

PIERRE
BOURDIEU

e-prezenčka



JEDNÁNÍ

KAROLINUM
NAKLADATELSTVÍ UNIVERZITY KARLOVY

**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 společnostech¹. Rád bych se totiž pokusil ukázat, že věci tak různé jako udělování poct v předkapitalistické společnosti, nadační činnost, jako je Fordova nadace nebo Francouzská nadace, ve společnostech typu našeho, mezigenerační směny v rodině i transakce na trzích kulturních nebo náboženských statků atd. je možné zkoumat pomocí 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

¹ 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 jevů 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) mláď (díky které právě mohu 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 vymánil. Ekonomický vesmír se skládá z celé řady ekonomických světů, z nichž každý má svou specifickou „racionální“, každý předpokládá a zároveň vyžaduje určité „rozumové“ (spíše než racionální) dispozice odpovídající jeho vlastním vnitřním pravidlům, pro něj charakteristickým „důvodům 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 zamyslím 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 pocíťovat jako²
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 jako²
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 oplácet. (Tak jako se vrací slovo nebo odpovídá na výzvu.) V každém takovém případě je prvotní akt zásahem do svobody toho, kdo přijímá. Obsahuje hrozbu: je třeba vrátit, a vrátit víc; krom jiného vytváří povinnost, je to způsob, jak si druhého zavázat, jak ho mít v moci².

Tato strukturální pravda je však jakoby kolektivně potlačována. Existenci časového intervalu lze pochopit 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 - zastížit. Dotýkáme se zde velmi obtížného pro-

² 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*³, obsažený jak ve strukturách objektivních (v logice cti, jíž se řídí směny všeho druhu, slov, žen, vražd atd.), tak ve strukturách mentálních⁴, takže není možné myslet a jednat jinak.

Že mohou aktéři mystifikovat sami sebe i druhé a zároveň být mystifikováni, je dáno tím, že jsou od dětství pohrouženi do světa, kde je směna darů sociálně *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,

³ *Ibid.*, str. 191.

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

co podle lévi-strausssovského modelu objektivně dělají, totiž směna řídící se logikou reciprocity.

A tady nám vyvstává další rys ekonomie symbolických směn: *zákaz explicitnosti* (jejíž formou *par excellence* je cena). Říci, jak to doopravdy je, jaká je pravda směny, nebo, jak se někdy říká, „pravda cen“ (když věnujeme dárek, odstraníme cedulku...), znamená směnu znicovat. Z toho je mimochodem také zřejmé, jak je pro sociologii, jakožto vědu svou definicí explicitní, obtížné pojednávat typy chování, jejichž 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 dvojitým

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

Mlčení o pravdě směny je mlčení sdílené. Ekonomisté vyznávající finalistickou a intelektualistickou filozofii jednání, podle nichž existuje pouze jednání racionální, propočtené, hovoří o *common knowledge*: určitá informace je *common knowledge*, jestliže lze 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 oplátíš, 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 (říci: 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 nevymyslím: 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-

⁵ 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 (obzvlášť 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 Alžíru je ekonomická ekonomie, jak ji praktikujeme my, záležitostí žen⁶. Mužům

⁶ 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“⁷ 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 potlatchu, kdy se – podle těch, kdo ho popisují – na základě komunikace, poznání, rozpoznání a uznání (také ve smyslu vděčnosti) nastolují trvalé vztahy symbolické

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

ké nadvlády. V Alžíru je to tak, že sociální předivo – na němž spočívá celá řada významných věcí, zvláště pokud jde o reprodukci skupiny – vytvářejí ženy neustálou, každodenní výměnou drobných 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 nejsnáze 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 mužské⁸: vždycky je zde nutná objektivní spoluúčasť 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 nepřetržitě 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.).

⁸ 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 ovládnutí 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 musí) podřídit, což velmi často znamená, že se buď neožení a stane se jakýmsi, jak se mu cynicky říká, „neplaceným sluhou“ (nebo, jak to říká Galbraith o ženě v domácnosti, jakýmsi „krypto-sluhou“ - *crypto-servant*), který (všemi k tomu pozbužován) miluje děti staršího bratra, jako by byly jeho vlastní, nebo odejde, dá se na vojnu (mušketýři) 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 společnosti (Wirtschaft und Gesellschaft)*, na začátku kapitoly o náboženství - pro obdobu toho, co durkheimovská škola nazývala *mana*. Symbolickým kapitálem je jakákoliv vlastnost - fyzická síla, bohatství, udatnost válečnická -, která tím, že ji sociální aktéři vnímají skrze takové kategorie vnímání a hodnocení, které jim umožňují ji vidět, rozpoznat a uznávat, nabývá symbolické účinnosti a stává se doslova jakousi *magickou silou*: protože odpovídá na sociálně ustavená „kolektivní očekávání“, na sociálně ustavené víry, působí takřka jako 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 pocíťována, protože se opírá o „kolektivní očekávání“, o sociálně vštípené víry. Stejně jako magie, i symbolické násilí spočívá na víře, nebo spíše 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 odstupů od skupin, jež ho vlastní málo nebo ho nemají vůbec (stigmatizovaná etnika)⁹. Jednou z dimenzí symbolického kapitálu je v diferencovaných společnostech právě i etnická identita, která spolu se jménem a barvou 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 vnímání¹⁰.

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

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

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

dar přestává být hmotným předmětem a stává se určitým druhem poselství či symbolu, jež 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 dábelská lest, dábelské 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 interesovaní, 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, vykořisťovali¹¹.

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 věc¹².

¹¹ 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.

¹² 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 zanášá 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 Alžírě, ale právě tak i v diferencovaných společnostech: duch kalkulace a logika trhu se svým sklonem nahrazovat rozhodnutí rodiny či hlavy rodiny individuální vůlí izolovaného jedince 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 dvojznačném 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 mnohou 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 obzvlášť platí v případě kapitálu symbolického a kapitálu sociálního, jejichž předávání zajišťuje právě jen ona elementární sociální jednotka, jíž je rodina. V Alžíru 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 rodiny¹³, do jisté míry zakládá a posiluje prostřednictvím institucí, jako jsou rodinné přídatky, rodinná knížka, a celou řadou aktů, zároveň symbolických i hmot-

¹³ 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 produkuje, 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 věr. Aby mezigenerační směna pokračovala, musí proto navíc účinkovat logika uznaného 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 pocíťované jako negativní¹⁴. Bestseller není automaticky uznáván za skutečné dílo a komerční úspěch může dokonce platit za odsouzení. A naopak zase prokletý umělec (což je vynález dějin, prokletý umělec, stejně jako ani samotný pojem umělec, neexistoval vždycky) 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.

¹⁴ 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 „produkcující“, jeví se to jako redukce, a specifická 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. (Napišete 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, zpola obchodník a zpola 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 *percepti*, které předpokládá víru lidí v poli zaangažovaných. 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“¹⁵. Šlo o umělce, kteří koncem devatenáctého století provedli řadu uměleckých akcí, jež byly jako takové v šedesátých letech zopakovány, hlavně konceptuálními umělci. Protože v prvním případě chybělo ono „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 mazalové 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-

¹⁵ 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 „šilenství“ 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 oběry, dobrovolnosti, oběti, stejně jako ekonomie rodinná, jejíž je (se svým modelem bratrské směny) pozměněnou formou, je paradoxní povahy. Obzvlášť zřejmé je to dnes na církvi katolické: i toto konání, jehož ekonomická dimenze je založena na popření ekonomie, probíhá ve světě, v němž se se všeobecným rozšířením peněžní směny stala principem většiny běžných praktik snaha o maximální zisk, takže každý jeho aktér – ať náboženský nebo ne – má sklon hodnotit svoji práci a svůj čas, alespoň implicitně, peněží. Takový kostelník nebo chrámový sluha je více nebo méně 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 jasnozřivé, což se projevuje zvláště v krizových situacích a u lidí v nejisté situaci, to jest stojících mimo ty nezákladnější 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 pronajimatelka 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 neprodukujeme 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 voltairevec, ale o jakýsi rozestup mezi objektivní pravdou – která je spíš potlačována, než že by se o ní nevědělo – a žitou pravdou praxe, pravdou, která onu pravdu, jež vyvstává z analýzy, zastírá dokonce i samotným aktérům a je součástí praxe v její úplné definici. Pravda náboženského konání spočívá v tom, že je podvojná: ekonomická a náboženská, přičemž druhá popírá tu první. Při popisu každé praktické činnosti by proto bylo třeba, stejně jako u Alžíránů, vždycky dvou slov, která by ležela jedno na druhém jako tóny hudebního akordu: apoštolát-marketing, věřící-klientela, náboženská služba-placená práce atd. Ekonomie jednání i v tomto případě funguje jako ekonomie symbolických statků a náboženský diskurz, který jednání provází, je její integrální součástí.

Tato dvojnásobnost je víceméně všeobecně 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.¹⁶). Zdroje, které nejdu na údržbu řeholníků nebo budov, ani na kult, slav-

¹⁶ 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 rozdávány 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*¹⁷, 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 církev 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 nejvšednějších 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 „poutí na náboženské téma, po stopách sv.Pavla“, cestu do Ruska jako „setkání s pravoslavím“. 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.

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

Nebo třeba „Kardinálské stavby“, podnik pro výstavbu francouzských náboženských budov: spravuje ho kněz, značná část personálu jsou dobrovolníci, inženýři na penzi, právníci atd., kteří podniku věnují zdarma svůj čas a znalosti, a jen běžné denní práce, sekretářské, účetnické apod., vykonává hrstka placených zaměstnanců – přijímaných 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 přibuzenství 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“¹⁸. 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.

¹⁸ *Ibid.*

Logika dobrovolnosti a z ní plynoucí vykořisťování fungují tak snadno právě proto, že jsou náboženské úkony objektivně dvojznačné: tlačit 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)? Dvojznačná 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*¹⁹ 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, neznamena to ještě, že by nezaslouhovala 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

¹⁹ *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.

Dvojznačný ekonomický statut mají i sami kněží, aniž si to uvědomují: jsou chudí (SMIG - minimální zaručená mzda), ale je to chudoba zdánlivá (dostávají nejrůznější 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 dvojznačnému 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 automaticky 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 dvojitá 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, oslovením - „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 hovořil²⁰. (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

²⁰ 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 letmém nástinu logiky různých polí mi ještě zbývá odvodit jejich společné principy.

Podstatou ekonomie symbolických statků je potlačení či zamlčení ekonomického zájmu (v úzkém smyslu slova). Ekonomická pravda, to jest cena, musí proto zůstat skrytá, nebo být skrývána či ponechána v 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 přežít, 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 tobo 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 (peněz kultu) a z výnosu svých majetků (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 skutečné 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 bo 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 drubořadým 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 bazény 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

¹ *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).

Díků tomu se církev zdánlivě víc přibližuje obrazu nezištnosti a pokory, jaký odpovídá jejímu blázanému poslání. V důsledku jakéhosi 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 ospravedlňuje².

² 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.