

Hanna Dębska

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Somatyzacja dominacji.

Ciało w teorii socjologicznej Pierre'a Bourdieu

Streszczenie

We współczesnej socjologii studia nad ciałem zajmują doniosłe miejsce, stanowiąc bez wątpienia jedną z dynamiczniej rozwijających się subdyscyplin. W artykule dowodzi się, że władzę sprawuje się przede wszystkim poprzez praktyki cielesne. Punktem wyjścia dla tak postawionego zagadnienia jest teoria społeczna Pierre'a Bourdieu – zdolna przewyciężyć ugruntowaną w socjologii opozycję między, jednostką a strukturą, a także między ciałem a umysłem. Francuski socjolog analizując fenomen władzy, koncentruje się na jej symbolicznym aspekcie, zdolności do bycia jednocześnie arbitralną i nierozpoznaną (*ergo* ukrytą i społecznie uznaną) nawet przez podmioty jej podlegające. Dowodzi, że ciało, przyswajając arbitralne właściwości, internalizuje dominację i właśnie fenomen somatyzacji władzy jest przyczyną jej nierozpoznania. Proces ten najdobitniej pokazać można na przykładzie relacji między płciami, analizując warunki prowadzące do podporządkowania się ciała kobiecego, a także wyjaśniając trudności wyzwolenia się spod jarzma męskiej dominacji. Co ważne, w teorii Bourdieu ciało jest zarówno nośnikiem symbolicznych znaczeń, jak i w pełni materialnym bytem. Jest więc także wyznacznikiem klasy społecznej oraz stanowi rodzaj zasobu, zwanego kapitałem fizycznym, który można wykorzystać dla zdobycia i utrzymania znaczącej pozycji w przestrzeni społecznej. A zatem w niniejszym artykule władza symboliczna jest również zdolnością narzucenia przez klasy dominujące sposobu definiowania i wyglądu ciała. W artykule teoria socjologiczna Pierre'a Bourdieu jest uzupełniana poprzez liczne odniesienia do innych badaczy społecznych.

Słowa kluczowe: męska dominacja, Pierre Bourdieu, władza symboliczna, hexis, kapitał fizyczny, somatyzacja dominacji

Wprowadzenie

Studia nad ciałem zajmują we współczesnej socjologii doniosłe miejsce, stanowiąc bez wątpienia jedną z dynamiczniej rozwijających się subdyscyplin. Formalne wyodrębnienie tego pola badawczego nastąpiło stosunkowo niedawno, co, jak dowodzi Bryan Turner (1992), było przede wszystkim wynikiem „skażenia” klasycznych socjologów kartezjańską myślą filozoficzną. Ulegając dualizmowi ciało/umysł, a więc oddzielając naturę od kultury, koncentrowali się oni na umyśle, jako tym, który w rzeczywistości czyni z człowieka istotę społeczną, w ten sposób ustanawiając barierę dla ukonstytuowania się odrębnej dziedziny zajmującej się praktykami cielesnymi. Chris Shilling (2010, s. 23–24, 33–54), jeden z badaczy problematyki ciała

o kluczowym obecnie znaczeniu, nie zgadza się z tak jednostronną interpretacją. Podkreśla, że prace klasyczne, nawet jeśli nie odnosiły się do wcielenia wprost i były znacząco niesystematyczne, dotyczyły pewnych selektywnych problemów ciała, choćby związku ciała z maszynami i technologią kapitalistyczną (Karol Marks), racjonalizacji ciała i etyki protestanckiej, odrzucającej sferę zmysłowej konsumpcji (Max Weber), czy ciała tworzącego podstawy porządku moralnego, a więc źródła i lokalizacji *sacrum* (Émile Durkheim).

Również perspektywa, w jakiej w socjologii badano ciało, ulegała przeobrażeniom. Dynamika ta podyktowana była przede wszystkim dwoma głównymi nurtami analiz, naturalizmem i konstruktywizmem, w ramach których rozwijało się to pole badawcze. Początkowo redukowano ciało wyłącznie do aspektu biologicznego. Traktowano je jako fenomen przedspołeczny, „naturalną” podstawę, miejsce, w którym lokuje się aktywny umysł. Nierówności społeczne legitymizowano zaś, odnosząc się do władzy biologicznego ciała, w szczególności podkreślając obiektywizm naturalnych różnic między ciałem męskim i kobiecym.

Konstruktywizm wprowadził zainteresowanie ciałem jako wytworem, a nawet produktem społecznym, kwestionując badanie go wyłącznie z biologicznego punktu widzenia. Innymi słowy, przyjęto, że ranga ciała wynika wyłącznie z uznania go przez ważne systemy społeczne (Shilling 2010, s. 111). Jednakże i ta perspektywa nie uniknęła popadnięcia w pewną pułapkę. Włączając ciało w strukturę społeczną, konstruktywizm sprowadził jego znaczenie wyłącznie do odbiorcy społecznych znaczeń (Mary Douglas), elastycznego bytu podlegającego konstytuowaniu przez dyskurs (Michel Foucault), możliwości zarządzania nim w przestrzeni publicznej (Erving Goffman), stylów jego używania (Arthur Frank), czy podtrzymania reprodukcji struktury społecznej (Bryan Turner).

Współcześnie podkreśla się, że oba główne paradygmaty badawcze są dziś niewystarczające, gdyż „[l]udzkie ciała, żyjąc w społeczeństwie, są przez nie naznaczone i przekształcane, ale wciąż pozostają materialnymi, fizycznymi i biologicznymi bytami” (Shilling 2010, s. 25). Chociaż konstruktywizm wyjaśnia rolę społeczeństwa w kształtowaniu ludzkiego ciała, w rzeczywistości reprodukuje dualizm między ciałem biologicznym a społecznym, pomijając korporalność ciała, czyli zdolności człowieka wynikające z jego gatunkowości.

Poszukując teorii mogącej przekroczyć rozbieżności między naturalizmem a konstruktywizmem, niniejszy tekst koncentruje się na zagadnieniu dominacji wpisanej w ciało. Podstawę rozważań stanowi założenie, że władzę sprawuje się poprzez praktyki cielesne, zaś właściwym punktem wyjścia dla tak postawionego zagadnienia wydaje się teoria społeczna Pierre'a Bourdieu, która zdolna jest przezwyciężyć ugruntowaną w socjologii opozycję między jednostką a strukturą, także między ciałem a umysłem (Bourdieu, Wacquant 2001). Francuski socjolog analizując fenomen władzy, koncentruje się na jej symbolicznym aspekcie, zdolności do bycia jednocześnie arbitralną i nierozpoznaną (*ergo* ukrytą i społecznie uznaną) nawet przez podmioty jej podlegające. Dowodzi, że ciało, przyswajając arbitralne

właściwości, internalizuje dominację i właśnie fenomen somatyzacji władzy jest przyczyną jej nierozpoznania. W teorii Bourdieu ciało jest więc zarówno nośnikiem symbolicznych znaczeń, jak i w pełni materialnym bytem.

Znaczącą rolę w procesie dyscyplinowania ciała odgrywa państwo, które w najwyższym stopniu zdolne jest narzucać legitymizowane wizje świata oraz uczyć praktyk cielesnych, choćby „kształtując umysły” i ciała w procesie edukacyjnym. W ten sposób dochodzi do wcielenia dominacji, a potem reprodukcji stosunków społecznych i nierówności.

Wydaje się, że proces ten można najdobitniej pokazać na przykładzie relacji między płciami, analizując warunki prowadzące do podporządkowania się ciała kobiecego, a także wyjaśniając trudności wyzwolenia się spod jarzma męskiej dominacji. Okazuje się, że właśnie socjologia Bourdieu zdolna jest ukazać, dlaczego męska dominacja jest podtrzymywana przy nieświadomym udziale kobiet, w których ciało wpisana jest szczególna dyspozycja do podporządkowania, cielesna *hexis*, warunkująca określoną postawę ciała, sposób poruszania się itp. Bourdieu nie ogranicza się jednak, jak większość badaczy, do stwierdzenia, że płeć kształtowana jest społecznie. Podkreślona przez niego relacja przenikania, dokonująca się poprzez „uspołecznienie tego, co biologiczne i biologizacji tego, co uspołecznione”, wymaga uhistorycznienia dominacji – tego, co wydaje się naturalne – poprzez dokonanie „socjoanalizy androcentrycznej nieświadomości” (Bourdieu 2004, s. 10–13), czyli rozpoznania wzajemnie warunkujących się kodów, które prowadzą do „przekształcenia się arbitaryzmu społecznego w *nomos*, konieczność płynąca z samej natury” (Bourdieu 2004, s. 24).

Co ważne, w projekcie Bourdieu ciało jest również wyznacznikiem klasy społecznej oraz stanowi rodzaj zasobu, zwanego kapitałem fizycznym, który można wykorzystać dla zdobycia i utrzymania znaczącej pozycji w przestrzeni społecznej. A zatem w prezentowanym tu kontekście władza symboliczna będzie również zdolnością narzucenia przez klasy dominujące sposobu definiowania i wyglądu ciała.

Ciało i działanie w koncepcji Pierre’a Bourdieu

W swojej teorii praktyk społecznych Pierre Bourdieu proponuje wyjście poza dominującą w naukach społecznych dychotomiczną strukturę jednostka/społeczeństwo (Bourdieu 2006). Dla wyjaśnienia schematów myślenia i działania człowieka w świecie wprowadza pojęcia zmysłu praktycznego (*habitus*). *Habitus* ma charakter ściśle społeczny, jest nabytym w procesie socjalizacji systemem percepcji, wytworzącym struktury poznawcze (określające, jak „widzieć” i rozumieć sytuację) oraz schematy działania jednostki. Jest ramą nadającą kierunek jej wyborom, która w zetknięciu z konkretną sytuacją niemal automatycznie „podpowiada”, jak się zachować i co jest „właściwą rzeczą do zrobienia” (Bourdieu 2005, 2007, 2008, 2009). Zmysł praktyczny jest jednocześnie systemem preferencji jednostki, determinującym jej sposób życia, gust, podejmowane wybory itp. „*Habitus* jest ucieleśnioną

koniecznością, przemienioną w dyspozycję generującą praktyki i percepcję zdolną nadać sens praktykom tak wytworzonym” (Bourdieu 2005, s. 216).

Bourdieu dowodzi, że rozumienie i uczenie się świata dokonuje się w znacznej mierze cieleśnie, ma więc charakter praktyczny, a nie wolny, intencjonalny i świadomy. Ludzkie ciało posiada zdolność poddawania się warunkowaniu, przyswaja bowiem narzucone społecznie właściwości. Innymi słowy, człowiek poznaje świat przez swoje uspołecznione ciało (Bourdieu 2006, s. 194). Kiedy zaś struktury społeczne w postaci dyspozycji habitusu stają się stałym elementem praktyk ciała, umykają w pewnym stopniu świadomej kontroli jednostek, co jest przyczyną złudzenia, że są wrodzone, a nie nabyte (Bourdieu 2008). To „niemal cielesne nastawienie na świat, które nie zakłada żadnego wyobrażenia ciała, ani świata, a w jeszcze mniejszym stopniu ich wzajemną relację [...]” (Bourdieu 2008, s. 91). W tym znaczeniu schematy poznania i działania są subiektywnym aspektem struktury społecznej i nawet jeśli zostaną rozpoznane, są wyjątkowo trudne do przekształcenia, gdyż „ciało wierzy w to, w co gra: płacze naśladowując smutek, [a] [t]o, czego się uczymy przez ciało, nie jest czymś, co się ma – jak wiedza, którą można trzymać przed sobą – ale czymś, czym się jest” (Bourdieu 2008, s. 99)¹. Jak dodaje Bourdieu: „Habitус będąc strukturą strukturującą, która organizuje praktyki oraz postrzeganie tych praktyk, stanowi także strukturę ustrukturalizowaną” (Bourdieu 2005, s. 217), co oznacza, że może być zrozumiała wyłącznie w relacji z przestrzenią społeczną, a więc z polem, w którym działa jednostka. Podmioty społeczne są zawsze *topos* – posiadają konkretne położenie w materialnej strukturze, która powstała przed ich pojawieniem się w niej i która pozostaje ich „pierwszą i ostatnią rzeczywistością” (Bourdieu 2009b, s. 22). Sposób widzenia świata pozostaje więc zrelatywizowany do zajmowanej przez jednostkę pozycji w strukturze społecznej, wzajemnie warunkującego się ciała i umysłu. Z powyższych powodów narzucone z zewnątrz kategorie postrzegania świata i wyobrażenia o nim stają się dla jednostek matrycą działań, prowadząc do tego, że pewne praktyki, ze względu na wpisanie obiektywnych możliwości w habitus, zostają wykluczone jako nieprzystające do obiektywnych warunków (Bourdieu 2008, s. 76), „[...] albo jeszcze przed jakąkolwiek analizą jako będące *nie do pomyślenia*, albo za cenę podwójnego zanegowania, które najczęściej konieczność przedstawia jako cnotę, czyli odrzuca to, co już odrzucone, i akceptuje nieuniknione” (Bourdieu 2007, s. 195). Tym samym Bourdieu dowodzi, że zarówno teorie ekonomiczne, uznające za racjonalne wyłącznie te działania podmiotów, które są świadomie ukierunkowane na osiągnięcie określonych celów, jak i koncepcje deterministyczne, w których człowiek musi podporządkować się strukturom wobec niego zewnętrznym, są błędne. Nie dają bowiem możliwości zrozumienia tych

¹ W myśli tej widać bezpośrednią inspirację Bourdieu filozofią Maurice'a Merleau-Ponty'ego (2001), który pisał o tym, że „[c]iało jest naszym ogólnym sposobem posiadania świata; przestrzeń zakorzenia się w egzystencji. [...]” (s. 166) a każde przyzwyczajenie percepcyjne jest zarazem nawykiem motorycznym, albowiem „[...] chwytanie znaczenia dokonuje się przez ciało” (s. 174).

wszystkich działań, które są spójne i zrozumiałe, mimo iż ich fundamentem nie jest żaden projekt, plan, czy rozmyślnie podjęta decyzja (Bourdieu 2008).

Zatem choć jednostki są twórcami własnych działań, to jednocześnie pozostają ograniczone przez „[...] określone możliwości i nie-możliwości narzucone przez strukturę, w której się znajdują, i przez pozycje, które w tej strukturze zajmują” (Bourdieu 2009a, s. 86). Uspołecznione ciało, wytwór konkretnej struktury nie jest więc bierne w zetknięciu z nią. Mimo iż nierzadko jest znacząco przez nią ograniczone, może na nią skutecznie oddziaływać, gdyż w każdym podmiocie społecznym występują ponadindywidualne dyspozycje, np. te skłaniające dominujących do utrzymania istniejącej struktury społecznej (Bourdieu 2006). Co więcej, habitus działając w przestrzeni społecznej, poszukuje „swego miejsca”, próbuje odnaleźć warunki, które najpełniej sprzyjać będą temu, czym jest. W ten sposób dopasowuje się do obiektywnie stworzonych dla niego pozycji i warunków, w jakich historycznie się ukształtował (Bourdieu 1996, 2004), co jest na przykład przyczyną złudzenia biograficznego, polegającego na przekonaniu, że trajektoria życia jest uporządkowaną, chronologiczną, spójną i linearną historią, mającą swój początek i cel (Bourdieu 2009b).

Podmioty działające w danym polu i zajmujące zbliżone pozycje wykształcają podobne schematy mentalne i praktyki działania – przez co wzajemnie rozumieją się i tworzą względnie spójną klasę społeczną (Bourdieu 2005). W ten sposób możliwe jest porozumienie między podmiotami znajdującymi się w tym samym położeniu, a przestrzeń społeczna jest właściwie ukształtowana, zarówno materialnie, jak i symbolicznie. Jeśli więc jednostka znajduje się na pozycji zdominowanej, działa zgodnie z wytworzonymi przez przestrzeń społeczną dyspozycjami. Podkreślmy raz jeszcze – nie oznacza to, iż jest całkowicie bezwolna – jednak to zajmowana pozycja w znacznym stopniu wyznacza przestrzeń możliwości jej działań.

W teorii praktyk społecznych Bourdieu ciało zajmuje więc znaczące miejsce, gdyż staje się narzędziem, dzięki któremu władza symboliczna jest efektywnie realizowana. W ten sposób w ciele zapisuje się porządek społeczny, co pozwala wyjaśnić, dlaczego władza dokonywać się może przy współudziale podporządkowanych. Rozpatrzmy zatem ten szczególnie ucieleśniony i zapoznany rodzaj władzy na przykładzie habitusu płciowego.

Kontekst władzy – męska dominacja

Relacja dominacji – zwana w koncepcji Bourdieu władzą (przemocą) symboliczną – to możliwość narzucenia prawomocnych sposobów widzenia i podziałów świata („właściwych”, „prawdziwych”, „rzeczywistych”), jak i uczestnictwa w nim. Jest to władza legitymizowana, nierozpoznawalna jako władza, której „[...] udaje się narzucić znaczenia, i to narzucić je jako uprawnione, ukrywając układy sił leżące u podstaw tej mocy [...]” (Bourdieu, Passeron 2006, s. 73). Przemoc ta nie ujawnia swej natury i dokonuje się przede wszystkim za pomocą symbolicznych kanałów komunikacji (np. za pośrednictwem języka, ciała i uczuć), dlatego jest niewyczuwalna

i niewidoczna przez podmioty, które jej podlegają (Bourdieu 1991, 2004). Jak była o tym mowa, ciało zdolne jest przyswoić (zinternalizować) arbitralne właściwości, a fenomen somatyzacji władzy jest przyczyną złudzenia, że to, co jest w rzeczywistości społeczne, wydaje się wrodzone. Władza symboliczna jest więc w pewnym stopniu wzmacniana przez zdominowanych, gdyż przeszłe doświadczenia (zajmowana przez jednostki pozycja w przestrzeni społecznej) wpisały dominację w ciało, stając się cielesną *hexis*.

Ponadto władza osadzona jest w językowych praktykach społecznych, które ustanawiają schematy percepcji i oceny. Nierozpoznawalność przemocy symbolicznej wynika w szczególności ze wspólnoty posługiwania się tym samym językiem, w którym zawarte są podstawowe opozycje (kody) klasyfikujące świat na to, co czarne/białe, niskie/wysokie, prawe/lewe, dobre/złe czy męskie/kobiece itp. Schematy te, mimo iż są wytworzone w interesie dominujących (są w rzeczywistości ich partykularnym punktem widzenia przedstawionym jako uniwersalny), zostają wpisane w obiektywność zdrowego rozsądku, doksycyny (a więc niepodważalny, bo oczywisty) konsensus i wykorzystywane są do opisu rzeczywistości (Bourdieu 1989, 2004). Zatem podmioty zdominowane posługują się schematami i kategoriami oceny, będącymi produktem dominacji i sprzyjającymi dominującym, co czyni je niezdolnymi do ich podważenia. Uległość wywodzi się więc z samego aktu władzy – „wytworzenia dyspozycji służących do podziwiania, szanowania, czy kochania” (Bourdieu 2006, s. 243).

Stąd uchwycenie logiki męskiej dominacji konstruującej się wokół tego, co męskie i kobiece, staje się możliwe wyłącznie poprzez obiektywizację wcielonych przez kobiety i mężczyzn schematów mentalnych (percepcji i oceny), konstytuujących się w szczególności wokół kodów binarnych wiązanych z kobiecością i męskością, które, mimo iż wydają się oczywiste i neutralne, są w rzeczywistości narzucone i ściśle historyczne. Męskość i kobiecość współwytwarza się zrozumiale wyłącznie w relacji, we wzajemnym przeciwstawieniu, gdzie mężczyzna ma być wszystkim tym, czym nie jest kobieta. Tym samym Bourdieu odnosi durkheimowski podział świata na sferę *sacrum* i *profanum*, do obecnego we współczesnym świecie podziału na sferę publiczną i prywatną. Pierwsza wiąże się z władzą, ekonomią i polityką, druga z ogniskiem domowym i rodziną. Podczas gdy sfera prywatna przypisana jest kobietom – przede wszystkim ze względu na role związane z macierzyństwem – sfera publiczna pozostaje męska. Podział ten konotuje dalsze elementy, opozycję, silne (racjonalne, samowystarczalne) vs słabe (emocjonalne, sentymentalne). Taki porządek świata: męskie – publiczne, prywatne – kobiece jest ściśle hierarchiczny. To, co prywatne, jest mniej istotne, społecznie niższe. Działania, które wykonują w sferze publicznej mężczyźni, są aktywne, niebezpieczne, ryzykowne, trudne. Te zaś, które wykonują kobiety – łatwe, zwyczajne, powtarzalne i monotonne, nieznaczące, nawet jeśli przenoszą się ze sfery prywatnej do publicznej (Bourdieu 2004, 2007).

Podobne uwagi formułuje Sherry B. Ortner (1982), która zauważa, że we wszystkich znanych kulturach kobietom, wytworom i ich środowisku społecznemu

przypisuje się niższy status w porównaniu do mężczyzn. Ortner wyjaśnia to zjawisko fizjologią ciała kobiecego, a więc powiązaniem kobiety z naturą. Kobieta nie może zaprzeczyć prokreacyjnym funkcjom własnego ciała i w pełni się z nich wyzwolić, jest niejako „ofiarą własnego gatunku” (Ortner 1982, s. 117). Ponieważ zaś potęga człowieka polega na panowaniu nad przyrodą, zatem i naturą, kobiety w sposób oczywisty są z tego panowania wykluczone – będąc częścią natury, nie mogą tego czynić. Przeciwnie zaś mężczyźni, widziani w opozycji do kobiet – jako twórcy kultury – z władzą nad poddaną im naturą (także więc i kobietą) którą udało im się przekroczyć. Inaczej mówiąc, kobieta reprodukuje życie i służy gatunkowi, mężczyzna zaś tworzy świat transcendentny (Ortner 1982, s. 118). Podobne spostrzeżenia odnaleźć możemy u Georges’a Bataille’a. Według niego człowiek nie tylko odczuwa przerażenie wobec natury, której w pełni nie jest zdolny okiełznać, ale również wstydy się swego pochodzenia z niej, dlatego swoje uczłowieczenie uzależnia od oddalenia się od niej, m.in. wyparcia się procesu przychodzenia na świat i tego, co się z nim wiąże, np. wydzielin, które uznaje za obrzydliwe, czego dowodem jest mycie noworodka tuż po urodzeniu i ubranie go, symboliczne oddalające go od natury (Bataille 2008, s. 75–76). Wydaje się, że wnioski Bataille’a nie są bezpodstawne. Warto zauważyć, że choć przez wiele epok kontakt ciała z wodą uznawano za niebezpieczny (woda mogła deformować, prowadzić do chorób itp.), kluczowym momentem, w którym dokonywano obrzędu mycia, była chwila tuż po urodzeniu (Vigarello 2012a).

„Mit skażenia” (określający kobiety jako nieczyste, gdyż menstruują), jak i sposób, w jaki traktuje się poród i towarzyszące mu wydzielin, pozwalają na odczytanie kolejnego dychotomicznego kodu konstruowanego wokół kobiecości i męskości. To podział na to, co czyste (mężczyzna, który nie menstruuje) i nieczyste (kobieta, która menstruuje, a więc pozostaje czysta jedynie w niektórych momentach swego życia). Skoro zaś sposób przychodzenia na świat jest dla człowieka wstydlivy, a wiążące się z nim wydzielin plugawe i zwierzęce, to tym samym kobiece ciało staje się plugawe ze względu na to, co się w nim dokonuje.

Zaś od nieczystości cielesnej już tylko krok dzieli ją od nieczystości moralnej. Powiązanie kobiety z naturą ma więc jeszcze jedną konsekwencję, przekonanie o niemożności zapanowania przez nią nad swoją seksualnością, ujarzmania popędów. Nie tylko w społeczeństwie kabyjskim odnaleźć możemy mit fundujący męską dominację, dowodzący, że „[d]om jest miejscem, w którym natura zostaje opanowana, miejscem uprawomocnienia dominacji zasady męskiej nad zasadą kobiecą” (Bourdieu 2004, s. 29). Narodzona w epoce wiktoriańskiej ideologia czystości seksualnej, według której kobiety miały czekać do małżeństwa z rozpoczęciem współżycia seksualnego – legitymizowała męską dominację, promując kontrolę pożądania wyłącznie w przestrzeni domu i małżeństwa.

Innymi słowy, skoro w ciele kobiety to, co fizyczne, spotyka się z tym, co moralne, tresura ciała kobiecego jest jednocześnie tresurą zachowania moralnego, nauką „dobrego prowadzenia się” – trzymania złączonych kolan, wyprostowanej postawy

i wciągniętego brzucha (znamionującego dyscyplinę, silną wolę) (Bourdieu 2004, s. 40 i n.). Symboliczną granicą czystości moralnej u kobiet kabylskich jest opaska, u współczesnych – szczególnie skrzyżowane nogi. Współczesne kobiety uczone są niechęci wobec wszelkiej „wulgarności”, której symbolem są krzykliwe i „wyuzdane” stroje, krótkie spódniczki, zbyt duże dekolty i przesadny makijaż (Haug 1999). Postawa ciała („trzymanie się”), kształt twarzy, ust, nawet barwa i kolor szminki mogą być odczytywane w kategoriach moralnych (Bourdieu 2005, s. 243).

Jak widzimy, w sferze dotyczącej seksualności możemy rozpoznać wiele znamion patriarchy. Przypomnijmy, że do XVIII wieku nie tylko nie odróżniano kobiecych organów wewnętrznych, ale najczęściej uważano waginę za odwróconego penisa (Laqueur 1990). Wyobrażenie to wspierało męską dominację – ciało męskie traktowano jako normę, ciało kobiece zaś pozostawało jego mniej doskonałą wersją². Dlatego prawomocny stosunek seksualny mógł przybierać wyłącznie postać, gdy mężczyzna znajdował się na kobiecie, a kobieta kładła się pod nim. Tak opisany akt seksualny utrwała więc kolejne hierarchiczne klasyfikacje: góra (męskie, wyższe) vs dół (kobiece, niższe); aktywność vs pasywność, co erotyzuje dominację, której kobieta uczy się w praktyce cielesnej. Praktyka ta zostaje wzmocniona na poziomie dyskursu, w którym to mężczyzna zdobywa, posiada kobietę, nawet wykorzystuje wbrew jej woli, podczas gdy ona, będąc bierną, wyłącznie mu podlega, godzi się na jego działanie. Co więcej, to mężczyzna jest właśnie tym, który zaspokaja, daje rozkosz kobiecie (Bourdieu 2004). W ten sposób właśnie relacja dominacji „wdrukowuje” się w ciało, stając się neutralną, obiektywną i pożądaną. Innymi słowy, „uprawomocnienie relacji dominacji [dokonuje się] przez wpisanie jej w naturę biologiczną, która sama z siebie jest już zneutralizowaną konstrukcją społeczną” (Bourdieu 2004, s. 33).

Androcentryczne nastawienie do aktu seksualnego wpływało i często nadal wpływa na możliwość odczuwania przyjemności i zaspokojenia płynącego z aktu seksualnego. Badania historyczne dowodzą, że do XIX wieku wierzono, że kobiety nie pragną orgazmu, a wyłącznie macierzyństwa. Jeszcze w latach 70. XX wieku w przekonaniu, iż penetracja to wyłączny sposób osiągania satysfakcji seksualnej, lekarze nie dostrzegali omyłki, mimo faktu, że zdecydowana większość kobiet była niezadowolona z życia seksualnego, a histeria wciąż należała do częściej diagnozowanych w historii chorób (Maines 2011, s. 30–39). Co więcej, okazuje się, że mimo iż współcześnie kobiety mają prawo do wyrażania swych potrzeb, także seksualnych, potrzeby te są często skrywane, co znajduje wyraz w symulowaniu orgazmu (Bourdieu 2004).

² Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz. Jak zauważa Bourdieu (2004, 2007), ciało posiada miejsce różnicy płciowej – przód (front, miejsce honoru, kojarzone z męskością) i miejsce niezróżnicowane – tył – pasywny, podległy, a więc kobiecy. Podstawową normą jest więc heteroseksualizm, gdyż najgorszym upokorzeniem jest przekształcenie mężczyzny w kobietę, co dzieje się podczas homoseksualnego stosunku. O konstruowaniu seksualności, w szczególności w kwestii heteroseksualności jako normy, zob. S. Seidman (2012, s. 85 i n.) i M. Foucault (2010).

Wróćmy jeszcze do potrzeby macierzyństwa. Elisabeth Badinter (1998) zwraca uwagę, że „idea macierzyństwa” we współcześnie znanym sensie, jak i pojęcie „instynkt macierzyński”, pojawiły się, ze względu na ideologię religijną, dopiero w epoce wiktoriańskiej i wtedy zaczęły być wzmacniane jako właściwe i pożądane. Harriet Bradley zaś, opierając się na ustaleniach Ann Oakley, opisuje rdzeń ideologii „macierzyństwa jako przeznaczenia”, sprowadzając go do kilku twierdzeń: kobieta jest stworzona do macierzyństwa; wszystkie kobiety pragną być matkami; te, które nimi nie są, w późniejszym czasie tego żałują – są nieszczęśliwe i niespełnione; te, które są matkami, mają instynkt macierzyński, który pozwala wyżej stawiać dobro dziecka niż swoje własne; tym które nie mają instynktu, taką postawę poświęcenia wymusi presja moralna (Bradley 2008, s. 150–151).

Tak skonstruowane społecznie macierzyństwo, będące „naturalną” konsekwencją funkcji biologicznych, staje się podstawową społeczną rolą definiującą kobietę jako rodzicielkę. W ten sposób ta zbudowana na dychotomicznych kodach wizja, której ideologia zostaje społecznie zapoznana, wpisuje się w rzeczywistość porządku społecznego – w podział przestrzeni (publiczne/prywatne) i wiążący się z nią społeczny podział pracy. Ortner argumentuje, że nawet współczesne kobiety postrzega się przez pryzmat ich fizjologii, co prowadzi do uważania ich za istoty bardziej wrażliwe, sentymentalne itp. W ten sposób konstruuje się koncept kobiecej psychiki (posiadającej takie komponenty jak: emocjonalność, podwyższona wrażliwość, uczuciowość, irracjonalizm, intuicja³), odrębnej od męskiej (w której dominuje praktyka, pragmatyzm, racjonalność), a dalej określa jej predyspozycje (personalizm, partykularyzm, subiektywizm), również zawodowe (umiejętność skupienia na detalach, drobiazgowość, podwyższona uwaga, skrupulatność). Skutkiem powyższego jest wykluczenie kobiet z udziału w sferach związanych w danej wspólnocie ze sprawowaniem czy udziałem we władzy, począwszy od rytuału sakralnego, a skończywszy na politycznych obradach (Ortner 1982, s. 117–131).

Wiarę w odmienne cechy charakteru i osobowości płci bezpośrednio odzwierciedla hierarchiczny podział na zawody, prestiżowe – męskie i mniej prestiżowe, najczęściej będące niejako przedłużeniem sfery domowej – kobiece. Kobiety pozostają nadal niedoreprezentowane w niektórych zawodach uznawanych za męskie, tj. więziennictwo, policja, zawody techniczne (Curran, Renzetti 2005, s. 369), prawne i medyczne i nawet jeśli w nich uczestniczą, to na tzw. poziomie niższego szczebla (sędzia sądu niższej instancji) lub w „gorszych” specjalnościach (kobieta pediatra, ale nie chirurg) (Bourdieu 2004). Uzasadnieniem dla takiego podziału jest rzekoma słabość, wrażliwość, emocjonalność kobiet, ich nadmierna dobroć czy naiwność (podatność na manipulacje). Nierzadko postrzega się je jako niegodne zaufania (jednoznacznie moralnie – „złe” lub „dobre”) czy wymagające szczególnego traktowania (Curran, Renzetti 2005). Nie trzeba dodawać, że takie spojrzenie na kobiety nie

³ Bourdieu dowodzi, że grupy podporządkowane (kobiety, czarni) przejawiają wyższą wrażliwość na sygnały niewerbalne, przez co uważa się, że mają szczególną świadomość, zw. kobiecą intuicją (Bourdieu 2004, s. 43).

tylko je dyskryminuje czy wyklucza, ale prowadzić może do patologii warunków pracy, molestowania seksualnego czy mobbingu. Z badań wynika również, że im bardziej sfeminizowany staje się dany zawód, tym cieszy się mniejszym prestiżem, co szczególnie widoczne jest w przypadku resegregacji zawodowej, gdy z danego zawodu, początkowo zdominowanego przez płęć męską, odchodzą mężczyźni, co zaobserwować można w zawodzie sekretarza, sprzedawcy czy psychologa (Curran, Renzetti 2005). Z podobną sytuacją mamy do czynienia w Polsce w przypadku zawodu sędziego, który coraz częściej wykonują kobiety, jednakże zdecydowanie rzadziej zajmują stanowiska władzy, na przykład te w Sądzie Najwyższym⁴ (Dębska 2014).

Opisywanie kobiet jako słabszych psychicznie i fizycznie, bazujące na założeniu o wrodzonych różnicach między płciami, implikuje kolejne skutki. Cechy kojarzone z kobiecością wiązane są często w zawodach typowo męskich z brakiem kompetencji a powiedzenie kobiecie zajmującej męskie stanowisko, że jest „kobieca”, pozostaje „[...] jedną z najsubtelniejszych form zanegowania jej prawa do dysponowania tak męskim atrybutem, jakim jest władza” (Bourdieu 2004, s. 117). Ponadto charakterystyczne zjawisko, jakim jest formułowanie sprzecznych oczekiwań wobec kobiet wykonujących męskie zawody – jednocześnie wymagające od nich zachowania swej kobiecej „natury” i wyzbycia się jej – powoduje ich podwójne zdominowanie.

Podobny fenomen zaobserwować można w przestrzeni domowej. I w tym przypadku relacje podporządkowania mają tendencję, jak cały porządek społeczny, do reprodukcji się. Badania Myry Ferree dowodzą bowiem, że jedną z głównych przeszkód w wykonywaniu prac domowych przez mężczyznę stanowi przekonanie kobiet, że „prawdziwy mężczyzna” nie powinien ich wykonywać (Ferree 1984). Nawet jeśli kobieta wykonuje pracę poza domem, w niewypowiedzianej warstwie społecznego komunikatu pojawia się przekonanie o konieczności połączenia przez nią kariery z macierzyństwem. Do podobnych wniosków dochodzi Roland Barthes, analizując fotografie przedstawiające siedemdziesiąt pisarek. Uwagę badacza przykuwają podpisy, z których dowiedzieć się można o liczbie posiadanych przez nie dzieci. Barthes tłumaczy to następująco: „Kobiety są na ziemi po to, aby dawać dzieci mężczyznom; dajmy im pisać tyle, ile zapragną, pozwólmy im ubarwiać własne życia, ale ponad wszystko nie pozwólmy im uciec od tego” (Barthes 1973, s. 56).

⁴ Liczba kobiet zwiększa się zarówno na studiach, jak i w profesjach prawniczych – nie tylko w sądownictwie, ale też w zawodach niezetatyzowanych – radca prawny, adwokat. Jednakże proporcje te ulegają zmianie wraz ze szczeblem hierarchii sądowniczej (w Sądzie Najwyższym kobiet jest niecałe 38%), jak i reprezentacji w organach władzy. Przykład dotyczący Sądu Najwyższego jest interesujący, gdyż zdaje się sugerować, że społecznie akceptowane stereotypy dotyczące tzw. ról kobiecych są nadal bardzo silne w zawodach prawniczych – niemal wszystkie kobiety w SN zasiadają w Izbie Cywilnej i Izbie Pracy (70,5%) oraz Ubezpieczeń Społecznych (80%), a nie Izbie Karnej (11,5%) czy Wojskowej. W tej ostatniej w ogóle nie ma kobiet. Podobnie jest we władzach samorządów zawodowych, w Krajowej Radzie Radców Prawnych na 33 mężczyzn przypada 20 kobiet, w gronie 49 adwokatów Naczelnej Rady Adwokackiej jest tylko 8 kobiet. Niedoreprezentowane jest również widoczne wśród prawniczej kadry naukowej na uniwersytetach (Dębska 2014, s. 87–107).

Mężczyzna-ojciec nie jest postrzegany w kategoriach powyższego dylematu. Więcej nawet, jeśli nawet odczuwałby dyskomfort spowodowany niemożnością jednoczesnej realizacji zawodowej i domowej, byłby i tak poniekąd z całego dyskursu wykluczony, gdyż wiadomym jest, że wyborem właściwym (społecznie wymaganym) jest wybór kariery zawodowej, co jednocześnie oznacza utrzymanie domu, żony, dzieci itd. W tym kontekście warto zauważyć podniesiony przez Bourdieu problem zdominowania mężczyzn własną dominacją, konieczności potwierdzania swej męskości w opozycji do kobiecości (Bourdieu 2004), a więc często niemożność spełnienia się w rolach, które uznane są za kobiece (zawód pielęgniarki, przedszkolanki) (Bradley 2008).

Nauczenie ciała, czym jest męskość i kobiecość, to długotrwały proces polegający na wpojeniu (wdrukowaniu) arbitralnych klasyfikacji społecznych i znaturalizowaniu ich. Bourdieu dowodzi, nawiązując do Michela Foucaulta (2009), że asymetria między płciami wpisana w porządek społeczny w znacznym stopniu dokonuje się przez dyscyplinowanie instytucjonalne, czyli poprzez instytucje silnie związane z państwem, takie jak Kościół, szkoła czy system prawny. Bourdieu dowodzi również, że realizacja ultrakonserwatywnych celów przez państwo nie oznacza, że działa ono według paternalistyczno-autorytarnego wzorca – wystarczy, że działa poprzez instytucje, które narzucają podstawowe klasyfikacje, tworząc, a następnie wzmacniając trwałe tradycyjne dyspozycje, które przyczyniają się do tworzenia uniwersalnego obrazu płci męskiej i żeńskiej (Bourdieu 2004, 2012). W Kościele może to być polityka wymuszania przyzwoitości u kobiet, walka z ich „ułomnościami”, czy przedstawianie w tekstach biblijnych jako prawomocnego patriarchalnego systemu społecznego (Bourdieu 2004, 2009b). A w przepisach prawa propagowanie rodziny nuklearnej jako rodziny prawomocnej (Lenoir 2008) czy konstruowanie konserwatywnego wizerunku kobiet w orzeczeniach Trybunału Konstytucyjnego (Dębska, Warczok 2016). Przyjrzyjmy się zatem bliżej szkole, instytucji, która wydaje się działać w pełni merytokratycznie, choćby zapewniając powszechny do niej dostęp czy stosując obiektywne kryteria oceny itp.

Szkoła socjalizuje kobiety do podporządkowania, budując w uczennicach wyuczoną bezradność (podkreślając wrażliwość, uczuciowość i delikatność dziewczynek w stosunku do zaradności i siły chłopców), wskazując różnice między przedmiotami (języki dla dziewczynek, bo ładniej piszą i formułują myśli; matematyka dla chłopców, bo wymaga logicznego myślenia), czy ucząc ich uprawiania innych sportów (dziewczynki np. gimnastyki; chłopców sportów zespołowych, opartych na solidarności i współpracy, ale także wymagających współzawodnictwa, nieraz związanego z rozwiązaniami siłowymi, tj. piłki nożnej, koszykówki, gry „w dwa ognie”, w których mają możliwość nauczenia się polegania na sobie i rozwijania umiejętności rywalizacji, konkurencji i dyspozycji do działań siłowych).

Ponadto, bazując na „naturalnych” predyspozycjach, które w rzeczywistości są wcielonym „zdrowym rozsądkiem” nauczycieli, wdrukowuje w kolejne pokolenia określone dyspozycje cielesne. W ten sposób wyklucza kobiety najpierw z pewnych

praktyk i przestrzeni, tworząc w nich znaturalizowane predyspozycje, które powodują, że one same – z własnej nieprzymuszonej woli – będą potwierdzać swoje podporządkowanie, w przyszłości wykluczając się z męskich zawodów („to nie dla mnie”, „nie mam do tego głowy”, „do tego trzeba mieć techniczny umysł”) i gier o władzę („nie lubię polityki, jest brudna”; „to jest zbyt brutalne”; „to nie przystoi kobietom” itp.)⁵.

Co więcej, szkoła wzmacnia dystynkcję między klasami, prowadząc do dyskryminacji klas nieuprzywilejowanych, niewyposażonych w kapitał kulturowy (Bourdieu, Passeron 2006). Kapitał kulturowy jest dyspozycją ciała i umysłu, dokonującą się w procesie samodoskonalenia podmiotu. Proces samodoskonalenia zachodzić może jedynie w czasie wolnym jednostki, zatem dotyczy przede wszystkim tych, których nie ograniczają konieczności ekonomiczne. Bourdieu (1979, s. 3) zauważa, że: „[w]iększość własności kapitału kulturowego może być wydedukowana z faktu, że w swej fundamentalnej postaci *jest on związany z ciałem i zakłada ucieleśnienie*. Akumulacja kapitału kulturowego wymaga *ucieleśnienia*, które o tyle, o ile implikuje wysiłek wpajania i asymilacji, *kosztuje czas, czas*, jaki musi zostać zainwestowany *osobiście* przez tego, kto inwestuje (kursywa oryginalna)”. Przykładem tego może być nauczanie się gry na instrumencie, poznanie obcego języka czy opanowanie sportu walki. Bourdieu zauważa, że ułomnością teorii ekonomicznych jest niedostrzeżenie, że szkolny efekt edukacyjny w znacznej mierze zależy od tzw. dziedziczenia kulturowego, czyli inwestowania przez rodziców kapitału kulturowego w dziecko (co często jest procesem niezauważonym, nieświadomym nawet przez samych zainteresowanych). Co bardziej doniosłe, pominięcie tego zjawiska powoduje niezauważenie wkładu systemu edukacyjnego w reprodukcję struktury społecznej (Bourdieu 1996). Liczne badania empiryczne potwierdzają, że transmisja kapitału kulturowego jest znacznie bardziej niejawna w porównaniu do kapitału ekonomicznego (Bourdieu; Passeron 2006; DiMaggio 1982). Wydawać by się mogło, że system szkolny ocenia według uniwersalnych reguł (oceny, dyplomy itp.), które dają równe szanse wszystkim uczniom. Bourdieu dowodzi, że jednak już „na starcie” daje on przewagę dzieciom z rodzin posiadających kapitał kulturowy (np. z rodzin inteligenckich), co sprawia, że akty szkolnej selekcji w rzeczywistości mierzą „[...] do podtrzymania istniejących wcześniej różnic społecznych” (Bourdieu 2009 s. 30). Dzieciom o odziedziczonym kapitale kulturowym łatwiej jest podporządkować się regułom klasy szkolnej i całemu systemowi szkolnictwa. Wymagana przez szkołę kompetencja językowa, która w znacznej mierze jest zależna od praktycznego opanowania języka, jest ściśle związana z przynależnością klasową, co potwierdził w swych badaniach Basil Bernstein, opisując dwa rodzaje kodów – ograniczony, którym posługują się osoby z klas niższych, i rozbudowany, z którego korzystają

⁵ Kobiety kabylskie przebywając niemal wyłącznie w sferze domowej, w miejscach publicznych nauczone są postawy ugiętej, pochylonej, niepatrzenia w oczy, niezabierania głosu (jedyne co mogą wypowiedzieć, to słowo „nie wiem”, które jest zaprzeczeniem męskiego zdecydowania czy refleksyjności). To umniejszanie się i podległość wydaje się znajdować naturalne wytłumaczenie w ich późniejszych skłonnościach (Bourdieu 2007).

klasy wyższe (Bernstein 1980, s. 83–119). Oznacza to, że dziecko o pochodzeniu inteligentnym czuje się w szkole jak u siebie (prezentuje np. lepsze maniery), rozumie polecenia nauczycieli, znacznie chętniej zabiera głos, lepiej formułuje wypowiedzi ze względu na rozbudowany słownik i wypracowany styl, wykazuje się większą poprawnością językową niż dziecko o pochodzeniu robotniczym (Bernstein 1980, s. 83–119; Bourdieu, Passeron 2006, s. 205–217). Nauczyciel wywołuje więc do odpowiedzi i nagradza symbolicznie (pochwałą, ocenami itp.) dziecko lepiej przygotowane do reguł obowiązujących w strukturze szkoły. Takimi działaniami nieświadomie utrwała i pogłębia różnice między tymi „lepszymi” uczniami, którzy mają przewagę już na początku, a tymi „gorszymi”, których słabość nie wynika z rzekomo wrodzonych predyspozycji intelektualnych, ale obiektywnych struktur świata społecznego. Na poziomie makrospołecznym szkoła przyczynia się do reprodukcji nierówności i odtworzenia struktury społecznej, w której podmioty dominujące utrzymują swoje uprzywilejowane pozycje. Ciało zaś uczestniczy w opresji ze względu na zdeponowane w nim wcześniej predyspozycje.

Skrajnym przykładem sprawowania władzy nad ciałem jest jego tresura narzucona przez formalistyczne ćwiczenia i rytuały, gdzie każde z ciał ucieleśnia grupę, jak w opisanym przez Foucaulta wojsku czy więzieniu (2009). W formacjach tych jednostki uczą się samodyscypliny. Władza ta jest silna i niewidoczna, gdyż rozproszona, u Bourdieu w polach społecznych i frakcjach tych pól, u Foucaulta w formacjach dyskursywnych. Jednakże tam, gdzie Foucault widzi dyscyplinę, Bourdieu dopatruje się nierozpoznania – władza dokonuje się bowiem poprzez nieświadome dopasowanie struktur subiektywnych do obiektywnych (czyli ciała do struktury), podczas gdy u Foucaulta (2009) ciało poddaje się tresurze, jest raczej bierne⁶.

Ciało i klasy społeczne – habitus klasowy

Podmioty społeczne posiadające określony habitus, czyli wcielone praktyki, działają w określonej przestrzeni społecznej, która wyznacza ich przynależność klasową. Zatem to, jak wygląda i zachowuje się ciało, wynika z tej przynależności i jest wypadkową wielkości posiadanego przez jednostkę kapitału (zasobów, jakie udało jej się zgromadzić), struktury tego kapitału (stąd podział na frakcje bliższe kapitałowi ekonomicznemu bądź kulturowemu), jak i jego przemian w czasie (Bourdieu 2005). Dla uchwycenia takiego położenia jednostki, a tym samym określenia jej habitusu klasowego, kluczowe jest ustalenie, czy może ona zdystansować się od konieczności ekonomicznych (Bourdieu 1985). Oznacza to, że cielesna *hexis* pozostaje znacząco zdeterminowana sytuacją materialną jednostki. Rozpatrzmy to na przykładzie czystości. Jak zauważa Bataille, w sprawach jej dotyczących różnice między klasami są znaczące, gdyż „[d]elikatność jest w rzeczy samej jednym z najistotniejszych czynników w dynamice klasyfikacji społecznych. Przestrzeganie zakazów to

⁶ W późniejszych pracach Foucaulta (2011) zmianie ulega jego koncepcja władzy, również w odniesieniu do podmiotowości jednostki. Uważa on, iż w reżimie neoliberalnym jednostka jest niejako zmuszona do podmiotowości, a nawet samej wolności.

w pewnej mierze kwestia zasobów materialnych. Potrzeba dużo pieniędzy, żeby być delikatnym”, gdyż ten, kto chroni się najlepiej przed skalaniem, cieszy się największym prestiżem (Bataille 2008, s. 83–84). Badania historyczne potwierdzają, że przez długi czas szeroko rozumiana czystość (silnie zależna od konkretnej epoki) była luksusem, na który mogli pozwolić sobie wyłącznie nieliczni (Vigarello 2012a).

Podkreślić też należy, że w różnych frakcjach poszczególnych klas odmienne proporcje kapitału będą odgrywać kluczową rolę przy formowaniu ciała. Wśród artystów i profesorów będzie to kapitał kulturowy, a wśród przedsiębiorców – kapitał ekonomiczny (Bourdieu 1986, 2005). Czynniki proporcji kapitału wpływać będzie na sposób traktowania ciała, szczególnie że, jak była o tym mowa, *habitus* to również sposób życia i gust (np. walory smakowe, styl ubierania, makijaż, manery, sposób poruszania się i mówienia), co bezpośrednio kształtuje ciało, które samo w sobie staje się nośnikiem znaczeń i formą kapitału – kapitałem fizycznym. Ciało może być szczupłe albo otyłe, czyste albo brudne, zdrowe albo chore, zadbane albo niezadbane, naturalne albo upiękzone, dostojne albo zwyczajne i jako takie rozpoznane klasowo.

Taka identyfikacja ciała i sposobu jego traktowania poprzez okulary klasowe jest ściśle historyczna, czego dowodzi choćby uznany za modelowy kształt sylwetki. O ile w poprzednich epokach „obfite” ciało było symbolem wyższej pozycji społecznej – siły i władzy (dowodziło dostępu do pożywienia), o tyle obecnie mamy do czynienia z odwróceniem tego trendu, prowadzącym do dyskryminacji i stygmatyzacji osób otyłych, którymi są zazwyczaj osoby z klas niższych (mające dostęp do taniego, tłustego jedzenia) (Vigarello 2012b). Współcześnie ideałem jest ciało szczupłe i zdrowe; wysportowane, ale nie przesadnie umięśnione; zadbane, ale z pozoru całkowicie naturalne. Bycie szczupłym to jednak nie tylko mniejsze prawdopodobieństwo zapadnięcia na choroby związane z układem krążenia czy osiągnięcie starszego wieku w dobrej kondycji fizycznej, to znacznie więcej. To cała filozofia, moralny styl życia, dowód na panowanie nad zwierzęcą naturą, umiejętne kontrolowanie własnego ciała i popędów.

Popatrzmy zatem, jak poszczególne klasy odmiennie kształtują swoje ciała w odniesieniu do praktyk jedzenia (co i jak się je), dbania o ciało (sport) i jego reprezentacji (sposób ubierania, makijaż, strój). Uprawianie konkretnego rodzaju sportu zależy od schematu cielesnego, cielesnej *hexis* ukształtowanej we wcześniejszych praktykach wpajających określony stosunek do ciała, „całą filozofią osoby” (Bourdieu 2005, s. 271). Zaczniemy nasze rozważania od „smaku z luksusu” i „smaku zrodzonego z konieczności”. „Pojęcie gustu, specyficznie mieszczańskie, ponieważ zakłada absolutną wolność wyboru, tak ściśle wiąże się z pojęciem wolności, że trudno dostrzec paradoksy smaku z konieczności. [...] Gust to *amor fati*, wybór losu, lecz wybór wymuszony, wytworzony przez warunki życia, który wykluczając jako zwykłe mrzonki wszelką inną możliwość, nie zostawiają innego wyboru poza smakiem z konieczności” (Bourdieu 2005, s. 225–226).

Dla klas niższych, ludowych, jedzenie spełnia wyłącznie funkcje dostarczania energii potrzebnej do wykonywania najczęściej fizycznej pracy. W diecie dominują więc potrawy wysokokaloryczne i pospolite (chleb, ziemniaki, fasola i tłuste potrawy). Kobiety z klasy niższej poświęcają swoje zdrowie i własny wypoczynek dla rodziny, której mają zapewnić zaplecze dla pracy (przygotowanie solidnych posiłków). Jeśli zaś pracują poza domem, to zazwyczaj fizycznie, co kształtuje w nich negatywną postawę wobec pracy zawodowej. Ten niedobór materialny klasy ludowej wiąże się bezpośrednio z innymi sferami życia, choćby autoprezentacją. W przypadku klas ludowych będzie to relatywnie słabe przywiązywanie wagi do pielęgnacji ciała, co w przypadku kobiet z tej klasy będzie szczególnie widoczne po ślubie. Kobiety z klas niższych nie dbają przesadnie o ubiór w domu, gdyż ma on być wyłącznie użyteczny, wychodząc zaś z domu w odczuciu klas wyższych reprezentują niski poziom estetyki, ubierając się krzykliwie (jaskrawe, wyraziste kolory), wyzywająco, sztucznie (ciało opalone w solarium, tipsy). Są niejako przerysowane, zmuszone osiągnąć „duży efekt za małą cenę” (błyszczące elementy stroju), co znów bezpośrednio przekłada się na ich możliwości zawodowe. Są one znacznie ograniczone zwłaszcza w tych zawodach, w których obowiązują określone standardy i normy związane z wyglądem ciała (Bourdieu 2005).

Stosunek do ciała klas niższych jest instrumentalny – ciało ma dostarczyć siły, budować przewagę (mięśnie), stąd wybierany przez klasy niższe sport wiąże się z wysiłkiem, trudem, czy wręcz ryzykiem i niebezpieczeństwem (boks, piłka nożna, sporty walki, akrobacje). Klasy robotnicze nie odczuwają też silnie odrębności swego indywidualnego ciała, stąd predylekcja do sportów silnie „ucieleśnionych”, takich, w których ciała się ze sobą stykają (Bourdieu 1978, s. 828 i n., Bourdieu 2005, s. 265).

Klasa wyższa inaczej posługuje się ciałem, inne są jej maniery, również te odnoszące się do spożywania posiłków. Wolność od konieczności ekonomicznych sprawia, że jedzenie jest w znacznym stopniu przyjemnością. Jest estetyczne – pięknie podane, w menu dominują potrawy wykwiłtne, wyrafinowane i lekkie (niskokaloryczne). Ważny jest sposób jedzenia – subtelny, drobnymi kęsami, powolny, niezdradzający uczucia głodu, co doskonale zaobserwować można w różnicy między jedzeniem mięsa (klasy niższe) a spożywaniem ryb i owoców morza (klasy wyższe) (Bourdieu 2005, s. 239). W tym zestawieniu szczególnie ciekawie wypadają profesorowie wyższych uczelni, zdecydowanie bardziej zasobni w kapitał kulturowy niż ekonomiczny. Poszukując oryginalnych potraw niskim kosztem, mają upodobanie do dań egzotycznych lub pospolitych (Bourdieu 2005, s. 235).

Jednostki z klasy wyższej mają dużo czasu wolnego i inwestują go w kształtowanie ciała uprawiając sporty. Kapitał ekonomiczny daje im dostęp zarówno do sportów ekskluzywnych, które go wymagają (pływanie jachtem, polo), jak i indywidualnych (golf, balet). Preferują te pozbawione dotyku cielesnego, „zdistansowane”, gdyż dystans wobec konieczności ekonomicznych przekłada się na manifestację generalnego dystansu do świata. Sporty, które wybierają, kształtują sylwetkę, ale nie

wytwarzają mięśnie, a ich dodatkowy atut wiąże się ze zdobywaniem kapitału społecznego (taniec towarzyski, strzelanie, polo) (Bourdieu 1978, s. 838–840, Bourdieu 2005). Kobiety z klas wyższych zazwyczaj nie gotują, a jeśli to robią, przeciwnie do klas niższych oszczędzają czas, mogąc poświęcić go własnemu rozwojowi lub przekazywaniu kapitału kulturowego dzieciom (Bourdieu 2005, s. 236). Inaczej też traktują pracę zawodową. Mając dostęp do wysokich stanowisk czy wolnych zawodów, postrzegają ją jako wybór, a nie konieczność. Kobiety z klasy dominującej czerpią także podwójną pewność ze swej urody, łącząc wartość estetyczną z wartością moralną. „Uroda zatem może być zarówno darem natury, zasługą lub łaską natury, uprawomocnioną przez nią samą, jak i nabytkiem cnoty, w dwójnasób uprawomocnionym, który przeciwstawia się tyleż zaniedbania i pospolitości, co brzydocie” (Bourdieu 2005, s. 258). Kobiety z klasy wyższej mogą pozwolić sobie na minimalizm, posiadać mniej lub bardziej ekskluzywne produkty, nosić się z pewną nonszalancją i swobodą w ubiorze („bawić się modą”), wyglądać bardziej naturalnie. Doskonałym przykładem jest obecnie modny wśród klas wyższych tzw. minimalizm propagujący posiadanie ograniczonej liczby produktów, na przykład wyłącznie stu przedmiotów codziennego użytku.

W tym kontekście najciekawszą socjologicznie pozycję zajmują kobiety z klasy średniej. W tej klasie bowiem najsilniej uwidocznione są starania o osiągnięcie prawnocnego wyglądu, uniknięcie nieortodoksyjnego gustu i pospolitości (Bourdieu 2005, s. 257). Co jest powodem rozmachu i zdwojonego wysiłku, na który decyduje się drobne mieszczaństwo, często nieudolnie próbujące naśladować klasę wyższą? Jest nią niestabilna pozycja tej klasy, życie w ciągłym napięciu między lękiem przed degradacją do klasy niższej a aspiracją, by dorównać klasie wyższej. Klasa średnia jest wciąż narażona na potencjalną porażkę, gdyż brakuje jej ucieleśnionego kapitału kulturowego, który społecznie postrzegany jest jako „naturalny” gust, wycucie smaku, dostojeństwo. Ma w sobie wyłącznie głębokie pragnienie poznania go, dlatego uczy się na przykład rozróżniać style malarskie z albumów dotyczących sztuki. Ta woła kulturowa, jak ją nazywa Bourdieu, skazuje ją na ciągłą niepewność. Klasa średnia w ćwiczeniach fizycznych (jogging, fitness, pilates) odnajduje przepustkę do lepszego świata. Innymi słowy, sport jest wyrzeczeniem, które w przyszłości ma być odpłacone dostępem do tego, co obecnie nieosiągalne (Bourdieu 1978; Bourdieu 2005).

Kobiety z klasy średniej znajdują się w najtrudniejszej sytuacji ze względu na swe podwójne zdominowanie – pozycją całej klasy (habitusem klasowym) i tą wynikającą z bycia kobietą (habitusem płciowym). Było tak już w poprzednich epokach. Bryan Turner dowodzi, że agorafobia zdiagnozowana jako jednostka chorobowa, będąca wynikiem XVIII-wiecznej polityki bezpiecznego zarządzania przestrzenią miejską, m.in. poprzez eliminację niebezpiecznego włóczęgostwa, pojawiła się przede wszystkim u kobiet z klas średnich, które uznane były za najbardziej narażone na niebezpieczeństwa (również seksualne) związane z miastem i w związku z tym najsilniej kontrolowane. Według Turnera kobieca agorafobia uprawomocniła

władzę męża nad żoną, by w okresie dalszej urbanizacji zostać zastąpioną przez lęk przed właściwą prezentacją swojego ciała w przestrzeni publicznej (Turner 2008).

Obecnie kobiety z klas średnich odczuwają niską pewność swojego ciała i urody (a w tym tożsamości), porównywalną z klasami niższymi, jednak częściej niż one decydują się na więcej poświęceń i inwestycji (diety, wysiłkowe sporty, nawet drastyczne zabiegi chirurgiczne), by sprostać kanonowi piękna (Bourdieu 2005; Wolf 2002). Dlatego kobiety z klas średnich „można określić mianem uprzywilejowanych ofiar dominacji symbolicznej, gdyż ich uwaga poświęcona pielęgnacji ciała i makiżażowi przybiera postać nieskazitelnosci etycznej i estetycznej” (Bourdieu 2004, s. 120). Naomi Wolf (2002) podkreśla, że współczesne kobiety w ogóle, szczególnie zaś te z klasy średniej, wierzą w stworzony przez patriariat „mit piękności”, przekonujący, że istnieje uniwersalny i obiektywny kanon piękna, za którym muszą podążać, jeśli chcą zdobyć wartościowego mężczyznę. To właśnie kobiety z klas średnich są najbardziej narażone na męską dominację, która stwarza je jako obiekty estetyczne, widziane wyłącznie w męskich spojrzeniach, podległe tym spojrzeniom i w pełni od nich zależne. Bourdieu dowodzi, że nawet pozornie wyzwolone ciała podporządkowane są spojrzeniu mężczyzny, a doświadczenie kobiety to „bycie widzianą”, co sprowadza się nie tylko do patrzenia na siebie z dystansu, oceniania według męskich kategorii, ale także ciągłego poczucia dysonansu między ciałem realnym (posiadany) a idealnym (Bourdieu 2004). Wśród kobiet dominuje przekonanie, że muszą być młode (nie mogą się starzeć), piękne (nie mogą się przejadać), muszą ciągle kontrolować swoje ciało (dyscyplinować je, utrzymać w ryzach). Nie mogąc dogonić ideału, czują się winne i mniej warte, umniejszone, co jeszcze wzmacnia ich podległą pozycję (Wolf 2002).

Prócz powyższego, kobiety z klasy średniej są przygotowane do uczestnictwa w świecie *per procura*. Nie mając możliwości, jak kobiety z klasy wyższej, udziału we władzy, czy dostępu do najwyższych pozycji zawodowych, wspierają w tych działalnościach swoich mężczyzn. Co więcej, właśnie w klasie średniej najczęściej kobieta wykonuje obie prace, tę w domu i tę zawodową, jednak ta pierwsza najczęściej nie jest uważana za pracę, a dochody z tej drugiej są traktowane jako dodatek do zarobku męża, nawet w sytuacji, gdy są porównywalne. Kobiety z klas średnich uczestniczą również w prozaicznych pasjach mężów, w tym sportowych (Bourdieu 2004).

Podsumowując wątek kapitału fizycznego, zauważyć możemy, że niewątpliwie we wszystkich klasach społecznych ciało ma wartość symboliczną – w klasie niższej mięśnie są warunkiem znalezienia pracy zabezpieczającej byt, w klasie wyższej ciało jest symbolem zdrowia i statusu, w klasie średniej zaś środkiem do osiągnięcia wysokiej pozycji. Bourdieu dowodzi, że kapitał fizyczny klasy wyższej (jak każdy zasób będący stawką w grach społecznych) może być łatwo przekształcony w inne formy kapitałów. Elitarne sporty poszerzają bowiem kapitał społeczny, pozwalając rozpoznać się cielesnej *hexis* i pomóc w wyborze właściwego partnera, wywodzącego się z podobnej klasy. Klasy ludowe mogą konwertować kapitał fizyczny, jednak

mogą to czynić zaledwie w niewielkim zakresie, w dodatku ponosząc znaczne koszty. Z kolei klasy średnie, o czym była mowa, gotowe są na ogromne poświęcenia, by osiągnąć społecznie uznaną wizję ciała (Bourdieu 1986). Jak widzimy więc, władza symboliczna działa również na poziomie praktyk cielesnych, a prawomocna wizja ciała jest w rzeczywistości partykularna i narzucona przez klasę wyższą.

To, że we współczesnym dyskursie naukowym nieco mniej uwagi poświęca się klasom, nie oznacza, iż ustalenia Bourdieu są nieaktualne. W przestrzeni społecznej funkcjonuje prawomocny obraz ciała i praktyk odnoszących się do niego – dbanie o zdrowie, uprawianie sportu. Nadal możemy też mówić o uprzywilejowaniach bądź nieuprzywilejowaniach klasowych wpływających na sukces szkolny, którego przejawami jest nie tylko wybór określonej szkoły (prywatna vs publiczna), jej profilu (liceum vs szkoła zawodowa), następnie podjęcie decyzji o dalszym kształceniu (uniwersytet vs prywatna szkoła wyższa; tryb i kierunek studiów), co przekłada się bezpośrednio na szanse na rynku pracy i standard życia. Co więcej, klasowe kapitały cielesne nadal stanowią nieformalny sposób poznawania się ludzi, odgrywając ważną rolę w doborze partnera czy znajdowaniu zatrudnienia (Bennett, Savage, Silva, Warde, Gayo-Cal, Wrigh 2009; Atkinson 2010).

Zakończenie

Mimo iż wydaje się, że współcześnie męska dominacja straciła wiele ze swej oczywistości, wymaga ochrony i uzasadnienia, Bourdieu dowodzi, że jej główne elementy nadal wpisane są w ciała, zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Cieleśna *hexis*, odrębna mężczyznom i kobietom, wyraża się w innym sposobie posługiwania się ciałem, co w szczególności można zaobserwować w odmiennej postawie (swobodna/wyprostowana z wciągniętym brzuchem), sposobie chodzenia (buty płaskie/ buty na obcasie wymuszające stałą kontrolę i koncentrację), sposobie noszenia ubrań (niekrępujące ruchów, dopasowane, ciasne, krępujące ruchy), wreszcie mówienia (nisko/wysoko).

Różnica między płciami staje się wpisana „w porządek rzeczy”, obiektywna, naturalna i nieunikniona, a kobieta zapoznając sytuację poddaństwa, akceptuje ją. Uczestnicząc we własnej opresji ze względu na wytworzone w jej ciele dyspozycje skłaniające ku podległości, zdolna jej przeżywać swe zdominowanie w pełnym szczęściu – następuje u niej bowiem, opisane wyżej, spotkanie pola i habitusu (Bourdieu 1996, 2004, 2005, 2006).

Teoria Bourdieu daje jednak nadzieję na przekroczenie patriarchatu, który jest wyłącznie znaturalizowaną konstrukcją społeczną. Zdominowani mają możliwość oporu wobec własnego podporządkowania, ze względu na to, że pewna część świata jest zawsze niezdeteminowana i otwiera możliwości wyzwolenia (Bourdieu 2004). Do osiągnięcia tego celu nie wystarczy jednak zwykły wysiłek woli, czy też marksowskie przebudzenie świadomości, gdyż „[n]ajważniejsze zakazy nie są skierowane do intelektu, lecz do ciała [...]” (Bourdieu 2006, s. 201). Przemoc symboliczna działa poza świadomością i wolą, dlatego „[p]rzekonywanie, że można [ją] przezwyciężyć

orężem świadomości, jest złudne, ponieważ warunki jej skuteczności zostały głęboko wpisane w ciało jak trwałe dyspozycje” (Bourdieu 2004, s. 52). By przekroczyć cielesną *hexis*, skrojoną według społecznych struktur, potrzebna jest ich przebudowa, kontrpraca przypominająca ćwiczenia atlety, polegająca na jej przekształceniu (Bourdieu 2006, s. 244). Habitus nie jest przeznaczeniem, jednakże praktyki cielesne są najtrudniejsze do wyeliminowania, gdyż to, co społeczne, jest podwójnie znaturalizowane – zapisane w ciałach i instytucjach (Bourdieu 2004, 2006, s. 256–257).

Należy też pamiętać, że władza symboliczna wywiera realne skutki. Ta w odniesieniu do kobiet prowadzi do ich eksploracji, bicia, gwałtów itp., a nawet więcej: rozgrzeszenia mężczyzn dokonujących tych czynów (Bourdieu 2004, s. 46). Tym bardziej więc powinna być przezwyciężona wspólnym wysiłkiem mężczyzn i kobiet zmieniających istniejące instytucje społeczne.

Bibliografia

- Atkinson W. (2010). *Class, Individualisation and Late Modernity. In Search of the Reflexive Worker (Identity Studies in the Social Sciences)*. New York: Palgrave Macmillan.
- Badinter E. (1998). *Historia miłości macierzyńskiej*. Warszawa: Volumen.
- Barthes R. (1973). *Mythologies*. London: Paladin Books.
- Bataille G. (2008). *Historia erotyzmu*. Warszawa: Aletheia.
- Bennett T., Savage M., Silva E., Warde A., Gayo-Cal M., Wright D. (2009). *Culture, Class, Distinction (Culture, Economy, and the Social)*. New York: Routledge.
- Bernstein B. (1980). *Socjolingwistyka a społeczne problemy kształcenia*. W: M. Głowiński (red.), *Język i społeczeństwo*. Warszawa: Czytelnik, s. 83–119.
- Bourdieu P. (1977). *Sur le pouvairsymbolique*. *Annales*, 32/2, s. 405–411.
- Bourdieu P. (1978). *Sport and Social Class*. *Social Science Information*, 17, s. 819–840.
- Bourdieu P. (1979). *Les Trois états du capital culturel*. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 30, s. 3–6.
- Bourdieu P. (1985). *The Social Space and Genesis of the Groups*. *Theory and Society*, 14/6, s. 723–744.
- Bourdieu P. (1986). *The Forms of Capital*. W: J.C. Richardson (red.), *Handbook of Theory and Research for Sociology of Education, Education*. New York: Greenwood Press New York, s. 241–158.
- Bourdieu P. (1989). *Social Space and Symbolic Power*. *Sociological Theory*, 7(1), s. 14–25.
- Bourdieu P. (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu P. (1996). *The State Nobility. Elite Schools in the Field of Power*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Bourdieu P. (2002). *Męska dominacja*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza.
- Bourdieu P. (2005). *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzona*. Warszawa: SCHOLAR.
- Bourdieu P. (2006). *Medytacje Pascaliańskie*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bourdieu P. (2007). *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*. Kęty: Wydawnictwo Marek Druwniecki.
- Bourdieu P. (2008). *Zmysł praktyczny*. Kraków: WUJ.

- Bourdieu P. (2009a). *O telewizji. Panowanie dziennikarstwa*. Warszawa: PWN.
- Bourdieu P. (2009b). *Rozum praktyczny. O teorii działania*. Kraków: WUJ.
- Bourdieu P. (2012). *Sur l'État. Cours au Collège de France (1989–1992)*. Paris: Seuil.
- Bourdieu P., Passeron J.C. (2006). *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*. Warszawa: PWN.
- Bourdieu P., Wacquant L.J.D. (2001). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bradley H. (2008). *Płeć*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Dębska H. (2014). *Płeć i władza. Kobiety w Trybunale Konstytucyjnym*. Studia Podlaskie, 22, s. 97–111.
- Dębska H., Warczok T. (2016). *The Social Construction of Femininity in the Discourse of the Polish Constitutional Tribunal*. W: R. Mańko, C. Carcel, A. Sulikowski (red.). *Questioning the Past, Resisting the Present: Law and Critique in Central Europe*. The Counterpress (w druku).
- DiMaggio P. (1982). *Cultural Capital and School Success: The Impact of Status Culture Participation on the Grades of the U.S. High School Students*. American Sociological Review, 47/2, s. 189–201.
- Ferree M. (1984). *Sacrifice, Satisfaction and Social Change: Women's employment and the family*. W: K. Sacks, D. Remy (red.), *My Troubles Are Going To Have Trouble With Me*. New York: Rutgers University Press, s. 61–79.
- Foucault M. (2009). *Nadzorować i karać*. Warszawa: Aletheia 2009.
- Foucault M. (2010). *Historia seksualności*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Foucault M. (2011). *Narodziny biopolityki. Wykłady z Collège de France 1978/1979*. Warszawa: PWN.
- Haug F. in al. (1999). *Female Sexualization: A Collective Work of Memory*, Verso Classics.
- Laqueur T. (1990). *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lenoir R. (2008). *The Family as a Social Institution: Struggles Over Legitimate Representations of Reality*. W: J. Houtsonen, A. Antikainen (red.), *Symbolic Power in Cultural Contexts*. Rotterdam: Sense Publishers, s. 23–33.
- Maines R.P. (2011). *Technologia orgazmu. „Histeria”, wibrator i zaspokojenie seksualne kobiet*. Warszawa: Aletheia.
- Merleau-Ponty M. (2001). *Fenomenologia percepcji*. Warszawa: Aletheia.
- Ortner S.B. (1982). *Czy kobieta ma się tak do mężczyzny jak „natura” do „kultury”?*. W: T. Hołówna (red.), *Nikt nie rodzi się kobietą*. Warszawa: Czytelnik.
- Seidman S. (2012). *Społeczne konstruowanie seksualności*. Warszawa: PWN.
- Shilling Ch. (2010). *Socjologia ciała*. Warszawa: PWN.
- Turner B. (1992). *Regulating bodies. Essays in Medical Sociology*, London: Routledge.
- Turner B. (2008). *The body and society*. London, Thousand, Oaks, New Delhi: SAGE.
- Vigarello G. (2012a). *Historia czystości i brudu*. Warszawa: Aletheia.
- Vigarello G. (2012b). *Historia otyłości od średniowiecza do XX wieku*. Warszawa: Aletheia.
- Wolf N. (2002). *The Beauty Myth. How Images of Beauty Are Used Against Women*. New York: Harpercollins.

Somatization of Domination. The Body in Pierre Bourdieu's theory

Abstract

In contemporary sociology researching the body is undoubtedly one of the most prominent and growing research areas. This paper discusses power relations executed through bodily practices. Therefore Pierre Bourdieu's social theory is an appropriate starting point for an enquiry into this subject because of its ability to overcome the sociologically grounded opposition between an individual and structure, and between the mind and the body. When analysing the phenomenon of power the French sociologist focuses on its symbolic aspect – the ability to remain both arbitrary and misrecognised (*ergo*, hidden and socially accepted) even by the ones subjected to it. Bourdieu proves that by assimilating arbitrary qualities the body internalises domination, and it is this phenomenon of somatization of power that causes its unrecognizability. This process may be best exemplified by relations between sexes, through the analysis of conditions leading to the submission of female body and explanations of difficulties in liberation from male domination. Importantly, in Bourdieu's theory, the body is both the carrier of symbolic meanings and a fully material being. That means that body is also an indicator of social class, while being a type of resource called physical capital, which may be used to gain and maintain social status. Therefore, the paper depicts symbolic power as the ability to enforce the way of defining the body and its appearance by dominant classes. Pierre Bourdieu's theory is widely illustrated by the findings of other social scientists.

Key words: masculine domination, Pierre Bourdieu, symbolic power, women, hexis, physical capital, somatization of domination