



Nadvláda mužů

Pierre Bourdieu

EDICE MOST
KAROLINUM

Nadvláda mužů

Pierre Bourdieu

Z francouzského originálu *La domination masculine*,
vydaného nakladatelstvím Éditions du Seuil roku 1998,
přeložila † Věra Dvořáková
Úvod přeložila Adéla Stříbrná

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum

Praha 2026

Edice SLON – MOST, 9. svazek / založil † Miloslav Petrussek,

řídí Miroslav Paulíček

Redakce Alena Miltová

Grafická úprava a obálka studio Designiq

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání první elektronické, odpovídá druhému tištěnému vydání

© Univerzita Karlova, 2026

© Éditions du Seuil, 1998

Translation © Věra Dvořáková – heirs c/o DILIA, 2026

Prologue translation © Adéla Stříbrná, 2026

ISBN 978-80-246-6387-6

ISBN 978-80-246-6388-3 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz



od roku 2021 součást Nakladatelství Karolinum

Obsah

Předmluva	
Relativní věčnost arbitrárního	7
Úvod	10
Kapitola 1	
Zvětšený obraz	15
Sociální konstrukce těl	17
Somatizace nadvlády	33
Symbolické násilí	45
Ženy v ekonomii symbolických statků	54
Mužnost a násilí	62
Kapitola 2	
Anamnéza skrytých konstant	66
Mužství jako šlechtictví	68
Ženské bytí jako bytí viděné	75
Mužský pohled v pohledu ženy	81
Kapitola 3	
Trvalosti a změna	94
Historický proces dehistorizace	95
Faktory změny	101
Ekonomie symbolických statků a reprodukční strategie	109
Síla struktury	115
Postskriptum o nadvládě a lásce	122
Závěr	126
Dodatek	
Několik zamyšlení nad hnutím gayů a lesbiček	131
Ediční poznámka	137
Rejstřík jmenný	138
Rejstřík věcný	141

Předmluva

Relativní věčnost arbitrárního¹

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 vši 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 uchovávalí androcentrické společnosti (např. berberské, jak jsem ji měl možnost pozorovat na počátku 60. 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

1 Tato předmluva k anglickému a německému vydání byla napsána koncem roku 1998.

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, církve, 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 rozřehaly s pokušením 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 – sebestopřebnější), 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 pohltní hnutí 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 otřást státními a právními institucemi, které jejich područí udržují stále při životě.

Úvod²

Jistě bych se nepustil do tak obtížného tématu, kdyby mě k němu nepřivedla samotná logika mého výzkumu. Nikdy jsem totiž nepřestal žasnout nad tím, co by se dalo nazvat *paradoxem doxy*: nad skutečností, že řád světa takový, jaký je, se svými jednosměrkami a zákazy vjezdu, v doslovném i přeneseném slova smyslu, se svými povinnostmi a sankcemi, je víceméně respektován, že v něm nedochází k většímu množství přestupků či podvratných činů, k deliktům a „šílenostem“ (stačí pomyslet na neobyčejnou souhru tisíců dispozic – nebo vůlí – kterou předpokládá pět minut automobilového provozu na náměstí Bastily nebo Concorde); anebo, což je ještě překvapivější, že zavedený řád, se svými vztahy nadvlády, svými právy a výsadami, svými privilegii a nespravedlnostmi, se v zásadě až na několik historických zvratů udržuje tak snadno, a že i ty nejnesnesitelnější životní podmínky se tak často mohou jevit jako přijatelné či dokonce přirozené. A v mužské nadvládě i ve způsobu, jakým je vnucována i snášena, jsem také vždy spatřoval příklad par excellence této paradoxní podřízenosti, účinku toho, co nazývám symbolickým násilím, násilím jemným, nepocitovaným, neviditelným i pro samotné jeho oběti, které se v podstatě vykonává čistě symbolickými cestami komunikace a poznání, či přesněji ne-poznání, uznání nebo v krajním případě citu. Tento neobyčejně obyčejný sociální vztah tak nabízí jedinečnou příležitost uchopit logiku nadvlády vykonávané ve jménu

2 Protože nemohu s jistotou vědět, zda by jmenovité poděkování osobám, kterým bych je rád adresoval, bylo přínosné či na škodu, spokojím se zde s vyjádřením své hluboké vděčnosti všem (a zvláště ženám), kteří mi poskytli svědectví, dokumenty, vědecké reference a podněty, s nadějí, že tato práce bude, především ve svých účincích, hodna důvěry a očekávání, která do ní vložili.

symbolického principu, který je znám jak ovládajícím, tak ovládanému a je jimi uznáván, ať už je jím jazyk (nebo výslovnost), životní styl (či způsob myšlení, mluvení nebo jednání) nebo obecněji určitý distinktivní rys, emblém nebo stigma, z nichž symbolicky nejúčinnější je ona dokonale arbitrární a nepředvídatelná tělesná vlastnost, jakou je barva kůže.

Je zřejmé, že v těchto otázkách jde především o to navrátit *doxe* její paradoxní charakter a zároveň rozebrat procesy, které stojí za proměnou dějin v přirozenost, kulturně podmíněného v *přirozené*. A k tomu je třeba být schopen zaujmout vůči našemu vlastnímu světu a našemu vlastnímu vidění světa stanovisko antropologa, který dokáže navrátit principu rozdílu mezi mužským a ženským, tak jak jej (ne)známe, jeho arbitrární, nahodilý charakter, a současně i jeho socio-logickou nezbytnost. Není náhodou, že když chce Virginia Woolfová narušit to, co výstižně nazývá „pochybnou rozkoší moci a panování“, vyzbrojuje se etnografickou analogií a geneticky odvozuje segregaci žen od rituálů archaické společnosti: „Nevyhnutelně pohlédneme na společnost jako na spiknutí, která potápějí soukromého bratra, jehož si nejedna z nás má proč vážít, a místo něho nafukují obludného samce s hlučným hlasem a tvrdou pěstí, dětinsky, umanutě kreslícího na podlahu země křídové čáry, do jejichž mystických hranic jsou lidské bytosti zavřené jako do ohrádek, strnule, odloučeně, uměle; kde, pomalován purpurem a zlatem, ozdoben peřím jako divoši, prochází mystickými rituály a vyžívá se v pochybných rozkoších moci a panování, zatímco my, jeho ženy, jsme zamčené v soukromém domě a nemáme žádný podíl na té spoustě společností, z nichž se jeho společnost skládá.“³ „Mystické hranice“, „mystické rituály“: tento jazyk – jazyk magické transfigurace a symbolické konverze, které jsou výsledkem rituálního posvěcení jakožto základu nového zrození – vybízí k zaměření výzkumu na přístup, který

3 V. Woolf: *Trois guinées*, přel. V. Forrester, Paris: Éditions des Femmes 1977, s. 200 (čes. *Tři guineje*, přel. Stanislava Pošustová, in: *Tři guineje. Vlastní pokoj*, Praha: One Woman Press 2020, s. 122).

by byl schopen uchopit ryze symbolický rozměr mužské nadvlády.

Bude tedy třeba se obrátit na materialistickou analýzu ekonomie symbolických statků a hledat u ní prostředky, jak uniknout zhoubné dichotomii mezi „materiálním“ a „duchovním“ či „ideovým“ (dnes udržované prostřednictvím opozice mezi „materialistickými“ studiemi, které vysvětlují asymetrii mezi pohlavími podmínkami produkce, a „symbolickými“ studiemi, často pozoruhodnými, avšak dílčími). Předtím ale může uskutečnění projektu, který naznačila Virginia Woolfová, umožnit jen velmi specifické užití etnologie, totiž projekt vědecky objektivizovat bytostně mystickou operaci, jejímž produktem je dělení mezi pohlavími tak, jak je známe; jinými slovy zacházet s objektivní analýzou společnosti od základu uspořádané podle androcentrického principu (kabylská tradice) jako s objektivní archeologií našeho nevědomí, tedy jako s nástrojem skutečné socioanalýzy.⁴

Tato oklika přes exotickou tradici je nezbytná, chceme-li přerušit klamný vztah důvěrné obeznámenosti, který nás pojí k naší vlastní tradici. Biologické zdání a zcela reálné účinky, které dlouhá kolektivní práce socializace biologického a biologizace sociálního vtiskla tělům i mozkům, se spojují, aby převrátily vztah mezi příčinami a účinky a nechaly naturalizovanou sociální konstrukci („rody“ jakožto pohlavně strukturované habity) vystupovat jako přirozený základ arbitrárního dělení, které je základem reality i její reprezentace a někdy se vnucuje i samotnému výzkumu.⁵

4 Už jen proto, abych dosvědčil, že mé nynější stanovisko není produktem nedávného obratu, odkazuji na stránky již starší knihy, kde jsem kladl důraz na to, že pokud se etnologie aplikuje na rozdělení světa podle pohlaví, může se „stát mimořádně mocnou formou socioanalýzy“ (P. Bourdieu: *Le Sens pratique*, Paris: Éditions de Minuit 1980, s. 246–247.)

5 Není tedy nijak neobvyklé, že psychologové přejímají běžné pojetí pohlaví jako radikálně oddělených celků, bez jakýchkoli průniků, a ignorují míru překrývání v distribuci mužských a ženských výkonů i rozdíly ve velikosti rozdílů zjištěných v různých

Nemůže ovšem toto takřka analytické užití etnografie, které historizuje a tím denaturalizuje to, co se v sociálním řádu jeví jako nejpřirozenější – totiž dělení mezi pohlavími –, vést k tomu, že osvětlí konstanty a invarianty – jež stojí v samém základu jeho socioanalytické účinnosti – čímž potvrdí a zvěční konzervativní reprezentaci vztahu mezi pohlavími, již v koncentrované podobě vyjadřuje mýtus „věčně ženského“? Právě zde je třeba čelit novému paradoxu, který nás nutí k radikální proměně způsobu, jak přistupovat k tomu, co bylo zkoumáno pod hlavičkou „dějiny žen“: nevedou snad invarianty, které lze přes všechny viditelné proměny postavení žen pozorovat ve vztazích nadvlády mezi pohlavími, nutně k tomu, abychom za přednostní předmět zkoumání učinili historické mechanismy a instituce, které v průběhu dějin nepřestávaly tyto invarianty z dějin vyvazovat?

Tato revoluce v poznání by nezůstala bez důsledků v praxi, a to zejména v pojetí strategií zaměřených na proměnu současného stavu materiálního a symbolického poměru sil mezi pohlavími. Je-li pravda, že princip přetrvávání tohoto vztahu nadvlády netkví skutečně, či alespoň ne primárně, v jednom z nejviditelnějších míst svého působení, totiž v rámci domácnosti, na niž určitý feministický diskurz soustředil veškerou svou pozornost, nýbrž v instancích, jako jsou škola nebo stát, tedy v místech,

oblastech (od sexuální anatomie až po inteligenci). Anebo, což je ještě závažnější, se při konstrukci a popisu svého objektu velmi často nechávají vést principy vidění a dělení vepsanými do běžného jazyka – ať už se snaží měřit rozdíly naznačené jazykem (např., že muži jsou „agresivnější“ a ženy „bázlivější“), nebo při popisu těchto rozdílů používají běžné termíny, tedy zatížené hodnotovými soudy. Srv. např. mezi jinými J. A. Sherman: *Sex-Related Cognitive Differences: An Essay on Theory and Evidence*, Springfield (Illinois): Thomas 1978; M. B. Parlee: *Psychology: review essay, Signs: Journal of Women in Culture and Society*, I, 1975, s. 119–138 – zejména k přehledu mentálních a behaviorálních rozdílů mezi pohlavími, který vypracovali J. E. Garai a A. Scheinfeld v roce 1968; M. B. Parlee: *The Premenstrual Syndrome, Psychological Bulletin*, 80, 1973, s. 454–465.

kde se vytvářejí a prosazují principy nadvlády uplatňované i v tom nejintimnějším prostoru, pak se feministickým zápasům otevírá nesmírně široké pole působnosti a jsou tak povolány zaujmout svébytnou a zřetelně vymezenou pozici v rámci politických bojů proti všem formám nadvlády.

Kapitola 1

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 Berberů.⁶

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 obradů

6 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*, přel. M. Lanoire, Paris: Stock 1929; čes. *K majáku*, přel. J. Fastrová, Praha: Československý spisovatel 1965).

do jisté míry vymykají z času – představují určitou paradigmatickou formu „falonarcistního“ 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 uchovála, představuje paradigmatickou realizaci tradice středomořské (Ize 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.);⁷ 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. století.⁸ Mohli bychom se nepochybně opřít i o staré Řeko, z něhož načerpala svá hlavní interpretační schémata psychoanalýza a o němž existuje bezpočet historicko-etnografických studií. Nic však nemůže nahradit přímé studium systému, který je dosud v chodu a zůstal relativně uchráněn (jednoduše díky absenci psané tradice) polovědeckých reinterpretací: jak už jsem totiž upozornil jinde,⁹ při analýze takového útvaru jako Řeko, jehož produkce se prostírá přes několik století, je nebezpečí, že se různé postupné stavy systému zesyndronizují, a hlavně že se přičte stejný epistemologický status textům, v nichž je starý myticko-rituální základ ve větší či menší míře nově zpracován. Interpretovi domněle jednajícímu 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 Hesioda, už jsou

7 Srv. 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 – Den Haag: Mouton 1963.

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

9 Srv. P. Bourdieu: *Lecture, lecteurs, lettrés, littérature*, in: *Choses dites*, Paris: Éditions de Minuit 1987, s. 132–143.

zpracované mýty, takže obsahují vynechávky, deformace a reinterpretační. (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, Hesiodos, Aischylos, Sofokles, Herodotos nebo Aristofanes – nemluvě o před Sokratikách, 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 (např. od Aristotela, který sám už v podstatných bodech měnil starou středomořskou mytologii ve zpracovaný mýtus) a co je nové, ze struktur nevědomí vycházející a přejatým věděním schvalovaný či stvrzovaný objev.

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 pořadajících 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 maskulinem, 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 maskulinem a femininem – dělení v izolovaném

stavu arbitrární – objektivní i subjektivní nutnosti. Opozice, v diferenci 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 šíři.¹⁰

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 vyvstat na světlo. Myticko-rituální 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 (např. v domě, jehož všechny části jsou „sexualizované“), v celém sociálním světě, a zároveň se ztělesňuje v tělech, v habitech 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,

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

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 „doxickou 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 *représentace* („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 např. reprodukční logiku vzdělávacího systému).

Síla maskulinního řádu je zřejmá z faktu, že tento řád nepotřebuje žádné ospravedlňování.¹¹ androcentrické vidění se vnucuje jako neutrální a nevyžaduje žádné legitimující diskursy.¹² Sociální řád funguje jako obrovská symbolická mašinérie vedená sklonem ratifikovat

11 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 Merlliéová ve způsobu, jakým se podle „pohlaví“ rozlišuje rukopis: zaznamenává se přítomnost či nepřítomnost ženských rysů (srv. 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).

12 Stojí např. za pozornost, že prakticky neexistují mýty, které by ospravedlňovaly sexuální hierarchii (možná s výjimkou mýtu o zrození ječmene [srv. P. Bourdieu: *Le Sens pratique*, s. 128])

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 strukturace 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 obtěžkání.¹³

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 dělbou 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 dělby 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

a mýtu – o němž se ještě zmíním – který má racionálně zdůvodnit „normální“ polohu muže a ženy při pohlavním aktu).

13 Rád bych tu připomněl celou svou analýzu myticko-rituálního systému (pokud jde např. o strukturu vnitřního prostoru domu, srv. P. Bourdieu: *Le Sens pratique*, 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 následující stránce.

Synoptické schéma relevantních opozic

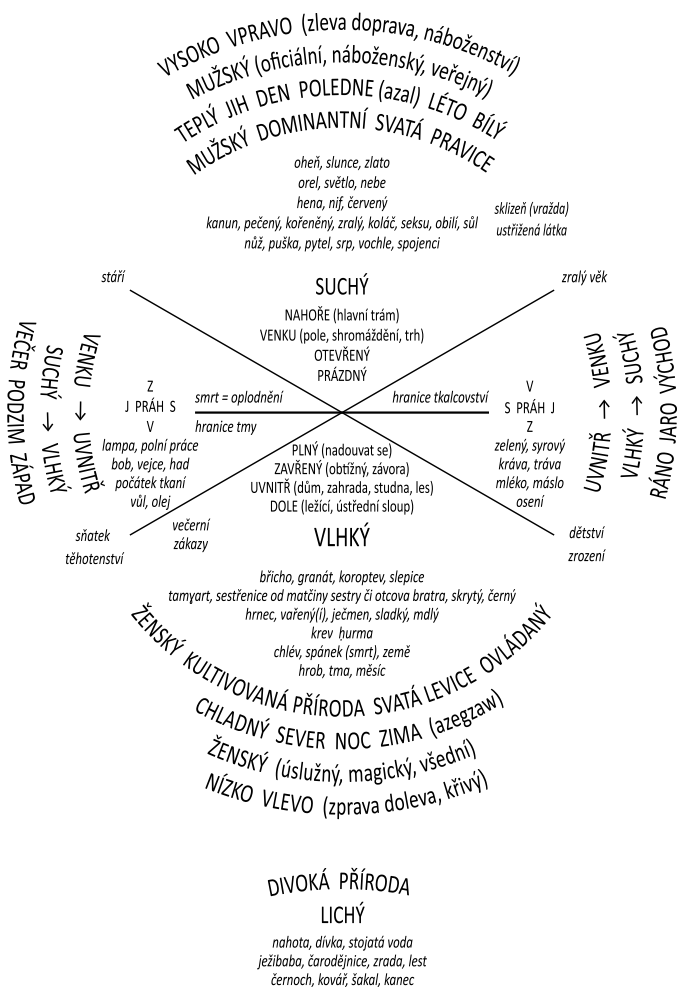


Schéma se dá číst buď podle vertikálních opozic (suchý/mokrý, vysoký/nízký, pravý/levý, mužský/ženský atd.), nebo podle procesů (např. podle životních cyklů: sňatek, těhotenství, porod atd. či cyklů zemědělského roku) a pohybů (otevřít/zavřít, vstoupit/vyjít atd.).

i „důvodná“, a proto je pocítována jako přirozená.) Pohled společnosti vytváří anatomickou diferenci a tato sociálně vytvářená diference 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 objektivitu a současně, ve formě poznávacích schémat těmito děleními pořádaných a vnímání těchto objektivních dělení zároveň pořádajících, i do subjektivitu, 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 nejružnější kolektivní představy o plodivé síle soustřeďují hlavně k falu, orgánu neustále v metaforách přítomnému, byť i zřídka jmenovanému a pojmenovatelnému.¹⁴ 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 oplodňující síla, jako třeba při svatbě – ale také při zahájení polních prací, kdy se podobně otvírá a je oplodňována země.¹⁵

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

15 O druzích potravy, jež se nadouvají, jako např. *ufthyen*, a jež nadouvání způsobují, srv. P. Bourdieu: *Le Sens pratique*, s. 412–415, a o funkci aktů či předmětů myticky dvojznačných, mnohoznačných nebo neurčitých srv. s. 426 a násl.

Vážení čtenáři, právě jste dočetli ukázkou z knihy Nadvláda mužů.

Pokud se Vám ukázka líbila, na našem webu si můžete zakoupit celou knihu.