

PIERRE
BOURDIEU

NADVLÁDA MUŽŮ

050011

UNIVERZITA KARLOVA v Praze
Fakulta humanitních studií
U Kříže 8, 158 00 Praha 5
Tel.: 251 080 212, fax: 251 620 611
IČO: 00216208, DIČ: CZ00216208
-6-

PIERRE
BOURDIEU

NADVLÁDA
mužů



UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM
2000

© Editions du Seuil, 1998
Translation © Věra Dvořáková, 2000
Afterword © Miloslav Petrusek, 2000
Layout Graphic Design © Martin Dyrnyk, 2000
ISBN 80-7184-775-5

PŘEDMLUVA

RELATIVNÍ VĚČNOST ARBITRÁRNÍHO

Opíraje se o celou řadu prací, jež dnes existují o vztazích mezi pohlavími, upřesňuji, rozvádím a opravuji v této knize své dřívější analýzy téhož tématu a výslovně v ní zpochybňuji otázku trvání (konstatovaného či kýženého) nebo změny (konstatované či kýžené) sexuálního řádu, tak jak ji stále znovu klade většina analytiků (a mých kritiků). Právě tato naivní a naivně normativní alternativa totiž způsobuje, že se konstatování relativní stálosti sexuálních struktur a schémat jejich vnímání proti vší evidentnosti jeví jako odsouzeníhodný, a hned také odsuzovaný, falešný, a okamžitě také odmítaný, způsob (odmítaný poukazováním na to, jakých všemožných změn v postavení ženy se dosáhlo), jak jakékoli změny této situace popírat a odsuzovat.

Proti této otázce je třeba postavit otázku jinou, vědecky pronikavější a podle mne i nepochybně politicky naléhavější: je-li totiž pravda, že se vztahy mezi pohlavími změnily méně, než by se z povrchního pohledu dalo soudit, a že na základě poznání objektivních a poznávacích struktur určité obzvlášť dobře se uchovávší androcentrické společnosti (například berberské, jak jsem ji měl možnost pozorovat na počátku šedesátých let) lze pochopit některé nejzamaskovanější aspekty obdobných vztahů v dnešních ekonomicky nejpokročilejších společnostech, pak je třeba se ptát, jaké dějinné mechanismy způsobily, že se struktury dělení podle pohlaví a principy tohoto dělení vymkly z chodu dějin a staly se relativně věčnými. Postavit problém takto znamená dosáhnout určitého pokroku v řádu poznání, který se může stát základem rozhodujícího pokroku v řádu jednání.

Připomínat, že to, co se v dějinách jeví jako věčné, je pouze výplod (navzájem propojených) institucí, které to zvěčnily, institucí jako rodina, církev, stát, škola, a v jiné rovině také sport a žurnalistika (příčemž všechny tyto abstraktní pojmy jsou ve skutečnosti zkratkovitým označením pro složité mechanismy, z nichž každý je třeba analyzovat v jeho historické specifičnosti), neznamená chtít zastavit dějiny a upírat ženám jejich roli historických aktérů, jak mi to je podkládáno, ale vrátit naopak vztah mezi pohlavími zpátky do dějin, zapojit ho do jejich chodu, z něhož ho naturalistický a esencialistický pohled vytrhává.

Je potřeba napřít síly v první řadě proti těmto dehistorizujícím historickým silám, uvést dějiny opět do chodu neutralizováním jejich neutralizujících mechanismů. Takováto čistě politická mobilizace, jež by ženám otevřela možnost společného boje především za právní a politické reformy, by byla pravým opakem jak rezignace, k níž vedou všechna esencialistická (biologická a psychoanalytická) pojetí, tak odporu omezeného na činy jednotlivců nebo na ony věčné pokusy o „diskurs happeningem“, jak je vyznávají některé feministické teoretičky; podobné hrdinské rozchody s každodenní rutinou, jako jsou oblíbené „parodic performances“ Judith Butlerové, svou náročností zcela jistě neodpovídají svým příliš skrovným a nejistým výsledkům.

Vyzývat ženy k politické aktivitě, při níž by se rozžehnyly s pokusem bouřit se a navzájem se v tom podporovat uvnitř malých solidárních skupinek (byť by ty i byly ve vrtkavostech každodenních bojů - doma, v továrně či v kanceláři - sebepotřebnější), vůbec neznamená, jak by se mohl někdo domnívat a obávat, požadovat na nich, aby přijaly běžné formy a normy politického boje a prostě - s rizikem, že je anektují nebo pohltnutí cizí jejich zájmům a jejich vlastním starostem - se k němu připojily. Znamená to přát si, aby přímo a právě v rámci sociální aktivity a opírajíce se o organizace zrozené z revolty proti symbolické diskriminaci, jejímž jsou ony samy spolu s homosexuály přednostním terčem, dokázaly vymýšlet a prosazovat takové formy společné organizovanosti a aktivity a takové účinné - především symbolické - zbraně, jež by byly schopné otrást státními a právními institucemi, které jejich područí udržují stále při životě.

ZVĚTŠENÝ OBRAZ

Protože každý z nás, ať muž nebo žena, je do předmětu, který se snaží poznat, zapojen, osvojili jsme si ve formě podvědomých schémat vnímání a hodnocení historické struktury mužského řádu; takže když chceme uvažovat o mužské nadvládě, je nebezpečí, že se uchýlíme ke způsobu myšlení, které je samo plodem této nadvlády. Uniknout z tohoto kruhu můžeme jedině tehdy, jestliže najdeme praktický postup, který nám umožní předmět vědeckého zkoumání objektivizovat. Půjde o postup spočívající v tom, že transcendentální reflexi, jejímž cílem bude prozkoumat „kategorie chápání“ nebo, řečeno s Durkheimem, „formy klasifikace“, z nichž budujeme svět (které však z toho světa samy pocházejí, a proto s ním jsou natolik v souladu, že zůstávají nepostřehnuté), pojmem jako jakýsi laboratorní pokus: že totiž jako nástroje k sociální analýze androcentrického nevědomí - nástroje, který nám dokáže kategorie tohoto nevědomí objektivizovat - použijeme etnografickou analýzu objektivních struktur a poznávacích forem určité specifické - současně exotické i známé, cizí i blízké - společnosti, a sice společnosti kabylských Berberů¹.

Venkované v horách Kabylie si přes všechny boje a zvraty, a nejspíš v reakci na ně, uchovali struktury, které - hlavně díky praktické a poměrně neměnné koherenci jednání a řeči, jež se vlivem stereotypu obřadů do jisté míry vymykají z času - představují určitou paradigmatickou formu „falo-

¹ Že v sobě kniha Virginie Woolfové *K majáku* skrývá analýzu mužského pohledu (kterou v dalším přetlumočím), bych si byl nejspíš vůbec neuvědomil, kdybych ji byl nečetl jako člověk obeznámený s pohledem Kabylů (V. Woolf, *To the Lighthouse*, fr. překlad *La Promenade au phare*, M. Lanoire, Paris, Stock, 1929; čes. př. *K majáku*, J. Fastrová, ČS, 1965).

narcistního" vidění a androcentrické kosmologie, jež jsou společné všem středomořským společnostem a dodnes přežívají - v dílčím a jakoby rozpadlém stavu - i v našich vlastních poznávacích a sociálních strukturách. Specifický případ Berberů můžeme zvolit právě proto, že víme tyto dvě věci: jednak že kulturní tradice, jež se tam uchovala, představuje paradigmatickou realizaci tradice středomořské (lze se o tom přesvědčit nahlédnutím do etnologických studií věnovaných otázce cti a hanby v různých středomořských společnostech, v Řecku, Itálii, Španělsku, Egyptě, Turecku, Alžírsku aj.²); a jednak že se na této tradici očividně podílí celá Evropa - což je zřejmé, porovnáme-li rituály, které zaznamenává Arnold Van Gennep ve Francii na počátku 20. 3 Mohli bychom se nepochybně opřít i o staré Řecko, z něhož načerpala svá hlavní interpretační schémata psychoanalýza a o němž existuje bezpočet historickoetnografických studií. Nic však nemůže nahradit přímé studium systému, který je dosud v chodu a zůstal relativně uchráněn (prostě díky absenci psané tradice) polovědeckých reinterpretací: jak už jsem totiž upozornil jinde⁴ při analýze takového útvaru jako Řecko, jehož produkce se prostírá přes několik století, je nebezpečí, že se různé postupné stavy systému *zesynchronizují*, a hlavně že se přičte stejný epistemologický statut textům, v nichž je starý mytickorituální základ ve větší či menší míře nově zpracován. Interpretovi domněle jednajícimu jako etnograf se může stát, že bude považovat za „naivní“ informátory i takové autory, kteří už sami jednají tak trochu jako etnografové a jejichž mytologická líčení, i ta zdánlivě nejarchaičtější, jako u Homéra nebo Hésioda, už jsou zpracované mýty, takže obsahují vynechávky, deformace a reinterpretace. (A co teprve říci, když někdo - jako Michel Foucault ve druhém svazku svých *Dějin sexuality* - zahájí studium sexuality a celého toho tématu Platonem a pomine autory jako Homér, Hésiodos, Aischylos, Sofokles, Hérodotos nebo Aristofanes - nemluvě o předsokraticích, u nichž starý středomořský základ vyvstává ještě jasněji?) Podobnou neurčitostí se vyznačují i všechna díla (hlavně lékařská), jež chtějí být vědou, a přitom v nich není zřejmé, co je převzato od autorit (například od Aristotela, který sám už v podstatných bodech měnil starou středomořskou mytologii ve zpracovaný mýtus) a co je nový, ze struktur nevědomí vycházející a přejatým věděním schvalovaný či stvrzovaný objev.

²Cf. J. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, a rovněž J. Pitt-Rivers, *Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, Paris-La Haye, Mouton, 1963.

³A. Van Gennep, *Manuel de folklore français*, Paris, Picard, 3 sv., 1937-1958.

⁴Cf. P. Bourdieu, „Lecture, lecteurs, lettrés, littérature“, in *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, s. 132-143.

SOCIÁLNÍ KONSTRUKCE TĚL

Ve světě, jakým je berberská společnost, kde totiž neexistuje řád sexuality jako takové a kde sexuální difference zůstávají pohrouženy v celku opozic pořádajících celý vesmír, jsou sexuální atributy a sexuální akty plné antropologických a kosmologických determinací. Uvažovat o nich jen v kategorii samotné sexuality proto znamená nepostihnout jejich hluboký význam. Ustavením sexuality jako takové (sexuality, jež se dovršuje v erotice) jsme ztratili smysl pro sexualizovanou kosmologii. Kosmologii vycházející ze sexuální topologie socializovaného těla, z jeho pohybů a přesunů, jež okamžitě nabývají určitý sociální smysl - pohyb vzhůru se například pojí s masculinem, s erekcí nebo horní polohou při sexuálním aktu.

Zapojením do systému homologických opozic - nahoře/dole, nad/pod, před/za, vpravo/vlevo, rovný/křivý, suchý/mokrý, tvrdý/měkký, ostrý/mdlý, jasný/temný, venku (na veřejnosti) /uvnitř (doma) atd. - Jež podle některých názorů odpovídají pohybům těla (nahoře/dole-stoupat/sestupovat, venku/uvnitř-vycházet/vcházet), nabývá dělení věcí a aktivit (sexuálních i jiných) podle opozice mezi masculinem a femininem - dělení v izolovaném stavu arbitrární - objektivní i subjektivní nutnost. Opozice, v diferencí navzájem si podobné, jedna s druhou dostatečně ladí, aby se v nevyčerpatelné hře praktických transferů a metafor, a skrze ni, navzájem podporovaly, a zároveň jsou dostatečně divergentní, aby měla každá z nich díky různým souzněním, konotacím a korespondencím, jež se na ně navrší, určitou sémantickou šíři⁵.

Na základě těchto všeobecně užívaných myšlenkových schémat se určité odchylky a distinktivní rysy (zvláště tělesné) jeví jako objektivně existující, přirozené difference, zatímco skutečnost je taková, že právě ona schémata - tím, že tyto difference „naturalizují“, to jest zapojují do systému diferencí stejně zdánlivě přirozených - je udržují při životě; předsudky, jež se z nich rodí, jsou tak chodem světa, a hlavně všemi biologickými a kosmickými cykly, neustále potvrzovány. Sociální vztah nadvlády, jež ve své podstatě obsahují a který se v důsledku naprostého převrácení vztahu mezi příčinami a následky jeví prostě jako jedna z aplikací systému významových vazeb nemajících nic společného se vztahy síly, může proto těžko

⁵ Podrobná tabulka rozdělení aktivit podle pohlaví viz P. Bourdieu *Le Sens Pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, s. 358.

vyvstat na světlo. Mytickorituální systém zde hraje obdobnou roli jako v diferencovaných společnostech právní pole: protože jím nabízené principy vidění a dělení objektivně harmonují se způsoby dělení už předtím existujícími, posvěcuje stávající řád, a ten vstupuje takto do povědomí a stává se uznávaným, oficiálním.

Vypadá to, jako by dělení podle pohlaví bylo „v řádu věcí“, tak jak se to říká o něčem, co je normální, přirozené, a tedy nevyhnutelné: existuje objektivně ve věcech (například v domě, jehož všechny části jsou „sexualizované“), v celém sociálním světě, a zároveň se ztělesňuje v tělech, v habitusech aktérů, kde funguje formou systémů schémat vnímání, myšlení a jednání. (V případech, kdy kvůli srozumitelnosti, jako právě tady, hovořím - s rizikem, že sklouznu do mnou soustavně kritizované intelektualistické filozofie - o poznávacích kategoriích či strukturách, by bylo lepší hovořit o schématech jednání či dispozicích; slovo „kategorie“ se však někdy přesto vnucuje, neboť má tu přednost, že označuje jak určitou sociální jednotku - kategorii zemědělců -, tak určitou poznávací strukturu, a naznačuje vazbu mezi nimi.) Právě tato shoda mezi strukturami objektivními a strukturami poznávacími, mezi utvářením bytosti a formami poznání, mezi chodem světa a tím, co se od něho očekává, umožňuje onen vztah k světu, který Husserl popisoval jako „přirozený postoj“ nebo „souhlasnou zkušenost“ - přičemž ale opomíjel sociální podmínky, jež to umožňují. Jde o zkušenost, jíž se sociální svět a jeho arbitrární dělení, počínaje sociálně vykonstruovaným dělením podle pohlaví, jeví jako něco přirozeného, samozřejmého, a která proto i plně uznává jejich legitimnost. Jestliže myslitelé velice různých filozofických směrů přičítají všechny legitimující symbolické účinky (či všechny účinky sociálního tlaku) faktorům řádu více či méně vědomé a záměrné *prezentace* /„ideologii“, „diskursu“ ap.), je to právě tím, že jim uniká činnost oněch hlubokých mechanismů, jež zakládají soulad mezi strukturami poznávacími a strukturami sociálními a tím právě i onu souhlasnou zkušenost světa (a v našich společnostech například reprodukční logiku vzdělávacího systému).

6 Že na rozdíl od rodu ženského, který je explicitně charakterizován, se mužský rod jak v pohledu společnosti, tak v jazyce jeví jakoby bez označení, neutrálně, bylo konstatováno mnohokrát. Důkaz toho nachází Dominique Merllié ve způsobu, jakým se podle „sexu“ rozlišuje rukopis: zaznamenává se přítomnost či nepřítomnost ženských rysů (cf. D. Merllié, „Le sexe de l'écriture. Note sur la perception sociale de la féminité“, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 83, červen 1990, s. 40-51).

Síla masculinního řádu je zřejmá z faktu, že tento řád nepotřebuje žádné ospravedlňování⁷: androcentrické vidění se vnucuje jako neutrální a nevyžaduje žádné legitimující diskursy⁷. Sociální řád funguje jako obrovská symbolická mašinérie vedená sklonem ratifikovat mužskou nadvládu, na níž je založena: svědčí o tom „sexuální“ dělba práce, velice striktní rozdělení činností, jejich nástrojů i jejich místního a časového situování podle pohlaví; svědčí o tom struktura prostoru podle opozice mezi místem shromažďování či tržištěm, jež je vyhrazeno mužům, a domem, vyhrazeným ženám, nebo uvnitř domu mezi částí mužskou, k níž patří krb, a částí ženskou, k níž patří chlév, voda a rostliny; a strukturace času, dne, zemědělského roku nebo cyklu života, rozdělených na krátké - mužské - chvíle ruptur a dlouhá - ženská - období obtěžkání⁸.

Sociální svět konstruuje tělo jako sexualizovanou skutečnost a jako nositele sexualizujících principů vidění a dělení. Tento somatizovaný sociální program vnímání je aplikován na každou věc na světě a v první řadě na *samotné tělo* v jeho biologické realitě: právě on vytváří rozdíl mezi biologickými pohlavími podle principů mytického pojetí světa, v němž panuje arbitrární vztah nadvlády mužů nad ženami, vztah, který se spolu s rozdělením práce otiskuje do reality společenského řádu. *Biologický* rozdíl mezi pohlavími, mezi mužským a ženským tělem, a hlavně *anatomický* rozdíl mezi pohlavními orgány, se tak může jevit jako přirozený důvod sociálního rozlišování mezi *rody*, a zvláště pak rozdělování práce podle pohlaví. (Tělo a jeho pohyby, tyto společností formované univerzální matrice, nejsou ve svém významu, ani významu sexuálním, plně determinované, ani zcela nedeterminované, takže symbolika s nimi spojovaná je současně daná konvencí i „důvodná“, a proto je pociťována jako přirozená.) Pohled společnosti vytváří anatomickou diferenci a tato sociálně vytvářená diference

⁷ Stojí například za pozornost, že prakticky neexistují mýty, které by ospravedlňovaly sexuální hierarchii (možná s výjimkou mýtu o zrození ječmene [cf. P. Bourdieu *Le Sens pratique*, *op. cit.*, s. 128] a mýtu - o němž se ještě zmíním -, který má racionálně zdůvodnit „normální“ polohu muže a ženy při pohlavním aktu). " Řád bych tu připomněl celou svou analýzu myticko-rituálního systému (pokud jde například o strukturu vnitřního prostoru domu, cf P. Bourdieu, *Le Sens Pratique*, *op. cit.*, s. 441-461; pokud jde o uspořádání dne, s. 415-421; uspořádání zemědělského roku, s. 361-409). Protože zde mohu uvést jen minimum nutné ke konstrukci modelu, nezbyvá mi než požádat čtenáře, pokud ho zajímá etnografická analýza v celé své síle, aby si blíže prošel *Le Sens pratique* nebo alespoň synoptické schéma uvedené na sousední stránce.



Synoptické schéma relevantních opozic

Schéma se dá číst buď podle vertikálních opozic (suchý/mokrý, vysoký/nízký, pravý/levý, mužský/ženský atd.), nebo podle procesů (např. podle životních cyklů: snátek, těhotenství, porod atd. či cyklů zemědělského roku) a pohybů (otevřít/zavřít, vstoupit/vyjít atd.).

zároveň slouží onomu sociálnímu pohledu za základ a záruku jeho zdánlivé přirozenosti, takže se myšlení ocitá v jakémsi uzavřeném kauzálním kruhu, kde se mu vztahy nadvlády, vepsané formou objektivních dělení do objektivní a současně, ve formě poznávacích schémat těmito děleními pořádaných a vnímání těchto objektivních dělení zároveň pořádajících, i do subjektivní, jeví jako samozřejmost.

Virilita dokonce i ve svém etickém aspektu, totiž jako podstatná vlastnost muže, jako *virtus* odvozená od *vir*, jako zakládání si na cti (*nif*) a jako princip jejího uchování a zvyšování, zůstává - alespoň nevysloveně - neoddělitelná od mužnosti fyzické; mužnosti, jež se projevuje především sexuální potencí, očekávanou od muže, který je skutečně mužem (deflorace nevěsty, početné mužské potomstvo atd.). Je proto pochopitelné, že se nejrozumnější kolektivní představy o plodivé síle soustřeďují hlavně k falu, orgánu neustále v metaforách přítomnému, byť i zřídka kdy jmenovanému a pojmenovatelnému⁹. Falus „vstává“ nebo „se zvedá“ podobně jako koblihy nebo koláče pojídané při porodu, obřízce nebo prořezání zubů. Dvojznačné schéma *nadouvání* je generujícím principem rituálů plodnosti, jež mají - především prostřednictvím potravy, která se nadouvá a sama nadýmá - vyvolávat představu narůstání (falu a ženského břicha) a konají se ve chvílích, kdy se má uplatnit mužská oploďující síla, jako třeba při svatbě - ale také při zahájení polních prací, kdy se podobně otvírá a je oploďována země.

Strukturální dvojznačnost některých symbolů plodnosti, jež se projevuje existencí určité morfologické vazby (například mezi *abbuch*, penis, a *thabbucht*, což je femininum od *abbuch* a znamená klín), lze vysvětlit faktem, že jde o symboly životní plnosti, poskytování života někým živým (ať už v mléce nebo ve spermatu - jež je k mléku přirovnáváno¹⁰: když je

⁹ Evropská tradice spojuje s fyzickou mužností mravní odvahu, podobně jako tradice berberská spojuje velikost nosu (*nif*), symbolu cti, s předpokládaným rozměrem falu.

¹⁰ O druzích potravy, jež se nadouvají, jako např. *ufthjen*, a jež nadouvání způsobují, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., s. 412-415, a o funkci aktů či předmětů mytických dvojznačných, mnohoznačných nebo neurčitých cf. s. 426 a násl. Nejvýmluvnější termín je *ambul*, ve vlastním slova smyslu močový měchýř, jelito, ale také falus (cf. T.Yacine-Titouh: „Anthropologie de la peur. L'Exemple des rapports hommes-femmes, Algérie“, in T.Yacine-Titouh [ed.], *Amour, Phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Paris, L'Harmattan, 1992, s. 3-27; a „La fémi-nité ou la représentation de la peur dans l'imaginaire Social kabyle“, *Cahiers de littérature orale*, 34, INALCO, 1993, s. 19-43).

muž dlouho někde pryč, říká se - jeho ženě -, že se vrátí se „džbánekem syrovátky, zkyslého mléka“; když o muži vyjde najevo, že má mimomanželský vztah, řekne se „pobryndal si syrovátkou vous“; *jecca jeswa*, „pojedl a popil“, znamená pomiloval se; odolat svodu se řekne „nepobryndat se syrovátkou“. Podobný morfologický vztah je mezi *thamellalts*, vejce, symbol par *excellence* ženské plodnosti, a *imellalen*, varlata; o penisu se říká, že je to jediný samec, který sedí na dvou vejcích. Stejně asociace obsahují označení pro sperma, *zzel*, a hlavně *laámara*, slovo, které svým kořenem - *aámmar* znamená naplňovat, prosperovat atd. - vyvolává představu plnosti, něčeho, co je plné života a životem naplňuje, a schéma *naplňování* (plný/prázdný, plodný/jalový ap.) se zároveň v rituálech plodnosti pravičně kombinuje se schématem nadouvání¹².

Tím, že sociální *konstrukce* pohlavních orgánů spojuje falcickou erekci s vitální dynamikou nadouvání - provázející každý proces přirozené reprodukce /klíčení zrna, těhotenství atd./ -, zároveň *zaznamenává* a symbolicky *ratifikuje* určité neoddiskutovatelné přirozené vlastnosti; a spolu s jinými mechanismy, z nichž nejvýznamnějším, jak jsme viděli, je nepochybně zapojování každého vztahu (např. prázdný/plný) do systému vztahů homologických a navzájem se propojujících, tak zároveň přispívá k tomu, že se arbitrární sociální *nomos* mění v přírodní nutnost (*physis*). (Tímto *symbolickým posvěcením* objektivních, a zvláště kosmických a biologických, procesů, k němuž dochází v každém mytickorituálním systému - například když se klíčení zrna chápe jako znovuvzkříšení, událost podobná znovuvzkříšení děda ve vnukovi (který navíc přijímá i jeho křestní jméno) - získává systém a zároveň i víra v něj - víra ještě posilovaná jednomyslností - jakoby objektivní základ.)

Jestliže ovládnutí přikládají na to, co je ovládáno, schémata onou nadvládou zplozená, jinak řečeno, když se jejich myšlení a vnímání strukturuje podle struktur tohoto jim vnucovaného vztahu nadvlády, stávají se z jejich aktů *poznání* nutně akty *uznání*, podřízení se. Ať je však korespondence mezi skutečnostmi či procesy přirozeného světa a principy vidění a dělení na ně přikládány jakkoli omezená, nějaké místo pro *boj za poznání* smyslu věcí, a sexuálních skutečností zvláště, vždycky zbývá. Částečná neurčitost některých věcí dovoluje totiž protichůdnou interpretaci a ovládaným tak skýtá možnost se účinkům symbolického nátlaku bránit. Ženy mohou například na základě domi-

12 O schématech plný/prázdný a o naplňování cf. P. Bourdieu, *Le Sens Pratique*, op. cit., s. 452-453, a také s. 397 (o hađu).

nantních schémat vnímání (nahore/dole, tvrdý/měkký, rovný/křivý, suchý/mokrý atd.), jež jim navozují velice negativní představu o jejich vlastním pohlaví", nahlížet mužské sexuální atributy v analogii k ochablosti, malátnosti (*laálaleq*, *asaálaq*, slova užívaná také pro zavěšenou cibuli či maso, nebo *ašerbub*, označení pro měkké, ochablé pohlaví starce, jež se někdy asociuje s *ažerbub*, hadr)¹⁴; nebo i mohou nad mužským pohlavím v jeho zmenšeném stavu zdůrazňovat svrchovanost pohlaví ženského - jako třeba v úsloví: „Tobě tvé náčiní visí (*laálaleq*), zatímco já jsem semknutý kámen“¹⁵.

Sociální definice pohlavních orgánů tedy zdaleka není jen prostým záznamem přirozených, bezprostředně vnímaných vlastností, ale je to plod konstrukce založené na určité řadě nějak orientovaných voleb, lépe řečeno na zdůraznění určitých odlišností či zastření určitých podobností. Týmž základním opozicím mezi pozitivním a negativním, lícem a rubem, jež se začnou vnucovat, jakmile se mírou všeho stane mužský princip, odpovídá například i představa vagíny jako naruby obráceného falu, jak ji nachází Marie-Christine Pouchellová ve spisech jednoho středověkého chirurga 16. Víme-li, že jsou muž a žena chápáni jako dvě varianty - vyšší a nižší - jedné a téže fyziologie, je pak pochopitelné, proč až do renesance neexistuje anatomický termín, který by detailně popisoval ženské pohlaví, a proč o něm panuje představa, že sestává ze stejných, pouze jinak uspořádaných orgánů jako pohlaví mužské¹⁷. A také, jak píše

" Ženy považují své pohlaví za krásné, jen pokud je skryté („semknutý kámen"), sevřené (*jejmaa*) nebo chráněné pásem, *serr* (kdežto pohlaví mužské *žádný serr* nemá, neboť se skrýt nedá). Jednoho z označení pro ženské pohlaví, *tachna*, se podobně jako francouzského „con" užívá jako citoslovce (*A tachna*) označujícího hloupost (mít „tvář *tachna*" znamená mít beztvář, plochý obličej bez výraznosti, kterou dodává krásný nos). Jiný z berberských výrazů pro vagínu a zároveň jeden z nejpejorativnějších, *ašermid*, znamená také slizký či zrádný.

"Všechny tyto výrazy jsou samozřejmě tabu, stejně jako zdánlivě neškodná slova jako *duzan*, věci či nářadí, *laqlul*, nádobí, *lah'wal*, součásti, nebo *azaákuk*, ocas, jimiž bývají eufemisticky nahrazovány. U Kabylů, stejně jako v naší vlastní tradici, přirovnávání mužských pohlavních orgánů (při jejich eufemistickém označování) k nářadí, *nástrojům* (ve francouzštině „engin", „machin" ap.) souvisí možná s faktem, že ještě dnes se manipulace s technickými předměty považuje za mužskou záležitost.

¹⁵ Cf. T.Yacine-Titouh, „Anthropologie de la peur", *loc. cit.*

¹⁶ M.-C. Pouchelle, *Corps et Chirurgie á l'apogée du Moyen Age*, Paris, Flammarion, 1983.

¹⁷ Cf. T.W. Laqueur, „Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology", in C. Gallagher and T.W. Laqueur (ed.), *The Making of the modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1987.

Yvonne Knibiehlerová, proč anatomové počátku 19. století (jmenovitě Virey) - pokračující tak v diskursu moralistů - hledají v ženském těle ospravedlnění sociálního statutu, jež ženě přisuzují v duchu tradičních opozic mezi vnitřním a vnějším, citem a rozumem, pasivitou a aktivitou¹⁸. Stačí však pročíst si dějiny „objevení“ klitorisu, jak je až k freudovské teorii stěhování ženské sexuality od klitorisu k vagině podává Thomas Laqueur“, abychom měli dostatečný důkaz, že viditelné rozdíly mezi mužskými a ženskými pohlavními orgány zdaleka nehrají tu základní roli, jaká se jim někdy přičítá, ale že jde o sociální konstrukci vycházející z principů androcentrického dělení, jež samo vychází z toho, že přisuzuje jiný sociální statut mužům a jiný ženám²⁰“.

Podle schémat strukturujících vnímání pohlavních orgánů, a ještě víc vnímání pohlavní aktivity, je rozdělené dokonce i tělo, mužské i ženské. Má své nahoře a dole - jasně oddělené *opaskem*, který naznačuje uzavřenost (žena, která má opasek *přitažený*, která ho *nerozpíná*, platí za ctnostnou, cudnou) a je symbolickou hranicí - alespoň u ženy - mezi čistým a nečistým.

Opasek je jedním ze znaků *uzavřenosti* ženského těla, těla s rukama zkříženými na prsou, sevřenými nohama a v upjatých šatech, těla, jež se dodnes, jak to ukázali mnozí analytici, požaduje od žen v euroamerických společnostech²¹. Opasek také symbolizuje posvátnou bariéru chránící vagínu, jež má sociální statut svátosti, čili platí pro ni podle durkheimovské analýzy přísná pravidla zákazu či vstupu. Posvátný styk má své přesné podmínky po stránce aktérů, patřičného času a legitimního, či naopak profanujícího konání. Tato pravidla, zřetelná obzvlášť v manželských rituálech, lze pozorovat ještě i dnes také ve Spojených státech, když má

"" Y. Knibiehler, „Les médecins et la .nature féminine' au temps du Code civil", *Annales*, 31(4), 1976, s. 824-845.

"T.W. Laqueur, „Amor Veneris.Vel Dulcedo Appellatur", in M. Feher, spolu s R. Naddaf, N.Tazi (ed.), *Zone*, díl III, New York, Zone, 1989.

20 K mnoha studiím dokládajícím, do jaké míry přírodní vědy a naturalisté přispěli k *naturalizaci* sexuálních (a rasových - logika je táž) rozdílů, patří například studie Londý Schiebingerové *{Nature's Body*, Boston, Beacon Press, 1993), která ukazuje, jak naturalisté „přisuzovali zvířecím samicím cudnost (*modesty*) v naději, že ji najdou u svých manželek a dcer" (s. 78); a jak je zkoumání panenské blány přivedlo k názoru, že panenskou blánou, „strážkyní jejich čistoty", „předsíní jejich svatostánku", „jsou prozřetelně obdařeny (*are blessed with*) pouze ženy" (s. 93-94) a muže zase že od žen, od plebsu (s. 115) a jiných „ras" odlišuje vous. 21 Například N. M. Henley, *Body Politics, Power, Sex and Non-verbal Communication*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1977, speciálně s.89 a násl.

lékař provést vaginální vyšetření. Jako kdyby potřeboval symbolicky i prakticky neutralizovat všechny potenciální sexuální konotace gynekologické prohlídky, snaží se uchovat opaskem symbolizovanou přehradu mezi pacientkou a vagínou a podstupuje účinný obřad jen kvůli tomu, aby je nikdy nespátřil současně: nejprve hovoří s pacientkou tváří v tvář; když se pak dotýká osoba v přítomnosti zdravotní sestry svlékne a lehne si, vyšetřuje ji tak, že horní část jejího těla je zakrytá prostěradlem a on vidí jen vaginu, od pacientky tak jakoby oddělenou a zredukovanou na věc; obrací se přitom k ošetřovateli a o pacientce hovoří ve třetí osobě; když se pak žena v jeho nepřítomnosti oblékne, hovoří opět přímo s ní²². Je-li obchod s pohlavím dodnes stigmatizován jak v povědomí veřejnosti, tak zákonem - ženy si nesmějí zvolit prostituci jako zaměstnání -, je to očividně proto, že vagina dodnes představuje jakýsi fetiš a zachází se s ní jako s něčím posvátným, skrytým a zakázaným²³. Použitím peněz se pro muže určitého erotického založení spojuje hledání slasti s projevem moci nad tělem zredukovaným na věc a se svatokrádežným překročením zákona, podle něhož tělo (stejně jako krev) může být jen darováno, zcela nezištně a za pozastavení násilí²⁴.

Tělo má svou přední stranu, *místo pohlavního rozlišení*, a stranu zadní, pohlavně nediferencovanou a potenciálně ženskou, to jest pasivní a poslušnou - jak to gestem i slovem připomínají středomořské pošklebky homosexuálům (zvláště známé posměšné gesto „bras d'honneur“); má své části *veřejné*, tvář, čelo, oči, vous, ústa, vznešené orgány sebe prezentace, v nichž se koncentruje sociální identita, smysl pro čest, hrdost (*nif*), vyžadující stavět se k druhým čelem a hledět jim do očí, a své části *soukromé*, skryté nebo

" J. M. Henslin, M. A. Biggs, „The Sociology of the Vaginal Examination“, in J. M. Henslin (ed.), *Down to Earth Sociology*, New York-Oxford, The Free Press, 1991, s. 235-237.

"Americký zákon zakazuje žít z „nemravných zisků“, což znamená, že pohlaví se smí jen svobodně dát a že prodejná láska jakožto obchodování s tím, co má tělo nejposvátnějšího, je hřích *par excellence*, (cf. G. Pheterson, „The Whore Stigma, Female Dishonor and Male Unworthiness“, *Social Text*, 37, 1993, s. 39-64.)²⁴ „Peníze neoddělitelně patří ke způsobu, jímž se prezentuje perverze. Protože perverzní fantazma je samo o sobě nečitelné a nesměnitelné, peněžní hotovost ve své abstraktnosti představuje jeho obecně srozumitelný ekvivalent“ (P. Klossowski, *Sade et Fourier*, Paris, Fata Morgana, 1974, s. 59-60). „Je to jakási výzva, kterou Sade dokazuje, že pojem hodnoty a ceny patří k samotné podstatě pocitu slasti a že nic není slasti protichůdnějšího než nezištný dar“ (P. Klossowski, *La Révocation de l'édit de Nantes*, Paris, Éditions de Minuit, 1959, s. 102).

Neexistuje horší nadávka než slovo označující muže, který „drží“, „nastavuje“ (*maniuk*, *gawad*).

zahanbující, jež čest velí neukazovat. V důsledku rozlišování mezi různým legitimním užíváním těla podle pohlaví vzniká pravě i vazba mezi falem a *logem* (o níž hovoří psychoanalýza): veřejné a aktivní užívání horní, mužské části těla - čelit, střetat se, stavět se tváří v tvář (*gabel*), hledět do tváře, do očí, *veřejně* se chápat slova - to je monopol mužů; žena - jež se v Kabylsku vždy drží stranou veřejných míst - se musí na veřejnosti takřkajíc vzdát svého pohledu (chodí s očima k zemi) i řeči (přísluší jí jedině slovo „nevím“, opak rozhodné, rázné, zároveň však rozvážné a uměřené řeči muže)²⁶.

Ačkoli se pohlavní akt může jevit jako původní matrice všech forem spojení dvou opačných principů - radlice a brázda, nebe a země, oheň a voda atd. -, ve skutečnosti je pojímán z hlediska primátu mužství. Opozice mezi pohlavími spadá do řady mytickorituálních opozic typu nahoře/dole, nad/pod, suchý/mokrý, teplý/studený (o toužícím muži se říká, že „má červený *kanoun*“, „má horký hrnec“, „má rozpálený buben“; o ženách, že mohou „uhasit oheň“, „osvěžit“, „dát napít“), aktivní/pasivní, pohyblivý/nehýbný (pohlavní akt se přirovnává k bruslu - jehož horní část se pohybuje a spodní, nehýbná, je připevněná k zemi, nebo k vymetajícímu koštěti a domu)²⁷. Za normální se pak logicky považuje pozice, při níž muž „má navrch“. Tak jako má vagina povahu čehosi ponuré, neblahého nepochybně proto, že je chápána jako prázdná, ale také jako *inverze*, jako negativní falus, je v mnoha civilizacích výslovně odsuzována pozice, při níž je žena na muži²⁸. Ačkoli kabylská tradice ospravedlňujícím diskursem nikterak neoplývá, rozdělení oprávněných pozic jednoho a druhého pohlaví při pohlavním aktu - a na základě rozdělení práce mezi nimi na produkci a reprodukci i jejich pozic v celém sociálním řádu a dále pak v řádu kosmickém - opírá o jakýsi prvotní mýtus.

26 Odpovídá běžné logice, že stejně jako každý omezující předsudek i mužská představa, jež od ženy vyžaduje či v ní podporuje určité schopnosti nebo neschopnosti, může mít negativní účinek. Pak se například říká, že „na ženském trhu se nikdy nezavírá“ - ženy jsou řečné, a hlavně dokáží sedět sedm dní a sedm nocí, aniž se čeho doberou, - a že žena musí na souhlas říci „ano“ dvakrát.

²⁷ Cf T.Yacine-Titouh, „Anthropologie de la peur“, *loc. cit.*

²⁸ Podle Charlese Malamouda sanskrt tuto pozici označuje slovem *Viparita*, zvrácenost, které také znamená svět obrácený naruby, svět vzhůru nohama.

„První muž potkal první ženu u studánky (*tala*). Nabírala právě vodu, když k ní drze přistoupil a chtěl se napít. Ona však přišla první a měla také žízeň. **Muž** do ní nespokojeně strčil. Žena uklouzla a padla na zem. V tu chvíli muž spatřil její stehna a ta byla jiná než jeho. Ustrnul v úžasu. Žena, protřeplejší než on, ho naučila mnoho věcí. „Lehni si“, řekla mu, „a já ti povím, k čemu tvé orgány slouží.“ Muž si lehl na zem, žena mu hladila penis, až byl dvakrát takový, a ulehla na něj. Muž pocítil velikou rozkoš. Chodil pak všude za ženou, aby to zopakovali, neboť žena uměla víc věcí než on, rozžít oheň atd. Jednoho dne muž ženě řekl: Já tě chci také poučit; i já umím věci. Polož se a já si lehnu na tebe.“ Žena si lehla na zem a muž na ni. Pocítil stejnou rozkoš, a řekl tedy ženě: „U studánky jsi to ty (kdo vládne), v domě jsem to já.“ A protože pro muže vždycky platí, co se řeklo naposled, muži od té doby vždycky rádi uléhají na ženy. Prvními se stali oni a oni mají vládnout.“ 29

Bez okolků je zde vyjádřen směr sociálního tlaku: zakladatelský mýtus staví na prvopočátek kultury, pojímané jako sociální řád ovládaný mužským principem, základní opozici (obsaženou ve skutečnosti - například v opozici mezi studánkou a domem - už v argumentech na její obhajobu) mezi přírodou a kulturou, mezi „sexualitou“ přirozenou a „sexualitou“ kulturní; proti anomickému aktu, vykonanému u studánky, místa *par excellence* ženského, a z podnětu ženy, zvrhlé iniciátorky, přirozeně znalé věcí lásky, stojí akt podřízený *nomosu*, domácí a domestikovaný, vykonaný na žádost muže a odpovídající řádu věcí, základní hierarchii sociálního i kosmického řádu, a v domě, místě zkultivované přírody, kde - symbolizován převahou hlavního trámu (*asalas alemmas*) nad vertikálním sloupem, ženskou vidlicí otevřenou k nebi - právem vládne mužský princip nad ženským.

Nahoře nebo dole, aktivita nebo pasivita - každá z těchto paralelních alternativ popisuje pohlavní akt jako vztah nadvlády. Někoho pohlavně „mít“, francouzsky „baiser“ nebo anglicky „to fuck“, znamená podřídit si ho ve smyslu ovládnutí, ale také to znamená obelstít ho, zneužít, „dostat ho“, jak se říká (kdežto odolat svodu znamená nenechal se obelstít, „nedat se“). Projevy mužství (legitimní i nelegitimní) se řídí logikou hrdinského kousku, výboje, který slouží ke cti. A přestože nesmírná závažnost sebemenšího pohlavního přestupku nedovoluje vyjádřit to otevřeně, skrytá výzva mužské integrity druhých mužů, jíž je ve skutečnosti každá afirmace mužství, obsahuje

princip soupeřivého pojetí mužské sexuality - které se však ochotněji deklaruje v jiných středomořských oblastech nebo i mimo ně.

Sociálně politický rozbor pohlavního aktu by ukázal, že jako v každém jiném vztahu nadvlády, ani tady nejsou praktiky a představy jednoho a druhého pohlaví symetrické. Nejen proto, že milostný vztah, a to i v dnešních euroamerických společnostech, chápou jinak dívky a jinak chlapci - kteří ho většinou vidí jako dobývání (obzvláště v kamarádských rozhovorech, kdy se dobytelskými úspěchy u žen rádi vychloubají³⁰) -, ale i proto, že muži i samotný pohlavní akt pojmají jako určitou formu nadvlády, „zmocnění se“, „přivlastnění“. Odtud patrně plyne určitý rozdíl mezi tím, co v oblasti sexu očekávají muži, a co ženy - a odtud plynou i různá nedorozumění v případech nesprávného pochopení klamných, nebo třeba i schválně dvojnárodných „náznaků“. Na rozdíl od žen, sociálně připravených žít sexualitu jako intimní a silně citovou zkušenost, jež může zahrnovat široký rejstřík aktivit (slova, doteky, hlazení, objímání atd.¹¹), ne však nutně penetraci, muži mají sklon chápat sexualitu „podle jediného vzorce“, totiž jako útočný, a především fyzický akt směřující k penetraci a orgasmu“. A byť i tady, jako ve všem jiném, existují samozřejmě značné variace dané sociálním postavením³³, věkem a také předchozími zkušenostmi, z mnoha rozhovorů vyplývá, že i praktikám zdánlivě symetrickým (jako je *fellatio* a *cunnilingus*) přisuzují patrně jiný význam ženy a jiný muži (naklonění vidět v nich - ať už proto, že se zmocnili, nebo proto, že dosáhli slasti - vždycky akty nadvlády). Slast muže je zčásti slast ze slasti ženy, z toho, že je schopen ji poskytnout. Když Catharine MacKinnonová považuje „předstíraný orgasmus“ (*faking orgasm*) za exemplární potvrzení skutečnosti, že muži - pro něž je ženský orgasmus důkazem jejich mužnosti a jakožto nejvyšší forma zmocnění se jim poskytuje slast - dokáží podřídit mužskému pojetí i samotný pohlavní styk, má proto zřejmě pravdu³⁴.

30 Cf. B. Ehrenreich, *The Hearts of Men, American Dreams and the Flight from Commitment*, Doubleday Anchor, Garden City, New York, 1983; E. Anderson, *Streetwise: Race, class and Change in an Urban Community*, Chicago, Chicago University Press, 1990.

" M. Baca-Zinn, S. Eitzen, *Diversity in American Families*, New York, Harper and Row, 1990, s. 249-254; L. Rubin, *Intimate Strangers*, New York, Basic, 1983. 32 D. Russell, *The Politics of Rape*, New York, Stein and Day, 1975, s. 272; D. Russell, *Sexual Exploitation*, Beverly Hills, Sage, 1984, s. 152.

33 Ačkoli zde kvůli demonstraci musím hovořit o ženách a mužích bez ohledu na jejich sociální postavení, jsem si vědom, že v každém jednotlivém případě by bylo třeba přihlížet - jak to také v dalším textu několikrát dělám - k jeho specifickým stránkám, plynoucím z toho, že princip sexuální diference je ovlivňován principem diference sociální (nebo naopak).

34 C. A. MacKinnon, *Feminism Unmodified, Discourses on Life and Law*, Cambridge (Mass.) a Londres, Harvard University Press, 1987, s. 58.

A třebaže se zdá, jako by výhradním cílem sexuálního obtěžování bylo pohlavně se zmocnit, vždycky tomu tak být nemusí: někdy jde o to, prostě se jen zmocnit, prokázat nadvládu v čirém stavu³⁵.

Důvodem, proč se pohlavní vztah jeví jako sociální vztah nadvlády, je skutečnost, že se ustavuje podle základního principu dělení na aktivní masculinum a pasivní femininum, a že touhu vytváří, pořádá, vyjadřuje a určuje tento princip: u muže je to pak touha vlastnit, erotizovaná nadvláda, a u ženy touha po nadvládě muže, erotizovaná podřízenost, nebo v krajním případě dokonce erotizované uznání nadvlády. V případech, kdy je možná reciprocita - například mezi homosexuály -, vyvstávají vazby mezi sexualitou a mocí obzvlášť jasně a pozice a role zaujímané v sexuálním vztahu, zvlášť pokud jde o aktivitu či pasivitu, se jeví jako neodlučné od sociálních podmínek, jež je umožňují a určují jejich obsah. Při penetraci, zvláště vykonané na muži, se uplatňuje *libido domi-nandi*, které v mužském libidu nikdy tak úplně nechybí. Že mnohé společnosti vidí v homosexuálním aktu projev „moci“, akt nadvlády (uskutečňovaný někdy jako takový právě proto, aby se „z feminizováním“ prokázala svrchovanost), je známo, stejně jako to, že u Řeků právě z toho důvodu byl muž, který se stal jeho předmětem, považován za zneuctěného a ztrácel statut celého muže a občana³⁶, a že pro občana římského pasivní homosexualita s otrokem platila za „nestvůrnost“³⁷. Podle Johna Boswella „penetrace a moc patřily k výsadám mužské vládnoucí elity; podvolit se penetraci znamenalo symbolickou ztrátu moci a autority“³⁸. Jestliže je sexualita takto spojována s mocí, je pak pochopitelné, že nechat ze sebe udělat ženu je pro muže tím nejhorším pokořením. A mohli bychom zde citovat svědectví mužů, kteří zažili mučení zaměřené - a právě pokořením sexuálním - k jejich *feminizaci*, nebo úštěpky nad svou mužností, nadávky do homosexuálů či prostě jen nutnost chovat se, jako by byli ženami, a poznali tak, „jaké to je, neu-

35 Cf. R. Christin, „La possession“, in P. Bourdieu a dal., *la Misère du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, s. 383-391.

* Cf. například K.J. Dover, *Homosexualité grecque*, Paris, La Pensée sauvage, 1982, s. 130 a násl.

37 P. Veyne, „L'homosexualité à Rome“, *Communications*, 35, 1982, s. 26-32.

38 J. Boswell, „Sexual and Ethical Categories in Premodern Europe“, in P. McWhirter,

S. Sanders, J. Reinisch, *Homosexuality/Heterosexuality: Concepts of Sexual Orientation*, New York, Oxford University Press, 1990.

stále si uvědomovat své tělo, neustále být vystaven pokořování či posměchu a nacházet útěchu v domácích pracích nebo kamarádském klábosení"³⁹.

SOMATIZACE NADVLÁDY

Zatímco myšlenka, že sociální definice těl, a speciálně pohlavních orgánů, je výplod sociální konstrukce, je už dnes naprosto běžná, neboť ji potvrzuje celá antropologická tradice, mechanismus převrácení vztahu mezi příčinami a následky, jež se zde snažím ukázat a jímž dochází k naturalizaci této konstrukce, podle mě dosud zcela popsán není. Je totiž paradoxní, že viditelné odlišnosti mezi ženským a mužským tělem právě proto, že jsou nahlíženy a konstruovány podle praktických schémat androcentrického vidění, představují zároveň tu nejdokonalejší záruku významů a hodnot s tímto viděním harmonujících. Není to totiž tak, že by se toto vidění opíralo o existenci (či absenci) falu, ale naopak: protože se řídí dělením na *relační rody* mužský a ženský, ono samo falus nastoluje a dělá z něho čistě mužský symbol virility, čistě mužský symbol cti (*nif*). A odlišnost mezi biologickými těly tak slouží za objektivní základ rozlišování mezi pohlavími ve smyslu rodů konstruovaných jako dvě hierarchizované sociální esence. Není to vůbec tak, že by se symbolické uspořádání dělby práce podle pohlaví a s ním pak i celý sociální i přirozený řád řídily nutnostmi biologické reprodukce, ale naopak arbitrární konstrukce biologického, a zvláště mužského a ženského těla, jeho funkcí a způsobů užívání - a jmenovitě po stránce biologické reprodukce - slouží za zdánlivě přirozený základ jak rozdělení pohlavní aktivity, tak dělení práce, a odtud pak celého kosmu, v duchu androcentrismu. Neobyčejná síla mužského pojetí sociálního světa pramení z toho, že se v něm kumulují a koncentrují dvě operace: že totiž *legitmuje vztah nadvlády tím, že z něho činí součást logické přirozenosti, jež sama je přitom naturalizovanou sociální konstrukcí*.

Symbolická konstrukce nespočívá v čistě performativní operaci pojmenování, které orientuje a strukturuje představy, počínaje

³⁹ Cf. J. Franco, „Gencler, Death, and Resistance, Facing the Ethical Vacuum“, in J. E. Corradi, P. Weiss Fagen, M.A. Garreton, *Fear at the Edge, State Terror and Resistance in Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1992.

představou o těle (byť už to samo neznamená málo); symbolická konstrukce se naplňuje a dovršuje tím, že těla (a mozky) hluboce a trvale transformuje, že jim totiž cestou praktické konstrukce vnučuje *diferencovanou definici* způsobů jejich užívání, a to především v oblasti sexu, z níž jako nemyslitelné a nepřípustné vylučuje všechno, co by mohlo naznačovat příslušnost k druhému rodu - a zvláště všechny biologické virtuality přítomné v „polymorfním zvrhlíkovi“, jímž je podle Freuda každé malé dítě -, aby vytvořilo onen sociální artefakt, jímž je mužný muž a ženská žena. Aby se arbitrární *nomos*, nastolující dvě třídy jako objektivní danost, zdánlivě stal přírodním zákonem (o určitém typu sexuality, nebo dnes i sňatku, se říká, že je „proti přírodě“), musí *sociální vztahy nadvlády přejít do těl*: arbitrárně nastolené odlišné identity se ztělesňují v habittech, jasně diferencovaných podle dominantního principu dělení a schopných podle tohoto principu vnímat svět, teprve za cenu a v důsledku obrovské, rozptýlené a neustálé socializační práce.

Existence dvou rodů je pouze *vztahová*, je to plod diakritické, zároveň teoretické a praktické práce, v jejímž důsledku teprve vzniká *sociálně diferencované* tělo opačného rodu (opačného po všech kulturně relevantních stránkách), totiž jako habitus mužský, a ne ženský, nebo ženský, a ne mužský. Formace - *Bildung* v plném slova smyslu -, skrze niž se tato sociální konstrukce těla uskutečňuje, má jen z velmi malé části formu výslovně a jasně pedagogické aktivity. Z velké části jde o automatický účinek principu androcentrického dělení, na němž se žádný aktér fyzického či sociálního řádu nepodílí (a který má právě proto takovou neobyčejnou sílu). Pravidelnosti fyzického a sociálního řádu svým tlakem formují a vštěpují dispozice. Mužský řád, vepsaný do věcí, se cestou nevyslovených příkazů provázejících navyklostí dělbou práce nebo kolektivní či soukromé rituály (například když se ženy vyhýbají mužským místům, z nichž jsou vykázány) vepisuje i do těl. Ženám jsou zakázány práce vyššího druhu (například chodit za pluhem), musí se držet nízko (chodit pod náspem cesty nebo příkopem), umět správně stát (před úctyhodným mužem v předklonu a s rukama zkříženými na prsou), připadají na ně obtížné, nepříjemné nebo ponižující činnosti (kydat hnůj, při sklizni oliv muž pracuje s tyčí a žena s dětmi sbírají), biologických odlišností se prostě využívá, jako by šlo o základní předpoklady, takže se pak zdá, že důvodem sociálních diferencí jsou ony.

Zvláštní místo v dlouhé řadě němých příkazů zauímají svou slavnostní a výjimečnou povahou instituční rituály: jde při nich o to, ve jménu a za přítomnosti celého zmobilizovaného společenství vytyčit posvátný předěl mezi těmi, kdo *distinktivní značku* už dostali, a těmi, kdo *ještě ne*, protože jsou příliš mladí, ale také a hlavně mezi těmi, kdo jsou jí sociálně hodni, a těmi, jimž je *navždy odepřena*, to jest ženami⁴⁰. Nebo, jako v případě obřízky - mužství nastolujícího rituálu *par excellence* -, mezi těmi, jejichž mužnost obřad potvrzuje tím, že je symbolicky připravuje k jejímu uplatnění, a těmi, jež iniciovány být nemohou a absenci toho, o co se rituál opírá a co je k němu příležitostí, musí nutně pociťovat jako svůj nedostatek.

To, co mytický diskurs vyjadřuje koneckonců spíše naivně, prosazují tedy instituční rituály mnohem vtíravěji a symbolicky nepochybně mnohem účinněji; zapadají tím do řady *diferencujících* operací, jež mají u každého aktéra, ať muže nebo ženy, zdůraznit ty vnější znaky, které nejvíc odpovídají sociální definici jeho pohlavní odlišnosti, nebo povzbudit praktiky příslušející jeho pohlaví a nesprávné chování - zvláště ve vztahu k druhému pohlaví - zapovědět či od něho odradit. Takzvané rituály „odluky“ mají například odpoutat chlapce od matky, pobídnout ho a připravit ke střetu s vnějším světem a zajistit tak jeho postupné zmužnění. Z antropologických studií vysvítá, že psychické úsilí, jež musí podle některých psychoanalytiků⁴¹ hoši vyvinout, aby se vymanili z prvotní kvazi-symbiózy s matkou a upevnili svou vlastní sexuální identitu, probíhá pod zjevnou, výslovnou a dokonce řízenou péčí skupiny. Ta jejich odtržení od mateřského světa napomáhá - v úzkém společenství s matkou mohou žít jen dívky (nebo nešťast-

⁴⁰ K účinkům institučních rituálů přispívajících k virilizování mužských těl by se měly přičíst i všechny dětské hry, a hlavně ty, jež mají více nebo méně zřejmou sexuální konotaci (například závodění, kdo se víc a dál vyčurá, nebo homosexuální hry malých pasáček) a přes svou zdánlivou bezvýznamnost jsou nabity konotacemi etickými, obsaženými často v řeči (například *picbeprim* - doslova „ten, kdo málo močí“ - znamená v béarnštině lakomce). Proč jsem se rozhodl nahradit termín „rituál přechodu“ - který za svůj okamžitý úspěch nepochybně vděčil tomu, že zachycuje určitý všeobecně zřejmý fakt, ale jako vědecký se pouze tváří - termínem „rituál instituce“ (jak ve smyslu něčeho, co je nastoleno - instituce manželství -, tak ve smyslu nastolování jako aktu - instituce dědice), o tom viz P. Bourdieu, „Les rites d'institution“ (in *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, s. 121-134). ⁴¹ Cf. zvláště N. J. Chodorow, *The Reproduction of Maternity: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978.

níci nazývaní „synové vdov“⁴²) - celou řadou institučních rituálů zaměřených k virilizaci a v širším smyslu nejrůznějšími, od běžného života odlišnými a odlišujícími aktivitami (jako jsou sporty, mužské hry, lov apod.).

Objektivní „intenci“ popřít ženskou část masculina (právě tu, jejíž znovudobytí naopak požadovala Melanie Kleinová od psychoanalýzy), odpoutat a odloučit od matky, od země, od všeho vlhkého, od noci a od přírody, vyjadřují například rituály konané ve chvíli nazývané „opuštění *ennajer*“ (*el áazla gennajer*), jako je první ostříhání chlapcových vlasů, a vůbec všechny obřady, jež provázejí první krok přes *práh* do mužského světa a jejichž korunou je obřizka. Aktů, jež mají oddělit chlapce od matky, je bezpočet: užívá se při nich věcí zhotovených v ohni a symbolizujících řez (a mužskou sexualitu), jako je nůž, dýka, radlice apod. Chlapec je po narození položen napravo od matky (mužská strana), jež leží rovněž na pravém boku, a mezi ně se kladou typicky mužské předměty jako vochle, velký nůž, radlice nebo kámen z ohniště. Významné je první stříhání vlasů - ženského prvku a jednoho ze symbolů spoutanosti hocha se světem matky. Stříhání provede - břitvou, mužským nástrojem - otec v den „opuštění *ennajer*“, což bývá krátce před prvním vstoupením na tržiště, to jest někdy mezi šestým a desátým rokem. Vstup na tržiště je pak příležitostí k další virilizaci (nebo feminizaci): chlapec je v nových šatech a s hedvábným turbanem na hlavě uveden do světa mužů, světa cti a symbolických bojů; dostane k tomu dýku, visací zámek a zrcadlo a matka mu do kapuce pláštěnky položí čerstvé vejce. Ve vchodu do tržiště hoch vejce rozbije, otevře zámek (symboly mužských aktů deflorace) a pohlédne na sebe do zrcadla - činitele převratu stejně jako práh. Otec ho provede tržištěm - světem výhradně mužským - a představí ho ostatním mužům. Při návratu spolu koupí volskou hlavu, představující (svými rohy) falický symbol spojovaný s *nif*.

Psychosomatické úsilí, jež v případě hochů má zbavit všech zbytků ženskosti - příznačných pro „syny vdov“ - a udělat z chlapců muže, nabývá v případě dívek forem radikálnějších: protože je žena pojmána jako negativní entita, definovaná jen tím, co nemá, mohou se i její ctnosti projevovat pouze dvojí negací, totiž jako potlačená nebo překonaná neřest, nebo jako menší zlo. Cílem celé-

42 Na rozdíl od chlapců, kterým se v Kabylii někdy říká „synové mužů“ a jsou několika muži vychováváni, na „syny vdov“ se hledí s podezřením, že se onomu neustálému úsilí, jež zabraňuje, aby se z hochů nestaly ženy, vyhnuli a zůstali pod zženšťujícím vlivem matky.

ho socializačního úsilí proto je vytyčit jí meze; a vytyčit je hlavně jejímu tělu - definovanému takto jako posvátné, *h'aram* - a udělat z nich další tělesné dispozice. Tím, že se mladá kabylská žena naučila oblékat a nosit různý oděv podle toho, jaký je její postupný statut - dívka, dospělá panna, manželka, matka - a nepozorovaně, z neuvědomělé napodobivosti stejně jako z výslovné poslušnosti, si osvojila správný způsob, jak si zavazovat opasek nebo vlasy, jak pohybovat či nepohybovat při chůzi tou či onou částí těla, jak ukazovat tvář a zvedat oči, stala se ztělesněním základních principů ženského, neoddelitelně tělesného i mravního, umění žít a správně se chovat. Tato výuka ženy je tím účinnější, že zůstává v podstatě nevyslovená. Morálka se u ženy prosazuje hlavně neustálým ukázkováním každého kousku těla, k němuž ji soustavně nutí šaty nebo vlasy. Takto, skrze neustále pěstovaný způsob chování, držení těla, se vrývají protichůdné principy mužské a ženské identity a takřkajíc se realizuje, či spíše naturalizuje, určitá etika. Tak jako výrazem mužské morálky cti je stokrát informatory opakované slovo *qabel*, jež znamená čelit, hledět do tváře, a vzpřímený postoj (jako při našem vojenském „pozoru“), jenž tuto přímost vyjadřuje⁴³, ženské poddanství jako by naopak mělo svůj přirozený výraz v úkloně, v postoji vyjadřujícím poníženost, pokoru, podrobenost (oproti „mít navrch“). Pružně se ohýbat a poslouchat, jen to se domněle hodí pro ženu. Cílem základní výchovy je vštípit způsoby držení těla nebo určité jeho části, pravé (mužské) ruky, nebo levé (ženské), způsoby chůze, držení hlavy, pohledu - do očí nebo naopak k zemi -, jež jsou zároveň plně etických, politických a kosmologických významů. (Na systému adjektiv zásadního významu jako horní/dolní, rovný/křivý, tuhý/pružný, otevřený/zavřený atd., označujících většinou i pozice nebo dispozice těla či určité jeho části - např. „zdvížené čelo“, „sklopená hlava“ - spočívá ostatně celá naše etika, nemluvě o estetice.)

Pokorný postoj, vyžadovaný od berberských žen, je krajní formou chování, jaké se ještě i dnes požaduje od žen jak ve Spojených státech, tak v Evropě, a jehož podstatou je podle mnoha pozorovatelů několik imperativů: usmívat se, klopit oči, nechat si skákat do řeči atd. Nancy M. Henleyová ukazuje, jak se ženy učí pohybovat v prostoru, chodit, zaujímat patřičné tělesné postoje. Frigga Haugová se pokusila (metodou zvanou *memory work*, zaměřenou k vyvolání vzpomínek z dětství, jež se pak společně dis-

43 O slovu *qabel*, spjatým se základními směry v prostoru a s celkovým pojetím světa, cf. P. Bourclieu, *Le sens Pratique*, op. cit., s. 151.

kutují a interpretují) probudit pocity spjaté s různými částmi těla, s příkazy držet se zpřímá, zatahovat břicho, nedávat nohy od sebe atd., což jsou všechno postoje s morálním obsahem (dávat nohy od sebe je neslušné, mít velké břicho svědčí o nedostatku vůle atd.) 44. Žena - jako kdyby mírou ženství byla schopnost „udělat se maličkou“ (v berberštině se femininum vyjadřuje zdobnělinou) zůstává uzavřena v jakési *neviditelné ohradě* (závoj je pouze jedním jejím viditelným projevem), která jí vymezuje prostor k tělesnému pohybu a k pohybu vůbec (zatímco muž svým tělem zaujímá prostor mnohem větší, a hlavně na veřejnosti. Tuto dalo by se říci *vykázanost* žen prakticky zajišťuje už sám jejich oděv, který (což bylo v dřívějších dobách ještě zřejmější) nejen tělo zakrývá, ale zároveň je neustále vede k pořádku (sukně plní funkci zcela analogickou kněžské sutaně), aniž je třeba něco výslovně předpisovat nebo zakazovat („matka mi nikdy neřekla, že nemám dávat nohy od sebe“): buďto je totiž nutí pohybovat se určitým způsobem - jako třeba vysoké podpatky, nebo kabelka, jež neustále zaměstnává ruce, nebo, a to hlavně, sukně, jež brání v nejrozumnějších činnostech nebo od nich odrazuje (běh, určité způsoby usedání atd.) -, nebo některé pohyby umožňuje jen za cenu velké opatrnosti, jako když si třeba mladé ženy neustále stahují příliš krátkou sukni, když se snaží zakrývat si předloktím příliš hluboký výstřih, nebo když provádějí hotovou akrobacii, aby něco zvedly ze země s nohama u sebe⁴⁵. Tyto způsoby držení těla, hluboce spjaté s mravním *chováním* a zdrženlivostí, ženy jakoby bezděčně zachovávají, i když je k tomu už nenutí oděv (některé mladé ženy například i v kalhotách a na nízkých podpatcích chodí dál drobnými rychlými krůčky). A uvolněná póza či postoj jako houpání na židli nebo nohy na pracovním stole, jaké si někdy dopřávají muži ve vysokém postavení, aby ukázali svou moc či sebejistotu (což je nakonec totéž), jsou pro ženu doslova nemyslitelné⁴⁶.

" F Haug a kol., *Female Sexualization. A Collective Work of Memory*, Londres, Verso, 1987. Ačkoli mnozí autoři si to zřejmě neuvědomují, toto vedení těla k pokoře, probíhající sice pod nátlakem, ale přesto za souhlasu žen, má silný sociální rys a „ztělesněná ženskost“ neoddělitelně souvisí se *ztělesněnou dístingovaností* nebo řečnickou odmítnutím vulgárnosti, jakou je příliš hluboký výstřih, příliš krátká minisukně či přílišné nalíčení (ačkoli právě to všechno se většinou považuje za velice „ženské“...).

⁴⁵ Cf. N. M. Henley, *op. cit.*, s. 38, 89-91 - a rovněž na s. 142-144 reprodukce humorového obrázku nazvaného „Cvičení pro muže“, který ukazuje, jaké „absurdní postoje“ se od žen vyžadují.

⁴⁶ Všem, co v běžné výchově k ženství zůstává nevysloveno, se dostává jasné a výslovné formulace ve „školách pro hostesky“ při hodinách správného držení těla a společenského chování, kdy se ženy, jak píše Yvette Delsautová, učí chodit, držet se zpřímá (s rukama za zády, nohama u sebe), chovat se u stolu („hosteska se musí starat, ale nepozorovaně, aby všechno dobře probíhalo“), chovat se k hostům („být příjemná“, „mile odpovídat“), prostě umět „vystupovat“ jak ve smyslu chování, tak ve smyslu oblékání („žádné nápadné, křiklavé, příliš agresivní barvy“) a líčení.

Někdo třeba namítne, že tradiční normy a formy zdrženlivosti dnes už mnoho žen opustilo, a může mu připadat, že jejich kontrolované vystavování těla je známkou „osvobození“. Je však očividné, že i takovéto zacházení s tělem se pořád ještě řídí mužským hlediskem (dobře to dokládá způsob, jakým je ve Francii ještě dnes, po půlstoletí feminismu, využívána žena v reklamě): ženské tělo, napůl se nabízející a napůl odmítavé, vyjadřuje symbolickou disponibilitu, jež se podle svědectví mnoha feministických prací od ženy očekává a v níž se atraktivita a svůdnost, všem známé a všemi, muži i ženami, uznávané a případně zdobící muže, od nichž závisí či s nimiž jsou spjaté, snoubí s povinností selektivního odmítání, jímž pak výjimečná „ostentativní konzumace“ ještě získává na ceně.

Základní dělení, o něž se opírá sociální řád, a o něž se opírají zvláště sociální vztahy nadvlády a vykořisťování nastolované mezi rody, se tak ve formě opačných a komplementárních tělesných *hexis* a prostřednictvím principů vidění a dělení, jež řadí všechny věci na světě a všechno konání do škatulek podle odlišností redukovatelných na opozici mezi masculinem a femininem, postupně otiskuje do dvou různých druhů habitu. Mužům, situovaným napravo, na straně vnějšího, oficiálního, veřejného, suchého, vysokého a přetržitého, přísluší všechny krátké, nebezpečné a spektakulární akty jako porážka dobytka, orání nebo sklizeň - nemluvě o vraždě nebo válce -, jež zasahují do běžného chodu života a přerušují ho; na ženy, situované na straně vnitřního, mokrého, nízkého, křivého a nepřetržitého, připadají naopak všechny práce domácí, to jest soukromé a skryté, případně neviditelné nebo potupné, jako péče o děti a zvířata, a z venkovních prací takové, jejichž ženskost zdůvodňuje mýtus, čili které mají co dělat s vodou, trávou, zelení (jako pletí a zahradičení), s mlékem nebo dřevem, a speciálně všechny práce nejšpinavější, nejjednotvárnější a nejvíc ponižující. Protože uzavřený svět, v němž musí žena žít, prostor obce, dům, řeč, náradí, všechno obsahuje tytéž němé příkazy, nemohou se ženy *stát ničím jiným, než čím jsou* podle mýtu, a tím zároveň potvrzují - hlavně sobě samotným -, že poníženost, příkrčenost, nepatrnost, nízkost, bezvýznamnost atd. jsou jejich přirozeným osudem. Jsou odsouzeny neustále se jevit tak, jako by minoritní identita přisuzovaná jim společností měla přirozený základ: zdoluhavý, nevděčný a piplavý úkol sbírat ze země olivy nebo dřevěné třísky odpadající od tyče či sekery muže připadá na ně; na nich je běžná každodenní starost o domácí hospodaření, a proto se zdá, že si na rozdíl od mužů, jimž přísluší o takové věci nedbat, libují ve

sprostém počítání, kšeftování a zisku. (Vzpomínám si, jak za mého dětství muži spolu se svými sousedy a přáteli ráno během krátké, vždy však trochu ostentativní násilnické scény zabili prase - kvičící zvíře prchalo, blyštěly se velké nože, tekla krev -, a potom celé odpoledne a někdy až do druhého dne mazali karty, od nichž tak- tak že se zvedli nanejvýš proto, aby pomohli s těžkým kotlem, zatímco ženy z domu byly v jednom kole, chystaly jelita, klobásy, salámy a paštiky.) Muži (ale ani samotné ženy) si zřejmě neuvědomují, že logika vztahu nadvlády, vnucující a vštěpující ženám ctnosti požadované od nich morálkou, jim zároveň vštěpuje i negativní vlastnosti, které dominantní vidění připisuje jejich *přirozené pova- ze*, jako je třeba lstivost nebo, abychom uvedli rys kladnější, schop- nost intuice.

Zvláštní forma bystrosti, jež je specifickým rysem ovládaných, tak- zvaná „ženská intuice“, souvisí i v našem vlastním světě neoddelitelně od stavu objektivní i subjektivní podřízenosti: ten totiž podněcuje nebo i vyžaduje pozornost a pozornosti, totiž bdělost a ostražitost, jež umožňují vycházet vstříc přáním či předem vytušit nepříjemnosti. O zvláštní byst- rozrakosti ovládaných, a zvláště žen (a speciálně žen ovládaných hned dva- krát nebo třikrát, jako je tomu v případě černošských služek, o nichž píše Judith Rollinsová v *Between Womers*), existuje celá řada studií: ženy, k neverbálním náznakům (hlavně k tónu řeči) vnímavější než muži, dokáží lépe rozpoznat emoci skrytou za slovy a pochopit, co zůstává v rozhovoru nevysloveno⁴⁷; podle jednoho průzkumu dvou holandských badatelů když ženy hovoří o svých mužích, jsou s to uvést spoustu podrobností, kdežto muži dokáží svou ženu popsat jen ve zcela obecných stereotypch, platných pro „ženu jako takovou“⁴⁸. Tíž autoři píší o homosexuálech, že když si osvojí dominantní pohled - neboť vychováni byli jako heterosexu- álové -, stává se, že ho pak přikládají i sami na sebe (takže v jejich poznání a hodnocení dochází k určité disharmonii, která může jejich specifickou bystrozrakost ještě podpořit) a že chápou hledisko vládnoucích lépe, než mohou vládnoucí pochopit hledisko jejich.

Ženy, symbolicky odsouzené k rezignaci a nenápadnosti, mohou uplatnit jakousi moc jedině tak, že proti silnému obrátí jeho vlastní sílu, nebo že ustoupí do pozadí a k moci - kterou

Cf. W. N. Thompson, *Quantative Research in Public Aclclress and Communi- cation*, New York, Random House, 1967, s. 47-48.

"" Cf. V. Van Stolk a C.Wouters, „Power Changes and Self-Respect: a Comparison of Two Cases of Established-Outsiders Relations“, *Theory, Culture and Society*, 4(2-3), 1987, s. 477-488.

mohou uplatnit jen v zastoupení (jako šedé eminence) - se prostě nehlásí. Jak však říká Lucien Bianco, když píše o odboji čínského venkova, existuje zákon, podle něhož „zbraně slabých jsou vždy zbraně slabé“⁴⁹. Ve vztahu podřízenosti zůstávají dokonce i symbolické strategie, jichž ženy vůči mužům užívají (například magie), protože aparát mytických symbolů nebo činitelů, jež rozehrávají, nebo cíle, které sledují (láska nebo impotence milovaného nebo nenáviděného muže), pořád vycházejí z principu téhož androcentrického vidění, jež ženám vládne. Doopravdy převrátit vztah nadvlády nemohou, mají však přinejmenším ten účinek, že potvrzují dominantní představu o ženě jako neblahém tvorů, jehož zcela negativní identita v podstatě sestává ze zákazů - jež zase zavdávají příležitost k tomu, aby se překračovaly: ženy se brání fyzickému nebo symbolickému násilí mužů také různými formami násilí, ale jemného, skoro neviditelného, počínaje magií a lstí, přes lež nebo pasivitu (hlavně při pohlavním aktu), až po vlastnickou lásku vlastněných, lásku středomořské matky nebo mateřské manželky, která tím, že se staví jako oběť, dělá oběť a viníka z toho druhého a *nabízí* svou nekonečnou oddanost a němou bolest jako neoplatitelný dar nebo jako nikdy neodčinitelný dluh. Podle doslova tragické logiky, která říká, že nadvládou produkovaná sociální skutečnost často zpětně potvrzuje představu, jichž se nadvláda dovolává a jimiž se ospravedlňuje, jsou ženy takto odsouzeny, ať dělají co dělají, dokazovat svou prohnanost a zpětně tak ospravedlňovat jak zákazy, tak předsudek, který v nich vidí v podstatě neblahé tvory.

Androcentrické vidění je tak neustále legitimováno praktikami, které samo plodí: protože dispozice žen jsou plodem *nepříznivého předsudku* vůči ženství zabudovaného do řádu věcí, nemohou ženy jinak, než tento předsudek neustále potvrzovat. Je to logika *prokletí*, pesimistického *selffulfilling prophecy* v plném slova smyslu, to jest proroctví, jež má sklon samo se potvrzovat a svou vlastní předpověď přivolávat. Tato logika se ve vzájemném styku mezi pohlavími projevuje denodenně: tytéž dispozice, které muže podněcují, aby ženám přenechávali podřízené práce a nevděčné či trapné úkony (jako je třeba v našem světě ptát se na cenu, ověřovat si účty, požadovat slevu), zkrátka aby se vyhý-

49L. Bianco, „Résistance paysanne“, *Actuel Marx*, 22., 2. pololetí 1997, s. 138-152.

bali všem krokům, které se nesrovnávají s jejich představou o vlastní důstojnosti, je zároveň vedou k tomu, že vyčítají ženám malichernost" či „přízemnost", nebo dokonce že na ně hledí s posměchem, když se jim nedaří v činnostech, jež svrhli na jejich bedra - aniž jsou přitom ochotni přičíst jim k dobru případný úspěch™.

SYMBOLICKÉ NÁSILÍ

Mužská nadvláda má tedy všechny podmínky, aby se mohla uplatnit. Všeobecně uznávaný primát mužů potvrzuje objektivita sociálních struktur i produkčních a reprodukčních aktivit, založených jak v oblasti biologické, tak i sociální produkce a reprodukce na rozdělení práce podle pohlaví, jež zajišťuje muži tu lepší část, a potvrzují ho i schémata vlastní všem habitům: protože to jsou schémata zformovaná podobnými podmínkami, a tedy objektivně sladěná, fungují jako matrice vnímání, myšlení a jednání všech členů společnosti, jako historická transcendentna, jež se jako taková - právě proto, že jsou všeobecně sdílena - vnucují každému aktérovi. Androcentrické pojetí biologické i sociální reprodukce tím dostává objektivní charakter obecného cítění chápáného jako praktický, doxický konsenzus o smyslu jednání. Tato schémata myšlení, vzniklá přijetím vztahů moci a vyjadřující se v základních opozicích symbolického řádu, přikládají na veškerou skutečnost - a zvláště na ony vztahy moci, v nichž jsou samy uvězněny - právě i ženy. Takže jejich akty poznání jsou zároveň akty praktického uznání, doxického přitakání, víry, jež nepotřebuje samu sebe reflektovat, ani se jako taková potvrzovat, a jež ono na ní uplatňované symbolické násilí jaksi sama vytváří".

50 Při setkáních a rozhovorech, které jsem vedl v rámci bádání o ekonomii produkce nemovitých statků, jsem se mnohokrát přesvědčil, že tato logika opravdu ještě dnes funguje, a dokonce nedaleko od nás (cf. P. Bourdieu, „Un contrat sous contrainte", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81-82, březen 1990, s. 34-51). Třebaže muži už nemohou vždycky pohrdat ekonomickou aktivitou jako něčím nízkým (leđa muži z kulturních kruhů), projevují leckdy povýšenost - obzvlášť jsou-li v nadřazeném postavení - alespoň tak, že staví na odív lhostejnost k záležitostem nižší správy a často ji přenechávají právě ženám.

51 Verbální i neverbální známky symbolicky dominantního postavení (muže, aristokrata, šéfa ap.) mohou být srozumitelné jen tomu, kdo se naučil „kódu" (tak trochu podobně, jako je tomu s vojenskými prýmkami).

Nedělám si sice iluze, že bych dokázal předem rozptýlit všechna nedorozumění, ale rád bych varoval alespoň před nejhrubšími omyly, k nimž kvůli pojmu symbolické násilí všeobecně dochází a jež všechny pramení z více či méně zjednodušeného chápání přívlasku „symbolický“. Já sám ho zde přitom, domnívám se, užívám v určitém přesném smyslu, jehož teoretickou podstatu jsem vysvětlil v jednom už starším článku⁵². Slovo „symbolický“ v tom nejběžnějším pojetí vede někdy k domněnce, že hovořit o symbolickém násilí znamená minimalizovat roli násilí fyzického a nevidět (či zastírat), že existují ženy bité, znásilňované, vykořisťované, nebo snad dokonce chtít za toto násilí sejmut vinu z mužů. Tak tomu samozřejmě vůbec není. Termín „symbolický“, chápaný jako opak reálného, účinného, vyvolává představu, že symbolické násilí je násilí čistě „duchovní“ a koneckonců bez reálných účinků. Právě toto naivní pojetí, vlastní primitivnímu materialismu, se má materialistická teorie ekonomie symbolických statků, na níž pracuji už řadu let, snaží na základě objektivního prozkoumání subjektivní zkušenosti vztahů nadvlády pohrbit. Další nedorozumění vzniká tím, že se odvolávám k etnologii, abych ukázal její heuristické funkce. To zas vede k podezření, že jde o prostředek, jak pod zdáním vědy znovu vzkřísit mýtus „věčně ženského“ (či mužského), nebo dokonce jak strukturu mužské nadvlády - tím, že ji popisují jako neměnnou a věčnou - utvrdit na věky. Já však struktury nadvlády ani zdaleka nechápu jako ahistorické, ale snažím se naopak vysvětlit, že jsou *plodem neustálé (a tedy historické) reprodukční práce*, na níž se podílejí jak jednotliví aktéři (mezi nimi muži se svými zbraněmi fyzického i symbolického násilí), tak instituce, tj. rodina, církve, škola, stát.

Vztahy nadvlády se zdají jakoby přirozené, protože ovládaní na ně aplikují kategorie konstruované z hlediska vládnoucích. To může vést až k určitému sebepodceňování nebo i k systematickému sebeopovržení, zřetelnému zvláště, jak jsme viděli, u kabylských žen v jejich představě o vlastním pohlaví jako něčem deficitním, nehezkém, případně až odpuzujícím (a v představě mnoha mladých žen u nás, že jejich tělo neodpovídá módním estetickým kánonům), nebo v jejich souhlase s myšlenkou, že žena je vůbec méněcenný tvor⁵³. K symbolickému násilí dochází tehdy, jestliže ovládaný nemůže jinak, než vládnoucího (a tedy nadvládu) uznávat, protože k reflektování jak jeho, tak sebe sama, přesněji řečeno

52 Cf. P Bourdieu, „Sur le pouvoir symbolique“, *Annales*, 3., květen-červen 1977, s. 405-411.

53 Při rozhovorech vedených ve Francii v r. 1996 ženy často hovořily o tom, jak je pro ně obtížné přijmout vlastní tělo.

k reflektování vztahu mezi sebou a jím, disponuje pouze nástroji poznání, které s ním má společné a které nejsou ničím jiným než osvojenou formou vztahu nadvlády, a ukazují proto tento vztah jako přirozený; nebo, řečeno jinak, jestliže schémata, skrze něž nahlíží a hodnotí jak sebe, tak ty, kdo vládnou (nahore/dole, maskulinum/femininum, bílý/černý atd.) vyplývají z osvojeného, a tím naturalizovaného klasifikování, jehož plodem je i jeho vlastní sociální bytí.

Protože zde nemohu uvést s dostatečnou jemností (to by chtělo Virginii Woolfovou) dostatečné množství dostatečně různých a výmluvných příkladů konkrétních situací, kdy se toto jemné a často neviditelné násilí uplatňuje, přidržím se objektivních pozorování, pádnějších, než by byl popis nepatrných detailů interakce. Velká většina francouzských žen si například podle svého vlastního prohlášení přeje, aby jejich druh byl starší a - zcela koherentně k tomu - také větší než ony, a dvě třetiny z nich dokonce menšího muže výslovně odmítají⁵⁴. O čem tato obava, aby nezmizely běžné znaky sexuální „hierarchie“, vypovídá? „Přijmout obrácený poměr vnějších znaků,“ píše Michel Bozon, „znamená vyvolat dojem, že vládne žena, a to ji (paradoxně) společensky snižuje: vedle menšího muže se sama také cítí menší“⁵⁵. Nejenže se tedy ženy, pokud jde o vnější znaky dominantního postavení, vcelku shodují s muži (kteří zase dávají přednost mladším ženám), ale počítají ve své představě o vztahu k muži, s nímž je (či bude) spjata jejich sociální totožnost, dokonce i s tím, jak ho budou vidět ostatní muži a ženy, až na něj přiloží všeobecně sdílená (v uvažované skupině) schémata vnímání a hodnocení. A protože podle těch schémat platí nepsaný zákon, že dominantní postavení ve dvojici alespoň zdánlivě a pro pohled zvenčí zaujímá muž, přejí si ženy a mohou

51 Když Myra Marx Ferreeová říká, že jinému rozdělení práce v domácnosti brání hlavně fakt, že se domácí práce považují za „nevhodné pro 'skutečné' muže“ (*unfit for 'real' men*), a že když muž doma pomáhá, ženy to tají, aby ho nesnížily (cf. M. Marx Ferree, „Sacrifice, Satisfaction and Social Change: Employment and the Family“, in K. Brooklin Sacks a D. Remy [ed.], *My Troubles are Going to Have Trouble with Me*, New Brunswick [N.J.], Rutgers University Press, 1984, s. 73), odpovídá to téže logice.

55 M. Bozon, „Les femmes et l'écart d'âge entre conjoints: une domination consentie“, 1: „Types d'union et attentes en matière d'écart d'âge“, *Population*, 2, 1990, s. 327-360; II: „Modes d'entrée dans la vie adulte et représentations du conjoint“, *Population*, 3, 1990, s. 565-602; „Apparence physique et choix du conjoint“, *INED, Congrès et colloques*, 7, 1991, s. 91-110.

milovat - už kvůli němu samotnému, kvůli důstojnosti, kterou mu *a priori* přiznávají a kterou chtějí, aby uznávali všichni, ale i kvůli sobě samým, své vlastní důstojnosti - jedině muže, který svou důstojnost očividně dosvědčuje tím, že „je převyšuje“.Vůbec se tu samozřejmě neuplatňuje nějaký kalkul, ale prostě jen jakoby arbitrární sklon, o němž se nediskutuje ani neuvažuje, jež však - alespoň podle zaznamenávaných požadavků na věkový rozdíl a podle rozdílů skutečně panujících - plodí a uspokojuje právě taková zkušenost svrchovanosti, za jejíž nejnepochybnější a nejočividnější znaky všeobecně platí věk a postava jakožto známky zralosti a garantovaného bezpečí⁵⁶.

Vrcholným paradoxem - srozumitelným právě jen z hlediska dispozic - je skutečnost, že „tradiční model“, to jest požadavek většího věkového rozdílu, panuje nejvíc mezi ženami řemeslníků, obchodníků, venkovanů nebo i dělníků, čili v kategoriích, kde žena získává jakési společenské postavení dodnes hlavně manželstvím; jako kdyby dispozice k podřízenosti, jejichž výrazem jsou tyto preference a jež zřejmě vyplývají z bezděčného přizpůsobení se pravděpodobným účinkům struktury nadvlády, produkovaly jakousi dobu uvědomělé kalkulace. A tyto dispozice naopak slábnou - nepochybně s určitým *opožďováním*, které by ukázala jediná analýza jednání a jeho variací nejen podle zaujímaného postavení, ale také podle dráhy - zároveň s tím, jak ubývá objektivní závislosti, která je plodí a udržuje (tento proces, jímž se dispozice přizpůsobují objektivním možnostem, je i vysvětlením faktu, že uplatnění žen v odborné práci má značný vliv na jejich postoj k rozvodu⁵⁷)- Což potvrzuje, že milostné náklonnosti, na rozdíl od romantické představy, není cizí určitá forma racionality, jež však nemá nic společného s racionálním kalkulem, neboli že určitý podíl na lásce má často *amor fati*, láska k sociálnímu osudu.

Při uvažování o této specifické formě nadvlády musíme proto přesáhnout alternativu, nabízející buď (silový) nátlak, nebo (rozumový) souhlas, buď mechanický dril, nebo dobrovolnou, svobodnou, uváženou, případně vypočítavou poddanost. Symbolická nad-

56 Stálo by rovněž za zmínku, jak nesmírně rafinovaně dokáží některé kabylské ženy (vyššího postavení), ačkoli prakticky vládnou, předstírat podřízenost, aby muž mohl vypadat sám před sebou i před druhými, jako že vládne on.

57 Cf. B. Bastard a L. Cardia-Vouéche, „L'activité professionnelle des femmes: une ressource mais pour qui? Une réflexion sur l'accès au divorce“, *Sociologie du travail*, 3, 1984, s. 308-316.

vláda (ať biologického rodu, nebo nadvláda etnická, kulturní, jazyková apod.) se neuplatňuje cestou čiré logiky vědoucího vědomí, ale skrze schémata vnímání, hodnocení a jednání, z nichž sestávají habity a která nezávisle na vědomých rozhodnutích a volní kontrole zakládají vztah poznání, jenž je sám sobě hluboce neprůhledný⁵⁸. Paradoxní logiku mužské nadvlády a ženské poddanosti - poddanosti, o níž lze bez kontradikce říci, že je *spontánní a zároveň vynucená* - můžeme proto pochopit, jen když vezmeme v úvahu *dlouhodobé účinky*, jimiž se sociální řád otiskuje do žen (i mužů), neboli pod jeho tlakem spontánně vznikající dispozice.

Symbolická síla je forma moci působící na těla jakousi magií, jež nemá nic společného s fyzickým nátlakem. Tato magie však funguje jen za podmínky, že se může opřít, jako o jakési pružiny, o dispozice uložené v hloubi těl". Funguje jako *spouštěč*, totiž jen s nepatrným vynaložením energie, protože vlastně jen rozehrává dispozice dotýcným mužům či ženám vštípené a jimi přijaté, takže jsou jí přístupni. Jinak řečeno, nachází pro sebe připravené podmínky a ekonomickou kompenzaci (v rozšířeném smyslu slova) díky obrovskému předchozímu úsilí, jímž natrvalo transformovala těla a zplodila dispozice, které teď jen probouzí a rozehrává; její transformační tlak je tím mocnější, že v podstatě působí neviditelně a zálučně, cestou nenápadného přivykání symbolickým strukturám fyzického světa a brzké a pak už stálé zkušenosti interakcí prostoupených strukturami nadvlády.

Akty praktického poznání a uznání magické hranice mezi vládoucími a ovládanými, tyto akty, jež rozehrává magie symbolické moci - a jimiž ovládaní, často nevědomky, nebo i někdy proti své vůli, čistě jen tím, že vnucované hranice mlčky přijímají, své

58 Z mnoha svědectví či poznatků o zkušenosti symbolického násilí svázaného s jazykovou nadvládou tu chci uvést jako dobrý příklad pouze to, co píše p. Abiodun Goke-Pariola o nezávislé Nigérii: obzvlášť jasným důkazem skutečnosti, že stále trvá „návyk pohrdat vším domorodým“, je vztah Nigerijců k jejich vlastnímu jazyku, jehož výuku ve škole odmítají, a na druhé straně k jazyku kolonizátora, jímž hovoří, „přejímajíce *hexis* Angličana/.../, aby dosáhli toho, co se považuje za anglický nosový přízvuk“ (cf A. Goke-Pariola, *The Role of Language in the Struggle for Power and Legitimacy in Afrika*, African Studies, 31, Lewiston, Queenston, Lampeter. The Edwin Mellen Press, 1993).

. V týchž termínech lze chápat i symbolickou účinnost náboženského poselství (papežské buly, kázání, proroctví ap.). I ono očividně spočívá na předchozí náboženské socializační práci (katechismus, účast při mších a hlavně brzký vstup do religiozity prosáklého světa).

područí ještě posilují -, mají často formu *tělesných emocí* - hanby, nesmělosti, strachu, pocitu pokoření nebo provinilosti - nebo také *vášni* a *citů* - lásky, obdivu, úcty; emocí někdy o to bolestnějších, že se prozrazují viditelnými známkami jako červenáním, rozpačitou řečí, neobratností, chvěním, hněvem nebo bezmocnou zuřivostí; tím vším se, byť i bezděky a nechtě, projevuje podřízenost dominantnímu názoru, to všechno svědčí o neochotě těla poslechnout příkazy vědomí a vůle a o jeho skryté, vnitřním konfliktem a rozpolceností často provázené souhře s cenzurními tlaky sociální struktury.

Vášnivé pocity habitu, který je v područí (ať už druhého rodu, nebo jiného etnika, jiné kultury či jazyka), somatizovaný sociální vztah, sociální zákon, z něhož se stal zákon vtělený, to nejsou věci, které by se daly potlačit pouhou silou vůle opřené o osvobozující uvědomění. Myslet si, že symbolické násilí se dá překonat čistě jen uvědoměním a vůlí, je naprostá iluze, protože jeho účinky a podmínky jeho účinnosti jsou trvale vepsány do nejhlubší hloubi těl ve formě dispozic. Je to zřejmé zvláště na vztazích příbuzenství a vztazích podle tohoto modelu pojímaných, kdy trvalé náklonnosti socializovaného těla, prožívané a vyjadřující se jako cit (synovská láska, bratrská apod.) nebo jako povinnost, případně jako směs úcty a láskyplné oddanosti, mohou přežívat ještě dlouho poté, co sociální podmínky jejich existence pominuly. Něco podobného se děje i v případě, kdy skončil vnější útlak a dosáhlo se formálních svobod - hlasovacího práva, práva na vzdělání, na přístup ke všem profesím včetně politických: namísto výslovného vyloučení nastupuje sebevylučování a myšlenka „poslání“ (jejíž „působení“ je stejně negativní jako pozitivní). Má-li žena, tak jako u Kabylů, výslovný zákaz vstupu na veřejná místa, takže se musí zdržovat v oddělených prostorách a k prostorám mužským, jako je třeba místo shromažďování, se vůbec jen přiblížit je pro ni strašlivou zkouškou, pak *sociálně naočkovaná agorafobie* může mít účinnost skoro stejnou; může přežívat ještě dlouho po zrušení těch nejviditelnějších zákazů a vést ženy k tomu, že se z *agory* vylučují samy.

Připomínat, že nadvláda zanechává v tělech trvalé stopy a že tím dosahuje takových a takových účinků, neznamená poskytovat zbraně těm, kdo nadvládu ratifikují oním obzvláště zvrhlým způsobem spočívajícím v tvrzení, že jsou ženy svým útlakem samy vinny, protože se chovají pokorně z *vlastní vůle* („samy sobě jsou nejhorším nepřítelem“), nebo že dokonce být v područí se jim líbí, že

způsob, jímž se s nimi zachází, jim při jejich určitém vrozeném masochismu „dělá dobře“. Pravda nicméně je, že dispozice k poddanosti, sloužící někdy k „zlehčování obětí“, jsou plodem objektivních struktur a že tyto struktury mohou účinkovat právě jen díky tomu, že tyto dispozice rozehrávají a udržují stále při životě. Symbolická moc se může uplatňovat jedině za přispění těch, kdo jsou jejím předmětem a kdo ji snášejí právě proto, že ji *spoluvytvářejí*. Místo abychom však (po způsobu etnometodologického či jiného idealistického konstruktivismu) zůstali u tohoto konstatování, je třeba si uvědomit a vzít v počet skutečnost, že poznávací struktury, jež rozhodují o činech formujících svět a různé druhy jeho moci, jsou vytvářeny sociálně. A že tedy tato praktická konstrukce zcela očividně nespočívá v uvědomělém, svobodném a uváženém intelektuálním aktu nějakého izolovaného „subjektu“, nýbrž že i ona sama vznikla pod vlivem určité moci, jež se ve formě dispozic (k obdivu, úctě, lásce atd.) a schémat vnímání trvale vepsala do těl ovládaných a činí je k určitým symbolickým projevům moci *vnímavými*.

Je sice pravda, že podmínkou uznání nadvlády, dokonce i uznání zdánlivě vynuceného čirou silou (ať už zbraní nebo peněz), je vždycky určité poznání, to však ještě neznamená, že je můžeme popisovat jako uvědomělé, brát na ně - jako Marx (a hlavně ti, kdo po Lukácsovi hovoří o „falešném vědomí“) - intelektuálskou a scholastickou „míru“, jež, neznajíc dispoziční teorii jednání, neví nic o neprůhlednosti a inerci daných faktů, že se sociální struktury otiskují do těl, a navozuje představu, jako by k osvobození žen mohlo automaticky vést prostě „uvědomění“.

Jeanne Favret-Saadaová sice správně ukazuje, že označovat výsledek „přesvědčování a svodu“ jako „souhlas“ je neadekvátní, ale z alternativy útlač, nebo souhlas jako „svobodné přijetí“ a „výslovné přitakání“ se přesto nedokáže vymanit, neboť stejně jako Marx, od něhož si vypůjčuje slovník odcizení, zůstává v zajetí filozofie „*vědomí*“ (hovoří například o „ovládaném, rozdroleném, kontradičním vědomí utiskovaných“ nebo o „*vědomí žen* zavaleném fyzickou, právní a mentální silou mužů“); protože nebere v úvahu *trvalé účinky*, jimiž se mužský řád otiskuje do těl, nemůže onen účinek symbolického násilí, jímž je nadšená oddanost, správně pochopit. A ještě méně než o „*vědomí*“ je patrně namístě hovořit

60 J. Favret-Saada, „L'arraisonnement des femmes“, *Zes Temps modernes*, únor 1987, s. 137-150.

o „představách“, tak jak se to tu a tam a tak trochu nazdařbůh děje, neboť v takových případech se obzvláště snadno zapomíná, že podstatou dominantního vidění není prostě jen nějaká mentální představa, nějaké fantazma („myšlenky v hlavě“), nějaká „ideologie“, ale systém struktur trvale vepsaných do věcí a těl. Kritickou analýzu pojmu souhlas, jímž se „takříkajíc škrta veškerá odpovědnost ze strany utiskovatele“⁶¹ a vina se ve skutečnosti svaluje zase jen na utiskované“⁶², dovedla patrně nejdál Nicole-Claude Mathieuová v textu nazvaném „O ovládaném vědomí“⁶³; protože však i ona stále hovoří o „vědomí“, nedaří se jí vést analýzu nadvlády, jež *omezuje možnosti myšlení a jednání* utiskovaných⁶⁴ a „zavaluje jejich vědomí všudypřítomnou mocí mužů“⁶⁵, až úplně do konce.

Neuvádím tyto výhrady bezdůvodné: vyplývá z nich totiž, že symbolickou revoluci, po níž volá feministické hnutí, nemůže způsobit pouze nějaký obrat ve vědomích a vůli. Protože oporou symbolického násilí v podstatě nejsou oklamaná vědomí, jež by stačilo osvětit, ale dispozice přizpůsobené strukturám nadvlády, které je zplodily, nemůže vztah komplicity mezi držiteli symbolické nadvlády a jejími oběťmi rozbít nic jiného než radikální změna sociálních podmínek, z nichž se ony dispozice, nutící ovládané pohlížet na vládnoucí i na sebe samotné z hlediska vládnoucích, rodí. Symbolické násilí se uplatňuje pouze na základě aktu poznání a praktického nerozpoznání, k němuž dochází mimo vědomí i vůli a který všem projevům, příkazům, popudům, svodům, hrozbám, výtkám, rozkazům či voláním k pořádku dodává „hypnotickou moc“. Pokud jde o *jeho trvání nebo změnu*, je však takovýto vztah nadvlády, fungující čistě díky komplicitě dispozic, hluboce závislý na trvání nebo změně struktur, jejichž jsou ony dispozice plodem (a zvláště na trvání nebo změně struktury trhu symbolických statků, jehož základním zákonem je, že se s ženami zachází jako s předměty, obíhajícími zdola nahoru).

⁶¹ N.-C. Mathieu, *Catégorisation et idéologies de sexe*, Paris, Côté-femmes, 1991, s. 225.

⁶² *Ibid.*, s. 226.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, s. 216.

⁶⁵ *Ibid.*, s. 180. Stojí mimochodem za zaznamenání, že k nejrozhodnějšímu pokroku v kritice mužského pojetí vztahů reprodukce (např. minimalizování jak slovem, tak po stránce rituálu, čistě ženského podílu) nejspolehlivěji přispěla etnologická analýza jednání, zvláště rituálních praktik (cf. např. texty shrnuté N.-C. Mathieuovou in N. Echard, O. Jourmet, C. Michard-Marchal, C. Ribéry, N.-C. Mathieu, R. Tabet, *l'Arraïsonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, École des hautes études en Sciences sociales, 1985).

ŽENY V EKONOMII SYMBOLICKÝCH STATKU

Dispozice (*habity*) jsou tedy jak u mužů, tak u žen neoddělitelné od struktur (*habitudines* v Leibnizově smyslu), které je plodí a reprodukují, a zvláště od celé struktury technicko-rituálních aktivit, jež má v posledku svůj základ ve struktuře trhu symbolických statků". Principem inferiority ženy a jejího vylučování, ratifikovaným a rozšiřovaným myticko-rituálním systémem do takové míry, až se stává principem dělení celého vesmíru, není nic jiného než ona základní asymetrie *subjektu a objektu, aktéra a nástroje*, která panuje mezi mužem a ženou na poli symbolických směn, na poli vztahů produkce a reprodukce symbolického kapitálu, jejichž ústředním místem je sňatkový trh a které zakládají celý společenský řád: ženy se zde mohou jevit pouze jako předměty či ještě spíš symboly, jejichž smysl leží mimo ně a jejichž funkcí je přispívat k uchovávání nebo zvětšování symbolického kapitálu držného muži. Toto ženám přisuzované postavení vyvstává a *contrario* s plnou pravdivostí v mezní situaci, kdy rodina bez mužského potomka nemá jinou možnost, než v zájmu uchování rodu *přimout* pro svou dceru muže, *awrith*, proti místnímu zvyku do svého vlastního domu, takže oběživem, předmětem, se pak stává on („dělá manželku“, jak říkají Kabylové): takto pokořená rodina, zneuctěná tím, že se „muž-předmět“ vzdal svého mužství, se pak snaží uchovat si - a pokud možno i jemu samotnému - jakési zdání cti pomocí různého manévrování, nad nímž všichni ostatní, ať je to v Kabylii nebo v Béarn, cíleně přivírají oči.

Primát přičítaný v kulturních taxonomiích mužství je dán právě logikou ekonomie symbolických směn, přesněji řečeno sociálním pojetím příbuzenských a manželských vztahů, jež přičítá ženě statut směnného předmětu, definovaného podle mužských zájmů a odsouzeného přispívat tak k reprodukci symbolického kapitálu mužů. Zákaz incestu, podle Lévi-Strausse základní akt společnosti, neboť implikuje imperativ směny jako mezilidské komunikace rovného s rovným, je korelátem instituce násilí, jež popírá ženy jako subjekty směny a svazků skrze ně nastolovaných a dělá

¹ Když Leibniz hovoří o „*habitudines*“, aby tím označil určité způsoby trvání, struktury zrozené z vývoje, vlastně tak předjímá některá tušení moderních filozofů, například Peirceovo (G.W. Leibniz, „*Quid sit idea*“, in Gerhardt [ed.], *Philosophischen Schriften*, VII, s. 263-264).

z nich pouhé objekty, nebo spíš *symbolické nástroje* mužské politiky: ženy, odsouzené cirkulovat jako oběživo a nastolovat tím vztahy mezi muži, jsou redukovány na pouhé nástroje produkce a reprodukce symbolického a sociálního kapitálu. A - opustíme-li už úplně Lévi-Straussovo čistě „sémiologické“ pojetí - možná že oběh sadeovský, který, jak říká Anne-Marie Dardignaová, dělá „z ženského těla předmět doslova a do písmene zhodnotitelný a zaměnitelný, obíhající mezi muži stejně jako peníze“⁶⁷, je jen jakousi krajní, deziluzovanou či cynickou formou oběhu léviStraussovského, formou, která, založena nepochybně na deziluzi (jejímž je erotismus jedním z aspektů) spojené s všeobecným rozšířením peněžní směny, jasně odhaluje, že i legitimní oběh legitimních žen vposledku spočívá na násilí. Obě pojetí, jak striktně sémiologické, chápající směnu žen jako vztah komunikace a zatemňující tím politickou dimenzi sňatkové transakce, totiž silový vztah směřující k uchování nebo zvýšení symbolické síly⁶⁸, tak pojetí čistě „ekonomistické“ (ať už marxistické nebo jiné), směřující logiku symbolické produkce s logikou produkce čistě ekonomické a pojímající směnu žen jako směnu zboží, mají to společné, že jim uniká fundamentální dvojznačnost ekonomie symbolických statků: protože tato ekonomie směřuje k hromadění symbolického kapitálu (např. kapitálu cti), proměňuje hrubé materiály - ženy v první řadě, ale i všechny jiné ve své formě směnitélné předměty - v *dary* (a ne v produkty), neboli ve známky komunikace, jež jsou neodlučitelně i nástroji nadvlády.⁶⁹

Takové pojetí bere v úvahu nejen specifickou strukturu této směny, ale také sociální práci, kterou tato směna vyžaduje od svých účastníků, a hlavně onu práci, jež je nutná k produkování a reprodukování jak jejích vlastních aktérů (aktivních, to jest mužů, i pasiv-

67 A.-M. Dardigna, *Les Cbâteau d'Éros ou les infortunes du sexe des femmes*, Paris, Maspero, 1980, s. 88.

""Jaké důsledky má rozchod se sémiologickým pojetím směny pro pochopení směny jazykové, o tom viz P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, op. cit., s. 13-21 a passim.

69 Tato materialistická analýza ekonomie symbolických statků umožňuje vymanit se z bezvýchodné alternativy „materiálního“ na jedné straně a „ideálního“ na druhé, alternativy, jejímž pokračováním je opozice mezi studii „materialistickými“ a studii „symbolickými“ (často - například u autorek jako Michéle Rosaldová, Sherry Ortnerová nebo Gayle Rubínová - vskutku pozoruhodnými, ale podle mého soudu pouze dílčími: Rosaldová a Ortnerová postřehly roli symbolických opozic a fakt komplicity ovládaných; Rubínová vazbu mezi symbolickými směnami a sňatkovými strategiemi).

ních, to jest žen), tak samotné její logiky - v opaku k iluzi, že symbolický kapitál se reprodukuje jaksi sám od sebe, bez účasti nějak situovaných a nějak datovaných aktérů. (Re)produkovat aktéry znamená (re)produkovat kategorie (ve smyslu schémat vnímání a hodnocení i ve smyslu sociálních skupin), které pořádají společenský svět; kategorie příbuznosti samozřejmě, ale také kategorie myticko-rituální; (re)produkovat hru a vsázky znamená (re)produkovat podmínky přístupu k sociální reprodukci (nejen k sexualitě): reprodukci založené na soupeřivé směně směřující k vytváření co nejbohatších genealogií, k hromadění jmen potomků či předků, neboli symbolického kapitálu zajišťujícího trvalou moc a práva nad druhými osobami: muži produkují znaky a jako soupeřící partneři navzájem si rovní ve cti je aktivně směňují, přičemž ona rovnost ve cti může zároveň plodit i nerovnost ve cti neboli nadvládu. Čistě sémiologické pojetí v Lévi-Straussově stylu toto nezachycuje. Mezi mužem, subjektem směny, a ženou, jejím objektem, mezi mužem, rozhodujícím o produkci i reprodukci a odpovědným za ni, a ženou, *transformovaným* produktem této práce, panuje radikální asymetrie.^{7"}

Jestliže získávat symbolický a sociální kapitál představuje, tak jako v Kabylii, víceméně jedinou možnou formu hromadění, pak se žena stává hodnotou, kterou je třeba chránit před urážkou i jakýmkoli podezřením a která, investována do směny, může plodit určité aliance, čili sociální kapitál, a prestižní spojení, čili kapitál symbolický. A protože hodnota těchto aliancí, neboli symbolický zisk, jejíž mohou přinést, zčásti závisí na symbolické hodnotě žen pro směnu použitelných, to jest na jejich pověsti a hlavně jejich cudnosti - sloužící za z fetišizované měřítko pověsti mužské, čili symbolického kapitálu celého rodu -, je celkem pochopitelné, že bratři nebo otcové mají stejný sklon k podezřavé nebo až paranoidní bdělosti jako manželé.

" U každé ze shora uvedených proposic bych byl mohl (nebo i měl) vyznačit, čím se odlišuje jednak od tezí Lévi-Straussových (to jsem udělal jen v jednom bodě, jež jsem považoval za obzvlášť důležitý), a jednak od té či oné z analýz mu blízkých, a hlavně od pojetí Gayle Rubínové („TheTraffic in Woman. The Political Economy of Sex" in R. R. Reiter [ed.], *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975), která ve snaze ukázat útlak žen přejímá některé rysy základní analýzy Lévi-Straussovy, ale zaujímá jiné hledisko než já. Byl bych tak zmíněným autorům učinil zadost a zároveň nejen zdůraznil, čím se já sám „liším", ale hlavně se vyhnul mylnému zdání, že opakuji nebo přejímám analýzy, jichž jsem protivníkem.

Ekonomie symbolických statků, pořádající vnímání sociálního světa podle principů základního dělení, se vnucuje v celém sociálním vesmíru, to jest nejen v ekonomii produkce ekonomické, ale i v ekonomii *biologické reprodukce*. Právě proto se zřejmě nejen v Kabylii, ale i v leckteré jiné tradici, čistě ženská práce, jíž je těhotenství a porod, jakoby úplně ztrácí za prací čistě mužskou, jíž je oplodnění. (Mimochodem když Mary O'Brienová vidí mužskou nadvládu z psychologického hlediska jako výsledek snahy mužů kompenzovat skutečnost, že sami nemají možnost reprodukce druhu, a potlačováním skutečně ženské práce, jíž je porod, nastolit primát otcovství, sice se nemýlí, ale nevidí přitom, v čem má tato „ideologická“ práce svou skutečnou podstatu, že jde totiž o tlaky ekonomie symbolických statků, jež podřizují biologickou reprodukci potřebám reprodukce symbolického kapitálu⁷¹). Stejně jako v cyklu zemědělském, i v cyklu plození staví myticko-rituální logika na první místo mužský zásah: ten je vždy, ať jde o sňatek nebo o zahájení polních prací, zdůrazněn veřejnými, oficiálními, společnými obřady, zatímco období těhotenství, ať ženy, nebo země během zimy, provázejí rity pouze fakultativní a takřkajíc letmé: na jedné straně *diskontinuitní a ne-obyčejný* zásah do chodu života, riskantní, nebezpečný a slavnostně - v případě první polní práce někdy i veřejně, před celou skupinou - vykonaný akt otevření; na druhé jen jakýsi přirozený a pasivní proces bobtnání, které se v ženě nebo v zemi prostě jen odehrává a které od ženy, skýtající mu spíše jen příležitost nebo oporu, než že by byla jeho aktérkou, vyžaduje pouze průvodní technické či rituální úkony, akty, které mají asistovat pracující přírodě (podobně jako pletí nebo sběr trávy pro zvířata) a jsou proto hned dvakrát odsouzeny probíhat bez povšimnutí, a hlavně povšimnutí mužského. Znamé, neustálé, běžné, opakované a jednotvárné, „pokorné a prosté“, jak dí náš básník, odehrávají se většinou v ústraní, v šeru domu, nebo v mrtvém čase zemědělského roku⁷².

Dělení podle pohlaví je obsaženo na jedné straně v rozdělování aktivit, s nimiž spojujeme myšlenku práce, a v širším smyslu v dělbě práce týkající se uchování sociálního a symbolického kapi-

⁷¹ M. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Lonclres, Routledge and Kegan Paul, 1981.

⁷² V našem světě tato opozice mezi nepřetržitým a přetržitým vyvstává v opozici mezi rutinou ženské práce v domácnosti a „velkými rozhodnutími“, jež si rádi osobují muži (cf. M. Glaude, F. cle Singly, „L'organisation domestique: pouvoir et négociation“, *Économie et statistique*, 187, Paris, INSEE, 1986).

tálu, kdy je monopol na všechny oficiální, veřejné, *repräsentativní* činnosti, a zvláště na všechny směny v rovině cti, řeči (při každodenních setkáních a hlavně ve shromážděních), v rovině darů, žen, výzev a vražd (z nichž krajní mezí je válka) prisuzován mužům; a na druhé straně je obsaženo v dispozicích (habitech) protagonistů ekonomie symbolických statků: v dispozicích žen, redukovaných touto ekonomikou na *objekty* směny (i když za určitých podmínek mohou mít ženy na zaměření a pořádání směn vliv alespoň v zastoupení); v dispozicích mužů, vedených celým sociálním řádem, a hlavně odměnami či sankcemi očekávanými od trhu symbolických statků, k tomu, aby uměli a chtěli - neboť v tom spočívá smysl pro čest - brát všechny hry vážně a tím je zároveň jako *vážné* ustavovali.

Když jsem v jedné jiné práci⁷¹ pod hlavičkou rozdělení práce podle pohlaví popsal rozdělení *pouze aktivit výrobních*, mylně jsem tím převzal etnocentrickou definici práce, o níž jinde⁷¹ sám píš, že to je vynález dějin a něco docela jiného než předkapitalistická definice „práce“ jakožto plnění určité, dalo by se říci „totální“ či nediferencované sociální funkce zahrnující i činnosti, které by naše společnost nepovažovala za produktivní, neboť je neprovází žádná peněžní odměna: jsou to - jak u Kabyků, tak ve většině společností předkapitalistických, ale i v prostředí šlechty „starého režimu“ a privilegovaných tříd společností kapitalistických - všechny činnosti přímo či nepřímo zaměřené k reprodukci sociálního a symbolického kapitálu, jako například vyjednání určitého sňatku, u Kabyků promluva ve shromáždění mužů, nebo jinde pěstování módního sportu, vedení salónu, pořádání plesu nebo otevření nějakého charitativního podniku. Přijmout podobně okleštěnou definici pak ovšem znamená nezachytit objektivní strukturu dělby „úkolů“ či *povinností* podle pohlaví v celé úplnosti, neboť tato struktura se rozprostírá po všech oblastech jednání a zvláště v oblasti směn - kde se veřejné, diskontinuitní, ne-obyčejné směny mužské jasně odlišují od soukromých, případně skrytých, neustálých a běžných směn ženských; a totéž se týká i aktivit náboženských či rituálních, kde lze pozorovat opozice založené na téměř principu.

Tato primordiální investice do sociálních her (*illusió*), jež dělá muže pravým mužem - jež zakládá jeho smysl pro čest, jeho mužnost, *manliness* nebo, jak říkají Kabylové, „kabylskost“ (*thakbaj-littí*) - je nediskutovaným principem všech povinností k sobě

73 R. Bourdieu *Le Sens Pratique*, op. cit., s. 358.

Cf. P. Bourdieu, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris-La Haye, Mouton, 1963 a *Algérie 60*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.

samému, motorem či hybatelem všeho, co muž *dluží* sám sobě, co je sám sobě povinen konat, aby byl sám se sebou vyrovnaný, aby zůstal ve svých očích hodným určité představy o muži. Jak soutěživé investice mužů, tak i ctnosti žen, složené vesměs z odříkání a zdrženlivosti, obě dvě tato nutkání mají svůj původ ve vztahu mezi habitem, utvářeným podle základního dělení na rovné a křivé, vztyčené a ležící, silné a slabé, zkrátka maskulinní a femininní, a podle téhož dělení uspořádaným sociálním prostorem.

Smysl pro čest, tato specifická forma smyslu pro hru, jež se získává pod dlouhodobým tlakem pravidelností a pravidel ekonomie symbolických statků, je například hybnou silou systému reprodukčních strategií - strategií plodnosti, strategií sňatkových, výchovných, ekonomických, nástupnických, vesměs zaměřených k předávání zděděných mocí a výsad -, jimiž se muži, monopolní držitelé nástrojů produkce a reprodukce symbolického kapitálu, snaží tento kapitál si uchovat nebo rozmnožit.⁷⁵ Tendence kapitálu cti (symbolického kapitálu vlastněného určitým rodem nebo - jako v Béarn, u středověké šlechty a jistě i jinde - určitým „domem“) uchovávat se v činech aktérů se somatizovala a z nutnosti symbolického řádu se stala ctnost.

Z veřejných míst shromažďování a z tržišť, kde se odehrávají hry běžně považované za ty nejvážnější v lidském životě, to jest například hry cti, jsou ženy vykázány. Vykázány takříkajíc *a priori*, ve jménu (nevyslovené) zásady rovnosti ve cti, podle níž se výzva - neboť je poctou - může adresovat pouze muži (a ne ženě), a to muži čestnému, schopnému riposty, která jakožto určitá forma uznání je rovněž poctou. Proces svým uzavřeným kruhem dosvědčuje, jak je toto vykázání ženy arbitrární.

MUŽNOST A NÁSILÍ

Ženy se pod vlivem socializace směřující k jejich ponížení a popření učí negativním ctnostem odříkání, rezignace a mlčení, dominantní pohled však spoutává a poťouchle mění v oběti i muže. Stejně jako

⁷⁵ O vazbě mezi ctí a sňatkovými a následnickými strategiemi viz např.: P. Bourdieu, „Celibát et condition paysanne“, *Études rurales*, 5-6, duben-září 1962, s. 32-136; „Les stratégies matrimoniales clans le système des stratégies de reproduction“, *Annales*, 4-5, červenec-říjen 1972, s. 1105-1127; Y. Castan, *Honnêteté et relations sociales en Languedoc (1715-1780)*, Paris, Plon, 1974, s. 17-18; R. A. Nye, *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*, New York, Oxford University Press, 1993-

dispozice k poddanosti, ani dispozice k osobování si a uplatňování nadvlády nejsou dány od přírody, ale vytvářejí se jediné dlouhou socializační prací, to jest, jak jsme viděli, dlouhodobým aktivním diferencováním mezi pohlavími. Být mužem ve smyslu *vir* znamená být určitým způsobem, vyznačovat se určitou *virtus*, jež se jeví jako „něco samozřejmého“, o čem se nediskutuje. Podobně jako urozenost, i čest - vepsaná do těla jako určitý počet zdánlivě přirozených dispozic, často zřejmých ze způsobu chování, držení těla, hlavy, z celkového postoje či chůze a harmonujících s určitým způsobem myšlení a jednání, s určitým *étosem*, vírou atd. - čestnému muži *vládne*, ale bez vnějšího nátlaku. *Řídí* (ve dvojím smyslu) jeho myšlení a jednání jako nějaká síla („je to silnější než on“), ale bez jakéhokoli mechanického násilí (dotyčný může uhnout a požadavku nedostát); vede jeho činy jako nějaká logická nutnost (dotyčný „nemůže jinak“, nemá-li popřít sama sebe), ale nevnučuje se mu přitom jako nějaké pravidlo či neúprosná logika nějakého racionálního výpočtu. Tato vyšší síla, schopná přimět muže k činům, které bez rozmyšlení či nějakého zkoumání přijme jako nevyhnutelné a samozřejmé, ačkoli jinému by se zdály nemožné nebo nemyslitelné, je transcendované sociálně, jež se stalo tělem a funguje jako *amor fati*, láska k osudu, sklon těla identifikovat se se samou podstatou sociality, jež se tak stává osudem. Šlechtictví nebo čestnost (*nif*) ve smyslu určitého počtu dispozic platících za ušlechtilé (fyzická a mravní odvaha, šlechtnost, velkodušnost) jsou produktem socializace, pojmenovávání a vštepování, díky nimž se nakonec určitá sociální identita, nastolená jednou z oněch všeobecně známých a uznávaných „mystických demarkačních čar“, jež vytyčuje sociální svět, otiskne do určité biologické podstaty a stane se habitem, vtěleným sociálním zákonem.

Výsada mužství je zároveň i past a platí se za ni neustálým, někdy až nesmyslným napětím a vypětím, k němuž každého muže nutí povinnost projevovat se za všech okolností jako muž⁷⁶. Pokud

76 A to především, alespoň pokud jde o severoafrické společnosti, v rovině sexu, jak podle svědectví shromážděných v šedesátých letech jedním alžírským lékárníkem dokazuje množství mužů velmi často a zcela běžně užívaných - a v seznamu léků tradičních lékáren vždycky silně zastoupených - afrodiziak. Mužnost je ve skutečnosti více nebo méně maskované vystavena zkoušce kolektivního soudu nejen při obřadech deflorace nevěsty, ale hodně místa je věnováno sexu a případům mužského selhání také v ženských rozhovorech. Výbuch zájmu, jaký vyvolala v Evropě i ve Spojených státech na počátku r. 1998 pilulka Viagra, je spolu s mnoha psychoterapeutickými a medicínskými texty důkazem, že obavy ve věci fyzických projevů mužnosti nejsou jen nějakou exotickou zvláštností.

je subjektem, na nějž symbolický řád klade tyto nároky, kolektiv, nějaký rod nebo rodina, jeví se čestnost ve skutečnosti jako ideál, nebo spíš jako systém požadavků, jež leckdy zůstávají nesplnitelné. *Virilita* chápána jako schopnost sexuální a sociální reprodukce, ale také jako způsobilost k boji a násilí (zvláště ve smyslu pomsty), je především *břemeno*. V opaku k ženě, jejíž čest je negativní povahy - může být jen bráněna nebo ztracena, neboť spočívá nejprve v panenství a pak ve věrnosti -, „pravým mužem“ je ten, který se cítí sám sobě povinen přispívat podle možnosti k vlastní cti usilováním o slávu a významné postavení ve veřejné sféře. Temným rubem exaltace mužských hodnot jsou však strachy a úzkosti vzbuzované ženstvím: žena, slabost sama, ztělesněná *zranitelnost* cti (*h'urmd*), svatá (ženská) levice, na rozdíl od svaté (mužské) pravice, neustále vystavená urážkám, je zároveň silná všemi zbraněmi slabosti, jako jsou ďábelská lest, *thah'rajmith*, a magie⁷⁷. Nedosažitelný ideál virility se tím snadno mění v princip nesmírné zranitelnosti. Právě to paradoxně muže nutí angažovat se, a někdy až vášnivě, ve všech mužských hrách násilí, jako jsou v našich společnostech například sporty a speciálně třeba zápas, sport jako stvořený, aby produkoval viditelné znaky mužství⁷⁸ a aby se v něm projevovaly a osvědčovaly takzvané mužské vlastnosti⁷⁹.

Stejně jako čest - nebo také její opak, hanba, neboť tu člověk, jak známo, na rozdíl od viny pociťuje rovněž *před druhými* -, také

⁷⁷ Jak jsme si mohli povšimnout **na** prvotním mýtu, kde muž s úžasem objevuje ženské pohlaví a rozkoš (nereciproční), kterou mu žena odhalí, muž stojí v systému opozic, jež ho spojují s ženou, na straně důvěřivosti a naivity (*nija*), dokonalých protipólů ďábelské lsti (*thab'rajmith*). O této opozici viz P. Bourdieu a A. Sayad, *Le Déracinement. La crise de Vagriculture traditionnelle enAlgérie*, Paris, Éditions de Minuit, 1964, s. 90-92.

⁷⁸ Cf. S. W. Fussell, *Muscle: Confessions of an Unlikely Body Builder*, New York, Poseidon, 1991, a L. Wacquant, „A Body too Big to Feel“, in *Masculinities*, 2[1], 1994, s. 78-86. Loic Wacquant právem hovoří o „paradoxu mužství“, jenž se projevuje v „body building“, tomtó, jak říká B. Glassner, „vášnivém boji proti pocitu zranitelnosti“, a o „složitém procesu, jímž vzniká mužské *illusio* a usazuje se a otiskuje do určitého biologického jedince“.

⁷⁹ Jakýmsi dokonalým opakem vytváření mužského habitu, jak je zde popisováno, je vytváření tradičního habitu židovského v zemích střední Evropy koncem 19. století: výslovné odmítnutí kultu násilí včetně jeho nejritualizovanějších forem, jako jsou souboj nebo sport, vede židovskou komunitu k tomu, že před tělesnými cviky, hlavně těmi nejsilnějšími, dává přednost cvičením intelektuálním a duchovním a rozvíjení dispozic k jemnosti a „pacifismu“ (jak to dosvědčuje nízký počet znásilnění a hrdelních zločinů). (Cf V. Karady, „Les juifs et la violence stalinienne“, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 120, prosinec 1997, s. 3-31).

mužnost potřebuje druhé muže, aby ji v její pravé povaze aktuálního či potenciálního násilí ocenili a aby potvrdili její příslušnost ke skupině „pravých mužů“. Mnohé institucionální rituály - ve škole, a hlavně na vojně - jsou doslova zkouškou mužnosti, jež má posílit mužskou solidaritu. Takové praktiky jako kolektivní znásilnění tlupou výrostků - pokleslá varianta společné návštěvy bordelu, kterou mají v živé paměti buržoazní synkové - mají někdy za cíl umožnit účastníkům zkoušky, aby před ostatními prokázali svou mužnost doopravdy jako čiré násilí¹, bez jakýchkoli něžností a nemužných změkčilostí lásky, a jasně tak dosvědčují, že všechny důkazy mužnosti jsou heteronorní, závislé na soudu mužské skupiny.

Podstatou některých forem odvahy, takových, jaké se vyžadují či uznávají v armádě nebo u policie (speciálně u „elitních jednotek“) a v zločineckých bandách, ale docela obyčejně také v některých pracovních kolektivech - především na stavbách, kde mnoho nehod způsobuje právě sklon k bravurnímu chování, jež nedbá bezpečnostních opatření a popírá nebo riskuje nebezpečí - je ve skutečnosti, a paradoxně, strach, že dotyčný ztratí úctu nebo obdiv skupiny, že před kamarády „ztratí tvář“ a bude vykázán do kategorie „slabochů“, „křehotinek“, „bab“, „teploušů“ atd. To čemu se říká odvaha, tak vlastně někdy spočívá v určité formě zbabělosti: důkazem jsou nejružnější situace, kdy vůle ovládat, vykořisťovat či utiskovat dokázala přimět k zabíjení, mučení či znásilňování právě a jen proto, že si našla oporu v „mužné“ obavě z vyloučení ze světa „mužů“ neznajících slabost; mužů nazývaných někdy „tvrdí hoši“, protože jsou tvrdí k vlastní bolesti, ale hlavně k bolesti těch druhých. Sem patří vrazi, mučitelé a malí vládcové všech diktatur a všech, i těch nejběžnějších, totalizujících zařízení, jako jsou věznice, kasárna nebo internáty - ale zrovna tak i noví vůdcové obdivovaní neoliberální hagiografií, kteří svou moc prokazují tím, že své přebytky zaměstnance posílají na dlažbu. I ti musí leckdy podstupovat zkoušky tělesné odvahy. Mužnost, jak je vidět, je pojem eminentně *vztahový*, budovaný před očima druhých mužů a pro ně, a proti ženství, v jakémusi strachu z ženství, a hlavně z ženství ve vlastním nitru.

¹ Vazba mezi mužností a násilím je zcela zřejmá v tradici brazilské, kde je penis popisován jako *zbraň* (R. G. Parker, *Bodies, Pleasures and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil*, Boston, Beacon Press, 1991, s. 37). Právě tak zřejmá je i vazba mezi penetrací (*Joder*) a ovládnutím (s. 42).

KAPITOLA 2

ANAMNÉZA SKRYTÝCH KONSTANT

Etnologický popis sociálního světa dostatečně vzdáleného, aby se dal snáze objektivizovat, a zároveň cele zbudovaného na mužské nadvládě, může být zároveň jakýmsi „detektorem“ nepatrných stop a rozptýlených fragmentů androcentrického pojetí světa, čili může nám posloužit za nástroj historické archeologie nevědomí, které se v našich společnostech nepochybně utvořilo, když byly ještě hodně staré a archaické, a které v sobě nese každý z nás, ať muž nebo žena. Oe to nevědomí historické, neboť není dáno - jako třeba rozdíl mezi pohlavími v pojetí psychoanalýzy - nějakou biologickou či psychologickou povahou a vlastnostmi do ní vepsanými, ale vzniká čistě historickou prací - jakou je například snaha vymanit chlapce z ženského světa -, a může se proto změnit, jestliže se změní historické podmínky, jejichž je plodem.

Nejprve si tedy musíme uvědomit, co všechno nám poznání onoho dokonalého modelu androcentrického „nevědomí“ umožňuje vysledovat a pochopit v projevech našeho vlastního nevědomí, nalézt a ukázat ony stopy, jež někdy probleskují či se prozrazují

v básnických metaforách nebo i v běžných přirovnáních, aniž si jich při jejich samozřejmosti vůbec povšimneme. Představa, kterou si nezasvěcený čtenář udělá - hlavně na základě diagramu, který je nabízí v synoptickém, od domorodých praktik zcela odpoutaném pohledu - o vztazích opozice či homologie strukturujících praktiky a představy kabylské společnosti (zvláště praktiky rituální), může pak sahat od pocitu samozřejmosti, plynoucího ze spoluúčasti na témž nevědomí (ale ve skutečnosti vůbec nijak samozřejmého), až po určitou zmatenost, případně i podobný pocit *odhalení*, jaký někdy probudí překvapivá básnická metafora. Představa, kterou tak může člověk celkem rychle získat - tak jak ji před námi,

jenže pracněji, získal etnolog - o jednotlivých vztazích opozice a sítě vztahů přímé či nepřímé ekvivalence, v níž je každý z nich propojen s ostatními v systému a získává tak svou *objektivní i subjektivní nutnost*, nebude však spočívat v pouhém nabytí poznatku, ale půjde o poznání, které Freud, po Platónovi, nazval „anamnézou“. O poznání odjakživa vlastněné, ale ztracené a nyní znovu nabyté.

Anamnéza se však nebude týkat, jako u Platóna, pouze eidetických obsahů; ani, jako u Freuda, jen procesu konstituování individuálního nevědomí, u něhož se sice nevylučuje sociální aspekt, ale redukuje se všehovšudy na univerzální generickou rodovou strukturu bez jakékoli další sociální charakteristiky. Bude se týkat fylogeneze a ontogeneze nevědomí současně kolektivního i individuálního, půjde o vtělenou stopu určitých kolektivních dějin a dějin jedinců, které všem aktérům, mužům i ženám, imperativně vnucují svůj systém předsudků - předsudků, jejichž potenciálně osvobodivou axiomatiku buduje právě etnologie.

Cestou sexuálně diferencované a diferencující transformace těl, k níž dochází zčásti vlivem mimetismu, zčásti v důsledku výslovných příkazů a zčásti konečně tlakem celé symbolické konstrukce biologického těla (a zvláště pohlavního aktu, chápaného jako akt nadvlády, zmocnění se) vznikají systematicky diferencované a diferencující habitusy. Maskulinizací mužského těla a feminizací těla ženského, touto nesmírnou a v jistém smyslu nekonečnou prací, vyžadující skoro vždy, a dnes nepochybně ještě víc než jindy, značné množství času a námahy, se vztah nadvlády somatizuje, takže se stává jakoby přirozeným. Ty nejzákladnější dispozice, totiž *náchylnost a zároveň schopnost* vstupovat do takových sociálních her, jako je obchod, věda ap. - v nichž se může virilita obzvlášť dobře rozvíjet -, se získávají drezurou těla. Počáteční výchova povzbuzuje chlapce a dívky ke vstupu do těchto her v míře velice nestejně a u chlapců mnohem víc podporuje různé formy *libida dominandi*. Libida, jehož sublimovaným výrazem mohou být i ty „nejčistší“ formy libida sociálního, jako třeba *libido sciendi*.

' Existuje celá řada pozorování o tom, že naděje vkládané společností do dětí od jejich raného dětství se podle pohlaví značně různí a že ve škole se dává přednost chlapcům (je známo, že jim profesori věnují víc času, častěji je vyvolávají, méně často přerušují, a hoši se i víc účastní společných diskusí).

MUŽSTVÍ JAKO ŠLECHTICTVÍ

přestože „ideální“ podmínky, jež kabylská společnost nabízela pul-zacím androcentrického nevědomí, dnes už většinou neexistují a mužská nadvláda není už tak samozřejmá jako dřív, některé její základní mechanismy - například ona kruhová kauzalita, panující mezi objektivními strukturami sociálního prostoru a dispozicemi, jež jsou jak u mužů, tak u žen jejich plodem - fungují dál. Nevyslovené a neviditelné, ale neustálé příkazy sexuální hierarchi-zovaného světa mají na ženy uvržené do tohoto světa přinejmenším stejný vliv jako rozkazy výslovné: připravují ženy k tomu, aby arbitrární předpisy a zákazy přijímaly jako něco evidentního, přirozeného a samozřejmého, a ty pak, vepsané jednou do řádu věcí, se nenápadně otiskují i do řádu těl.

Svět se sice vždycky jeví jako posetý znameními a značkami, které říkají, co se má či nemá, a jakoby vykolíkovávají možné, pravděpodobné nebo nemožné pohyby a přesuny, ale pokyny sociálně a ekonomicky diferencovaného světa o tom, co „se má“ a „co bude“, neplatí komukoli, nějakému zaměnitelnému *x*, nýbrž se specifikují podle pozic a dispozic jednotlivých aktérů: věci se jeví jako povinné nebo zakázané, přirozené nebo nemyslitelné, normální nebo výjimečné *pro tu nebo onu kategorii*, to jest *pro určitého* muže nebo *pro určitou* ženu (v takovém a takovém postavení). „Kolektivní očekávání“, jak by řekl Marcel Mauss, nebo, slovy Maxe Webera, „objektivní potenciality“, s nimiž se sociální aktéři v každém okamžiku setkávají, nejsou žádná abstrakce ani pouhá teorie. I přesto, že chce-li je věda zachytit, musí je zachytit pomocí statistiky. Jsou vepsány do fyziognomie důvěrně známého prostředí ve formě opozic mezi světem veřejným, mužským, a světy soukromými, ženskými, mezi veřejným náměstím (či ulicí, místem plným nebezpečí) a domem (že jsou ženy v reklamách a humoristických kresbách většinou zachycovány v prostředí domácnosti, kdežto muži jen zřídka, ale často jsou zato představováni v prostředí exotickém, bylo zaznamenáno mnohokrát), mezi místy určenými hlavně mužům, jako jsou třeba bary nebo v anglosaském světě kluby (vyvolávající svými koženými potahy a těžkým, hranatým a temným nábytkem představu mužské tvrdosti a drsnosti), a prostorami takzvaně „ženskými“, sladce barevnými a plnými drobností, krajek a stužek, jež navozují pocit křehkosti a frivol-nosti.

Právě proto patrně, že se „ženské“ dispozice, vštěpované rodinou a celým sociálním řádem, setkávají s „objektivním očekáváním“, vepsaným - hlavně implicitně - do pozic nabízených ženám dodnes silně sexualizovanou strukturou rozdělení práce, mohou se tyto dispozice realizovat, či dokonce rozvíjet a být odměňovány. A ona základní sexuální dichotomie tím jen narůstá, jak pokud jde o pracovní místa - jakoby přímo vyžadující podřízenost a potřebu bezpečí -, tak pokud jde o samotné pracovnice - ztotožňované s pozicemi, v nichž se ať rády nebo nerady nacházejí a zároveň ztrácejí. K takovému zharmonizování dispozic s pozicemi vede esenciálně sociální logika toho, čemu se říká „poslání“. Oběti nadvlády pak mohou své podřadné či podřízené úkoly, přidělované jim pro jejich měkkost, laskavost, poslušnost, oddanost a odříkavost, vykonávat (naštěstí) s pocitem štěstí.

Sociálně sexualizované libido vchází do styku s institucí, která jeho výraz cenzuruje, nebo legitimuje. „Poslání“ je zčásti vždycky více nebo méně fantazijní anticipací toho, co místo *slibuje* (sekretářce například psaní textů na stroji) a co *dovoluje* (například udržovat mateřský nebo koketní vztah s šéfem). A setkání s takovým místem, jež na základě v sobě obsažených výslovných či implicitních očekávání umožňuje a favorizuje určité - technické, sociální, ale také sexuální nebo sexuálními konotacemi provázené - chování, může mít zázračný účinek. Ve světě práce tak vznikají profesní ostrůvky (služba v nemocnici, ministerská kancelář ap.), fungující jako kvazi-rodiny: šéf, skoro vždycky muž, zavalený prací, ale podíraný láskyplným či koketním okolím, pečuje o všechno dění v instituci jako otec a poskytuje ochranu veškerému svému, převážně ženskému personálu (ošetřovatelkám, asistentkám, sekretářkám), pro nějž to je povzbuzením, aby se plně, případně až patologicky oddal dotyčné instituci a tomu, kdo ji ztělesňuje.

Velice konkrétně a jasně vysvítají tyto objektivní možnosti nejen z hierarchizace v rozdělení práce (lékař/sestra, šéf/sekretářka ap.), ale i ze všech viditelných projevů pohlavní odlišnosti (postoj, oblečení, účes) a vůbec i z nejrůznějších detailů běžného chování, zdánlivě bezvýznamných, ale obsahujících bezpočet nepostřehnutelných příkazů a výzev². Na televizní obrazovce vystupují

² Sociální důsledky, jimiž se podle svědectví statistik platí za feminizaci, by si zasloužily podrobnou analýzu. Je například známo, že vyhlídka na feminizaci určité profese snižuje její žádoucnost a prestiž (cf J. C. Tonhey, „Effects of Additional Women

ženy v podřadných rolích, jež jsou vesměs jakýmsi variantami „hostesky“, funkce připadající tradičně „slabému pohlaví“; nemá-li žena po boku muže, jemuž by dodávala na významu a který často v žertech a více či méně výmluvných narážkách využívá dvojsmyslů, jež vztah „páru“ nabízí, těžko se prosazuje, obtížně se domáhá slova a je odkazována ke konvenční roli „animátorky“ či „uvaděč-ky“. Když se účastní nějaké veřejné debaty, musí bojovat o slovo i pozornost. Minorizace ženy je o to neúprosnější, že nevychází z nějaké výslovné zlovůle, ale probíhá naopak v dokonale nevědomé nevinnosti: ženě se skáče do řeči, pokud položí nějakou inteligentní otázku, odpověď se ve vši upřímnosti adresuje muži (jako kdyby taková otázka už z definice nemohla pocházet od ženy). Ženy, popírány takto jaksi ve své existenci, jsou pak často nuceny prosazovat se zbraněmi slabých, jimiž stereotypy jen ještě posilují: když vybuchnou, nutně se to jeví jako bezdůvodný rozmar nebo hysterická exhibice, když chtějí být svůdné - což v podstatě znamená uznávat nadvládu -, nastolený vztah symbolické nadvlády tím dotvrdí. Muži se často chovají diskriminačně s těmi nejlepšími úmysly (symbolické násilí, jak víme, neprobíhá v řádu vědomých záměrů): bez rozmýšlení upírají ženám právo na autoritativní postavení a v jejich požadavcích vidí jen rozmar, na nějž stačí odpovědět konejšivým slovem nebo poplácáním po tváři³, nebo je - se záměrem zdánlivě opačným - odkazují a takřkajíc redukují na jejich ženství tím, že obrátí pozornost k jejich účesu nebo některému tělesnému rysu, nebo jindy je zase v určité „oficiální“ situaci (lékař před pacientem) oslovují familiárně (křestním jménem) nebo důvěrně („děvenko“, „drahoušku“ ap.); to všechno jsou droboučké neuvědomělé „volby“, které všechny dohromady posilují druhořadé postavení žen a jejichž nahromaděné účinky zaznamenávají statistiky ve formě slabého zastoupení žen v mocenských, a hlavně ekonomických a politických, funkcích.

Professionals on Rating of Occupational Prestige and Desirability", *Journal of Personality and Social Psychology*, 1974, 29[1], s. 86-89). Méně je známo, že *sexuální hledisko* má své specifické účinky, že například usnadňuje vznik dispozic takového druhu, jež sice nejsou výslovně pojaty do učebních osnov, ale přesto se po kapkách vstěpují (cf. M. Duru-Bellat, *L'École des filles. Quelle formation pour quels rôles sociaux*, Paris, L'Harmattan, 1990, s. 27). A zdá se rovněž, že v určitých odvětvích technické výuky jsou dívky méně úspěšné a jsou zde i v menšině. 3 Asymetrii mezi muži a ženami v „politice dotýkání“, jak to nazývá Nancy Henleyová, totiž v snadnosti a frekvenci tělesných kontaktů (poplácet po tváři, vzít kolem ramen nebo kolem pasu ap.), potvrzuje mnoho pozorovatelů.

Není vskutku nijak přehnané říci, že mužství je něco jako šlechtictví. Stačí si povšimnout Kabylům dobře známé logiky *dvojího lokte* (*double standard*, jak to nazývají Anglosasové), totiž radikální asymetrie v hodnocení mužských a ženských aktivit. Na jednu stranu se některé činnosti považují za podřadné a jsou pod mužskou důstojnost (mimo jiné i proto, že na ně muž absolutně nestačí), na druhou se však tytéž činnosti, jevící se v ženských rukách jako nedůležité a nepatrné, snadné a nevýznamné, mohou jevit jako vznešené a obtížné, jestliže je vykonává muž. Vezměme třeba rozdíl mezi kuchařem a kuchařkou, nebo krejčím a švadlenou: stačí, aby se práce považované za ženskou podjali muži, a hned se tím jaksí povznese a promění. „Zvláště práce," píše Margaret Maruaniová, „se jeví vždy různě podle toho, zda ji vykonávají muži nebo ženy." Jestliže statistiky zaznamenávají, že činnosti takzvané „kvalifikované" připadají spíše mužům, kdežto ženám spíše činnosti „nekvalifikované", důvod je zčásti i v tom, že každá činnost, ať je jakákoli, se v jistém smyslu stává kvalifikovanou, jakmile ji konají muži (kteří jsou z toho pohledu už sami od sebe všichni kvalitní) 4. Tak jako ani sebedokonalejší mistr v šermu neměl přístup mezi vojenskou šlechtu, jestliže nebyl urozený, podobně ani strojní sazečka - v jejímž nástupu do knižní výroby muži cítili ohrožení svého mýtu vysoce kvalifikované práce a usilovně mu bránili - neplatí za rovnou svým mužským kolegům (od nichž je oddělena plentou), přestože činnost vykonává stejnou. „Strojní sazečky, ať dělají cokoli, jsou prostě jen písárky, čili nekvalifikované síly. Korektoři, ať dělají cokoli, jsou odborníci knižní výroby, a tedy síly kvalifikované." A po všech dlouhých bojích žen za uznání jejich kvalifikace a radikálním přerozdělení činností mužů a žen v důsledku technologických změn se arbitrární uspořádání bude opakovat, ženská práce opět ztratí na ceně a mužská si dál uchová rozhodnou převahu⁶. Důkazem toho, že i ve značně

4M. Maruani a C. Nicole, *Au Labour des dames. Métiers masculins, emplois fémi-nins*, Paris, Syros/Alternatives, 1989, s. 15. 5 *Ibid.*, s. 34-77.

⁶ Ze se arbitrární diferencování může někdy opírat o ta nejarchaičtější mytická dělení, jako třeba na teplé a studené, je zřejmé například ve sklářském průmyslu, kde teplá cesta (pec a výroba) platí jaksí za vznešenější a nechává se mužům, kdežto méně vznešený sektor studený (kontrola, třídění, balení) je ponechán ženám (H. Sumiko Hirata, *Paradigmes d'organisation industriels et rapports sociaux. Comparaison Brésil-France-Japon*, Paris, IRESCO, 1992).

změněném kontextu stále platí kabylská zásada, podle níž práce ženy má být neviditelná - žena se má točit po domě „jako moucha v syrovátce, aniž je navenek co vidět“⁷ - je ostatně i skutečnost, že se ženám často nepřiznává titul, jaký by odpovídal jejich funkci.

„Kolektivní očekávání“, ať už kladná nebo záporná, se prostřednictvím subjektivních nadějí, jež si vynucují, otiskují do těl jakožto trvalé dispozice. A protože platí všeobecný zákon, že naděje se přizpůsobují vyhlídkám, aspirace možnostem, setrvalá a nepostřehnutelně pokřivená zkušenost naveskrze sexualizovaného světa neustálým odrazováním nakonec umrtvuje v ženách i samotný sklon dělat něco, co se od nich neočekává (byť se jim to neodpírá). Že může takto snadno vzniknout „naučená bezmocnost“, *learned helplessness*, to ukazuje následující svědectví o tom, jak se se změnou pohlaví mění i dispozice: „Čím víc se mnou jednali jako se ženou, tím víc jsem se jí stával. Chtě nechtě jsem se přizpůsoboval. Když mě považovali za neschopného couvat autem nebo otevřít láhev, měl jsem zvláštní pocit, že to náhle doopravdy neumím. Když se usoudilo, že je nějaký kufr pro mě příliš těžký, připadal těžký i mně.“⁸ Porovnání v tomto případě umožnilo skvěle popsat obrácený, negativní pygmalionský efekt. Efekt, který se u žen projevuje tak brzo a je tak trvalý, že probíhá skoro bez povšimnutí (mám na mysli například způsob, jakým rodiče, profesori i spolužáci odrazují dívky od určitých oborů, hlavně technických nebo vědeckých, nebo spíše, jak je do nich nepovzbuzují: „Profesoři vždycky říkají, že jsme příliš křehké, a tak... tomu nakonec věříme“, „Neustále se nám opakuje, že vědecké směry jsou pro chlapce snazší. A tak tedy...“). A dá se ve skutečnosti říci, že k diskriminaci žen či jejímu ospravedlnění přispívá i „rytířská ochrana“ a že dokonce může posilovat tendenci držet ženy stranou vůbec všeho styku se skutečným životem - neboť skutečný život „není pro ně“ a ony „nejsou pro něj stvořené“.

Všechny do řádu věcí vepsané příkazy, všechny nevyslovené rozkazy či temné hrozby, jež s sebou nese normální chod

P Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., s. 450.

„The more I was treated as a woman, the more woman I became. I adapted Willy-nilly. If I was assumed to be incompetent at reversing cars, or opening bottles, oddly incompetent I found myself becoming. If a case was thought too heavy for me, I found it so myself.“ (J. Morris, *Conundrum*, New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1974, s. 165-166.)

světa, se samozřejmě specifikují podle různých polí a sexuální diferencování má v každém z nich pro ženy svou specifickou formu, závislou například na tom, jaká *dominantní definice jednání* v něm panuje. Považovat samu tuto definici za sexualizovanou nikoho nenapadne, a nikdo ji proto nezpochybňuje. Pro držitele nadvlády je příznačné, že svůj vlastní způsob bytí dokáže prosadit jako všeobecně uznávaný. V každém případě všechno, co je definováno jako vynikající, obsahuje celou řadu mužských implikací, jež mají však tu zvláštnost, že se takovými nejeví. Schopnosti a způsobilosti požadované pro určité místo, zvláště místo vyšší, mají často sexuální konotace: je-li některé postavení pro ženu těžko dostupné, je to proto, že je striženo na míru mužům - jejichž mužnost se ovšem zformovala právě v opozici k ženám, jaké dnes jsou. Aby žena plně uspěla v určitém postavení, musela by mít nejen všechno, co se v popisu místa vyžaduje, ale i všechny vlastnosti, s jakými do takového místa většinou vstupuje muž, to jest určitý fyzický zjev, hlas, agresivitu, jistotu, „odstup od role“, takzvaně přirozenou autoritu, dispozice, na něž byli muži jakožto muži připravováni a tiše v nich cvičeni.

Jinými slovy normy, podle nichž se měří ženám, rozhodně nejsou univerzální. Feminismus, nazývaný *univerzalistickým*, neboť neví nic o účincích nadvlády ani o tom, za co všechno zdánlivá univerzálnost vládnoucího - v tomto případě muže - vděčí svému vztahu s ovládaným, ve skutečnosti do univerzální definice člověka vkládá historické vlastnosti člověka-muže, chápajícího jako opak ženy. Jakousi jemnou formou fundamentalismu je však i pojetí takzvaně *diferencialistické*, neboť ve své snaze ženu revalorizovat nebere v úvahu, co všechno je v dominantní definici plodem historického vztahu nadvlády a jeho základní diferenční tendence (co jiného je totiž koneckonců mužství než ne-ženství?): tak jako negerství á la Senghor přijímalo některé rysy dominantní definice černocha, například senzibilitu, *diferencialistický* feminismus zapomíná, že „diference“ vyvstává teprve až tehdy, když se na ovládaného hledí okem vládnoucího, a že to, od čeho chce diferencovat (například, jako Chodorow, zdůrazňováním *relatedness* v opaku k mužskému *separatedness*, nebo, jako některé obhájkyňe ženských textů, určitého specifického vztahu k tělu), je rovněž plodem historického vztahu diferenciací.

Ženský habitus ve své genezi i ve své dnešní podobě a jejích sociálních podmínkách přímo nutí považovat ženskou zkušenost těla za krajní formu všeobecné zkušenosti těla-pro-druhého, těla neustále vystaveného objektivizaci skrze pohled a diskurs těch druhých. Vztah v vlastním tělu nespočívá pouze v jakémsi jeho „obrazu“, subjektivní představě (*self-image* či *looking-glass self*) spojené s určitým stupněm *self-esteem*, aktérovým soudem o jeho sociálních účincích (svůdnosti, půvabu ap.), vycházejícím v podstatě z objektivní představy o těle, kterou k němu formou popisného a normativního zpětného odrazu, *feedback*, vysílají ti druzí (rodina, vrstevníci atd.). To bychom zapomínali, že do každé interakce se prostřednictvím schémat vnímání a hodnocení, vepsaných do těl zúčastněných aktérů, zapojuje celá sociální struktura. Schémata, do nichž určitá skupina ukládá své základní struktury (malý/velký, silný/slábý, drsný/jemný ap.), vstupují mezi aktéra a jeho tělo od samého počátku, neboť podle nich se formují jak reakce či představy, které jeho tělo vyvolává u druhých, tak i způsob, jakým tyto reakce vnímá on sám: například reakce vycházející z opozic velký/malý a maskulinní/femininní (všechny soudy typu „na děvče je příliš velká“, nebo „to se pro děvče nehodí“, nebo „to u chlapce nehraje roli“ - variace kabylského „muž je vždy bez vady“) postupně subjekt přiměje ona schémata si osvojit, takže je pak dotýcný přikládá i na své vlastní tělo a reaguje stejným způsobem, čili zakouší své tělo způsobem zplozeným těmito schématy.

Viděné tělo je tedy sociálně determinováno hned dvakrát. Na jednu stranu je dokonce i v tom, co má zdánlivě nejप्रirozenějšího (objem, postava, váha, svalstvo atd.), různými cestami formují sociální podmínky - například stravovací návyky nebo podmínky pracovní (zvláště pokud jde o různé profesní deformace nebo choroby). Na základě postulátu, že „fyzické“ a „mravní“ si navzájem odpovídá a že tedy praktická nebo teoretická znalost dovoluje spojovat tělesné či fyziognomické znaky s „psychickými“ a „mravními“ vlastnostmi (štíhlé a ztepilé tělo bývá například považováno za známku mužného ovládání tělesných choutek), se soudí, že *hexis*, celkový tělesný zjev - k němuž patří jak čistě fyzická stavba těla („*physis*“), tak způsob jeho držení, zacházení s ním - vyjadřuje to „nejhlubší bytí“, skutečnou „povahu“. Z této přirozenosti, domněle prozrazující to nejskrytější a nejpravdivější, však ve skutečnosti

hovoří pouze sociální identita, jež se naturalizovala kupříkladu jako takzvaně vrozená „vulgárnost“ nebo „distingovanost“.

Na druhou stranu jsou tyto tělesné vlastnosti hodnoceny na základě schémat vnímání, jejichž použití závisí na postavení v sociálním prostoru: běžné taxonomie staví do hierarchizované opozice vlastnosti nejčastější u držitelů moci a vlastnosti nejčastější u ovládaných (hubený/tlustý, velký/malý, elegantní/hrubý, jemný/drsný ap.).⁹ Takže sociální představa o aktérově těle - představa, s níž musí každý, a to nepochybně od raných let, počítat - vzniká aplikováním sociální taxonomie vycházející z téhož principu jako těla, na něž je aplikována¹⁰. Pohled tedy není prostě jen univerzální a abstraktní objektivizující síla, jak to vidí Sartre; je to síla symbolická, jejíž účinnost závisí na vztahu mezi postavením hledícího a postavením viděného a na tom, do jaké míry ten, kdo je viděn, zná a uznává schémata vnímání a hodnocení na něj přikládána.

Praktická zkušenost těla, založená u každého aktéra na tom, že na své tělo aplikuje určitá základní schémata vzniklá osvojením si sociálních struktur a neustále posilovaná reakcemi založenými na týchž schématech, je jedním z principů, na nichž se vytváří trvalý vztah k vlastnímu tělu. Určitý způsob držení těla, jeho prezentování před druhými, je především výrazem rozdílu mezi touto praktickou zkušeností těla a tělem legitimním; a zároveň tím dotýčný předjímá a zčásti definuje (prostřednictvím rysů obecně označovaných jako jistota, sebedůvěra, nenucenost ap.) naděje na úspěch interakcí. Čím větší je disproporce mezi tělem sociálně požadovaným a praktickým vztahem k tělu vynucovaným pohledy a reakcemi druhých, tím je pravděpodobnější, že bude zkušenost těla provázet pocit trapnosti (přímo vzorová forma „tělesného odcizení“), stísněnosti, nesmělosti nebo studu. Pravděpodobnost takových pocitů se výrazně mění podle pohlaví a postavení v sociálním pro-

* Právě tento druh mechanismu osvětluje Dominique Merllié, když analyzuje odlišné vnímání rozdílů mezi mužským a ženským psaním ze strany chlapců a ze strany dívek (cf. D. Merllié, *cit. čl.*).

¹⁰ Vlastně by tedy hodnocení těla mohlo přesně odpovídat postavení jeho nositele v sociálním prostoru, nebýt toho, že logika biologické dědičnosti je na logice dědičnosti sociální nezávislá a výjimečně někdy obdaří těmi nejvzácnějšími tělesnými vlastnostmi jako třeba krásou (jíž se pak říká „osudová“, neboť ohrožuje zavedený řád) osobu ekonomicky a sociálně nejchudší a že nehoda genetiky zase někdy naopak připraví někoho z „velkých“ o tělesné atributy - krásu nebo vysokou postavu - jeho postavení příslušející.

storu. Například opozice velký/malý, jež je podle mnoha svědectví jedním ze základních principů zkušenosti vlastního těla i celkově způsobu, jakým ho aktéři užívají a jak je situují" (muži se přisuzuje dominantní postavení ochránce, který objímá, hlídá, hledí z výšky atd.¹²), má pro každé pohlaví - jež jsou přitom skrze tuto opozici sama nahlížena - jinou podobu. Na základě logiky, kterou lze pozorovat i ve vztazích mezi vládoucími a ovládanými uvnitř sociálního prostoru a podle níž jedni i druhí užívají sice jedné a téže opozice, ale *přisuzují jejím opačným pólům obrácené hodnoty*, muži, jak konstatuje Seymour Fisher, jeví sklon k nespokojenosti, když se jim určité části vlastního těla zdají „příliš malé“, zatímco ženy kritizují na svém těle spíše ty oblasti, jež jim připadají „příliš velké“.

Tím, že mužská nadvláda dělá z žen symbolické předměty, jejichž bytí (*esse*) je bytím-viděným (*percipi*), staví je do situace permanentní fyzické nejistoty, či spíše symbolické závislosti: žena existuje především skrze - a pro - pohled těch druhých, neboli jako přístupná, přitažlivá a disponibilní věc. Čeká se od ní, že bude „ženská“, to jest usměvavá, sympatická, pozorná, poddaná, nevtíra-vá, zdrženlivá, případně neviditelná. Takzvaná „ženskost“ přitom často není nic jiného než určité nadbíhání ať už skutečným nebo předpokládaným požadavkům mužů, jež má především posílit jejich ego. Dá se proto skoro říci, že závislost na druhých (a nejen na mužích) se stala pro ženy ustavujícím prvkem jejich bytí.

Právě tato *heteronomie* vytváří onen druh dispozic, jimž se někdy říká koketérie, totiž touhu upoutávat pozornost a líbit se, nebo sklon očekávat příliš mnoho od lásky - toho jediného, jak říká Sartre, co může člověku dát pocit oprávnění dokonce i v těch nejnáhodnějších zvláštностech jeho bytí a hlavně jeho těla". Ženy, nepřetržitě vystavené pohledu těch druhých, jsou odsouzeny neu-

" Cf. S. Fisher a C. E. Cleveland, *Body Image and Personality*, Princetion, New York, Van Nostrand, 1958.

" Jak se tento ochranný vztah projevuje v reklamě, o tom viz E. Goffman, „La ritualisation de la féminité“, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 14, 1977, s. 34-50.

" Obzvláštní sklon žen k takzvané romantické či románové lásce zčásti nepochybně pramení z faktu, že taková láska je v jejich obzvláštním zájmu: nejen že je může zbavit mužské nadvlády, ale navíc je pro ně - jak ve své běžné formě, totiž v manželství, kdy oběh žen mezi muži míří zdola nahoru, tak i ve svých formách výjimečných - určitou, a často jedinou cestou k sociálnímu vzestupu.

stále zakoušet rozdíl mezi tělem skutečným, k němuž jsou připoutané, a tělem ideálním, jemuž se neúnavně snaží připodobnit¹⁴. Protože ke svému bytí potřebují pohled druhého, jejich chování se neustále řídí tím, že předem odhadují, jak bude jejich tělesný zjev, jejich způsob držení a prezentace těla oceněn (proto také mají více nebo méně výrazný sklon se podceňovat a ve formě nesmělosti nebo studu přitakávat soudu společnosti).

Nejkrajnější formy symbolického odcizení dosahují ženy z maloburžoazie, neboť ta je svou pozicí v sociálním prostoru obzvlášť vystavena všemožným obavám z pohledu společnosti. (Což znamená, že postavení ve společnosti může v některých případech, jako právě v tomto, ještě posilovat účinky příslušnosti k ženskému rodu, nebo jindy je naopak oslabovat; úplně zrušit je nicméně, jak se zdá, nemůže nikdy.) Ženina subjektivní i objektivní zkušenost těla se naproti tomu může hluboce změnit intenzivním pěstováním nějakého sportu: v takovém případě tělo přestává existovat pouze pro druhého nebo, což je nakonec totéž, pouze pro zrcadlo (nástroj umožňující nejen vidět sebe sama, ale vidět se pokud možno i tak, jak jsme viděni, a prezentovat se tak, jak viděni být chceme), přestává být pouhou věcí, na niž se hledí, či na niž se musí hledět proto, aby se pro budoucí pohled připravila, a z těla pro druhého se mění v tělo pro sebe samé, z těla pasivního a pojednávaného v tělo aktivní a jednající; jestliže však žena s oním nevysloveným vztahem disponibility takto skoncuje a opět se takříkajíc zmocní svého fyzického obrazu a tím i svého těla, připadá mužům naopak „neženská“, případně jako lesbička (což je afirmace intelektuální nezávislosti, jež se projevuje zároveň tělesně a účinky má zcela podobné¹⁵). Obecně řečeno, dosažením moci, ať už jakékoli, se ženy vždycky ocitají ve dvojnásobné situaci (*double bind*): jedná-li jako muži, mohou ztratit povinné atributy „ženskosti“ a zpochybňují právo mužů na mocenské pozice; jedná-li jako ženy, vypadají jako neschopné a jako by nebyly na svém místě. Tyto kontradikce jsou jen pokračováním kontra-dikčních očekávání, jimž jsou ženy strukturálně vystaveny jakožto zboží na trhu symbolických statků, kde se od nich žádá, aby se všemi prostředky snažily líbit a být svůdné, ale všechny svůdnické pokusy, jež oním nadbíháním mužskému pohledu samy zdánlivě podněcují, aby zároveň odmítá-

¹⁴ Kosmetika, pohlcující spoustu času, peněz a energie (v rozsahu různém podle tříd) má dnes svůj krajní výraz v plastické chirurgii, z níž se ve Spojených státech stal obrovský průmysl (její služby vyhledává každoročně půldruhého milionu osob - cf. S. Bordo, *Unbearable Weight, Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, University of California Press, 1993, s. 25). ¹⁵ Cf. C. A. MacKinnon, *op. cit.*, s. 121 a násl.

ly. Dokázat takto spojit uzavřenost s otevřeností, zdrženlivost se svůdností, je tím obtížnější, že výsledek posuzují muži, a ti si ho mohou, ať už nevědomky nebo naschvál, špatně vyložit. Když dojde na žerty o sexu, nemá žena často jinou možnost, jak se vyjádřit, jedna pozorovatelka, než odejít, nebo se účastnit alespoň pasivně, aby se úplně neodtrhávala, ale to pak s rizikem, že kdyby se stala předmětem sexuálního útoku či obtěžování, nebude moci protestovat.

Sandra Lee Bartkyová, jež podává jeden z nejpronikavějších popisů ženské zkušenosti těla, se podle mne nicméně mylí, když za to jediné, co v ženách probouzí „hluboké úzkosti kvůli vlastnímu tělu“ a „silný pocit vlastní tělesné nedostatečnosti“, považuje spojení „móda-krása“ (*fashion beauty complex*). Účinek toho obojího je nepopíratelný, ale nelze ho vidět jinak, než že jen posiluje účinek onoho základního vztahu, který ženu staví do pozice bytosti-jež-je-viděna a odsouzena vidět sebe samu skrze dominantní, to jest mužské, kategorie. A možná že „masochistická dimenze“ ženské touhy, ona „erotizace sociálních vztahů nadvlády“¹⁷, jež způsobuje, jak rovněž píše Sandra Lee Bartkyová, že „dominantní postavení mužů je pro mnohé ženy vzrušující“¹⁸, má důvod v tom, že ženy hledají v mužích (stejně jako ve spojení „móda-krása“, ale to až druhotně) jakési šidítka, jímž by onen svůj „pocit tělesné nedostatečnosti“ obelstily. Autoritativní pohled mocných, a speciálně jejich pohled na ty druhé, dokáže patrně takovouto uklidňující funkci plnit obzvlášť dobře.

MUŽSKÝ POHLED V POHLEDU ŽENY

Ve struktuře vztahu nadvlády jsou pod tlakem obě strany, tedy i ti, kdo vládou. Ti se sice těší výhodám, ale zároveň, řečeno s Marxem, „je nadvláda ovládá“. Jak to totiž jasně ukazují už jen všechny hry

S. Lee Bartky, *Femininity and Domination, Studies in the Phenomenology of Oppression*, New York-Londres, Routledge, 1990, s. 41. ¹⁷*Ibid*, s. 51.

Ibid. („For many women, dominance in men is exciting“) a rovněž s. 47. 'Ten, kdo vládne, vládne především schopností prosadit svou představu o sobě samém jako představu objektivní a kolektivní (krajním výrazem toho jsou jezdecké lochy a majestátní portréty), to jest schopností přinutit ty druhé, aby se vzdali, tak jak je to u milujících nebo věřících, své vlastní generické schopnosti objektivizace. Tím se ustavuje jako absolutní subjekt bez čehokoli vnějšího, subjekt plně oprávněný existovat tak, jak existuje.

spojené s opozicí velký/malý, držitelé nadvlády aplikují schémata uložená v nevědomí nutně i sami na sebe, na své vlastní tělo a na všechno, čím sami jsou a co dělají, a to na ně klade obrovské nároky. Právě tohle také dobře tuší a mlčky přiznávají ženy, když nechťejí manžela menšího, než jsou samy. Mužskou zkušenost nadvlády je tedy třeba analyzovat v těchto jejích kontradikcích a pomůže nám při tom Virginia Woolfová. Ani ne tak jako autorka oněch pravidelně citovaných klasických děl feminismu, jimiž jsou *Pokoj pro sebe* (*A Room of One's Own*) nebo *Tři guiney* (*Three Guineas*), ale spíš jako romaciérka prózy *K majáku* (*To the Lighthouse*)²⁰, kde -nepochybně díky anamnéze, k níž se pracovala psaním - podává obraz vztahů mezi pohlavími zbavený všech klišé o sexu, penězích a moci, jaká lze nalézt v jejích teoretičtějších textech. Na pozadí příběhu se totiž rýsuje nesmírně bystrý obraz ženského pohledu; pohledu, který sám neobyčejně bystře vidí, jaké zoufalé, a ve své triumfální neuvědomělosti značně patetické úsilí musí každý muž vynakládat, aby dostal své dětinské představě o muži.

Virginia Woolfová dává této zneklidněné a shovívavé jasnozři-vosti v náznacích promluvit hned od prvních stránek. Přestože na rozdíl od paní Ramsayové, obávající se, zdali jejího manžela někdo nezaslechl, většina čtenářů (hlavně však mužských) při prvním čtení pravděpodobně nepochopí, nebo si vůbec ani nepovšimne, do jaké zvláštní a dokonce trochu směšné situace pan Ramsay sama sebe dostal: „Náhle se ozval výkřik, jakoby náměsíčníka vylekaného ze snu - něco jako ‚v ohni a salvách z děl‘ - zaznělo jí to v uchu tak pronikavě, až se bázlivě ohlédla, jestli ho snad někdo neslyšel.“²¹ A nedojde mu to patrně ani o pár stránek dál, když je pan Ramsay přistižen dalšími osobami, Lily Briscoovou a jejím přítelem. Pochopí páně Ramsayovo chování a zneklidnění jeho ženy teprve až postupně, z pohledů jiných postav: „A bohužel si čím dál

²⁰Jen toho, kdo má o literatuře a jejích vlastních cestách pravdy příliš jednoduchou představu, může překvapit onen paradox, který si tak dobře uvědomovala Virginia Woolfová: „I prefer, where truth is important, to write fiction“ (V Woolf, *The Parqiters*, New York, Harcourt, Bracejovanovich, s. 9). Nebo iinde: „Fiction here is likely to contain more truth than fact“ (V Woolf, *A Room of One's Own*, Londres, Leonard and Virginia Woolf, 1935, s. 7).

²¹V Woolf, *La Promenade au Phare*, op. cit., s. 24 (česky *K majáku*, př.J. Fastrová, 1965, s. 18). Z četby totiž teprve postupně vyvstane, že pan Ramsay, profesor obklopený žáky a kolegy, byl v tu chvíli přistižen, jak si nahlas recituje známou Tennysonovu báseň „Útok lehké jízdy“ („The Charge of the light brigade“).

tím víc navyká myslet nahlas, odříkávat si nahlas verše; někdy tím člověka přivede do rozpaků."22 Pan Ramsay, který se od první stránky románu jevil jako velkolepá postava muže a otce, je přistižen in flagranti dětinství.

V této zdánlivé kontradikci spočívá celá logika postavy. Pan Ramsay, něco jako starověký vládce, jak ho líčí Benveniste ve *Slovníku indoevropských institucí*, je člověk, jehož každé slovo je *verdikt*; člověk, který jednou větou může zkazit „ohromnou radost“ svému šestiletému synu Jamesovi, jenž se už nemůže dočkat zítřejšího výletu k majáku. („Jenže," ozval se jeho otec a zvenčí přistoupil k oknu obývacího pokoje, „zítra nebude hezky." "). Jeho předpovědi mají tu moc, že se doslova samy potvrzují, že se mění v pravdu: ať už tak, že působí jako příkazy či jako požehnání nebo zlořečení, která to, co říkají, magicky přivolají, nebo tak - a to je mnohem hrozivější -, že prostě jen vyslovují něco, co se v náznacích sice ohlašuje, ale vytyšit to umí jen on; on, takříkajíc božský vizionář, který dokáže vysvětlit svět, zdvojnásobit sílu přírodních či sociálních zákonů tím, že je mění v zákony rozumu a zkušenosti, rozumové a zároveň rozumné výroky vědy a moudrosti. Předpověď vědy, imperativ otcovského proroctví, odkazující budoucnost do minulosti; moudrá předtucha, vynášející nad dosud neskutečnou budoucností ortel zkušenosti a absolutní konformnosti, jejíž je sama nositelkou.

Psychosomatické dění, jež vede k somatizaci zákona, probíhá především prostřednictvím toho, kdo má v rodině monopol na symbolické násilí (nejen na moc sexuální). Otcova slova mají magickou schopnost ustavovat, pojmenováním vytvářet, neboť hovoří bezprostředně k tělu. A tělo, jak připomíná Freud, bere metafory doslova; a jestliže se zdá, že „poslání" většinou podivuhodně harmonují se skutečně dostupnými pracovními místy (dostupnými podle pohlaví, ale také podle postavení rodiny a podle mnoha jiných proměnných), je to nepochybně dáno z velké části faktem, že byt' se *paterna potestas* ve svých výrocích a soudech, jimiž ona „poslání" do značné míry formuje, zdánlivě třeba i řídila čirou libovůlí, jsou to slova člověka zformovaného rovněž pod tlaky nutnosti a pro ně, a proto nakloněného považovat princip skutečnosti za princip libosti.

22 *Ibid*, s. 87 (čes. př. s. 65).

V opaku k otcově britkosti, jeho bezpodmínečnému přitakání řádu věcí, chápající matka čistě na základě víry otcův verdikt odmítá, zpochybňuje nutnost, obhájí náhodu - „Ale vždyť *možná* bude hezky, já *čekám*, že bude hezky“²³ - a očividně přitakává zákonu touhy a radosti. Nicméně s dvojí podmínkou, představující ústupek realitě: „Ano, jistě, bude-li zítra hezky,“ řekla paní Ramsayová, „ale to musíš ráno vstát se skřivánkem.“ Otcovo *ne* se nepotřebuje ospravedlňovat, nemusí být ani vysloveno: rozumný tvor („Měj rozum“, „Později to pochopíš“) nemá jinou volbu, než se mlčky sklonit před mocnou silou věcí. Otcova neúprosně nabádavá slova nejsou nikdy strašnější, než když je vede logika profylaktické předpovědi, ohlašující obávanou budoucnost, aby ji zažehnala („ty špatně skončíš“, „ty nás všechny zostudíš“, „ty tu maturitu nikdy neuděláš“), a pokud ji fakta potvrdí, umožňující dodatečně triumfovat („já to říkal“) a kompenzovat si tak bolest ze zklamání, že dotyčný nezklamal („Doufal jsem, že mě vyvedeš z omylu“).

Otce rozzlobil právě tento mrzoutský a s řádem světa srozuměný realismus. Podobně jako když se bouří mládí. Nepobuřuje je ani tak nutnost, již si otcova řeč osobuje odhalovat, jako spíš skutečnost, že jí všemocný otec arbitrárně přitakává a dokazuje tak svou slabost: slabost rezignace, která bez odporu souhlasí; slabost samolibosti, čerpající zadostučinění a pýchu z kruté radosti, že *zbavuje iluzí*, že svou vlastní deziluzi, svou vlastní rezignovanost, svou vlastní porážku přenáší na druhého. „Mít po ruce sekeru, pohrabáč nebo nějakou zbraň, která by se otci zaťala do prsou a na místě by ho zabila, James by se jí byl chopil. Takhle do krajnosti vzněcoval a dráždil své děti pan Ramsay pouhou svou přítomností - když tam tak trčel jako *niž*, *tenký jako čepel nože*, a jízlivě se usmíval, protože ho těšilo nejen vědomí, jak svého synka zklamal a zároveň zesměšnil svou ženu, v každém ohledu desetisíckrát lepší než on (pomyslel si James), ale i čistě osobní uspokojení z vlastní *správné* soudnosti.“²⁴ Ty nejradikálnější vzpoury dětství a mládí nemíří možná ani tak proti otci jako spíš proti sklonu podrobenému otci se spontánně podrobit, proti nutkání poslechnout ho a uznat jeho důvody.

²³ *Ibid.*, s. 11 (podtrženo autorem; čes. př. s. 8). ²⁴ *Ibid.*, s. 10 (podtrženo autorem; čes. př. s. 8).

Neurčitost, daná volným, nepřímým stylem vyprávění, umožňuje v tuto chvíli nepostřehnutelně přejít od chlapcova pohledu na otce k otcovu vlastnímu pohledu na sebe sama. Ve skutečnosti to však není pohled osobní, ale prostě pohled, který jakožto dominantní a legitimní nabízí vysokou představu o sobě samém, představu, jakou může a má chovat člověk, který svůj život vidí jako plnění povinnosti požadované od něho sociálním světem - v tomto případě jako *povinnost k sobě samému* být ideálním mužem a otcem: „Co řekl, byla pravda. Vždycky to byla pravda. Nepravdy vůbec nebyl schopen; s fakty si nikdy nezahrával; nikdy nepozměnil třeba ani nepříjemné slůvko, aby udělal radost nebo aby se zavděčil nějakému lidskému tvoru, natož vlastním dětem, plodům ledví svého: ty si přece mají už v dětství uvědomovat, že život je těžký, skutečnost nesmlouvavá; a že po té cestě do vybájené říše, na níž naše nejzářivější naděje hasnou a naše křehké kocábky ztroskotávají v temnotách (tu se pan Ramsay *napřímil* a malýma přimhouřenýma modrýma očima *utkvěl na horizontě*), člověk především potřebuje odvahy, pravdu a vytrvalost.“

Ted' už se páně Ramsayova svévolná tvrdost nejeví jako účinek sobeckého puzení člověka, kterého těší zbavovat iluzí, ale jako projev svobodného rozhodnutí jednat přímočaře, a také správně pochopené otcovské lásky, jež odmítá podlehnout hříšně snadné ženské shovívavosti a mateřskému zaslepení a chce být výrazem neúprosných tlaků světa. Právě toto nepochybně vyjadřuje metafora nože či jeho čepele: zatímco naivně freudovský výklad by ji zploštil, ve skutečnosti tato metafora znamená, že mužská role - teatrálnost toho slova i samotné metafory se tu přímo vnucují - je skutečně tam, kam ji kladou Kabylové, totiž na straně říznosti, násilí, vraždy, neboli na straně kulturního řádu zbudovaného v opozici k prvotní fúzi s mateřskou přírodou, v opozici k odevzdanosti chodu věcí, k puzením a nutkáním ženské přirozenosti. Začínáme tušit, že kat je zároveň i obětí a že otcovská řeč právě proto, že má takovou moc, je odsouzena měnit pravděpodobnost v osud.

A tento pocit v nás ještě vzroste, když zjistíme, že nezlomný otec, jenž právě jedinou ráznou větou potřel synovy sny, byl přisti-

žen při dětinské hře a vydal tak na pospas lidem - Lily Briscoové a jejímu příteli, kteří se tím „vetřeli do něčího soukromí“ -, něco, „čeho neměli být svědky“²⁶; ukázalo se jim *libido academica* propadlé v snění a vyjadřující se metaforou válečnických her. Páně Ramsayovo dlouhé, Tennysonovou básní rozpoutané snění, v němž se obraz válečného dobrodružství - útok v Údolí smrti, prohraná bitva a velitelovo hrdinství („Ale nezhyne vleže; najde si nějaký skalní útes a tam, upřeně zahleděn do bouře, /.../ zemře vstaje.“) - prolíná s úzkostnou myšlenkou o filozofově posmrtném osudu („Z se dosáhne jednou za generaci“, „Nikdy nedospěje k R“), je však třeba ocitovat celé: „Ale kolik mužů z tisíce miliónů, ptal se v duchu, dospěje až k Z? Vůdce beznadějně výpravy si přece může tuto otázku klást a jistě se neproviní zradou na těch, které vede, když si odpoví: ‚Snad jeden! ‘*Jeden z celé generace. A může se mu tedy zazlívát, že to nedokáže? I když se poctivě nadřel, s vynaložením všech sil, až mu žádné už nezbyly? A jak dlouho potrvá jeho sláva? I umírající hrdina přece smí před smrtí uvažovat, jak o něm budou lidé smýšlet. Jeho sláva možná potrvá dvě tisíciletí./.../ Kdo tedy vůdci té beznadějně výpravy, který ji vyvedl aspoň tak vysoko, odkud zahlédla pustiny věků a zánik hvězd, může zazlívát, že než mu v smrti ztuhnou údy a on už není schopen hnout se dál, přece ještě téměř v bezvědomí pozdvihne k čelu zkřehlé prsty a napřímí se v ramenou, aby ho záchranná četa, až tam dorazí, nalezla mrtvého na jeho stanovišti jako skvělý vzor vojáka? Pan Ramsay vypjal prsa a vzpřímený zůstal stát u vázy s pelargonii. Kdo mu to může zazlívát, když si zde chvíli postojí a zapřemýšlí o slávě, o záchranných četách, o mohylách, které vděční stoupenčí vztyčí nad jeho kostrou. A konečně, kdo smí zazlívát vůdci výpravy odsouzené k záhubě, jestliže...“²⁷*

Woolfové oblíbená technika prolínání zde koná zázraky. Válečnické dobrodružství a pověst, jež ho provází, je metaforou pro dobrodružství intelektuální s jeho honbou za symbolickým kapitálem slávy; ludické *illusio* je cestou, kterou se může méně realisticky, čili za cenu menší bolesti, vyjádřit *illusio* akademické z roviny

²⁶ *Ibid.*, s. 27 (čes. př. s. 20).

²⁷ *Ibid.*, s. 45-46 (podtrženo autorem; čes. př. s. 34-35). Tento obraz, jak se *libido academica* může dostat ke slovu pod pláštěm literární neutralizace, by měl stát jako dodatek k analýzám univerzitního pole v knize *Homo academicus* (P. Bourdieu, Paris, Éditions de Minuit, 1984).

běžného života s jeho životními vsázkami a vášněmi - s tím vším, Očem pan Ramsay diskutuje se svými žáky: dovoluje zaujmout čas tečný a kontrolovaný odstup, potřebný k přijetí a překonání dezi luze („On tu geniální schopnost nemá, nečiní si na ni nárok“²⁹) při zachování základního *illusio*, totiž zaujetí na hře samé, přesvědče ní, že stojí za to ji hrát, hrát až do konce a podle pravidel (neboť i ten poslední prostý voják může koneckonců aspoň „umřít vsto je“...). Gesta a tělesné pózy či pozice, jimiž se toto niterné a ve svém výrazu esenciálně *postojové* zaujetí projevuje, se vesměs orientují ve směru vztyčeného, rovného, vzpřímeného těla nebo jeho symbolických náhražek, kamenné pyramidy, sochy.

Na tomto základním *illusio*, jež ustavuje maskulinitu, se nepochybně *zakládá* i *libido dominandi* ve všech specifických formách, jakých nabývá v různých polích²⁹. Právě ono je důvodem toho, že jsou muži (na rozdíl od žen) sociálně utvářeni a vedeni tak, aby se dětinsky zaujali každou hrou, kterou jim společnost nabídne - a jejíž formou *par excellence* je válka. Když se pan Ramsay nechá přistihnout při snění s otevřenýma očima, z něhož vyvstane dětinská nicotnost jeho nejhlubšího zaujetí, náhle tím odhalí, že hry, jimž se oddává stejně jako ostatní muži, jsou hry dětinské - což si v celé pravdě nikdo neuvědomuje právě proto, že jim *kolektivní koluze* propůjčuje hutnost a reálnost sdílených samozřejmostí. Pro skutečnost, že z her ustavujících sociální život jsou ty, jimž se říká vášně, vyhrazeny mužům - kdežto ženy jsou odkázány starat se o děti a jejich plození („...až se jí zatmělo v očích a omráčená sklonila hlavu /.../. Nedalo se na to nic říct.“³⁰) -, se zapomíná, že muž je také dítě, dítě, jež si hraje na muže. Specifická mužská výsada s sebou v podstatě nese generické odcizení: muži se svému dvou sečnému privilegii, že se mohou oddávat hrám nadvlády, těší díky tomu, že jsou k poznávání her, v nichž běží o nějakou nadvládu, vychovávání a brzo - zvláště prostřednictvím institučních rituálů - na nositele nadvlády i pasování, čímž zároveň získávají *libido dominandi*.

Ženy mají naopak tu *zcela negativní* výsadu, že se hrami, při nichž jde o privilegia, nedávají oklamat a většinou se jich ani neú-

²⁹V. Woolf, *La Promenade au phare*, op. cit., s. 44 (K majáku, s. 34).

³⁰Cf. v tomto bodě R Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, s. 199 a násl.

³⁰V. Woolf, *La Promenade au phare*, op. cit., s. 41 (K majáku, s. 32).

častní, alespoň ne přímo, v první osobě. Dokonce i někdy vidí jejich nicotnost, a pokud v nich nemají přes nějakou další osobu samy účast, hledí na zoufalé snahy muže-dítěte být mužem a na jeho dětinská zoufalství, když se mu to nedaří, s pobavenou shovívavostí. Dokáží i ty nejvážnější hry vidět z odstupu jako divák, který pozoruje z břehu mořskou bouři - a jsou proto někdy považovány za frivolní a neschopné zajímat se o vážné věci, například o politiku. Protože však i tento odstup je plodem nadvlády, citová solidarita s hráčem je skoro vždy odsuzuje k určité účasti. K účasti, jež nemusí být skutečnou rozumovou a citovou účastí na hře, ale jež z nich dělá - přestože třeba pravou povahu hry a vsázek ani příliš neznají - nepostradatelné opory".

Když si pan Ramsay začne hlasitě hrát na „útok lehké jízdy“, jeho manželce je ihned jasné, do jaké trapné situace se dostal. Spíše než bolest, kterou mu může způsobit vědomí, že se tak zesměšnil, ji leká bolest, z níž jeho podivné chování pramení. Dokazuje to její vlastní chování, když k ní přísný otec poté, co si dopřál hojivé potěšení z toho, že „zklamal synka a zároveň zesměšnil svou ženu“³², přijde, poraněný a proměněný ve velké dítě (jímž ve skutečnosti je), prosit o soucit s bolestí zrozenou z *Illusio* a deziluze: „Hladila Jamese po hlavě; přenášela na něho to, co cítila k manželovi.“³³ Cestou zhuštění, jak je někdy umožňuje logika jednání, paní Ramsayová v gestu láskyplné ochrany, k níž je předurčena a připravována celým svým sociálním bytím³⁴, ztotožní chlapce, jenž právě odhalil nesnesitelnou negativnost skutečnosti, s dospělým mužem, svolným přiznat v celé pravdě, v jaký zdánlivě nesmírný zmatek ho uvrhlo jeho „neštěstí“. Když pan Ramsay žádá manželku za prominutí, že vynesl nad výpravou k majáku tak drsný verdikt, (šfouchne „téměř ostýchavě Jamese do malých lýtek“; navrhne „velmi pokorně“, že se tedy půjde zeptat pobřežní stráže), zcela

31 Dobře to dosvědčuje účast mladých žen z lidových vrstev na sportovních vášních „jejich mládenců“ (jímž se právě proto, že je vedena jen vůlí a citem, nutně jeví jako povrchní nebo i nesmyslná). A právě tak i postoj opačný, po svatbě častější, kdy ženy na mužovo zapálení pro věci jím samotným nepřístupné nevraživě zárlí. 32 V. Woolf, *La Promenade au phare*, op. cit., s.47 (K majáku, s. 38). 33 *Ibid*, s. 40 (čes. př. s. 31).

34 Ochranitelská funkce paní Ramsayové je zmíněna několikrát, zvláště v přirovnání k slípce, chránící pod křídly svá kuřata (*ibid.*, s. 29, 30, 31): „Ona bere pod ochranu vlastně celé mužské plemeno - z důvodů, které by nedovedla vysvětlit“ (s. 12, podtrženo autorem; a rovněž s. 48; čes. př. s. 7. a s. 38).

zřetelně tím prozradí, že příkré odmítnutí nějak souviselo s onou směšnou scénou a hrou *illusio* a deziluze³⁵. Paní Ramsayová svou bystrozrakost - nepochybně ve snaze chránit manželovu důstojnost - sice pečlivě maskuje, ale je jí naprosto jasné, že nemilosrdný ortel vynesl nebožák, který je sám rovněž obětí nezlomných ortelů reality a zaslouží si politování; později se ukáže, že manželovu achil-lovu patu dobře znala:" „Ale co myslíte, jak dlouho se to ještě bude číst?" zeptal se někdo. Jako by z ní trčely rozechvělé antény, zachycovaly jednotlivé věty a mermomocí ji na ně upozorňovaly. Třeba na tuhle. Zvětila, že muži hrozí nebezpečí. Taková otázka velmi pravděpodobně povede k něčemu, čím si muž připomene svůj nezdar. Jak dlouho mě ještě budou uznávat, napadne ho okamžitě."¹⁶ Ale není ve skutečnosti paní Ramsayová sama obětí určité strategie? Strategie, k níž se nešťastník nakonec utíká v jistotě, že když ze sebe udělá dítě, probudí tím dispozice k mateřskému soucitu, jež jsou ženám statutárně prisuzovány?"

Celý tento úžasný dialog, vedený ve skutečnosti mezi řádky, by stál za ocitování. Paní Ramsayová při něm totiž svého muže neustále šetří: nejprve tím, že přijme zdánlivé **téma** manželského sporu, místo aby například poukázala na nepoměr mezi páně Ramsayovou zuřivostí a jejím udávaným důvodem. Při každé napohled neškodné větě obou hovořících jde ve skutečnosti o mnohem víc, o věci mnohem podstatnější, a oba partneři-protívníci to vědí, neboť každý z nich toho druhého důvěrně a takřikajíc dokonale zná, takže nepotřebují mnoho, aby si rozuměli, a mohou spolu vést ty nejostřejší spory kvůli ničemu a přitom o *všechno*. Tato logika všeho a ničeho ponechává účastníkům dialogu v každém okamžiku možnost buď vůbec neporozumět, to jest omezit protivníkovy slova na předstírané téma (v tomto případě na otázku, jak bude zítra), takže pak působí nesmyslně, nebo plně pochopit. Plné pochopení je skrytou podmínkou nejen v narážkách vedeného sporu, ale i usmíření. „Kdepak, s tím se vůbec nedá počítat, že by se zítra mohlo vyplout k majáku, odbyl ji pan Ramsay rozzlobeně. Kdožví? řekla. Vítr se často obrátí. Její hrozně nerozumná námitka, tak žensky pošetilá, ho navztekala. Projel Údolím smrti, ztroskotat, měl z toho otřes; a ona si úplně navzdor faktům troufá dávat dětem naději na

³⁵ *Ibid.*, s. 42 (čes. př. s.

32). * *Ibid.*, s. 126-127

(čes. př. s. 97).

³⁷ O katartické a takřikajíc terapeutické funkci žen v tom smyslu, že regulují život mužů, tiší jejich hněv a pomáhají jim smířovat se s nespravedlnostmi nebo obtížemi života, existuje mnoho poznatků (cf. například N. M. Henley.op. cit., s.85).

něco, co vůbec nepřichází v úvahu, *čili lhát*. Dupl si na kamenném schůdku. „Dej pokoj, k d'asu!“ okřikl ji. *Ale co vlastně řekla? Jen to, že by zítra mohlo být hezky. Vždyť by mohlo. Kdepak - tlakoměr klesá a vítr má západní směr.*“³⁸

Za svou neobyčejnou bystrozrakost, jež jí například umožnuje, když slyší muže diskutovat o tématech tak pomíjivě vážných, jako je druhá a třetí odmocnina, Voltaire a Madame de Stael, Napoleonova povaha nebo francouzský pozemkový zákon, „odhalit ty lidi, jací jsou“³⁹, vděčí paní Ramsayová tomu, že je žena. Právě proto, že mužské hry a to, k čemu vedou, společenská puzení a posedlost vlastním zbožněným já, jsou jí cizí, vidí zcela přirozeně, že z té zdánlivě nejčistší a nejvášnivější obhajoby či kritiky Waltera Scotta často hovoří jen touha „ukázat se“ (další ze základních hnutí těla, blízké kabylskému „tváří v tvář“). Jedním z takových ztělesnění mužského egotismu je například Tansley: „...a takhle to s ním bude vždycky, dokud nedostane to místo profesora nebo dokud se neožení s tou, kterou chce, pak snad už dá pokoj s tím ‚já-já-já‘. Tohle je to celé, proč tak odsuzuje chudáka Waltera Scotta, nebo třeba Jane Austenovou. Já-já-já. Myslí přitom na sebe, chce udělat dojem; pozná se to podle tónu, jakým to říká, podle důrazného a podrážděného tónu. Úspěch by mu jistě udělal dobře.“⁴⁰

Ve skutečnosti jsou ženy jen zřídka natolik nezávislé - neli na sociálních hrách, tedy alespoň na mužích, kteří je hrají -, aby dokázaly dát své vlastní deziluzi podobu takového lehce shovívavého soucitu s mužským *illusio*. Celá jejich výchova je naopak připravuje k tomu, aby se *per procuram*, to jest zvenčí a zároveň v podřízenosti, účastnily hry a mužským *starostem* aby věnovaly, podobně jako paní Ramsayová, něžnou pozornost a důvěřivé pochopení, jež jim *současně* skýtají hluboký pocit bezpečí“. K mocenským hrám přístup nemají, ale jsou vedeny k tomu, aby se jich účastnily prostřednictvím mužů, ať už svých manželů nebo, jako paní Ramsayová, synů: „...když ho matka pozorovala, jak přesně vede nůžky kolem obrysů ledničky, představila si ho v rudém

387V. Woolf, *La Promenade au phare*, op. cit., s. 41 (podtrženo autorem; čes. př. s. 30).

40 *Ibid*, s. 126 (čes. př. s. 96).
" Jak ukazují výzkumy, ženy často měří svůj úspěch úspěchem manželovým.

hávu s hermelínem na soudní stoličce, nebo jak v kritické situaci řídí ve veřejném zájmu příkrý a nezbytný zásah."⁴²

Tyto citové dispozice vyplývají z povahy postavení přisuzovaného ženě v rozdělení vlády: ženy, jak říká Kant, nemohou svá práva a své občanské záležitosti bránit o nic víc, než nakolik jim přísluší válčit; mohou to dělat jen prostřednictvím nějakého *zástupce*⁴³ Odříkání přičítané Kantem ženské povaze je vepsáno hluboko do dispozic vytvářejících habitus, onu druhou povahu, jež se nikdy nezdá přirozenější než v případech, kdy sociálně ustavené *libido* nabývá specifické formy nazývané touha. Diferencující vliv společnosti disponuje muže k zálibě v mocenských hrách, ženy k zálibě v mužích, kteří je hrají; mužské charisma proto zčásti spočívá v kouzlu moci, ve svůdnosti, kterou držení moci působí na těla, politicky socializovaná dokonce i ve svých puzeních a touhách". Nerozpoznání, plynoucí z toho, že se na vládnoucího aplikují kategorie myšlení zplozené právě vztahem nadvlády, patří k nejlepším oporám mužské dominance. Může vést až k tomu, že *amor fati* nabude krajní formy, jíž je láska k vládnoucímu a jeho nadvládě, *libido dominandis* (touha po držiteli nadvlády) a z ní plynoucí rezignace na to, uplatnit své vlastní *libido dominandi* (touhu vládnout).

42 V. Woolf, *La Promenade au phare*, op. cit., s. 10 (čes. př. s. 7). 43 Otto Weininger, jak je vidět, se tak zcela nemýlil, když poté, co ženám vytkl, že se tak snadno vzdávají svého příjmení a přijímají jméno manžellovo, usoudil, odvolávaje se na Kanta, že „žena je svou esencí bez jména, a to proto, že jí od přírody chybí osobnost“. Kant v dalším textu přechází od žen k sociálně neuvědomělým „masám“ (tradičně myšleným v ženském rodě) a od odříkání, obsaženého v nutnosti nechat se zastupovat, k „poslušnosti“, jež národy nutká přenechávat vládu „otcům vlasti“ (E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, fr. překlad M. Foucault, Paris, Vrin, 1964, s. 77).

„Čímž chci oponovat pohledům, podle nichž každá sexuální směna v úřednickém světě, zvláště směna mezi šéfy a sekretářkami (cf. R. Pringle, *Secretaries Talk, Sexuality, Power and Work*, Londres-New York, Allen and Unwin, 1988, zvláště s. 84-103), spočívá jedině buď v „sexuálním obtěžování“ (i v těch „nejradikálnějších“ udáních nepochybně pořád ještě podceňovaném), nebo naopak v cynickém využívání ženského půvabu jako nástroje k dosažení moci (cf. J. Pinto, „Une relation enchan-tée: la secrétaire et son patron“, *Actes de la reeberebe en sciences sociales*, 84, 1990, s. 32-48).

KAPITOLA 3

TRVALOSTI A ZMĚNA

Abychom v analýze oné specifické formy nadvlády, jež, vepsána do celého sociálního řádu, pracuje ve tmě těl takovým způsobem, že v nich má své předměty a současně principy své účinnosti, dospěli až k jejím nejskrytějším účinkům, potřebovali jsme k tomu pronikavý pohled a nesmírně rafinovaný styl psaní Virginie Woolfové. A možná bychom se k ní měli obrátit znovu, aby jako autorka *Pokoje pro sebe* dodala věrohodnost naší analýze konstant ve vztahu sexuální nadvlády skrytých - neboť kromě prosté slepoty existují i některé mocné faktory, jež je mohou snadno zakrývat (například sklon feministického hnutí vidět, s oprávněnou hrdostí, hlavně dosažené výdobytky).

Je totiž překvapivé, jak jsou sexuální struktury ve srovnání se strukturami ekonomickými, způsoby reprodukce ve srovnání se způsoby produkce, neobyčejně autonomní: na dvou různých pólech prostoru antropologických možností, u kabylských horalů i u anglických vysokých buržoů z Bloomsbury, v podstatě dodnes, po mnoha staletích a přes všechny ekonomické a sociální rozdíly, existuje jeden a týž systém klasifikačních schémat; a badatelé, skoro vždy psychoanalytici, odhalují v psychické zkušenosti dnešních mužů a žen, a většinou hluboko v ní skryté, tytéž procesy - například snahu odpoutat hocha od matky, nebo symbolické účinky rozdělování práce a časů produkce a reprodukce podle pohlaví -, jejichž jasným výrazem jsou kolektivní a veřejné rituály, patřící k symbolickému systému společnosti založené ve všem všudy na primátu mužství. Jak si vysvětlit, že plně a neochvějně androcentrické vidění určité společnosti, v níž mohou ultramaskulinní dispozice snadno přetrvávat jednak díky strukturaci zemědělské činnosti podle opozice mezi mužským časem práce a ženským

časem plození', a jednak díky plně rozvinuté logice ekonomie symbolických statků, dokázalo přežít i tam, kde se vlivem hlubokých změn ve výrobní činnosti a v rozdělení práce ekonomie symbolických statků scvrkla na několik málo ostrůvků obklopených chladnými vodami zájmu a kalkulů? Jak si tuto zjevnou trvalost - jež mimochodem značně podporuje dojem, že určitá historicky vzniklá konstrukce je v podstatě čímsi přirozeným, aniž ji však přece jen ratifikuje jako součást věčné přírody - jak si ji vysvětlit?

HISTORICKÝ PROCES DEHISTORIZACE

Je jasné, že je-li v dějinách něco věčné, může to být jedině plod dějinného procesu zvětčování. Nepochybně esencialismu proto vůbec neznámá popírat, že historická skutečnost obsahuje některé trvalé jevy a neproměnné veličiny²; naším úkolem je rekonstruovat dějiny *historického procesu dehistorizace*, neboli rekonstruovat proces, jímž se od té doby, co existují muži a ženy, stále znovu utvářejí objektivní i subjektivní struktury mužské nadvlády, takže mužský řád přechází nepřetržitě z jednoho století do druhého. Jinak řečeno, jestliže „dějiny žen“, jevící chtě nechtě značnou stálost, značnou setrva-lost, mají být důsledné, pak musí být zároveň, a nepochybně v první řadě, *dějiny aktérů a institucí* - církve, školy, státu ap. -, v nichž má toto trvání stálou oporu a jejichž funkce a relativní vliv mohou být v různých dobách různé. Nestačí například pouze zaznamenat, že k té či oné profesi, k té či oné kariéře nebo oboru nemají ženy přístup; je třeba brát zároveň v úvahu a vysvětlovat, jakým způsobem se hierarchie (profesní, oborové atd.) a jimi podporované hierarchizované dispozice předávají dál a vedou ženy k tomu, aby se z míst, odkud jsou už tak jako tak vylučovány, vylučovaly ještě i samy³.

¹ Obdobou tohoto Marxem navrženého dělení na periody práce (čili v zemědělství čas orání, setí a sklizně, což připadá mužům) a periody *produkce* (klíčení atd., kdy zrno prochází čistě přírodním procesem proměny, podobně jako plod v matčině břiše) je cyklus reprodukce s jeho opozicí mezi časem oplodnění, v němž hraje aktivní a rozhodující roli muž, a časem těhotenství (cf P. Bourdieu *Le Sens Pratique*, op. cit., s. 360-362).

² Na důkaz toho stačí pozorně si přečíst pět svazků díla *L'Histoire des femmes*, vzniklého pod vedením Georgesu Dubyho a Michéle Perrotové (Paris, Plon, 1991, 1992).

³ Pokusil jsem se zpracovat z tohoto obrovského úkolu jeden malý úsek ve svých prvních pracích, kde se snažím ukázat, jakým způsobem podporuje diference nejen mezi společenskými třídami, ale i mezi pohlavími, školský systém.

Nestačí jen popisovat, jak se postavení žen v průběhu času měnilo, nebo jak vypadal vztah mezi pohlavími v různých obdobích; historické bádání se musí snažit zachytit v každém období stav systému aktérů a takových institucí jako rodina, církve, stát, škola atd., jejichž přispěním se vztahy mužské nadvlády *více či méně vymykaly z chodu dějin*. Neboli skutečným předmětem dějin vztahů mezi pohlavími jsou dějiny toho, jak se v různých dobách (jinak ve středověku nebo v osmnáctém století, jinak za Pétaina na začátku čtyřicátých let a jinak za De Gaulla po roce 1945) strategie a strukturální mechanismy (například právě mechanismy dělení práce podle pohlaví) různě kombinovaly a prostřednictvím jednotlivých institucí a aktérů udržovaly - někdy i za cenu skutečných nebo zdánlivých změn - strukturu vztahů nadvlády mezi pohlavími po velice dlouhé dějinné období. Výrazem podřízeného postavení ženy může být - tak jak tomu bylo ve většině předindustriálních společností - její nasazení do práce, nebo naopak její vyloučení z práce, tak jak k němu došlo po průmyslové revoluci, kdy se od sebe oddělily práce a dům, kdy ekonomický význam ženy upadal a viktoriánská pruderie ji odsoudila pěstovat cudnost a domácí umění jako akvarel a piano. A také navštěvovat kostel, místo vyhrazované stále víc ženám⁴.

Krátce řečeno, historik má odhalováním transhistorických neproměnných, jež existují ve vztahu mezi „rody“, ukazovat historický proces dehistorizace, jenž tyto neproměnné stále znovu plodí a reprodukuje, neboli neustálý proces *diferenciace*, jemuž muži a ženy podléhají a jehož vlivem se sami navzájem diferencují buď tak, že se maskulinizují, nebo feminizují. Zvláště by se měl snažit popsat a analyzovat, jakým způsobem společnost neustále (znovu)vytváří principy vidění a dělení generující „rody“ a v širším smyslu pak různé kategorie sexuálních praktik (hlavně heterosexuálních nebo homosexuálních), neboť i heterosexualita je sociální konstrukce. Sociální konstrukce a společností vytyčená všeobecná míra veškerého „normálního“ sexuálního konání, to jest konání, které není zvrhlé, které není „proti

⁴V L. Bullough, B. Shelton, S. Slavin, *The Subordinated Sex. A History of Attitudes toward Women*, Athens (Ga) a Londres, The University of Georgia Press, 1988 (2. vyd.).

přírodě"5. Skutečně pochopit změny, k nimž došlo jak v postavení žen, tak ve vztazích mezi pohlavími, lze jediné a paradoxně cestou analýzy proměn mechanismů a institucí, jejichž úkolem je uspořádání podle pohlaví uchovávat.

Až donedávna zajišťovaly toto trvání hlavně tři instituce: rodina, církev a škola. Navzájem objektivně zharmonizované, všechny tři působily na struktury nevědomí. Hlavní role v uchovávání mužské nadvlády a mužského pohledu připadá nepochybně rodině6; zkušenost dělby práce podle pohlaví a legitimní, zákonem garantovaná a do jazyka vepsaná představa o ní se právě v rodině vnučuje velice záhy. Pokud jde o církev, instituci hluboce prodchnutou kněžským antifeminismem, spěchajícím odsoudit každý ženský prohřešek proti slušnosti (hlavně v oblečení) a pohlížejícím na ženy a ženství pesimisticky už ze svého titulu7, ta výslovně vštěpuje (nebo vštěpovala) pojetí rodiny jako útvaru zcela podřízeného patriarchálním hodnotám - a speciálně dogmatu o bytostně nižším postavení ženy. Církev krom toho ovlivňuje historické struktury nevědomí i jinými, ne tak přímými cestami, hlavně symbolikou posvátných textů8, liturgie a dokonce i náboženského prostoru a času (pro nějž je příznačná korespondence mezi strukturami roku liturgického a roku zemědělského). V některých dobách církev opírala hierarchii rodiny - monarchie ovládané božskou autoritou otce - a své pojetí sociálního světa a postavení přičítaného

⁵ Jak víme zvláště z knihy Georgea Chaunceyho, *Gay New York*, diferencování mezi homosexuály a heterosexuály je nedávného data a výhradní volba heterosexuality nebo homosexuality se požaduje patrně až od druhé světové války. Předtím mnozí muži přecházeli od mužského partnera k ženskému a „normální“ muž mohl obcovat s „teploušem“, pokud zůstával u „mužské“ stránky vztahu. Skuteční homosexuálové, muži toužící po mužích, se chovali i oblékali zženštile, to však začalo pomíjet, když se rozdíl mezi homosexuály a heterosexuály víc vyhranil.

⁶ Cf. N.J. Chodorow, *op. cit.*

⁷ O tom, jakou roli v uchování pesimistického pohledu na ženy sehrála španělská církev - jak přičítala ženám odpovědnost za mravní úpadek, a ty si proto zasloužily trpět, aby odpykaly všechny hříchy světa, viz. W. A. Christian, Jr, *Visionnaires: The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Berkeley University of California Press, 1997. Když Pétainova vláda opřela obrodu o ženy - o nichž přitom měla tu nejarchaičtější představu -, byla to v jádře táž „etika“, jako když španělští kněží odsuzovali ženskou neřest, a zároveň využívali drobné „vizionářky“ (byly to hlavně ženy) a jejich záračná vidění (cf. F. Muel-Dreyfus, *Vichy et VÉternel féminin*, Paris, Éditions du Seuil, 1996).

⁸ Cf. J. Maitre, *Mystique et Féminité. Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

v něm ženě (přičítaného jí skutečnou „ikonografickou propagandou“) o systém etických opozic, který odpovídal určitému kosmologickému modelu⁹.

Škola sice už v rukách církve není, ale předsudečné patriarchalistické vidění (založené na homologii vztahů muž/žena a dospělý/dítě) přesto uchovává dál, a hlavně možná ve své vlastní, sexuální konotace vesměs obsahující hierarchii nejen mezi různými školami či fakultami, ale i mezi obory („měkkými“ a „tvrdými“ - nebo také „suchými“, což je bližší prvotní mytické intuici) a specifikacemi, neboli mezi způsoby bytí a vidění, vidění sebe, svých vlastních schopností a sklonů, prostě mezi tím vším, co spoluvytváří nejen sociální osud člověka, ale také jeho niternou představu o sobě samém¹⁰. Ve skutečnosti se až donedávna v celé kultuře opřené o instituci školy v jejích různých variantách, literární, filozofické, lékařské, právnícké, soustavně prosazovaly zastaralé způsoby myšlení a zastaralé modely (stále například ovlivněné aristotelskou tradicí chápající muže jako princip aktivní a ženu jako prvek pasivní) a diskurs teologů, právníků, lékařů a moralistů na téma druhého pohlaví měl vždycky sklon upírat provdané ženě - hlavně po pracovní stránce - samostatnost, považovat ji za „dětin-skou“ a hloupou. Každá doba přitom vždycky čerpala z „pokladů“ doby předchozí (16. století například z lidových *fabliaux* nebo z latinských teologických traktátů). Právě tato kultura se svými kontradikcemi a v důsledku těch, k nimž vede, představuje nicméně ve vztazích mezi pohlavími zároveň jeden z nejvýznamnějších faktorů změny. Aby náš výčet institucí podporujících dělení podle

9 Cf. S. F. Matthews-Grieco, *Ange ou diablesse. La représentation de la femme au XVI^e siècle*, Paris, Flammarion, 1991, zvláště s. 387; „Komunikační prostředky má vždycky v rukách silné pohlaví: knížky, obrázky, kázání píše, malují a pronášejí muži, zatímco většina žen je od kultury a psaného vědění odříznuta prostě nedostatkem vzdělání.“

10 To, co zde říkám o specifických formách, jež na sebe bere mužská nadvláda v oblasti školství, se možná zdá abstraktní, ale stačí si přečíst, jak Toril Moi analyzuje školské představy a klasifikace, které vedly Simone de Beauvoir k tomu, že podlela Sartrovu vlivu (cf. T. Moi, *Simone de Beauvoir The Making of an Intellectual Woman*, Cambridge, Blackwell, 1994; a P. Bourdieu, „Apologie pour une femme rangée“, předmluva k T. Moi, *Simone de Beauvoir. Conflicts d'une intellectuelle*, Paris, Diderot Editeur, 1995, s. VI-X).

11 Medicína až do 19. století zdůvodňuje postavení ženy (a zvláště její reprodukční funkci) anatomicky a fyziologicky. Cf. P. Perrot, *Le Travail des apparences, ou les transformations du corps féminin, XVIII-XIX^e siècle*, Paris, Editions du Seuil, 1984.

rodů byl úplný, měli bychom promluvit ještě také o roli státu. Stát příkazy a zákazy soukromého patriarchátu ratifikuje a rozmnožuje o příkazy a zákazy *patriarchátu veřejného*, implikovaného všemi institucemi, jež mají za úkol každodenní existenci rodin spravovat a řídit. Moderní státy nejdou sice tak daleko jako státy paternalistické a autoritářské (typu třeba Pétainovy Francie či Frankova Španělska) - v nichž se dovršuje ultrakonzervativní představa o patriarchální rodině jako principu a modelu společenského řádu, který je i *řádem mravním*, a kde drží absolutní primát muži nad ženami, dospělí nad dětmi, a kde mravnost znamená sílu, odvahu a ovládnutí vlastního těla, sídla všech pokušení a tužeb¹² -, ale jejich pojetí rodinného práva, a zvláště pravidel definujících občanský stav, víceméně obsahuje všechny základní principy androcentrického vidění¹³. Bytostná dvojznačnost státu spočívá z velké části v tom, že archetypické dělení na prvky mužský a ženský obsahuje přímo ve své struktuře: na jedné straně ministerstva, jež finance spravují, na druhé ta, jež je vydávají, na jedné straně paternalistická, familialistická a ochranná práva, na druhé k sociální sféře obrácená levice; ženám je přitom blízký stát sociální, neboť jeho péči a služby mají v rukách hlavně ony a hlavně jim je také obojí adresováno".

Tento nástin institucí, které pomáhají uchovávat sexuální hierarchii, by nám měl posloužit k vytyčení programu historické analýzy jejich konstant a proměn. Analýzy, která jediná nám umožní pochopit jak některé trvalé a často překvapivé jevy, jež lze v posta-

¹² Cf. G. Lakoff, *Moral Politics, What Conservatives Know that Liberals don't*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

"Stálo by za to detailně se podívat, jakou různou politiku nakládání s těly uplatňují různé politické režimy. U režimů autoritářských by to byly především velké vojenské přehlídky a mohutná tělocvičná vystoupení, vyjadřující ultramaskulinní filozofii jejich konzervativní revoluce, založené na kultu muže-vojáka a morálce hrdinské askeze (cf. G. Mosse, *L'image de l'homme: l'invention de la virilité moderne*, Paris, Abbervillc, 1997), nebo v případě vichyjské vlády její zpátečnický paternalistický folklór (cf. F. Muel-Dreyfus, *op. cit.*). Také však rodinná politika režimů demokratických a zvláště to, co Rémi Lenoir nazývá familialismem (cf. R. Lenoir, „La famille, une affaire d'Etat", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 113, červen 1996, s. 16-30), a vůbec veškerá vzdělávací činnost.

"Jestliže si uvědomíme, že stát je nástrojem zprostředkovaného výkonu moci, přestaneme za to hlavní místo mužské dominance považovat mužskou vládu nad ženami (a dětmi) v rodině; a když si uvědomíme, že má tato funkce státu dvojí stránku, padá tím falešná debata některých feministek o tom, zdali stát ženy utlačuje, nebo osvobozuje.

vem' žen konstatovat (i bez toho, že bychom hovořili jen o zlé vůli a odporu mužů 15 nebo vině samotných žen), tak i více či méně viditelné změny, k nimž v nedávné době v tomto směru došlo.

FAKTORY ZMĚNY

Hlavní změna spočívá nepochybně v tom, že se mužská nadvláda už neklade jako něco samozřejmého. Zásluhou především obrovské kritické práce feministického hnutí, jemuž se alespoň v některých oblastech sociálního prostoru podařilo prorazit kruhové opevnění, se dnes jeví v mnoha případech jako něco, co se musí obhajovat nebo ospravedlňovat. Zpochybnění samozřejmosti jde v ruku v ruce s hlubokými změnami, k nimž došlo hlavně v postavení žen lépe sociálně situovaných: mnohem víc jich dnes má přístup na střední a vysoké školy a k placené práci, a tím do veřejné sféry; do pozadí naopak ustupují domácí práce¹⁶ a funkce plození (v důsledku pokroku a rozšíření antikoncepčních technik nejsou už rodiny tak rozsáhlé), hlavně v tom smyslu, že se ženy vdávají a rodí děti později a po narození dítěte přerušují profesní aktivitu na kratší dobu; stoupá také počet rozvodů a klesá počet sňatků¹⁷.

Nejvýznamnějšími ze všech faktorů změny jsou ty, jež souvisí se zásadní transformací funkce školy jakožto uchovatelky diferenciace podle rodů, to jest širší přístup žen ke vzdělání, a tím i k ekonomické nezávislosti, a proměna rodinných struktur (především v důsledku zvýšené rozvodovosti). Ačkoli tedy habity, stej-

15 Odpor mužů není samozřejmě faktor zanedbatelný; uplatňuje se v rozhodování o způsobilosti žen k různým činnostem jak na půdě rodiny, tak ve světě práce a rovněž v takových symbolických a napůl domluvených aktivitách, jako je „neomachis-mus“ nebo jistý druh kritiky operující „politickou vhodností“. „Nezanedbatelným faktorem změny je nepochybně nárůst technických prostředků a spotřebních statků, které (v různé míře podle sociálního postavení) ulehčují domácí práce, vaření, praní, úklid, nákupy atd. (jak dokazuje fakt, že se ve Spojených státech i v Evropě čas věnovaný domácím pracím soustavně zkracuje); hůře omezi-
telná (byť je víc rozdělená) zůstává nicméně - i přes rozvoj jeslí a mateřských školek - péče o děti.

17 Cf. L.W. Hoffman, „Changes in Family Roles, Socialization, and Sex Differences“, *American Psychologist*, 1977, 32, s. 644-657. Nelze tu vůbec ani stručně vyjmenovat všechny změny, které masivní nástup žen na střední a vysoké školy způsobil nejen na poli politickém, a zvláště náboženském, ale i v tom smyslu, že se některé profese silně zfeminizovaly. Dokladem toho jsou hnutí zcela nového typu, jež se nazývají „koordinátory“ (cf. D. Kergoat [ed.], *Les infirmières et leur cooeretatfon*, 1988-1989, Paris, Lamarre, 1992).

ně jako zákon, mají sklon bez ohledu na změny, k nimž v rodině došlo, uchovávat dominantní model rodinné struktury a spolu s tím i model legitimní, to jest heterosexuální a k plození orientované sexuality - model, který implicitně rozhodoval o socializaci a tedy i o předávání tradičních principů dělení -, *doxa* přesto slábne a prostor možností v oblasti sexuality se rozšiřuje: objevují se nové typy rodin, například rodiny sdružené, a na denní světlo směřují vystoupit nové modely sexuality (jmenovitě homosexualita). A v běžném životě zase nárůst počtu zaměstnaných žen nutně ovlivňuje rozdělení domácích prací a tím i tradiční modely maskulinity a feminity, což nepochybně vytváří u obou pohlaví v rodině nové dispozice: ukazuje se například, že dcery pracujících matek mají vyšší ambice na vlastní kariéru a nejsou tolik spoutané tradičním modelem ženského postavení"¹.

Jednou z vůbec nejvýznamnějších změn v postavení žen a jedním z faktorů, jež měly na změnu tohoto postavení nejzásadnější vliv, je však nárůst počtu dívek na středních a vysokých školách. Právě to - spolu se změnami výrobních struktur (ovlivněných zvláště vznikem velkých státních a soukromých úřadů a nového systému pracovního zařazení) způsobilo, že je dnes postavení žen v rozdělení práce výrazně jiné: značně sílí jejich zastoupení v intelektuálních povoláních, v administrativě a v různých formách prodeje symbolických služeb - v novinářství, televizi, filmu, rozhlase, reklamě, návrhářství - a také v profesích blízkých tradiční definici ženské činnosti (školství, sociální služby, zdravotnictví). Přesto se však i ženy s diplomem uplatňují hlavně v profesích na střední úrovni (jako administrativní kádry, technický či zdravotnický personál a sociální pracovnice), kdežto k vysokým a odpovědným místům, zvláště v ekonomice, financích a politice, nemají přístup prakticky dodnes.

Viditelné změny v *podmínkách* ve skutečnosti jen maskují, že *vzájemné postavení* mužů a žen zůstává stejné: možnosti vzdělání a procento zastoupení obou stran se sice vyrovnaly, ale v obsazení různých odvětví vzdělání, a tedy i v možnostech kariéry, nerovnost trvá dál. Maturuje sice víc dívek než chlapců a víc jich studuje i na univerzitě, jejich zastoupení v těch nejvyhledávanějších oborech je však nižší, velice slabé je v oborech vědeckých a stoupá naopak směrem k oborům humanitním. Podobně je tomu na středních odborných školách, kde pro dívky zbývají odvětví tra-

18 L.W. Hoffma, cit. čl.

dičně považovaná za „ženská“ a málo placená (spolkové pracovnice a zaměstnankyně v obchodu, sekretářky, zdravotnice), zatímco odvětví jako například strojařina, elektrotechnika či elektronika jsou prakticky vyhrazena chlapcům. Podobná nerovnost panuje dodnes i na přípravkách na univerzitu a na samotných fakultách. V hierarchii oborů na medicíně podíl žen směrem nahoru klesá - například chirurgie je pro ně prakticky nedostupná -, a naopak jejich takřka monopolem jsou obory jako pediatrie nebo gynekologie. Stále, jak je vidět, trvá struktura opozičních dvojic odpovídající tradičnímu dělení: existuje například opozice mezi univerzitou a ostatními vysokými školami, na univerzitě pak mezi fakultami právnickou či lékařskou a fakultami humanitními, a na humanitních fakultách zase mezi filozofií či sociologií a psychologií a dějinami umění. A týž princip dělení se uplatňuje i v jednotlivých oborech: vznešenější, spíše syntetická a teoretická stránka připadá mužům, kdežto ženám stránka spíše analytická a praktická, méně prestižní“.

Táž logika rozhoduje i o přístupu k různým profesím a o rozdílném postavení v nich: pokrok, jehož ženy dosáhly jak v oblasti práce, tak ve vzdělání, by neměl zakrývat, že pokroku dosahují zároveň i muži, takže je to jako při handicapovaném běhu, struktura *vzdáleností* se nemění²⁰. Nejmarkantnějším dokladem této *setrva-losti ve změně a skrze ni* je skutečnost, že zaměstnání, která se femi-nizují, buďto už ztratila na ceně (místa kvalifikovaných dělníků zastávají dnes převážně ženy nebo imigranti), nebo na ní ztrácejí - což odliv mužů, způsobený právě feminizací, ještě podporuje, takže je to něco jako účinek sněhové koule. Krom toho, byť je i pravda, že se dnes ženy vyskytují ve všech rovinách sociálního prostoru, je také pravda, že směrem k těm nejvzácnějším a nejvyhledávanějším pozicím jejich šance na ně (a jejich zastoupení v nich) klesají (neboli tím nejlepším ukazatelem relativního postavení a hodnoty různých profesí je patrně jejich momentální a potenciální feminizace²¹).

" O rozdílné volbě mužů a žen v oblasti filozofie viz Charles Soulié, „Anatomie du gout Philosophique“, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 109, říjen 1995, s. 3-28.

20 R. - M. Lagrave, „Une émancipation sous-tutelle. Education et travail des femmes au XXe siècle“, in G. Duby, M. Perrot (ed.), *Histoire des femmes*, sv. 5: Le XX^e siècle, Paris, Plon, 1992.

" H.Y. Meynaud, „L'accès au dernier cercle: la participation des femmes aux instances de pouvoir dans les entreprises“, *Revue française des affaires sociales*, roč.42, I, leden-březen 1988, s. 67-87; „Au coeur de l'entreprise EDF, la lente montée des électriciens dans les postes de pouvoir“, *Bulletin d'histoire de Vélectricité*, Actes de la journée de la femme et l'électricité, 1993.

Formální rovnost mužů a žen na všech stupních tak přese všechno upřednostňování spíše jen zakrývá, že i když je všechno ostatní stejné, ženy zauímají vždy ty méně výhodné pozice. Jsou například silně zastoupeny ve veřejných službách, ale vesměs na nejnižších a nejnejistějších místech (obzvlášť hodně jich pracuje v nekvalifikovaných funkcích nebo na částečný úvazek, a v místní správě například dostávají místa pomocnic a služek - uklízeček, kantinských, pracovníc v mateřských školách ap.²²). Nejistotu ženského postavení na pracovním trhu nejlépe dosvědčuje fakt, že jsou i za úplně stejných podmínek vždycky méně placené než muži, že se stejnými diplomy získávají nižší místa, a hlavně, že ve srovnání s muži jsou mnohem víc ohroženy nezaměstnaností a pracovní nejistotou a mnohem ochotněji jsou odsunovány do míst se zkráceným úvazkem - což jim mimo jiné celkem spolehlivě zavírá cestu k mocenským hrám a vyhlídkám na kariéru²³. A protože jsou spjaté se státem sociálním, protože ve státní správě zastávají „sociální“ pozice a v soukromém podnikání místa nejvíce ohrožená, dá se předpokládat, že prvními oběťmi neoliberální politiky usilující omezit sociální dimenzi státu a „deregulovat“ pracovní trh budou právě ony.

Činnosti, v nichž se ženy stále víc zmocňují dominantních pozic, v podstatě spadají do podřízené roviny mocenského pole, totiž do oblasti produkce a oběhu symbolických statků (vydavatelství, žurnalismus, média, školství atd.). A i za toto své postavení „diskriminované elity“, jak je nazývá Maria Antonia García de León, musí ženy navíc platit neustálou snahou o to, aby uspokojily vyšší požadavky, jež jsou na ně takřka vždy kladeny, a aby svůj fyzický vzhled *hexis*, a své oblečení zbavily jakékoli sexuální konotace²⁴.

Abychom dobře pochopili statistický obraz rozdělení moci a výsad mezi muže a ženy a jeho vývoj v průběhu času, musíme

22 Cf M. Amine, *Les Personnels territoriaux*, Paris, Éditions du CNEPT, 1994.

23 Cf. M. Maruani, „Féminisation et discrimination. Evolution de l'activité féminine en France“, *L'Orientation scolaire et professionnelle*, 1991, 20, 3, s. 243-256; „Le mi-temps ou la porte“, *Le Monde des débats*, I, říjen 1992, s. 8-9; „Statut social et mode d'emploi“, *Revue française de sociologie*, XXX, 1989, s. 31-39; J. Laufer a A. Fouquet, „Effet de plafonnement de carrière des femmes cadres et accès des femmes à la décision dans la sphère économique“, *Rapport du Centre d'études de l'emploi*, 97/90, 117 s.

24 H.Y. Meynaud, *cit. čl.*

brát v úvahu simultánně dvě vlastnosti, jež mohou na první pohled působit kontradikčně. Na jednu stranu mají ženy bez ohledu na své postavení v sociálním prostoru to společné, že *je od mužů dělí symbolický negativní koeficient*, který, podobně jako černá barva pleti nebo jakákoli jiná známka příslušnosti k nějaké stigmatizované skupině, ovlivňuje negativně všechno, čím jsou a co dělají, a zakládá určitý systematický celek homologických diferencí: i přesto, že mezi ženou v řídicím postavení a kvalifikovanou dělnicí v kovoprůmyslu je nesmírný rozdíl, obě mají jedno společné: ta první si musí dát každé ráno masáž, aby zvládla napětí spojené s výkonem moci nad muži, druhá si musí nepřijemnosti práce v mužském prostředí, sexuální obtěžování nebo prostě degradaci svého obrazu a své sebeúcty, nevzhlednost a špínu plynoucí z pracovních podmínek, vynahrazovat solidaritou s „kamarádkami“. Na druhou stranu přes všechny specifické zkušenosti, které je navzájem sbližují (a k nimž mimo jiné patří i nejrůznější nepatrné a často i neuvědomělé ranky, jež jim mužský řád způsobuje), zůstávají ženy *jedny od druhých odděleny* ekonomickými a kulturními odlišnostmi, které krom jiného ovlivňují i způsob, jímž objektivně i subjektivně snášejí a zažívají mužskou nadvládu - aniž se však co mění na tom, že jejich symbolický kapitál jakožto žen je vždycky menší.

I samotné tyto změny v ženském postavení se nicméně stále řídí logikou tradičního modelu dělení podle pohlaví. Veřejný prostor a pole moci (zvláště moci ekonomické, pole produkce) je dál v rukou mužů, zatímco ženám zbývá převážně prostor soukromý (domácnost, místo reprodukce) se svou pořád stejnou logikou ekonomie symbolických statků, nebo sociální služby (zvláště nemocniční), jež jsou jakýmsi jeho rozšířením, nebo také výchova a produkce symbolická (pole literární, umělecké, žurnalistické ap.).

Že dokonce i o změnách, jejich zaměření a formě pořád ještě rozhodují, jak se zdá, staré struktury dělení podle pohlaví, má důvod nejen v tom, že se tyto struktury konkretizují ve více nebo méně silně sexualizovaných oborech, kariérách a místech, ale také v tom, že se opírají o *tři zásady*, jimiž se volba ženy a jejího okolí řídí: podle první z nich se pro ženu hodí činnosti, které jsou jakoby pokračováním činností domácích, to jest výuka, péče, služba; podle druhé žena nikdy nemůže získat vládu nad muži, takže v případě stejných podmínek je pro řídicí postavení s největší pravděpodobností vybrán spíše muž a ženě je přidělena nějaká funkce

podřízenější a jen pomocná; a podle třetí zásady výhradně muži přísluší manipulovat s technickými předměty a stroji²⁵

Ptáme-li se dospívajících dívek na jejich školní zkušenosti, je nápadné, jakou váhu pro ně mají ať už pozitivní nebo negativní výzvy a příkazy rodičů, profesorů (hlavně studijních poradců) a spolužáků - kdykoli ochotných jim mlčky nebo i výslovně připomenout, jaký osud je podle tradičního dělení čeká; mnohé z nich například konstatují, že na vědeckých oborech vyučující nabádají a povzbuzují víc chlapce než dívky, a že stejně jako profesori či studijní poradci, i rodiče dívky „v jejich vlastním zájmu“ od některých pověstně mužských kariér odrazují („Když ti otec řekne: ‚Tohle povolání nemůžeš ty nikdy vykonávat‘, zatraceně tě to podrazí“), kdežto chlapce k nim povzbuzují. Všechny takové připomínky však na ně mají vliv z velké části proto, že je celá řada předchozích zkušeností - například ve sportu, kde je diskriminace obzvlášť častá - přinutila osvojit si dominantní vidění a tím je připravila, aby podobné sugestivní předpovědi přijímaly: „že by poroučely mužům“, nebo že by prostě jen vykonávaly nějaké typicky mužské povolání, „si nedokáží představit“. Dělení práce podle pohlaví, vepsané do bezprostředně viditelných sociálních kategorií, a spontánní statistika, podle níž si každý z nás vytváří představu o tom, co je *normální*, jim prostě říká, jak to jednou z oněch krásných tautologií, často užívaných pro sociální očividnosti, vyjádřila jedna z nich, že „dnes se nevidí moc žen, aby pracovaly v mužských povoláních“.

Zkušenost „sexuálně“ uspořádaného společenského řádu spolu s výslovnými připomínkami ze strany rodičů, profesorů i spolužáků - kteří všichni získali své principy vidění na základě podobné zkušenosti světa - vede dívky zkrátka k tomu, že si ve formě neuvědomovaných schémat vnímání a hodnocení osvojují principy dominantního vidění, takže jim sociální řád, takový jaký je, připadá normální nebo dokonce přirozený, a tím, že odmítají obory či povolání tak jako tak pro ně nepřístupné a obracejí se k těm, k nimž jsou tak jako tak předurčeny, takřkajíc samy předjímají svůj osud. A stálost habitů, jež z toho plyne, je právě jedním z nejvýznamnějších faktorů poměrné stálosti struktury rozdělení práce

25 V přehledu 335 činností seřazených podle toho, z kolika procent jsou v nich zastoupeny ženy, stojí na prvním místě činnosti spojené s péčí o děti (*child care*, vyučování), o nemocné (ošetřovatelky, dietetičky), o domy (*bousehold cleaners and servants*) a o lidi (sekretárky, recepční a „služebnictvo na úřadech“) (cf. B. R. Bergman, *The Economic Emergence of Work*, New York, Basic Books, 1986, s. 317 a násl.)

podle pohlaví: protože se principy nepředávají prostřednictvím vědomí a diskursu, ale v podstatě od těla k tělu, do značné míry se vymykají vědomé kontrole a tím i možnosti změn a oprav (jak o tom svědčí často pozorovaný rozpor mezi slovy a jednáním, například když se muži vyznávající rovnost pohlaví nepodílejí na domácích pracích o nic víc než jiní); a protože jsou tyto principy objektivně sladěné, navíc se navzájem potvrzují a jeden podporuje druhý. Krom toho lze předpokládat, aniž chceme muže podezírat z nějaké organizované obranné strategie, že spontánní logiku přijímacích postupů, směřujících vždy k tomu, aby si sociální těleso uchovalo své nejvzácnější vlastnosti, k nimž v první řadě patří jejich *ukazatel sexu*²⁶, podporuje matná, ale silně emocionální obava, že feminizací se ocitá v ohrožení právě ona vzácnost, totiž hodnota určité sociální pozice a svým způsobem i sexuální identita jejích držitelů. Jestliže víme, že i sociální pozice jsou sexualizované a sexualizující a že když muži brání své posty před feminizací, brání tím ve skutečnosti tu nejnějnější představu o sobě samých jako mužích, dá se pak pochopit, proč nástup žen do toho či onoho povolání probouzí z jejich strany tak ostré reakce. A zvláště jde-li o muže z takových sociálních kategorií, jako jsou manuálně pracující nebo třeba vojáci z povolání, kde cena profese i pro samotné muže spočívá z velké části, ne-li úplně, právě v tom, nakolik je obrazem mužnosti²⁷.

EKONOMIE SYMBOLICKÝCH STATKŮ A TAKTIKY REPRODUKCE

Dalším faktorem, který významně přispívá k uchovávání diferencí, je však také setrvalost ekonomie symbolických statků (s manželstvím jako základním kamenem), daná její poměrnou autonomností a umožňující, aby zde mužská nadvláda trvala i přes všechny změny ve způsobech produkce ekonomické; přičiňují se o to především církve a právo svou soustavnou a výslovnou pod-

26 Což se někdy děje způsobem dosti „podivuhodným“, jako třeba při náboru sub-alterních profesorů na vysoké školy, jímž se v sedmdesátých letech ve Francii čelilo přílivu studentů {cf. P. Bourdieu, *Homo academicus*, op. cit., s. 171-205, speciálně s. 182-183}.

27 Cf. C. L. Williams, *Gender Differences at Work: Women and Men in Non-traditional Occupations*, University of California Press, 1989, a rovněž M. Maruani a C. Nicole. op. cit.

porou rodiny jako hlavní strážkyně symbolického kapitálu. I když se může zdát, že se sexualita od povinnosti manželství stále víc osvobozuje, o jejím legitimním uplatnění pořád ještě rozhoduje hlavně hledisko předávání dědictví, to jest předávání cestou manželství, které stále zůstává jedním z legitimních prostředků předávání bohatství. Jak se snaží ukázat Robert A. Nye, buržoazní rodiny se dodnes snaží uchovávat či zvyšovat svůj symbolický kapitál hlavně prostřednictvím sňatků. A to mnohem víc než šlechta za bývalého režimu, neboť především - a hlavně - předáváním svého symbolického kapitálu potomkům, schopným dědictví skupiny uchovávat a získávat prestižní příbuzenstvo, si mohou udržet své postavení²⁸; a jestliže veřejnou činnost mužů i v novodobé Francii vždycky - od souboje přes zdvořilost až po sport - vedly dispozice k uchování mužské cti, důvod je prostě v tom, že se v těchto dispozicích projevuje a realizuje, stejně jako u Kabyků, tendence (buržoazní) rodiny trvat prostřednictvím strategií reprodukce, jež si vynucuje logika ekonomie symbolických statků. Logika, jež si uchovávala, a zvláště v oblasti ekonomie rodiny, své specifické požadavky, odlišné od požadavků otevřené ekonomické ekonomie obchodního světa.

Ženy, vyloučené ze světa vážných věcí, světa veřejných - a zvláště ekonomických - záležitostí, byly dlouho drženy jen v domácnosti a u činností spojených s biologickým a sociálním uchováváním rodu; u činností sice uznávaných (hlavně pokud jde o činnosti mateřské) a někdy i rituálně slavených, ale právě jen jako až druhé po aktivitách produkce, které jediné požívají skutečného ekonomického a společenského uznání, a jako podřízené hmotným a symbolickým zájmům rodu, to jest mužů. V mnoha prostředích například dodnes významnou část ženské *domácí práce* představuje péče o solidaritu a celistvost rodiny, to jest pěstování příbuzenských vztahů a celkového sociálního kapitálu prostřednictvím pořádání různých společenských aktivit - běžných, jako je rodinné stolování²⁹, nebo výjimečných, jako jsou různé obřady a oslavy (narozenin ap.), jež mají slavnostně zdůraznit příbuzenské svazky a zajišťovat trvalost společenských vztahů rodiny a jejího

28 R. A. Nye, *op. cit.*, s. 9.

"Jakou eminentní roli může hrát v životě rodiny jídlo, jsme viděli u paní Ramsayové, učiněného ztělesnění „rodinného ducha“; s jejím odchodem se společný život a jednota rodiny hroutí.

lesku -, nebo prostřednictvím výměny dárků, návštěv, dopisů či pohlednic a telefonátů³⁰.

Tato domácí aktivita zůstává v podstatě nepovšimnuta, nebo i vzbouzí nevrlost (ženám se například obligátně vytýká žvanivost, hlavně při telefonování...), a pokud se přece jen nedá přehlédnout, nejví se jako příliš reálná, neboť při její nevýnosné a „nezištné“ povaze je snadné odsunout ji pouze do duchovní roviny, do roviny morálky a citu. Protože ženská domácí práce nemá peněžní ekvivalent, snižuje ji to dokonce i v očích ženy samotné; vzniká totiž dojem, že čas, který nemá obchodní hodnotu, nic neznamena a je možné věnovat ho neomezeně a bez oplátky nejen členům rodiny a dětem (to v první řadě, a podle zjištění je mateřský čas také snadněji přerušitelný), ale v různých dobrovolných činnostech nebo charitativních institucích i ostatnímu světu nebo církvi a dnes čím dál tím víc také různým sdružením a stranám. Tím, že byly ženy často odsuzovány k nijak neodměňovaným činnostem, nemyslí tolik na peněžní hodnotu práce a jsou mnohem víc než muži disponovány k *dobrovolné službě*, hlavně náboženské a charitativní.

Tak jako byla žena v méně diferencovaných společnostech směnným předmětem, který mužům umožňoval získávat cestou sňatků sociální a symbolický kapitál, doslova jakousi investicí, která umožňovala navazovat více či méně rozsáhlé a prestižní příbuzenské svazky, i dnes představuje po stránce produkce a předávání symbolického kapitálu významný *přínos*, totiž hlavně v tom smyslu, že svým zjevem a vším, co k němu přispívá - kosmetika, oblečení, držení těla ap. - tento symbolický kapitál rodiny reprezentuje: proto je řazena na stranu toho, co je pro pohled, co se má lí-

3° V prostředí americké buržoazie a maloburžoazie připadá toto uchovávání sociálního kapitálu rodiny, neboli její jednoty, takřka výhradně ženě, ta udržuje vztahy dokonce i s rodinou svého manžela (cf. M. di Leonardo, „The Female World of Cards and Holidays: Women, Families and the World of Kinship“, *Signs*, 12, spring 1987, s. 410-453; a o významné roli telefonních rozhovorů viz C. S. Fischer, „Gender and the Residential Telephone, 1900-1940, Technologies of Sociability“, *Sociological Forum*, 3(2), spring 1988, s. 211-233). (Nemohu se ubránit, abych jako projev podřízenosti dominantním modelům nechápal i skutečnost, že se ve Francii, stejně jako ve Spojených státech, veškerá pozornost a diskuse soustřeďuje kolem několika autorek, které vynikají, jak to nazvala jedna jejich kritička, v „honbě za teorií“ *iracefor theory*), a skvělé práce výše uvedeného typu, mnohem bohatší a plodnější dokonce i z teoretického hlediska, avšak neodpovídající tak zcela typicky mužské myšlence „velké teorie“, zůstávají nepovšimnuty.

bit31. Sociální svět funguje (podle různých polí v různé míře) jako trh symbolických statků ovládaný mužským pohledem: být, to v případě žen znamená být viděn, a viděn okem muže nebo okem užívajícím mužské kategorie - ty, jež rozehráváme, aniž je dokážeme výslovně pojmenovat, když nějakou práci ženy chválíme, protože je „ženská“, nebo naopak, protože „vůbec není ženská“. Být „ženská“ v podstatě znamená nevyznačovat se vlastnostmi a jednáním, jimiž se může vyznačovat mužství, a říci o nějaké ženě v mocenském postavení, že je „velice ženská“, je ve skutečnosti jen jemný způsob, jak jí upřít právo na onen čistě mužský atribut, jímž je moc.

Vysvětlením velké části ženských dispozic je právě toto postavení žen na trhu symbolických statků: jestliže každý sociální vztah je z jistého hlediska směnou, při níž každý nabízí k ohodnocení obraz, v jakém se jeví, pak ta část, jež z tohoto vnímaného bytí připadá tělu ve smyslu takzvané (potenciálně stylizované) „fyzis“, je v poměru k vlastnostem méně bezprostředně vnímatelným, jako je třeba řeč, u ženy větší než u muže. Zatímco u muže kosmetika a způsob oblečení spíše tělo potlačují, aby daly vyvstat znakům sociálního postavení (oblek, vyznamenání, uniforma ap.), u ženy naopak tělo zdůrazňují a snaží se mu dodat svůdnost. Proto také žena investuje do kosmetické úpravy mnohem víc (času, peněz, energie atd.) než muž.

Ženy, společností naučené pohlížet na sebe jako na estetické předměty a mít proto neustále na paměti hledisko krásy, elegance, oblečení, držení těla, mají v rozdělení domácí práce na starosti všechno, co se nějak týká estetiky a celkově pak vůbec veřejné tváře rodiny, sociálního obrazu jejích příslušníků, to znamená samozřejmě dětí, ale také manžela (který často nechává výběr svého oblečení na ženě); ženám také připadá starost a péče o kulisu každodenního života, o dům a jeho vnitřní výzdobu, o jeho gratuitní a účelně bezúčelnou stránku - která se najde i u těch nejchudších (tak jako mívaly venkovské zelinářské zahrady jeden koutek vyhra-

31 O různém postavení mužů a žen, pokud jde o předávání symbolického kapitálu, svědčí například jeden, zdánlivě možná bezvýznamný fakt: vysoká buržoazie ve Spojených státech často dává dývkám - nahlíženým jako předměty módy a svodu - francouzská křestní jména, kdežto pro jména chlapců, strážců rodové linie a subjektů, jež ji svými činy mají uchovávat, sahá spíše do pokladnice starých křestních jmen, která nashromáždil rod.

žený pro okrasné květiny, i ty nejnuznější byty v dělnických čtvrtích mají své květináče, ozdobné tretky a barvotisky).

Podobná role, jakou je péče o symbolický kapitál rodiny, připadá ženám logicky i v podnikání: takové činnosti jako uvádět a předvádět, přijímat a starat se o hosty („letuška“, „hosteska“, „lodní stewardka“, „modelka“, „hosteska-řidička“, „kongresová hosteska“, „průvodkyně“ atd.) se většinou svěřují ženám, a také péče o průběh velkých byrokratických rituálů, které stejně jako rituály rodinné pomáhají uchovávat a zvětšovat sociální kapitál vztahů a symbolický kapitál podniku.

Krajní formou všech druhů symbolických služeb požadovaných světem byrokracie od žen jsou japonské luxusní kluby s gejšami, kam velké podniky rády zvou své kmenové zaměstnance a kde se neposkytují sexuální služby jako v běžných veřejných domech, ale vysoce individualizované služby symbolické, jako například rozhovory dotýkající se podrobností zákaznickova soukromí nebo naznačující obdiv k jeho povolání či k němu samotnému. Čím je klub prestižnější a dražší, tím jsou služby osobnější a víc desexualizované, tím víc se gejša snaží působit dojem zcela nezištného daru sebe sama, vedeného láskou, a ne penězi. Dosahuje se toho ryze kulturní eufemizační prací (stejnou jako při prostituci v hotelu, o níž prostitutky říkají, že je nesrovnatelně obtížnější a náročnější než spěšná sexuální směna na ulici ³²). Umění svůdnosti a celý rejstřík nejrůznějších pozorností, k nimž v neposlední řadě patří rafinovaná konverzace, obsahující případně určitou erotickou výzvu, má zákazníkům - kteří si nemají připadat jako zákazníci - poskytnout pocit, že jsou oceňováni, obdivováni, nebo jakoby i žádáni a milováni pro sebe samotné, pro svou vlastní osobu, a ne pro peníze, a že jsou velice důležití, prostě řečeno „mužní“ ³³.

Všechny tyto aktivity symbolické směny mají pro podniky stejný význam jako způsob sebe prezentace pro jedince, a mají-li být úspěšné, vyžadují samozřejmě - v duchu té nejtradičnější role, jež se ženě přisuzuje - věnovat vysokou pozornost fyzickému zjevu a mít dispoziční k svůdnosti. A jde vlastně jen o rozšíření této tradiční ženské role, když jsou ženám, tak jak se to všeobecně děje, svěřovány funkce ve výrobě a spotřebě symbolických statků a služeb (většinou nicméně funkce podřízené, až na sektor

" Cf. C. Hoigard a L. Finstad, *Backstreets, Prostitution, Many and Love*, Cambridge, Polity Press, 1992.

³³ Cf. A. Allison, *Nightwork, Pleasure, and Corporate Masculinity in a Tokyo Hostess Club*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

kultury, kde ženy někdy zastávají místa řídící). Přesněji řečeno ve výrobě a spotřebě *znaků odlišnosti*, počínaje výrobky a službami kosmetickými (kadeřnice, vizážistky, manikérky ap.) až po módní salony a vysokou kulturu. Protože jsou ženy zvyklé pečovat o přeměnu ekonomického kapitálu rodiny v kapitál symbolický, jsou předem disponovány k účasti na oné permanentní dialektice pretence a distinkce, jež má jeden ze svých oblíbených terénů právě v módě a jako neustálý pohyb symbolického přesahování a přebíjení je hybnou pákou kulturního života. Přednostními oběťmi symbolické nadvlády jsou při své až přehnané starosti o tělo a kosmetiku³⁴, a v širším smyslu o mravní a estetickou úctyhodnost, ženy z maloburžoazie, ale zároveň jsou tím i předurčeny šířit účinky této nadvlády směrem k dalším kategoriím ovládaných. Při své věčné snaze identifikovat se s dominantními vzory - dosvědčované sklonem k estetické a jazykové hyperkorektnosti - jsou obzvlášť disponované osvojovat si za každou cenu - to jest většinou na dluh - obzvláštní (protože ozvlášťující) vlastnosti vládnoucích a podporovat tak - hlavně díky příležitostné symbolické moci, kterou jejich nové víře případně poskytuje jejich postavení v aparátu výroby či oběhu kulturních statků (například v nějakém ženském časopise) - jejich imperativní šíření³⁵. Takže to vlastně vypadá, jako by trh symbolických statků, kde mají ženy nejlepší možnost prokazovat svou profesní emancipaci, poskytoval těmto „svobodným pracovnícím“ v symbolické produkci zdání svobody jen proto, aby tím horlivěji přijímaly a podporovaly symbolickou nadvládu. Nadvládu, jež se prosazuje skrze mechanismy ekonomie symbolických statků a jejímiž prvními oběťmi jsou právě ony. Tušení o těchto mechanismech, z něhož patrně vycházejí některé podvratné strategie navrhované ženským hnutím, jako například boj za *natural look*, by se mělo vztáhnout vůbec na všechny situace, kdy si ženy myslí, nebo kdy se zdá, že jsou odpovědně jednajícími aktéry, zatímco slouží jen za nástroj symbolické exhibice či symbolické manipulace.

" Cf. P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, s. 226-229.

³⁵ Příklad jedné paradigmatické formy kulturního proselytismu v rovině ženské rukodělné práce podává Nicole Woolsey-Biggartová v knize *Charismatic Capitalisms* (Chicago, University of Chicago Press, 1988).

Jestliže vztah nadvlády mezi muži a ženami, tak jak existuje v *celém sociálním prostoru i v jeho jednotlivých částech*, to jest nejen v rodině, ale také v oblasti školství, ve světě práce, světě administrativním a na poli mediálním, pojmem skutečně jako vztah, padá tím vymyšlená představa „věčně ženského“ a o to lépe vyvstane, do jaké míry je struktura tohoto vztahu stálá a do jaké míry, přes všechny podstatné rozdíly v podmínkách jednotlivých dějinných momentů a jednotlivých postavení v sociálním prostoru, stále přetrvává. Toto konstatování *transhistorické stálosti vztahu mužské nadvlády* však vůbec nevede, jak se někdy tvrdí, k jeho dehistorizaci, a tedy naturalizaci, ale vyžaduje, abychom místo obvyklého konstatování těch nejočividnějších změn v ženském postavení celou problematiku obrátili, to jest abychom si položili soustavně opomíjenou otázku, v čem vlastně onen historický pohyb, který mužskou nadvládu stále znovu vymaňuje z dějin, spočívá, a zamysleli se nad mechanismy a ději, které onu zdánlivou dehistorizaci způsobují - a které každá politika usilující o historickou změnu musí znát, nemá-li být bezmocná.

A hlavně z dotyčného konstatování také vyvstává, jak jalové je ostentativní volání „postmoderních“ filozofů po „přesažení dualismů“; dualismy se nezrodily z pouhého slovního pojmenování, ale jsou hluboce zakořeněny ve věcech (strukturách) a tělech a nelze je zrušit či změnit nějakou magií - rody zdaleka nejsou jen prosté „role“, které lze hrát podle libosti (jako to dělají transvestité), ale jsou vepsány do těl a do určitého světa, a to jim dává sílu³⁶. Podstatou performativní účinnosti slov - a zvláště urážek - je řád založený na rodech a právě tento řád je také tím, co *odolává* falešně revolučním voluntaristickým redefinicím.

Tak jako se Michel Foucault snaží zbavit sexualitu psychoanalytické naturalizace a zasadit ji zpět do dějin tím, že ve svých *Dějínách sexuality* (Histoire de la sexualité), pojatých jako „arche-

36 Zdá se, že „voluntaristické“ pojetí rodu, jak je zdánlivě navrhovala v *Gender Trouble* Judith Butlerová, odmítá i ona sama, když píše: *The misapprehension about gender performativity is this: that gender is a choice, or that gender is a role, or that gender is a construction that one puts on, as one puts clothes in the morning* (J. Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of „Sex“*, New York, Routledge, 1993, s. 94).

ologie psychoanalýzy", popisuje genealogii západního člověka jako „subjektu touhy“, snažím se zde já zachytit ono nevědomí, jež ovládá sexuální vztahy a obecně vůbec vztahy mezi pohlavími, nejen v jeho individuální ontogenezi, ale také v jeho kolektivní filogenezi; neboli ukázat dlouhé a do určité míry nehybné dějiny nevědomí vedeného androcentrismem. Máme-li však doopravdy správně pochopit, co vlastně charakterizuje moderní zkušenost sexuality, nestačí, tak jak to dělá Foucault, zůstat jen u toho, co ji odlišuje speciálně od řecké a římské antiky - v níž „bychom velice těžko hledali nějaký podobný pojem jako ‚sexualita‘ či ‚tělo‘“, to jest „pojem, který se vztahuje k určité jedinečné entitě a umožňuje chápat rozličné a navzájem zdánlivě vzdálené fenomény jako třeba chování, ale také pocity, představy, touhy, pudy a vášně, jako by byly jedné a téže povahy...“.

Sexualita, tak jak ji chápeme, je skutečně objev dějin, ale objev, k němuž docházelo pozvolna, tak jak se naplňoval proces diferenciací různých polí a jejich specifické logiky. Nejprve například musel na veškerý, fyzický i politický, řád světa, to jest i na samy základy kosmologie, přestat platit sexualizovaný (ne sexuální) princip dělení, jenž zakládal fundamentální opozici mytického pojetí, tak jak tomu bylo u předsokratiků; teprve jak se mytické pojetí se svými matnými polysémickými analogiemi postupně odlučovalo od logického uvažování - jež se zrodilo z diskuse na poli scholastiky a posléze dospělo k tomu, že se pro ně stala předmětem i samotná analogie (zvláště u Aristotela) -, mohly se praktiky a diskursy spojené se sexem začít ustavovat v oddělenou oblast. Dále se pak sexualita vynořila také spolu s tím, jak vyvstávala jednotlivá pole -náboženské, právnícké, úřednické a s nimi aktéři, kteří soupeřili o monopol na legitimní definici sexuálních praktik a diskursů a kteří tuto definici dokázali - hlavně prostřednictvím rodin a familialistického vidění - prosadit v praxi.

Schémata sexualizovaného nevědomí nejsou žádné „základní strukturující alternativy“, (*fundamental structuring alternatives*), jak to vidí Goffman; jsou to struktury historické, a struktury vysoce diferencované, zrozené ze sociálního prostoru rovněž vysoce diferencovaného, a reprodukcí se tím, že je aktéři na základě své zkušenosti se strukturami onoho prostoru přejímají. Se zapojením

⁵⁷ M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. 2: *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, s. 43.

do různých polí uspořádaných podle opozic (silný/slabý, velký/malý, těžký/lehký, napjatý/ochablý, *hard/soft* atd.), jež jsou vždy v nějakém homologickém vztahu k základnímu dělení na maskulinum a feninimum a k alternativám, jimiž se toto dělení druhotně vyjadřuje (vládnoucí/ovládaný, vrchní/spodní, aktivní-penetrovat/pasivní-být penetrován³⁸), se určitá řada sexualizovaných opozic, homologických jak navzájem, tak i ve vztahu k opozici základní, zároveň wpisuje do těl.

Opozice obsažené v sociální struktuře polí slouží za oporu poznávacím strukturám, praktickým taxonomiím, jež se často vyjadřují v systémech adjektiv a umožňují vynášet etické, estetické a poznávací soudy. Na poli univerzitním je to například opozice mezi obory v určité době dominantními (práva, medicína) a obory v téže době podřízenými (přírodní vědy a filozofie) a v rámci oněch posledně jmenovaných zase mezi přírodními vědami, jež jsou jako obor *hard*, a filozofií, která je *soft*, a když půjdeme ještě níž, tak mezi sociologií, která je na straně agory a politiky, a psychologií, zasvěcenou interioritě podobně jako literatura³⁹. Nebo na poli moci opozice mezi průmyslníky či obchodníky na jedné straně a intelektuály na druhé - opozice, jež se výrazně projevuje v jednání a vlastnostech a wpisuje se i do mozků ve formě explicitních nebo implicitních taxonomií, podle nichž je intelektuál v očích „buržoy“ obdařen vlastnostmi vesměs ženského typu: nedostatkem realismu, andělskou čistotou, neodpovědností (jak to dosvědčují dobře známé situace, kdy odvěcí vládcové káží intelektuálovi či umělci o tom, „co je to život“, podobně jak to s oblibou dělají muži vůči ženám).

38 Že sexualita souvisí s mocí (mužskou), a zvláště v řecké, muži pro muže tvořené etice, jež má sklon chápat „každý sexuální vztah podle schématu penetrace a mužské nadvlády“, to Foucault viděl správně (cf. M. Foucault, *op. cit.*, s. 242). 39 Že se sexuální dělení práce na poli vědy řídí opozicí mezi *hard* a *soft*, víme; a týká se to nejen samotné vědecké práce, ale i jejího prezentování, hodnocení výsledků atd. Nebo z jiné oblasti: literární kritikové 16. století stavěli epiku, jakožto věc mužskou a vážnou, proti ženské a zdobné lyrice. A tento model opozic zasahuje dokonce až do mezinárodních vztahů, kde Francie zaujímá vůči různým jiným zemím, Spojeným státům, Anglii nebo Německu, postavení dalo by se říci „ženské“ - jak dosvědčuje skutečnost, že se chlapci z Egypta, Japonska nebo třeba Řecka orientují spíš na ony jiné země, kdežto dívky směřují spíš do Francie; nebo také, že ekonomiku, technologii či práva jezdí mladí lidé studovat spíš do Spojených států nebo do Anglie, kdežto do Francie spíš literaturu, filozofii nebo vůbec humanitní vědy (cf. N. Panayotopoulos, „Les 'grandes écoles' d'un petit pays. Les études à l'étranger: le cas de la Grèce“, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 121-122, březen 1998, s. 77-91).

Je tedy logické, že sociologické zkoumání genetiky sexuálního nevědomí musí pokračovat analýzou struktur sociálních světů, v nichž toto nevědomí koření a kde se předává, ať už jde o dělení osvojená ve formě dělicích principů, nebo o objektivně existující rozdělení sociálních pozic (a jejich držitelů) na převážně maskulinní nebo femininní (lékaři/sestry, podnikatelé/intelektuálové atd.) - přičemž z hlediska trvalosti je patrně nejvýznamnějším rozdělení polí symbolické produkce. Základní opozice, jejíž kanonickou formu nabízí kabylská společnost, se jakoby rozpadá v řadu opozic homologických, jež ji opakují, ale v různě roztříštěných a často nepoznatelných formách (například exaktní vědy a obory humanitní, nebo chirurgie a dermatologie). Tyto specifické opozice se více či méně zálučně usazují v myslích, aniž se dají pojmut ve svém celku a pravdě, totiž jako různé tváře jedné a téže struktury vztahů sexuální nadvlády.

Zachytit konstanty této struktury a mechanismy její reprodukce můžeme však jedině tehdy, jestliže místa a formy uplatňování tohoto druhu nadvlády - jež má tu zvláštnost, že se může uskutečňovat ve značně různých rovinách a ve všech sociálních prostorech od těch nejmenších, jako jsou rodiny, až po ty nejrozsáhlejší - dokážeme vidět jako celek. Trvalost neviditelných struktur, maskovanou viditelnými změnami, k nimž v postavení žen došlo, může odhalit jedině myšlení, které místo aby rozdělení práce (a hlavně hodnoty) podle pohlaví pojednávalo *odděleně*, na jedné straně v rodině a na druhé mimo domov, tak jak se to většinou dělá, dokáže uvést *ekonomii rodinnou, to jest pro ni charakteristické rozdělení práce a moci, do vztahu k sektorům pracovního trhu* (různým polím), v nichž jsou muži a ženy zapojeni.

Struktura vztahů sexuální nadvlády se dá totiž v celé své pravdě zahlédnout, když si například povšimneme, jak ženy, jež dosáhly hodně vysokého postavení (v řízení, na ministerstvu ap.), musí za tento svůj profesní úspěch takříkajíc „platit“ menším „úspěchem“ v rovině rodiny (rozvod, pozdní sňatek, neprovdanost, potíže nebo i těžké nepříjemnosti s dětmi ap.) a v rovině ekonomie symbolických statků, nebo jak zase naopak rubem úspěchu v domácím životě je skutečnost, že se zčásti nebo úplně vzdaly většího úspěchu profesního (a to zvláště v důsledku „výhod“ takového druhu, jako je poloviční nebo „čtyřpětinový“ úvazek, ochotně ženám povolo- vaný právě proto, že se tím vyřazují z boje o moc). Teprve když si uvědomíme, jakými tlaky struktura prostoru domácnosti (ať už sku-

tečná nebo potenciální) zatěžuje strukturu prostoru profesního (například už jen představou nutného, nevyhnutelného či přijatelného rozdílu mezi postavením manžela a postavením manželky), můžeme pochopit homologii struktur mužského a ženského postavení v různých sociálních prostorech. Homologii, jež má sklon trvat, i když se substantiální obsah na obou stranách neustále mění, takže je to něco jako závod, v němž ženy svůj handicap nikdy nevyrovnají⁴⁰.

Jedině takovéto vztahové pojetí nám může ukázat, že se tento vztah nadvlády vyskytuje v různých formách na nejrozličnějších úrovních ženského postavení, počínaje dobrovolnou oddaností domácímu krbu nebo v případě žen z vysoké obchodní a finanční buržoazie dobročinností, přes placené zaměstnání ženy z maloburžoazie, vykonávané vedle zaměstnání manželova a v souladu s ním, až po „námezdnou oddanost“ služebných sil. Všechny tyto bezpočetné jednotlivé vztahy nadvláda/podřízenost jsou v podstatě založeny na nadvládě muže. Svou formou různé - někdy bezměrné a viditelné, jindy nepatrné a takřkajíc neviditelné - podle toho, jaké postavení zaujímají dotyční aktéři v sociálním prostoru, v každém sociálním světě rozdělují i spojují muže a ženy a udržují tak mezi nimi onu „mystickou demarkační čáru“, o níž hovoří Virginia Woolfová.

⁴⁰ Silný kulturní kapitál sám o sobě ke skutečné ekonomické a kulturní nezávislosti na mužích nestačí. A je-li pravda, že v případech dvojic, kde muž hodně vydělává, jeví se zaměstnání ženy jako výsada, která se musí ospravedlňovat tím větší aktivitou a úspěchem, nebo že když se muž podílí na příjmech víc než z poloviny, očekává od ženy, že se bude víc než z poloviny podílet na domácích pracích, pak k tomu, aby se žena oprostila od tlaků dominantního modelu, nestačí sama o sobě ani ekonomická nezávislost (byť je k tomu nutnou podmínkou) a mužské i ženské habity mohou těmito tlaky zůstat poznamenány i nadále.

POSTSKRIPTUM O NADVLÁDĚ A LÁSCE

Skončit v tomto bodě by znamenalo oddat se „potěšení, že jsme vzali iluze“, tak jak to vylíčila Virginia Woolfová (a jak v tom někdy nepochybně nachází kradmé zadostučnění sociologie), a nechat stranou celý nádherný svět milostných vztahů. I když je taková představa svůdná, protože hovořit o lásce řečí analýzy a uchránit se přitom „směšného školometství“, přesněji řečeno vyhnout se nutnosti jediné volby mezi básněním a cynismem, mezi pohádkou či bajkou a satirou, není snadné. Je v zákonu mužské nadvlády láska výjimkou - tou jedinou, ale zato velkolepou -, je to jakési pozastavení symbolického násilí, nebo naopak jeho nejvyšší, protože nejsubtilnější, nejneviditelnější forma? Stane-li se z ní láska k osudu, *amor fati* v takové či onaké variantě, například v podobě takového přitakání nevyhnutelnému, jaké vedlo, alespoň kdysi, ženy v Kabylii nebo v Béarn - ale jistě i leckde jinde (jak o tom svědčí statistiky homogie) - k tomu, že ten, koho jim jejich sociální

osud určil, se jim i zalíbil a milovaly ho, pak je to prostě přijetí nadvlády. Nadvlády nerozpoznané jako takové, ale v oné šťastné či nešťastné vášni prakticky uznávané. A co říci o případech oddanosti, která z nezbytí nebo zvyku přežívá i v těch nejodpornějších životních podmínkách nebo ve vysoce nebezpečných profesích?

Je tu ovšem také Kleopatřin nos a neblahá, děsivá a fascinující moc ženy všech mytologií - svůdkyně Evy, mámitelky Omfaly, uhrančivé čarodějnice Kirké - jako připomínka toho, že v tajemné zajetí lásky mohou upadnout i muži. Síly působící v šeru a skrytu

¹ Do jaké míry se na *libidu sciendi*, a obzvlášť na *libidu* sociologickém, může podílet touha po potěšení z „jasnozřivosti“, o tom jsem hovořil mnohokrát, zvláště na konci knihy *La Distinction* (op. cit., s. 566), ale neuvědomoval jsem si přitom, že od něho neoddělitelná „radost z braní iluzí“ může být i vysvětlením, a zčásti oprávněným, některých ostře negativních reakcí, jež sociologie vyvolává.

intimních vztahů („v posteli“) svazují muže magickými pouty vášně, takže zapomínají, čím jsou povinni své sociální důstojnosti, a vztah nadvlády tak dostává obrácenou podobu. Protože je však takovéto narušení obvyklého, normálního, přirozeného řádu odsuzováno jako něco, co je proti přírodě, androcentricka mytologie se tím ještě posiluje.

To se ovšem stále držíme hlediska síly a boje, jako by neexistovala vůbec ani možnost, že by síla a silové vztahy, na nichž se zdánlivě zakládá zkušenost lásky či přátelství, někdy umlkaly. Že může nastat zázračné příměří, kdy je nadvláda jakoby přemožena, nebo spíš kdy mizí a mužské násilí utichá (že mají ženy civilizující vliv, neboť zbavují sociální vztahy hrubosti a surovosti, bylo řečeno mnohokrát). Tehdy je mužskému pojetí vztahů mezi pohlavími, pojetí vždy loveckému nebo bojovnickému, odzvoněno; odzvoněno strategiím nadvlády, které se zneklidňováním a znejišťováním, povzbuzováním a frustrováním, poraňováním a pokořováním snaží připoutat, přikovat, podmanit si, ponížit či zotročit a tím vším zavádějí asymetrický vztah nerovné směny.

Jak ale správně píše Sasha Weitman, s běžným řádem se nedá skoncovat naráz a jednou provždy. Je třeba na tom pracovat bez ustání a stále znovu. Jen za tu cenu se může z chladných vod kalikulu, násilí a zájmu vynořit „kouzelný ostrov“ lásky, onen uzavřený a dokonale soběstačný svět, kde se odehrává jeden zázrak za druhým: zázrak ne-násilí, umožňující nastolit vztahy naprosté *reciprocity*, vzdát se vlastního já a odevzdat se; zázrak vzájemného uznání, kdy se člověk cítí, jak říká Sartre, „ospravedlněn ve svém bytí“, přijímán v jakési - a díky jakési - arbitrární absolutizaci určitého arbitrárního setkání až po ty nejnáhodnější či nejzápornější své zvláštnosti („protože to byl on, protože jsem to byla já“); zázrak umožňující vznik vztahů zbavených vší nástrojovosti, založených na pocitu štěstí z toho, že poskytujeme štěstí², na nikdy nekončícím okouzlení z okouzlení toho druhého a hlavně z okouzlení, jež ten druhý probouzí. To všechno jsou na nejvyšší míru vystupňované rysy *ekonomie symbolických směn*, směn, jejichž nejvyšší formou je dar sebe sama a svého těla jako posvátného, z obchodního oběhu vyňatého předmětu, a které, jak to ukázal David Schneider,

2 Což je pravý opak instrumentálního přístupu, kdy je ten druhý pojednáván čistě jako prostředek potěšení, bez ohledu na *jeho vlastní cíle*.

jsou - právě proto, že předpokládají a plodí trvalé, veškeré nástrojovosti zbavené vztahy - pravým opakem směn na trhu práce, časově omezených a čistě instrumentálních transakcí mezi indiferentními a zaměnitelnými aktéry. Transakcí, jež mají svůj nejkratší a jako znesvěcení všeobecně chápaný výraz v prodejné či placené lásce - což je skutečné *contradictio in adjecto*³.

„Čistá láska“, toto umění lásky pro lásku samu, existuje v dějinách poměrně odnedávna, stejně jako umění pro umění, čistá láska k umění, s níž má ta první z historického i strukturálního hlediska některé společné rysy⁴. Ve své nejdokonalejší formě se patrně vyskytuje jen velice zřídka. I když však skoro nikdy nedospívá až zcela do krajnosti - nazývané pak „šílená láska“ -, je v podstatě křehká, protože ji vždycky provázejí přehnané nároky, „šílenosti“ (kdoví, nejsou-li „manželství z lásky“ tolik ohrožována rozvodem právě proto, že se do nich tolik vkládá?), a může v ní kdykoli dojít ke krizi v důsledku návratu sobeckého kalkulu nebo prostě jen zevšednění. Přesto existuje aspoň natolik, a hlavně u žen, že se stala normou či praktickým ideálem, který si zaslouží být následován jak pro sebe sama, tak pro výjimečné zkušenosti, které poskytuje. Tajemná svatozář, která lásku obestírá (zvláště v literární tradici), se dá snadno vysvětlit z *čistě antropologického hlediska*: vzájemné uznání, založené na pozastavení boje o symbolickou moc poháněného touhou být uznán a pokušením ovládnout jako jejím korelát, uznání, při němž se každý poznává v tom druhém a zároveň ho uznává jako toho druhého a sám je takto uznáván i jím, může ve své dokonalé reflexivnosti přesáhnout alternativu sobectví-altruismus a tím i předěl mezi subjektem a objektem a vést až ke stavu jakéhosi prolnutí a sjednocení, jaký často zachycují metafory blízké mystice, stavu, kdy se dvě bytosti mohou „ztrácet jedna v druhé“, aniž se ztratí. Zamilovaný subjekt, nevystavený už nestálosti a nejistotě příznačným pro dialektiku cti - založenou sice na postulátu rovnosti, vždy však ohroženou vzplanutím panovačností -, může dosáhnout uznání zase jen od druhého subjektu, ale subjektu, který se stejně jako on sám zřídka úmyslu ovládnout. Svobodně odevzdává svou svobodu pánovi, který mu v souběžném

3 Cf. P. Bourdieu, „Le corps et le sacré“, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 104, září 1944, s. 2.

4 Cf. P. Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.

aktu vždy znovu potvrzované svobodné alienace (potvrzované opakováním prostého „mám tě rád“) odevzdává svobodu svou. Cítí se jako božský tvůrce vytvářející *ex nihilo* milovanou osobu; vytvářející ji silou moci, již mu ona uděluje (zvláště silou moci *nominální*, jejímž projevem jsou jedinečná a jen jim dvěma známá pojmenování, která si zamilovaní vyměňují a jež označují, podobně jako iniciační rituály, nové zrození, absolutní prvopočátek, změnu ontologického statutu); ale jako tvůrce, který na rozdíl od egocentrického a panovačného Pygmaliona vidí sama sebe jako stvořeného tím, koho sám stvořil.

Vzájemné uznání, směna důvodů a smyslu bytí, vzájemné důkazy *důvěry* - to všechno jsou znaky dokonalé reciprocity, propůjčující oné základní, nerozdělitelně a mocnou symbolickou soběstačností obdařené sociální jednotce, již tvoří milostná dvojice, sílu vítězně soupeřit se všemi posvěcujícími akty vyžadovanými obvykle od institucí a rituálů „společnosti“, této světské náhražky Boha⁵.

⁵ O v pravém slova smyslu teologicko-politické funkci instituce a jejích rituálů viz P Bourdieu, *Méditations pascaliennes* (*op. cit.*, s. 279-288).

ZÁVĚR

Jakmile se vědecká analýza určité formy nadvlády zveřejní, nutně má nějaké sociální účinky, ty však mohou být navzájem protichůdné: jestliže se její zjištění shodují s dominantním diskursem (jehož negativní verdikty často vypadají jako čiré konstatování skutečnosti) nebo ho zdánlivě potvrzují, mohou nadvládu symbolicky posílit; anebo mohou přispět k mobilizaci obětí a nadvládu tím naopak neutralizovat (podobně jako když pronikne na veřejnost nějaké státní tajemství). Může proto docházet k různým nedorozuměním - jež se dají sice předvídat, ale ne už tak snadno předem rozptýlit.

Představa zmíněných potíží by mohla analytika svést k tomu, aby se prostě dovolával svých poctivých úmyslů - kdyby ovšem nevěděl, že v případě tak citlivé látky to nestačí; stejně jako ostatně nestačí ani bojovnost, již se mnohé texty o ženské otázce vyznačují (a která je ovšem podstatou toho, že se probouzí zájem o témata dosud přehlížená nebo zanedbávaná). Nelze totiž ani dost zdůraznit, jak je pro vědecký projekt nebezpečné, nechá-li si své téma vnutit zvnějšku, byť i úvahami sebevznešenějšími a sebeušlechtlejšími. „Dobrá věc“ nemůže nikdy nahradit epistemologickou průkaznost a nezbavuje povinnosti analytické reflexe - jež někdy nutně vede k odhalení, že „poctivé city“ se nemusí vylučovat se zájmem o zisky s „poctivým bojem“ spojené (čímž ale vůbec neříkám, jak se mi to někdy podkládá, že „každý militantní projekt je pavědecký“). I když však z vědy nelze ve jménu nějaké utopické *Wertfreiheit* („zřeknutí se hodnocení“) vyloučit individuální či kolektivní motivaci, danou už faktem politické a intelektuální mobilizace, pořád je pravda, že i to nejlepší politické hnutí, pokud nedokáže své revoluční nášské dispozice obrátit v kritického ducha - a především vůči

sobě samému -, je odsouzeno dělat špatnou vědu, a nakonec i špatnou politiku.

Je totiž celkem pochopitelné, že z obavy, aby se pod zdáním vědeckého záznamu *neratifikovala* skutečnost, se o těch nejviditelněji negativních účincích nadvlády a vykořisťování nakonec raději nemluví: snaha rehabilitovat nebo neposkytnout zbraň rasismu - který si osobuje právo „svalovat vinu na oběti“, protože místo aby kulturní odlišnosti připisoval životním podmínkám, jejichž jsou plodem, přičítá je povaze ovládaných - vede, ať už vědomě či nevědomě, k tomu, že se hovoří raději o „kultuře lidu“, nebo v případě amerických černochů o „kultuře chudoby“; nebo se, tak jak to dělají některé dnešní feministky, podřízenost raději vůbec neanalyzuje, „aby se uznáním podílu žen na vztahu nadvlády odpovědnost nakonec nepřenesla z mužů na ně“¹. Zdánlivě ušlechtilé, sympatií, solidaritou či mravním pohoršením vedené a pro podvrtná hnutí tolik svůdné pokušení obraz utiskovaných a stigmatizovaných idealizovat a o účincích nadvlády, zvláště těch nejzápornějších, raději mlčet, je však třeba odmítnout a naopak ukazovat, i s rizikem, že to bude vypadat jako obhajoba stávajícího řádu, jakými vlastnostmi ovládaní (ženy, dělníci atd.), tak jak je nadvláda uhnětla, k této nadvládě nad sebou sami přispívají². Zdání - je třeba to znovu opakovat? - jsou proto, aby se zdálo, a odhalovat je s sebou vždycky nese nebezpečí pohoršeného odsouzení ze strany konzervativců a farizejského pranýřování ze strany revolucionářů. Catharine MacKinnonova, autorka, jež má všechny důvody jasnozřivě vidět, jaké může mít jasnozřivost účinky, například s politováním říká, že kdykoli se pokusí pravdivě popsat vztahy mezi pohlavími, vždycky je hned obviněna, z „přezíravosti vůči ženám“ („*condescending to women*“), ačkoli jen ukazuje, že „ženy jsou přezírány“ („*women are condescended to*“) 3. Tím spíše může být takto obviněn muž, protože ten se vůči

¹ J. Benjamin, *The Bonds of Love, Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, New York, Pantheon Books, 1988, s. 9.

² A ukázat, jaké účinky má mužská nadvláda na habitus mužské, právě tak neznamená, jak by si to někdo rád myslel, snímat z mužů vinu. Znamená to pouze, že ruku v ruce se snahou vymanit ženy z područí, to jest ze zajetí objektivních i osvojených struktur, jež je clo područí tlačí, musí jít snaha vymanit z těchto struktur také muže - kteří působením těchto struktur k onomu nátlaku přispívají.

* Cf. C. A. MacKinnon, *Feminism unmodified, Discourses on Life and Law*, Cambridge (Mass.) a Londres, Harvard University Press, 1987.

samozvaným nositelkám absolutní autority, ohánějícím se svou „zkušeností ženství“ a bez odvolání odsuzujícím každý pokus uvažovat o předmětu, na nějž si takto snadno osobují monopol, nemá o co opřít⁴.

Častá apriorní nedůvěra k textům mužů, jež se zabývají differencí mezi pohlavími, přesto není tak docela neopodstatněná. Nejen proto, že analytik ve své domnělé zasvěcenosti a zaujetí tématem může nevědomky podlehnout snaze o ospravedlnění a předpoklady, s nimiž pracuje, prezentovat jako předpoklady objevené u aktérů. Ale hlavně proto, že má co činit s institucí existující už po řadu tisíciletí jak v objektivitě sociálních struktur, tak v subjektivitě struktur poznávacích, takže k analýze opozice mezi maskulínem a feminínem užívá rozumu strukturovaného zase jen podle této opozice a může se mu proto stát, že jako nástroje poznání použije právě těch schémat vnímání a myšlení, která by měl zkoumat. Taková věc, že pro nástroje analýzy nevědomí sáhne právě do onoho nemyšleného nevědomí, se může přihodit i tomu nejzkušenějšímu analytikovi (dokonce i takovému Kantovi či Sartrovi, Freudovi či Lacanovi...).

Mne samotného k tomu, abych se po dlouhém váhání a s krajními obavami pustil na tak obtížnou a dnes takřka úplně ženami monopolizovanou půdu, přiměl pocit, že právě jako sympatizant zvenčí, a když se opřu o výdobytky obrovské práce vykonané zásluhou feministického hnutí a zároveň o výsledky svých vlastních studií o sociálních příčinách a účincích symbolické nadvlády, bych mohl provést analýzu, jež by dala nový směr jak bádání o postavení žen či - pojato víc *vztahově* - o vztazích mezi pohlavími, tak aktivně usilující tyto vztahy změnit. Je-li totiž domácnost jedním z míst, kde se mužská nadvláda projevuje nejnesporněji a nejviditelněji (a nejen ve fyzickém násilí), princip trvání hmotných i symbolických silových vztahů, jichž je mužská dominance výrazem, spočívá jinde, a sice v takových institucích, jako je církev, škola

4 Osobovat si monopol at' už **na** cokoli (třeba jen prostým užíváním zájmena „my“, jak je to v některých feministických textech běžné) ve jménu jakési dokonalejší znalosti, plynoucí domněle z pouhého faktu, že objekt je současně i subjektem, přesněji řečeno že určitou formu lidského postavení, jež má být vědecky analyzována, zakusil v první osobě, znamená zastávat stranický postoj, který dovoluje *a priori* podezírat, **a** zpochybňovat univerealismus, na němž - jmenovitě ve smyslu práva přístupu všech ke všemu - republika věd stojí.

nebo stát, a v jejich vpravdě politickém, ať už deklarovaném, či skrytém, oficiálním, či nenápadném působení (stačí si všimnout třeba jen toho, jaké reakce a odpor dnes vyvolává návrh smlouvy o sociálním sjednocení).

I když tedy feministické hnutí vneslo do oblasti témat politicky diskutovatelných či zpochybnitelných věcí a činnosti tradiční politikou dříve opomíjené či odsunované stranou jakožto soukromé a značně tak napomohlo rozšířit prostor politické či politicky pojatelné tematiky', ještě to neznamená, že se má přestat zajímat o instance, které svým negativním, a většinou neviditelným, působením - neviditelným, protože harmonujícím se strukturami mužských, ale i ženských nevědomí - trvání sociálních vztahů nadvlády mezi pohlavími silně podporují, a zanechat boje pod záminkou, že to je záležitost té nejtradičnější politické logiky. Ale nesmí se ani nechat zatlačit pouze do škatulky bojů vyhlášené feministických, jako je třeba požadavek parity mužů a žen v politických instancích: ty sice záslužně připomínají, že ústavou hlášaná zásada univerzálnosti není tak univerzální, jak vypadá - hlavně proto, že zná jen astraktního jedince bez jakýchkoli sociálních atributů -, ale zároveň mohou posílit jiný podobně fiktivní univerzalismus, neboť jimi získávají hlavně ženy ze stejných sociálních oblastí, z jakých pocházejí muži zastávající dnes vládnoucí pozice.

Jedině politická aktivita, která bude počítat opravdu se všemi účinky nadvlády, tak jak vyplývají z objektivní souhry mezi strukturami osvojenými (jak ženami, tak i muži) a strukturami velkých institucí, kde se dovršuje nejen mužský, ale vůbec všech sociální řád a předává se dál (počínaje státem, strukturujícím se podle opozice mezi svou mužskou „pravíci“ a ženskou „levicí“, a školou, odpovědnou za účinné předávání všech základních principů vidění a dělení a pořádající se rovněž podle homologických opozic), může napomoci k tomu, aby mužská nadvláda pozvolna - a nepochybně i díky kontradikcím, jež jsou oněm dotyčným mechanismům a institucím vlastní - jednou skončila.

NĚKOLIK ZAMYŠLENÍ NAD HNUTÍM GAYŮ A LESBIČEK

Gayské a lesbické hnutí svou existencí a svou symbolickou aktivitou, ale i explicitně diskursy a teoriemi, jež plodí nebo vyvolává, klade určité otázky, které patří v sociálních vědách k těm nejvýznamnějším a které jsou pro někoho zcela nové¹. Nejen že toto hnutí vzpoury proti jedné specifické formě symbolického násilí nabízí analýze nová témata, ale hluboce také zpochybňuje stávající symbolický řád a klade radikálním způsobem otázku jeho opodstatnění a podmínek úspěšné mobilizace, jež by ho svrhla.

Specifická forma symbolické nadvlády, jejíž obětí jsou homosexuálové - lidé postižení stigmatem, které na rozdíl od ženství nebo barvy pleti může být skryté (nebo stavěné na odiv) -, se projevuje v kolektivních aktech kategorizace, plodících signifikantní negativně chápáné difference a tím skupiny, stigmatizované sociální kategorie. Tato nadvláda, podobně jako některé formy rasismu, se vyznačuje tím, že dotyčným skupinám brání veřejně, viditelně existovat. Utlačuje tím, že „zneviditelňuje“. Nedovoluje legitimně, veřejně, to jest poznaně a uznávaně - právně uznávaně - existovat a stigmatizuje, což je nejočividnější ve chvíli, kdy se hnutí začne domáhat zviditelnění. Hned je znovu vyzýváno k „diskrétnosti“ či přetvářce, jež byly až dosud jeho běžným osudem.

¹ Hovořím v tomto textu (jehož první náčrt jsem prezentoval při jednom studijním setkání na téma gayů a lesbiček) pouze o „hnutí“ a složitou otázku vztahu různých jeho skupin, spolků a sdružení ke „společnosti“ či „kategorii“ (spíše než „komunitě“) gayů či lesbiček ponechávám stranou. Je ostatně i otázka, jak tyto „kategorie“ definovat (Podle sexuálních praktik - a to vyhlašovaných, či skrytých, skutečných, či potenciálních? Nebo podle výskytu na určitých místech, nebo podle životního stylu?).

Řekneme-li nadvláda či symbolické násilí, říkáme tím, že pokud se ovládaný nevzbouří, aby zvrátil kategorie vnímání a hodnocení, má sklon vidět z dominantního hlediska i sám sebe: *osudový účinek* stigmatizující kategorizace, a hlavně urážlivé útoky nebo jejich možnost, ho mohou dohnat k tomu, že ač nerad a s přemáháním, přijme *správné* (*straight*, pravý, rovný, v opaku ke *crooked*, křivý - stejně jako ve středomoří) kategorie vnímání i sám pro sebe a svou sexuální zkušenost bude žít tak, jak je jí definován z hlediska dominantních kategorií, to jest s pocitem hanby, potáčeje se mezi strachem z odhalení a touhou být poznán druhými homosexuály.

Zvláštní je tento vztah symbolické nadvlády v tom, že nemá co činit s viditelnými sexuálními znaky, ale se sexuální praxí. Dominantní definice, chápající legitimní formu sexuální praxe jako vztah nadvlády mužského (aktivního, penetrujícího) principu nad principem ženským (pasivním, penetrovaným), implikuje zákaz znesvěcení dominantního principu, neboli feminizace maskulina, kterou s sebou homosexuální vztah přináší. Jak univerzálně se prosazuje androcentrická mytologie, toho důkazem jsou právě sami homosexuálové. Ačkoli jsou spolu se ženami prvními oběťmi, aplikují často dominantní principy sami na sebe: v párech, které vytvářejí, často přejímají, stejně jako lesbičky, rozdělení rolí na mužské a ženské (což se těžko může líbit feministkám, vždycky nakloněným podezírat je ze spiklenectví s mužským rodem, jehož jsou příslušníky, byť utiskovanými) a někdy, patrně v reakci na dřívější „zženštilý“ styl, se až přehnaně snaží předvádět mužnost, tak jak se běžně chápe.

Základní paralelní opozice této mytologie, vepsané ve formě zavedených dělení do objektivitu a ve formě somatizovaného vztahu nadvlády (prozrazujícího se pocitem hanby) zároveň do těl, strukturují vnímání jak vlastního těla, tak i způsobů jeho - zvláště sexuálního - užívání, neboli rozdělení práce podle pohlaví i rozdělení pohlavního konání. A protože z analýzy homosexuality obzvlášť ostře vyvstává vazba mezi sexualitou a mocí, a tedy sexualitou a politikou (když se například ukáže, že pro mnohé společnosti pasivně homosexuální vztah s ovládaným představuje, jakožto dvojnásob „nepřirozený“, doslova nestvůrnost), právě analýza homosexuality by možná mohla vést k takové *sexuální politice* (či *utopii*), jež by se snažila sexuální vztah od vztahu moci radikálně odpoutat.

Protože však k takovému radikálnímu zvrácení sociálních a poznávacích struktur, jež by zmobilizovalo všechny oběti sexuální diskriminace (a obecněji vůbec všechny diskriminované), chybí vůle či schopnost, zbývá jen bezvýchodnost jedné z nejtragičtějších antinomií symbolické nadvlády: jak jinak se totiž potom bouřit proti společností vnucované kategorizaci, než sešikováním se do kategorie vytvořené právě podle oné kategorizace a přejímající tak klasifikace a restrikce, jimž se chce bránit (místo aby se například bojovalo za nový sexuální řád, v němž by odlišnost různých sexuálních statutů nehrála žádnou roli)? Může se hnutí, jež záslužně připomnělo, že stejně jako rodina, kraj, národ či jakákoli jiná kolektivní entita, i statut gaye nebo lesbičky je pouhá na víře založená sociální konstrukce - může se spokojit symbolickou revolucí, jež tuto konstrukci prostě jen zviditelní a prosadí, jež jí přeměnou stigmatu v emblém umožní, aby plně a cele existovala jako *realizovaná kategorie*? Revolucí ve stylu *gay pride*, kdy se v určité chvíli veřejně a výjimečně manifestuje kolektivní existence jedné neviditelné skupiny? Když si přitom tím, že ukazuje statut gaye nebo lesbičky jako sociální konstrukci, jako kolektivní fikci „hete-normativního“ řádu - *zčásti ostatně vybudovaného právě proti homosexuálům* -, a že připomíná nesmírnou různost příslušníků této vykonstruované kategorie, takříkajíc - což je další antinomie - podkopává své vlastní sociální základy? Základy, jež naopak potřebuje budovat, aby existovalo jako sociální síla schopná zvrátit panující symbolický řád a dodalo síly požadavku, s kterým přichází?

A má jít ve svém nároku (a své kontradikci) až do konce a žádat od státu, aby slavnostním úředním aktem přiznal stigmatizované skupině trvalé a běžné právo na zveřejnění a veřejnou existenci? Jisté totiž je, že má-li být symbolická revoluce realistická, nemůže se spokojit rozchody jen symbolickými - byť by ty i byly, podobně jako některé provokace estetické, účinné v tom smyslu, že zpochybňují samozřejmosti. Má-li natrvalo změnit vidění, musí usilovat o trvalou změnu osvojených dispozic (schémat myšlení), které prostřednictvím výchovy a v mezích své platnosti propůjčují sociálním kategoriím, jež samy plodí, statut evidentní, nutné, nediskutované, přirozené skutečnosti. Musí žádat od práva (jež, jak slovo naznačuje, souvisí se *straight...*), aby uznalo zvláštnost, čímž ji zároveň smaže. Tak to totiž je: homosexuálové jako by se poté, co museli bojovat, aby se zviditelnili, aby přestali být vylučování a zneviditelňování, chtěli opět zneviditelnit a takříkajíc zneutralizovat

tím, že se podřídí vládnoucímu řádu². Stačí si však představit, jaké nejrůznější kontradikce může obsahovat pojem „živitel rodiny“, jestliže se aplikuje na jednoho z členů homosexuální dvojice, aby-
chom pochopili, že realismus, vybízející chápat manželskou smlou-
vu jako nutnou cenu za „zařazení se“ a za právo na *neviditelnou*
viditelnost správného vojáka, správného občana či správného
druha, ale zároveň za minimální podíl na právech normálně při-
znávaných každému, kdo je cele příslušníkem společenství (jako
například právo dědické), může v očích mnoha homosexuálů sotva
dostatečně ospravedlňovat ústupky symbolickému řádu, jež taková
smlouva implikuje a k nimž například patří postulát závislého
postavení jednoho z dvojice. (Stojí za pozornost, že, jak píše Annick
Priurová³, spolky homosexuálů v severských zemích, jež dosáhly
uznání občanského sňatku mezi homosexuály [lesbičkami], se roz-
hodly - jako by chtěly minimalizovat nedůslednost spočívající
v zachování difference nebo i hierarchie uvnitř dvojic vzniklých
skandálním překročením posvátné hranice mezi maskulinem
a femininem - upřednostnit kvazi-dvojčata, páry nejevící žádný ze
znaků, jež by onen rozdíl a v něm obsaženou opozici
„aktivní/pasivní“ mohly připomínat.)

Dá se antinomie změnit v alternativu, s níž by se racionální
volba mohla umět vyrovnat? Síla Ortodoxie, neboli té pravé a pra-
vicové *doxa*, prosazované každou symbolickou nadvládou (ať
bělošskou, mužskou, nebo buržoazní), spočívá v tom, že zvláštnosti
vzniklé dějinnou diskriminací přetváří v osvojené dispozice
nesoucí všechny znaky přirozenosti; většinou jsou tyto dispozice
tak do hloubi přizpůsobené objektivním tlakům, že zároveň nutí
mlčky tyto tlaky přijímat (například ghettoizaci jako „lásku ke ghet-
tu“); pokud to jsou dispozice těch, kdo vládnu, jeví se jako běžné,
neutrální, univerzální, to jest viditelné, distinktivní, a zároveň nevi-

² Hnutí vzešlá ze skupin osob ovládaných a stigmatizovaných jsou svou základní
strukturální kontradikčností nucena do takové míry kolísat mezi sebezneviditelňo-
váním a exhibicí, mezi potlačováním odlišnosti a jejím zdůrazňováním, že - podob-
ně jako hnutí za občanská práva a hnutí feministické - volí podle okolností, podle
struktury organizací, vztahu k politice a forem odporu, s nímž se setkávají, buď tu
nebo onu strategii (M. Bernstein, „Celebration and Suppression: The Strategie Uses
of Identity by the Lesbian and Gay Movement“, *American Journal of Sociology*,
103, leden 1997, s. 5341-565).

■ ³ A. Priour, R. S. Halvorsen, „Le droit á l'indifférence: le mariage homosexuel“, *Actes
de la recherche en sciences sociales*, 113, 1996, s. 6-15.

ditelné, nevnímané, „přirozené“ („přirozená distinkce“) atributy; pokud to jsou dispozice ovládaných, jeví se jako „odlišnosti“, jako negativní znaky, nedostatky, případně stigmata, jež se musí ospravedlňovat. Ortodoxie tak poskytuje objektivní bázi a hroživou účinnost nejrozumnějším strategiím univerzalistického pokrytectví. Pokrytectví, které všechnu odpovědnost svaluje na druhou stranu a každou snahu ovládaných domoci se práva žít osud všem společný pranýřuje jako partikularistické či „komunitaristické“ narušení univerzalistické smlouvy. Že právě tehdy, kdy se příslušníci symbolických menšin začnou pro sebe dožadovat univerzálních - a jim skutečně upíraných - práv, jsou voláni k univerzálnímu pořádku, je opravdu paradox; partikularismus a „komunitarismus“ gayského a lesbického hnutí nebude nikdy odsouzen ostřeji než právě ve chvíli, kdy se s odvoláním na zákon o sociálním sjednocení dožaduje, aby obecné právo platilo i pro gaye a lesbičky (které jsou v hnutí složeném z devadesáti procent gayů a deseti procent lesbiček v područí hned dvojnásobném).

Jak čelit univerzalistickému pokrytectví, a přitom neuniverzalizovat stranickost? Nebo, řečeno realističtěji, čili otevřeněji politicky, jak se uvarovat, aby výdobytky hnutí neskončily v určité formě ghettoizace? Díky tomu, že je hnutí gayů a lesbiček založeno na určité zvláštnosti chování, jež nutně neimplikuje ani nevytváří ekonomické či sociální handicapy, jsou jeho příslušníci i při svém stigmatu relativně ve výhodě, zvláště pokud jde o kulturní kapitál, který v symbolických bojích představuje značnou sílu. Každé symbolicky revoluční hnutí přitom usiluje o symbolickou destrukci a symbolickou konstrukci, aby posléze nastolilo nové kategorie vnímání a hodnocení a vytvořilo tak určitou skupinu, nebo aby onen princip dělení, podle něhož vzniká na jedné straně skupina stigmatizující a na druhé skupina stigmatizovaná, vůbec padl. K této práci jsou homosexuálové obzvlášť dobře vybaveni a přednosti, jež provázejí jejich zvláštnost, mohou dát - a právě v podvratných bojích - do služeb univerzalizmu.

Je tu však ještě jedna potíž: hnutí, které stejně jako hnutí feministické má tu zvláštnost, že soustřeďuje aktéry obdařené silným kulturním kapitálem, bude mít nutně obzvlášť těžký problém s volbou mluvčího, který by skupinu ztělesnil a tím stmelil; spíš má sklon - podobně jako některá hnutí krajní levice - rozpadat se do sekt zápolících o monopol na veřejné zastoupení celku. Je proto otázka, není-li pro takové hnutí jedinou cestou, jak se vyhnout uza-

vření do ghetta a sektaření - což se navzájem podporuje -, dát své specifické schopnosti, za něž vděčí poměrně vzácnému spojení silné revoluční dispozice, plynoucí z postavení stigmatizovaného, se silným kulturním kapitálem, do služeb sociálního hnutí v širokém slova smyslu; nebo, abychom byli na okamžik utopisty, postavit se alespoň v rovině teorie a symbolické aktivity (kde už některé skupiny homosexuálů prokázaly mistrovství) do čela politických a vědeckých revolučních trendů a vložit do služeb univerzálního právě ony specifické přednosti, jež homosexuály odlišují od jiných stigmatizovaných skupin.

PIERRE BOURDIEU

OD KABYLŮ K „VELKÉ SOCIOLOGICKÉ TEORII“

Jestliže své předposlední dílo *Nadvláda mužů* (La domination masculine, 1998, posledním je pak studie *Les structures sociales de l'économie*, 2000) věnuje francouzský sociolog Pierre Bourdieu tematice „druhého pohlaví“, abychom užili okřídleného názvu práce Simone de Beauvoir (1966), není to autorova úlitba dobově módnímu tématu. Ostatně - jak velice módnímu, jestliže je předmětem vážného (a nejen feministického) „diskursu“ nejméně od konce 40. let? Bourdieu prostě volí téma, které odpovídá jeho vědeckému a osobnostnímu naturelu a které zachovává poměrně důsledně vnitřní logiku a kontinuitu jeho díla.

To podstatné, co *Nadvládu mužů* totiž spojuje s předchozími pracemi Pierra Bourdieua, je velké téma historického srovnávání průběhu zdánlivě identických procesů, které se liší nejen časovým průběhem, ale také tím, *kde jsou situovány prostorově* (Bourdieuovo téma číslo jedna: prostorová diferenciacie společnosti, sociální prostor a sociální pole), a stejně závažné téma moci, dominance, nadvlády. Celé dílo Pierra Bourdieua je - s jistou nadsázkou - věnováno netradičnímu, neobvyklému, ale právě proto pro pozdně moderní společnost příznačnému jevu (téma číslo dvě) - totiž *symbolickému ovládnutí člověka člověkem* a odtud plynoucí zcela odlišné třídní diferenciaci, než jakou kdysi znal a popsal Marx a posléze revidoval Weber.

Nu a tím třetím „motivem“, který spojuje tuto Bourdieuovu knihu dokonce s jeho vlastními sociologickými počátky, jsou *Kabylové*. Některé preliterární kmeny mají už ten osud, že je snad navždy budeme spojovat s některými specifickými fenomény (příbuzenstvím, jazykem, ekonomikou daru atd.) a s určitými osobnostmi: každý, kdo studuje sociální vědy (a netoliko sociální či kulturní antropologii), bude znát indiánské kmeny Kwakiutlů (podle Franze Boase a Marcela

Mausse), Hopiů (podle Edwarda Sapira a jeho slavné hypotézy), Nambikváry (podle Léviho-Strausse) nebo obyvatelé Trobriandových ostrovů (podle Bronislawa Malinowského)... Díky Pierru Bourdieuovi zná „celý svět sociální vědy“ alžírský kmen Kabylů -ostatně u nás jsme o nich věděli dříve než o samotném Bourdieuovi.

I_Ve slavné (protože první) studii o rozpadu komunistického systému brněnský sociolog Ivo Možný využil bourdieuovské inspirace a pokusil se vysvětlit to, co by Bourdieu sám nazval *homologii* polí, totiž „podobnost v různosti“ - mezi preliterárními kabylskými kmeny a modernizovanou, jakkoliv za „vyspělým světem“ zaostalou „rozvinutou socialistickou společností“. Ta výchozí, řekněme „generální“ podobnost mezi bilakovským reálsocialismem a životem alžírských kabylských kmenů spočívala v tom, že ony preliterární společnosti přikládaly penězům nepatrnou roli, stát tam byl slabý, zákony platily jak pro koho, všechny obchodní transakce se prováděly na čestné slovo, sociální postavení se nezaládalo na výkonu, ale na ritualizované prestiži atd. (srv. Možný 1991 a 1999, Bourdieu 1977). Možný nesrovnává naivně nesrovnatelné, ale naopak - přesně v intencích bourdieuovské metodologie ukazuje podobnosti a rozdíly, které nachází tam, kde je bez pečlivého pozorování a velké invence najít prostě neumíme. Mimochodem Bourdieu navazuje při analýze kabylských rituálů a ekonomiky daru na silnou francouzskou tradici započatou Marcelem Mausem, jejíž význam je paradoxně revitalizován rostoucími neo-liberalistickými tlaky na „trh a jen trh“ a „za vším hledej peníze“ (M. Friedman). A navíc už v tomto raném díle pracuje s centrálními distinkcemi své teorie, totiž s rozlišením *ekonomického*, *symbolického* (a *kulturního*) kapitálu.

Jestliže něco charakterizuje Bourdieuovo dílo, pak je to právě pečlivé pozorování, mimořádná invence, ale bohužel také zbytečná složitost v jazykovém vyjádření (jež s postupujícím časem jakoby ustupovala). Pierre Bourdieu (nar. 1930), dnes nepochybně sociolog „první velikosti“ (řazený vedle Giddense, Luhmanna, Eliase, Baumana, ale trochu mimo kontext francouzské sociologie celé), začal svou akademickou kariéru úspěšným ukončením *Ecole normale supérieure* v roce 1955, kde získal učitelskou kvalifikaci pro filozofii.

Mimochodem jeho učiteli byli dva z nejvýznamnějších francouzských sociologů druhé poloviny našeho století - neomarxista

Louis Althusser a jeden z otců-zakladatelů francouzského postmodernismu Michel Foucault. Je pravděpodobné, že od Althussera Bourdieu získal zájem o ekonomickou determinaci části sociálního života jedinců, skupin a tříd (o Bourdieuovi se někdy mluví jako o „ekonomickém redukcionistovi“, arcize neprávem) a od Foucaulta nepochybně přejal jeho proslulou formuli *moc/vědění*. Ta totiž obrací tradiční modernistickou představu o tom, že vědění se proměňuje v materiální i politickou sílu, tedy v moc, v tezi, že není vědění, které by bylo „čisté“, nedotčené mocí, vědění nekontaminované mocenskými zájmy a potřebami, ba dokonce tlaky. V umírněné formulaci Bourdieuově: „Teorie vědění a teorie politiky jsou neoddělitelné: každá teorie politiky obepíná teorii percepce sociálního světa a teorie vnímání světa jsou organizovány podle opozic velmi podobných těm, které vstupují do teorií percepce přirozeného světa“ (Bourdieu 1984:86). Teze umírněná, ale foucaultovská...

Filozofii Bourdieu vyučoval krátký čas v Moulin a v roce 1958 odjel do Alžíru, kde se začal výzkumně profilovat jako sociolog. Jeho první publikované práce jsou proto věnovány „sociologii Alžírsku“ (*Sociologie de l'Algérie*, 1958) a práci a pracujícím v Alžírsku (*Travail et travailleurs en Algérie*, 1963).

V roce 1964 přechází Bourdieu do Paříže na *Ecole Pratique de hautes études*, prestižní a slavnou školu, kde se stává výzkumným ředitelem, za deset let nato zakládá *Středisko evropské sociologie*, které vydává časopis *Actes de la recherche en sciences sociales*, který je dodnes vedle *Revue française de la sociologie* nejvýznamnějším francouzským sociologickým časopisem. V roce 1981 byl Pierre Bourdieu zvolen členem Francouzské akademie věd a čestným vedoucím katedry sociologie na *Collège de France*.

Říká se, že vydal 29 monografií a desítky článků, podle neúplné bibliografie bylo o něm napsáno více než 150 textů - a to jistě nebyly započteny texty psané v obskurních slovanských jazycích (existují dvě výborné monografie a výběry z Bourdieua v ruštině z poloviny 90. let, vydané pod redakcí N. Šmatka, 1993, a samozřejmě vydání slavné *Reprodukce* v polštině se znamenitou předmluvou Antoníny Kloskové, 1990). Nicméně Bourdieu, jakkoliv výkonný, jakkoliv tematicky aktuální a jakkoliv věcně kritický až do počátku 90. Jet nepatřil k *sociologům* „populárním“, k „mediálním hvězdám“. Vedl se toliko akademický spor o to, „kam s ním“, protože Bourdieu není - *sit venia verbo* - paradigmaticky snadno ucho-

pitelný. V roce 1993 ale vydává knihu *La misère du monde*, která mu zjednává veřejnou popularitu. V roce 1995 se dokonce aktivně účastní aktivit na podporu stávkujících železničářů a píše významný text, v němž stávku (a nejen tuto) chápe jako „boj proti destrukci západní civilizace“ ohrožené globalizačními procesy (Bourdieu 1998:30), dostává se do sporu s časopisem *Esprit* a v roce 1996 vydává brožurku *Sur la télévision* (suivi de *L'emprise du journalisme*), která je nesmlouvavá k mocenskému užití a zneužití tohoto imperiálního média. V té souvislosti - neopomíňme, jakou roli hrají média nejen objektivně, ale i v sociologické reflexi - formuluje Bourdieu několik podstatných tezí, zejména rozšiřuje svůj koncept pole (*champ*) o „žurnalistické pole“ a doporučuje žurnalistům, aby se, probůh, alespoň trochu sociologicky vzdělali. Důvod je prostý, bourdieuovský - žurnalistické pole je jako každé pole polem válečným a televize je jedním z nejvýznamnějších prostředků symbolického útlaču (*oppression*) v postmoderní době (paradoxně tu utlačivou sílu spatřuje Bourdieu v permanentní depolitizaci televize, v jejím úsilí stát se „depolitickou, aseptickou, bezbarvou“ [Bourdieu 1998:89]). Bourdieu ale odmítá, aby sociologové „školili“ žurnalisty, protože odmítá „manichejské“ vidění, podle něhož sociologie nabízí „pravdu“ a žurnalistika „publicistickou lež“. Bourdieu je realisticky přesvědčen o tom, že jediné, co sociologie může, je vybavit žurnalistu bateriemi inteligentních otázek, nabídnout mu kritické instrumentarium porozumění a pochopení sociálního světa, pokud je to vůbec trochu možné.

Bourdieu není iluzionista, a proto se neshoduje ani s Umber-tem Ecem, jehož dělba na skeptiky a těšitele (u Bourdieua na *kritiky* a *integrované*, ostatně i v originále *critici e integrati*) jej valnou nadějí do budoucna nenaplnuje, protože vývojově je pravděpodobnější proměna kritiků v integrované než naopak.

II—V jedné ze svých poměrně raných prací (Bourdieu 1975) aplikoval Bourdieu svou teorii pole na rozbor stavu věcí v akademické obci (víme, že k tématu se vrátil analytičtější spisem *Homo academicus*, 1984). Pokusil se v ní doložit několik základních, ne zcela obecně (ve vědecké obci) přijímaných tezí:

1. Vědecká oblast jako systém objektivních vztahů mezi pozicemi získanými v důsledku předchozího boje je polem (to znamená hrovým prostorem) konkurenčního boje: ideál solidárních a kooperujících vědců je opravdu jen fantasmagorií.

2. Ve vědeckém poli platí *princip exkluze* (slovo u Bourdieua ještě není): skupina, která získala formální uznání, má tendenci postupně vytlačovat své potenciální konkurenty.

3. Ve vědě se vládne především symbolickou mocí a dominancí, která je reprezentována aparátem symbolů, titulů, znaků, emblémů atd. Znalost pozice toho druhého ve vědeckém poli je předpokladem jeho posuzování.

4. Osoby, které v sociálních vědách ovládají velké zbyrokratizované aparáty (a dnes technologickou infrastrukturu), si nemohou být jisty svým vítězstvím dotud, dokud se jim nepodaří *vnutit jiným příslušnou definici či redefinici vědy*: vědu nedefinují vědci, ale ti, kdo ji „manažerují“: „epistemologické konflikty jsou tak nutně konflikty politickými“. Mertonovo dělení konfliktů na „sociální“ a „intelektuální“ je z tohoto hlediska iluzorní.

5. Je tedy nezbytné zrušit umělé dělení na vnitřní (imanentní), epistemologické a vnější zkoumání vědy: vědecké pole jako pole politického boje žádnou (nebo téměř žádnou) epistemologickou autonomii nemá.

6. Boj o vědeckou autoritu je zápas o specifický druh kapitálu, který je symbolicky vyjádřen a který umožňuje symbolickou dominanci.

7. Bourdieu kategoricky odmítá představu (zčásti vnesenou do sociologie a filozofie vědy Thomasem Kuhnem), že „oficiální“ (normální) věda je produktem konsensu vědeckého společenství (komunity), které je schopno odsoudit heretiky jako produkty špatné socializace nebo nesolidního chování. Tento druh funkcionalismu, který má kořeny u Durkheima (konflikt jako anomie, jako deviance, jako marginalizace), „v pojetí americké funkcionalistické školy není ničím jiným než vyjádřením zájmů vládnoucích tříd“ (Bourdieu, in: Mokrzycki 1984:98).

8. Struktura vědeckého pole je určena strukturou sil mezi bojujícími stranami, individuálními hráči nebo institucemi, tj. strukturou distribuce tohoto specifického (symbolického a sociálního) kapitálu: „Vědecké pole je vždycky polem určitého boje, boje více méně nerovného mezi soupeři nesterajně vybavenými oním specifickým kapitálem“ (l.c.:108).

9. Vědecké pole vnucuje samozřejmě každému participantovi určité strategie. Nováčci mohou volit strategii úspěchu, která garantuje předvídatelnou kariéru, nebo alternativní variantu, která vyžaduje extrémní úsilí ve vlastní vědě - a ani pak negarantuje úspěch.

10. Bourdieu odmítá lákavou, ale iluzorní představu o možnosti „nehodnotící vědy“¹, představu, že se vědci spojí v jednotném úsilí v „honbě za Pravdou“ a budou se řídit jedině tímto úsilím a nikoliv jako v jiných hrách - vlastními zájmy. Věda se ničím neliší od ostatních bourdieuovských polí, nečinně si iluze. A odtud pak plyne zcela přirozeně bourdieuovská kritika „oficiální sociologie“, kterou v podstatě redukuje na sumu metod a technik („protože nic jiného ani neumí“) a kterou vymezuje pozoruhodným způsobem jako úsilí „realizovat se nikoliv jako věda, ale realizovat v sobě oficiální obraz vědy, který jí a pro ni vytvořila sociologie vědy: „Sociologie vědy není jednou ze speciálních odvětví mezi mnoha specializacemi, ona je především součástí podmínek existence sociologie jako vědy“ (l.c.:125).

Jen v tomto punktu - a z hledisek ne úplně obvyklých - se Bourdieu blíží již tehdy se prosazujícímu relativistickému stanovisku. U něho zní takto: „Vycházejíce z toho, že sociologie vědy působí podle principů fungování každého vědeckého pole, neodsuzujeme ji k *relativismu*. Ve skutečnosti vědecká sociologie vědy (a vědecká sociologie, jejíž existenci umožňuje) je způsobilá utvořit se pod podmínkou důrazného respektování faktu, že s různými pozicemi ve vědeckém poli jsou spojeny různé vize vědy, jež jsou současně *strategiemi ideologickými a postoji epistemologickými*... Sociologie vědy je proto tak obtížná, že sociolog je sám hráčem a vstupuje do hry, kterou sám chce popisovat“ (l.c.:136).

Tento podrobný (i když zdaleka ne vyčerpávající) obraz bourdieuovského pole (vědeckého) poskytuje poměrně věrný obraz předností i omezení jeho (poněkud mechanistické - ale s jinými sociologie lépe pracovat neumí) představy o „strukturaci“ mnoho-rozměrné a obtížně uchopitelné sociální skutečnosti.

III—Svým aktivním vstupem do stávký železničářů osvědčil Bourdieu prakticky obecnější zájem francouzské sociologie o *sociální hnutí* - a Bourdieu jim věnoval několik textů (např. *Sociální hnutí nezaměstnaných - sociální zázrak*). Kromě toho, jak z kontextu patrně, že se vyslovil kriticky proti různým verzím neolibe-

¹ Idea neutrální vědy je iluzí. Je to fikce, která je v souladu se zájmy panujících tříd, protože umožňuje uznávat jako vědu vizi sociálního světa panujících a navíc prezentovanou patetickou formou a zdánlivě nestranně, ...ve skutečnosti však ve výjimečně zdařile kamuflovaném třídním zájmu (Bourdieu, in: Mokrzycki 1984:125).

ralismu, zaujal podobně kritické stanovisko ke globalizaci. Je jistě pravda, že dnes se ke globalizaci vyjadřují sociologické hvězdy i hvězdičky z důvodů věcných i konjunkturálních, Bourdieu však napsal studii - *Mýtus globalizace a evropský sociální stát* (Bourdieu 1998), v níž důrazně vyložil své důvody proti tomu, čemu říká konzervativní revoluce. Konzervativní revoluce je mu modelovým prototypem krajní modernity (toto slovo neužívá, globalizaci nazývá francouzsky *mondialisation*) - nevyvolává idealizovanou minulost, nevzývá půdu a krev, tato archaická mytologická témata, ale děje se „pod praporem pokroku, rozumu, vědy, nanejmeně ekonomické, aby ospravedlnila návrat archaického myšlení a progresistického jednání“ (l.c.:40). Podle Bourdieua „globalizace není homogenizací, je naopak extenzí vlivu a působnosti malého množství dominantních národů na velké množství finančně důležitých národních lokalit“ (l.c.:44).

A tak se Bourdieu stává - paradoxně, ale jak jinak v našich časech? - sám mediální hvězdou. Jeho vstup do politické arény je decentní, ale přece jen dost důrazný na to, aby vycházely články typu *Bourdieuova aféra rozděluje intelektuály...* (Poulantz 1998).

Bourdieuovo politické engagement ale není v žádném snad dokonce utilitárním rozporu s jeho dosavadním snažením a usilováním, ba ani s jeho koncepcí společenského postavení a rolí sociologa či obecněji sociálního vědce (nedej bože - intelektuála): sociologie je podle Bourdieua věda *sociálně kritická a reflexivní* (takto ji podrobně převyprávěl Accardo, 1997), což prostě řečeno znamená, že musí být způsobilá společnost kriticky reflektovat, kriticky o ní vypovídat a současně stejně kriticky reflektovat svou vlastní roli v ní - a případně o ní vypovídat (podstatný motiv souboru Bourdieuových textů *Questions de sociologie*, 1984). Moderní společnost je totiž *společnost sociologizovaná*, ostatně v neposlední řadě díky médiím (ať už máme o úrovni oné sociologizace jakékoliv mínění). Sociolog není a nesmí být dle Bourdieuovy představy bezpohlavně apolitická bytost, ale živě se účastnící občan *využívající své vědecké autority*. Dovolme si v tomto kontextu - pro svrchovanou aktuálnost tématu právě zde a nyní, v našem českém dolíku - jeden delší, ale srozumitelný a instruktivní, navíc pro Bourdieua příznačný **citát**:

Věci probíhají tak, jakoby se stále neúnavnější cenzura vědeckého světa, který se stále více zajímá jen a jen o svou autonomii (skutečnou nebo zdánlivou), neustále intenzivněji vnu-

covala badatelům, kteří - chtějíce si zasloužit vědeckou hodnost - v sobě ubíjejí politiky a postupují svou ostatně stejně poněkud utopickou funkci méně skrupulózním, ale i méně kompetentním kolegům, případně přímo politikům nebo žurnalistům... Mám za to, že se ničím tato scientistická rezignace vysvětlit a omluvit nedá a že nastal čas, kdy vědci, se vší autoritou a právem, jež jim dává příslušnost k autonomnímu univerzu vědy, se budou muset naprosto legitimně a plnoprávně vměšovat do politiky (Bourdieu, 1993 rus.)

IV—Do tohoto kontextu patří také charakteristika i výklad Bourdieuova odporu k výzkumům veřejného mínění. Laskavý čtenář asi čeká výklad o klasických bourdieuovských pojmech a jeho *la grande théorie* - ale to jsou věci vcelku známé, mnohokrát popsané a z českého překladu Bourdieuovy knihy *Teorie jednání* (*Raisons pratiques*) dostupné. Dovolme si luxus „úvahy o něčem jiném“ - ostatně dobře teoreticky zarámované. Ten rámec vypadá takto:

Bourdieu se celý život pokouší řešit klasickou sociologickou kvadraturu kruhu, kterou sociologie zná jako spor objektivismu a subjektivismu, psychologismu a sociologismu, pozitivismu a sociálního konstruktivismu. Jsem osobně přesvědčen, že Bourdieu je opravdu jeden z mála sociologů, který našel *jakési řešení*, za nímž si stojí (a opakuje je), řešení, jež se zdá být inteligentním kompromisem mezi od nepaměti na smrt znesvářenými stranami (snad poprvé šlo právě ve Francii o spor mezi sociologismem Durkheimovým a psychologismem Tardovým, čemuž v Německu odpovídal vášnivý útok Wilhelma Diltheye proti sociologii).

V *La Distinction* tyto znesvářené strany označuje poměrně nestandardně. Na jedné straně stojí podle Bourdieua *sociální fyzika* (termín je ve Francii tradiční: původně jím chtěl Comte označit neexistující sociologii, ale předběhl jej A. Quetelet), která usiluje prostřednictvím jakýchsi „objektivních měření“ s použitím statistiky stanovit rozložení individuí podle toho, kam je směřována jejich sociální energie, jaké jsou jejich „objektivně měřitelné zájmy“ atd. Na druhé straně spektra stojí poměrně mladá *sociální semiologie* (a opět: termín je francouzský, připomeňme de Saussura a francouzskou semiologickou školu), která se snaží dešifrovat *významy*, jež aktéři („agenti“) sociálních situací na tyto situace kladou, a pokouší se dešifrovat to, jak sociální situace dešifrují jednající

jedinci sami. To je přesvědčivý popis soudobé dichotomie, dnešního dilematu pozdně moderní sociologie a navíc je nestandardní alespoň terminologicky: v něm se ovšem Bourdieu musel sám umístit.

Naznačili jsme, že Bourdieu zvolil „kompromisní cestu“ - označil ji termínem, který na první pohled zní jako *contradictio in adjecto*. Tedy: „Měl-li bych charakterizovat vlastní práci dvěma slovy, tedy - jak se to dnes běžně dělá, přilepit si nálepkou, etiketu - mluvil bych o *konstruktivistickém strukturalismu* nebo o *strukturalistickém konstruktivismu*. Strukturalismu ale rozumím ve významu, který se silně liší od de saussurovské nebo lévi-straussovské tradice. Strukturalismem rozumím to, že v sociálním světě, a nejen v symbolice, jazyku, mýtech atd., existují objektivní struktury nezávislé na vědomí a vůli aktérů², které jsou způsobilé orientovat, podněcovat nebo potlačovat jejich praktiky nebo představy. Konstruktivismem chci říci, že existuje sociální geneze schémat percepce, myšlení a jednání, jež jsou součástí toho, čemu já říkám *habitus*, na druhé straně ale také sociálních struktur samotných a zejména toho, co já označuji jako *pole* nebo skupiny a čemu se obvykle říká *sociální třída*“ (cit. dle Corcuff, 1995: 31).

V tomto citátu ostatně máme celou základní Bourdieuvu pojmoslovnou výbavu - dodáme-li čtyři druhy kapitálu (ekonomický, sociální, kulturní a symbolický), legitimitu, strategie, homologii a symbolickou moc, pak centrální pojmy - aktér, pole, habitus a třída - zastoupeny jsou (srv. Accardo 1997).

Vnímavý čtenář odpustil tento nutný etiketizační exkurs a dovolí, abychom se vrátili k Bourdieuvu pojetí a kritice výzkumů veřejného mínění, pro což jsou důvody hned dva: věcný (sociologie je dnes v povědomí veřejnosti redukována na „výzkum veřejného mínění“ audiovizuálně prezentovaný) a teoretický (Bourdieuova kritika je konkrétním dokladem toho, jak Bourdieu rozumí pojmu *kritická sociologie*). V přednášce příznačně nazvané *Veřejné mínění neexistuje* (z roku 1972, publikováno 1973, cit. podle 1993) formuluje tezi naprosto zásadní: *Je známo, že jakéhokoliv použití síly je provázeno diskursem, který má legitimizovat sílu toho, kdo ji použil. Lze dokonce říci, že podstata jakéhokoliv užití síly spočívá v tom, nakolik se podaří faktické použití síly skrýt. Jednoduše řečeno - politik je onen muž, který říká,*

² Bourdieu používá termín *agent*, který pro nežádoucí jazykové konotace v češtině nepoužíváme a obvykle pracujeme s „tourainovským“ *aktérem*.

Bůh je s námi. Ekvivalentem tohoto vyjádření - Bůh je s námi - je dnes vyjádření Veřejné mínění je s námi. Toto je fundamentální efekt výzkumů veřejného mínění: potvrdit představu o existenci jednomyslného veřejného mínění, tj. legitimizovat politiku a upevnit onu skladbu sil, na níž aktuálně stojí.

Pomineme Bourdieuvu úvahu o tom, že *veřejné mínění* je umělým konstruktem (ačkoliv s ní naprosto souhlasíme), zdůrazníme podstatnou relaci, totiž veřejné mínění - moc. Ostatně *fenomén moci* je v nejrůznějších souvislostech pro Bourdieua klíčový. Takže: „*Pochybnou se stává sama existence vědy o sociálním světě, vědy, která by byla způsobilá stvrdit svou autonomii ve vztahu k libovolné moci. Dějiny výtvarného umění ukazují: umělci byli nuceni po celá staletí bojovat, aby se osvobodili od objednávek, a donutili sami sebe k tomu, aby otevřeně přiznali své záměry, jež byly ovšem určeny konkurenčním zápasem uvnitř uměleckého pole... V dnešní situaci se podobný tlak jako kdysi v minulosti projevuje nejzákladnějším způsobem ve službách výzkumu veřejného mínění prostřednictvím obrovského množství mechanismů jeho sociálního fungování, které nedává čas k tomu, aby se něco opravilo, aby se opakovalo šetření, aby se znovu prověřily techniky...*“ Ale nejen to, jde o mnohem více: „*Jak by to ti organizátoři výzkumů vůbec mohli jinak dělat? Mají dobře vybranou síť, dobré tazatele, prověřené programy analýzy dat. Pak jim ale nezbyvá nic jiného než zjistit, co si přeje vědět klient. Předpokládat, že výzkumníci a manažeři firem mohou objevit to, co snad dokonce pokládají za pravdu, a že budou mít zájem říci ji politikům, ředitelům podniků, šéfredaktorům novin, by znamenalo předpokládat, že se pramálo starají o to, aby jim zůstala uchována klientela... Jak mohou klást problémy, jež jsou schopny vyvolat pobouření či zneklidnění nebo dokonce šokovat a trvat na nich, jestliže k uspokojení klientů jim prostě stačí jít ve stopách spontánní sociologie...*“

Bourdieu velice dobře ví, že to, čemu se říká „epistemologická ruptura“ (pojem zavedl francouzský filozof Gaston Bachelard), totiž rozlom mezi vědeckým věděním a *spontánní sociologií*, je to, co tvoří jádro tematického i věcného sporu moderní sociologie (od dob přinejmenším Schutzových, spíše ale Durkheimových): sociologie jako věda se bez znalosti „spontánní sociologie“ (toho, jak skutečnost vidí její aktéři) neobejde, ale - a v tom se Bourdieu liší od radikálních fenomenologií, etnometodologů a sociálních

konstruktivistu (jmenovitě obvykle uvádí Alfreda Schutze) - nemůže se sama na popis „spontánního sociálního vědění“ redukovat. Právě proto si sociologie - a Bourdieu s ní - vytváří vlastní pojmový aparát a interpretační síť, která spontánní sociologii (aktéra) sice obvykle respektuje, ale současně ji překračuje: „*Sociolog stojí proti doxosofovi tím, že zpochybňuje věci, které se zdají být samozřejmými.*”

V—Není pravděpodobně obtížné - přes Bourdieuvu „zájmovou rozptýlenost“ a multi- či transdisciplinárnost - vysledovat logickou nit jeho koncepce. Dříve však poznamenejme, že Bourdieu porušuje téměř všechna pravidla definice „moderního vědce“ tím, že trvale a programově překračuje hranice akademicky vymezených oborů (sám dokonce říká, že oněmi hranicemi „pohrdá“). Ačkoliv je jistě především sociolog, řada textů a částí rozsáhlejších materiálů vstupují na pole kulturní a sociální antropologie (v důsledné opozici vůči tradici francouzského strukturalismu), historiografie, politické vědy, filozofie a samozřejmě a především estetiky a uměnovědy.³

Podobně je Bourdieu „multidimenzionální“ tematicky. Píše kvalifikovaně a poučeně o zemědělství (nejen v Alžírsku), nezaměstnanosti, vzdělávacím systému, právu, fungování vědy a zejména akademické komunity, o manželství, společenských třídách, jazyce, společenských elitách, vkusu, ale dokonce i o sídlištích, ba dokonce načrtává *program sociologie sportu*.

Vyjděme z této jen zdánlivě kuriózní tematiky (fenomén sportu jako sociální jev, který bude definovat 20. století, popsali

3 Nechceme-li být nepráví duchu Bourdieuova díla, je nutné uvést dva podstatné, nikoliv marginální zdroje jeho velké teorie, totiž jeho studium fotografie a výzkum návštěvníků muzeí. Při studiu fotografování jako kulturní činnosti, která je relativně mladá a typická pro střední vrstvy (levná, technicky snadno zvládnutelná, stimulující a přitom principiálně odlišná od tradičního malířství), si Bourdieu uvědomil, že existuje třídní determinace toho, jak vnímáme nejen činnost samu a její smysl (střední vrstvy akcentují „uměleckou“ dimenzi, nižší technickou), ale i aparát a výsledek naší činnosti. Ale již sám fakt, že se něco stává předmětem fotografování, hraje obrovskou symbolickou (vlastně „podvojně symbolickou“) roli: vybírá-li předmět či osobu jako objekt fotografování, pak jím příkládám symbolický a expresivní význam (srv. Kloskowska 1990:16). Objekt je jako znak „vpuštěn“ do symbolického řádu světa a nabývá specifické axiologické váhy. Ale nejen to - fotografování jako aktivita dnes masová plní durkheimovskou funkci integrace rodiny - základním posláním masového fotografování je přece „vytvoření suvenýru“. Srv. též Flusser 1996, zejm. str. 81-140.

s upřímným odporem a nevolí Oswald Spengler a Thorstein Veblen již na začátku století, naposledy pak v roce 2000 konzervativce Paul Johnson; Bourdieu sám se jím zabýval také v *Questions de sociologie*), abychom pochopili, jak je každé jednotlivé téma u Bourdieua vázáno na jeho *velkou teorii*, na jeho celkové pojmové schéma, na onu síť, do níž chce ulovit podstatné znaky moderního světa:

Aby sociologie sportu mohla vůbec existovat, je nutno vzít na vědomí, že musíme analyzovat nikoliv jednotlivé druhy sportu v jejich jakési odtrženosti od souboru sportovních praktik, ale prostor všech druhů sportu jako systém, jehož každý prvek má odlišný význam. Jinými slovy, abychom pochopili kterýkoliv druh sportu, musíme přesně určit jeho postavení v prostoru všech druhů sportu.

Podstatným pojmem je zde pojem *prostor*, *sociální prostor*. Ne náhodou se říká, že východiskem Bourdieuovy sociologie je *sociální topologie* (nebo jinak: *Bourdieuova sociologie je sociální topologií*), umístování sociálních fenoménů v reálném, ale i symbolickém prostoru: aktéři a skupiny aktérů (včetně společenských tříd) se dají vymezit jen svým relativním postavením v takovém prostoru. Bourdieu rozvíjí teoreticky (a v aplikacích, zde především) ideu, že aktér (individuální i kolektivní) zaujímá pozici, která jej odlišuje od ostatních.

Abychom ale trochu porozuměli tomu, jak Bourdieu dosahuje onoho smělého kompromisu mezi objektivismem (strukturalismem, pozitivismem) a subjektivismem (fenomenologií, radikálním konstruktivismem), nutno připomenout ještě tuto tezi. Sociální realita existuje ve dvou stejně reálných podobách (Bourdieu používá dokonce termínu „hypostaze“): za prvé jako *realita prvního řádu*, která je dána dělbou materiálních zdrojů a prostředků, které diferencují společnost podle toho, v jaké míře aktéři disponují různými druhy kapitálu (ekonomického, sociálního nebo kulturního), a za druhé jako *realita druhého řádu*, která existuje v představách, myšlenkových schématech, ve strukturách chování a jednání, tj. jako *symbolická matice* praktické činnosti, jednání, myšlení, emocionálního hodnocení atd.

Tyto dvě reality spolu samozřejmě interagují, ale jejich odlišnost nutno vzít kategoricky na vědomí, chceme-li se vyhnout tolik obvyklé jednostrannosti. Tou jednostranností je buď společnost se strukturami a bez jednajících aktérů, nebo „společnost“ jako sou-

bor motivovaných, ale vnějšími silami („strukturami“) nedeterminovaných aktérů. Bourdieu není naivní determinista, ví o tom - poučen moderní vědou - své, a proto formuluje „svůj“ vztah k tomu, čemu se říká *společenská zákonitost*, takto: *Jedinec je svobodný v tom smyslu, že má možnost - jakmile si uvědomí existenci zákonitostí - podle nich nejednat, nechovat se podle nich.* Přejdeme-li ale opět vážně k tématu (bourdieuovská hříčka je samozřejmě variací na durkheimovsky utlačivý vliv sociálních fakt, ale i na laplaceovského deterministického démona), to nejpodstatnější ovšem je, že ve společnosti jednají lidé, *sociální aktéři*, kteří sami jsou nejen určeni vnějšími okolnostmi (a oni jimi určeni jsou, byť nikoliv absolutně), ale především jsou k sociálnímu jednání *určitým způsobem disponováni*. Této dispozici (individuální i kolektivní) říká Bourdieu *habitus*.

VI—Dříve než dešifrujeme tento nepříliš složitý, ale ve francouzské sociologii od 60. let hojně užívaný a diskutovaný pojem (např. v přehledové učebnici celé sociologie včetně dějin z roku 1989 je zařazena samostatná kapitola *Dynamika habitu*, která je delší než přehled všech konkrétních sociologických disciplín), shrňme základy Bourdieuovy „velké teorie“ v několika tazích a klíčových pojmech:

1. Společnost je soubor *vztahů* mezi jednajícími aktéry, které jsou strukturovány, uspořádány do tzv. *polí*.

2. Každé pole představuje specifickou oblast problémovou a tematickou (pole ekonomické, literární, náboženské atd.), v níž fungují specifické rysy ovládnutí, moci či *dominance*.¹

3. Tato pole jsou vzájemně neredukovatelná, co platí a funguje v jednom poli, nemusí platit a fungovat v jiném. Pole obecně spojuje fenomén *symbolické dominance* jako ústřední formy moci a ovládnutí.

4. Lidé jako aktéři se stávají součástí jednotlivých polí (jako základních skladebných prvků *sociálního prostoru* - idea prostoru sama je „založena na myšlence difference, odchylky...“, což je přes všechny rozdíly mezi Bourdieuem a strukturalisty myšlenka

¹ Zde se přímo vnučuje analogie s Paretovou analýzou elit, které podle Pareta prostupují celý společenský život a používají specifických forem ovládnutí. Ačkoliv Bourdieu na Pareta neodkazuje, povšimli si někteří autoři, že koncept pole a habitu může mít paretovskou inspiraci, třebaš nevědomou (srv. Busino 1996:21).

příznačně francouzská). K tomu jsou aktéři vybaveni určitými předpoklady: soubor těchto dispozic označuje Bourdieu termínem *habitus*. *Habitus* - přes verbalismus Bourdieuových vymezení - je v podstatě systém stabilizovaných, dlouhodobých, opakujících se postojů (individuálních nebo skupinových), orientací a „symbolických matic“, do nichž aktér ukládá svou zkušenost, aby ji mohl znovu sociálně využít.

5. *Habitus* je dialektikou naší sociální určenosti a našeho sociálního určování: díky habitu se stává svět schützovsky srozumitelný (jakkoliv Bourdieu nemá Schütze rád), protože součástí habitu je to, čemu Thomas říkával *sociální definice situace*: prostřednictvím habituálních struktur, vzorců a matic definujeme svět, postavení jiných v něm a vlastní postavení mezi jinými. Nezapomeňme totiž neustále, že Bourdieuův svět je *svět relační*, je to svět sociálních *vztahů*, *nikoliv substancí a esencí*. *Habitus* je tedy produktem socializačního procesu (sociální determinace) na straně jedné a základem tvorby aktivních životních strategií na straně druhé (sociální aktivita).

6. Aktér (individuální či kolektivní) ovšem tím, že svou zkušenost - své pozorování, percepci a přemýšlení o světě - strukturuje do oněch habituálních matic, současně nutně také reprodukuje *sociokulturní pravidla* a vytváří si - v rámci jednotlivých polí - osobité životní styly.

7. Bourdieu se i zde pokouší prolomit dichotomii objektivismu (determinismu) a subjektivismu (konstruktivismu) alespoň tak - a není to krok nepodstatný -, že ukazuje, že na jedné straně stojí *pravidla* (*les régles*) durkheimovské utlačivé působivosti, na jejichž reprodukci se však podílí aktér sám (Marx kdesi říká, že člo věk dennodenně reprodukuje celý sociální systém prostým faktem, že chodí do práce), ale na druhé straně *strategie*, které aktér aktivně tvoří na základě *praktického rozumu* či *smyslu* (*senspratique*): „Tato teorie habitu jako praktického smyslu či rozumu dovolu je vyhnout se obtížím jak těch teorií, které vykládají jednání jako vědomou racionální kalkulaci, tak oněch teorií, které jednání vidí jako prosté nevědomé uskutečňování neuvědomovaného programu“ (Durand, Weil 1989:192).

8. Pro Bourdieuovu teorii je podstatný koncept *životního stylu*, ačkoli je s ním neprávem spojován méně než s pojmy pole, symbolická dominance a *habitus*. *Životní styly* jsou totiž produkty sociálního postavení (samozřejmě „vztahového“), jsou výslednicí toho,

k čemu disponuje habitus, a jsou současně diferencujícím znakem zejména *společenských tříd*. Lze s jistotou nadsázkou říci, že Bourdieu odvodil koncept společenských tříd od životních stylů (weberovská inspirace?), přesněji řečeno, že studium a) vkusu jako diferenciačního znaku (1966) a b) výchovných systémů jako podstatných sociálně reprodukčních mechanismů (1970) ho vedlo ke zjištění, že *třídní determinace sociálního chování* není antikvitou (z hlediska konzervativců hayekovského typu), ale ani vyprázdněnou módou (z hlediska chování maovských následovníků třeba Althusserových).

9. Bourdieuovo pojetí třídní struktury společnosti stojí a padá se dvěma centrálními pojmy - s konceptem *sociálního prostoru* a konceptem *kapitálu*. Idea je neobyčejně prostá: *sociální prostor*, v němž jsou všichni aktéři situováni, má dvě osy, na ose vertikální jsou lidé situováni podle *celkového disponibilního kapitálu*, na horizontální ose pak diferencovaně podle poměru mezi kapitálem ekonomickým a kulturním: „*Sociální prostor je třeba vidět jako strukturu diferencovaných postavení, z nichž každé je definováno místem, které zaujímá v rozdělení určitého druhu kapitálu*” (podrobněji viz česky in: Bourdieu 1998, např. str. 22). Na Bourdieuově schématu je inspirující to, že a) neredukuje kapitál (a vztah k němu) na ekonomický kapitál, b) že prostřednictvím různých druhů kapitálu diferencuje třídy objektivně i subjektivně, tedy postavením i životním stylem, c) že dokáže vkomponovat do schématu tradiční „vážné” sociologické charakteristiky (státní zaměstnanci, inženýři) i velice nestandardní ukazatele (pití piva, hra na kytaru).

10. Bourdieu obvykle pracuje se čtyřmi druhy kapitálu:

- *ekonomický kapitál*, který není definován jenom výrobními faktory, ale také typem ekonomického zájmu, přičemž ekonomický kapitál „zastírá” sociální a kulturní kapitál, u jehož kořenů leží (čím je ekonomický kapitál jako jejich podloží a možnost konverze lépe utajen, tím lépe);
- *kulturní kapitál*, což jsou dlouhodobé dispozice mysli a těla („individuální kultura”), jehož „disponibilní výše” mimořádně silně závisí na tom, jakým typem socializace a jakým druhem školní přípravy jsme prošli (viz Bourdieu, Passeron 1970: Bourdieu mj. zdůrazňuje obrovskou roli matky v transmisi kulturního kapitálu); kulturní kapitál sám má pak tři základní formy: a) *inkorporovanou*, což je ona část kulturního kapitálu, která se stala součástí habitu sociálního aktéra (je vtělena, „inkorporována”), b) *objektivní*, což jsou „kulturní statky” nejrozličnějšího druhu, jež ale jsou přenosné

pouze v materiální formě, protože jako kulturní kapitál jsou osvojitelné jen za předpokladu existence individuálních dispozic (*habitu*) a c) „*institucionalizovanou*“ (například vysokoškolská titulatura jako Bourdieuv oblíbený příklad, srv. Bourdieu v *Homo academicus*, 1984), která je podstatná tím, že umožňuje srovnávání oficiální kvalifikace a stanovení „směnné hodnoty daného aktéra na trhu práce“ (Američan Coser mluví v té souvislosti o *credential society*, společnosti, v níž to „bez titulů“ nejde);

- *sociální kapitál*, který je tvořen „mřížkou sociálních vztahů“, vztahů, které můžeme proměňovat v jiné druhy kapitálu nebo se jen tak jimi těšit, je to kapitál, který závisí na členství ve skupině či sociální síti, která svému členovi přiděluje a zvyšuje (snižuje) uznání a prestiž, která jej doporučuje jiným, činí jej důvěryhodným atd. Sociální kapitál jako *síť sociálních vztahů* není „přirozená ani sociální danost existující jednou provždy aktem ustavení, síť vztahů je produktem neomezeného úsilí a investičních strategií...“ (Bourdieu 1986:240);

- *symbolický kapitál*, jakkoliv významnou roli v Bourdieuvě koncepci hraje symbolická dominance, je vymezen jen marginálně: symbolický kapitál je kapitál, který - ať už existuje v jakékoliv formě a funguje v různých podobách a funkcích - a) je reprezentován nebo chápán a vnímám symbolicky, tedy ve vztahu k vědění, přesněji ve vztahu ke způsobilosti porozumění či nepochopení věcem a situacím, což ovšem znamená, že b) symbolický kapitál předpokládá *habitus* jako „sociálně konstituovanou kognitivní kapacitu“ (*l.c.*), onen soubor intelektuálních dispozic, bez nichž se každá symbolika stává nesrozumitelnou. Role symbolického kapitálu byla sociologicky dosud nedoceněna: Bourdieu např. ukazuje, jak důležité jsou symbolické komponenty sociálního života (čest, prestiž, rituály), které mohou konvertovat do jiných podob symbolického, zejména však jiného (ekonomického, kulturního, sociálního) kapitálu.⁵

⁵ Tato teze platila ještě v 80. letech. Téma role symbolických forem a obsahů se v sociálních vědách konstitovalo a upevnilo natolik, že Bourdieu se dnes jeví jako jeho poněkud archaický průkopník. Ačkoliv prapočátky všeho nutno skutečně a právem hledat u Ernsta Cassirera v jeho slavné *Filosofii symbolických forem* (česky 1996): principiální rozdíl není ani tak v kontextu „filozofie života versus sociologie“, jako spíše ve vztáženosti symbolických forem k jednotlivým konkrétním formám a podobám sociálního života. Co je podstatnější, je absence jazykového kapitálu: od dob Basila Bernsteina a jeho studií (texty z let 1970-1975) se přece ví, jak obrovskou transmittivní roli v přenosu základních kulturních vzorců hraje jazyk. Proč u Bourdieua není zmínka, je záhadou.

Ostatně *konverze*, proměny jednoho druhu kapitálu v druhý, tot' téma svrchované závažnosti v každé společnosti: ani totalitarismu, ale ani demokracii neporozumíme, nepochopíme-li, jak se známost mění v peníze a jak se peníze mění v kulturní statek. A konečně - symbolický kapitál hraje důležitou, ba snad ze všech druhů kapitálu nejpodstatnější roli v procesech *legitimizace moci*.

11. V žádné společnosti (dokonce ani totalitní, tím méně demokratické) se totiž moc nevykonává prostřednictvím „pouhého násilí“ nebo hrozby jeho užití. Každá moc chce být zdůvodněna a ospravedlněna, tedy *legitimizována*, takže legitimizační procesy, jež se uskutečňují prostřednictvím symbolického kapitálu, jsou nutnou, konstitutivní, nikoliv pouze průvodní funkcí moci. Smyslem tohoto procesu, jak víme samozřejmě už od Maxe Webera, je vnutit, imputovat, implantovat, inkorporovat ostatním třídám a vrstvám „vlastní“ hierarchii hodnot a vlastní hodnotové struktury a obsahy. Takový proces ale znamená intervenci do habituélních struktur: legitimizace se ve svých důsledcích projevuje jako proměna podstatné části habitů.

12. Významnou roli v tomto kontextu hraje koncept *nevědomí* (pravděpodobně převzatý z Freuda, ale u Bourdieua se to nikdy přesně neví). Proč a jak? Legitimizační proces a jeho vstup do habituélní struktury předpokládá *nevědomou akceptaci* vládnoucích, dominantních hodnot aktéry. Toto „nevědomí“, které přijímá vnější legitimizaci, je deformované, neplnohodnotné, „mystifikované“, ne-vědomé. Bourdieu rozvíjí zajímavou myšlenku *strukturní mystifikace*, totiž takového mystifikačního procesu, který zahrnuje procesy mystifikace, jež subjekty samy nerozpoznávají, neuvědomují si je - „není to vědomý klam, protože mystifikování jsou i sami mystifikátoři“. Ale důsledek, který se z tohoto marxovského a paretového motivu dá vyvodit, je poněkud riskantní: svoboda jedince je potom povětšinou čistou iluzí.

VII—Otázka, kterou dlužno položit, zní takto: Co jsme vlastně reprodukovali? Je to soubor partikulárních tezí plynoucích z partikulárních výzkumů (fotografií, muzeí, školských reproduktivních mechanismů atd.), jakkoliv zajímavých, ale přece jen partikulárních, nebo jde o základy *velké teorie* v tradičním smyslu?

Na konci tisíciletí se bojíme dědictví otců-zakladatelů, kteří velké teorie pokládali za jediné smysluplné poslání sociologie jako vědy (ostatně - a co dnešní fyzika a astronomie s hledáním „teorie

všeho"?), a k velkým teoriím se nikdo nechce znát. Rozumíme-li „velkou teorii“ pokus o formulaci soustavy pojmů (pojmové sítě) a tvrzení (vysoké úrovně obecnosti), jež mohou vysvětlit velkou množinu sociálních jevů v různých časoprostorových kontextech, pak Bourdieu *skutečně jednu z velkých teorií vytváří*. Ostatně ani to netají a nemá pro to důvod. Píše, že *mu jde o univerzální model*, který se dá použít k výkladu proměn vnitřní struktury sociálního prostoru a zejména vztahu sociálního, symbolického a fyzického prostoru. A protože sociologie je Bourdieuovi sociální topologií, teorií sociálního prostoru, nelze než pokládat tuto teorii za jeden z několika málo zdařilých pokusů o výstavbu velké teorie. Právem tedy bývá řazen k Luhmannovi, Giddensovi a Baumanovi, historicky patří - v nejlepší slova smyslu - ale daleko zpátky, totiž k Sorokinovi, Mertonovi, Gurvitchovi... A samozřejmě k těm, na něž nedbale a občas, ale přece jen odkazuje, totiž k Durkheimovi, Weberovi a Marxovi. Způsob, jímž zpracoval jejich dědictví, a cesty, jimiž dospěl od studia alžírských Kabylů k velké teorii, jsou vpravdě impozantní.

VIII—Není úlitbou dobovým zvyklostem ani efemérní módě, položíme-li otázku: a kam s Bourdieuovou teorií (konceptí) v *kontextu tzv. postmoderního diskurzu*? Jak se Bourdieuova teorie vztahuje ke sporům o povahu společnosti, v níž žijeme? Bourdieu sám se nevyjadřuje v podstatě nijak, jako by ho (snad právem) spor o *název společnosti* a nekonečné diskuse o „povaze modernity“ nudily či alespoň nezajímaly. A přece - otevřeme-li toto nebagatelní téma, dopátráme se několika snad zajímavých závěrů.

Na vztah Bourdieua k postmoderně existují v podstatě dva názory (americké, arcize, protože francouzské jsou příliš svázány s Bourdieuovou polemikou se strukturalismem etc). První reprezentuje Paul Raymond Harrison (1993), který by rád Bourdieua přiřadil k poststrukturalismu (jako francouzské verzi postmodernismu). Na Bourdieuově teorii jsou mu sympatické zejména tyto distinktivní (od jiných ji výrazně odlišující) rysy:

Bourdieu je schopen přesně rozlišit tři úrovně vědění, s nímž sociálně pracujeme - fenomenologické, jež reflektuje přirozené, známé, důvěrné, intimní a jiné vztahy, objektivistické, které se zabývá lidskými praktikami zvnějšku, a konečně praxeologické, které je aplikací našeho fenomenologického vědění a současně je způsobem, jímž konstruuje generativní principy našich praktických

aktivit. Inu, ne že bychom leccos z toho nevěděli od Schutze a etno-metodologů, ale to relativně nové Harrison shledává v tom, jak důrazně (v duchu francouzské tradice) vnáší a vkládá do celé koncepce Bourdieu jazyk. *Jazyk je reálným praktickým vědomím*, je materiální infrastrukturou vědomí a bez jazyka není nejen komunikace a praxe, ale samozřejmě ani dominance a legitimizace.

Problém Bourdieuovy koncepce spočívá v tom, zda se dostatečně ubránil tomu, aby svá pole nepojal příliš „definičně“, aby nepokračoval příliš v oné myšlenkové linii, která je tolik příznačná pro *modernitu*, totiž v permanentní *diferenciaci*. Zde těžko odpovědět, i když jistá námitka se nabízí: Bourdieu neustále zdůrazňuje, že pole jsou *především lingvisticky konstituované prostory* a že jejich „objektivní existence“ je závislá na tom, nakolik aktéři daných polí v jejich objektivitu věří. Pokleslá víra vede nutně k tomu, že dominující třídy (ovládající pole) musí „otevřít diskurs“ a začít legitimizační kroky.

Zajímavá je také Harrisonova upomínka na to, že „ekonomický redukcionismus“ („přehnaná“ role ekonomického kapitálu) není u P. Bourdieu ani tak důsledkem marxovské a postmarxovské tradice, jako spíše *evropského etnocentrismu*: jsou přece popsány společnosti (třebas Kabylové nebo vezmeme celý Maussův Esej o daru), v nichž „náš“ ekonomismus nefunguje a v nichž by naše sociologické teorie směny působily komicky a představa *homini economici* by budila děs nebo vyvolávala smích. Upozornění je to vážné, ačkoliv se svět „nezadržitelně“ globalizuje směrem přesně opačným.

Poslední věcná poznámka. Bourdieu věnoval mnoho pozornosti roli sociologie etc. ve společenském životě a je jeden z nejvýznamnějších, kdo přispěli k pochopení toho, čemu říkáme *reflexivita sociologie*. Harrison upozorňuje na význam, jaký přikládá Bourdieu roli *demaskování (dévoilement)*: úkolem sociologie je demaskovat, defatalizovat, ale také denaturalizovat (zpochybnit to zdánlivě přirozené) sociální svět, protože právě „maskování“ je onou činností, jíž se to, co je kulturně uměle vytvořeno („konstruováno“, co má arbitrární charakter), proměňuje v cosi podstatného, absolutního a univerzálního. Bourdieu je opravdu odpůrce „substancialistického a naivně realistického“ myšlení, ale pouze či alespoň především v tom smyslu, že tento typ myšlení preferuje věci, podstaty, „skutečnosti“ před vztahy a že nechápe jednotlivé sociální fenomény v dostatečném množství souvislostí (například

vztahy jednotlivých aktérů uvnitř polí, různých aktivit, produktů, činností atd.). Harrison ale chce víc - chce postmoderní odmítnutí absolutismu, univerzalizmu a esencialismu.

To ale Bourdieu „neumí“, protože způsob demaskování je pro něho de facto procesem návratu k „objektivnímu věděni“: demaskovat můžeš jedině tehdy, víš-li, co je pod maskou a jak se pod ni dostat...

Harrison tedy uzavírá, že Bourdieu k Postmoderní sociologii patří i nepatří. Čím k ní patří silněji než svou *grande théorie*, je partikulární (i když pro konstituci celé teorie velevýznamná) teorie vkusu a percepce uměleckého díla. Harrisonovi se zdá, že Baudrillard se přiblížil *postmodernímu populismu*, ostatně v neposlední řadě díky svému „třídnímu přístupu“, který mu umožnil adorovat vkus dělnické třídy. Nezdá se nicméně, odpovíme-li na název Harrisonova článku, že by Bourdieuova teorie skýtala dostatečnou oporu pro *možnost ustavení Postmoderní sociologie se vším, co k tomu pravděpodobně patří*.

IX—Jinak a přesvědčivěji k tématu přistoupil Scott Lash, který začíná radikální tezí: „Tvrdím, že předpoklad těsné vazby vědění a moci, který tvoří opravdový základ Bourdieuova pojmového rámce, jej spojuje s Foucaultem a vůbec s postmodernistickým koncem teoretického spektra.“ Lash reinterpretuje bourdieuovská pole z hlediska teorie modernity tak, že *modernizace je proces progresivní diferenciací polí*. V modernitě vznikají ona estetická, právní, politická, kulturní, edukační a další přesně odlišitelná pole s vnitřní strukturou (tak třeba sportovní pole s hráči, diváky, kouči, bafuňáři, sportovními novináři, fotografie atd.). Ale nedostí na tom - pro modernitu je podstatný zápas o ortodoxii a heterodoxii, o pravověrnost a herezi uvnitř jednotlivých polí (nejen ve společnosti jako celku). A Bourdieu, pochopiv význam tohoto fenoménu, nikoliv náhodou používá terminologii militantní - „hlavními pojmy Bourdieuovy teorie jsou boj a strategie. Cílem strategií je kumulovat (obvykle symbolicky) kapitál. Boje směřují k věčné moci a k ustavení ortodoxních nebo naopak heterodoxních norem a symbolů“ (Lash 1990:241).

Celé to téma - heterodoxie a Ortodoxie - vzniklo tak, že Lash (zčásti v souladu s Bourdieuem) vychází z předpokladu, že tradiční společnost byla společností *universum doxa*, v níž převládala jednota mínění („comtovský konsensus“), zatímco moderní společ-

nost je *universum diskurzu*, které si vynucuje neustálou legitimizací. Každé zpochybnění *doxa* (vzpomeňme na Bourdieuvu nelibost ve vztahu k veřejnému mínění - a koncept *doxa a „doxologové“ a doxografové“* u něj bude vystupovat permanentně a s jednou, totiž negativní konotací) si vynucuje legitimizační aktivitu, spor, aplikaci složitých strategií, protože bez nich by *symbolická dominance*, která je předpokladem moderní moci, prostě nebyla možná. Moderní společnost ale ponechává otevřený prostor pro herezi a heterodoxii, není to však prostor totálně otevřený - Bourdieu ví, že je ovládán třídními zájmy, které nejsou pouze symbolické. A proto, praví Lash, Bourdieuovi nejde o jemnosti v klasifikaci polí a typů heterodoxie, ale o „fundamentální změnu v třídním řádu společnosti“.

Intimita Bourdieuova vztahu k postmodernímu myšlení se Lashovi (ostatně podobně jako Harrisonovi) vyjevuje ve vztahu k Postmoderní kultuře. Bourdieu zejména v *La Distinction* postuluje existenci nových tříd, které jsou Postmoderní kultuře (rozumějme jí cokoliv) otevřenější v tomto smyslu:

1. noví členové středních tříd upevňují a produkují *postindustrialní symboly* a přestávají být reprezentanty archaizující industrialní kultury,

2. konzumují kulturu střední úrovně (onu proslulou *middle-brow*, kterou tak nesnášel McDonald),

3. jsou spojeni s novým, postkapitalistickým či přesněji *postfordovským* typem společnosti, což znamená radikální obrát také v etice a zejména ve vztahu k práci a spotřebě,

4. recepce postmoderního umění není zakomponována do jednotného nestrukturovaného habitu, ale do postmoderního, dekomponovaného, „decentrovaného“, „dediferencovaného“ habitu: „postmodernismus je de-diferenciace, což zahrnuje dediferenciaci polí a struktur a dediferenciaci aktérů i jejich habitů“ (Lash).

Snad ještě dvě poznámky na závěr: a) Bourdieu se stal světovým sociologem teprve tehdy, když se podařilo překonat „lingvistický provincialismus Američanů“ (Zolberg 1992), kteří nakonec přeložili téměř všechno, co Bourdieu napsal; b) vztah mezi Lashem a Bourdieuem nakonec nebyl ani zdaleka idylický, protože Bourdieu Lashovu Postmoderní interpretaci svého díla prostě nepřijal: „*Amicus Plato, sed magis amica veritas*: nesouhlasím vlastně s ničím, co Lash píše ve své recenzi na mou *Logiku praxe*“ (Bourdieu 1992:160). A zejména kategoricky odmítá *jakoukoliv*

inspiraci své teorie praktického smyslu etnometodologií. Bourdieu odmítá údajnou souvislost mezi etnometodologickou analýzou *common sense* a svým konceptem *le sens Pratique*: „odmítal jsem ji již v roce 1972," píše, „a odmítám ji neustále".

Asi to nejhorší, co Lash Bourdieuovi způsobil a co má pro nás téměř učebnicovou relevanci, je to, že ho přiřadil *mechanicky* ke Giddensovi a připsal jim shodné pojetí modernity: „existuje více či méně implicitní teorie modernizace jak u Bourdieua, tak u Giddense. Pro oba, stejně jako pro sociologické klasiky, jako byl Durkheim a Tonnies, existuje jedině radikálně diskontinuitní model. Zhruba řečeno, společnosti jsou buď tradiční, nebo jsou moderní. Tradiční jsou založeny na bezprostředním (*face-to-face*) kontaktu, na přímé interakci mezi subjekty, zatímco pro modernitu je typický vztah mezi institucemi a individui" (Lash 1992:156). Z toho ale Lash vyvozuje závěr - v duchu Bourdieuově - velmi politický: Jejich model stojí v protikladu ke kontinuálnímu modelu modernizace, jak jej nacházíme u Marxe a Habermase. A tak Bourdieu a Giddens, na rozdíl od Habermase a Marxe, nevidí problém *sociální změny* jako primární, ale podobně jako pro Tonniese a Durkheima je pro ně klíčové téma *sociální reprodukce* a otázka, jak je společnost možná. To je patrné z Giddensovy fascinace tématem, ontologické jistoty a Bourdieuovým zaujetím pro každou formu reprodukce" (l.c).

A tak se v Lashově kritice - neoprávněné a bezdůvodně zatrpklé - vracíme k výchozímu tématu Pierra Bourdieua, k tématu reprodukce, tedy také k oblíbenému a opakuji se bourdieuov-skému tématu, jak se reálná moc maskuje a čím a jak dokonale k tomu používá symbolických forem. Bez ohledu na politické engagement P. Bourdieua se mi nezdá, že by byl mechanickým „reprodukcionistou". Snad v jediném, marxovském smyslu (ač tuto filiaci Bourdieu přiznává málo) - že společnost, chce-li žít, přetrvat nebo se změnit, musí se nejprve permanentně a dlouhodobě reprodukovat. A to je snad pro sociologii téma dostatečně závažné.

Nakonec je snad přece jen možno přijmout Lashovo metaforické shrnutí - „nejlépe lze Bourdieua charakterizovat jako rozštěp množiny sociálních rozporů. Na jedné straně je nepřítelem avantgard, je outsiderem, který ohrnuje nos nad celou Paříží, ale na druhé straně je pravým Francouzem a opravdovým Pařížanem. Je dobře, že takové Francouze a Pařížany, jak o nich ve vztahu k Bourdieuovi mluví Lash, máme, a ještě lépe je, že je můžeme svobodně číst a přemýšlet nad jejich ne vždy nespornými myšlenkami.

Zásluhou nakladatelství Karolinum máme možnost po listopadu 1989 se alespoň postupně seznamovat s některými díly předního francouzského sociologa. Bylo by ale nekorektní, kdybychom nepřipomenuli, že již v roce 1986 napsal do slovenské sociologie analytickou studii o Bourdieuově *Sociologii praxe* Petr Horák, náš přední znalec francouzského filozofického a sociologického myšlení. Avšak mimořádně cenný je text Ivana Gabala, který v kontextu nevinných esteticko-sociologických úvah v *Sociologickém časopise* v roce 1988 nabídl brilantní výklad základů i kontextů Bourdieuovy koncepce kulturního kapitálu: máloco k němu dodat. Připomenutí jen citátem aktuálnost Bourdieuova myšlení, jemuž jsme asi v roce 1988 tak úplně nerozuměli v celé jeho naléhavosti: „Durkheimovské a weberovské inspirace slouží Bourdieuovi k tomu, aby vážně otřásl funkcionalistickou představou o přirozených základech nerovností a tím i meritokratickým základě sociálních a kulturních rozdílů v podmínkách tzv. rovnosti šancí. Bourdieu, na rozdíl od Freuda, neukazuje, jak člověk ztrácí v důsledku socializace, akulturace a vzdělání svou přirozenost, ale jak sociální nerovnosti díky kultuře nabývají zdání *přirozených a vrozených nerovností*“ (Gabal 1988:173).

MILOSLAV PETRUSEK

CITOVANÁ LITERATURA:

- Accardo, A.: *Introduction á une sociologie critique: Lire Bourdieu. Le Mascaret, Bordeaux 1997.* Accardo, A. - Corcuff, P.: *La sociologie de Bourdieu: Textes choisis et commentés. Le Mascaret, Bordeaux 1986 (1989).*
 Bourdieu, P.: *Sociologie de l'Algérie. PUF, Paris 1961 (2. vyd).*
 Bourdieu, P. (spolu s: L. Boltanski, R. Castel, J.-C. Chamboredon): *Un art moyen. Ed. de Minuit, Paris 1965.*
 Bourdieu, P.: *L'amour de l'art. Ed. de Minuit, Paris 1966 (1969).*
 Bourdieu, P. - Chamboredon, J.-C. - Passeron, J.-C.: *Le métier de sociologue. Mouton - Bordas, Paris 1968.* Bourdieu, P. - Passeron, J.-C.: *La Reproduction. Éd. de Minuit, Paris 1970 (1971).*

Bourdieu, P.: *Esquisse d'une théorie de la Pratique*. Droz, Genève 1972.

Bourdieu, P.: *La Distinction*. Éd. de Minuit, Paris 1979.

Bourdieu, P.: *Le sens Pratique*. Éd. de Minuit, Paris 1980.

Bourdieu, P.: *Homo academicus*. Éd. de Minuit, Paris 1984.

Bourdieu, P.: *Questions de sociologie*. Éd. de Minuit, Paris 1984.

Bourdieu, P.: *La spécificité du champs scientifique et les Conditions sociales du progres de la raison*. In: Mokrzycki, E. (ed.), *Kryzys i schizma*, sv. 2. PIW, Warszawa 1984.

Bourdieu, P.: *The Forms of Capital*. In: Richardson, G. (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Greenwood Press, New York 1986.

Bourdieu, P.: *Choses dites*. Éd. de Minuit, Paris 1987.

Bourdieu, P.: *Commentary of Commentaries*. *Contemporary Sociology*, vol. 21, 1992.

Bourdieu, P.: *Sociologija politiki*. *Socio-logos*, Moskva 1993 (ruský výbor z různých Bourdieuových textů).

Bourdieu, P.: *Sur la télévision suivi de Temprise de journalisme*. *Raison d'agir*, Paris 1996.

Bourdieu, P.: *Contre-feux: Propos pour servir á la résistance contre L'invasion néo-libérale*. *Raison d'agir*, Paris 1998.

Bourdieu, P.: *Teorie jednání*. Karolinum, Praha 1998.

Busino, G. (ed.): *V Pareto: Una teoria critica della scienza della societa*. Rizzoli, Milano 1996.

Corcuff, P.: *Les nouvelles sociologies: Constructions de la réalité sociale*. Nathan 1995.

Durand, J. P. - Weil, R.: *Sociologie contemporaine*. Vigot, Paris 1989.

Eco, U.: *Skeptikové a těšitelé*. Svoboda, Praha 1995.

Flusser, V.: *Moc obrazu*. *Výtvarné umění*, 1996, 3-4.

Fowler, B.: *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigation*. Sage, London 1997.

Gabal, I.: *Percepce umění jako element společenské reprodukce života*. *Sociologický časopis*, XXIV, 1988, 161-180.

Harrison, P. R.: *Bourdieu and the Possibility of a Postmodern Sociology*. *Thesis Eleven*, 35, 1993.

Kłoskowska, A.: *Wstęp: Teoria socjologiczna Pierra Bourdieu*. In: Bourdieu, P - Passeron, J.-C, *Reprodukcia*. PWN, Warszawa 1990.

Lash, S.: *Sociology of Postmodernism*. Routledge, London - New York 1990. Možný, I.: *Proč tak snadno... Některé rodinné důvody sametové revoluce*. SLON, Praha 1991 a 1999. Poulantz, A.: *L'affaire Bourdieu divise les intellectuels*. Lire, octobre 1998, 3In. Šmatko, N. A. i Vveděnije v socioanaliz Pjera Burdje. In: Bourdieu, P, *Sociologija politiki. Socio-logos, Moskva 1993-* Zolberg, Věra L: *Debating the Social: A Symposium on, and with, Pierre Bourdieu*. *Sociology*, vol. 21, 1992, 2.

Aischylos 10	Biggs, M.A. 19
Allison, A. 91	Bordo, S. 62
Amine, M. 84	Boswell, John 23
Anderson, E. 22	Bourdieu, Pierre
Aristofanes 10	10,11,13,
Aristotelés 10, 94	15,16,23,26,28,33,34,
	42, 45, 46, 48, 57, 68,
	69, 76, 79,
Baca-Zinn, M.22	87,92,101,102
Bastard, B. 36	Bozon, Michel 35
Beauvoir, Simone de 79	Brooklin Sacks, K. 35
Benjamin, J. 104	Bullough, V. L. 77
Benveniste, É. 65	Butler, Judith 8, 93
Bergman, B.R. 86	
Bernstein, M. 110	
Bianco, Lucien 32	

Cardia-Vouéche, L. 36
Castan, Y. 46 Cleveland,
C. E. 61 Corradi J. E. 24

Ehrenreich, B. 22
Echard, N. 40
Eitzen, S. 22

Dardigna, Anne-Marie 42
Delsaut, Yvette 29 Dover,
K. J. 23 Duby, Georges 76, 83
Durkheim 9, 18 Duru-Bellat,
M. 55

Favret-Saada, Jeanne 39
Feher, M. 18 Finstad, L. 91
Fisher, Seymour 61
Fischer, C. S. 89 Foucault,
Michel 10, 93-95 Fouquet,
A. 84 Franco, J. 24

■ Pro české vydání díla byl převzat rejstřík v původní podobě, proto ženská příjmení zůstávají v nepřechýleném tvaru.

- Freud, Sigmund 25, 52, 65,
105 Fussell.S.W. 48
- Gallagherand, C. 17
- García de León, Maria Antonia
84
- Garreton, M. A. 24 Gennep,
Arnold van 10 Gerhardt 41
- Glassner,B. 48 Glaude,M. 44
- Goffman,E. 61,94 Goke-
Pariola, Abiodun 37
- Halvorsen, R. S. 110 Haug,
Frigga 28,29 Henley, Nancy
M. 18,28,29,
55,71
- Henslin, J.M. 19
- Hérodotos 10
- Hésiodos 10
- Hoffman, L.W. 81,82
- Hoigard, C. 91
- Homér 10 Husserl
12
- Chauncey, George 78
- Chodorow, N.J. 26,58,78
- Christian,W. A. 78 Christin,
R. 23
- Journet, O. 40
- Kant, Immanuel 73,105
- Karady, V 48
- Kergoat, D. 81 Klein,
Melanie 27 Klossowski,
P. 19 Knibiehler,
Yvonne 18
- Lacan, J. 105
- Lagrave, R.-M 83
- Lakoff,G. 80
- Laqueur, Thomas W. 17, 18
- Laufer, J. 84
- Lee Bartky, Sandra 63
- Leibniz G.W. 41
- Lenoir, Rémi 80
- Leonardo, M. di 89
- Lévi-Strauss, C. 41-43
- Lukács, G. 39
- MacKinnon, Catharine A. 22,
62,104 Maitre, J. 78
- Malamoud, Charles 20
- Maruani, Margaret 56, 87
- Marx, Karl 39,63,76 Marx
Ferree, Myra 35 Mathieu,
Nicole-Claude 40 Matthews-
Grieco, S. F. 79 Mauss,
Marcel 53 McWhirter,P. 23
- Merllié, Dominique 12,60
- Meynaud, H.Y 83,84
- Michard-Marchal, C. 40 Moi,
Toril 79 Morris, J. 57
- Mosse, G. 80 Muel-Dreyfus,
F. 78,80
- Naddaf, R.
18

Nicole, C. 56, 87 Nye, Robert A. 46, 88	Sayad, A. 48 Senghor, L. S. 58 Shelton, B. 77 Schiebinger, Londa 18 Schneider, David 100 Singly, F. de 44 Slavin, S. 77 Sofoklés 10 Soulié, Charles 83 Stolk, V. van 31 Sumiko Hirata, H. 56
O'Brien, Mary 44 Ortner, Sherry 42	Tabet, P. 40 Tazi, N. 18 Thompson, W. N. 31 Tonhey, J. C. 54
Panayotopoulos, N. 95 Parker, R. G. 49 Peirce, Charles Sanders 41 Peristiany, J. 10 Perrot, Michèle 76, 83 Perrot, P. 79 Pheterson, G. 19 Pinto, J. 73 Pitt-Rivers, J. 10 Platón 10, 52 Pouchell, Marie-Christine 17 Priour, Annick 110 Pringle, R. 73	Veyne, P. 23
Reinisch, J. 23 Reiter, R. R. 43 Remy, D. 35 Ribéry, C. 40 Rollins, Judith 31 Rosaldo, Michele 42 Rubin, Gayle 42, 43 Rubin, L. 22 Russell, D. 22	Wacquant, Loic 48 Weber, Max 53 Weininger, Otto 73 Weiss Fagen, P. 24 Weitman, Sasha 100 Williams, C. L. 87 Woolf, Virginia 9, 35, 64-73, 75, 97, 99 Woolsey-Biggart, Nicole 92 Wouters, C. 31
Sade D. A. F. markýz de 19, 42 Sanders, S. 23 Sartre, Jean- Paul 60, 61, 79, 100, 105	Yacine-Titouh, T. 15, 17, 20, 21

REJSTRÍK POJMŮ*

agorafobie 38	23,25,30,44,77,78,82,87,
alienace v. odcizení	94,96,106,111 dětství
amorfati 36,47,73,99	(dětinský) 64,65,68-70
anamnéza 51,52,64	diferenciace 26,47, 58,77,
androcentrická (é) - kosmo-	94; principy - 22p
logie 10; - mytologie 100,	dispozice v. habitus
108; - nevědomí 9, 51, 53,	dobrovolnost 97 double
94; - vidění (dělení) 7,13,	bind 62 doxa 33,82,110
18,24,25,32,33,51,75,80	držení těla 28,29,29p, 30,
	47, 59,60,62,73,89,90
církev 8,76-79,89,105 city	erotika 23,42,63,91
(emoce) 38,70p, 87,89, 103	estetika 28,90,92,95
	etika 15,28,79,95
čest 10,15,19-21,24,27,28,	
42,43,45-48,88,101	
dar 19p,42,100	falus 15,15p, 16,17,20,24,
dehistorizace 8,76, 77,93	27 feminismus (hnutí)
dělení 11,12,15,84-86, 108;	8,30,40,
- práce podle pohlaví	58,75,81,92,105,106,108,
13,25,33,44,45,56,56p, 77,	110p, 111
82, 83, 85-87, 95p, 96, 108;	
principy - 7, 12,13, 16, 18,	gay (hnutí) 107-112

* Značka „p“ u některých čísel stránek označuje výskyt hesla v poznámce pod čarou.

habitus (dispozice) 25, 30,
 33,37-41,45-47,48p, 52-54,
 57,59,73,81,86,104p
 hexis 30,59,84
 hierarchie 13p, 21,24, 35, 53,
 54,60,76,78,79,80,110
 homosexualita 8,19,23,31,
 77, 78p, 82,107-112
 hosteska 29p, 55,91
 hry mužské (mocenské) viz
 instituční rituály

 illusio 45,68-72
 instituční rituály (hry mužské)
 10,25,26,26p, 27,43-45,48,
 48p, 49, 51, 68-70, 72, 73,
 102
 intelektualismus 12
 intuice (bystrozrakost) (žen-
 ská) 31,64,71,72,99p, 104

 kapitál - ekonomický 92; -
 kulturní 97p, 111,112;-
 sociální 42-45,88,89,91; -
 symbolický v. symbolický
 kategorie 9,11,12,34,43,63,
 73, 86, 87, 92, 107, 107p,
 108,109,111
 klasifikační (schéma) 9,11,
 12,16,17,37,59,60,75,86

 láska 36,49,61,61p, 99-101
 lesbické (hnutí) 107-112
 lest 32,48,48p
 libido 23,52,54,73; - acade-
 mica 68,68p; - dominandi
 23,69,73; - sciendi 52,99p

 magie 32,37,48,65,93,100
 mužství (virilita) 15,15p, 20,
 21,23,24,26,27,46,47,47p,
 48,48p, 49, 52, 53, 56,87
 mýty 10,12,13,13p, 16,20,
 21,30, 34,41,43,44,48p,
 56,94

 nadouvání (bobtnání) 15,16,
 44, 76p
 nadvláda (vztahy) 11,13,16,
 23-25,30-40,43,44,51, 53-
 55,58,61,64,73,75,77,
 78,81,87,92,93,96,97,99,
 100,104,104p, 105,106,
 108,109
 násilí v. symbolické
 naturalizace 11,24,60,93
 neměnné veličiny 77
 neustálý/nepřetržitý 44
 nevědomí 10,51,52,55,64,
 78,94,96,105,106
 nomos 16,21,25

 obřízka 26,27 očekávání
 (požadavky) -
 kolektivní (objektivní) 53,
 54,57,62;- mužské 61
 odcizení (alienace) 60,69,
 102; symbolické - 62
 opasek 18 opozice systém -
 11,13,14,
 14p, 18,20,21,30,42p, 44p,
 48p,52,53,58,60,61,79,83,
 95,95p,96,105,106
 osvojení (vtělení, somatizace)
 35,47,52,60,106

paternalismus 54,65-67,80, 80p
 patriarchát 78-80
 performativní 24,93
 poddanost (podřízenost) 16, 21,23, 28, 36p, 36-39,47, 54,95,97,100,104
 pohlavní akt 11,20-22,32, 52
 pojmenování 24,47,102
 poslání 54,65 posvátný 19,100 poznání (uvědomění) 16, 33, 35,37-40,105
 pravý/levý 28,48; - ruka státu 80,106 přestoupení (překročení) 19, 21,32
 příbuznost 38,41,43,88
 přijímací postupy 87 příroda (přirozený) 16,21, 25,30,31,44,47,58,59,76, 78,100 přitakání (souhlas) 33, 39,66, 99 psychoanalýza 10,20,26,27, 75,94
 reprodukce 40p, 43,81,94, 96; - biologická 16,24, 33, 44,88; - sociální 33,42,43, 88; strategie - 46, 76,77; - struktur nadvlády 34,77; - symbolického kapitálu 41-44,46,88,89; způsob -75
 revoluce 40,109
 rezistence (obránná strategie) 87
 rod (pohlaví) 12p, 13,24,25, 30,62,77,81,93,105,108
 rodina 8,48, 54,77,78,80, 81p, 82, 88, 89, 91-93, 96, 109
 řád 12,93; - mravní 80;- mužský 13,25,39, 76; - přirozený (fyzický) 24,25, 53; - sexuální 7,11,109; - sociální 13,20,21,24,25, 30, 37,41,45,54,75,80,86, 106;- světa (věcí) 21,32, 53, 57,66; - symbolický 33, 48,107,109,110
 sexualita 10,11,21-23,25, 43, 82, 87, 88, 93, 94, 95p, 108
 směna - žen 41,42,45; ekonomie symbolických -41, 91,100
 sňatkový (trh) 41,42,46,46p
 sociální analýza 9
 somatizace (viz též osvojení) 27,52,65
 stát 8,76,77,80,80p, 84,106, 109
 stigma 19,107-109, 110p, 111,112
 strach 48,49
 struktura 41; - ekonomická 75,96; - objektivní 7,9, 39, 53,104p; - poznávací 7,9, 10,12,39,95,105,109;- rodová 52; - sexuální 7,75, 96; - sociální 10,12, 39, 53, 59,60,95,96,105,109

symbolická (é, ý) - ekonomie statků 34,41,42,42p, 44, 45,76,84,85,87,88,92,96; -kapitál 41-43,45,46,68, 85,88,89,90p, 91,92;-moc (síla) 39,42,60,92, 101;- násilí 32-34, 36, 38, 40,55,65,99,107,108;- negativní koeficient 85; -trh statků 40,41,45,62, 90-92	univerzalizmus/univerzalni (všeobecný) 13,52,58-60, 105p,106,110,111 uznání 16,33,37,39,49,55, 58,99-102,109
škola 8,76-79,81-84,93,105, 106	vagina 17-20 válka (boj) 30,45,68,69,73, 100 veřejný/soukromý 11,19,20, 30,38,44-46,48,53,55,81, 85,107 viděné bytí 59-63 vsazení v. illusio
tělo 11,13,24,25,30,37-40, 47, 52, 53, 57, 58-63,80, 80p,90,93,108 touha (v. též libido) 73,94 tvář 19,20,28	zrcadlo 27,62 žena postavení - 8, 28,61,62, 77,78,81,82,90,93,96,97, 103-105 ženské (hnutí) v. feminismus

OBSAH

PŘEDMLUVA /7/

1. ZVĚTŠENÝ OBRAZ /9/

Sociální konstrukce těl /11/

Somatizace nadvlády /24/

Symbolické násilí /33/

Ženy v ekonomii symbolických statků /41/

Mužnost a násilí /46/

2. ANAMNÉZA SKRYTÝCH KONSTANT /51/

Mužství jako šlechtictví /53/

Ženské bytí jako bytí-viděné /59/

Mužský pohled v pohledu ženy /63/

3. TRVALOSTI A ZMĚNA /75/

Historický proces dehistorizace /76/

Faktory změny /81/

Ekonomie symbolických statků a taktiky reprodukce /87/

Síla struktury /93/

POSTSKRIPTUM O NADVLÁDĚ A LÁSCE /99/

ZÁVĚR /103/

Dodatek NĚKOLIK ZAMYŠLENÍ

NAD HNUTÍM GAYŮ A LESBIČEK /107/

PIERRE BOURDIEU - OD KABYLÚ K „VELKÉ SOCIOLOGICKÉ
TEORII" (Miloslav Petrusek) /113/

REJSTŘÍK JMENNÝ

/139/ REJSTŘÍK POJMŮ

/142/

PIERRE
BOURDIEU

NADVLÁDA
mužů

Z francouzského originálu La domination masculine vydaného Editions du Seuil v r.
1998

přeložila dr. Věra Dvořáková Doslov napsal prof. PhDr. Miloslav
Petrusek, CSc.

Vydala Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum
Ovocný trh 3-5, Praha 1
Praha 2000

Prorektor-editor prof. MUDr. Pavel Klener, DrSc.
Obálka a grafická úprava Martin Dyrynk
Redakce Renata Čámská
Vydání první

Sazba, zlom, osvit a tisk tiskárna Calamarus, Praha ISBN 80-7184-775-5