – ne však výsměšný ani cynický – pohled aplikuji i na světy, které, jako například svět intelektuálů, platí (alespoň v očích jejich představitelů) za přímo vzorová místa nezištnosti. Když připomínám, že i v intelektuálních hrách jde o určité vsázky a že tyto vsázky vzbouzejí zájmy – což určitým způsobem každý ví –, plyne to ze snahy vztáhnout všeobecně aplikovatelný způsob výkladu a chápání, jímž je definován vědecký pohled, na veškeré lidské jednání, i na to, jež se prezentuje nebo je žito jako nezištné, a zbavit intelektuální svět statusu výlučnosti a exteritoriality, který mu intelektuálové rádi přičítají.

A za druhé mě ospravedlňuje postulát, jež podle mě klade teorie sociologického poznání. Nelze dělat sociologii, aniž přijmeme to, co klasičtí filozofové nazývali „princip dostačující příčiny“, a aniž předpokládáme, že sociální aktéři nedělají, co je prostě napadne, že to nejsou šílenci, že nejednají nesmyslně. To neznamená předpokládat, že jsou racionální, že mají racionální důvod jednat tak, jak jednají, nebo prostě že jejich jednání řídí, vede či orientuje rozum. Jednání může být rozumné, aniž je racionální; může být

---

<sup>1</sup>Text je přepisem dvou přednášek na Collège de France, které proběhly v prosinci 1988 na fakultě antropologie a sociologie univerzity Lumière-Lyon II.

vysvětlitelné, jak říkali klasikové, z hypotézy racionality, aniž se na rozumu nutně zakládá. Může se z hlediska racionálního zvážení jeho šancí na úspěch jevit jako zcela zdůvodněné, aniž se dá říci, že z racionálního propočtu šancí vyšlo rozhodnutí k němu.

Neboli sociologie postuluje, že to, co aktéři dělají, má určitý smysl (tak jako hovoříme o smyslu určité série), který je třeba nalézt; a který umožňuje vysvětlit určitou řadu zdánlivě nesouvislých, libovolných aktů jako řadu koherentní, jako něco, co lze z určitého principu nebo koherentního celku principů pochopit. V tom smyslu sociologie postuluje, že sociální aktéři nejednají gratuitně.

Slovo *gratuitní* na jednu stranu znamená něco bezdůvodného, libovolného: *gratuitní čin* je čin nevysvětlitelný (čin Gideova Lafcádia), čin šílený nebo řekněme absurdní, k němuž nemá sociologie co říci a může jedině složit zbraně. Pod tímto smyslem se však skrývá ještě smysl druhý, běžnější: *gratuitní* je to, co je *gratis*, co se nevyplácí, co je nevýnosné. Vyjde-li se od tohoto obojího smyslu, pak se snaha zdůvodnit určité jednání jeví jako snaha vykládat je ekonomickými cíli.

## VSAZENÍ

Když jsem tedy obhájil svůj způsob užívání slova *zájem*, pokusím se nyní ukázat, jak je lze nahradit pojmy přesnějšími, například pojmem *illusio*, vsazení, nebo i pojmem *libido*. Huizinga ve své slavné knize *Homo ludens* říká, že když trochu zkreslíme etymologii latinského slova *illusio*, pocházejícího od *ludus* (hra), můžeme je chápat, jako by říkalo „být ve hře“, být do hry zapojen, brát ji vážně. Ano, být chycen, zaujat hrou, věřit, že hra stojí za námahu, nebo prostě že stojí za to hrát, to je *illusio*. A přesně toto znamená ve svém prvním smyslu slovo *zájem*, totiž skutečnost, že se sociální hře přisuzuje důležitost, že těm, kdo jsou v ní, kdo se na ní podílejí, záleží na tom, co se v ní děje. *Interesse* znamená „být v“, účastnit se, čili souhlasit, že hra stojí za to, aby se hrála, a že stojí za to usilovat o vsázky, které ve hře a hrou vznikají; znamená to uznávat hru a uznávat vsázky. Když budete číst u Saint-Simona o sporu čapek (kdo má zdravit první), a přitom jste se nenarodili u dvora, nemáte *habitus* dvořana, nemáte v hlavě struktury, jež jsou při tom ve hře, bude vám ten spor připadat jalový, směšný. Máte-li však

mysl strukturovanou podle struktur světa, ve kterém hraje, všechno vám připadá samozřejmé a otázka, stojí-li hra za námahu, se vůbec ani neklade. Jinými slovy, sociální hry jsou hry, při nichž zapomínáme, že jsou hrami, a *illusio* je právě tento očarovaný vztah ke hře, plynoucí z ontologické shody mezi strukturami mentálními a objektivními strukturami sociálního prostoru. Toto chci říci, když hovořím o zájmu: hry, jež hraje, vám připadají důležité, zajímavé, protože vám byly vštípeny, vloženy do hlavy, do těla, ve formě takzvaného smyslu pro hru.

Pojem zájem stojí v opozici k pojmu nezaujatost, ale také k pojmu lhostejnost. Je možné být hrou zaujatý (ve smyslu nebýt lhostejný), a zůstat přitom nezaujatý. Lhostejný člověk „nechápe, jakou hru to hrají“, je mu to jedno; je jako Buridanův osel, nevidí žádný rozdíl. K tomu, aby mohl *dělat rozdíly*, mu chybí potřebné principy vidění a rozlišování, všechno mu připadá stejné, nevzruší se ani nedojme. To, co stoikové nazývali ataraxie, není nezaujatost, ale lhostejnost, klid duše, odtažitost. Kdežto *illusio* je opak ataraxie, je to vsazení, zaujetí na vsázkách, jež v důsledku konkurence existují v určité hře, ale existují pouze pro toho, kdo se na hře podílí, kdo je schopný vsázky rozpoznat a položit za ně život, zatímco tomu, kdo ve hře není, připadá hra nezajímavá a nechává ho lhostejným. Mohli bychom tedy užít také slova *investice*, vsazení ve smyslu psychoanalytickém i ekonomickém.

Tento vztah k poli, jež nazývám *illusio*, vyžadují od těch, kdo do nich vstupují, všechna sociální pole, ať je to pole vědecké, umělecké, byrokratické či politické. I když se někdo třeba snaží silové vztahy pole zvrátit, ve skutečnosti tím potvrzuje, že vsázky uznává, že není lhostejný. Usilovat v poli o revoluci znamená přiznávat mu právě to, co je jeho tichým požadavkem, totiž že je významné, že hry, jež v něm probíhají, jsou natolik významné, aby probouzely chuť je zvrátit.

Dá se tedy říci, že mezi lidmi, kteří v poli zaujímají opačné pozice a kteří si zdánlivě oponují naprosto vším, ve skutečnosti existuje jakási tichá dohoda: shodují se na tom, že o věci, jež jsou na onom poli ve hře, stojí za to hrát. Podstatou primární apolitičnosti – jež stále vzrůstá, protože politické pole má sklon stále víc se uzavírat do sebe a fungovat bez ohledu na klientelu (to jest trochu jako pole umělecké) – je matné vědomí právě této hluboké souhry mezi protivníky na jednom a témž poli: bojují spolu, ale na předmětu sporu, když ne na jiném, se shodují.

To, co jsem nazval *illustio* nebo vsazení, se dá stejně přesně vyjádřit i pojmem *libido*. Každé pole má svůj tichý zákon vstupu: „Nevstupuj, nejsi-li geometr,“ neboli nevstupuj, nejsi-li hotov zemřít za určité teoréma. Kdybych měl svůj dosavadní výklad o pojmu pole a o *illustio*, jež je podmínkou i plodem jeho fungování, shrnout v jediný obraz, uvedl bych jedno sousoší z katedrály v Auch, sídle kapituly v gerském departementu: představuje dva mnichy, kteří spolu zápolí o převorskou hůl. Dokonce i ve světě, jenž je jakožto svět náboženský, a hlavně jakožto svět klášterní, místem *par excellence* mimo-světského, *Ausserweltlich*, se tedy najdou lidé schopní zápolit o věc, jež má cenu pouze pro někoho, kdo je ve hře, kdo je zaujatý hrou.

Stanovit, jakým způsobem sociální svět přetváří biologické *libido*, nediferencované puzení, ve specifické *libido* sociální, je jedním z úkolů sociologie. Existuje totiž tolik druhů *libida*, kolik je polí: a právě socializací *libida* se puzení proměňují ve specifické, sociálně ustavené zájmy, v zájmy, které existují pouze ve vztahu k určitému sociálnímu prostoru, v němž jsou některé věci důležité a jiné lhostejné, a pouze pro socializované a tak ustavené aktéry, že rozlišují způsobem, který odpovídá objektivním rozdílům v onom prostoru.

## PROTI UTILITARISMU

Co je v *illustio* žito jako samozřejmé, se tomu, kdo se na této samozřejmosti nepodílí, protože se nepodílí na hře, jeví jako iluze. Moudří se snaží socializované aktéry z jejich zaujetí sociálními hrami vymanit. Není to ale snadné: nelze se odpoutat pouhým zvrátem vědomí. Aktéry dobře pro hru uzpůsobené hra pohlcuje, a nepochybně tím víc, čím lépe ji ovládají. K výhodám toho, kdo se do určité hry narodil, patří, že si může ušetřit cynismus; má pro hru cit, je jako dobrý hráč tenisu, nestojí tam, kde míček je, ale tam, kam dopadne; nestaví se a neinvestuje tam, kde je zisk, ale tam, kde zisk bude. Změny, jimiž se přechází k novým žánrům, novým oborům, novým tématům, jsou pro něj pouhým obratem.

Z čeho plyne, že někdo může tento praktický vztah mezi čini-  
teli a poli vidět jako čistě utilitární (a *illustio* redukovat na utilitární zájem)? Za prvé z toho, že se na aktéry pohlíží, jako by je vždyc-

ky vedly vědomé důvody, jako by každému svému činu vědomě vytyčovali cíl a jednali tak, aby dosáhli s nejmenšími náklady maximální účinnosti. A za druhé z hypotézy, která veškerou možnou motivaci aktérů redukuje na ekonomický zájem, na peněžní zisk. Předpokládá se prostě, že principem jednání je jasně pochopený ekonomický zájem a jeho cílem racionálně propočtený hmotný zisk. Já naopak, jak se pokusím ukázat, veškerou svou prací tuto dvojí redukci odmítám.

Proti redukování na vědomou kalkulaci stavím vztah ontologické souhry mezi *habitu*sem a polem. Vztah podvědomé, infra-lingvistické souhry, která existuje mezi aktéry a sociálním světem: aktéři do svého jednání neustále zapojují teze, jež si však jako takové nekladou. Nebo je snad cílem lidského jednání opravdu vždy to, co je jeho výsledkem? Domnívám se, že ne. V čem tedy vlastně spočívá onen prazvláštní vztah k světu, ať sociálnímu nebo přirozenému, v němž aktéři sledují cíle, aniž si je jako takové kladou? Sociální aktéři, kteří mají cit pro hru, kteří do sebe pojali množství praktických schémat vnímání a hodnocení fungujících jako nástroje k vytváření skutečnosti, jako principy vidění a rozlišování vlastní světu, v němž se pohybují, si účely svého jednání nemusí klást jako cíle. Nejsou v pozici subjektů stojících tváří v tvář předmětu (a tím méně problému) ustavenému jako takový rozumovým aktem poznání; jsou, jak se říká, *cele pobrouženi do své věci* (jež by se dala také nazvat jejich úkolem), do toho, co *bude*, co *se má udělat*, do své *záležitosti* (řecké *pragma*), přímého korelátu jednání (*praxis*), který se neklade jako předmět úvahy, jako plánovaná možnost, ale je vepsán do přítomné hry.

Běžné analýzy zkušenosti času směřují dvojí vztah k budoucnosti či k minulosti, který Husserl v *Ideen* jasně rozlišuje: existuje vztah k budoucnosti, jež lze nazvat *projektem*, vztah, v němž budoucnost je budoucností, možností, jež nastat může nebo nemusí; a vztah nazývaný Husserlem *protenze* či předperceptivní anticipace, vztah k budoucnosti, která není budoucností, ale kvazi-přítomností. I když skryté strany krychle nevidím, jsou kvazi-přítomné, „předpřítomné“ v naší víře, jakou přikládáme věcem jednou už spatřeným. Nevidíme je jako něco plánovaného, co může i nemusí být: jsou tady, v celé samozřejmosti (doxické modalitě) něčeho, co přímo vidíme.

Tyto předperceptivní anticipace, praktické indukce založené na předchozí zkušenosti, nejsou ve skutečnosti dány nějakému

čirému subjektu, univerzálnímu transcendentálnímu vědomí. Jsou dány *habitusem*, stejně jako cit pro hru. Mít cit pro hru znamená mít hru v krvi, ovládat prakticky její budoucnost, mít cit pro její vývoj. Špatný hráč zasahuje vždycky nečas, příliš brzo nebo příliš pozdě, kdežto dobrý hráč *předjímá*, vidí hru dopředu. Dokáže hru předem odhadovat, protože má imanentní tendence hry v sobě, v těle: je s hrou srostlý.

*Habitus* plní funkci, kterou jiné filozofie přičítají transcendentálnímu vědomí: je to socializované tělo, tělo strukturované, jež do sebe pojalo imanentní struktury určitého světa nebo jeho části, určitého pole, a strukturuje způsob vnímání tohoto světa i jednání v tomto světě. Například opozice mezi teorií a praxí existuje zároveň v objektivní struktuře oborů (matematika proti geologii, filozofie proti geografii atd.) i v myslích profesorů, kteří při posuzování žáků užívají praktických schémat, spojených často s dvojicemi přívlastků, jež jsou vtělenou obdobou oněch objektivních struktur. Když spolu struktury osvojené a struktury objektivní harmonují, když je vnímání ustaveno podle struktur toho, co je vnímáno, zdá se všechno evidentní, samozřejmé. Je to ona doxická zkušenost, ona hluboká víra ve svět, jež je hlubší nade všechny jiné víry (v běžném smyslu), neboť ji nevnímáme jako víru.

Chceme-li vyložit lidské jednání, musíme v opaku k intelektualistické tradici *cogito*, poznání jakožto vztahu mezi subjektem a objektem atd., přijmout myšlenku, že neustále vychází z tezí, které nejsou tezemi; že klade budoucnost, jež není budoucností projektovanou. Ačkoli se sociální světy podobají hrám, takže se pro ně vnucují modely typu teorie her, je paradoxem humanitních věd, že musí filozofii jednání těmito modely implikované soustavně nedůvěřovat. Že lidské jednání většinou probíhá v prostorech hry, je pravda; to však neznamená, že je jeho principem strategická intence postulovaná teorií hry. Jinak řečeno, sociální aktéři užívají „strategií“, které jen velice zřídka spočívají na principu skutečné strategické intence.

Což je pouze jiný způsob, jak vyjádřit Husserlovu opozici mezi protenzí a projektem, mezi *zaujetím* (jímž lze přeložit Heideggerovu *Fürsorge* a zbavit ji tak zároveň nežádoucích konotací) a *plánem* – kdy se subjekt pojímá jakožto ten, kdo klade budoucnost a vzhledem k této budoucnosti, kladené jako cíl, jehož je třeba výslovně dosáhnout, pořádá všechny použitelné prostředky. Zaujatý a předjímající hráč je bezprostředně ponořen v něco, co



není přímo viděno ani přímo disponibilní, ale co je přesto jakoby tady. Když tenista vysláním míčku takzvaně „zaleje“ protihráče, jedná ve vztahu k něčemu, co *má nastat* (termín *má nastat* je podle mne vhodnější než *budoucnost*), ale co je jakoby přítomné, obsažené přímo ve fyziognomii přítomného, v protivníku, který *právě* běží napravo. Hráč tuto budoucnost neplánuje (druhý může běžet vpravo, ale taky nemusí): posílá míček vlevo, protože protihráč míří doprava, protože napravo vlastně už jakoby je. Hráč se rozhoduje podle kvazi-přítomného, obsaženého v přítomném.

Logika jednání není logikou logického a vykládat je tak s sebou nese nebezpečí, že se nástrojem užitým k popsání jeho logiky tato logika naopak zničí. Formuloval jsem tyto problémy už před dvaceti lety v *Nástinu teorie jednání (Esquisse d'une théorie de la pratique)* a dnes, se vznikem nových systémů poznání a umělé inteligence, se jasně potvrzují: ukazuje se, že sociální aktéři (ať je to lékař vynášející diagnózu nebo profesor udělující při zkoušce známku) užívají v praxi nesmírně složitých klasifikačních systémů, jež nejsou jako takové nikdy ustaveny a které se dají ustavit jen velice pracně.

Nahrazovat praktický vztah zaujetí, bezprostředního ponoření do něčeho, co má nastat a je obsaženo v přítomnosti, vědomou racionální kalkulací znamená počítat zároveň hned také s cynismem, který si za své cíle klade cíle nepřiznatelné. Kdežto mám-li ve své analýze pravdu, pak lze vidět věci i tak, že se někdo může přizpůsobit hře a udělat například skvělou akademickou kariéru, aniž si to kdy potřeboval vytyčit jako cíl. Snaha demystifikovat vede často badatele k tomu, že pohlížejí na aktéry, jako by vyústění jejich cesty bylo vždycky cílem vědomě jimi sledovaným. Místo cesty vidí projekt, jako kdyby posvěcený akademik, jehož kariéru studují, od první chvíle, kdy si zvolil obor, téma, vedoucího své doktorské práce, choval v hlavě ambici stát se profesorem na Collège de France. Principem jednání aktérů v poli (dvou mnichů zápolících o převorskou hůl, nebo dvou univerzitních profesorů, snažících se jeden proti druhému prosadit svou teorii jednání) je podle nich vědomá, více či méně cynická kalkulace.

Mám-li v tom, co říkám, pravdu, je tomu zcela jinak. Činitelé bojující za určité cíle mohou být oněmi cíli posedlí. Mohou být hotovi za ně zemřít, aniž uvažují o nějakých specifických výhodách, ziscích, kariéře a podobně. Jejich vztah k dotyčnému cíli vůbec není vědomou utilitární kalkulací, jak jim to přičítá filozofie

utilitarismu, aplikovaná s oblibou na činy těch druhých. Mají prostě cit pro hru; v hrách, kde podmínkou úspěchu je „nezištnost“, mohou například jednat tak, jak to odpovídá jejich zájmu, a přitom s naprosto spontánní nezištností. Existují zcela paradoxní situace, které filozofie vědomého cíle nemůže nikdy pochopit.

Odmítnout onu druhou redukci, jež všechno převádí na zištný zájem a veškeré cíle jednání redukuje na cíle ekonomické, je relativně snazší. Omyl zde spočívá v tom, co se tradičně nazývá ekonomismus, totiž v názoru, že zákony fungování jednoho ze sociálních polí, a sice pole ekonomického, platí i pro všechna pole ostatní. Teorie polí vychází ze základního konstatování (které najdeme už u Spencera, Durkheima, Webera...), že sociální svět je místem, kde probíhá proces postupné diferenciacce. Jak neustále připomíná Durkheim, naše dnešní diferencované světy (náboženství, umění, věda atd.) se zpočátku, v archaických společnostech nebo ještě i v mnoha společnostech předkapitalistických, jeví jako nediferencované, takže v lidském jednání lze pozorovat určitou polysémii a multifunkčnost (slovo, kterého Durkheim často užívá v *Elementárních formách náboženského života /Les Formes élémentaires de la vie religieuse/*): lze je interpretovat jako náboženské a zároveň jako ekonomické, estetické atd.

S vývojem společností vznikají autonomní světy (to, co nazýváme poli), jež mají své vlastní zákony. Jejich základní zákon je často tautologický. Například zákon pole ekonomického, jak ho vypracovali filozofové utilitarismu: obchod je obchod; nebo zákon pole uměleckého, jak ho explicitně formuloval l'art pour l'artismus: cílem umění je umění, žádný jiný cíl umění nemá... Základní zákon těchto sociálních světů, jejich *nomos*, je nezávislý na světech ostatních, jsou to světy auto-nomní, které to, co se v nich děje, vsázky, o něž se v nich hraje, hodnotí podle svých vlastních principů a kritérií. Jde o pravý opak ekonomické představy, která na všechny světy aplikuje *nomos* pole ekonomického. Představy, jež má sice pravdu v tom, že ekonomické nelze redukovat na zákony hospodaření domácnosti, na *philia*, jak říkal Aristoteles, a obráceně, ale zapomíná, že i ekonomické pole vzniklo procesem diferenciacce.

Procesem diferenciacce a autonomizace vznikají tedy světy, jež se navzájem různí svými neredukovatelnými „základními zákony“ (výraz je Kelsenův) a jsou místem specifických forem zájmu. V poli vědeckém se usiluje a soupeří o něco jiného než v poli ekonomickém. Obzvlášť jasným příkladem je pole umělecké, jež se v devate-

náctém století ustavilo tím, že si jako svůj základní zákon vytyčilo zvrát ekonomického zákona. Proces začíná už v renesanci a vrcholí ve druhé polovině devatenáctého století s l'artpourl'artismem, kdy se specifické cíle uměleckého světa zcela rozcházejí s cíli lukrativními - vzniká například opozice mezi uměním komerčním a uměním čistým. Čisté umění - podle specifických norem pole jediná forma skutečného umění - odmítá komerční cíle, odmítá, aby se umělec, a hlavně jeho tvorba, podřizovali vnější poptávce a jejím ekonomickým sankcím. Ustavuje se na bázi zákona, jímž je odmítnutí (či popření) ekonomie: nechť sem nevstupuje nikdo, koho zajímá komerce.

Na podobném popření zájmu se ustavuje rovněž pole byrokratické. Hegelovská filozofie státu, jakéhosi ideálního byrokratického já, je výrazem představy, jakou o sobě byrokratické pole chce mít a v jaké se chce jevit: představy světa, jehož základním zákonem je služba veřejnosti; světa, v němž neexistuje osobní zájem, v němž sociální aktéři obětují své vlastní zájmy veřejnosti, veřejné službě, univerzálnímu.

Teorie procesu diferenciaci a autonomizace sociálních světů, jejichž základní zákony se různí, pojem zájmu rozmetává: je tolik forem *libida*, tolik druhů „zájmu“, kolik je polí. Každé pole zároveň s tím, jak vzniká, vytváří určitou formu zájmu, která se z hlediska jiného pole může jevit jako nezaujatost (nebo absurdnost, nedostatek realismu, šílenství atd.). Aplikovat zásadu sociologického poznání, tak jak jsem ji na začátku formuloval, totiž že všechno má svůj důvod, je proto velice obtížné. Je vůbec možný sociologický výklad světů, jejichž základním zákonem je nezaujatost (ve smyslu odmítnutí ekonomického zájmu)? Je možný jedině v případě, že v nich existuje nějaká forma zájmu, kterou lze, byť i s rizikem, že to bude pohled redukující, popsat, o níž lze hovořit například jako o zájmu na nezištnosti, nebo spíš o *dispozici* k nezištnosti či velkodušnosti.

Právě tady má své místo všechno, co lze nazvat symbolické, symbolický kapitál, symbolický zájem, symbolický zisk... Symbolickým kapitálem nazývám kterýkoli druh kapitálu, jestliže je vnímán na základě kategorií vnímání, principů vidění a rozlišování, systémů klasifikace, klasifikačních a poznávacích schémat, jež jsou, alespoň zčásti, plodem přijetí objektivních struktur dotyčného pole, to jest struktury rozdělení kapitálu v onom polí. Že se Ludvík XIV. těší úctě a zdvořilosti, že může vydávat rozkazy, jichž jsou druzí posluš-

ni, že může sesazovat, degradovat, povyšovat atd., je účinek symbolického kapitálu existujícího pouze do té míry, nakolik ho vnímají lidé, kteří znají a v praxi uznávají (kteří si osvojili) princip diferenciace, jenž jim umožňuje rozpoznávat a hodnotit všechny drobné rozdíly, jemné známky odlišností v etiketě a postavení, v chování a ošacení, z nichž se skládá dvorský život, krátce řečeno, kteří jsou hotovi zemřít za věc čapek. Symbolický kapitál je kapitál založený na poznání, na poznání a uznání.

## NEZIŠTNOST JAKO VÁŠEŇ

Základní pojmy – *habitus*, pole, zájem či *illusio* a symbolický kapitál –, o něž se podle mne musí opírat úvaha o rozumném jednání, jsme tedy, byť velice zhruba, probrali, a teď se ještě vrátím k problému nezištnosti. Je možné nezištné jednání? A jestliže ano, za jakých podmínek? Kdybychom zůstali u filozofie vědomého cíle, musíme samozřejmě otázku zodpovědět záporně a každé zdánlivě nezištné jednání bude pro nás v sobě skrývat snahu o co největší zisk, ať už jakýkoli. Se zavedením pojmu symbolický kapitál (a symbolický zisk) se zpochybnění tohoto naivního pohledu jaksí ještě víc radikalizuje: ze snahy o symbolický zisk – svatost, slávu apod. – může být podezíráno (a také se to v dějinách ze strany některých krajních mravokárců dalo) i to nejsvatější jednání, jakým je například hluboká askeze nebo oddanost<sup>2</sup>. Norbert Elias na začátku *Dvorské společnosti (La société de cour)* uvádí příklad jednoho vévody, který dal svému synu měšec dukátů, a když se mu syn po půlroce na jeho dotaz pochlubí, že peníze neutratil, vévoda měšec vezme a vyhodí ho z okna. Dává tím synovi lekci z nezištnosti, nezaujetí, noblesy. Ale je z toho i zřejmé, jakým způsobem investuje symbolický kapitál svět aristokracie. (Právě tak by to platilo třeba i pro urozeného Alžířana.)

V některých sociálních světech skutečně existují explicitní normy nebo i nevyslovené příkazy, jež mohou snahu o čistě ekonomický zisk odrazovat. „Noblesse oblige“ znamená, že šlechtici

---

<sup>2</sup> V té věci viz. článek Gilberta Dagróna „L'Homme sans l'honneur ou le saint scandaleux“, *Annales ESC*, červenec-srpen 1990, str. 929 – 939.

jsou některé věci zakázány a jiné naopak dělat musí právě proto, že je šlechtic. Protože být nezištný, šlechtetný, patří k jeho definici, k jeho - vyšší - podstatě, nemůže být jiný, „je to silnější než on“. Šlechtetnost od něho jednak vyžaduje sociální svět a jednak je k ní veden podobnými brutálními lekci, jakou líčí Elias, ale také bezpočtem lekcí každodenního života, lekcí často nevysovených a skoro nepostřehnutelných: narážkami, výtkami, mlčením, vyhýbavostí atd. Principem čestného jednání aristokratických nebo předkapitalistických společností je ekonomie symbolických statků založená na kolektivním odmítání zájmu, a v širším smyslu pravdy produkce a oběhu. Na odmítání, jež má tendenci plodit „nezištné“, anti-ekonomické *habitusy*, disponované odmítat zájem v úzkém slova smyslu (to jest snahu o ekonomický zisk), a to zvláště v rodinných vztazích.

Proč je nutné uvažovat v termínech *habitusu*? Proč je nutné uvažovat o poli ne jako o libovolně ustavené hře, ale jako o místě námi nevytvořeném, do něhož jsme se narodili? Protože jen tak můžeme pochopit, že existuje nezištné chování, pro které nezištnost není kalkulací, promyšlenou snahou kalkulaci přesáhnout nebo se ukázat jako takového přesažení schopný. Tím protirečím La Rochefoucauldovi, který, sám zplozen aristokratickou společností, ekonomii symbolických statků sice velmi dobře pochopil, ale protože se do aristokratického plodu už vloudil červ jansenismu, začíná říkat, že aristokratické chování je ve skutečnosti ta nejvyšší forma vypočítavosti, vypočítavosti na druhou (například Augustova dobrotivost). Pevně ustavené aristokratické společnosti La Rochefoucauldova analýza neodpovídá; platí na šlechtickou společnost, jakou jsem analyzoval ve *Vykořenění (Le Déracinement)*, na společnost, která je už v krizi, v níž se v důsledku všeobecného rozšíření peněžní směny a tím i ducha vypočítavosti, jenž jde ruku v ruce s objektivní možností kalkulovat (práce a cena člověka se - něco dříve nemyslitelného - začíná hodnotit penězi), hodnoty cti drolí. V pevně ustavených aristokratických společnostech mohou existovat *habitusy* skutečně nezištné a vztah *habitus*-pole je takový, že zcela spontánně, nebo z *vášně*, ve stylu „je to silnější než já“, opravdu dochází k nezištným činům. Do určité míry je to prostě tak, že aristokrat z věrnosti své skupině i z věrnosti sobě samému jakožto příslušníku oné skupiny hodnému prostě nemůže být jiný než ušlechtilý. Přesně toto znamená „noblesse oblige“. *Noblesse* je šlechta jakožto korpus, skupina, která se po

svém vtělení v korpus, v dispozici, v *habitus*, stává subjektem noblesního chování a nutí šlechtice jednat noblesně.

Když oficiální představy o tom, čím je člověk oficiálně v určitém sociálním prostoru, přejdou v *habitusy*, stanou se skutečným principem jednání. To samozřejmě neznamená, že sociální světy, jejichž oficiální normou je nezištnost, se nezištností ve všem všudy také řídí: pod zdánlivou zbožností, počestností, nezištností existují subtilní, maskované zájmy, byrokrat není pouze služebníkem státu, ale také tím, kdo si státem slouží... Žít pod neustálou výzvou k počestnosti má nicméně své důsledky, protože dotyční jsou zapojeni do určitých mechanismů a existují sankce, které povinnost nezištnosti připomínají.

Otázku, zda je ctnost možná, lze tedy převést na otázku, za jakých podmínek jsou možné světy, v nichž se mohou ustavovat trvalé dispozice k nezištnosti a ustavené pak nacházet objektivní podmínky k tomu, aby neustále sílily, takže se stanou principem permanentně čestného jednání; a v nichž se zároveň čestné jednání vyskytuje pravidelně, se slušnou statistickou frekvencí, a ne pouze jako hrdinství několika šampiónů. Trvalé ctnosti se nemohou zakládat čistě jen na mravním rozhodnutí nějakého jedince, na jakési přísaze v Sartrově stylu...

Z pohledu sociologa je nezištnost možná pouze tehdy, jestliže se *habitusy* předem k nezištnosti disponované potkají se světy, v nichž je nezištnost odměňována. Nejtypičtějšími z takových světů jsou vedle rodiny a veškerých rodinných směn různá pole kulturní produkce, pole literární, umělecké, vědecké atd., mikrosvěty, jež se ustavují na základě zvrácení základního zákona ekonomického pole a pozastavují platnost zákona ekonomického zájmu. To ale neznamená, že by v nich neexistovaly jiné formy zájmu: tyto specifické zájmy (jež přiměly Bretona, že v hádce o poezii zlomil svému rivalovi ruku) odhaluje (či demaskuje) a analyzuje sociologie umění nebo literatury. Vytváří je svým fungováním samo pole a dotyční jsou hotovi položit za ně život.

## ZISKY Z UNIVERZALIZACE

Zbývá ještě jedna otázka, nad níž ale váhám: čím to totiž je, že podřídit se univerzálnímu se takřka všeobecně jeví jako prospěšné? Myslím si, že na základě určitého antropologického porovnání

bychom mohli říci, že existuje jakési univerzální uznání pro uznávání univerzálního; že přiznávat hodnotu jednání, jež se podřizuje - byť třeba jen zdánlivě - univerzálnímu, je jakýmsi všeobecným rysem sociálního chování. Uvedu příklad. Když jsem se zabýval způsobem manželské směny v Alžírsku, všiml jsem si, že existuje určitá oficiální norma (ženit se se sestřenicí), která však je v praxi jen zřídka dodržována: sňatků se sestřenicí z otcovy strany je řádově tři procenta, v muslimských, rigoróznějších rodinách šest procent. Protože však norma stále platí, aktéři, kteří „se vyznají“, mají možnost prezentovat sňatek se sestřenicí, který uzavřeli z nutnosti „zakrýt hanbu“ nebo z nějakého jiného důvodu, v duchu zbožného pokrytectví jako rozhodnutí dostát povinnosti: tím, že „se srovnali“ s oficiální normou, připojili k prospěchu ze strategie vedené „zájmem“ ještě prospěch z přizpůsobení se univerzálnímu.

Možnost zisku z univerzálního nabízí každá společnost, ale je také pravda, že jednání pretendující na univerzálnost bude vždy vystaveno univerzálnímu podezření. V tom právě má svůj antropologický základ marxistická kritika ideologie jako univerzalizace zájmu jednotlivce: ideolog je ten, kdo vydává za univerzální, za nezištné něco, co ve skutečnosti odpovídá jeho osobnímu zájmu. Nicméně fakt, že univerzální a univerzalizace přináší zisk, že je prospěšné ctít, byť třeba i pokrytecky, univerzální, halit v univerzálnost určité jednání, vedené ve skutečnosti osobním zájmem (někdo se ožení se sestřenicí, protože jinou ženu nenašel, ale předstírá, že to udělal z úcty k pravidlu), prostě že z ctnosti a rozumu lze mít prospěch, je pro ctnost a rozum jednou z velkých historických hybných sil. Nemusíme sahat k žádné metafyzické hypotéze (ani maskované empirickým konstatováním jako u Habermase), abychom mohli říci, že rozum má svůj základ v dějinách a že vykazuje-li vůbec nějaký pokrok, je to díky tomu, že existují zájmy na univerzalizaci a že se všeobecně - hlavně však ve světech typu pole uměleckého, vědeckého apod. - považuje za lepší jevit se jako nezištný než jako zištný, jako ušlechtilý, altruistický než jako sobec. Právě univerzalizační strategie, jež jsou principem všech *norem* a všech oficiálních *forem* (i s tím vším, co v nich může být mystifikující) a jež se opírají o skutečnost, že univerzalizace všeobecně přináší prospěch, umožňují, aby se univerzální a univerzalizace realizovaly.

Místo otázky, je-li možná ctnost, si tedy můžeme položit otázku, mohou-li existovat světy, v nichž by lidé měli zájem na univerzálním. Machiavelli říká, že republika je svět, v němž mají lidé zájem

být ctnostní. Aby však mohl takový svět vzniknout, musí tu být onen hybatel, jímž je všeobecné uznávání univerzálního, to jest oficiální uznávání primátu skupiny a jejích zájmů před jedincem a zájmy jedince - primátu uznávaného každou skupinou právě už tím, že se jako taková ustavuje.

Kritika založená na podezření připomíná, že všechny univerzální hodnoty jsou ve skutečnosti hodnoty pouze zuniverzalizované, čili právě proto podezřelé (univerzální kultura je kultura dominantní vrstvy a pod.). Pro poznání sociálního světa je však první a naprosto nutnou podmínkou nezapomínat, že všechny ony věci, které dominantní aktéři staví na piedestal, a v nichž zároveň staví na piedestal sami sebe (kultura, nezištnost, čistota, kantovská mravnost, kantovská estetika atd., to všechno, o čem hovořím, někdy trochu drsně, v závěru *Distinkce*), mohou plnit svou symbolickou funkci legitimního právě jen díky tomu, že se těší v podstatě všeobecnému uznání - nikdo je nemůže otevřeně popřít, aniž by popřel svou vlastní lidskost; právě proto ctít tyto věci, ať už upřímně či ne, zaručuje určitou formu symbolického zisku (hlavně zisku z konformnosti a distingovanosti), který zase, aniž musel být vědomým cílem, stačí k tomu, aby těmto věcem poskytoval *raison d'être*, sociologické zdůvodnění, a tím jim zajišťoval určitou pravděpodobnou možnost existovat.

Na závěr bych rád řekl ještě několik slov o byrokracii, jednom ze světů, který si právem klade jako zákon podřízenost univerzálnímu, obecnému zájmu, službě veřejnosti, a byrokracii chápe jako univerzální, neutrální, nad konflikty povznesenou třídu sloužící veřejnému zájmu, racionalitě (nebo racionalizaci). Společenské skupiny, které vytvořily pruskou nebo francouzskou byrokracii, měly na univerzálním zájem: musely vymyslet univerzální (právo, myšlenku veřejné služby, obecného zájmu atd.) a, lze-li to tak říci, vládu ve jménu univerzálního, aby se dostaly k moci.

Právě skutečnost, že se vládnoucí činitelé, pravicoví i levicoví technokraté či epistemokraté opírají o rozum a univerzálnost, je dnes jednou z potíží politického boje: spějeme k světům, v nichž bude k vládnutí potřeba stále víc technických, racionálních zdůvodnění a v nichž - právě proto, že se vládnoucí budou muset stále víc dovolávat rozumu a vědy, aby mohli vládnout - i ovládaní budou schopni a nuceni užívat rozumu, aby se ovládaní bránili. Takže pokrok rozumu nepochybně půjde ruku v ruce s rozvojem vysoce racionalizovaných forem ovládnání (jak to už dnes dosvěd-



čuje například technika průzkumů veřejného mínění) a sociologie, která jako jediná je s to tyto mechanismy ukázat, bude víc než kdy jindy nucena se rozhodnout, zdali dá své racionální nástroje poznání do služeb stále racionálnějšího ovládní, nebo zda bude ovládní, a zvláště otázku, nakolik může racionální poznání k ovládní přispívat, racionálně analyzovat.

## EKONOMIE SYMBOLICKÝCH STATKŮ

Otázka, kterou budu zkoumat, mě provází od mých prvních etnologických prací v Alžíru až po má nedávná bádání o světě umění a speciálně o fungování mecenášství v moderních společnostech<sup>1</sup>. 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 jedněch a týchž nástrojů.

Je zřejmé, že se symbolické statky z hlediska běžných dichotomií (hmotné-duchovní, tělo-duch apod.) řadí na stranu duchovního, a proto se na ně často hledí, jako by byly nepřístupné vědecké analýze. Představují 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 nazývám ekonomikou obětiny, to jest transakcí, jež probíhají mezi církví a věřícími; a konečně o práce, v nichž se zabývám ekonomikou kulturních statků se zřetelem zvláště k poli literárnímu, a ekonomikou

---

<sup>1</sup> Text 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 jevově 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 troufalostí (a nevědomostí) mládí (díky které právě mohou však dnes možná dělat to, co dělám) odvážil říci, že úkolem sociologie je vybudovat obecnou teorii ekonomie jednání. 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 vymanil. Ekonomický vesmír se skládá z celé řady ekonomických světů, z nichž každý má svou specifickou „racionalitu“, každý předpokládá a zároveň vyžaduje určité „rozumové“ (spíše než racionální) dispozice odpovídající jeho vlastním vnitřním pravidlům, pro něj charakteristickým „důvodům jednání“. 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 vyšli 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

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, neoplácí 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 pocítovat jako<sup>2</sup>  
gratuitní, velkodušný, neočekávající oplátku hlavně proto, že tu je určité, byť minimální, riziko, že nebude oplacen (nevděčníci 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 možnost 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<sup>2</sup>  
gratuitní, neurčený oním darem předchozím.

Skutečná pravda této struktury, tak jak ji ukázal Lévi-Strauss, zůstává nicméně v povědomí. Posbíral jsem v Alžíru celou řadu přísloví, jež všechna přibližně říkají, že dar je neštěstí, protože nakonec 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 povinnosti, je to způsob, jak si druhého zavázat, jak ho mít v moci<sup>2</sup>.

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

---

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

blému: pokud by se sociologie držela jen objektivního popisu, pak se pro ni směna darů redukuje na „něco za něco“ a mizí rozdíl mezi směnou darů a půjčkou. Neboli při směně darů je důležitý právě onen časový interval, jímž se oba dotyční 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 dvojitá a jedna s druhou jde těžko dohromady. Tuto dualitu je třeba si uvědomit. Obecněji řečeno, ekonomii symbolických statků nemůžeme pochopit, jestliže nepřijmeme tuto zásadní podvojnost, tento rozpor mezi subjektivní pravdou a objektivní skutečností (rozpor, jehož se sociologie dobírá pomocí statistiky a etnologie strukturální analýzou), tuto kontradikci, jež není vědeckým faktem, 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*<sup>3</sup>, obsažený jak ve strukturách objektivních (v logice cti, jíž se řídí směny všeho druhu, slov, žen, vražd atd.), tak ve strukturách mentálních<sup>4</sup>, 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 *instituíována* v dispozicích a vírách, 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 vnucuje, můžeme snadno dojít k názoru, že gratuitní dar neexistuje nebo že je nemožný, protože si nedokážeme oba dotyčné aktéry představit jinak, než jako počtáře, jejichž subjektivním cílem je skutečně to,

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, str. 191.

<sup>4</sup> *Ibid.*, str. 315 (o smyslu pro čest, níf).

co podle lévi-straussovského modelu objektivně dělají, totiž směna řídící se logikou reciprocit.

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 paradigmatem je směna darů: má hovořit o něčem, co je samozřejmé a co musí zůstat zamlčeno, nevysloveno, nemá-li 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 Alžířan 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 patřilo říci, že „všechno se děje jako by“. Odmítnout logiku ceny je určitý způsob, jak odmítnout kalkulaci a vypočitatelnost. Vypočitatelnost a předvídatelnost umožňuje naopak 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

smyslu. (Hovořit o ceně věci bez ceny, jak to někdy analýza vyžaduje<sup>5</sup>, 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 říct, 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 oplatiš, atd. 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 vůbec i pomyslet (řící: konec komedie, přestaňme své vzájemné směny prezentovat jako velkodušné dary, je to pokrytectví atd.).

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, vědomě potlačující pravdu, kterou přitom zná (nic si nevymýšlím: stačí si přečíst *Odyssea a Strény* Jona Elstera). Vydat počet ze všech dvojznačných, ne však dvojakých jednání, k nimž dochází v ekonomii symbolických směn, můžeme jedině tehdy, jestliže opustíme teorii jednání jako plodu intencionálního vědomí, určitého explicitního projektu, určitého explicitního záměru sledujícího explicitně vytyčený 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 vědomé sledování onoho cíle je jeho principem (právě tady je velice důležité ono „všechno se děje jako by“). Nejlepším příkladem dispozice je nepochybně cit pro hru: hráč, jenž si do hloubky osvojil pravidla určité hry, dělá, co je třeba, ve chvíli, kdy je to třeba, aniž si ono potřebné jednání potřebuje vytyčit jako explicitní cíl. Nemusí to, co dělá, dělat zcela uvědoměle, a tím méně (vyjma některé kritické situa-

---

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

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

Směna darů (nebo žen, služeb atd.), chápaná jako paradigma ekonomie symbolických statků, je tedy opakem „něčeho za něco“ ekonomie ekonomické. Jejím principem není totiž kalkulující subjekt, ale aktér sociálně predisponovaný k tomu, aby bez záměru či propočtu vstoupil do směnné hry. Aktér, který si právě proto neuvědomuje či nepřipouští, že ve skutečnosti jde o směnu ekonomickou. Potvrzuje to právě i fakt, že v této ekonomii zůstává ekonomický zájem nevyssloven 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 „eufemisticky“ by se také dalo říci „patříčnou formou“. Dávat věcem patříčnou formu, být zdvořilý, je podstata symbolické práce. Skupina od člověka požaduje, aby byl zdvořilý a aby prokazováním svého vlastního lidství, osvědčováním své „duchovní cti“ 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 neřest vzdává cti“). Užívání eufemismů je určitý druh pocty, kterou vzdáváme sociálnímu řádu a hodnotám jím uctívaným, byť i víme, že jsou odsouzeny k posměchu.

## SYMBOLICKÁ ALCHYMIE

Toto strukturální pokrytectví se vnucuje - v duchu obratu „noblesse oblige“ - hlavně aktérům dominantním. V Alžírě je ekonomická ekonomie, jak ji praktikujeme my, záležitostí žen<sup>6</sup>. Mužům

---

<sup>6</sup> Cf. P. Bourdieu, *op.cit.*, str. 318.



v jakýchkoli ústupcích ekonomické ekonomii brání čest. Čestný muž nemůže říci: „Vrátíš 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“<sup>7</sup> se můžete dočíst, že muži často, aby si nezadali, nechávají určité 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-sluha atd.). Může to být přeměna slovem (eufemismem), ale také činy. Existují eufemistická jednání. Jedním z nich je, díky časovému intervalu, právě směna darů (předstírá se, jako by se nedělalo to, co se dělá). Na vypracování těchto eufemismů vynakládají aktéři angažovaní v ekonomii symbolických směn značnou část energie. (Mimo jiné i proto je ekonomická ekonomie mnohem ekonomičtější. Na příklad když se někdo místo „osobního“ dárku, který by odpovídal předpokládanému vkusu adresáta, nakonec z lenosti nebo pohodlnosti rozhodne pro šek, ušetří si tím práci, protože vymyslet dárek, aby se pro dotyčného 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 vděčnosti) nastolují trvalé vztahy symbolické

---

<sup>7</sup> „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 dáreků, kdežto velké, diskontinuální, výjimečné směny jsou věcí mužů.

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

Symbolický akt vždycky 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\*: vždycky je zde nutná objektivní spoluúčast ovládaných, vždycky je třeba, aby ovládaní aplikovali na konání ovládajícího (a na celou jeho bytost) stejné struktury vnímání, jakých užívá on sám.

Podstatou symbolické nadvlády (vlastně její definicí) je určitý klam, 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 pachtýř, 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 jedině za podmínky, že je pachtýř takřikajíc „domestikovaný“, to jest *připoutaný* 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 pachtýřova 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 ovládání přetrvává ve formě paternalismu. Jiným jejím příkladem je v některých tradicích vztah mezi starším a mladším synem („Gaskonští kadeti“ – francouzské „cadet“ znamená benjamínek): ve společnostech, kde platí právo staršího, se mladší syn musí (či musel) podřídit, což velmi často znamená, že se buď neožení a stane se jakýmsi, jak se mu cynicky říkává, „neplaceným sluhou“ (nebo, jak to říká Galbraith o ženě v domácnosti, jakýmsi „krypto-sluhou“ – *crypto-servant*), který (všemi k tomu pozbuzován) miluje děti staršího bratra, jako by byly jeho vlastní, nebo odejde, dá se na vojnu (mušketyři) nebo k četnictvu či k poště.

Na domestikaci nutné k přeměně objektivní pravdy vztahu se – povzbuzováním a odměňováním dotyčného (v tomto případě nejmladšího 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 trh, 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 dvojnásobné, pokřivené: *chammes* dobře ví, že může pána vydírat; 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 ztrestal, kdyby ho přespříliš pokořil, situace se obrátí ve prospěch slabšího. Jde o hry krajně složité, 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 nadvlády a podřízenosti mění ve vztahy afektivní, že se moc mění

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 nazývám symbolickým kapitálem. Podle mne je to přesnější termín než čistě popisný pojem charisma, jehož užívá Max Weber - jmenovitě v *Hospodářství a společnost (Wirtschaft und Gesellschaft)*, na začátku kapitoly o náboženství - pro období 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 takříkajíc na dálku, bez fyzického kontaktu. Dotyčný vydá příkaz a druzí ho uposlechnou: jde o kvazi-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 pocitu, že ho musí uposlechnout, aniž si vůbec otázku poslušnosti kladou. Symbolické násilí je násilí vynucující si poslušnost, jež není jako taková pocífována, protože se opírá o „kolektivní očekávání“, o sociálně vštípené 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 přitakání, 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 samozřejmé, že nic jiného se nedalo udělat. Byla to věc cti, udělal, co bylo třeba, co by v takovém případě udělal každý skutečně čestný člověk,

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 uvažovat, 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, spolustolovnictví, sňatek) nebo oddělení (zákaz styku, mesaliance atd.), váže se symbolický kapitál ke skupinám - nebo ke jménům 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)<sup>9</sup>. Jednou z dimenzí symbolického kapitálu je v diferencovaných společnostech právě i etnická identita, která spolu se jménem a barvou kůže představuje rovněž určité *percipi*, 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 vnímání<sup>10</sup>.

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

---

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

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

dar přestává být hmotným předmětem a stává se určitým druhem poselství či symbolu, jenž vytváří sociální pouto. Třetí rys spočívá v tom, že se při tomto oběhu zcela zvláštního typu vytváří a hromadí určitá zvláštní forma kapitálu, jež nazývám 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 ustaveni 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, jejímž principem je zákon hmotného zájmu. V lůně sociálního vesmíru se ustavuje svět, v němž se pravidlo „něco za něco“ stává explicitním a může se veřejně, takřikajíc cynicky prosazovat. V obchodních věcech jdou například stranou zákony rodiny. Ať jsi můj příbuzný nebo ne, jednám s tebou jako s kterýmkoli jiným zákazníkem; neexistuje žádná přednost, výsada, výjimka. Pro Alžířany je morálka obchodu, trhu, opakem poctivosti, morálky *bu nija* (poctivý, čistý, čestný člověk), která například nedovoluje půjčovat někomu z rodiny na úrok. Trh je místo, kde panuje kalkulace nebo dokonce ďábelská lest, ďábelské porušování posvátného. V opaku ke všemu, co požaduje ekonomie symbolických statků, kočka se tam nazývá kočkou, zájem zájmem, zisk ziskem. Končí jakákoli eufemizace – jež se u Alžířanů až donedávna uplatňovala i na trhu: i tržní 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 vybíraných z lidí dotyčnému známých a proslulých počestností) a z tohoto přediva sociálních a více či méně magických vztahů se logika trhu vymanila a osamostatnila se teprve až velmi pozvolna.

Celý tento proces vede ke zvratu, jímž se ekonomie rodiny ustavuje jako výjimka. Jak říká Max Weber, od společností, v nichž modelem ekonomických záležitostí byly příbuzenské vztahy, se přechází ke společnostem, v nichž dokonce i příbuzenským vztahům jsou modelem vztahy ekonomické. Duch kalkulace, předtím neustále potlačovaný (i když pokušení kalkulace existuje vždycky, u Alžířanů stejně jako jinde), se spolu s tím, jak se rozvíjejí podmínky k jeho uplatnění a k jeho *veřejnému prosazování*, pozvolna ujímá stále víc. Se vznikem ekonomického pole se objevuje svět, v němž sociální činitelé mohou sami sobě i veřejně přiznat, že jsou interesováni, a vymanit se z kolektivně udržovaného 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<sup>11</sup>.

S ustavením ekonomie a všeobecným rozšířením peněžní směny a ducha kalkulace přestává být ekonomie rodiny modelem veškerých ekonomických vztahů. Ohrožena ve své specifické logice ekonomikou trhu, prosazuje stále explicitněji svou vlastní logiku, logiku lásky. Krajním 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 penězi. 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<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Dílo Émila 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 (*Histoire et Conscience de classe*, Paříž, Éd. de Minuit 1974, str. 266), jednou dimenzí procesu autonomizace ekonomického pole je i postupné utváření politické ekonomie jako samostatné disciplíny, jejímž předmětem je ekonomie *jakožto* ekonomie. Což znamená, že tato věda, považovaná za „čistou teorii“, je historicky a sociálně podmíněná, a tyto podmínky je třeba vyložit, abychom si uvědomili její hranice.

<sup>12</sup> Podle Cecilie Hoigardové a Liva Finstada mnoho prostitutek říká, že je jim milejší prostitute 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 lůně si stále uchovává zcela zvláštní ekonomickou logiku. Je to skupina definovaná monopolním vlastnictvím určitého druhu statků (půdy, jména atd.), kterou toto vlastnictví spojuje i rozděluje. Logika okolního ekonomického světa zanáší do nitra rodiny červa kalkulace, který nahlodává 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 Alžíru, 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 nahlodávají ducha solidarity a přispívají k tomu, že v rodině pro různé její věkové kategorie (*teenagers*) či pohlaví vznikají separované trhy.

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 provázejícím 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, pociťují jako odcizení mnohem větší, protože musí se zákazníkem hovořit, tvářit se, že se o něj zajímají, a místo svobodné možnosti myslet v odcizení na něco jiného se ocitají v jakémsi lehce dvojnárodném vztahu, podobném neplacené lásce (C. Hoigard a L. Finstad, *Backstreets, Prostitution, Money and Love*, University Park, Pennsylvania University Press 1992).



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

Toto obzvláště platí v případě kapitálu symbolického a kapitálu sociálního, jejichž předávání zajišťuje právě jen ona elementární sociální jednotka, jíž 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, za nichž mohou uchovat svůj kapitál – široké rodinné vazby. Velcí mají 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 Chaussinanda a Nogareta). Hodně rozvětvená rodina vlastní kapitál nejrůznějšího druhu, takže pokud je soudržná, mohou si ti, kdo přežili, v obnově společného kapitálu navzájem pomáhat.

Tendenci samotné rodiny uchovávat si jednotu, soudržnost, navíc povzbuzují a podporují instituce jako církve (je dokonce otázka, zdali se to, čemu říkáme morálka – zvláště *morálka* křesťanská, ale i morálka laická – ve své podstatě nezakládá právě na této představě jednotné rodiny) nebo stát. Stát tuto kategorii konstrukce skutečnosti, jíž je myšlenka rodiny<sup>13</sup>, do jisté míry zakládá a posiluje prostřednictvím institucí, jako jsou rodinné přídatky, rodinná knížka, a celou řadou aktů, zároveň symbolických i hmot-

---

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

ných - provázených 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 potíže způsobil Občanský zákoník se svým příkazem rovnoměrného dělení majetku obyvatelům Béarn, kde panovala tradice rodiny založené na právu staršího, takže museli vymýšlet různé triky, jak právo obejít a navzdory jeho rozkladným silám uchovat dům celistvý - a *právem 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 aktérů, mladí a staří; mladí z období (t) budou v období (t+1) staří, a staří z období (t) v období (t+1) už nebudou a přijde nová generace; jak by tedy mohli mladí určitou část bohatství, které produkují, předávat do budoucna, aby jí mohli užívat, až budou staří? Je zajímavé, jaké mají ekonomisté nadání pro imaginární variaci (v husserlovském smyslu) a jak svými formálními, naprázdno běžícími modely velkolepě rozbíjejí 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, užívali ve stáří, protože mladí následujícího období je vždycky přijmou. Tím vlastně říkají (jako v jednom velmi krásném článku Simiand), že peníze jsou vždycky věcí konvence a že jejich platnost se zakládá na řetězu v čase trvajících věř. Aby mezigenerační směna pokračovala, musí proto navíc účinkovat logika uznávaného 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

rozšíření ducha kalkulace (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 problém *free rider* řeší státní cestou).

## ČISTÉ A KOMERČNÍ

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 pocítované jako negativní<sup>14</sup>. 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, neexistoval vřdycky) může ve své proklatosti, již ho stíhá jeho století, vidět známku budoucí vyvolenosti. Toto pojetí umění (jemuž dnes ubývá půdy pod nohama, protože pole kulturní produkce ztrácí autonomnost) se spolu 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 fiasko mohlo jevit jako určitá forma úspěchu nebo alespoň ne jako nenapravitelné. (Je to jeden z problémů zneuznaných stárnoucích umělců: potřebují přesvědčit sebe i druhé, že jejich fiasko je vlastně úspěch, a díky existenci světa, který připouští, že člověk může být úspěšný, aniž je prodáván, čten, hrán atd., se jim to může i zdařit.)

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.

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

Sociologie tady má proto mimo jiné značnou potíž s volbou slov: řeknete-li „produkuje“, jeví se to jako redukce, a specifickánost 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 těšíte se nejrůznějším symbolickým ziskům. (Napíšete do novin: já, tvůrce, nesnáším redukující sociology atd., a platíte za umělce; nebo za filozofa... Proto také není dne, aby se v některých novinách, týdeníku či revui nehovořilo s despektem o „vládě sociologa“, „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 spoluúčasti 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 Alžířany. 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 půtkách o otázku Sarajeva skutečně o Sarajevo?) stejně jako při těch „nejvážnějších“ (jako jsou například spory o prvenství). I tento symbolický kapitál uznání je určité *percipi*, 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 pisoár,

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 incohérents“<sup>15</sup>. 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 „kolektivní očekávání“, o němž hovoří Mauss, protože, jak se říká, „myšlení nebylo připravené“, nikdo nebral dotyčné umělce vážně – zčásti ostatně i proto, že se nebrali vážně oni sami a že ani nemohli něco, co sami nejspíš považovali za prosté mazalské žertování, brát a prezentovat jako umělecký čin. Zpětně se dá ovšem snadno říci: vidíte, 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 jevíli 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 uctívání 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 víře, to jest na kategoriích vnímání a hodnocení, jež platí v dotyčném poli.

Tím, že umělecké (nebo vědecké) pole činí rozdíl mezi momentálním úspěchem a specifickým posvěcením a že těm, 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 šlechty na velkodušnosti). V převrá-

---

<sup>15</sup> D. Grojnowski, „Une avant-garde sans avancée, les ‚Arts incohérents‘, 1882 – 1889“, *Actes de la recherche en sciences sociales*, č. 40, 1981, str. 73 – 86.

ceném ekonomickém světě, jímž je svět umělecký, se i to nejneekonomičtější „šílenství“ 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, oběti, stejně jako ekonomie rodinná, jejíž je (se svým modelem bratrské směny) pozměněnou formou, je paradoxní povahy. Obzvláště 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, penězi. Takový kostelník nebo chrámový sluha je více nebo méně potlačený *homo economicus*: ví, že ozdobit 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 společné 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 jasozřivé, což se projevuje zvláště v krizových situacích a u lidí v nejisté situaci, to jest stojících mimo ty nejzákladnější doxické samozřejmosti. Revue *Trait-d'union*, kterou založili laičtí pracovníci církve, když se sdružili 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 pronajímatelka židli 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 zapomene, že tento ekonomický podnik může fungovat, tak jak funguje, jen proto, že to pravý podnik není, že jakožto podnik *se popírá*. (Stejně jako může fungovat rodina jen tehdy, jestliže se nehlásí k definici, jakou o ní podává ekonomismus ve stylu Garyho Beckera.)

Opět se tu ocitáme u problému, s nímž jsme se už setkali, totiž jak vyložit pravdu institucí (či polí), jejichž pravdou je, že explicitaci své pravdy odmítají. Řečeno prostěji, logika světa, který cele spočívá na zákazu explicitace, se výkladem 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 poptávka“, vždycky se při tom zasmáli. („My nejsme společnost, ehm... tak úplně jako jiné: nic neprodukuje a nic neprodáváme /smích/, že?“ – správa pařížské diecéze.) Jindy zase užívali obzvláštních eufemismů. Zdá se však, že nejde o cynickou lež, jak by to viděl nějaký voltairovec, 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 Alžířanů, 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 dvojznačnost je víceméně všeobecně příznačná pro *ekonomii ofěry*, 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 světské, plynoucí z různých půjček a pronájmů (půjčky obilí, půjčky na záruku, poplatky z mlýnů, daně z výnosu pozemků apod.<sup>16</sup>). Zdroje, které nejdou na údržbu řeholníků nebo budov, ani na kult, slav-

---

<sup>16</sup> J. Gernet, *Les Aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise des Ve et Xe siècles*, Saïgon, École française d'Extrême-Orient, 1956.

nosti, oficiální obřady, službu zemřelým atd., se shromažďují v „nevyčerpatelné 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 pojímat, 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 druzí mi uvěří právě jen tehdy, pokud tomu věřím já sám. Náboženské konání, náboženská činnost „není průmyslový a obchodní podnik, který má vynášet“, jak připomíná *Trait-d'union*<sup>17</sup>, to jest není to podnik jako jiné. Jakmile si uvědomíme, že je přímo jednou z podmínek fungování a úspěchu náboženské činnosti, aby náboženští aktéři v to, co dělají, věřili 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 profese, narazil na jejich implicitní definici obhajovanou zaměstnavateli (to jest biskupy – kteří označení „zaměstnavatel“ samozřejmě odmítají). Práci pro církve nelze redukovat na zákony čistě 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 nejvdědnějších činnostech. U kostela Saint-Sulpice existuje například podnik pro poutníky, který je ve skutečnosti (to jest objektivně, z hlediska pozorovatele, jehož pohled není zamlžený 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 „pouť na náboženské téma, po stopách sv.Pavla“, cestu do Ruska jako „setkání s pravoslávím“. 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.

---

<sup>17</sup> 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 kooptací, takže většinou katolíků, i když výslovně 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 na zdech už nevisí kříž, je to proto, že tu je dirigent, který si hluboce osvojil 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 příbuzenství nebo náboženské směny: placené síly, subalterní náboženští aktéři, například ti, kdo uklízejí v kostelích nebo udržují a zdobí oltáře, věnují svou práci darem, „svobodně souhlasí obětovat peníze a čas<sup>18</sup>“. Jde o *maskované* vykořisťování: v diskuzi mezi biskupy a činiteli syndikátu ti první soustavně využívají dvojznačnosti 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.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

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 předmětu (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, svateb a pohřbů, asistuje při různých obřadech a hlídá farní prostory. Koná rituální službu (i když sám není vysvěcený). Revue *Trait-d'union*<sup>19</sup> hovoří o „náboženské finalitě práce“.

Když laický personál konající světské práce – sekretářské, účetnické nebo třeba u telefonu – *vznáší 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, neznamená 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 neobratná, ale taková „bota“ může někdy tím, že prokopne samozřejmost, hodně ukázat), zdali „odchod do Aix znamenal pro monsignora Tohoatoho povýšení,“ dotyčný odpoví: „Ale ano, ovšemže, dokonce je to trochu překvapivé, stejně jako když X přešel z Nancy, ačkoli i to je už velká diecéze, na biskupství v Cambrai... Dá se to tak samozřejmě říct, my ale slovo povýšení příliš nemilujeme. Řekněme spíš uznání.“ Nebo jiný příklad církevního postoje ke mzdě: „Kněz především nedostává mzdu, to je první věc! A myslím, že důležitá, protože kdo řekne mzda, říká námezdná síla, a kněz není námezdná síla. Mezi knězem a biskupem je řekněme určitá smlouva, ale smlouva *sui generis*, zcela speciální, ne jako pracovní smlouva mezi zaměstnavatelem a zaměstnancem (...). Tady se

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, č. 21, str. 1.

o mzdě nedá hovořit. Kněží nejsou námezdné síly; nedá se mluvit o platech, 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 popření a přechodu k řádu symbolické ekonomie.

Dvojnásobný ekonomický statut mají i sami kněží, aniž si to uvědomují: jsou chudí (SMIG – minimální zaručená mzda), ale je to chudoba zdánlivá (dostávají nejružnější dary) a volená (jsou závislí na své klientele, protože jim zdroje přicházejí ve formě obětí, darů). Je to struktura vyhovující *habitusům* se sklonem a nadáním k podvojnosti, k eufemizování, k dvojnásobnému chování a řeči, k dvojsmyslné hře. Vedoucí poutí pro pařížskou oblast hovoří o cestě do Lourdes jako o „duchovním oživení“. Výraz „klientela“ provází smíchem, jako by to bylo sprosté slovo. Náboženská řeč permanentně funguje jako nástroj eufemizace. Stačí, aby se rozběhla, a rozběhnou se automatismy vepsané do náboženského *habitusu*, jehož je bytostnou dimenzí. Tato strukturální podvojnost, vedoucí ke strategiím o dvojnásobném dopadu – umožňujícím hromadit zisk náboženský i zisk ekonomický – a dvojnásobná řeč, 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 kvazi-rodinné morálky). Z těchto výhod se však mohou tyto z objektivního hlediska ekonomické instituce těšit, jen pokud trvá *klam* 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, neboli čistě ekonomickou dimenzi jednání 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 promrhané 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 laiků, 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 strukturace, fungujícím za podpory skupiny, která se v něm poznává: kolektivní klam je objektivně nesen řečí (zvláště eufemismy, rituálními obraty, oslovenými – „otče“, „sestro“ atd. – a jinými termíny), liturgií, technikou katolického pojetí směn a sociálních vztahů (například všemi tradicemi organizačními), ale je vepsán i do těl, *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 nejrůznějšími způsoby řeči s nejrůznějšími 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 hovořil<sup>20</sup>. (A je mimochodem důležité si uvědomit, že kvazi-státní funkce veřejného zájmu, služby veřejnosti, dlouho plnila právě církev; ona jako první *soustředila 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 povzbuzovány, poznávány, uznávány a odměňovány. Byrokratické pole nicméně od svých činitelů nikdy nedosáhlo takové oddanosti, jaké dosahuje rodina (nebo i církev), a služba zájmům

---

<sup>20</sup> Cf. výše, str. 93, 118.

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

Po tomto letném 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 neurčitu. Ekonomie symbolických statků je ekonomie mlhavosti a neurčitosti. Spočívá na zákazu explicitace (zákazu, který analýza, jakožto analýza, ruší, takže se pak jednání definující se v opaku ke kalkulaci a zájmu může jevit jako vypočítavé a zjištěné).

Strategie a praktické činnosti charakteristické pro ekonomii symbolických statků mají v důsledku tohoto potlačení vždycky dvojí tvář, jsou dvojnásobné, zdánlivě dokonce kontradikční. (Statky v nich například mají určitou cenu, a zároveň jsou „bez ceny“). Tuto dualitu navzájem se vylučujících pravd jak jednání 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, produkce-tvorba 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 nepřímo zaangażovaných činitelů. Shodě, jež není záměrná ani domluvená. Podstatou ekonomie symbolických statků není logika racionálního jednání ani logika *common knowledge* (vím, že víš, že vím, že mi to oplatíš) – logika, v níž se akty pro tuto ekonomii nejcharakterističtější jeví jako kontradikční nebo neuskutečnitelné –, ale *sdílený 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 zájmům rodu – mít „rodinného ducha“ –, starší musí být velkodušný a laskavý, vůči

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 zájmům 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 (kategoriemi vnímání a hodnocení, systémy preference) a strukturami objektivními. K rozpadu shody však nemůže dojít prostým uvědoměním: změně dispozic musí vždy předcházet, nebo ji provázet, změna objektivních struktur, jejichž produktem, schopným je přežívat, jsou tyto dispozice.

## DODATEK NĚKOLIK SLOV K EKONOMII CÍRKVE

*První obraz říká: instituce pověřená péčí o duše. Nebo objektivněji, z pohledu Maxe Webera: korpus (kněžský), držící monopol na legitimní manipulaci se statky spásy; a z toho titulu, ex officio, vládnoucí čistě duchovní mocí, založenou na permanentním „obchodování“ s očekáváním 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 jednání.*

*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 (peníz kultu) a z výnosu svých majeteků (církevní statky) - je však i v tomto případě jen zdánlivý. Skutečnost 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 poutě, nebo v podnicích o náboženské dimenzi, jako je třeba katolický tisk), nebo s podporou státu, například místa ve školství.

„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 prvních. Výrazem hluboké proměny této ekonomické báze je nicméně fakt, že hmotné majetky církve, dříve popírané či zastírané už také proto, že byly hlavním terčem antiklerikální kritiky, mohou dnes církevní představitelé veřejně obhajovat.

V důsledku této změny nemusíme dnes rozsah církevního vlivu zjišťovat průzkumem věřících a jejich horlivosti, jak ho vedl kanovník Boulard, ale stačí si udělat obraz o postech, jež mají své zdůvodnění v existenci církve a křesťanské víry a neexistovaly by, kdyby přestalo existovat toto obojí (což se týká stejně tak průmyslové výroby svíček, růženců či svatých obrázků jako církevních škol nebo náboženského tisku). Takovýto průzkum odpovídá situaci mnohem lépe: všechno totiž nasvědčuje, že spějeme k církvi bez věřících, opírající svou sílu (neoddělitelně politickou i náboženskou či, jak říkají kněží, „apoštolskou“) v podstatě o posty, jež drží.

Výsledkem této pozvolné změny ekonomických základů církve je, že se čistě symbolické „obchodování“ s laiky (a symbolická moc uplatňovaná kazatelstvím a péčí o duše) staly čímsi druhořadým a na první místo nastoupilo obchodování se státem, který skrze jím financované posty zajišťuje církvi světskou moc nad těmi aktéry, kteří posty kontrolované církví chtějí zastávat a musí být proto křesťany (katolíky).

Posty, jež má církev v rukou (místo učitele v církevní škole, ale stejně tak místo hlídače bazénu při nějakém církevním zařízení nebo správce církevního hospice apod.) a pro něž se sice výslovně nevyžaduje příslušnost k církvi či katolické vyznání, ale připadají nicméně především členům katolické komunity a povzbuzují ty, kdo je zastávají nebo by je chtěli získat, aby

---

<sup>1</sup> Radioskopie církve ve Francii, 1980, třicet dokumentů biskupské informační služby k cestě Jana-Pavla II., Paříž, Bayard Presse 1980, str. 27.

*zůstávali katolíky, zajišťují církvi moc nad určitým druhem státní klientely a tím i pravidelné hmotné, nebo alespoň symbolické zisky (a to aniž musí církev dotyčná zařízení o ekonomické dimenzi přímo sama vlastnit).*

*Dík tomu se církev zdánlivě víc přibližuje obrazu nezištnosti a pokory, jaký odpovídá jejímu blázanému poslání. V důsledku jakébsi obrácení vztahu mezi prostředky a cílem se obhajoba soukromého školství jeví jako obhajoba prostředků nutných k plnění duchovní (pastorační, apoštolské) funkce církve, ačkoli hlavním cílem je zajistit církvi posty, „katolické“ pozice, jež jsou základní podmínkou jejího trvání a jež vzdělávací činnost pouze ospravedlňuje<sup>2</sup>.*

---

<sup>2</sup> Právě v této strukturální a funkcionální homologii má své opodstatnění skutečnost, že je církev často srovnávána s politickými stranami (a hlavně se stranou komunistickou). Stejně jako církev, i strana musí mít pod kontrolou pozice, jež drží (v různých představenstvech, městských radách a nejrůznějších vojenských, sportovních, školských a jiných organizacích), aby si udržela kontrolu nad držiteli těchto pozic.



---

## SCHOLASTICKÉ HLEDISKO

Pokusím se seskupit své reakce na poznámky, jež mi byly adresovány, do tří témat<sup>1</sup>. Nejprve bych rád analyzoval to, co bych označil Austinovým termínem *scholastic view*, hledisko *skbolè*, a vznesl otázku, zač naše myšlení vděčí tomu, že vzniká v akademickém prostoru.

Pak se pokusím ukázat, jaký speciální problém klade analýza jednání a jaká obtíž z toho plyne pro vědy o člověku.

A nakonec bych rád položil otázku vztahů mezi rozumem a dějinami: může sociologie, věda, jež zdánlivě destruuje základy rozumu, a tedy základy sebe samé, zakládat racionální diskurz a poskytovat dokonce metody umožňující vést politiku rozumu, racionální Realpolitik?

### HRÁT VÁŽNĚ

„*Scholastic view*“ je výraz, kterého Austin užívá ve *Smyslu a senzibilitě (Sense and Sensibilia)* a uvádí k němu příklad: zvláštní způsob užívání řeči, při němž se určité slovo nechápe či nemobilizuje v jeho bezprostředně k situaci přiléhajícím smyslu, ale bez jakéhokoli vztahu k situaci se probírají a zkoumají všechny jeho možné významy. Tento velice příznačný příklad skutečně zachycuje pod-

---

<sup>1</sup> Text je přepisem závěrečné přednášky z konference *Geschmack, Strategien, praktiker Sinn*, konané ve dnech 23. a 24. října 1989 na Freie Universität v Berlíně.

statu toho, co je *scholastic view*. Jde o zcela zvláštní pohled na sociální svět, na řeč či jakýkoli jiný předmět myšlení, pohled, který je umožňován situací *skholè*, volného času, jejíž speciální formou, jakožto institucionalizovaná situace času ke studiu, je škola – slovo pocházející rovněž od *skholè*. Přijetím tohoto scholastického hlediska se získává právo vstupu, které mlčky vyžadují všechna vědecká pole: podmínkou vstupu do galerie a přístupu k uměleckému dílu – přinejmenším stejně nutnou jako určitá kompetence – je dispozice k „neutralizaci“ (v Husserlově smyslu), k pozastavení všech tezí o životě a všech praktických cílů. A je to i podmínka školy, školy jakožto gratuitní hry, mentální zkušenosti, jež je sama sobě cílem.

Platonovy úvahy o *skholè*, včetně oněch známých a tak často komentovaných slov *spondaios paizein*, „hrát vážně“, je třeba brát zcela vážně. Scholastické hledisko je neoddělitelné od školy, sociálně ustavené situace, v níž navzdory běžné alternativě mezi hrát (*paizein*), bavit se, a být vážný (*spondazein*), nebo bez ohledu na ni, je možné hrát vážně, brát vážně věci hry a vážně se zabývat problémy, které vážní, vážně pracující lidé přehlížejí nebo neznají. *Homo scholasticus*, či *academicus*, je člověk, který může hrát vážně, protože jeho stav (či stát) mu k tomu poskytuje všechny prostředky, to jest dostatek volného času zbaveného tlaku životních nutností, kompetenci, plynoucí ze specifické výuky na bázi *skholè*, a konečně a hlavně dispozici (ve smyslu schopnosti a sklonu) investovat, investovat sama sebe do věcí, jež se rodí v scholastických světech a v nichž vážní lidé (vážní jako Calliclés, který Sokratovi poté, co se ho zeptal, zdali žertoval nebo mluvil vážně, řekne, že vážné hry filozofie mohou ty, kdo se jim oddávají i po uplynulém mládí tak jako on, odříznout od všeho, co vážní lidé považují za vážné) vidí prchavosti.

Skutečně vstoupit do těchto světů, kde vznikají myšlenky a diskursy nezávislé na tlacích a mezích určité historické situace (*kontext free*), předpokládá mít dostatek času, *skholè*, a také onu dispozici ke gratuitním hrám, jež se získává a posiluje právě v situacích *skholè*, onen sklon a schopnost klást spekulativní problémy jen pro radost z jejich řešení, a ne proto, že je klade, často naléhavě, životní nutnost, pojednávat jazyk ne jako nástroj, ale jako předmět kontemplanace, potěšení či analýzy atd.

Právě tyto předpoklady implikované scholastickým pohledem si však filozofové, sociologové a vesměs všichni, jejichž profesí je myslet o světě, velmi snadno mohou neuvědomovat. Označil bych

to - abych filozofy probudil z jejich scholastického spánku - jako *epistemické doxa*: předpoklady svého myšlení, to jest sociální podmínky, jež umožňují scholastický pohled, a neuvědomělé dispozi- ce, z nichž se neuvědoměle rodí teze a jež se získávají školní, či scholastickou, zkušeností, často pouze navazující na prvotní (bur-žoazní) zkušenost odstupů od světa a starostí o životní potřeby, myslitelé ponechávají v nemyšleném stavu (*doxa*).

Na rozdíl od Platonova advokáta nebo Cicourelova<sup>2</sup> lékaře my čas máme, máme ho pro sebe všechn, a tuto osvobozenost od životních tlaků - které vzhledem k tomu, že čas jsou peníze, vždyc-ky nějak souvisí s tlakem ekonomickým - umožňují určité ekono- mické a sociální podmínky, ona zásoba volného času, kterou před- stavují nahromaděné ekonomické zdroje (podle Webera se první kumulace politického kapitálu objevuje s hodnostářem, který má dostatek zdrojů, aby mohl činnosti, která ho živí, na chvíli zanechat nebo se dát zastoupit).

Proč je tato připomínka ekonomických a sociálních podmí- nek scholastického postoje tak nutná? Nejde o to pranýřovat a obviňovat jen tak pro radost, aniž by se z konstatování něco vyvo- zovalo. Nevede mě logika odsuzování a politické denunciace, ale logika epistemologického tázání: epistemologického tázání zásad- ního významu, protože se týká přímo samotného epistemického postoje, předpokladů, které umožňují zaujmout od světa a jednání ve světě odstup, aby se o nich dalo přemýšlet. Naší otázkou je, v čem tato odtažitost, toto abstrahování, tento odstup ono jím umožňované myšlení - a tím i vůbec obsah toho, o čem přemýšlí- me - zároveň poznamenává.

Jestliže je totiž pravda, že podmínkou všeho, co vzniká v polích kulturní produkce, je pozastavení vnějších cílů (dobře je to vidět na způsobu užívání řeči, zvláště v lingvistice, kdy nám řeč neslouží k tomu, abychom něco udělali, ale abychom se zamýšleli nad ní samou), je-li pravda, že naším světem je svět gratuitnosti, finality bez konce, není pak například pochopitelné, že je pro nás tak obtížné porozumět estetickému?

---

<sup>2</sup> Aaron V. Cicourel, „Habitus and the Development of Emergence of Practical Reasoning“, přednáška na konferenci *Geschmack, Strategien, praktiker Sinn*, konané ve dnech 23. a 24. října 1989 na Freie Universität v Berlíně.

Protože sociální podmínky umožňující naše myšlení jsou i podmínkami postoje estetického, zapomínáme brát některé netické estetické předpoklady estetických tezí v potaz a určité otázky - jak jsem se včera pokusil říci v odpovědi Julesovi Vuilleminovi<sup>3</sup> - si nad estetickým prostě neklademe...

## TEORIE Z TEORETICKÉHO HLEDISKA

Někdo může říci, proč zde filozofuji, když jsem sociolog; dělám to samozřejmě trochu na počest svých přátel filozofů, kteří sem přišli diskutovat o mé práci, ale také proto, že jsem k tomu *nucen*. Myslím si, že tázat se po samotné povaze vědeckého pohledu je součástí vědecké práce. Předem mnou tyto otázky vyvstaly - aniž mi šlo o nějakou čirou spekulaci - v určitých situacích bádání, kdy jsem se musel zamyslet nad způsobem vědeckého poznání, abych si vyjasnil své postupy nebo pochopil svou látku. Ukázalo se mi tím, že když se scholastický pohled, spočívající ve způsobu myšlení, které pozastavuje praktickou nutnost a rozehrává nástroje myšlení jdoucí proti logice praxe, jako je například teorie hry, teorie pravděpodobnosti apod., když se tento scholastický pohled zaměří bez kritické reflexe na jednání, které je plodem vidění zcela jiného, může svůj předmět čistě a prostě destruovat nebo vytvářet čiré umělosti. Jestliže vědec neví, že to, co ho definuje jako vědce, je „scholastický pohled“, je nebezpečí, že bude aktérům vkládat do hlavy *své vlastní* scholastické vidění, že bude svému předmětu imputovat něco, co je součástí pohledu na něj, způsobu poznání.

Tento epistemocentrický omyl je velice rozšířený: vyskytuje se například u Chomského, který dělá, jako kdyby hovořící byli gramatiky. Gramatika je typický produkt scholastického pohledu. Dalo by se říci v duchu Vigotského, že *skholè* je to, co umožňuje přejít od primárního ovládnutí řeči k ovládnutí sekundárnímu, k metadiskurzu o vedení diskurzu. Dělat z metadiskurzu princip diskurzu, z metajednání princip jednání, je scholastický paralogismus, *scho-*

---

<sup>3</sup> Jules Vuillemin, „Réflexion sur raison et jugement de goût“, přednáška na konferenci *Geschmack, Strategien, praktiker Sinn*, konané ve dnech 23. a 24. října 1989 na Freie Universität v Berlíně.

*lastic fallacy*. To právě dělá Chomsky; nebo také Lévi-Strauss, když si pohrává s různými významy slova *pravidlo*, které nás naučil rozlišovat Wittgenstein.

Když jsem v Béarn a v Alžíru studoval příbuzenské vztahy a přivedlo mě to k tomu, abych hleděl na sňatkovou praxi spíš jako na strategickou než řídicí se pravidly, nešlo mi o to vysloužit si filozofické ostruhy, ale lépe těmto praktikám porozumět - a to právě za pomoci už zmíněných Wittgensteinových analýz. Hovořit spíš o strategiích než o pravidlech znamená postavit předmět jinak, čili klást zpovídaným jiné otázky a jinak analyzovat jejich jednání. Například místo abych na základě genealogie prostě jen zaznamenával svazky založené čistě na příbuzenském vztahu manželů, musel jsem v případě každého manželství shromáždit všechny informace - celou řadu informací -, které mohli aktéři vědomě či nevědomky brát v úvahu: věkový rozdíl mezi manželi, rozdíl mezi hmotným či symbolickým „majetkem“ obou rodin atd.

Takováto radikální změna pohledu však vyžaduje podívat se na teoretické hledisko z teoretického hlediska a vyvodit všechny teoretické a metodologické důsledky z faktu, že etnolog není vůči jím zkoumanému chování v postavení jednajícího, do jednání zapojeného, na hře a jejím předmětu zaangažovaného aktéra, že jeho vztah k tomu a tomu podle genealogie zaznamenanému manželství není vztahem otce, který chce provdat, a dobře provdat, dceru. Etnolog všechny praktické zájmy a cíle (nevědomky) pozastavuje. V jeho případě je to dost samozřejmé: stojí mimo hru a dívá se zvnějšku, z kvazi-teoretického hlediska - jako divák na představení - už jen tím, že je cizinec. Pro sociologa to tak samozřejmé není, ten může snadno zapomenout, že je rozdíl, zajímá-li se o školský systém on jako vědec, který chce prostě jen porozumět a hledí proto na fungování mechanismů eliminace, diferencujících podle zděděného kulturního kapitálu, „čistým“ pohledem, a zajímá-li se o týž systém otec rodiny, kterému leží na srdci budoucnost jeho dětí. Jakmile člověk dokáže myslet sama sebe jako aktéra jednajícího ve světech, kde shromažďování či rozptyl ekonomického a symbolického kapitálu probíhá hlavně v manželských směnách, pojmy sňatkové strategie či zájmu (například o co největší hmotný nebo symbolický zisk, jež může manželství přinést) se okamžitě vnucují.

Totéž platí v případě mýtu nebo rituálu, a dá se říci, že ještě tím spíš. Zachytit specifickou logiku teoretického hlediska, hlediska ne-praktického, založeného na neutralizaci praktických zájmů

a cílů, můžeme jen tehdy, vystavíme-li je kritickému pohledu. Rituální konání, které strukturální antropologie přirovnává k algebře, je ve skutečnosti jakýsi tanec nebo gymnastika (dotyčný se točí zprava doleva nebo zleva doprava, hází přes levé rameno nebo přes pravé), jež se řídí praktickou, to jest koherentní logikou, ale jen po určitý bod (za ním by už logika přestala být „praktickou“), a směřuje k praktickým cílům, k uskutečnění nějaké touhy či přání (života nebo smrti) atd.

Ani v tomto případě myšlenkový zvrat, plynoucí z reflektování hlediska teoretického a hlediska praktického, to jest zásadního rozdílu mezi nimi, není čirou spekulací: vede zároveň k hluboké změně badatelských metod a přináší zcela hmatatelné vědecké zisky. Například ten, že naši pozornost zaujmou určité rysy rituálního jednání, které by strukturalistický logicismus odsunul stranou nebo v nich viděl bezvýznamná selhání mýtické algebry: dvojnámosti, naznačené či neurčité polysémické skutečnosti, nemluvě o částečných kontradikcích, a hlavně mlhavostech, které obsahuje každý systém a jež ho právě činí pružným, otevřeným, prostě to všechno, díky čemu je systém „praktický“, neboli schopný bez velkého znásilnění (zvláště po stránce logiky) odpovídat požadavkům života a praxe.

Bylo by třeba jít v analýze ještě dál a ukázat, k jakým nejrůznějším *vědeckým* omylům jak v sociologii tak v etnologii vede *scholastic fallacy*. Například k tomu, že místo aby se vzal v potaz dotazník, nebo ještě spíš situace tazatele, kterému jeho čas či výsadní postavení dovolují odpoutat se od samozřejmostí doxy a klást si otázky, požaduje se od tázaných, aby byli sami sobě sociology (všechny otázky typu: kolik je podle vás sociálních tříd?); nebo, což je ještě horší, že se jim kladou otázky, na něž oni mohou sice odpovědět ano nebo ne, ale které si sami nikdy nekladou a klást si je (to jest sami je produkovat) ani nemohou, ledaže by je jejich životní podmínky disponovaly a připravily tak, že by byli s to pojmout sociální svět (v případě otázek teoretickopolitických) i své vlastní jednání ze „scholastického hlediska“. Bylo by rovněž třeba ukázat, že své účinky má už samo užití takových nástrojů myšlení, jako je nahrávání, zapisování, přepis atd., nebo nástrojů „modelování“, genealogií, schémat, tabulek apod. Ty totiž při své neoddelitelnosti od „scholastické situace“ reprodukují předpoklady obsažené v sociálních podmínkách, jejichž jsou produktem, jako například pozastavení času, sociálních tlaků, nebo logiku gratuitnosti, neutralizace praktických cílů.

Krátce řečeno nevědomost o tom, co všechno implikuje „scholastické hledisko“, vede v humanitních vědách k tomu největšímu omylu, jenž spočívá v tom – abych parodoval slavný Ryleův titul –, že se vkládá „vědec do mašinky“; že se na všechny sociální činitele pohlíží jako na vědce (vědce, kteří nejednají, ale o jednání uvažují), nebo řečeno přesněji, že se modely, které má vědec konstruovat, aby vysvětlil jednání, vkládají do mysli aktérů, že se konstrukce, jež má vědec vytvářet, aby jednání pochopil a vysvětlil, podsunují jednání jako jeho určující principy. Racionální počítač, v němž zastánci Rational Action Theory vidí princip lidského jednání, je stejně absurdní – i když nám to tolik nepřijde, možná proto, že to lichotí našemu „duchovnu“ – jako *angelus rector*; obezřelý pilot, jemuž přednewtonovští myslitelé přičítali, že řídí chod planet.

„Vložit vědce do mašinky,“ vede k nebezpečí intelektualistického finalismu (jehož příklady jsem právě uvedl) nebo k pojetí mechanistickému, případně, u těch méně důsledných, k neustálému oscilování mezi jedním a druhým. Kdybych měl víc času, mohl bych demonstrovat, že správné teorii jednání tyto palinodie nehrozí a že s ní dokonce padá i alternativa skrytá pod nimi, o níž hovoří Jacques Bouveresse<sup>4</sup>, a sice alternativa výkladu buď z příčin nebo z důvodů, úmyslů. Uvedu jen jeden příklad. Výraz „noblesse oblige“ přes svou zdánlivou matnost přesně vyjadřuje specifickou logiku *dispozice: habitus* šlechtice řídí (ve dvojím smyslu) šlechticovo jednání a myšlení jako jakási síla („je to silnější než já“), ale bez mechanického tlaku; a zároveň jako určitá logická nutnost („nic jiného se nedá udělat“, „nemohu jednat jinak“), jež se mu však nevnučuje tak, jako by se podřizoval nějakému pravidlu nebo verdiktu vzešlému z racionální kalkulace. Myslím si proto, že chceme-li pochopit specifickou logiku jednání, jehož principem jsou dispozice, musíme upustit od kanonizovaného rozlišování mezi výkladem z příčin a výkladem z úmyslů.

---

<sup>4</sup> Jacques Bouveresse, „La force de la règle“, přednáška na konferenci *Geschmack, Strategien, praktiker Sinn*, konané ve dnech 23. a 24. října 1989 na Freie Universität v Berlíně.

## VÝSADA UNIVERZÁLNÍHO

Použijeme-li bez přemýšlení svůj navyklý způsob myšlení, vždycky tím svůj předmět hluboce měníme. Změna může jít až k úplné *destrukci*, a zůstat přitom s velkou pravděpodobností nepozorovaná. A jestliže pojmy, které zdánlivě, jak říká Kant, „chtějí platit univerzálně“, aplikujeme mimo historické (anachronismy) nebo sociální (třídní etnocentrismus) podmínky jejich platnosti, děje se totéž, protože nám tím uniká specifická podmínka, za kterých vznikly. Nelze přece nevidět – abychom byli kantovštější než Kant a než přítel Jules Vuillemin –, že například nezištná hra citů, prostá schopnost cítit, zkrátka senzibilita, potřebuje ke svému uplatnění, ke své takzvané transcendenci, určité *historické a sociální podmínky možnosti*, a že estetické potěšení, ono čisté potěšení, jež „má být dostupné každému člověku“, je výsadou těch, kdo mají přístup k podmínkám, za nichž se dispozice k „čistému potěšení“ může trvale ustavit.

Když například hovoříme o „lidové estetice“ nebo se snažíme za každou cenu přiřknout lidu (který se o to nestará) jakousi „lidovou kulturu“, co tím ve skutečnosti děláme? Místo abychom se *pozastavili* nad sociálními podmínkami *pozastavení* praktických zájmů, k němuž dochází při čistě estetickém soudu, zevšeobecňujeme prostě svůj vlastní jednotlivý případ, nebo řečeno otevřeněji, nevědomky a *zcela teoreticky* přisuzujeme ekonomickou a sociální výsadu, jež je podmínkou čistě estetického pohledu, všem lidem (například onomu starému venkovanu, který je podle Julese Vuillemina schopný vychutnat krásu venkovské krajiny zcela stejně jako my, nebo tvůrcům hudby rap, do níž jsou někteří estéti celí pryč).

Většina lidských děl, na něž jsme zvyklí pohlížet jako na univerzální – právo, věda, umění, morálka, náboženství atd. –, je neodlučitelná od scholastického hlediska a určitých ekonomických a sociálních podmínek, které univerzální ani zdaleka nejsou. Jde o díla vzniklá ve zcela specifických sociálních světech, jimiž jsou pole kulturní produkce (pole právnícké, vědecké, umělecké, filozofické atd.) a v nichž působí aktéři, jejichž společnou *výsadou* je boj za monopol na univerzálnost a kteří tím více nebo méně pomáhají, aby se pravdy a hodnoty považované v tom kterém okamžiku za univerzální, případně věčné, prosazovaly.



Ochotně uznám, že má Kant ve svém pojetí estetiky pravdu, ale jen z hlediska fenomenologie estetické zkušenosti mužů a žen, kteří jsou produktem *skholè*. Chci tím říci, že zkušenost krásna, jejíž přesný popis Kant podává, umožňují určité ekonomické a sociální podmínky, které Kant pomíjí, a že tato Kantem analyzovaná antropologická možnost by se mohla stát *skutečně* univerzální, pouze kdyby byly univerzálně rozdělené ony ekonomické a sociální podmínky. Neboli že podmínkou skutečné univerzalizace této (teoreticky) univerzální možnosti je skutečná univerzalizace *skholè*, to jest ekonomických a sociálních podmínek, jejichž monopolizace pouze některými jedinci poskytuje těmto *happy few* i monopol na univerzální.

I když budu možná působit těžkopádně - ale hovořit o těchto věcech zlehka je tak snadné... -, přesto ještě řeknu, aby byly věci jasné: *daností*, z níž vychází sociologická reflexe, není univerzální schopnost vnímat krásu, ale nepochopení nebo lhostejnost, kterou před určitými předměty, puncovanými na krásné, pocítují ti, kdo dispozici či zasvěcenost, potřebnou k tomu, aby mohli vnímat estetické, postrádají. A když si uvědomíme, že estetický soud - soud, který chce být univerzálně platný - umožňují určité sociální podmínky, pak je zřejmé, že tato ambice na univerzálnost má své meze, a že je tedy má i kantovská analýza: *Kritice soudnosti* lze přiznat určitou omezenou platnost jakožto fenomenologické analýze zkušenosti zažívané určitými vzdělanými lidmi určitých historicky situovaných společností (zkušenosti, jejíž genezi lze zcela přesně popsat). Ale hned je k tomu třeba dodat, že *Kritika soudnosti* svou *neuvědomělou univerzalizací jednotlivého případu* (při níž si neuvědomuje své vlastní sociální podmínky možnosti, čili, abychom byli kantovštější než Kant, své vlastní *meze*) vytyčuje *jednotlivou* zkušenost uměleckého díla (nebo - v myšlence „přirozeného krásna“ - jednotlivou zkušenost světa) jako *univerzální normu* veškeré možné „estetické“ zkušenosti, neboli že mlčky *legitmuje* určitou specifickou formu zkušenosti a tím i ty, kdo se těší výsadě, že k ní mají přístup.

Co platí pro zkušenost čistě estetickou, platí i pro všechny ostatní antropologické možnosti, jako je schopnost komplexní logické úvahy nebo dokonale mravního činu. I když můžeme tyto antropologické možnosti chápat jako (potenciálně) univerzální, zůstávají výsadou hrstky jedinců, protože se mohou zcela naplnit jen za určitých ekonomických a sociálních podmínek; a existují

naopak ekonomické a sociální podmínky, za nichž jsou tyto možnosti jakoby vymazané, atrofované.

Není proto možné hovořit o nelidských podmínkách, v jakých žijí proletáři a hlavně obyvatelé ghet ve Spojených státech či jinde, a zároveň lidem postaveným do takovýchto podmínek přisuzovat, že zcela naplňují lidské možnosti, a zvláště dispozice ke gratuitnosti a nezištnosti, které mlčky nebo i výslovně vkládáme do pojmů jako „kultura“ či „estetické“. Chvályhodná snaha *rehabilitovat* (která mě nepochybně vedla, když jsem se kdysi snažil prokázat, že fotografie produkované lidovými třídami mají své nevyslovené principy, a tedy své opodstatnění, svou vlastní nutnost – což ovšem ještě nedovoluje hovořit o estetickém) není sama o sobě ještě zárukou pochopení a může se dokonce zcela minout cílem. Naprosto rozumím Labovově snaze ukázat, že jazyk černošských ghet může být nositelem stejně jemných teologických pravd jako rafinovaně eufemizované diskurzy studentů Harvardu; faktem však zůstává, že i ta nejmlhavější řeč oněch druhých otvírá všechny dveře, a hlavně dveře Harvardu, kdežto i ty nejpřekvapivější lingvistické objevy oněch prvních jsou na trhu škol a ve všech obdobných sociálních situacích naprosto bez ceny.

Existují určité – a nakonec velice pohodlné – způsoby respektování lidu, jež lid ve skutečnosti uzavírají, takříkajíc *zatlačují*, do toho, čím je. Způsoby spočívající v tom, že se nedostatek povyšuje na volbu, na jakési konečné naplnění. Kult lidové kultury (jehož historickým paradigmatickým je *Proletkult*) je – stejně jako třídní rasismus, který praktické činnosti lidu redukuje na barbarství a jehož je tento kult velmi často jen falešně radikálním *rubem* – určitý druh fundamentalismu: prosazuje se svou ostentativní revolučností, *slušivým radikalismem*, ale nechává věci, jak jsou, jedny s jejich skutečně kultivovanou kulturou, schopnou absorbovat zpochybnění sebe samé, a druhé s jejich kulturou uměle – a fiktivně – rehabilitovanou. Populistický estetismus je pouze jedním z dalších, a nepochybně těch nejnečekanějších, účinků *scholastického bludu*, protože mlčky univerzalizuje určitý scholastický pohled, aniž má přitom jakoukoli snahu univerzalizovat i podmínky, které tento pohled umožňují.

I když nás tedy všechno vede k tomu, abychom určité základní dispozice ve vztahu ke světu, určité základní formy konstrukce (estetické, vědecké atd.) skutečnosti, *worldmaking*, chápali jako univerzální lidské možnosti, nezbyvá než připustit, že se tyto mož-

nosti naplňují pouze za určitých podmínek a že tyto podmínky – počínaje *skholè* jakožto osvobozením od nutnosti a naléhavosti, a speciálně *skholè* ve smyslu školy, a vůbec vším, co *skholè* produkuje a co pak škola pomáhá uchovávat a předávat – jsou od jedné civilizace ke druhé, od Trobriandských ostrovů až po dnešní nejpokročilejší společnosti, i uvnitř těchto společností od jednoho postavení v sociálním prostoru ke druhému, rozděleny značně nerovnoměrně. Jsou to věci velice prosté, ale velice podstatné, a není marné připomenout je hlavně ve scholastické situaci, to jest mezi lidmi, kteří při svém obcování mohou snadno zapomenout, na jakých podmínkách se zakládá jejich společná výsada. Z alternativy populismu a konzervatismu, dvou forem fundamentalismu směřujících k uchování *statu quo*, se lze vymanit jedině usilováním o univerzalizaci podmínek přístupu k univerzálnímu.

## LOGICKÁ NUTNOST A SOCIÁLNÍ TLAK

Abychom však tomuto spíše jen heslu, jehož předností je alespoň to, že je strohé a jasné, dodali konkrétní a přesný obsah a varovali před nebezpečím šalebného populismu, bylo by třeba ony zcela zvláštní sociální světy, v nichž se rodí univerzální a jež nazývám poli, důkladně analyzovat v jejich genezi a specifické struktuře. Myslím si totiž, že rozum má své sociální dějiny, dějiny, které jdou ruku v ruce s dějinami těchto mikrosvětů, s tím, jak se v nich pozvolna ustavují sociální podmínky k jeho rozvoji. Rozum je záležitost naveskrze historická. Což ale neznamená, že je závislý na dějinách jako takových. Jeho dějiny jsou dějinami svého druhu, dějinami vzniku právě oněch zcela specifických sociálních polí, která tím, že jejich podmínkou je *skholè* a podstatou scholastické osvobození od nutnosti a naléhavosti, zvláště nutnosti a naléhavosti ekonomické, nabízejí příznivé podmínky k rozvoji určité zvláštní formy sociální směny, zvláštní formy konkurence či případně boje, která je nutnou podmínkou k tomu, aby se určité antropologické možnosti rozvinuly.

Aby mi bylo lépe rozuměno, řeknu, že jsou-li tyto světy příznivé rozvoji rozumu, je to proto, že kdo se v nich chce prosadit, musí prosazovat důvody, kdo v nich chce vítězit, musí vítězit argumenty, uváděním důkazů a protidůkazů. „Patologické pohnutky“,

o nichž hovoří Kant, se v nich musí, mají-li být uznány, měnit v logické, to jest symbolicky účinné, motivy. Po některých stránkách se tyto sociální světy podobají světům jiným, panují v nich vztahy moci, monopoly, zájmy, egoismy, konflikty atd., ale po jiných jsou zcela odlišné, výjimečné, tak trochu zázračné: nevysslovená i explicitní pravidla konkurenčních bojů jsou v nich taková, že se i ta „nejpatologičtější“ puzení musí vlévat do forem a formalismů sociální povahy, přizpůsobovat se, zvláště v diskuzi a konfrontaci, regulérním postupům, řídit se kánony odpovídajícími tomu, co se v tom a tom dějinném okamžiku chápe jako správné.

Ve scholastickém světě, jímž je vědecké pole, se ty nejsilnější tlaky běžného světa pozastavují, ale vyvstává v něm nová forma nutnosti či tlaku, nebo řekněme určité specifické legality, *Eigengesetzlichkeit*: logické tlaky, jejichž specifičnost se dnes dopoledne snažil ukázat Jacques Bouveresse, v nich nabývají formu tlaků sociálních (a naopak; jsou vepsány do myslí a zároveň i do objektivitu vědeckého pole, na jedné straně jakožto dispozice získané v disciplínách vědeckého světa, na druhé ve formě zavedených diskusních a argumentačních postupů, pravidel dialogu, a hlavně možná ve formě kladných či záporných sankcí udělovaných každé jednotlivé produkci samotným polem - fungujícím jako trh zcela zvláštního druhu, protože dovedeno do krajnosti, jedinými zákazníky každého produkujícího jsou jeho konkurenti, to jest jeho nejneúprosnější soudci.

To mimochodem znamená, že chceme-li se vymanit z relativismu, nemusíme kvůli tomu propadat nové formě transcendentalistické iluze a připisovat univerzální struktury rozumu ne už vědomí, ale řeči. Když se Jurgen Habermas snaží najít v sociálních vědách (a hlavně v principech Griceových) prostředek, jak prorazit uzavřený kruh historicismu, jenž se zdá být osudem sociálních věd, zastavuje se v půli cesty. Abychom vysvětlili transcendenci děl produkovaných vědeckými poli (děl matematických, uměleckých atd.), transcendenci, jež se projevuje zkušeností tlaku, lépe řečeno vnější nebo vnitřní cenzury vykonávané polem na všech, kdo jsou obdařeni jím produkovanými a vyžadovanými dispozicemi ("Nechť sem nevstupuje nikdo..." ( , není třeba dovolávat se čehosi „nad“ dějinami, ani vyznávat platonskou iluzi - s jejímiž různými formami se lze setkat ve všech polích. Stačí jít v historizující redukci až do konce a původ rozumu nehledat v nějaké lidské „schopnosti“, to jest v *přirozenosti*, ale právě v dějinách těchto specifických so-

ciálních mikrokosmů, jejichž aktéři bojují ve jméno univerzálního za monopol na univerzální.

Realistická analýza fungování polí kulturní produkce naprosto nevede k relativismu, ale k tomu, abychom přesáhli jak antiracionalistický a antivědecký nihilismus, tak moralistní myšlenku racionálního dialogu a navrhli skutečnou *Realpolitik rozumu*. Myslím si totiž, že pokud nevěříme na zázraky, nemůžeme čekat rozumový pokrok od ničeho jiného než od racionální politické aktivity zaměřené k obraně sociálních podmínek, za nichž se rozum může uplatňovat, to jest od permanentní snahy všech, kdo produkují kulturu, neustálými drobnými intervencemi hájit institucionální základy intelektuální aktivity. Každý projekt na rozvoj lidského ducha, který zapomíná, že kořeny rozumu jsou historické, který spoléhá, že věci rozumu lze prosadit jen silou rozumu a hlásáním racionality, a nevyzývá k boji politickému, který by rozumu a svobodě poskytl čistě politické nástroje, jež jsou podmínkou jejich realizace v dějinách, zůstává pořád jenom scholastickou iluzí.

---

## PARADOXNÍ PODSTATA MRAVNOSTI

Výchozím bodem úvahy o mravnosti může být jedna očividná skutečnost: že totiž všeobecně existují strategie druhého stupně, strategie ať už metadiskurzivní nebo metapraktické, jimiž se činitelé snaží vyvolávat zdání, že se řídí (ve svém konání či úmyslech) univerzálním pravidlem, i když to, co dělají, je s pravidlem v rozporu nebo nevychází pouze z čiré poslušnosti onoho pravidla<sup>1</sup>. Tyto strategie „srovnávání se s pravidlem“, strategie hlavně „formální“, jimiž dotyční dávají najevo, že pravidlo pro ně platí, i když je překračují, jsou ve skutečnosti výrazem toho, že je uznáván základní zákon skupiny, podle něhož je třeba ne-li pravidlo respektovat („Každé pravidlo se dá obejít“, říkají s oblibou Alžíráné, a Marcel Mauss: „Tabu existují proto, aby se porušovala.“), tedy alespoň dávat najevo, že je uznáváno. Z hlediska skupiny není v jistém smyslu zbožnějšího aktu než „zbožná lež“, „zbožné pokrytectví“: důvodem, proč tyto klamy, jež nikoho neoklamou, skupiny tak snadno přijímají, je právě skutečnost, že obsahují zcela jasný projev úcty k pravidlu skupiny, k univerzálnímu (protože aplikovatelnému na každého člena skupiny) formálnímu principu, na němž se zakládá její existence. Strategie oficializace, jimiž činitelé dávají najevo, že ctí oficiální víru skupiny (strategie alžírského otce, prezentujícího sňatek, který měl „zakrýt hanbu“, jako uzavřený z čiré

---

<sup>1</sup> Text je přepisem přednášky ma konferenci „From the Twilight of Probability“, konané v květnu 1991 v Locarnu; cf. „Towards a Policy of Morality in Politics“, in W. R. Shea a Spadafora (ed.), *From the Twilight of Probability*, Canton, Mass., Science History Publications 1992, str. 146 - 151.

úcty k sňatkovému pravidlu, nebo strategie soudce kasačního dvora, který předstírá, že k rozhodnutí vedenému či vynucenému čistě jen úvahami o určitých okolnostech dospěl na základě čirých právních zásad apod.) jsou strategiemi univerzalizace, jimiž se skupině dostává toho, na čem jí nejvíc záleží, totiž veřejného prohlášení, že je ctěna jak ona sama tak představa, jakou chce o sobě mít a nabízet.

Skupina může představu, jakou o sobě má, uchovávat jedinečně za cenu neustálého *představování* (ve smyslu hraní role), jímž činitelé vytvářejí a udržují alespoň zdání, byť fiktivní, své konformnosti s ideální pravdou skupiny, s jejím ideálem pravdy. Obzvláště nutné je to u těch, kdo jsou pověřeni za skupinu hovořit, u jejich představitelů, mluvčích. Ti jsou ještě víc než kdo jiný povinni nejen ve svém veřejném, ale dokonce i soukromém životě oficiálně vyznávat společný ideál. Skupiny plně uznávají jen toho, kdo dává veřejně najevo, že je uznává. A nevyhnutelným trestem mluvčího, který zradí, který ve skutečnosti nevěnuje skupině to, pro co ho skupina uznává, je politický skandál.

Dá se tedy říci, že skupiny všeobecně odměňují chování, které se jim jeví jako skutečně, nebo alespoň v úmyslu, univerzální, to jest konformní s ctností; a zvláště takové, které, ať už doopravdy nebo i jen fiktivně, odpovídá ideálu nezištnosti, které staví „my“ nad „já“, zájem obecný nad zájem jednotlivce – čímž se právě definuje přechod k řádu etiky. Neboli že existuje univerzální antropologický zákon, který říká, že podřídit se univerzálnímu, jevit se (alespoň zdánlivě) ctnostný, přizpůsobit se, alespoň navenek, oficiálnímu pravidlu, přináší zisk (symbolický a někdy i hmotný). Jinak řečeno, dík všeobecnému uznání, jemuž se těší oficiální pravidlo, respektovat pravidlo zajišťuje zisky, výhody regulérnosti (držet se pravidla je vždycky snazší a pohodlnější) nebo „regularizace“ (jak zní termín byrokratického realismu, který někdy hovoří například o „zregularizování situace“).

To znamená, že univerzalizace (jakožto potvrzení, že je uznáváno Platonovo *koinon a koinonein*) je univerzální strategií, jíž se dosahuje legitimnosti. Ten, kdo se srovná s pravidlem, získává skupinu na svou stranu, protože svým veřejným aktem uznání určité společné, univerzální, protože skupinou univerzálně schválené, normy dal jasně najevo, že se k ní přiřazuje. Prohlásil tím, že se ve svém chování bude řídit hlediskem skupiny, platným pro každého jejího možného činitele, pro univerzálního X. Na rozdíl od prosa-

zování čistě subjektivní vůle (protože to chci, protože tak se mi líbilo) vztahovat se k univerzalitě pravidla znamená získat na symbolické moci, neboť ta s univerzalizací formy, s přijetím oficiálního vzorce, obecného pravidla, vždycky stoupá.

Že na ctnosti lze získat a že je výhodné sociálnímu ideálu ctnosti se přizpůsobit, ví ovšem každý a neexistuje tradice, která by nevarovala před farizejstvím, před ostentativním (a více nebo méně pokryteckým) obhajováním „dobré věci“, před exhibováním ctnosti ve všech jejích formách. Právě proto, že je univerzalizace strategií *par excellence* k dosažení legitimacy, je vždycky možné podezírat formálně univerzální chování ze snahy pojistit si oporu či pochvalu skupiny, získat onu symbolickou moc, kterou představuje *koinon*, *obecné cítění*, tato podstata každé volby, jež se prezentuje jako univerzální (neboť obecné cítění, *koinon*, se vnucuje jako to, co je správné, správné jak ve smyslu etickém, praktickém - v opaku k tomu, co je sobecké -, tak ve smyslu teoretickém, poznávacím - v opaku k tomu, co je subjektivní a dílčí). A nikde to neplatí do takové míry jako v čistě politickém boji za monopol na symbolické násilí, za právo na právo, na pravdu, dobro a všechny takzvané univerzální hodnoty, v boji, při němž odvolávat se k univerzálnímu, správnému, je tou nejúčinnější zbraní.

I když však sociologická analýza zájmu na nezištnosti může vést ke ztrátě iluzí, nemusí proto ještě vést k moralismu, který vidí jen osobování si univerzality a pomíjí, že zájem na univerzálním a zisk z univerzálního jsou zcela nepochybně i tou nejspolehlivější hybnou pákou pokroku k univerzálnímu. Užijeme-li úsloví „pokrytectví je pocta, kterou neřest vzdává ctnosti“, můžeme klást důraz buď na negativní a všeobecně odsuzovaný jev pokrytectví, nebo na poctu ctnosti, jev pozitivní a všeobecně uznávaný. Jak ostatně nevidět, že na ziscích z univerzálního se ve skutečnosti podílí i samo kritické podezření? Nebo že přes svůj zdánlivý nihilismus v každém případě uznávání univerzálních principů implikuje, že chce-li odhalovat či pranýřovat logiku sobectví, zištnosti, nebo dílčího, subjektivního pohledu, musí se, alespoň mlčky, dovolávat strategií univerzalizace? Bylo zde řečeno, že oponovat Aristotelově definici člověka námitkou, že lidé jsou iracionální, můžeme jen do té míry, nakolik považujeme za smysluplné a rozumné aplikovat na člověka normy racionality. A právě tak tomu je, když například vytýkáme hegelovskému modelu státní byrokracie, že pomíjí skutečnost, že služebníci státu pod rouškou služby univerzálnímu slouží svým



vlastním zájmům. Můžeme to činit jen proto, že mlčky připouštíme, že byrokracie skutečně může dělat to, co tvrdí, že dělá, totiž sloužit univerzálnímu, a že tedy na ni můžeme přikládat kritéria rozumu a mravnosti a podle nich ji soudit.

Kantův oblíbený test univerzability je univerzální postup, jak prozkoumat logiku etických pretencí (tomu, kdo tvrdí, že s druhými se může špatně nakládat jen proto, že mají tu a tu určitou vlastnost, například černou pleť, lze položit otázku, zdali by on sám s takovým nakládáním souhlasil, kdyby byl černý). Klást v sociologii realistickým způsobem otázku mravnosti v politice, nebo mravnější politiky, znamená tázat se zcela prakticky, jaké podmínky by bylo třeba splnit, aby politická praxe procházela jakýmsi nepřetržitým testem univerzability, aby politické pole samotným svým fungováním vystavovalo činitele plně v něm zaangażované takovým tlakům a kontrole, že by je to nutilo ke skutečně univerzalizujícím postupům. Je zřejmé, že by to vyžadovalo nastolit takové sociální světy, v nichž by činitelé - tak jako v ideální republice Machiaveliho - měli na ctnosti, nezištnosti, oddanosti veřejné službě a obecnému blahu zájem.

Politická mravnost nemůže spadnout z nebe; není přirozenou součástí lidské povahy. K nastolení světů, jejichž logika by byla taková, že by všichni činitelé ve všem svém konání byli vystaveni - hlavně prostřednictvím kritiky - permanentnímu testu univerzability, může napomoci pouze realistická politika - Realpolitik - Rozumu a Mravnosti: a neexistuje realističtější čin (alespoň pro intelektuály), než dodat etické kritice politickou sílu a přispívat tím k takovému utváření politických polí, aby byla samotným svým fungováním příznivá těm činitelům, jejichž logické a mravní dispozice jsou nejuniverzálnější.

Má-li být zkrátka jakási naděje nastolit mravnost, a zvláště mravnost politickou, je třeba vytvářet k politice mravnosti institucionální prostředky. Místo oficiální pravdy oficiálního, služby veřejnosti a oddanosti obecnému blahu se kritickému podezření všude ukazuje korupce, arivismus, protekcionářství, nebo přinejlepším veřejná služba vedená soukromým zájmem. Veřejní činitelé, jejichž fungování Austin mimochodem nazývá „legitimním podvodem“, jsou soukromé osoby, společností pověřené a povzbuzované k tomu, aby se považovaly za osoby veřejné, čili aby se chápaly a prezentovaly jako oddaní služebníci veřejnosti a veřejného blaha. Je na politice mravnosti, aby se této skutečnosti chopila: a to tak,

že se vynasnaží chytit oficiální představitele za slovo, do pasti oficiální definice jejich oficiálních funkcí. Ale také a hlavně tak, že se bude snažit, aby přetvářka nutná k zamaskování rozdílu mezi službou a službičkováním, předscénou a kulisami politického života, byla stále obtížnější. Takováto snaha odhalovat, vyvádět z klamu, demystifikovat, nemá v sobě nic, čím by sama zklamávala: nemůže se totiž naplňovat jinak, než ve jménu hodnot, na nichž se zakládá kritická účinnost každého odhalování skutečnosti, odporující oficiálně hlásaným normám, hodnot, jimiž jsou rovnost, bratrství a v případě jednotlivců hlavně poctivost, nezištnost, altruismus, prostě to všechno, čím se definuje občanská ctnost. A není nic smutného - leda pro „krasoduchy“ - na skutečnosti, že i ti, jimž tato práce připadá - novináři pídící se po skandálech, intelektuálové ochotně se chápající věci veřejných, právníci hájící a šířící úctu k právu, badatelé pátrající po tom, co je skryté, tak jak to například dělá sociolog -, mohou spoluvytvářet podmínky k nastolení vlády občanské ctnosti jen díky tomu, že jim logika jejich jednotlivých polí zajišťuje zisky z univerzálního, zakládající jejich *libido virtutis*.

# REJSTŘÍK POJMŮ

- anticipace** 109; *viz též*  
projekt, hra
- autonomie** 36, 47, 54
- autonomizace** 54, 56, 112-13
- biografie** 55, 57, 60-2; *viz též*  
dráha
- byrokracie** 30-1, 72, 92-3, 118,  
169-70, byrokratické pole  
69, 93-4, 107, 113, 147
- církev** 31, 136, 141-5, 147,  
149-51
- common knowledge* 126, 148
- conatus* 27, 135
- ctnost** 56, 68, 116-17, 168-71
- cynismus** 108, 143
- čas** 10, 35, 59-60, 88, 90, 109,  
137, 141, 144, 147, 154-5,  
158-9
- dar** 77, 95, 122-30, 133, 137,  
142-44, 146, 148-50
- diference** 13, 16-19, 21, 23-4,  
28-9, 32, 37-8, 43, 48
- diferenciace** 13, 16, 20, 22-4,  
37-8, 83, 112-14
- dispozice** 8, 11, 13-14, 18, 22,  
39, 49, 54-5, 58-9, 68, 70, 88-  
9, 98, 100, 113, 116, 122,  
124, 126, 130-31, 135, 144,  
147-9, 154-5, 159-62, 164,  
170; *viz též* habitus
- Distinkce* 10-11, 13, 15-16,  
18, 20-21, 34, 118
- distinkce** 13, 17, 20
- distinktivní znaky (rasy)** 13,  
16-17, 20
- dobrovolnost** 141, 144-6
- doxa** 42, 90-1, 96, 149, 158,  
epistemické ~ 155
- dráha** 54-7, 62-3
- dvojice (adjektiv)** 33;  
*viz též* třídění
- ekonomismus** 112, 122, 135,  
141
- energie (zákon zachování ~)**  
28, 128, 131, 147
- esencialismus** 44
- explicitnost (zákaz ~)** 125
- fenomenologie** 161
- generace (mezigenerační  
směna)** 23-4, 30-1, 45, 99,  
121, 131, 137
- habitus** 7, 10-11, 13-14, 16,  
22, 32, 49, 55, 59, 61, 68, 88,  
96-7, 100, 106, 109-10, 114-  
16, 126, 146-9, 159
- historicismus** 164
- hra (cit pro hru, pole ~)** 13,  
23, 32, 49-50, 54, 87, 106-10,

- 112, 126-7, 130, 133, 141,  
143, 154, 156-7, 160
- charisma** 131
- illusio* 106-8, 114
- intelektualismus 88
- kalkulace** 89, 109, 111, 115,  
124-5, 133-5, 138, 148, 159
- kanonizace 45, 86
- kapitál (ekonomický, kulturní  
a informační, politický, soci-  
ální, symbolický, ~ vzdělání)  
7, 13-14, 20, dodatek ke kap.  
1, kap. 2 *passim*, 48-9, 51-2,  
62, 66-7, 73, 75, 77-9, 81, 83-  
6, 92, 99-101, 113-14, 131-3,  
135-6, 139-40, 147, 155, 157
- kategorie (schémata) 24, 28-  
9, 45, 64, 71, 86, 96-7, 101-2,  
132, 135-7, 145, 149, ~ vní-  
mání (a hodnocení) 16-17,  
33, 49, 81, 87-8, 90, 102,  
113, 129, 131-3, 140, 148-9,  
*viz též* rozlišování
- korpus 77, 97-8, 100-1, 115-  
16, 135-6, 149; *viz též* rodina
- láska** 38, 131, 134, rodinná ~  
98, 137; *viz též* *philia*
- legitimita 24, 30, 168
- libido 67-8, 98, 106, 108, 113,  
171
- „lidová“ kultura 160, 162
- moc** 12, 23-4, 27, 30-1, 33-4,  
pole ~ 24, 33
- násilí** 69, 73, 75-6, *symbolic-*  
*ké* ~ 17, 39, 74, 86, 92, 130-1,  
139, 149, 169; *viz též* sebe-  
klam
- nezištnost 65, 93-4, 105, 112-  
16, 118, 122, 130, 140-1,  
151, 162, 168-71
- nominace 29, 59
- nomos* 96, 103, 112;  
*viz též* rozlišování
- objektivismus** 20
- ortodoxnost (hereze) 48
- philia* 95, 112, 138; *viz též*  
láska, rodina
- podpis 60, 140
- pole 7, 38-40, 43-52, 54-6, 60,  
63-5, 68, 92, 98, 100, 107-10,  
112-15, 140, 147, 160, 164,  
170, byrokratické ~ 31, 69,  
93-4, 107, 113, 147, ekono-  
mické ~ 112, 116, 134, lite-  
rární - 39, 44, 46, 48, 50, 55,  
116, 121, 138, mocenské ~  
33, 35, 37-9, 48-51, 75, nábo-  
ženské ~ 141, právnícké ~  
48, 83, 92, 160, sociální ~ 7,  
39, 42, 59, 107, umělecké ~  
39, 51, 107, 112, 116-17,  
138, 140, 160, vědecké ~ 48,  
65-8, 73, 107, 112, 116-17,  
140, 154, 160, 164
- pragma* 109
- pravopis 71
- prostor kap. 1 *passim*, 37, 39,  
41, 46-9, 52, 60, 62-3, 75-6,  
79, 91, 110, 133, 139, 153,  
~ možností 41, 44, 47, 52-4,  
63, sociální ~ kap. 1 *passim*,  
27, 37-9, 46-7, 51, 59-60, 62,

- 99, 107-8, 116, 163, společenský a symbolický ~ kap. 1 passim
- předpoklady 7, 42, 46, 53, 57, 70, 80, 95, 154-6, 158; *viz též* doxa
- racionalismus** 7
- Realpolitik* 153, 165, 170
- regularizace 168
- relativismus 66, 164-5
- reprodukce 11, 27, 34, 83, 129, sociální ~ 35, 99
- revoluce 31, 36, 47, 50, 52-3, 56, 58, 64, 71, 80, 107, 136, symbolická ~ 132
- rodina 27-8, 33-5, 80, 86, 88, 94-103, 116-17, 121-22, 132-39, 141, 144, 147, 149, 157
- příjmení 60, 99
- rozdlišování (principy vidění a rozlišování) 16-17, 29, 87-8, 91, 96, 98, 107, 109, 113, 159; *viz též* kategorie
- řád 25, 28-9, 32-6, 43-4, 57, 60-1, 71-2, 75-6, 83, 85, 88-92, 96-7, 99, 127, 144, 146-7, 168
- sebeklam 147; *viz též* víra, uznání
- scholastické (hledisko) 71, kap. 7 passim, *viz též* skholè
- skholè 153-4, 156, 161, 163
- směna 75, 95, 98, 115-17, 124-9, 134-5, 137-8, 142, 144, 147, 157, 163, ~ darů 122-8, 130, 132, ~ mezigenerační 121, 137-8
- statky 12-14, 16, 23, 77, 93, 100, kap. 6 passim, symbolické ~ 115, kap. 6 passim
- stav (občanský) 61, 101-2
- stát 25, 30-1, 39, 61, 65, kap. 4 passim, 113, 116, 129, 136-8, 147-8, 150, 154, 169, geneze ~ 75, 81, 91
- strana (politická) 12, 18, 24, 86
- strategie 7, 27, 34-5, 47, 49, 66-7, 91, 93, 99, 110, 117, 132, 135-6, 146, 148, 157, 167-9
- strukturalismus 7, 20, 43, 89
- substancialistický (způsob myšlení, výklad) 11, 12, 21, 37
- šlechta 12, 28-31, 36, 76, 82-5, 92, 115, 140, státní ~ 30-1, 36, 92
- taxinomie** viz dvojice (adjektiv)
- tituly 29, 36, 40, 53, 85, 149, školní ~ 30, 35, 40, 84, šlechtické ~ 29-30, 83-4
- trh 32, 51, 61-2, 76, 79, 95, 129-30, 132-5, 138, 149, 162, 164
- třídění 22, 32, 45, 79; *viz též* distinkce, habitus
- třídy 10-12, 14, 17-20, 22, 31, 37-8, 40, 46, 55, 76, 80, 86, 118, 158, 162, teoretické a skutečné ~ 17-19, pravděpodobné (možné) ~ 18, realizované ~ 19, zmobilizované ~ 22; *viz též* prostor sociální
- univerzabilita** (test ~) 170

univerzalizace 80, 92-3, 161,  
163, 168-9, zisk z ~ 116-17  
univerzální 21, 31, 36, 42, 56,  
66, 72, 80, 91-3, 97, 99, 110,  
113, 116-18, 160-5, 167-71,  
monopol na ~ 92, 165  
uznání 49, 52, 68, 77-8, 81, 84-  
5, 93, 114, 117-18, 128-9,  
131, 137-40, 145, 168

vášeň 56, 68, 90, 114-15, 124  
veřejnost 30, 113, služba ~  
113, 118, 147, 170; *viz též*  
byrokracie, stát  
vědomí 88-9, 107-8, 110, 124,  
126, 141, 164, filozofie ~ 89;  
*viz též* intelektualismus  
víra 56, 64, 85, 89-90, 110,  
124, 131, 139, 146, 149-50,  
167; *viz též* dispozice, doxa  
vkus 16-18, 32, 128  
vsazení 106-8; *viz též* illusio  
a libido  
vztahová (filozofie vědy) 7, ~  
vlastnost (rys) 13, 16, ~ ana-  
lýzy 11, ~ způsob myšlení  
(pojetí) 13, 20, 37

# JMENNÝ REJSTŘÍK

- Adorno, T.W.** 46  
**Anderson, M.** 94  
**Antal, F.** 46  
**Antoine** 52  
**Apollinaire, G.** 55  
**Ariès, Ph.** 94  
**Aristoteles, J.** 95, 112, 169  
**Artaud, A.** 55  
**Austin, J.** 86, 153, 170
- Bachelard, G.** 7, 10  
**Balzac, H. de** 14  
**Barthes, R.** 42  
**Becker, G.** 135, 141  
**Benedict, R.** 9  
**Benveniste, E.** 16-17  
**Bernhard, T.** 69-70  
**Bloch, M.** 82  
**Borkenau, F.** 45  
**Bouveresse, J.** 159, 164  
**Brémond (abbé)** 55  
**Breton, A.** 116  
**Brunetière, F.** 56
- Cassirer, E.** 7, 11, 43, 87, 91  
**Cicourel, A.** 155  
**Corrigan, Ph.** 80
- Derrida, J.** 124  
**Duchamp, M.** 139-40  
**Durkheim, E.** 29, 70, 72, 79,  
87, 91, 112
- Elias, N.** 33, 75-7, 92, 114-15  
**Eliot, T. S.** 42  
**Elster, J.** 126  
**Engel, P.** 91  
**Éribon, D.** 77
- Faulkner, W.** 53, 58  
**Flaubert, G.** 14, 45, 53  
**Foucault, M.** 43-4, 47, 70, 89
- Galbraith, J. K.** 130  
**Gernet, J.** 142  
**Gide, A.** 106  
**Goldmann, L.** 45  
**Goncourt, E. a J.** 53
- Habermas, J.** 117, 164  
**Hanley, S.** 83  
**Haskell, F.** 45  
**Hegel, G. W. F.** 19, 70, 72, 86,  
113  
**Heidegger, M.** 32, 46, 63, 110  
**Huizinga** 106  
**Hume, D.** 90  
**Husserl, E.** 109-10, 154
- Chomsky, N.** 156-7
- Jakobson, R.** 55  
**Jouanna, A.** 84  
**Joyce, J.** 53
- Kant, I.** 19, 59, 97, 160-1,

- 164, 170  
 Kelsen, H. 112  
 Kiernan, W. G. 84  
 Kraus, K. 139  
 Kripke, S. 59
- Labov, W. 162  
 La Rochefoucauld, F. de 115  
 Latour, B. 66  
 Leibniz, W. G. 87  
 Lévi-Strauss, C. 89, 123, 157  
 Lugné-Poe, A. 52  
 Lukacs, G. 45
- Machiavelli, N. 117  
 Marx, K. 18-19, 37, 91-2  
 Mauss, M. 79, 85, 122, 140, 167  
 Maxwell, 28, 31, 33  
 Merton, R. 63-4, 68  
 Mousnier, R. 84
- Pascal, B. 20, 65  
 Picard, R. 42  
 Platon 154-5  
 Polanyi, K. 133  
 Proust, M. 60
- Robbe-Grillet, A. 58  
 Rousseau (Celník), H. 41  
 Ryle, G. 159
- Saint-Simon, C. H. de 106  
 Sartre, J. P. 45  
 Saussure, F. de 43  
 Sayer, D. 80  
 Shakespeare, W. 58  
 Shorter, E. 94  
 Simiand, F. 137  
 Simon, C. 53
- Spencer, H. 112  
 Spinoza, B. de 27
- Thompson, E. P. 22  
 Tilly, Ch. 75  
 Trier 43  
 Tynjanov, J. 44
- Valéry 42  
 Veblen, Th. 16  
 Vuillemin, J. 156, 160
- Weber, M. 29, 46, 48, 73, 75, 90-2, 112, 129, 131, 134, 149, 155  
 Wittgenstein, L. J. J. 44, 157  
 Woolgar, S. 66
- Zelizer, V. 125  
 Ziff, P. 59



# 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 NOVÉHO 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 iluze /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 NEZIŠTNÝ ČIN? /105/

Vsazení /106/

Proti utilitarismu /108/

Nezištnost jako vášeň /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 církve /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/

PIERRE  
BOURDIEU

# TEORIE JEDNÁNÍ

Z francouzského originálu *Raisons pratiques*,  
*Sur la théorie de l'action*,  
Editions du Seuil, Paris 1994,  
přeložila PhDr. Věra Dvořáková

Vydalo Karolinum, nakladatelství Univerzity Karlovy,  
Ovocný trh 3, Praha 1  
Praha 1998

Prorektor-editor prof. MUDr. Pavel Klener, DrSc.  
Obálka a grafická úprava Martin Dyrnk  
Redaktorka publikace Renata Čámská  
Vydání první

Vytiskla tiskárna Calamarus, Praha  
ISBN 80-7184-518-3

Skenováno pro studijní účely