

FLUX 1

ne_veřejná
těla

Úvodník

Milá čtenářko, milý čtenáři,

právě čteš první řádky nového časopisu Flux. Vznik tohoto půlročního periodika podnítila izolace během koronavirové pandemie a potřeba vytvořit prostor pro filosofickou debatu nad klasickými i aktuálními tématy. Naším primárním cílem je reflektovat současné dění, dále přinést na světlo studentské práce a jiné nezávislé texty. Volně navazujeme na tradici studentských časopisů, které vznikaly v prostředí Ústavu filosofie a religionistiky, a na tomto místě bychom také rádi poděkovali časopisu Nomádva za finanční podporu. Každé vydání Fluxu bude obsahovat tři sekce – v první se nachází texty vztahující se k tématu čísla, druhá se sestává z nezávislých článků a ve třetí najdeš další rubriky, například knižní novinky, zajímavosti z dění na ústavu i na fakultě a podobně odlehčený obsah.

Zastřešujícím tématem prvního čísla je tělo. Vybrali jsme ho s ohledem na dění poslední doby, které otevřelo otázky týkající se tělesnosti v nové šíři. Ať už je řeč o koronavirové krizi, zákazu prostratů v Polsku nebo o protestech souvisejících se systematickým rasismem, všechny události jsou napříč protnuty problémem rozpolcenosti těla mezi veřejnou a neveřejnou sférou. Tuto skutečnost různým způsobem rozvíjí naši autoři. Na závěr bychom jim všem rádi poděkovali za jejich ochotu.

Podnětné čtení přeje
Redakce Flux

| | |
|---|------------|
| Úvodník | 3 |
| ne_ veřejná těla | 7 |
| Politické tělo a tělo politika Václav Sklenář | 8 |
| Subverzivita neviditelnosti Markéta Jakešová | 14 |
| Tělo jako forma politické rezistence Laura Vassileva | 20 |
| Art, Body and the Becoming-other Helena Hájková | 26 |
| Kterak Hobbes opomněl, že „přirozený člověk“ měl zranitelné tělo Sabina Vassileva | 34 |
| Souhlas s užitím těla Vojtěch Svěrák | 40 |
| Proč je vůbec tělo a ne spíše nic? Jakub Sova | 46 |
| Hrozit pěstmi, výskat radostí, propadat se hanbou: tělesná expresivita emocí Ondřej Švec | 50 |
| nezávislé texty | 57 |
| Náčrt koncepce heteronymného autora Anna Gazdíková | 58 |
| Zvíře, které mě zneklidňuje Daniel Zeman | 64 |
| Konstruktivní aspekt Williamsovy morální filosofie Šimon Koukal | 78 |
| Dluh: prvních 5000 let Adam Horyna, Jiří Melzmunf | 88 |
| právě vyšlo | 90 |
| Výběr knižních novinek | 92 |
| stalo se na filozofické fakultě | 95 |
| Co se děje v senátu? Václav Sklenář | 96 |
| Univerzity za klíma Kristina Hamplová | 97 |
| Čtenářský klub dekolonizace Anna Martinovská | 98 |
| okénko pro studenty ÚFARu | 100 |
| Flux your books | 102 |
| píšete nám, píšeme vám | 108 |







**ne_ veřejná
těla**

Politické tělo a tělo politika

Václav Sklenář

Představa státu jako politického těla, paradigmaticky zobrazená na frontispisu vydání Hobbesova *Leviathana* z roku 1651, má svoje pevné a nezaměnitelné místo v politické teorii. V posledních měsících však do popředí veřejného prostoru několikrát vstoupil fenomén opačný: tělo politika. Poněkud groteskním způsobem se o to postaral např. poslanec Lubomír Volný, který svým dobře známým výstupem ohrozil poslaneckou sněmovnu jak na zdraví, tak na důstojnosti. Nepřístojnost Volného jednání (jak přetahovaná o mikrofon a vyhrožování „flákancem“, tak odmítnutí používat ochranu dýchacích cest) spočívá samozřejmě právě v nepřístojném využití těla, tedy v pokusu dosáhnout fyzickou silou svého v rámci organizace, která funguje na odlišných principech. Poslanci se mají při jednání sněmovny řídit jejím jednacím řádem, který násilné uzmutí mikrofonu nepovoluje, naopak umožňuje předsedajícímu odejmout slovo poslanci, který se odchyluje od projednávané věci.¹ Odhlédněme na okamžik od skutečnosti, že v oné chvíli předsedající poslanec Hanzel zjevně měl právo Volnému slovo odejmout a zkusme si naopak představit situaci, v níž by toto oprávnění bylo sporné a zároveň se jednalo o dramaticky důležitý bod jednání (pro efekt si představme např. projednávání vyhlášení války) a mluvčí by byl přesvědčen, že proslov, který hodlá přednést, může zásadně ovlivnit rozhodování sněmovny. Bylo by i poté nepřípustné pokusit se k mikrofonu prodrat fyzickou silou? Nevyžadovala by zde závažnost situace porušit jednacím řád? A pro čtenáře nejjásadnější otázka: proč mu zde podsouvám tyto poněkud bláznivé kontrafaktuální otázky?

Činím tak z následujícího důvodu: popsaná hypotetická situace se svou konstelací podobá jinému jevu, ve kterém hraje důležitou roli tělesnost, přesněji fyzická přítomnost politiků. Mám na mysli vyhledávání bydliště politiků jako místa pro konání protestních akcí. 20. února tohoto roku se představitelé a příznivci iniciativy *Chcipl PES* šli k protestu proti pandemickému zákonu před domem ministra vnitra Jana Hamáčka, dříve se podobné akce uskutečnily před bydlištěm ministra školství Roberta Plagy a ministra zdravotnictví Jana Blatného. Demonstraci v místě bydliště nakonec neunikl ani sám předseda vlády, jemu protestující před dům dokonce přinesli rakev – protože se jednalo o „smuteční pochod za pravdu“, nebyla určena pro samotného premiéra, ale dvojznačnost této propriety možná protestující využili záměrně.

Zajímavé na celé situaci je především to, že v odsudcích vůči protestujícím se snad poprvé v průběhu celé pandemie spojila celá politická garnitura. Ilustrujme situaci vůči vládě nejzazším extrémem, Miroslavem Kalouskem. Ve veřejném prostoru možná nejhlasitější kritik vlády na svém facebookovém profilu napsal:

„Rozmohl se nám tady takový nešvar: Demonstrace před bydlištěm politiků (Plaga, Babiš, Hamáček). Nikdy mi nevadily demonstrace před úřadem politika. Leč šikana rodiny a sousedů je hnus, ať už se demonstruje ve jménu čehokoliv. Demonstranti nestojí ani za uplivnutí.“

Na první pohled tato slova vypadají jako neproblematický apel na zachování základních pravidel demokratické politické kultury. Svědomitý občan by měl ovšem vždy znejistět, když se na něčem shodnou politici napříč celým politickým spektrem a jsou kvůli tomu schopni o voličích říkat, že „nestojí ani za odplivnutí“. Nejde zde o něco, co je nebezpečné pro politický establishment jako takový, a co by tím pádem mohlo být pro občany výhodné? Zkusme se proto na celou věc podívat důkladněji prizmatem myšlení největšího ideologa liberální demokracie, Johna Rawlse. Jeho teorie občanské neposlušnosti nám pomůže osvětlit zásadní momenty problému (ne)legitimity zmíněného způsobu protestu.

Rawls občanskou neposlušnost definuje jako „veřejné, nenásilné a uvědomělé, ale politicky protizákonné jednání, které se obvykle děje se záměrem vyvolat nějakou změnu zákonů nebo vládní politiky“.² Jde tedy o protest formou vědomého porušení zákona. Ve většině případů nepůjde o porušení toho

1 Zákon o jednacím řádu Poslanecké sněmovny, §59, článek 4. Dostupné z: <https://www.psp.cz/docs/laws/1995/90.html>.

2 Rawls J., *Teorie spravedlnosti*, Praha, Victoria Publishing, 1995, s. 217.

zákona, proti němuž se protestuje – někdy to ani není možné, např. v případě nesouhlasu se zahraniční politikou. Typicky půjde o zablokování veřejné dopravy nebo podobné akty. Občanská neposlušnost se sice od protestů před bydlišti politiků odlišuje tím, že v ní jde o vědomé porušení zákona. Důležitá podobnost obou případů ale spočívá v tom, že se v nich jedná o narušení standardního rámce protestů v liberální demokracii. Na to upozorňuje ve svém příspěvku i Kalousek, když říká, že mu nikdy nevadily demonstrace před úřadem politiků, na rozdíl od jeho bydliště. Liberální demokracie má vlastní systém standardních způsobů protestu proti vládní politice. Prvním z těchto způsobů jsou už samy svobodné volby. Od současné vlády jsme v reakci na různé formy protestu proti její politice často slyšeli, že je třeba respektovat výsledky voleb a smířit se s politikou zvolených zastupitelů. Pokud si přejeme jinou politiku, máme si získat možnost vytvářet ji sami vítězstvím ve volbách. Protesty proti vládním postupům z tohoto pohledu představují porušení demokratického principu, podle nějž má vítěz voleb právo určovat státní politiku.

Problematický je už předpoklad, že protest má být zaměřen na smysl pro spravedlnost vládnoucí většiny. V jakém smyslu je většina v dnešních zastupitelských demokraciích skutečně tvůrcem vládní politiky?

Konzultace s Rawlsem nám umožní nahlédnout diferencovanost problému. Podle něj na jednu stranu občané v demokratické společnosti mají jednat v souladu s tzv. principem slušnosti. Ten říká, že člověk „se zavazuje chovat se podle pravidel určité instituce, jestliže dobrovolně přijímá její výhody nebo jestliže využil ve svůj prospěch možností, které skýtá“.³ Jinými slovy, pokud jsme se shodli, že se v nějaké společné činnosti budeme řídit určitými pravidly, musí tato pravidla dodržovat všichni: bylo by nespravedlivé, aby někteří účastníci těžili z toho, že ostatní omezují své jednání v souladu s pravidly, ale sami odmítali, aby tato pravidla byla aplikována na ně. Typickým příkladem porušení principu slušnosti je fotbalista, který se na jedné straně dožaduje pokutového kopu, aby vzápětí ve stejné situaci na druhé straně hřiště jeho odpískání odmítal. Stejně se to má i s demokratickou politikou. Jestliže přijímáme většinový způsob politického rozhodování jako platné pravidlo našeho politického života, není od nás spravedlivé nechávat většinu v klidu vládnout, pokud se považujeme za její součást, a zároveň klást její vládě do cesty nejruznější překážky, např. prostřednictvím extrémních forem protestu, pokud se ocitneme v menšině. Pro Rawlse z principu slušnosti dokonce vyplývá nutnost uznat závaznost nespravedlivých zákonů za předpokladu, že vznikají v rámci spravedlivých institucí a jejich nespravedlnost nepřekročí určitou míru.

Jak představa, že spravedlivé instituce vyprodukují nespravedlivé zákony, tak tvrzení, že máme povinnost se takovým zákonům podřídit, působí na první pohled poněkud bizarně. Ve skutečnosti ale Rawls netvrdí nic šokujícího. Vyjděme z Rawlsova předpokladu, že máme přirozenou povinnost podporovat spravedlivé instituce. K tomu přidejme sice nikoli samozřejmý, nicméně pravděpodobně obecně uznávaný předpoklad, že liberální demokracie je nejspravedlivějším možným politickým uspořádáním. Běžnou rozhodovací praxí v liberální demokracii je nějaká forma většinové vlády. Přijetím většinové vlády však přijímáme riziko, že budeme „snášet nedostatek vzájemných znalostí o sobě i svém smyslu pro spravedlnost“, pokud chceme „dosáhnout výhod nějakého účinného zákonodárného procesu“.⁴ Za povinností uznat nespravedlivé zákony se tedy skrývá vcelku jednoduchá úvaha. Politická společnost vyžaduje přijetí nějaké rozhodovací procedury. Nejspravedlivější rozhodovací procedurou je nějaká forma většinového volebního systému. Většinový volební systém ovšem nevyhnutelně povede k některým rozhodnutím, která budeme považovat za nespravedlivá. Protože je lepší určit nějakou politickou proceduru než vůbec žádnou, a za předpokladu, že nebude překročena určitá hranice nespravedlnosti, „je důležitější, aby zákony a jejich in-

3 Tamtéž, s. 206.

4 Tamtéž, s. 212.

terpretace byly vůbec stanoveny, než aby byly stanoveny správně⁵, máme povinnost za účelem zachování spravedlivého politického uspořádání se podřídit i zákonům, které považujeme za nespravedlivé.

Rawls upozorňuje na to, že příliš časté a ochotné využívání skutečnosti, že se nikdy neshodneme na všech detailech spravedlivé legislativy, jako výmluvy, proč se nepodřídit vládě většiny, nezbytně povede ke zhroucení vzájemné společenské důvěry. Pokud budeme protestovat proti každému rozhodnutí většiny, se kterým nebudeme souhlasit, bude nás vládnoucí skupina, která dříve snášela naši vládu, oprávněně podezřívát z toho, že se snažíme vyhnout těm dopadům systému, které jsou pro nás nepříznivé, zároveň jsou však v tomto systému nevyhnutelné, a že se tedy snažíme získat pro sebe neférovou výhodu. Jsme jako fotbalista, který chce odpískat pokutový kop pouze na jedné straně, ačkoli došlo na obou stranách k identické situaci.

Jak je ovšem zjevné už z předchozích citací, Rawls povinnost uznat platnost nespravedlivých zákonů kvalifikuje. Zaprvé, člověka nezavazuje souhlas s nespravedlivým státním zřízením, i když z tohoto zřízení také vytěžil jisté výhody. Nespravedlivé zřízení je totiž samo druhem násilí, a souhlas vykonaný pod nátlakem nezavazuje. Např. občan současné Číny nemá povinnost souhlasit se sto pátým článkem čínského trestního zákoníku (který stanovuje doživotní, nebo nikoli menší než desetiletý trest pro všechny, kdo se pokusí podrýt politickou moc státu nebo svrhnout socialismus), protože dostal státní byt. Tento příklad splňuje i druhou podmínku, která občana zbavuje nutnosti uznat platnost nespravedlivého zákona, tentokrát i ve spravedlivém státním zřízení: zákon není třeba uznávat, naopak je dobré se proti němu postavit, pokud přesáhne určitou hranici nespravedlnosti. Toto kritérium je samozřejmě subjektivní, a to ve dvou ohledech: zaprvé v určení hranice nespravedlnosti, kterou stát nesmí překročit; zadruhé v rozhodnutí, zda jí daná legislativa skutečně překročila.

Je nutné poznamenat, že Rawls občanskou neposlušnost chápe jako nejzazší variantu snahy o nápravu nespravedlnosti. Protože občanská neposlušnost pro něj předpokládá existenci veřejného smyslu pro spravedlnost, na který se protestující odvolává a který má občanská neposlušnost tak říkajíc uvést v činnost, je na místě využít nejdříve standardní možnosti k nápravě. Těmi jsou např. oslovení volených zástupců, veřejná vyjádření, založení občanského spolku (pokud to situace časově umožňuje) apod.

Rawlovou teorií občanské neposlušnosti jsme se zabývali právě proto, že jde o překročení standardní formy projevu nesouhlasu s vládní politikou, a tak nám poskytuje kontext pro ohodnocení legitimacy shromáždění protestujících před domy našich ministrů. Je ale třeba mít na paměti, že Rawls popisuje ideální způsob, jakým by demokracie měla fungovat. Pro zhodnocení vztahu demonstrace pod okny našeho ministra vnitra s Rawlovou občanskou neposlušností je tedy třeba vyjádřit se též k rozdílům mezi Rawlovým popisem nejlepšího možného fungování demokracie s jejím současným stavem. Stejně tak bude třeba vzít v úvahu specifickou pandemickou situaci.

Problematický je už předpoklad, že protest má být zaměřen na smysl pro spravedlnost vládnoucí většiny. V jakém smyslu je většina v dnešních zastupitelských demokraciích skutečně tvůrcem vládní politiky? Sociolog Brian Martin, který se zabývá teorií protestu, tvrdí, že politika dnešních liberálních demokracií je utvářena třemi mocenskými skupinami: státem, korporacemi a profesemi (např. lékařství, reprezentované především farmaceutickými společnostmi). Tyto dominantní skupiny hájí své vlastní vzájemně provázané zájmy a využívají k tomu systematické metody marginalizace odporu. Největší možnosti má v tomto ohledu samozřejmě stát, který drží v ruce trumf monopolizovaného práva na násilí. Zásadním cílem státní strategie je zajistit „dostatečný odstup mezi protestujícími a těmi, kdo provádí zásadní společenská rozhodnutí“⁶, tak aby bylo možné protesty v ideálním případě ignorovat, v náročnější situaci zvládnout minimálními nebo symbolickými změnami. Těžko si lze představit lepší příklad dokonalého naplnění tohoto cíle než situaci, kdy se premiér Babiš v listopadu 2019 věnoval setkání s Danielem Redcliffem a boxerskému tréninku v době, kdy proti němu probíhala největší demonstrace od sametové revoluce.

Tohoto oddělení lidu od vládnoucí skupiny stát dosahuje právě požadavkem, aby byly pro protest využívány běžné, z jeho pohledu legitimní prostředky. Martin upozorňuje na to, že stát má tendenci legitimizovat právě a jedině ty prostředky, které si může dovolit ignorovat, případně je dokáže neutralizovat. Občanská shromáždění projevující svou vůli demonstracemi typicky nemají dostatečné organizační a eko-

5 Tamtéž, s. 229.

6 Martin B., *Protest in a Liberal Democracy*, Paper presented at the Seminar on the Right of Peaceful Protest, Canberra, 3-4 July 1986, s. 105. Dostupné z: https://humanrights.gov.au/sites/default/files/HRC_assembly_martin.pdf

nomické zázemí, aby mohli dlouhodobě dohlížet na politické procesy, takže vládnoucí skupina si s nimi může poradit čistě symbolickou reakcí v podobě nikdy nevykonaného příslibu.⁷ Dopisování politikům je účinné ještě méně. Lobování je dostupné pouze subjektům s velkým finančním zázemím. Protestující bývají často vyzýváni, aby sami vstoupili do politiky, pokusili se získat přízeň voličů a získali takto možnost sami tvořit politiku. Vytvořit dostatečně silný politický subjekt je ovšem dlouhodobý proces, a protest je většinou zaměřen na bezprostřední hrozbu. Problémy typu porušování ústavy nebo lidských práv navíc nevyžadují nápravu prostřednictvím standardního politického procesu, protože se týkají rámce, v němž má tento proces fungovat. Nedává smysl, aby politik říkal: „jestli chcete, aby byla dodržována ústava, porazte mě ve volbách a dodržujte ji“, protože je sám vázán povinnostmi ústavu dodržovat.

Martin navrhuje jako účinnější alternativu k „legitimním“ protestům tzv. „přímou akci“.⁸ Zatímco nepřímá akce je výzvou státu, aby v dané věci konal, v přímé akci protestující konají sami. Martin uvádí jako příklad přímé akce okupační stávkou, bojkot, hladovku, nebo občanskou neposlušnost. Vůči přímé akci stát nezaujímá zdaleka tak benevolentní přístup jako k protestu běžnými prostředky (běžně protestující demonstrovají, často jako agenty cizí moci, které rozvrací stát, potažmo národ), právě proto že na něj vytváří nekompromisní nátlak k okamžité a reálné činnosti.

Vraťme se nyní k protestujícím před bydlíštěm ministra Hamáčka a podívejme se na legitimitu jejich protestu skrze předložené úvahy. Zaměřit se musíme na tyto otázky: Měli protestující povinnost smířit se s legislativou, proti níž protestovali, na základě principu férovosti, nebo měli právo proti ní protestovat? Pokud toto právo měli, byli povinni svůj protest vyjádřit standardním způsobem, tedy nepřímou akcí, která vyzývá vládu k činnosti, nebo byla správným postupem přímá akce? A je protest před bydlíštěm politika správnou formou přímé akce?

Sami aktéři jako důvod protestu uvedli, že nesouhlasí s porušováním ústavy a vyjádřili obavu, že „porušení ústavy, pokud se národ neozve, se stane pravidlem“.⁹ Pro Rawlse je porušení ústavy paradigmatickým příkladem, kdy je občanská neposlušnost, tedy jednání mimo běžný liberálně demokratický rámec, legitimní. Navíc Rawls píše: „rezignace podněcuje opovržení nespravedlivých a posiluje jejich záměry“,¹⁰ tedy by s iniciativou Chcipl PES souhlasil i v tom, že ozvat se je nezbytné. Jak Rawls, tak Martin považují občanskou neposlušnost, respektive přímou akci za stabilizační prvek demokratické společnosti, který zabraňuje její přeměně v méně svobodná státní zřízení – dalo by se dokonce říci, že většinu občanských svobod máme právě díky protestům, které se nedržely pravidel, která soudobý politický systém považoval za legitimní. Podezření na porušení ústavy navíc v tomto případě nelze smést ze stolu jako paranoidní, vyhlášení nouzového stavu na základě žádosti hejtmanů považovala za protiústavní i bývalá ústavní soudkyně Eliška Wagnerová.¹¹ Vyjádřit nesouhlas nějakou protestní akcí se tedy zdá být v této situaci oprávněným krokem.

Měli se protestující držet standardních prostředků, tedy formou běžných demonstrací vyzývat vládu k činnosti? Současná vláda v čele s premiérem již tolikrát demonstrovala svou absolutní netečnost vůči těmto veřejným projevům nesouhlasu, jak jsme se zmínili výše, že k dosažení změny je zjevně třeba poohlédnout se po jiných formách protestu. Obzvláště živnostník (a hnutí Chcipl PES se prezentuje jako sdružení živnostníků), kterému se jeho živobytí rozplývá pod rukama, jistě nebude mít po zkušenostech z Letné trpělivost na další pokojný protest – radikalizaci forem protestu je třeba přičíst na vrub vládě, která na pokojné protesty nedbala, navzdory jejich masovosti. Přímá akce se tedy jeví jako vhodnější varianta než akce nepřímá.

Jaké varianty přímé akce se ale protestujícím v době pandemie nabízí? Dlouhodobá shromáždění typu okupačních stávek nejsou příliš vhodná, stávka v podniku nedává u živnostníkům smysl, navíc provozovny jsou většinou zavřené. Občanská neposlušnost také vyžaduje velkou disciplinovanost protestujících včetně ochoty přijmout trest. Takový přístup lze očekávat spíše u dlouhodobě fungujících aktivistických organizací, zabývajících se systematickými problémy, než u skupiny rozhořčených občanů, kteří se sdružují kvůli nenadálé katastrofální situaci, působící jim existenční problémy.

7 Tamtéž, s. 101.

8 Tamtéž, s. 98.

9 Dostupné z: https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/demonstrace-chcipl-pes-hamacek-protest.A210220_152314_domaci_knn.

10 Rawls J., *Teorie Spravedlnosti*, c.d., s. 227.

11 Dostupné online z: <https://hlidacipes.org/ocitli-jsme-se-mimo-ustavu-byla-porusena-delba-moci-rika-byvala-ustavni-soudkyně-wagnerova/> Wagnerová zároveň velmi ostře odsoudila protesty před bydlíštěm politiků a požadovala jejich potlačení všemi dostupnými právními prostředky.

Protestovat v bydlíšti politiků je samozřejmě nebezpečné. Protest je nátlakem na osobu, nikoli na úřad. V případě dlouhodobých protestů, nebo protestů v nočních hodinách by jistě šlo o formu násilí. Oddělení úřadu a osoby je důležitým demokratickým prvkem. Je zde totiž nebezpečí nastavení precedentu – pokud bychom si zvykli řešit tímto způsobem politické otázky, mohla by poměrně malá skupina protestujících dohnat důslednou osobní šikanou libovolného politika k rezignaci kvůli rozhodnutím, se kterými nesouhlasí. To by bylo zjevným porušením principu slušnosti, porušením povinností občana demokratického státu přijmout zákony schválené většinou. Jako protest proti vládě, která porušuje ústavu a nedbá pokojných forem protestu, ovšem může jít o jeden z mála stále ještě poměrně civilizovaných a zároveň účinných prostředků, jak dosáhnout změny a může tedy jít o stabilizační proces demokratického systému.

Není nutné očekávat, že občané budou tuto činnost opakovat i v méně zoufalých situacích – je dost dobře možné, že dokáží správně posuzovat vhodnost formy protestu vzhledem k situaci. Než se však někdo k takové formě protestu odhodlá, je jeho povinností velmi dobře si promyslet všechny souvislosti a pečlivě zvážit, zda závažnost situace vyžaduje extrémní řešení. Stejně jako u každého důležitého politického rozhodnutí zde stojíme před dilematem a nemůžeme si být jisti, zda se rozhodneme správně. Obě varianty jsou nebezpečné a správnost našeho jednání ukáže až čas. Kalouskovo vyjádření o demonstrantech, kteří nestojí ani za uplivnutím, lze ale stejně dobře jako podporu demokratických zvyklostí číst jako vyděšený výkřik příslušníka politického establishmentu tváří v tvář situaci, v níž by občané mohli vzít věci do vlastních rukou a reálně donutit své zástupce k tomu, aby jim ve svých rozhodnutích naslouchali.



Subverzivita neviditelnosti

Identita „nebílé ženy“ a její politický potenciál

Markéta Jakešová

*Jednou jsem se naučila
tajnému umění,
Neviditel-nost se nazývá.
Zřejmě funguje:
I nyní se díváš,
ale nevidíš mě ...
Jen mé oči stále sledují a loví,
obracejíce tvé sny
v chaos.*

Adil Jussawalla¹

Úvodem k terminologii

Tento článek si klade za cíl zmapovat určité aspekty přehlížení nebíléch žen, tedy lidí, kteří jsou typicky diskriminováni (minimálně) ze dvou stran: pro svou barvu pleti a pro svůj gender. Můj text byl inspirován nedávnými událostmi ve Spojených státech, ale vrací se ke starším textům jak z anglofonního, tak především z frankofonního prostředí. Jsem si vědoma problematičnosti takovéto extrapolace, ale jisté společné rysy objevující se napříč prostorem a časem poukazují na podobné mechanismy, které vznikaly za posledních několik set let všude, kde se setkávala dominantní kultura reprezentovaná lidmi takzvané bílé barvy kůže a kultura dominovaná (politicky, ekonomicky a kulturně), jež byla vlastní lidem klasifikovaným jako „barevní“, „černí“ nebo „nebílé“. Omezila jsem se na problém soužití bílých lidí a lidí afrického původu a nebrala jsem v úvahu další faktory, které mohou zkušenost ženy černé barvy pleti dále problematizovat, jako věk, minoritní sexualita, nebinární genderová identita a různé druhy zdravotního postižení. Nevěnuji se explicitně ani třídním rozdílům, přestože jsou pochopitelně nutně přítomné v téměř všech kontextech, kde se mluví o rasismu nebo o tzv. rasových nebo etnických rozdílech. To platí i o tomto článku. Hlavním důvodem pro toto omezení je důraz na fenomenologické prožívání těla a jeho vnímání ostatními: třídní uspořádání sice kauzálně úzce souvisí i s těmito zkušenostmi, ale není zde nutně bezprostředně zakoušeno.

Potýkala jsem se s problémem, jaká slova vůbec pro toto téma používat. V angličtině je v současné době nejběžnější termín „people of color“ (POC),² který není dost dobře (nepejorativně) přeložitelný do češtiny. Proto jsem často používala slovo „nebílé“ („non-white“ se již v angličtině nepoužívá). Pro „black people“ jsem podle kontextu používala výraz „černí lidé“, „Afroameričané“, „lidé afrického původu“ nebo i „černoši“.³ Domnívám se, že důvodem, proč v češtině neexistuje zavedený úzus, je to, že nemáme vyvinutou tradici post- a dekoloniálního myšlení, což je sice historicky pochopitelné,⁴ ale přesto politováníhodné. Omlouvám se proto za jakékoli jazykové neobratnosti, které by se mohly někoho dotknout.

1 Citace je z Bhabha 1994: 65. Zde je překlad můj vlastní. V dalších citacích jsem využila českého překladu.

2 Nejnověji pak BIPOC: „black, indigenous, and people of color“, což má odrážet speciální (rozuměj speciálně špatný) status, který měli u bělochů Afroameričané a původní obyvatelé amerického kontinentu.

3 V souladu s francouzským a dobovým kontextem překladatelka knihy Černá kůže, bílé masky od Frantze Fanona překládá slova *negre* a *negresse* jako „negr“ a „negerka“. Tato označení jsou dnes v češtině samozřejmě nepřipustná, ale nechala jsem je v přímých citacích z knih.

4 Dobrý a přístupný úvod do problematiky Black Lives Matter v České republice poskytla například Františka Schormová ve videu „Black Lives Matter, Czech Edition“: <https://www.youtube.com/watch?v=vZHunUR0Jx8>.

Vyslov její jméno

Jako mnoho lidí po celém světě jsem na konci května roku 2020 zhlédla video zavraždění George Floyda minneapolisskou policií. Přesněji řečeno, vraždu samotnou jsem vlastně neviděla, protože mě uprosřed popadl hysterický záchvat a video jsem musela zastavit, a to jsem v tu chvíli ještě ani netušila, jak „to dopadne“. Později jsem četla na twitteru nejrůznější vyjádření, která upozorňovala právě na problematičnost sledování podobných videí: „Osvěty je zapotřebí, ale zároveň bojuji s tím, s jakou lehkostí lidé sdílejí záběry umírajících a trpících černých lidí.“⁵ Na video jsem se tedy nikdy nedodívala, podobně jako jsem nikdy neměla potřebu dívat se na videa poprav/vražd z různých částí světa. Avšak ať už si o sdílení videa myslíme cokoli, jeho existence a masové rozšíření bezpochyby napomohly nové vlně protirasistické solidarity, a i výsledku soudu s obviněným policistou téměř o rok později. Oproti tomu vraždu Breonny Taylor v Louisville v Kentucky přibližně dva měsíce předtím následovaly zpočátku jen místní protesty. Teprve později byla Taylor „přidružena“ k celoamerickým Black Lives Matter protestům pod příznačným heslem „Say Her Name“: Vyslov její jméno. Taylor byla zastřelená v noci ve svém domě během neohlášené policejní razie. Neexistuje žádné video, které by sdílel celý svět, a většina lidí (včetně mě) se o Breonně Taylor dozvěděla až v souvislosti s bouří protestů, kterou spustila vražda George Floyda. Zatímco vraždy Afroameričanů se typicky dějí za denního světla, Afroameričanky jsou vražděny a zneužívány ve svých domovech nebo mizí beze stopy (což se dále týká také původních obyvatel Severní Ameriky). Jak Malcolm X ve slavném projevu z roku 1962 prohlásil: „Nejnerespektovanější osobou Ameriky je černoška. Nejméně chráněnou osobou Ameriky je černoška. Nejprehlíženější osobou Ameriky je černoška.“⁶

Rey Chow v krátkém textu věnovaném Fanonovi píše, že nebílé ženy, toužící dostat se společensky nahoru pomocí sňatků a sexuálních svazků s bělochy, paradoxně přispívají přesně tomu, o co usiluje i Fanon: o společnost „rasově namíchanou“, kde by barva kůže již nehrála rozhodující roli. Tyto ženy tak částečně svým tělem dosahují toho, o co se Fanon snaží intelektuálně.

Přehlížené z obou stran

bell hooks ve své knize „ain't i a woman?“ (cožpak nejsem žena?) z roku 1981 to potvrzuje, když mapuje diskriminaci, které Afroameričanky ve Spojených státech čelí ze všech stran. Mechanismus byl (a je) přibližně následující: když se diskriminované skupiny snaží dostat z podřadné pozice, jdou cestou nejmenšího odporu. To znamená, že bělošky (ať už vědomě, nebo nevědomě) akcentují svou příslušnost k bílým mužům a černoši naopak zdůrazňují svou mužskost. „Všechny ženy jsou bílé, všichni černoši jsou muži,“ praví část názvu významné antologie⁷ z proudu černého feminizmu.

Jak psala María Lugones⁸, v době kolonizace a otroctví lidé afrického původu ani striktně vzato neměli gender, protože byli považováni za ne-lidi. Černým mužům byla upírána maskulinita a ženy byly

5 Tweet Naomi Kellman z 27. května 2020. https://twitter.com/Naomi_Kellman/status/1265578636918358016

6 Citováno z článku na zora.medium.com: <https://zora.medium.com/malcolm-x-stood-up-for-black-women-when-few-others-would-68e8b2ea2747>

7 Hull – Bell Scott – Smith (eds.) 1982.

8 Lugones 2010: 743.

sexuálně zneužívány s „omluvou“, že jsou hypersexuální a promiskuitní. Tento obraz Afroameričanek stál v kontrastu k bílému ideálu ženské zdrženlivosti a panenství.⁹ Černí muži se snažili zbavit femininního stigmatu a bílé ženy se vymezovaly vůči stereotypu promiskuity, který byl spojován s Afroameričankami. Velmi běžné sexuální vztahy mezi bílými muži a černými ženami, většinou z menšího či většího donucení, pochopitelně nenapomohly jakékoli solidaritě mezi ženami napříč etniky. Bílé ženy si buď na poměr svých manželů k otrokyním nebo služkám stěžovaly, nebo je naopak podporovaly, aby si muž nehledal bílé ženy mimo domácnost: nevěra s Afroameričankou z vlastní domácnosti se tolik „nepočítala“.¹⁰

Černá kůže, bílé masky: ambivalence Frantze Fanona

Frantz Fanon ve své slavné knize *Černá kůže, bílé masky* z roku 1952 věnuje jednu kapitolu¹¹ martinickým ženám afrického původu, které se snaží získat bělocha za milence nebo (ještě lépe) za manžela. Z celé knihy, která tvořila můj vstup do post- a dekoloniálního myšlení a již jsem s obdivem četla opakovaně, je tato kapitola bezpochyby nejslabší. Na první pohled je vlastně přímo iritující: Fanon se jízlivě naváží do Mayotte Capécie, své krajanky a autorky knihy *Jsem Martiničanka*, v níž popisuje svou touhu vdát se za bělocha, a když se to nepovede, alespoň s ním mít dítě. Fanon považuje celou knihu za pokleslou a touhu Capécie a dalších černošek nebo mulatek po „vybělení své rasy“ za zvrácenou.

V další kapitole¹² Fanon popisuje opačnou situaci, tedy černého muže, který touží po bělošce. Zde využívá knihu Reného Marana *Člověk jako ostatní* z roku 1947. Tento případ je vylíčen úplně jinak: černý hlavní hrdina Jean Veneuse je vykreslen jako vzdělaný a hloubavý – oproti předchozí kapitole, kde je zmiňována nevzdělaná míšenka, která pohrdla vzdělaným, avšak černým nápadníkem. Jean Veneuse, který se dvoří bělošce, ji opravdu miluje, ale bojí se na ni pomyslet jako na svou snoubenku, protože trpí pocitem méněcennosti. Fanon v závěru odsuzuje tuto sexuální touhu po „bílé krvi“, ať už jsou gendery poskládané jakkoli, ale asymetrie je zcela zřejmá. Zatímco nebohý citlivý vzdělaný černoch z druhé kapitoly je neurotik, u nějž je černá pleť jen nahodilostí, na niž se nalepila traumata raného dětství, u černých a míšených žen Fanon nenávisťně popisuje všeobecný trend: „Je konečně třeba vybělit rasu: to vědí všechny Martiničanky a také to hlásají a opakují. [...] Pokaždé, když jsme se pokusili analyzovat jisté modely chování, nevyhnutelně jsme narazili na jevy, z nichž se obrací žaludek. Je neuvěřitelné, kolik na Antilách existuje výroků, přísloví a drobných rad, jimiž se řídí volba partnera. Jejich cílem je znovu neupadnout do negerské ubohosti, a každá Antilanka se ve svém laškování či vztazích snaží vybrat si toho nejméně černého.“¹³

Je zábavným detailem, že sám Fanon si později vzal bílou Francouzku, ale není mým cílem zde hodnotit případné pokrytectví mého oblíbeného autora. Zajímá mě, v čem může být jeho text zajímavým studijním materiálem.

Mayotte Capécia (vlastním jménem Lucette Ceranus) nebyla „jen“ černoškou, která chtěla bílého manžela (pokud můžeme věřit autobiografičnosti románu), ale byla také v roce 1948 první nebílou autorkou, které vyšla kniha ve Francii. Z úryvků z románu se zdá, že vyprávěčka dobře chápe své pohnutky a problematičnost své touhy. To se nedá říct o jejím protějšku, tj. černém muži, který se zamiluje do bělošky, analyzované v druhé kapitole. Zdá se, že černá hrdinka si je vědoma toho, že miluje bělocha právě proto, že je běloch (a tudíž není příliš zapotřebí Fanonova komentáře, který říká totéž, jen urážlivě), zatímco černý hrdina románu *Člověk jako ostatní* se zamiloval, jen jeho vyvolená je zrovna „náhodou“ bílá. A on sám je černý také jen shodou okolností: „Jean Veneuse je neurotik a jeho barva pleti je jen pokusem o vysvětlení jeho psychické struktury. Kdyby tato objektivní odlišnost neexistovala, sám by si ji do posledního dílku vytvořil. [...] Jean Veneuse nepředstavuje zkušenost s černo-bílými vztahy, ale jistý způsob chování neurotika, jenž je náhodou také černoch.“¹⁴ Černý muž je pomýlený subjekt, žena je objekt se směnnou hodnotou.

Literární teoretička Rey Chow v krátkém textu věnovaném Fanonovi píše, že nebílé ženy, toužící dostat se společensky nahoru pomocí sňatků a sexuálních svazků s bělochy, paradoxně přispívají přesně tomu, o co usiluje i Fanon: o společnost „rasově namíchanou“, kde by barva kůže již nehrála rozhodující

9 hooks 2015: 51.

10 Ibid.: 79–84.

11 Fanon 2011: 67–80.

12 Ibid.: 81–93.

13 Ibid.: 70–71.

14 Ibid.: 91.

roli. Tyto ženy tak částečně svým tělem dosahují toho, o co se Fanon snaží intelektuálně. Za Fanonovým misogynním postojem tak stojí nejen pocit méněcennosti a ublíženosti (jejich „vlastní“ ženy svými krajany pohrdají), ale i strach z konkurence. Intelektuální snahy černých mužů mohou být předhony fyzickými zbraněmi černých žen: „[Fanonova] reakce je vyvolána intuicí, že nový epistemologický horizont, o němž snil, může, žel, být uskutečněn a reprezentován nezávisle na něm, a to nikoli skrze komunitu černých mužů, jak by si přál, nýbrž (možná mimoděk) skrze sexuální sílu a reprodukci černých žen.“¹⁵ Fakt, že kniha *Jsem Martiničanka*, byla úspěšná i ve francouzském „bílé“ světě, jen dokládá to, že tyto dva způsoby dosažení uznání nejen nejdou proti sobě, ale mohou jít ruku v ruce. Jak píše Chow dál, většina lidí a kultur touží v současné době po uznání ze strany Západu, ale lidé, kteří ho dosáhnou, jsou ostatními členy své původní komunity osočováni z nepřesnosti reprezentace nebo z „neautentičnosti“.¹⁶ To se týká uměleckých děl, ale právě i žen, které se z Fanonova pohledu „prodávají“.

O Fanonově zaujatosti nemůže být pochyb, ovšem je důležité, že o ženách píše, což se nedá říct například o Achillovi Mbembovi, významném současném postkoloniálním filosofovi z Kamerunu, jenž v roce 2013 o ženách téměř nepíše. To zdůrazňuje Rey Chow v jiném textu,¹⁷ kde se věnuje Fanonovi. Odvolávajíc se na klasické texty, které se dotýkají genderových vztahů (Lévi-Strauss, Freud, Mauss, Rubin), Chow si všímá toho, že zatímco mužský černý subjekt je Fanonem líčen jako trpící oběť okolností, ženy jsou vnímány jako samostatné aktérky, které berou osud do vlastních rukou.¹⁸

Kapitola o černých ženách, které všechny (sic!) touží po bílém milenci/manželovi, ovšem zdaleka není to nejhorší, co Fanon o ženách napsal. V psychoanalytické kapitole ke konci knihy tvrdí,¹⁹ že všechny ženy touží být znásilněny, což má být hlavní původ touhy bílých žen po sexuálním styku s černým mužem. Hned poté, co autor přiznává, že neví nic o barevné ženě,²⁰ přichází s překvapivým tvrzením, že i černé ženy touží po sexu s „podřadným“ mužem, tedy s mužem, který je tmavší nebo pochází z „horší“ země (zde Senegal oproti Martiniku). Jak Chow podotýká, podle Fanona jsou tedy jednak nakonec všechny ženy stejné, ale především to vypadá, že černoška nikdy nemůže vyhrát v tom smyslu, že nikdy nemůže dosáhnout (Fanonova) uznání: buď je ve vztahu s bělochem, což značí, že se snaží pragmaticky vyšplhat po společenském žebříčku, nebo „se spokojí“ s černochem, ale to je pouze projev její vnitřní masochistické touhy po znásilnění. Buď je „černou zrádkyní“, nebo je de facto „bílou ženou“, která jako každá jiná žena touží být znásilněna.²¹ Žena – ať už bílá, nebo jakákoli jiná – je vždy redukována na svou sexualitu.

Fanon si představuje, že pouze černému muži by bylo dovoleno překračovat hranice mezi bílou a „barevnou“ komunitou, ale k jeho rozčarování jsou to právě černé ženy, které v tomto ohledu dosahují víc úspěchů.

Mechanismus transgrese

Existuje mnoho verzí neviditelnosti. hooks²² píše o dobře známé skutečnosti, že bílí lidé si mohou bezpečně představovat, že jsou neviditelní pro nebílé lidi. Afroameričané měli historicky zakázáno se na bělochy zpřímá dívat: bílý člověk nikdy nemusel čelit černému pohledu. V širším smyslu pak toto platí pro bílého muže, který minimálně na Západě prochází světem bez jakékoli výrazné překážky (pokud jde o jeho etnicitu a gender). Pro bílou ženu je situace poněkud složitější, protože je v důsledku svého genderu objektivizována. Nejenže je tedy většinou zvyklá, že na ní muži ulpívají pohledem, ale sama sebe často vnímá vnější optikou.²³

Černý muž byl neviditelný proto, že mu v minulosti bílý muž (který je měřítkem všech věcí) upíral subjektivitu: černoši byli vnímáni jen jako „pár rukou, které nabízejí nápoj na stříbrném podnose“.²⁴ V současné době jsou však v dominantě bílých částech světa černí muži viditelní až příliš. To se týká „náhodných“ dopravních kontrol a kontrol na letištích, ale i obyčejných pohledů cizích lidí uprostřed

15 Chow 2002: 185.

16 Ibid.: 190.

17 Chow 2005.

18 Ibid.: 43.

19 Fanon 2011: 133–174.

20 Ibid.: 156.

21 Chow 2005: 46.

22 hooks 1992: 168.

23 Viz například Berger 1972, Young 2005, Mulvey 1996.

24 hooks 1992: 168.

města, o čemž píše opět Fanon, když popisuje svůj příjezd do Francie: „A pak nám bylo dáno čelit bílému pohledu. Tehdy na nás dolehla neobvyklá tíže. Onen opravdový svět nám upíral náš podíl. V bílém světě totiž barevný člověk naráží na obtíže při utváření vlastního tělesného schématu. Poznávání těla je výhradně negující činností. Je to znalost ve třetí osobě.“²⁵

V případě nebilých žen dochází ke zdvojené viditelnosti: vizuálně „vyčnívají“ kvůli své barvě kůže a zároveň jsou vystaveny objektivizaci podobně jako bílé ženy (a většinou výrazněji).

Smysl mého textu rozhodně není v tom, že nyní řeknu, že nebilé ženy mají jakkoli jednodušší život než ostatní, ale chci vyzdvihnout jisté možnosti, které se marginalizovaným („subalterním“, jak by řekla Gayatri Chakravorty Spivak²⁶) subjektům otevírají. Nebilé ženy jsou velmi viditelné pro svou dvakrát marginalizovanou identitu a pochopitelně mají agenci,²⁷ jako všichni lidé. Transgrese spočívá v tom, že ona agence není viditelná právě pro výraznou dvojí objektivizaci, které jsou nebilé ženy nuceny čelit. To je zdrojem Fanonova znechucení. Antilanky se zaprvé místo toho, aby byly pouhými objekty směny mezi muži, což je běžná úloha, která je ženám přisuzována, samy rozhodly „dát se“ bělochům. Zadruhé překračují etnické hranice.²⁸ Zde je nutné zmínit, že Frantz Fanon nepsal o ženách jen negativně: zejména v textu *Pátý rok alžírské revoluce*²⁹ se věnuje ženám dost extenzivně a vyzdvihuje jejich přínos v revolučních hnutích. To je ovšem přesně případ, kdy ženy věnují svou energii projektu, který je ve své podstatě patriarchální, a tedy „povolený“.³⁰

Avšak ve chvíli, kdy ženy minoritních etnik využívají toho, že již nemusí být pod kontrolou „svých“ mužů (protože světu vládne bílý muž) a že se na ně zároveň tak silně nevztahuje „mrvní“ požadavky, protože jsou „méně důležité“ než bílé ženy, vyslouží si odsudek a pohrdání. A to často ze všech stran. Ovšem na výsledku to nic nemění.

Nelegitimní potomci/potomkyně patriarchátu

Závěr citovaného textu Rey Chow vyslovuje cíl, k němuž Fanonovy Antilanky (možná mimochodem) směřují: „Největší nebezpečí, které představuje negerka [sic!] a mulatka tedy nespočívá v jejich sexuálním chování per se, ale v tom, že jejich sexuální agence s sebou nese mocnou (re)konceptualizaci komunity – komunity založené na rozdílnosti, heterogenosti, kreolizaci, pigmentaci, fyziognomií – která *soupeří s konceptualizací muže-intelektuála*.“³¹ Život na hranici, jakkoli ho, opakují, nelze romantizovat, otevírá díky své neviditelnosti obrovský politický potenciál.

Jako závěr zde postačí citát ze slavného *Cyborg Manifestu* Donny Haraway, který se nese v podobném duchu: „Cyborg nedokáže ocenit zahradu Edenu; není stvořen z bahna a nemůže snít o obrácení se v prach. Možná to je důvod, proč chci vidět, jestli cyborgové dokážou převrátit apokalypsu, která nás obrací v nukleární prach v manickém nutkání pojmenovat Nepřítele. [...] Hlavní problém s cyborgy je samozřejmě to, že jsou nelegitimními potomky militarismu a patriarchálního kapitalismu, nemluvě ani o státním socialismu. Avšak nelegitimní potomci jsou často mimořádně nevěrní svému původu. Nakonec, jejich otcové jsou nepodstatní.“³²

25 Fanon 2011: 112.

26 Například Spivak 1999.

27 Anglický termín „agency“ nemá smysluplný český ekvivalent. Jde o schopnost jednat.

28 Chow 2005: 48.

29 Fanon 1959. Do angličtiny je text přeložený pod titulem *A Dying Colonialism*.

30 Podobné otázky se zajímavým způsobem věnuje Homi K. Bhabha, když zmiňuje, jak různé mohou být motivace žen pro jednání, v nichž podporují své mužské rodinné příslušníky nebo přátele. Toto píše o stávce havířů v Británii osmdesátých let: „[K] oslavě prvního výročí této akce, zveřejnila Beatrix Campbelová v *Guardianu* rozhovor se skupinkou žen, jež se stávky zúčastnily. Bylo zřejmé, že jejich zkušenost historického boje, jejich chápání historické volby, jež se před nimi otevírala, bylo překvapivě jiné a složitější. Jejich svědectví nebylo možné jednoduše či výlučně začlenit do rámce určovaného prioritami třídní politiky ani do historie průmyslového boje. [...] Některé zpochybňily symboly a autority kultury, za niž pojovaly. Jiné rozložily domovy, o jejichž zachování usilovaly. Pro většinu z nich neexistovala cesta zpět, nebylo možné vrátit se do „starých dobrých časů“. Bylo by zjednodušené tvrdit, že tato významná společenská změna byla vedlejším produktem třídního boje nebo že šlo o odmítnutí politiky třídy ze socialisticko-feministické perspektivy. Není zde žádná jednoduchá politická ani sociální pravda, o níž bychom se mohli poučit, protože neexistuje žádná unitární reprezentace politického aktéra, žádná fixní hierarchie politických hodnot a účinků.“ Bhabha 2012: 79.

31 Chow 2005: 49.

32 Haraway 2016: 9–10.

Bibliografie

- Berger, John et al. 1972. *Ways of Seeing*. London: British Broadcasting Corporation.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London – New York: Routledge.
- Bhabha, Homi K. 2012. *Místa kultury*. Tr. Martin Ritter. Praha: tranzit.cz.
- „Black Lives Matter, Czech Edition.“ Městská knihovna v Praze – Kontradikce. <https://www.youtube.com/watch?v=vZHunUR0Jx8> (navštíveno 2021/4/30).
- Chow, Rey. 2002. „Postscript: Beyond Ethnic Ressentiment?“ In Chow, Rey. *The Protestant Ethnic & The Spirit of Capitalism*. New York: Columbia University Press: 183–192.
- Chow, Rey. 2015. „The politics of amittance: female sexual agency, miscegenation, and the formation of community in Frantz Fanon.“ In Alessandrini, Anthony C. *Frantz Fanon: Critical perspectives*. London – New York: Routledge: 35–58.
- Fanon, Frantz. 1959. *L'An V de la Révolution Algérienne*. Paris : François Maspero.
- Fanon, Frantz. 2011. Černá kůže, bílé masky. Tr. Irena Kozelská. Praha: tranzit.cz
- Haraway, Donna J. 2016. „A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century.“ In Haraway, Donna J. *Manifestly Haraway*. London – Minneapolis: University of Minnesota Press: 3–90.
- hooks, bell. 1992. *Black Looks: Race and Representation*. Boston, MA: South End Press.
- hooks, bell. 2015. *ain't i a woman: black women and feminism*. London – New York: Routledge.
- Hull, Gloria T. k – Patricia Bell Scott – Barbara Smith (eds.) 1982. *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*. Old Westbury: The Feminist Press.
- Jones, Feminista. 2020. „Malcolm X Stood Up for Black Women When Few Others Would.“ ZORA. <https://zora.medium.com/malcolm-x-stood-up-for-black-women-when-few-others-would-68e8b2ea2747> (navštíveno 2021/4/30).
- Kellman, Naomi. Tweet 27. května 2020. https://twitter.com/Naomi_Kellman/status/1265578636918358016 (navštíveno 2021/4/30).
- Lugones, María. 2010. „Toward a Decolonial Feminism.“ *Hypatia* 25.4: 742–759.
- Mbembe, Achille. 2013. *Critique de la raison nègre*. Paris : La Découverte.
- Mulvey, Laura. 1996. *Fetishism and Curiosity*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge, MA – London: Harvard University Press.
- Young, Iris Marion. 2005. „Women Recovering Our Clothes.“ In Young, Iris Marion. *On Female Body Experience*. New York: Oxford University Press: 62–74.

Tělo jako forma politické rezistence

Hladovkové protesty v Turecku

Laura Vassileva

„Nemáme co ztratit, jen naše těla. Je naší povinností vyhrát lepší svět.“

Mehmed, jeden z hladovkově protestujících v roce 2000¹

Vyhladovělé zesláblé lidské tělo, které se před smrtí může proměnit v silnou zbraň – jen za minulý rok zasáhla Turecko zpráva o smrti v důsledku dobrovolného vyhladovění hned čtyřikrát. Poprvé tomu bylo v dubnu, v případě politického vězně Mustafy Koçaka. V červenci hladovce podlehl zpěvačka populární folkové kapely Grup Yorum Helin Bölek, o měsíc později zemřel i její kolega Ibrahim Gökçek, a v září skonala prominentní právnička Ebru Timitik. Výše jmenované nespojuje pouze jejich smrt, ale především život, respektive to, proč se rozhodli své životy nasadit – Koçak, Bölek, Gökçek i Timitik hladovku zahájili dobrovolně ve vězení jakožto protest proti znepokojivému trendu, které Turecko v posledních letech zažívá – zatýkání novinářů, intelektuálů a aktivistů bez garance řádného právního procesu. Mohlo by se zdát, že vyčerpání veškerých právních prostředků neponechalo čtveřici žádnou jinou možnost protestu, než využití svého posledního majetku, tedy těla. Hladovkové protesty nicméně nejsou v Turecku ničím neobvyklým a některé skupiny obyvatel k nim sahají výmluvně často. Prvním, kdo se pro hladovku rozhodl, byl kurdský aktivista Ali Erek, když po krvavém puči v roce 1980 nesouhlasil s masivními vládními čistkami všech režimu nepohodlných občanů. O dvacet let později vzniklo hnutí hladovkově protestujících, jehož cílem bylo zrušení nových typů individuálních vězeňských cel, tzv. věznic F. Oficiálně svoji smrtící demonstraci ukončilo až po sedmi letech a zanechalo po sobě 122 obětí. V květnu minulého roku hladovku zahájilo na 3000 kurdských zastánců, zatímco vláda bránila setkání Abdulaha Öcalana, odsouzeného vůdce PKK², s jeho právníky. Ve své esejí se budu snažit ukázat, že vystavení těla nepředstavuje pouze poslední zbývající formu protestu, nýbrž – jak její časté využití naznačuje – tu nejefektivnější. Nenapadá totiž pouze ony nepříjemné trendy, které si klade za cíl odstranit, ale útočí přímo na samotný zakládající mechanismus moderního státu.

Žít je více než přežít

Těla protestujících obvykle vydrží kolem 250 dní, rekordní délka hladovky je dokonce 464 dní. V jádru této sebedestruktivní performance stojí co nejpomalejší a nejviditelnější zničení těla. Samotní aktivisté popisují proces jako nesnesitelný – bolestivé stahování svalů, vnitřní krvácení, počáteční intenzivní hlad i nutnost psychické odolnosti vůči všem typům rozptýlení.³ Na konci tohoto utrpení ovšem nemá být smrt. To, za co bojují, je přímý opak smrti, tj. život. Vypůjčíme-li si Agambenovo paradigma, rozdělení života na život biologický (*zoé*) a život kulturní, sociální, řekněme život se vším všudy (*bios*)⁴, tak to, co protestující vydávají všanc, je *zoé*, aby zpátky vydobyl *bios*. *Zoé* je doslova vrženo do sféry možné destrukce, protože není tím, na čem záleží. Ochotou obětovat *zoé* tedy hladovějící implicitně říkají: život

1 Mehmed, člen hnutí za zrušení individuálních věznic F.

2 PKK, Strana Kurdských pracujících, v Turecku i v Evropě vedena jako teroristická organizace, často zameňována za HDP, pro-Kurdskou stranu zasedající v parlamentu.

3 Scott Anderson, “The Hunger Warriors”, October 21, 2001 available on: <https://www.nytimes.com/2001/10/21/magazine/the-hunger-warriors.html?smid=url-share>.

4 In Giorgio Agamben, Homo sacer, Suverénní moc a pouhý život, OIKOYMENH, Praha 2011.

podle našeho vlastního politického přesvědčení má větší hodnotu než naše pouhá biologická existence. Naše *zoé* není hodno žítí bez *bios*. Ačkoliv je hladovkový protest tělesný a nespokojenost vyjadřuje skrze tělo, neomezuje se na tělesnost – ve skutečnosti se hraje o samotný život. Aktivisté nechtějí zemřít, chtějí žít lepší život!

Ovšem aby tělo neodvolatelný proces přežilo, tj. zůstalo co nejdéle na prahu života a smrti, musí se řádně připravit. Odpověď na otázku, jak dostat tělesné funkce na minimum, ale přitom vytrvat, si hladovějící kladli od dob známých hladovek Ghándího nebo britských sufražetek. Tehdy stačilo nezařadit do stravy vitamín a požívat dávky vody a cukru. Ghándího hladovka ovšem nikdy nepřesáhla 21 dní. Jak je možné, že Turečtí aktivisté dokázali vyzbrojit tělo tak, aby vydrželo desetkrát déle? Trik je v opakovaných, tzv. přípravných cyklech půstu a přijímání potravy. Při samotné hladovce se pak užívá kromě cukru ještě chlorid draselný. Pečlivě vypilovaný postup tureckého hnutí za svržení věznic F dokazuje, že hladovka nebyla v žádném případě náhodným aktem, který by povstal z posledních zbytků naděje nebo zoufalství, ale předem promyšleným výkonem stojícím na oddanosti a víře v jeho úspěch. Hladovka jako protest se možná zrodila jako využití posledního majetku, kterým je ve vězení logicky tělo, hnutí kurdských odpůrců individuálních věznic ji ovšem posunulo na zcela novou úroveň. Zpoza vězeňských mříží se rozšířila do tzv. veřejných domů rezistence, ve kterých se členové hnutí sdružovali, aby hladověli. A nikoli proto, aby přežili, ale žili. Tělo, nebo s Agambenem řečeno *zoé*, se z „posledního útočiště“⁵ stalo tím nejradikálnějším komentářem.⁶

Hladovka vůbec neimplikuje obětování, rozdílnost od sebevražedného atentátu nebo upálení, hladovka neguje život tím, že jej ničí a zároveň odmítá opustit.

Grup Yorum, jejíž oba členové podleli hladovce minulý rok, nese v turečtině název právě komentář. Skupina je známá svými provokativními texty, které kriticky komentují kapitalismus, imperialismus, oficiální tureckou politiku vůči Kurdům a jiné sociální otázky. Několikrát jí bylo státem zakázáno vystupování, její hlas byl i přesto nadále slyšet na sociálních sítích a ve veřejném prostoru. Neumřelo jí ani zatčení. Hladovka sice představuje tichou formu protestu, výrazně však působí na jiné smysly – zrak. Jak jsem psala výše, jedná se o až spektakulární performanci, ve které se tělo před zraky diváků mění v prázdnou schránku. Mění se právě v to, v co se podle Agambena moderní stát snaží přetvořit všechny lidské tvory – holý život. Na rozdíl od společnosti, která je při pozorování hladovky redukována na pasivní obecnost bez šance blížící se smrti zvrátit, jsou hladovějící, byť také podobně bezmocní, schopni onou bezmocí bojovat. Hladovka je revoluční právě tímto skrytým aspektem – přijímá kategorii instance, proti které zápasí, aby samotnou touto kategorií onu instanci zničila.

Turecká filosofka Banu Bargu si ve své knize *Vyhladovět a obětovat se*⁷ všímá, že Foucault ani Agamben nevěnují dostatečnou pozornost tomuto potenciálnímu plot twistu.⁸ Podle Agambena se jakoukoliv rezistencí člověk ještě více zaplétá do struktur výjimky. V *Homo Sacer* píše, že „tělo je vždy již biopolitickým tělem a nic na holém životě se nemůže změnit na sílu zakládající vzepření se suverenitě.“⁹ U Foucaulta se rezistence omezuje na státní mocí vytvořený rámec, tj. zůstává na rovině moci nad životem (*power over life*) a stvrzuje imperativ, že *zoé* je to, co je na životě nejcennější. Požadavky, které lidé vznášejí, se nejčastěji drží touhy po prosperitě a dobrém žití – právo na uspokojení všech životních potřeb, na zdravé tělo, na možnosti příkrášlovat a vylepšovat si život, a vůbec právo žít ve smyslu biologické existence.¹⁰ Hladovka

5 Tak nazývá holý život Chorvatský filosof Srécko Horvat v: Srécko Horvat, *Radikalita lásky*, Broken Books, 2018.

6 Banu Bargu, Hunger strikes: When the body becomes a battlefield, in *Funambulist magazine: Politics of Space and Bodies*, issue n. 7, Health Struggles, p. 34 <https://thefunambulist.net/magazine/health-struggles>.

7 Podobnost s Foucaultovým *Dohlížet a trestat* je záměrná.

8 Banu Bargu, *Starve and Immolate, The Politics of Human Weapons*, Columbia University Press, New York 2014, p. 59.

9 Agamben, str. 142.

10 Bargu, str. 75.

se tomuto rámci vymyká – o tělo není pečováno, tělo je vědomě ničeno a s ním je nově možné napadnout i základy, na kterých je státní moc vybudována.

Základy rozpoznávají Foucault a po něm Agamben – suverén je ten, který rozhoduje o výjimce a o tom, který život může být vyňat z právního rámce, jinými slovy, který stojí za to nechat žít.¹¹ Suverenita s moderním státem nemizí, pouze se stává o něco méně vysledovatelná, a o to je nebezpečnější. Rozpadá se do subtilních mechanismů a vytváří bio-politickou síť moci. Stejně tak nevypadává ani *homo sacer*, i tato kategorie se jakoby roztrhává do všech lidských životů – v moderním státě jsme my všichni potenciálně *hominis sacri*, nikdo z nás nemá naše holé životy v moci, vlastní je někdo jiný – vlastní je stát. Na tomto křehkém vztahu holého života a biopolitické suverenity stojí podle Agambena a jeho pokračovatelů moderní stát. Tomuto samotnému poutu se hladovka vzpírá, protože dává najevo, že péče o *zoé* je jí lhostejná. Nutno znovu zdůraznit, že cílem hladovky není smrt, a proto hladovka nespadá do logiky nekrorezistence, kterou nejobsáhleji definuje Achille Mbembe v díle *Nekropolitika* a která stojí na osvobození právě skrze smrt, respektive obětování života.¹² Hladovka vůbec neimplikuje obětování, narozdíl od sebevražedného atentátu nebo upálení, hladovka neguje život tím, že jej ničí a zároveň odmítá opustit. Když jeden z hladovějících (a členů hnutí za zrušení věznic typu F) dokládá, že „obětovává svůj život, aby nemusel obětovat své myšlenky,¹³ cítíme, že to není smrt, kterou vyhlíží, ani život, jaký by chtěl žít, který riskuje. Je to *zoé*, kterého je ochoten se zbavit, aby nepřišel o *bios*.

Vzít si zpět svá těla

Většina expertů se shoduje, že hladovka představuje nenásilnou formu protestu, a že jediné násilí, které generuje, působí na samotného hladovějícího, tj. hladovějící jej páchá sám na sobě. Podle Bargu by se dalo v hladovce pozorovat to, co Walter Benjamin nazývá bezprostřední nebo čisté násilí. Hladovka totiž není pouhým politickým vyjádřením, je přímou manifestací přání spravedlnosti, ale zároveň uznáním, že této spravedlnosti není možné dosáhnout pod stávajícím politickým systémem.¹⁴ S Benjaminem řečeno – hladovka je násilí, které není prostředkem k cíli, ale samotným cílem. Bargu v této interpretaci navazuje na tradici Judith Butler, která Benjaminovo bezprostřední násilí (pro nás nejspíš neintuitivně) pojímá právě jako nenásilí.¹⁵ S ní Bargu tvrdí, že hladovka (nenásilí / bezprostřední násilí) nastupuje tam, kde tradičně vévodí násilí, které je ovšem vždy prostředkem. Ačkoliv političtí vězni nejprve formulovali požadavky, které chtěli hladovkou dosáhnout, postupně se hladovka změnila přímo v jejich identitu a otázka „k čemu“ se vytratila. Ti, kteří se pod režimem nemohli identifikovat tak, jak chtěli (především Kurdové a Alevité), se díky hladovce stali přesně tím, kým mohli být.¹⁶ Hladovka se přeměnila na techniku sebevyjádření a bytí – vrátila jim zpět jejich těla. Těla, která jim jako první odebral stát a po něm si je usurpoval vězeňský systém. Americká socioložka zabývající se hladovkami vězňů ve věznicí Guantanamo trefně poznamenává, že: „Součástí uvěznění lidí je mít ještě tvrdší kontrolu nad jejich těly. Poslední věcí, kterou by vězeňská správa chtěla, je tedy to, aby si zadrženi tuto moc vzali zpět.“¹⁷

Když se k hnutí za svržení věznic F přidali i občané, kteří nikdy nebyli stíhaní nebo vězněni, hladovka nabrala na zájmu ze strany státu i pozorovatelů. Stovka světových novinářů a lidskoprávních odborníků jezdila mezi lety 2000 a 2007 navštěvovat domy rezistence v Küçük Armutlu, jednom z Istanbulských nelegálně vystavěných sídlišť zvaných gecekondy,¹⁸ kde se dohromady vystřídalo přes 2000 hladovějících. Nejčastější odpověď na otázku, proč se k hladovce připojili i ti, kteří nikdy nebyli stíhaní, byla následující: „Bojovat pro takový život, jaký chci žít, budu samotným svým životem.“¹⁹ Zatímco novináři vyjadřovali

11 Agamben str. 23-25.

12 Achille Mbembe, *Necropolitics*, Duke University Press, Durham 2003, str. 40.

13 Bargu, str. 301.

14 Bargu, str. 17.

15 in Judith Butler, *The Force of Nonviolence: An ethico-political bind*, Verso Books, January 2021.

16 Anderson, str. 43.

17 In Amanda Machin, “Hunger power: The embodied protest of the political hunger strike”, *Journal for and about social movements Article Volume 8* (1): 157 – 180 (May 2016), available on: https://www.academia.edu/27367551/Hunger_Power_The_embodied_protest_of_the_political_hunger_strike.

18 Doslova znamená vystavěné přes noc, migrační fenomén mezi 60. a 80. lety – systematické stěhování rurálního obyvatelstva do větších měst (především Istanbul, Ankara), obyvatelstvo konzervativní, náboženské s nízká vzdělaností a navyklé na vesnický styl života se najednou stává obrovskou potenciální voličskou základnou a dochází k vzestupu politického islámu, mimo jiné i ideologie vládnoucí AKP.

19 Anderson, str. 43.

obdiv a nepochopení zároveň, pro tureckou vládu začal narůstající počet lidí sdružujících se v domech rezistence představovat zásadní problém. Původní plán garantovat vězňům zdravotní dovolenou a přinutit je tak k zanechání hladovky nevyšel, namísto toho se proměnil v cílené uchylování do Küçük Armutlu za účelem hladovění. Popularitě hnutí nezabránil ani zákon trestající nabádání k hladovce, za které hrozily 2–4 roky odnětí svobody. Případě, že hladovějící zemře, dokonce 10–20 let. Turecké autority nakonec zahájily operaci s provokativním názvem „Návrat k životu“, při které okupovalo na 10 000 policistů 48 věznic a snažilo se hladovějící „přesvědčit“, aby hladovku ukončili. Při návratu k životu paradoxně zemřelo 30 lidí, 8 zmizelo, 426 bylo zraněno a 1005 převezeno do individuálních věznic. Autority argumentovaly snahou „zachránit“ v té době 282 hladovějících vězňů z nuceného hladovění, výsledkem ovšem bylo zvýšení hladovkově protestujících vězňů o dalších 70 a nárůst podporovatelů Küçük Armutlu na odhadovaných 10 000.²⁰ Nikdo se neplánoval vrátit k *zöl*.

Sedmiletý půst zastavila až hladovka prominentního právníka Behira Aşçıho. Lidskoprávní aktivista se rozhodl své klienty zastupovat doslova na život a na smrt – svou právní činnost rozšířil samotnou hladovkou na svůj život. A byl to právě (až) jeho život, který přiměl tehdejšího ministra spravedlnosti přistoupit na podmínky hnutí a ukončit izolační praktiky tureckého vězeňského systému. Nad masami tak zvítězil život „privilegované osoby“. Podobný jev sledujeme i dnes – až ztracený čtvrtý život významné právničky Ebru Timtik dohnal nynější turecké autority k uposlechnutí toho, po čem volalo dalších 22 mezinárodních organizací – pozastavit výkon trestu posledního žijícího hladovkově protestujícího – Aytaçe Unsala, kolegy Timtik. Soud tímto konečně uznal, že detence ohrožovala jeho život a zabránila jeho smrti, která by se nepochybně dostavila, neboť hladověl již 213 dní. Dále se zavázala obžalovaného okamžitě propustit, pokud nebude usvědčen z jiného zločinu. Samotná Timtik zemřela v lékařské péči, poté co byla převezena z věznice v Silviri, známé svými drsnými podmínkami, kde si odpykala 2 roky z celkových 13,5 let svého trestu. Navzdory opakovanému varování, že její tělo bez potravy již nevydrží, Timtik odmítla povolit, dokud se jí nedostane požadovaného – spravedlivého procesu. Ona a dalších 17 právníků byli zatčeni v září roku 2017 za údajné členství v DHKP-C (Fronta revolučního osvobození lidu), kterou prezident Recep Tayyip Erdoğan označil za teroristickou organizaci. Ani jednomu z nich nebyl garantován řádný právní proces podle článku 6 z Evropské smlouvy o dodržování lidských práv, přestože je Turecko jejím signatářem. Místopředseda hlavní opoziční Republikánské strany lidu (CHP) Gürsel Tekin označil toto selhání práva za „soudnictví proměněné v popravčí četu.“²¹ Erdoğan se k práci Timtik vyjádřil s politováním: „Právník, který hájí teroristy, by sice neměl být teroristou, ale musíme nalézt cestu, jak takovým právníkům zabránit ve vykonávání jejich profese.“²² To se mu nakonec podařilo. Ebru bojovala za spravedlivý proces, a za ten také zemřela. Důležité ovšem je, že svojí smrtí garantovala jeden takový svému kolegovi a další budou možná následovat.

Turecko jako laboratoř bio-suverenity

Turecko představuje pozoruhodný úkaz střetávání snah vyrovnat se západním sekulárním demokraciím v kombinaci s autoritářským naladěním minulého osmanského režimu se silným důrazem na islám, tehdy implementovaným do ústavy. Tato dynamika postupuje všechny sféry státu od politického uspořádání po rozvrstvení rodiny. Oba tábory tíhnoucí k naprosto odlišným standardům (sekularismus vs. politický islám, liberální postoje vs. konzervativní politika) spojuje snad jen nacionalistické ladění, které je v Turecku hluboko zakořeněné, bez ohledu na další rozdělovací aspekty. Jinak neustávající pnutí se promítá i do povahy suverenity – zatímco v moderních státech je suverenita, jak jsem psala výše, rozložena do různých kategorií a rámců, které vytváří pevnou biopolitickou síť, v Turecku tyto instance stále narážejí na suverenitu v klasickém smyslu – panovníka, v tomto případě prezidenta. V praxi to znamená, že Erdoğan může sám kdykoliv rozhodnout o výjimce, na kterou jsou instituce, které by se normou zabývaly, krátké.

Ono právo rozhodnout o výjimce, Schmittova definice klasické suverenity, od posledního nevydařeného vojenského puče v roce 2016 postupně napadá stále více úrovní turecké společnosti. Vyhlášky a dekrety, které prezident přijal pod výjimečným stavem, a které se zprvu týkaly především státního

20 Murat Parker, “Turkey’s Operation “Return to life”.” Middle East report Online, December 29, 2000, available on: <https://merip.org/2000/12/turkeys-operation-return-to-life/>.

21 in Reactions to lawyer Ebru Timtik’s death, İstanbul - BIA News Desk 28 August 2020, available on: <https://bianet.org/bianet/insan-haklari/229816-ebru-timtik-in-olumune-tepkiler>.

22 ibid.

aparátu, se nyní postupně přetavily do norem. Např. „Kayyum“, neboli správcovství, vyhláška využívaná k odvolání demokraticky zvolených starostů především na jihovýchodě země (tradičně Kurdy obývaná oblast), je nově platná i pro soukromý firemní sektor a univerzitní prostředí. Posledním takovým využitím správcovství bylo lednové náhlé odvolání rektora nejprestižnější turecké univerzity Boğaziçi a jeho nahrazení nevýrazným akademikem známým pro své plagiátorské aféry, Melihem Buluem. Za odvolání Bulua se v otevřeném dopise postavila stovka zahraničních intelektuálů v čele s Judith Butler. Univerzity, které přímo podléhají politizaci a vizi prezidenta Erdoğan, je v Turecku dalších dvacet. Ještě větší kontroverze vyvolalo podvolení se velkých mediálních společností Facebook, Netflix a Spotify, kteří na žádost Erdoğan jmenovali každý svého zástupce, jenž má zodpovídat za veškerý obsah na sociálních sítích. V případě, že se nějaký obsah nebude Erdoğanovi líbit, může být zástupce trestně stíhán – je tedy na jeho uvážení, zda příspěvek na sociální síť „vpustit“. V souvislosti se správcovstvím se mluví také o případném vpádu do občanské společnosti a neziskových organizací – narušena by tím byla snad jedna z posledních protivah suverenity.

Systém, ve kterém se suverén v klasickém smyslu hlásí zpátky o slovo, nazývá Bargu bio-suverenitou.²³ V Turecku výjimečný stav, vyhlášený Erdoğanem v rámci výjimečné situace puče (a formálně ukončený 2 roky po puči), nabral podobu standartní vládní strategie dneška. Armáda, v Turecku zastávající tradičně silnou pozici nejen co se týče vojenských intervencí, ale především ve smyslu brzdy či hlídacího psa stávající vlády²⁴, je po posledním puči naprosto otupená. Občanská společnost žije v klimatu neustálého strachu – měřítko, podle kterého Erdoğan sází výjimky, není transparentní, o to nebezpečnější je vyjádřit nesouhlas. Nejpoužívanějším a Erdoğanovým nejoblíbenějším dekretem je bezesporu obvinění z terorismu, za které byli odsouzeni i Koçak, Bölek, Gokçek a Timtik. Dalšíh takových bylo jenom v roce 2018 po puči téměř 50 000, mezi nimi akademici, novináři, právníci a politici. Posledním je předseda kurdské strany HDP²⁵ Ömer Faruk Gergerioğlu, jehož odsouzení za terorismus se zakládá na twitterovém příspěvku, ve kterém údajně nabádá k podpoře PKK, který ovšem reálně neexistuje. Provládní média navíc tuto zprávu pravidelně zahrnují do rubriky „boj proti terorismu“.

V jedné z písní kapely Yorum Bölek se rázně zpívá: „pro nezávislost jsme potřísněni krví.“ Je jasné, že násilný protest reprezentovaný krví proti bio-suverenitě neuspěje. Nástrojem toho nenásilného se tak znovu nestává nic jiného než tělo. Četné a rozličné techniky jak využít své tělo při pokusu odolávat, přetvořilo Turecko v posledních 10 letech na dílnu nenásilných forem protestů. Kromě hladovky, nepochybně nejzazšího využití těla, stojí za to zmínit tanec nebo pouhé stání. Jednoho z nich si všimá i Srécko Horvat ve své knize *Radikalita lásky* – při protestech za zachování parku Gezi v roce 2013 (ve světě známé jako turecká obdoba Arabského jara) proslul tzv. stojící muž, tanečník a choreograf Erdem Gündüz, který se postavil před portrét Mustafy Kemala Atatürka na náměstí Taksim se zásobami vody a stál.²⁶ Ozbrojené složky ho asi po pěti hodinách zatkly, nicméně čelily otázce, jak se k nenásilí postavit a Gündüze vzápětí propustily. V návaznosti na něj se tělesné protesty rozšířily do povědomí veřejnosti, někteří lidé tančili na ulicích, jiní stanovali v parku Gezi. I dnes jsou protesty proti jmenování Bulua rektorem Boğaziçi univerzity každý den zahájeny mlčící formací akademiků na dvoře univerzitního komplexu. Zatímco proti davu účastnícímu se demonstrace se policie nebojí použít gumové projektily a slzný plyn, u tichých nenásilných protestům tápe, jak zakročit.

Rozhodující přitom nejsou počty, jak to na demonstracích bývá, ani dosavadní neznalost formy protestu, ale samotný nástroj, kterým je protest vykonán – tělo. V roce 2007 se tělem podařilo vybojovat zrušení izolace ve věznicích, v roce 2018 setkání Abdullaha Öcalana s právníky, nyní řádný právní proces pro jednoho občana. Vítězství jsou to sice malá, ale odhalují obrovský potenciál lidského těla vzepřít se moci, a to jak prostým využitím tělesných dispozic (tanec, stání), tak ničením těla (hladovka), které míří na samotné rozložení moci, neboť je to najednou sám protestující, který rozhoduje o svém holém životě, nikoli stát. Tělo či holý život se jako produkt moci v moderních státech mění v prostor rezistence a je v jeho silách vyhrát lepší svět.

23 Bargu, str. 37.

24 Turecko zažilo v moderní historii 6 vojenských intervencí, každý byl chápán jako nutný zásah v momentě, kdy se strana u moci odklonila od slibovaného programu.

25 HDP drží v parlamentu 55 míst.

26 Horvat, str. 108.



Art, Body and the Becoming- other

Helena Hájková

Introduction

The chills creeping around our spine as the right note is hit. The slight opening of our mouth in awe when we look up the cathedral wall. The splash of bright red color that screams at us from the canvas. These are physical responses that tell us something about both art and a living body. Our body is shown to be a fragile balance of closeness and openness. On one hand, we feel our body's integrity being disrupted. There are alien agencies that travel through us. On the other hand, these can be internalized by a body, for they make up the movements that allow a body to interact with a matter around it, which is essentially what allows a body to act as a *living* body. The openings, therefore, need to be created, for they allow the various agencies happening within us to form what we are. We need to allow the living body to step outside of the empty void we've put it in. When faced with a work of art, a body is part of an interaction and a very radical one indeed, for an artwork actively *plays* with our body's openness and fragility. To say that we are *moved* by art is a quite fitting way of addressing the change it can cause us to undergo. We feel trapped and moved from one state to another by an alien, a strange compound that acts freely towards us.

This text aspires to offer concepts of both a philosopher and an artist that capture the movements mentioned above. The result of this should be a theory of art that conjoins two different lines of approach that nevertheless, as I believe, have the potential to form a coherent pattern. Here, the philosophical line will be represented primarily by the work of Elizabeth Grosz (drawing mainly, but not exclusively, on the work of Darwin, Deleuze and Guattari). The pattern presented by the artist is the one created by William S. Burroughs. Here, I won't focus on his creative work as a writer, but rather as a painter and his so-called shotgun paintings – paintings that are created by shooting (the canvas, the wood board, etc.) with a bullet, which is sometimes used to create an explosion of color by hitting a can attached to the surface.

Another source I draw upon is Burroughs's remarks on the topics of art and creativity. There are numerous points in Burroughs's *Paintings & Guns*, a text composed of two essays, one of which directly focuses on the problematics of art, that are notably similar to the points made in the writings of Grosz. Given this proximity, Grosz's theory and Burroughs's works are easier to be brought together when building the structure combining the two elements of art and philosophy. Together with the approach Grosz is taking, I aspire to allow for a theory where art and philosophy work together with each other, by building on their mutual constructions.

Art of the Animal

“Art is of the animal. It comes, not from reason, recognition, intelligence, not from a uniquely human sensibility, or from any of man's higher accomplishments, but from something excessive, unpredictable, lowly. What is most artistic in us is that which is the most bestial.”¹

At the beginning of Grosz's *Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth*, immediately there is a moment of reversal, of inverting the way we commonly grasp art. Common sense tells us to think about artistic creation as something inherent to humans and their condition, as something present at the tip of the pyramid, even as something we as a species are thought to have exclusively evolved to – an extension of our human intellect made possible only when other, “lower needs” are met. Grosz, however, unexpectedly places the origins of art in the lower echelons, those deemed “primitive”.² We

1 Grosz, 2008, p. 63.

2 Grosz, 2008, p. 10.

are artistic (just) as long as we are animal, meaning that we bring art as a part of our animal nature, as a “heritage”.³

Grosz states that art is of the animal for its attractiveness – something that is brought to life at the moment there is sexual selection.⁴ Attraction introduces a new way of acting towards matter. As matter is becoming attractive, it ceases to be a tool that can be used towards a certain goal and instead, it is intensified and made expressive.⁵ Through the sexualization of nature, there is a need to extract qualities of matter and give them a stage, so they can affect another body. Grosz states that art’s function – as an offspring of sexual selection – is to attract, to form a process in which the nervous system of another body is impacted.⁶ As something inherent to sexed bodies, artistic creations are, therefore, products of the process in which an animal is coming up with new ways of generating intensity.⁷

The unordered pattern leading to infinite openings of the flesh, that is how the dangerous being of sensations is created. This being provokes other beings to become-other, it entails the disconnection of parts to the edge of annihilation.

Art and sexual selection foment the same – they announce the openings of a body to the possibilities of the new. The exchange between an artwork and a body (which is attacked by the sensations artwork generates) is a direct parallel to the process of attraction when two bodies intrude on each other’s milieu in order to open current structures for new becomings.⁸ These two encounters with matter are based on the same principle which allows the qualities of matter to be intensified.

For Grosz, it is important to understand the relationship between sexual and natural selection as a relationship of a fragile balance. While natural selection sorts through mutations that adapt to given environmental circumstances, sexual selection “complicates” the process of survival.⁹ While attracting other bodies can definitely also be seen as a tactic for survival, it creates an unnecessary abundance of sensory stimuli that no longer serve survival but intensification. As the body is becoming expressive, it becomes vulnerable and the preservation of the individual is left behind as one can even be put into danger by exposing oneself (Grosz mentions Amotz Zahavi’s *handicap principle*: “the more beautiful the peacock’s plumage, the more visible it is for all.”).¹⁰

The tension between self-preservation and opening oneself for the other is however just the surface of the argument made here. The reason why Grosz talks about sexual and natural selection as principles that are to be kept separate is that when we reduce sexual selection as something subordinated to the “higher principle” – we overlook the effects, the new that is brought forward through attraction – which is nothing else but the intensification of matter.¹¹ When she writes that “art is the sexualization of survival” she means that art takes the tactics of survival, which has been given the potential to produce infinite

3 Grosz, 2008, p. 35.

4 As Grosz gives sexual difference special ontological status, she diverts from Deleuze and Guattari and gravitates more towards Darwin and Irigaray. Hers and Deleuze’s concept of difference, therefore, differ. (For more, see: Hortle Erin and Hannah Stark: Framing Sexual Selection: *Elizabeth Grosz’s Work on Deleuze, Darwin and Feminism* in Michael James Bennet and Tano S. Posteraro. 2019. *Deleuze and Evolutionary Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press. P. 59–74.)

5 Grosz, 2011, p. 171.

6 Grosz, 2008, p. 3.

7 Grosz, 2008, p. 3, 65.

8 Grosz, 2008, p. 7, 23.

9 Grosz, 2011, p. 118, 158, 171.

10 Grosz, 2008, p. 29–30.; Zahavi, 1997.

11 Grosz, 2008, p. 33.

variations.¹² sexualization is the *creation* of “more”. This “more”, however, is not only the creation of an offspring, as, for Grosz, sexual difference holds a special ontological status as a genius “machinery”, that opens up life onto ever more possibilities when promising the “endless generations of morphological and genetic variation” that will occur once sexual selection is added.¹³ The introduction of pleasure from sensory qualities is established to keep the machinery in operation.

Uexküll’s *Umwelt*

Art that is not limited to the human is just the first few dots to connect in the new pattern Grosz outlines. There is another question arising from her texts. In the material world where there are animals, milieus they occupy, and territories they form, how can we describe the relationship between an animal and matter? To answer the question about the boundaries between organic and inorganic matter, Grosz turns to the Estonian biologist Jakob von Uexküll.

In the work of Uexküll, art (more precisely music) is given a special status, which Grosz draws upon in order to understand art as something omnipresent throughout nature. Nature should be thought “through music”.¹⁴ Music is here presented as a form (not mere metaphor, as Grosz notes) that according to Uexküll clings to the “dynamics of life” and allows it to be grasped through the polyphonic relations emerging from it.¹⁵ The gap between different species, males and females, organisms, and the world they occupy is not unbridgeable. The different compounds *play* each other as instruments and form music as an outcome.¹⁶

Uexküll’s *Umwelt* (the *soap-bubble*, the *island of the senses*) is a concept that embraces such musical encounters. His “musical laws of nature” explain not only how two bodies can interact (e.g. attract each other) but also in general how the body can interact with anything. *Umwelt* is not a given milieu any animal can enter, but rather a world that is strained so it can be experienced – an “island of a senses.”¹⁷ It is the result of what the sense-organs are attuned to, a given portion of electromagnetic spectrum, range of frequencies and so on. The musical laws of nature explain how objects are taken out of the chaos and given to the action forming between them and the organism.¹⁸ It is necessary to say that “chaos”, “the forces of the earth”, as Grosz calls it, are not to be understood as passive matter. On the contrary, these forces provoke the living body to evolve, to expand beyond its limits, and by this, they enable the production of art.¹⁹

In a milieu, which animal occupies and which form its body, organs and *Umwelt* catch each other’s rhythms. Once again, art is taken from the hands of a human and taken elsewhere.²⁰ The materialistic approach here is obvious. It is the body that’s assigning meaning to the objects, the role of mind (if there, of course, is such a thing) is moved aside.²¹

In a similar way that object and organism equipped with organs are attuned to each other, an artwork also enters our sense bubble. Thanks to Uexküll, Grosz can not only explain where the attraction we feel when encountering art comes from, but also how this encounter with matter is even possible. If an artwork attracts us in similar ways any other body, living or not, can, following the bio-semiotician, it *plays* us. It is a matter that is vibratory and that can resonate with us.

12 Grosz, 2011, p. 172.

13 Bennett, 2019, p. 65; Grosz, 2008, p. 6.

14 Grosz, 2008, p. 40.; Deleuze, 1987, p. 314.

15 Grosz, 2008, p. 41.; Grosz, 2011, p. 174.

16 Grosz, 20011, p. 174, 176.

17 Grosz, 2011, p. 174.

18 Grosz, 2011, p. 176.

19 Grosz, 2008, p. 2–3, 99–100.

20 “For Uexküll, the music of nature is not composed by living organisms, a kind of anthropomorphic projection onto animals of a uniquely human form of creativity; rather, it is the *Umwelten*, highly specifically divided up milieu fragments that play the organism. The Organism is equipped by its organs to play precisely the tune its milieu has composed for it, like an instrument playing in a larger orchestra.” (Grosz, 2008, p. 43.)

21 Grosz cites Uexküll directly: “Everything that falls under the spell of an *Umwelt* is altered and reshaped until it has become a useful meaning-carrier; otherwise it is totally neglected.” (Grosz, 2011, p. 175.; Jakob von Uexküll. 1982. “The Theory of Meaning.” *Semiotica* 42, no. 1: 25–82)

Liberation of Art

“That is what the writer is doing: trying to create a character who would be able to walk off the pages.”²²

The sexed nature is what announces the coming out of art into the world. But art is where sensations intensify to such an extent that they are separated from this origin so it can stand alone, away from the states of a body, as the intensity itself. There is a process of liberation as the non-organic structure of artwork stands face-to-face with the organic one, that needs to be described.

The necessary condition for an object to be called art is the production of “sensations” – percepts and affects – that compound an independent being that is situated outside of the perceiver or any somatic states, yet it marks an event into which other bodies can enter.²³ Artwork is a creature creating an impact on the nervous system so the body can be moved from one affection to another.²⁴ But in order for an artwork to render the forces of matter that carry the capacity to be sensed, there needs to be a confined place – a territory – where the objects and things become charged with qualities.²⁵ Sensations are the products of art that cross the boundary of another territory through their rhythmic nature, which allows them to resonate the body.²⁶ Percepts and affects that are irreducible to the perceiving subject, are preserved as long as the material (canvas, oil, etc.) lasts, because it is the material that “passes” into the sensations.²⁷

This passing, however, is made possible by the process of framing that forms a territory. The frame is what liberates the artwork by forming the boundaries of a plane of composition, which cuts through various milieus and allows art to mark its own territory.²⁸

Until this point, what was described are the conditions for creative encounters and the emergence of art. An artwork, however, comes to be initially formed when an animal “carves out a territory and constructs a house”.²⁹ The emergence of a territory partly answers the question “how can art be built” and it goes hand in hand with the question “why do we enjoy it”. The building up of a territory – of a place where the qualities of matter can be extracted and given home – allows the forces of the earth and the forces of the living body to cohere, to create a *resonation* of rhythms.³⁰

According to Grosz, we do not enjoy arts as an extension of our sexuality, in actuality, it is exactly the other way around. The pleasure felt in the process of attraction is the pleasure that should be understood as means to its own end – it *is* artistic. Sexual selection shares a common form with music or any other arts by tying our bodies to the materiality of earth’s forces. The result is our body’s resonance with the forces of the earth. These pleasurable encounters with intensified matter are one of the ways we can render the chaos and respond to it. It is art’s way.

What territory does, is that it defines what is home and what is surrounding, and this allows artwork to become stabilized.³¹ This is why according to both Grosz, Deleuze and Guattari, architecture is the very first of arts, for without the wall that provides a boundary, a home where the extracted qualities can erupt, any “artistic transformations” cannot be actualized.³² The need to channel chaotic and “organize the space of the earth” allows for emergence of the ordered principle. Inside the territory, the qualities can form a block of sensations. They are no longer something tied to the body, rather there is another body forming, a body producing sensations that can affect other bodies.³³

The construction of a frame, that would separate the artwork from its surroundings so there could be the possibility of the work generating something *towards* the body, not *from* the body, is a necessity for art to leave its origins. Coming back to Uexküll, the living body is a rhythmic structure, one that is never-

22 Burroughs, 1992, p. 35.

23 Grosz, 2008, p. 59; Deleuze, 1994, p. 164.

24 O’Sullivan, 2006, p. 41.

25 Grosz, 2008, p. 11.

26 Grosz, 2008, p. 19, 62.

27 Deleuze, 1994, p. 166–167.

28 Grosz, 2008, p. 11, 13.

29 Deleuze, 1994, p. 183.

30 Grosz, 2008, p. 10–11, 48, 62.

31 Grosz, 2011, p. 180

32 Grosz, 2011, p. 185

33 Grosz, 2008, p. 10–12, 62.

theless always a composition of milieus itself, in a position towards various milieus, with relations to other bodies and so on. And it is because it channels the surrounding forces *through* the body, so the rhythm can form, so the body is never rhythmic by itself, it is a continuous response to its milieu.³⁴ The process of rhythimization is, therefore, necessary for any transition happening between two milieus.³⁵ Living bodies – also milieus – move through space and time with a rhythm allowing them to resonate with objects their bodies are attuned to.³⁶

For Grosz, the qualities of matter are synonymous with the extracted rhythm, and together with a given place – a milieu – they form a territory. Construction of a territory is then a condition necessary for the extracted rhythm to be repeatable, for a *refrain* to emerge, which is a monument that can already be rightfully called a work of art.³⁷ The liberation of artwork is happening as a refrain – a precise balance, a moment of resonation – is hit. It is the plane of composition cutting through the chaos while channeling it. Objects like a canvas, screen, concert hall are tools that entrap the qualities and make them repeatable through time, as refrain catches the rhythm and establishes, through differential repetition, its frame – the territory where these qualities can resonate.³⁸

Deterritorialization and Becomings

“Art, like nature itself, is always a strange coupling, the coming together of two orders, one chaotic, the other ordered...”³⁹

Refrain is not only the ordered, sealed compound. Grosz’s theory of art conceives artwork as a response to the chaotic, so there needs to be a way to allow the chaotic forces of the earth to be channeled back and forth. An artwork enters the scene as a new body marking its own territory which other bodies can enter. If, however, by building up of the frame a new territory is created, simultaneously, any territories it cuts through are now deterritorialized.⁴⁰ It’s not just that art enriches the chaos – a multiplicity of different orders – by adding another ordered frame, it also channels it by creating a point of contemporary cohesion.

The body-like creature that is art, “the blocks of sensation” that artwork is made of, carves a new territory that refracts anything that comes its way.⁴¹ The song of a bird may begin in the flesh but the rhythm escapes and invades. The artwork is created as the refrain leaves its original territory and becomes independent of its origin. The song has liberated itself through *deterritorialization*. This “walking away” of creatures and characters from canvases and pages, “the transitioning” between different territories, is essential for the liberation of an artwork.⁴²

Art is not limited to the body. Neither is it a stretching of the body beyond its “natural” confines. When Grosz states that “all art begins with the animal”, she does not root the art just to bodily forces, for an animal is never just “a (separated) body”, but a process of both bodily and territorial becomings.⁴³ Each organism is formed together with the world, and cannot be taken out of the Umwelt, so evolution is always co-evolution.⁴⁴

Grosz positions the artistic in the in-between, in the coupling of a body with its surroundings. When undergoing the process of creation, an organism (which itself is made of many different milieus, that are sometimes fragmented or overlapping) couples with milieus outside itself – the hand is elongated and now there is a new compound forming – the hand-brush. Through this, a territory can be formed, the

34 This is why according to Grosz, the subject of evolution is not the body, but rather body with something else – other bodies and objects they are formed *with*. (Grosz, 2011, p. 177.)

35 Deleuze, 1987, p. 313.

36 Grosz, 2008, p. 6.; Grosz, 2011, p. 176.

37 Grosz, 2008, p. 19, 47–48.

38 Grosz, 2008, p. 20.

39 Grosz, 2008, p. 9.

40 Grosz, 2008, p. 18.

41 Deleuze, 1994, p 183–4.

42 Charvát, 2018, s. 31–32; Burroughs, 1992, p. 35.

43 Grosz, 2008, p. 35.

44 In *Becoming Undone*, while explaining how organisms are “sense-bubbles”, Grosz briefly touches the critique of animals understood as automata, which is the approach appearing often since the 17th century in modern philosophy. (Grosz, 2011, p. 175.) She comes back to it in the chapter titled “Space”. (Grosz, 2011, p. 177–180.); Grosz, 2011, p. 177.

“emblem” of which (as Grosz calls it) is the product of those couplings – a painting, a song, a spiderweb.⁴⁵ When any animal is being artistic, it forms a “gap”, that is announcing the possibility of becoming-other. This is necessary to make the initial step outside of itself, to create some sort of “excess”, which is something both nature and art produce.⁴⁶

This concept of life that is full of potentially creative encounters given in milieus resonates with the status of an artist and the creative observations mentioned in Burroughs’ writings. An artist finds herself in the position of “creative observation”, as she sees the possibilities of new material becomings that she herself enters.

“An artist is making something exist by observing it. And his hope for other people is that they will also make it exist by observing it. I call it ‘creative observation.’ Creative viewing. In other words, art demands something of the viewer. That the viewer *creates* by observing.”⁴⁷

Dangerous Creatures

“I want my painting to literary walk off the goddamned canvas, to become creature and a very dangerous creature. I see painting as evocative magic. And there always must be a random factor in magic, one which must be constantly changed and renewed.”⁴⁸

“Abstract Expressionism” as an art movement fits in quite comfortably with most of Burroughs’s works. It is one of the lines of modern painting that according to Grosz can be distinguished from the others based on the level on which a sensation and chaos are regulated in a work of art. In the line presented here by Burroughs, chaos is “deployed to the maximum”, creating some sort of “catastrophe-painting”.⁴⁹ Deleuze describes this as another kind of relationship reversal, where the hand (its movement), instead of being led by the eye, takes the lead and “subordinates” the eye.⁵⁰ To clarify the relation to the Burroughs example, the eye here is subordinated to the bullet.

“Painting comes as close as it possibly can to falling into chaos... the pattern is no longer discernible, all standard frames of reference (top/bottom, figure/ground) are subverted.”⁵¹

For Burroughs, there is little stability and structure observable in life.⁵² In encountering art, the affect traveling through our nervous system reminds us of our event-like essence – an organism is opened and borders are stretched and twisted. The artwork as a composition of matter that is made expressive by the sensation poses a threat to the body, invades it; the body enters new becomings, new couplings. These couplings investigate the possibilities of the relationship between our body and the chaotic forces of the earth and once again, the fragile balance between attraction and survival Grosz pointed out to, is in play. Any territory can be dissolved, another territory can emerge. The tendency of life to step outside itself to form new assemblages is something that Burroughs seems to be acutely aware of as an artist. His paintings are a visual demonstration of what can happen if this aspect, this tendency to risk in order to produce the new, is investigated to its absolute limits.

“... that’s the whole point of painting: multiple points of view can be simultaneously presented. One expands the area of awareness, and one seeks new frontiers of randomness. A shot-gun blast produces explosions of color that approach this basic randomness.”⁵³

The imminent randomness of explosion Burroughs writes about, the unordered pattern leading to infinite openings of the flesh, that is how the dangerous being of sensations is created. This being provokes other beings to become-other; it entails the disconnection of parts to the edge of annihilation.

45 Grosz, 2008, p. 46.; Grosz, 2011, p. 175.

46 Grosz, 2008, p. 9.

47 Burroughs, 1992, p. 39.

48 Burroughs, 1992, p. 35.

49 Grosz, 2008, p. 88.

50 Deleuze, 2003.

51 Grosz, 2008, p. 88.

52 Burroughs, 1992, p. 21.

53 Burroughs, 1992, p. 11.

Burroughs writes that he wills his painting to form a creature and a very dangerous one at that. There are ever newer creatures forming as the limbs made of color take unexpected routes, form new frames within the frame. It doesn't matter if the painting is turned upside down or if it's put in an assemblage with other things (not necessarily paintings) – the tentacles of the explosion frozen in motion find their way to other connections. These are the ways of refrain that pursue to escape out of the place of its origin to become the most independent out of all the creatures.

Grosz positions her theory in the philosophical lineage aiming to create concepts to conceptually stabilize the change and offer us the means through which diffractions occurring in the process of making-new could be framed. And there is no better artist to elucidate her conceptual creations than Burroughs. Concepts built up together with art help grasp the event of a body stepping from one affection and entering a new one because the artworks (and especially the ones of Burroughs) have maximized this potential to a great extent. A work of art is a precise balance of ordered and disordered – a framed entropy. Burroughs writes, that “if art became too precise it could kill because it could evoke any emotion in the reader or the viewer.”⁵⁴ His paintings, through the aggressiveness of the bullet whose destructive momentum they captured, are a constant reminder of the infinite new worlds and creatures “waiting to be observed”.

Conclusion: Too Many Agencies

“I don't have to go to outer space for aliens. They are all around me.”⁵⁵

Let me finish here by addressing a moment in Grosz's lecture given in 2009 at Utrecht University. When trying to describe the issue of identity in feminist philosophy, she criticizes feminist theory for being too concerned with the idea of a specific subject that someone needs to become and identify with and that needs to be recognized by others. This approach, according to her, is mistaken for focusing on achieving one specific agency only. The problem, nevertheless, is that there was never one agency to begin with. “I have too many agencies in me,” Grosz states. These many agencies can be conflicting with each other and they make up the different movements – becomings. Throughout her work Grosz focuses on these movements happening between various agencies – these becomings – that do not happen to already established things, but “preexist” them.⁵⁶ What she, Deleuze and Guattari share above all, are the kinds of questions they ask. Instead of asking what something is, the question turns to “what does it do”, instead of questions concerning the stable, these are asking for the possibility of (significant) *change*. And one of the possible ways to address change is through art and the process of creation.⁵⁷

Grosz states that “at its best feminism is the invention of the new practices.” These new practices, I might add, are dangerous practices, and they are dangerous for the same reason Burroughs's paintings are, for they disintegrate the current and are directed towards the future, towards the “what might be”. They have the potential, together with arts in general, to observe and create unsuspected agencies. These practices, however, are still partly waiting to be invented, waiting to be observed, so they too can produce new creatures.

Tento text je zkrácenou a upravenou verzí vznikající bakalářské práce.

54 Burroughs, 1992, p. 18.

55 Burroughs, 1992, p. 12.

56 Grosz, 2011, p. 1.

57 Grosz, 2008, p. 21–22.

Bibliography

- Bennett, Michael James and Tano S. Posteraro. 2019. *Deleuze and Evolutionary Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Burroughs, William S. 1992. *Painting and Guns*. New York: Hanuman Books.
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari. 1994. *What is Philosophy?* Transl. by G. Burchell a. H. Tomlinson. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles. 2003. *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. Trans. by Daniel W. Smith. London: Continuum.
- Fišerová, Michaela, Martin Charvát a Gregg Lambert. 2018. *Gilles Deleuze o literatuře: mezi uměním, animalitou a politikou*. Praha: Togga, spol. s r.o.
- Grosz, Elizabeth. 2008. *Chaos, Territory, Art: Deleuze and Framing of the Earth*. New York: Columbia University Press.
- Grosz, Elizabeth. 2011. *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*. London: Duke University Press.
- O'Sullivan, Simon. 2006. *Art Encounters Deleuze and Guattari: Thought beyond Representation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Uexküll, Jakob von. 1982. "The Theory of Meaning." *Semiotica* 42, no. 1: 25–82
- Grosz, Elizabeth. A lecture as part of the Former West project at Utrecht University, Utrecht, May 19, 2009.

Kterak Hobbes opomněl, že „přirozený člověk“ měl zranitelné tělo

Přeznačení ontologie těla podle Judith Butler

Sabina Vassileva

Ličení života za přirozeného stavu je nám všem dobře známo, chaotické bezvládní, v němž nám každou chvíli může souseď sebrat krávu, zničit dům nebo vydloubnout oči, uzná-li za vhodné udělat to pro svou vlastní sebezáchovu. Stav, v němž pojem práva pozbývá smyslu, protože neexistuje žádný jeho garant ani cesta vymahatelnosti. Jediné, na co se můžeme spolehnout, je naše vlastní síla a pohotovost kdykoliv použít násilí, podrobit si nebo se druhých zbavit dříve, než tak učiní druzí vůči nám. Nemusíme být studentem filosofie, abychom si vzpomněli na Hobbesův úderný a odstrašující popis nevyhnutelného konfliktu, v němž by život byl „osamělý, ubohý, ošklivý, zvířecí a krátký.“¹ *Raison d'être* kontraktualistických teorií společnosti je tak silným mýtem, že představa člověka, kterou předkládá, ovládá naši politickou představivost dodnes. Judith Butler si ve své nejnovější knize *The Force of Non-violence* všímá, jak mýtus přirozeného stavu strukturuje naši pojmovou výstavbu, s níž přistupujeme k otázkám násilného konfliktu a jeho řešení. Přirozený stav je válkou všech proti všem, válkou mezi suverénními individui, jež jsou plně soběstační, tzn. že své sebezáchovy dosahují nikoli za podpory druhých, ale na jejich úkor. Každý je každému překážkou a každému zbývá jediný způsob, jak překážku odstranit: násilí. Reakcí na setrvalou hrozbu násilí je opět rovněž násilí, a z jeho bludného kruhu tudíž není úniku jinak než skrze smlouvu – dále již příběh všichni dobře známe. Mým cílem zde není probírat teorie společenské smlouvy, nýbrž společně s Butler „čist fikci přirozeného stavu jako klíčový vhled do struktury a dynamiky historicky konstituované organizace moci a násilí tak, jak se vztahuje k životu a smrti.“² Styčným bodem této četby je poznatek zásadní nesrovnalosti: „Přirozený člověk“ jako by nikdy nebyl dítětem...

Hobbesovo inaugurační násilí

Figura přirozeného člověka je nám představena coby dospělé individuum, které je od počátku plně soběstačné. Jako by nikdy nebylo nemluvnětem, které potřebovalo nakrmit, přikrýt nebo vykoupat, jako by bylo zcela nezávislé na rodičích, příbuzenských vztazích, nedej bože neexistujících sociálních institucích k tomu, aby přežilo, vyrostlo nebo se snad naučilo mluvit.³ To se na první pohled může zdát poměrně neproblematické, jedná se přece jen o figuru. Přirozený stav nepopisuje skutečnou prehistorii lidských společenství, představuje fikci, v níž stávající společenská organizace nachází své ospravedlnění. Do dospělého tak mohl „přirozený člověk“ klidně vyrůst, pouze nám Hobbes část příběhu neodvyprávěl. Tento vstřícný výklad ovšem naráží, vezmeme-li vážně samotný Hobbesův narativ. Nezdá se pravděpodobné, že by dítě v zákeřné válce, v níž každý sleduje výlučně vlastní zájmy, mělo tu nejmenší šanci přežít, sotva pak vyrůst do fyzicky zdatného a důvtipného individua. Spíše než přičítat Hobbesovi ledabylost, je na místě se domnívat, že Hobbes tuto část příběhu zamlčel záměrně. A jakmile je zakládající figura moderní

1 Hobbes, T. *Leviathan*, OIKOYMENH, Praha, 2010, p. 89.

2 Butler, J. *The Force of Nonviolence, An Ethico-Political Bind*, Verso, London and New York, 2020, p. 36.

3 *Ibid.*, pp. 36-37.

společnosti vystavěna na záměrném zamlčení, je třeba zpozornět a společně s Butler se tázat, co muselo zůstat nevyřčeno, aby fikce přirozeného stavu splnila svou funkci.

Jaký rys člověka musí být popřen, aby z představivosti liberálních teoretiků⁴ povstal šťastlivec, který se nikdy nepotřeboval opřít o druhého, aby se napřímil? Který nikdy nepotřeboval rodiče, jež by jej nakrmili, aby zahnal hlad, přikryli dekou, aby se ohřál? Butler v tomto inauguračním násilí spatřuje akt anihilace alterity.⁵ To, co je od počátku vymazáno, je závislost člověka na druhých. Aby byl postulován na jakýchkoliv vztazích nezávislý, plně vybavený dospělý jedinec, musel být kladen do světa zcela zbaveného druhých. Jak by pak ovšem tento solipsista mohl rozpoutat válku všech proti všem? Domnívám se, že alteritou má Butler na mysli to, skrze co se otevíráme vnějšku, to, co nás váže k druhým a zakládá tak naši vztahovost. To, co potřebuje přikrýt dekou, nakrmit, opřít se o druhého, aby se napřímilo – jinými slovy to, co nás činí zranitelnými a závislými bytostmi, tj. tělo.

Opět bychom mohli namítnout, že bez těla by člověk v přirozeném stavu nemohl válčit proti ostatním. Tato námitka nás dostává k jádru toho, co se Butler ve své neotřelé úvaze snaží ukázat. Abychom byli důslední, měli bychom dodat, že Hobbes by zapřel tělesnost přirozeného člověka pouze v případě, kdyby byl seznámen s ontologií tělesnosti Judith Butler. Zmírněme proto snad příliš provokativní titulky: Hobbes tělo neopomíjí, pouze s ním zachází symptomaticky neadekvátně. Pojímá jej jako diskretní jednotku, hranici oddělující jednotlivá myslící individua od sebe navzájem. A právě v tomto neadekvátním pojetí těla leží kořeny moderního individualismu a zkázonosné politické představivosti moderní společnosti, která únik z bludného kruhu násilí, jež mohu konat vždy ve jménu sebezáchovy a sebeobran, ve skutečnosti nenabízí. Přetrhnout jej může pouze ne-násilí a zcela nová egalitářská imaginace. Nepředbíhejme však a představme si příběh, který by o těle vyprávěla Judith Butler.

Těla prekarizovaných shromážděná v nenásilném protestu křičí: „Jsme truchlitelní!“ Vystavují svou zranitelnost a hlásají, že navzdory selhávajícím oporám ve své zranitelnosti přetrvávají.

Tělo jako práh

V jeho centru stojí zranitelné tělo, které je vydáno do rukou druhého, dříve než je schopno využívat ruce vlastní. K představě takové scény není zapotřebí provést žádné inaugurační násilí, stačí si vzpomenout na denní chléb porodníků, jež předávají tělo narozeného dítěte do rukou matky. Tělo nemluvněte je radikálně závislé na těle matky, k životu vyžaduje oporu. Ta ovšem nekončí u dyadického mateřského vztahu, rozprostírá se šířeji do společenských struktur – síť zdravotní péče umožňuje tělu vůbec přijít na svět a dále se vyvíjet, adekvátní organizace bydlení tělu poskytuje přístřešek, vystavěné chodníky tělu podporují jeho mobilitu. Jinými slovy infrastruktura sociálního světa strukturuje tělesné potřeby a zajišťuje tělu jeho život. Závislost dětského těla tak není překonána časem, i tělo dospělého pro svůj zdařilý život vyžaduje oporu sociálních a ekonomických struktur, nikdy se nebude udržovat zcela samo.⁶ Příběh Butler bychom také mohli označit za fikci,⁷ ovšem jedná se o fikci přiznanou. Naopak fikce, kterou vybudoval Hobbes, aby ospravedlnil představu suverénního plně soběstačného jedince, nepřiznává svou podstatnou část – vymazání zranitelného těla. Hobbesova inaugurační scéna tak stojí na zapřené ztrátě, člověk v přirozeném stavu

4 O Hobbesovi mluvím jako o liberálním teoretikovi, nakolik do politické filosofie uvádí styčné body, z nichž liberalismus coby politická metoda legitimizace politického uspořádání čerpá, především pojetí svobody jednotlivce jako osobní suverenity a rovnost mezi takto suverénními jednotlivci.

5 Butler, J. *The Force of Non-violence, An Ethico-political Bind*, p. 38.

6 *Ibid.*, p. 16; 41; 49.

7 Nakolik je každý příběh o konstituci subjektu fikcí, protože je sám výsledkem toho, z čeho se snaží vydat počet. Problémem není fiktivnost, ale její nepřiznanost, nárok na to, že o subjektu vyslovuje pravdu.

ztrácí své tělo a s ním i pouto k alteritě, této ztráty si ovšem není vědom. Potud je nejen osamělým vlkem, ale rovněž melancholikem. Neodtruchlí svou ztrátu, rysy ztraceného (podmínek, jež mu umožňují život) si naopak zvnitřní, a proto žije v iluzi plné soběstačnosti. Vidíme tedy, že již v zakládajícím narativu liberalismu je přítomna logika melancholického zapření strukturující konstituci genderově diferenciovaného subjektu, který musel popřít ztrátu homosexuálního pouta.⁸ Pojetí těla coby hranice soběstačného individua stojí na melancholickém zapření. Oproti tomu nám příběh Butler, který nekoná násilí, nabízí koncepci těla, které nás od počátku váže k druhým a zakládá naši konstitutivní a setvalou závislost. Takové tělo je pórovité, prosakuje do vnějšího světa k druhým tělům, je spíše prahem než jednotkou. „Tělo, navzdory svým hranicím, nebo právě na základě těchto hranic je definováno svými vztahy, které umožňují jeho vlastní život a jednání.“⁹ Od druhých těl není zcela odlišeno, což samozřejmě neznamená, že všechna těla splývají do jednoho amorfního sociálního tělesa, nýbrž že je zapuštěno do vztahů vzájemné odkázanosti na jiná těla. Potud zranitelnost není toliko rysem individuálního těla, jako rysem právě těchto vztahů. Takto pojatá relační zranitelnost těla nám odhaluje, že naše těla nejsou nikdy plně individuována.¹⁰

Vhled příběhu o těle jako prahu nám může připadat poměrně banální, pakliže si však uvědomíme, že neoliberalní imperativ se zranitelností těla vůbec nepočítá, jeví se náhle jako křehce nesamozřejmý.¹¹ Butler poukazuje na to, že zaryté přesvědčení o nezávislosti individuálních těl nám nedovoluje pojímat rovnost jinak než coby vztah mezi oddělenými jednotkami. V relační ontologii těla je rovnost naopak rysem naší sdílené zranitelnosti, která nás váže nejen jeden k druhému a ke společenským strukturám, ale také k mimo-lidskému světu, přírodě. Požadavek rovnosti se tímto z individuálního nároku mění v kolektivní nárok na zajištění adekvátních socioekonomických opor nejen pro všechna těla rovným způsobem, ale také zodpovědně k planetě. Přeformulovat tělo jako práh vytváří puklinu v individualistické politické představivosti a je prvním krokem k vybudování nové egalitářské imaginace, v níž argument sebezáchovy nebude moci poskytnout ospravedlnění k použití násilí na druhém, neboť sebezáchova nebude oddělitelná od zachování druhých těl.

Mohli bychom Butler namítnout, že její příběh snad není fikcí, ale zato utopií, a že přece jen nám něco o těle zamlčuje. Maluje tělesnou zranitelnost jakoby na růžovo, když opomíjí, že dynamika vzájemné závislosti neznamená pouze vzájemnou oporu, pospolitost a solidaritu, ale také konflikt a agresí. To bychom však byli nepozornými čtenáři. Butler v žádném případě nechce popírat konfliktní charakter sociálních svazků. Zdařilý život dítěte koneckonců vyžaduje závislost na matce postupně umenšovat, v takové dynamice pak nepochybně figuruje agrese, vztek, rozhořčení. Vzájemná závislost může být (a vskutku je) zdrojem konfliktů, nerovnosti a násilí.¹² Problematickým ovšem je, když je tento destruktivní potenciál sociálně indukován, tj. když je vydanost těla strategicky zneužita a adekvátní opora je zajištěna pouze určitým tělům, zatímco jiným je systematicky odírána. Z faktu sdílené nezajištěnosti se stává organizovaná prekarita.

(Ne)truchlitelná těla

Sociální podmíněnost tělesné ontologie traktuje Butler skrze již známou kategorii truchlitelnosti. Truchlitelný život je takový život, za jehož ztrátu by se truchlilo, počítala by se jako ztráta a život by tudíž byl před ztrátou zabezpečen. Netruchlitelný život by naopak byl životem, jež by mohl být kdykoliv ztracen, aniž by se jeho ztráta počítala jako ztráta.¹³ Všimněme si tělesného rozměru této hypotetické kategorie – truchlení je veskrze tělesným výkonem. Truchlíci tělo se může trást, mohou mu téct slzy, může být zahaleno do černé barvy, může se veřejně shromáždit s jinými těly a společně truchlit za tělo ztracené, jeho ztrátu

8 Butler, J. *Závažná těla, O materialitě a diskursivních mezích pohlaví*, Nakladatelství Karolinum, Praha, 2016, pp. 292-338.

9 Butler, J. *Rethinking vulnerability and resistance* in: Butler, J., Gambetti, Z., Sabsay, L. (eds.) *Vulnerability in resistance*, Duke University Press, Durham and London, 2016, p. 16.

10 Butler, J. *The Force of Nonviolence, An Ethico-Political Bind*, p. 46.

11 Neoliberalním imperativem mám na mysli důraz na setvalou optimalizaci vlastního výkonu, flexibilitu a sebe-zhodnocování v každé oblasti lidské existence. Tj. takový sebe-vztah, v němž člověk sám k sobě přistupuje jako podnikatel. Tato ekonomizace života pak prosakuje i do vztahů k druhým, které vnímá primárně jako vztahy konkurence. To vše je umožněno představou plně soběstačného individua, jehož veškeré kroky ve společnosti jsou výsledky vědomých voleb, za každý svůj i úspěch i selhání je tím pádem odpovědný výlučně on sám. Stejnou odpovědnost pak vyžaduje i po druhých. Pro Butler představuje tato konkurenční dynamika silové pole násilí, v němž sami po sobě i po druhých implicitně vyžadují, aby na sobě konali násilí pro to, aby se stvrдили jako soběstačná individua.

12 Butler, J. *The Force of Non-violence, An Ethico-political Bind*, p. 39.

13 Ibid. p. 58; 75.

tím pozastavit, uchovat jej ve vzpomínce a tím mrtvému v jistém ohledu vrátit život. Netruchlitelnému tělu však nikdo život nevrací, protože mu primárně život ani nenáležel. Netruchlitelné tělo tak nejenže není před ztrátou a násilím podepřeno, násilí na něm může být také beztrestně konáno. Truchlitelnost tak Butler slouží coby průsečík úvah o násilí a nerovnosti – život, za který bychom netruchlili, vypadáva ze sféry životů, jimž je poskytnuta opora k tomu, aby mohly být prožity tak, že by jejich potenciální ztráta vyvolala truchlení. To také znamená, že by byl vyloučen ze sféry Já, které bychom v sebeobraně proti násilí chránili – v tomto abjektivním vnějšku se naopak stává takovým životem, proti kterému bychom ve jménu sebeobranu násilí domněle oprávněně použili.¹⁴

Netruchlitelnými životy jsou těla uprchlíků utopená ve středomořských vodách, kam žádný z okolních států nevyšlal záchranný člun; těla Afroameričanů, jejichž holé krky zaléhají kolena vyzbrojených policistů; těla žen pokrytá modřinami coby stopami přehlíženého domácího násilí; těla queer, jejichž touhy nenacházejí institucionálního uznání; těla genderově nekonformních, s nimiž nepočítá ani sčítání lidu, a v neposlední řadě těla sociálně vyloučených, která jsme ochotni obětovat, aby křivka ekonomického růstu neklesala příliš prudce.

Zabít nebo nechat zemřít – tato zbytná těla jsou vystavena rychlým i pomalým formám násilí, které jakožto projevy působení matrice truchlitelnosti nejsou izolovanými akty, nýbrž články řetězce re-iterované praxe násilí, která čerpá z logiky individualistické imaginace. Obzvláště působivé formulace nabízí Butler v přednášce *Covid-19, politika nenásilí, nekropolitika a sociální nerovnost*. Ve jménu zachování zdraví antropomorfovaných figury ekonomiky je život zbytných těl „vysáván“ a graf ekonomické křivky se stává životem-odnímající reprezentací, která rozhoduje o přijatelném počtu životů a nahrazuje tak lidský život pouhým číslem. Pandemie covidu-19 ukázala, jak sociální nerovnosti přímo korelují s otázkou života a smrti. Ochrana „těla ekonomiky“ ospravedlňuje násilí páchané na tělech netruchlitelných životů. Výmluvně to ukazují příklady rasově podmíněných sociálních nerovností – až dvakrát vyšší míře úmrtnosti na covid-19 podléhají Afroameričané i Hispánci v USA, severoafrická menšina v okrese Seine-Saint-Denis ve Francii nebo pákistánské a bangladéšské menšiny ve Velké Británii.¹⁵

Sociální požadavek rovné truchlitelnosti všech životů nové egalitářské imaginace znamená představit si takový svět, v němž bude princip rovné truchlitelnosti stvrzen v socioekonomické organizaci světa, v němž nebude žádnému tělu odnímána opora, a v němž jednotlivá těla nebudou od sebe oddělena tak, aby na úkor ochrany jednoho bylo páchano násilí na jiných. Neznačená to formulovat ideální model společnosti a snažit se jej záhy implementovat, nýbrž dovolit si „experimentovat s hypotetickým“,¹⁶ nalomit destruktivní horizont individualistické imaginace a otevřít horizont dosud utopický. První pukliny v něm vznikají skrze postoj ne-násilí, jehož východiskem je ono pórovité zranitelné tělo.

Etika a politika nenásilí

Nenásilí není projevem slabosti, selháním jednat, či rezignací na společenskou transformaci. Nejedná se ani o morální pozici jednotlivce, která by vycházela z pacifismu, ani o v praxi naplnitelný společenský ideál. Nenásilí je spíše neutuchajícím bojem sociální a politické rezistence, jež nestojí na popírání tělesné zranitelnosti, naopak z ní čerpá.¹⁷ Zdá-li se nám ne-násilí coby projev agresivního vzdoru obtížně představitelné, pak jsme stále v zajetí individualistické imaginace. Pojímáme-li jednající subjekt jako soběstačné individuum, které je výlučným autorem svého jednání, tzn. že na něj při jednání nic nepůsobí, o nic se nemusí opírat, pak není divu, že zranitelnost vnímáme jako překážku jednání a potažmo protiklad rezistence. Přeznačení ontologie tělesné zranitelnosti nás však upozornilo na nesamozřejmost této binární opozice, jež koreluje s tradiční metafyzikou čistých opozit *mysl × tělo*, *aktivita × pasivita*, *subjekt × moc*, *svoboda × podrobení*. Dekonstrukci těchto opozit Butler provedla již pojetím performativity jednání, které se vzpírá reduktivní disjunkci suverénní libovůle na straně jedné a fatálního determinismu na straně druhé. Subjekt není ani čistě aktivním tvůrcem reality, jehož jednání by bylo výsledkem jeho voleb, ani čistě pasivním předmětem, který by ve vleku norem pouze reiteroval a upevňoval společenské konvence. Byť normy vyžadují a zároveň ustavují formy tělesné zranitelnosti, bez nichž by jejich působení bylo ne-

14 Ibid, pp. 54-55.

15 Butler, J. *On Covid-19, The Politics of Non-violence, Necropolitics and Social Inequality*. https://www.youtube.com/watch?v=6Bnj7H7M_Ek

16 Butler, J. *The Force of Nonviolence, An Ethico-political Bind*, p. 77.

17 Ibid, pp. 20-23.

myslitelné, tak právě v této sféře afektivity, vydanosti vnějšku, může vzniknout něco nepředvídatelného, něco, s čím norma nepočítá, co naruší běh iteračního řetězce a nechá normu vyvstat v její nahodilosti.¹⁸ Mobilizace tělesné zranitelnosti k nenásilné rezistenci je právě tímto nečekaným vtěleným performativním aktem, který obnažuje kontingenci norem nerovně distribuujících truchlilnost.

Těla prekarizovaných shromážděná v nenásilném protestu křičí: „Jsme truchlitelní!“ Vystavují svou zranitelnost a hlásají, že navzdory selhávajícím oporám ve své zranitelnosti přetrvávají. Přestože jsou podmínky života těmto tělům systematicky podemlívány, těla přežívají a v nenásilném protestu z pozice netruchlitelných vznášejí požadavek rovné truchlilnosti. Tato těla sdělují: „Nezmizíme tak snadno, naše ztráty zanechají živoucí stopu, z níž rezistence poroste.“¹⁹ Tímto tělesným performativem odkrývají zákazonosné působení norem truchlilnosti, jednájí z pozice, v níž jim podmínky jednání nejsou zajištěny. A právě v tomto aktu odhalení násilí, jež je na nich pácháno, spočívá jejich jednání – rezistence, která pozastavuje cirkulaci násilí. Právě v okamžiku, kdy se násilí jeví jako jediná možná reakce na systematické násilí, jemuž jsou těla netruchlitelných vystavena, postoj ne-násilí jakoby vytrhne násilí z jeho hladkého průběhu, vyrve z citačního řetězce jeden článek a tím pozmění jeho směr, nalomí bludný kruh násilí a utvoří v něm puklinu pro vzdor, jenž moci neuniká – je její imanentní kritikou.

Tento vzdor pak není aktem individuálního heroismu, v němž by se zranitelnost „magicky proměnila v sílu, nýbrž artikulace požadavku, že pouze podepřený život může přetrvávat jako život.“²⁰ Nenásilný protest, hladovka, nenásilná okupace veřejných prostor, stávka nebo veřejná truchlení – všechny tyto tělesné akty rezistence čerpající ze sdílené tělesné zranitelnosti vedou k utváření mezinárodních hnutí solidarity, v nichž vystavenost zranitelného těla násilí rezonuje. Vektorem solidarity může být opět protestující tělo, ale také mediální tlak, petice či ekonomický bojkot. Co ovšem Butler podtrhuje, je utváření určitých společenství mimo kontraktualistický rámec – společenství, v nichž navzájem podporujeme a stvrzujeme svá zranitelná těla. Právě skrze tato globální hnutí solidarity prolamujeme pevnost individualistické imaginace – to, co nás spojuje, je zranitelné tělo. A protože tento propojující prvek sdílíme všichni, ztrácjí globální hnutí solidarity vylučovací charakter, jímž se vyznačují taková uskupení, v nichž je rovnost pojímána jako rys individuálního života. Jelikož netruchlitelná těla takovými životy nejsou, mezi rovné by nespadała. Naopak rovnost, kterou pro naše těla vyžadujeme v hnutích solidarity, není požadavek individuálních práv, nýbrž sociálních povinností.²¹ Sdílí-li naše těla svět, v němž jsou vzájemně odkázána nejen jedno na druhé, ale rovněž na socioekonomické opory, pak máme vůči sobě globální povinnosti, naše osudy jsou stejně tak jako naše těla vzájemně propleteny. Na základě rekonceptualizace těla tak může Butler definovat etiku a politiku nenásilí neoddělitelně spjatou s požadavkem radikální rovnosti: „Když se nás někdo zeptá, proč bychom se měli starat o ty, kteří trpí na druhém konci světa, odpovědí je fakt, že obýváme svět společně ve vztazích vzájemné závislosti.“²²

Etika nenásilí se neopírá o autonomní individuum, vychýlení vtěleného subjektu směrem k druhým situuje etično do „vztahového rámce, v němž jsme skrze naše těla oslovováni a vyzýváni druhými, abychom určitým způsobem jednali.“²³ Budeme-li jednat tak, abychom se nesnažili svou tělesnou zranitelnost ovládnout a popřít, ale spíše náležitě z ní čerpat, budeme performativně utvářet novou egalitářskou imaginaci, jejímž protagonistou není nespoutaný suverén, ale globální politická hnutí solidarity. V této představivosti pak můžeme usilovat o vybudování spravedlivějšího a žitelnějšího světa, jehož struktury budou ztělesňovat radikální rovnost truchlilnosti zranitelných těl. Zní to utopicky? To s nádechem ironie přiznává i Butler: „Nereálné a marné? Ano, ale je to možná způsob, jak do bytí vnést novou realitu.“²⁴ Dovolit si formulovat nereálné posouvá hranice naší politické představivosti. Zaujímat pozici na těchto hranicích a z ní jednat – v tom tkví síla etiky a politiky ne-násilí. Síla, na jejímž počátku stojí příběh o těle, které není jednotkou ale prahem – prahem ke spravedlivější budoucnosti.

18 Butler, J. *Rethinking vulnerability and resistance*, pp. 17-18.

19 Butler, J. *The Force of Nonviolence, An Ethico-political Bind*, p. 196.

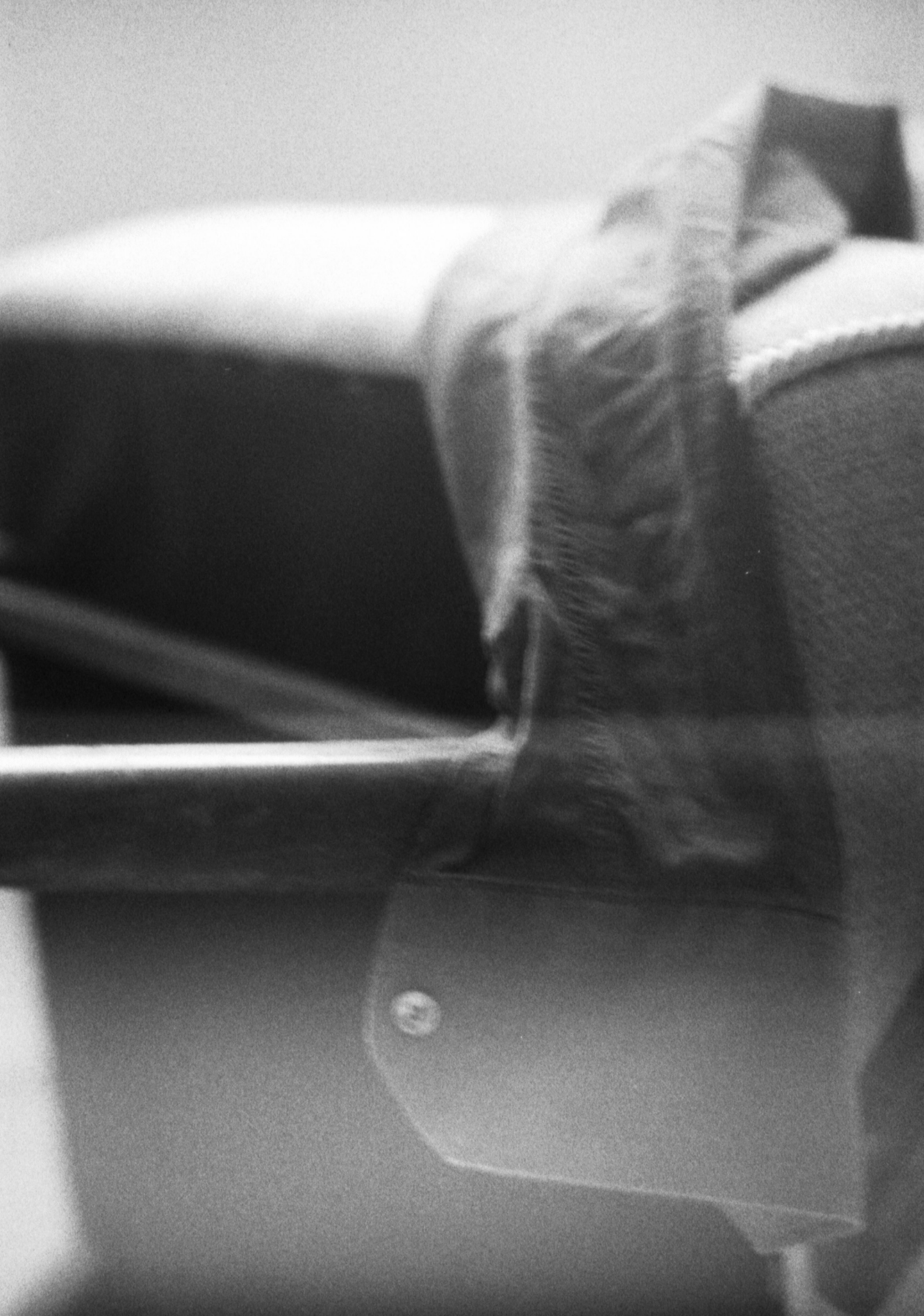
20 Ibid, 194.

21 Ibid, p. 44.

22 Ibid, p. 51.

23 Butler, J. *Senses of the subject*, Fordham University Press, New York, 2015, p. 8.

24 Butler, J. *The Force of Nonviolence, An Ethico-political Bind*, p. 203.



Souhlas s užitím těla

Kant a moderní technologie

Vojtěch Svěrák

Tématem mého článku je tělo z hlediska možnosti jeho užití k uspokojení touhy. Běžná intuice nám říká, že s tělem druhého člověka nemáme nárok nakládat svévolně. To, co by užívání cizího těla mohlo ospravedlnit, je souhlas; pokud akt recipročně schválí zúčastnění, ve většině případů pak bude přijatelný. Mojí ambicí je nicméně ukázat, že samotný souhlas není neproblematický nástroj, jelikož od něj často očekáváme nesplnitelné – chceme, aby ospravedlnění k domluveným činnostem fixoval v čase. Tento předpoklad se ukáže nejen jako nemožný, dokonce může zintenzivnit nepříznivé důsledky, kterým jsme se jeho požadováním chtěli vyhnout. Popsanou tezi předvedu na problematice sexuálního nebo přesněji sexualizovaného násilí¹, nejprve v rámci přístupu Immanuela Kanta, který hájí zastřešení souhlasu s užíváním těl institucí manželství; následně u návrhu, který se několikrát během poslední dekády objevil ve veřejném prostoru a spočíval ve snaze předejít násilí pomocí zaznamenání souhlasu v mobilní aplikaci.

Je nasnadě začít tím, jak vnímá touhy, sex a manželství Immanuel Kant.² Pruský filosof se právem řadí do racionalistické tradice. Jednání se má řídit rozumem, který krotí s tělem spjaté touhy, inklinace a vášně.³ Myslitelovu pozici však nelze redukovat na to, že všechny touhy jsou špatné a měli bychom se jich zbavit. Iracionální žádosti naopak slouží k přirozeným účelům, jako je například sebezachování, a konstituují lidské bytí, proto máme povinnost je kultivovat. Mimo to mnoho z nich (např. láska k druhým či starost o přátele) podporuje jednání podle etické povinnosti, Kant dokonce tvrdí, že bez určitého morálního citu – úcty – by mravní jednání nebylo vůbec možné. Pokud se však člověk plně oddá touhám, hrozí, že se jeho jednání zprotiví rozumu, jelikož touhy vedou primárně k zájmu o svoje štěstí. Taková motivace neobstojí, protože není v souladu s člověku inherentní etickou povinností. Platí tedy, že praktická racionalita má v rámci Kantovy teorie jednání výsostné postavení, protože generuje morální důvody s nejvyšší důležitostí, které zavazují každý subjekt, a veškeré iracionální puzení má být těmto důvodům podřízeno.

Jednou z inklinací, která je nebezpečná pro podrytí morálky, je touha po sexu. Sexuální vášně Kant definuje jako touhu užít tělo druhého za účelem ukojení vlastního živočišného impulsu.⁴ Tato žádost upozaduje všechny ostatní aspekty člověka, soustředí se pouze na tělesnost, především na pohlavní orgány. Sexuální vášně bývá spjata s dalšími emocemi, nejčastěji láskou, ty však nemění její povahu, a proto je za všech okolností morálně problematická. Etická závadnost spočívá v tom, že sexuální vášně per se upozaduje lidství všech, kdo v ní figurují. Kant se domnívá, že pokud někoho ovládne sexuální chtíč, usiluje o moc nad druhým nezávisle na jeho nebo jejím štěstí, pocitech či volbě, chce se zmocnit těla a druhý se pro něj

1 Termín „sexuální násilí“ užívám jako zastřešující pojem pro širokou škálu praktik, ke kterým je někdo fyzicky donucen, či jsou vykonávány bez souhlasu. Jednu z užívaných definic nabízí Světová zdravotnická organizace (WHO): „[...] jakékoli sexuální jednání zahrnující pokusy o dosažení sexuálního styku, nežádoucí sexuální poznámky a návrhy, činy směřující k obchodování či jinak namířené proti sexualitě jedince, které využívají nátlak. Může být prováděno kýmkoli, nezávisle na vztahu mezi obětí a pachatelem, a v jakémkoli prostředí včetně domova a práce.“ (Viz.: KRUG, Etienne et al., eds. *World report on violence and health*. Geneva, World Health Organization, 2002, 147 – 174)

2 Kantovo dílo cituji tradičně podle souborného vydání: *Kants gesammelten Schriften, Ausgabe der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin: Walter de Gruyter, 1902–).

Následující shrnutí čerpá z rozboru Allena Wooda viz.: WOOD, Allen. *Human inclinations and affections*. 1999. In *Kant's Ethical Thought* (Modern European Philosophy, pp. 250-282). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139173254.010.

3 Touhu [Begehren] lze chápat jako sebeurčení subjektu na základě vnímaného objektu za účelem budoucího stavu; pokud je objektem touhy slast a touha je opakovaná, jedná se o inklinaci [Neigung]. Ty trvající inklinace, které zahrnují druhé lidi, nazývá Kant vášněmi [Leidenschaft]. (Viz.: 6:211-212; 6:408)

4 Definice sexuální lásky [Geschlechtsliebe] viz.: 7:136. Dělení viz.: 7:268. Kant zde jmenuje dvě přirozené vášně [natürlichen Leidenschaften] – touhu po sexu [Geschlechtsneigung] a svobodě [Freiheit].

stává výlučně prostředkem k uspokojení touhy; přestane být osobou a redukuje se na věc.⁵ Nadto podle nutím sexuální touze člověk porušuje povinnost vůči sobě samému, jelikož upozaďuje svou racionální stránku, která zakládá lidskou vnitřní hodnotu, neboli důstojnost; jedná pouze na základě animální žádosti přímo proti zákonu rozumu. Slavná druhá formulace kategorického imperativu říká: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel, nikdy pouze jako prostředek.“ Při sexu člověk užívá sebe i druhého jen jako prostředek, a proto jde dle Kanta o zásadní morální problém.

Stejně jako ostatní touhy, i sexuální vášně má svůj smysluplný, přirozený účel – reprodukci. Proto Kant stanovuje podmínku, za které je její uskutečnění přijatelné. Podmínkou možnosti realizace sexuální touhy je dle Kanta uzavření speciální smlouvy, doživotního kontraktu o exkluzivním, vzájemném užívání pohlavních orgánů muže a ženy. Tuto dohodu filosof označuje jako manželství. Instituce manželství ospravedlňuje instrumentalizaci těla a to na základě souhlasu – partneři jeden druhému dobrovolně odevzdávají své lidství, zavazují se k tomu, že mohou vzájemně užívat svých těl jako prostředků k uspokojení sexuálních vášní. Manželství má zajistit mezi partnery rovnost, sjednotit jejich vůle za společným účelem, kterým je vytvoření funkční domácnosti a výchova dětí. Nutno poznamenat, že rovnost partnerů je v Kantově pojetí iluzorní, jelikož vůdčí roli díky vyššímu společenskému statusu a větším intelektuálním schopnostem má zastávat vždy muž.⁶

Při sexu je vždy přítomný prvek násilí, přinejmenším potenciálně, tedy v tom smyslu, že jeden z aktérů má možnost k činnosti fyzicky nutit druhou bytost jejímu diskomfortu navzdory.

Kantovy teze se nám mohou jevit dnešní optikou v mnoha ohledech cizí. Nepříjemně působí jednak myslitelův sexismus, mimo to je rovněž nepřesvědčivá představa o morální nepřijatelnosti pohlavního styku mimo manželství. S jednou ze zásadních autorových tezí je však nutné souhlasit. Při sexu je vždy přítomný prvek násilí, přinejmenším potenciálně, tedy v tom smyslu, že jeden z aktérů má možnost k činnosti fyzicky nutit druhou bytost jejímu diskomfortu navzdory. Manželství má ospravedlnit užití druhého člověka pouze jako prostředku a vyhnout se tak morálně problematické praxi. Kantovu pozici je nasnadě číst tak, že chce hájit nutnost regulace sexuální vášně, ta totiž může přerůst v aktivitu, při které si jeden podmaňuje tělo druhého proti jeho či její vůli. Kant má jistě pravdu i v tezi, že ve většině případů osoba, která sexuální akt vynucuje násilím, je muž.⁷

Kliknutí na obrazovce⁸

Násilnému zneužití těla druhé osoby se snaží předcházet i současné právní systémy, a to stejným nástrojem který navrhuje Kant – souhlasem. Legislativa však na rozdíl od filozofa nespécifikuje jeho přesnou podobu. To, co se považuje za vyjádření souhlasu s užitím těla, se v právní praxi podstatně mění napříč časem. V

5 Navazující sekce vychází z Kantových přednášek o etice (viz.: 27:384-388) a Metafyziky mravů (viz.: 6:278-280).

6 K tématu nerovnosti mužů a žen v Kantově myšlení viz.: KNELLER, Jane. *Kant on Sex and Marriage Right*. In P. Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (Cambridge Companions to Philosophy, pp. 447-476). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CCOL052182303X.014. Str. 453.

Ilustrující je v tomto ohledu dále Kantova korespondence s Marií von Herbert, kterou popisuje Rae Langton. Viz.: LANGTON, Rae. *Duty and Desolation*. *Philosophy*, vol. 67, no. 262, 1992, pp. 481-505. JSTOR, www.jstor.org/stable/3751703.

O rozporu mezi Kantovými antropologickými představami a jeho progresivními, egalitářskými principy. Srov: KLEINGELD, Pauline. *On Dealing with Kant's Sexism and Racism*. 2019, *SGIR Review* 2 (2):3-22 a Wood, 1999, str. 395-396

7 Na tento aspekt Kantovy teorie sexuální vášně navazují mnozí další myslitelé a myslitelky. Allen Wood jmenuje například Jean-Paul Sartra, či feministické filosofky Andreu Dworkin a Barbaru Herman. Viz.: Wood, 1999, str. 396.

8 Popis konkrétních aplikací a podrobnější diskuzi nabízí John Danaher. Viz.: DANAHER, John. *Could There Ever be an App for that?* *Consent Apps and the Problem of Sexual Assault, Criminal Law and Philosophy*, vol. 12. Doi: 10.1007/s11572-

posledních letech sledujeme celosvětový tlak na prosazení přísnějšího a pozornějšího posuzování případů sexuálního násilí v trestněprávní rovině, který je důsledkem debaty o tzv. kultuře znásilnění⁹. Tato témata se výrazně skloňují v posledním měsíci i v českém kontextu, a to kvůli kauze údajného sexuálního násilí páchaného dnes již bývalým poslancem Dominikem Ferim.¹⁰ Jedním z požadavků je, aby se čin soudil jako násilný, pokud je vykonáván bez výslovného souhlasu druhé osoby. Takový souhlas se označuje jako afirmativní či performativní, v kontrastu se souhlasem nevýslovným, který se často využíval k obhajobě obviněných v minulosti.¹¹

Co přesně má znamenat výslovný souhlas? Zde přichází na pomoc moderní technologie, které nabízí jednoduché řešení. Od roku 2014 se ve veřejném prostoru začaly objevovat aplikace, které umožňují partnerům označit či nahrát souhlas s budoucí sexuální praktikou. První pokusy vznikly v prostředí Spojených států souběžně s narůstajícím povědomím o sexuálním násilí v kampusech univerzit. Aplikace byly zpočátku určeny pro prostředí studentských večírků, v posledních letech se nicméně začalo hovořit o jejich širším využití, pokusy o implementaci do běžného života se objevily například v Dánsku či Austrálii. Technologie funguje v zásadě tak, že po označení možnosti na displeji telefonu, nebo nahrání videozáznamu oběma partnery se souhlas uloží, následně by mělo být zúčastněným umožněno po určitou dobu¹² neproblematicky užívat tělo druhého. Tvůrci si od aplikací slibují ztransparentnění sexuálních aktivit a také uspokojení poptávky právníků a soudců, kteří často tápou¹³ v tom, jak fakticky dokazovat v případech násilí absenci souhlasu. Záznam z aplikace by měl u soudních případů sloužit jako důkazový materiál. Je třeba dodat, že snahy o širší využití technologie se zatím setkávají převážně s kritikou jak z řad odborníků, tak veřejnosti. Podstatné nicméně je, že hlavní důvod, proč aplikace selhávají, se ukazuje i v Kantově řešení morálního dilematu užívání těla.

Úskalí souhlasu

Vrátme se proto zpátky do osmnáctého století. Manželství má ambici ospravedlnit zacházení s druhým jako s věcí a to pomocí dohody o vzájemném užívání pohlavních orgánů. Co když chce jeden z partnerů svůj původní souhlas změnit? Kant tuto možnost netematizuje. Naopak tvrdí, že pokud se jeden z manželů uchýlí k cizoložství, druhý má nárok „vzít si svého partnera zpátky pod kontrolu.“¹⁴ Partner či partnerka svůj minulý souhlas – uzavření manželské smlouvy – změnit nemůže, i když názor přehodnotil/a, jelikož se jedná o kontrakt s doživotní platností. Manžel nebo manželka se tak snadno může stát subjektem pro Kanta morálně problematických praktik z toho důvodu, že je k sexuálnímu aktu nucen/a s odvoláním na minulý souhlas, který nicméně ztratil účinnost. Souhlas může pozbýt faktickou platnost kdykoli, protože fakt, že se člověk uvolil umožnit druhému zacházet se svým tělem, neimplikuje, že nemůže nastat skutečnost, která jeho rozhodnutí změní. Potom se opět ocitáme v situaci, kdy jeden užívá druhého jako pouhý prostředek k uspokojení vlastní sexuální vášně, přičemž akt pozbyl ospravedlnění, jelikož druhý s poskytnutím svého těla nesouhlasí. Smluvní dohoda proto nezakládá nárok na budoucí užívání těla, ani pokud se jedná o partnera či partnerku v manželství. Zaznamenání souhlasu manželskou smlouvou může mít dokonce opačný důsledek než vyhnutí se neospravedlněnému užívání těla, jelikož vytváří iluzorní představu, že na sex existuje ve

9 “Rape culture” - dřívější důkazy nevinny v případech znásilnění se v právní praxi zakládaly na bizarně širokém chápání pojmu souhlasu. K důkazu souhlasu se v mnoha případech počítala sexuální historie, společenský status, vztah k násilníkovi, absence odporu, či dokonce oděv ženy. K tomu viz.: WHISNANT, Rebecca, *Feminist Perspectives on Rape*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.) nebo HAVELKOVÁ, Barbara, Pavla ŠPONDROVÁ a Kateřina ŠIMÁČKOVÁ, ed. *Mužské právo. Jsou právní pravidla neutrální?* Wolters Kluwer (ČR), 2020. ISBN 978-80-7598-761-7.

10 RYCHLÍKOVÁ, Apolena a ZELENKA, Jakub. „Chování Dominika Feriho je veřejné tajemství.“ *Ženy popsaly traumatizující zkušenosti s mladým politikem*. Alarm [online]. 25.05.2021 [cit. 2021-6-6]. Dostupné z: <https://a2larm.cz/2021/05/chovani-dominika-feriho-je-verejne-tajemstvi-zeny-popsaly-traumatizujici-zkusenosti-s-mladym-politikem/>

11 Česká republika je v tomto ohledu výrazně pozadu, jelikož souhlas nefiguruje ani v definici znásilnění. Viz.: §185 trestního zákoníku (zákon č. 40/2009 Sb.).

12 Například dánská verze aplikace zvaná IConsent souhlas uděluje na 24 hodin. Viz.: CROSSLAND, David. *Danish Sex Consent App's an Anti-Climax.*, The Times, 4 Feb. 2021 www.thetimes.co.uk/article/danish-sex-consent-apps-an-anti-climax-hqdw3m7x2. <https://www.thetimes.co.uk/article/danish-sex-consent-apps-an-anti-climax-hqdw3m7x2>

13 Viz.: SMALL, Jamie. *Conceptualizing Consent: How Prosecutors Identify Sexual Victimization in Statutory Rape Cases*. Law & Social Inquiry, 45(1), 2020, 111-131. doi:10.1017/lsi.2019.71

14 6:278

vztahu odůvodněný nárok, kterému jsou manželé povinováni dostát jejich aktuálnímu přesvědčení navzdory.¹⁵

Výtky stejného druhu jsou stěžejní pro prokázání, že popsané mobilní aplikace selhávají. Zaznamenáním souhlasu v aplikaci se klade důraz na aktuální stav zúčastněných, čímž se upozaďuje stěžejní aspekt interakce; tedy fakt, že kontext události se může změnit. Představme si případ, kdy oba partneři souhlasí se sexem, svoje rozhodnutí stvrdí v aplikaci, jeden z nich však začne v průběhu styku vykazovat násilné jednání; druhý by rád/a svůj původní souhlas odvolal/a, ale nemůže, protože konsent byl již předem zaznamenán. Jediné, co některé z firem pro tyto případy nabízejí, je možnost nahrát další záznam, ve kterém osoba dotčená sexuálním násilím původní souhlas popře. Kromě toho, že je nasnadě pochybovat o praktické uskutečnitelnosti druhého záznamu, násilník bude v každém případě disponovat původním souhlasem. Při případné obhajobě může aktér nahraný souhlas vykázat a svoji násilnou činnost tak odůvodňovat *de iure* platným, avšak *de facto* nesmyslným záznamem souhlasu. Kontext je sice možné vysvětlovat, ale hmatatelný záznam bude mluvit ve prospěch násilníka a celou událost zkreslovat. Mimo to předchozí souhlas, stejně jako popsaná manželská smlouva, vytváří falešný dojem, že styk je předem slíbený, sjednaný a existuje na něj legitimní nárok.

Pro shrnutí, souhlas s užitím těla není možné fixovat ani institucí manželství, ani jakoukoli aplikací, a to z toho důvodu, že nejde o konečný akt; naopak zásadním rysem souhlasu s intimními aktivitami je možnost jej neustále přehodnocovat. Kantova teze, že jednání, při kterých užíváme těla druhých, vyžadují zvláštní ospravedlnění, jelikož takové akty mají specifickou povahu, je dodnes platná. S lidmi nemůžeme jednat jako s věcmi, protože jde o bytosti, které se mohou samy rozhodovat, potažmo cítit slast a strast. Kant se však nepřijatelnému užívání těla druhého nevyhne tím, že zavede instituci manželství; stejně tak problému sexuálního násilí nepomůžeme požadováním souhlasu v mobilní aplikaci. Sexuální interakce je komplexní proces, který není možné redukovat na kliknutí prstem, nebo na podepsání smlouvy. Nutnost požadovat vzájemný souhlas při sexuálních praktikách, které v sobě, jak poznamenává Kant, potenciálně obsahují násilný a morálně problematický prvek, je validní nárok. Je však třeba doplnit, že násilí se nevyvarujeme formálně určeným souhlasem – takový požadavek je dokonce, jak se ukázalo, kontraproduktivní. Udělení souhlasu s užíváním těla je třeba naopak vnímat jako stále se revidující proces. Schůdnější cestou řešení sexuálního násilí spatřuji v pokračování implementace tématu do vzdělávacích institucí a zintenzivnění debat o společenském klimatu, které násilí umožňuje, potažmo často přehlíží. Jedním z bodů této široké diskuze je otázka, co a za jakých okolností lze smysluplně považovat za souhlas. Nápomocné může být poučení z chyb podobných té, kterou jsem se pokusil přiblížit.

15 Podobnou kritiku nabízí v citovaném článku Jane Kneller (viz.: pozn. 5), s doživotním kontraktem spojené problémy připouští i Allen Wood (Viz.: Wood, 1999, str. 258-259). Kanta se snaží proti problematickým implikacím bránit Allan Beever. (Viz.: BEEVER, Allan. *Kant on the Law of Marriage*. 2013, 18 Kantian Review 339-362, Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2486979>)

Bibliografie

BEEVER, Allan. *Kant on the Law of Marriage*. 2013, 18 *Kantian Review* 339-362, Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2486979>)

CROSSLAND, David. *Danish Sex Consent Apps an Anti-Climax*. The Times, 4 Feb. 2021 www.thetimes.co.uk/article/danish-sex-consent-apps-an-anti-climax-hqdw3m7x2. <https://www.thetimes.co.uk/article/danish-sex-consent-apps-an-anti-climax-hqdw3m7x2>

DANAHER, John. *Could There Ever be an App for that? Consent Apps and the Problem of Sexual Assault*. *Criminal Law and Philosophy*, vol. 12. Doi: 10.1007/s11572-

HAVELKOVÁ, Barbara, Pavla ŠPONDROVÁ a Kateřina ŠIMÁČKOVÁ, ed. *Mužské právo. Jsou právní pravidla neutrální?* Wolters Kluwer (ČR), 2020. ISBN 978-80-7598-761-7.

Kants gesammelten Schriften, Ausgabe der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: Walter de Gruyter, 1902–).

KLEINGELD, Pauline. *On Dealing with Kant's Sexism and Racism*. 2019, *SGIR Review* 2 (2):3-22.

KNELLER, Jane. *Kant on Sex and Marriage Right*. In P. Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (Cambridge Companions to Philosophy, pp. 447-476). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CCOL052182303X.014. Str. 453.

KRUG, Etienne et al., eds. *World report on violence and health*. Geneva, World Health Organization, 2002, 147 – 174

LANGTON, Rae. *Duty and Desolation*. *Philosophy*, vol. 67, no. 262, 1992, pp. 481–505. JSTOR, www.jstor.org/stable/3751703.

RYCHLÍKOVÁ, Apolena a ZELENKA, Jakub. „*Chování Dominika Feriho je veřejné tajemství. „Ženy popsaly traumatizující zkušenosti s mladým politikem*“. Alarm [online]. 25.05.2021 [cit. 2021-6-6]. Dostupné z: <https://a2larm.cz/2021/05/chovani-dominika-feriho-je-verejne-tajemstvi-zeny-popsaly-traumatizujici-zkusenosti-s-mladym-politikem/>

SMALL, Jamie. *Conceptualizing Consent: How Prosecutors Identify Sexual Victimization in Statutory Rape Cases*. *Law & Social Inquiry*, 45(1), 2020, 111-131. doi:10.1017/lsi.2019.71

WHISNANT, Rebecca. *Feminist Perspectives on Rape*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

WOOD, Allen. *Human inclinations and affections*. 1999. In *Kant's Ethical Thought* (Modern European Philosophy, pp. 250-282). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139173254.010.



Proč je vůbec tělo a ne spíše nic?

Jakub Sova

Claude Lévi-Strauss v esejí *Rasa a dějiny* (Race et histoire, 1952) uvádí pozoruhodný příklad střetu dvou odlišných kultur: „Několik let po objevení Ameriky, zatímco Španělé vysílali komise, které měly zjišťovat, zda domorodci mají duši nebo ne, na Velkých Antilách domorodí obyvatelé trávili čas tím, že potápěli bílé zajatce pod vodu, aby si ověřili dlouhodobým pozorováním, zda se jejich mrtvolky rozloží nebo ne.“

Z příhody lze vyvodit, krom svérázného přístupu k psychofyzické jednotě obou stran, společné vztahování se k dimenzi tělesnosti, s jejíž důvěrnou znalostí zacházejí kolonizátoři i přírodní národy. Tělo zarostlo do intelektuální tradice, kde nabylo charakteru obecniny. Marcel Mauss v práci *Techniky těla* (Les techniques du corps, 1936) ho představuje jako „první a přirozený instrument člověka“ v kongruenci s kulturními praktikami, které jej označují, disciplinují a ukládají mu smysl. Tento přístup a důsledky z něj plynoucí dodnes spolehlivě ilustrují výchozí postavení pro intuitivní porozumění tomu, co myslíme tělem. Je nicméně možné, že jazyk antropologie s jeho neskrývanou blízkostí k pravidlům, povinnostem, metodám, principům, systémům zkoumání a kategoriím spjatým s formativní povahou disciplíny, není s to plně postihnout primitivní metafyziku zdání, k níž předmět jejího bádání odkazuje.

Nezřídka užívaný termín přírodní národy, jímž máme ve zvyku hovořit o archaických či ritualizovaných společnostech, je přitom nanejvýš zavádějící. Jak říkají Kaďuvejové, nepomalovaný člověk je nejenže hloupý, ale především nekulturní a opovrženíhodný, ponechaný anomii přírody. Tělo je v hlubokých rituálních praktikách ornamentalizace a mutilace symptomem posílení znakovosti a zdání, výzvou adresovanou bůžkům, duchům a zesnulým, v níž se resuscituje dějiště světa, vyjevující se pouze jako odpověď na ritualizovanou hru a její pravidla.

Žádná přirozenost podepřená tělem a jeho anatomickou strukturou, natož nějaké touhy či nutkání, nýbrž převleky a nástrahy povrchů. Vyvolat v teorii antilský relaps tudíž nezpřítomní vědeckou konceptualizaci, jí předchůdný úžas však ano.

Záškyby a trpící pohledy

Jean Baudrillard ve své knize *Symbolická výměna a smrt* (L'échange symbolique et la mort, 1976) postupuje ve směru vykloubené logiky, jejímž předobrazem je Maussovo pojetí daru: problémem života v současném světě není útrpné strádání nebo nespravedlnost, ale nesmírná velkodušnost státu, kapitálu a vůbec všech, kteří si v závěsu uzurpují moc nad obdarováním přidušenými aktéry. Samozřejmě s vyhlídkou na dluh, jenž je v praxi nesplnitelný. Štědrost zavazující a žádající nazpět vznáší četné nároky, jejichž formulace se smrskávají do produktivních a sexuálních modelů, materializujících se v rovině objektivitě a tělesnosti.

Byl jsi obdařen životem, jenž si zasluhuje naplnění, tělem, pro které musíš hledat využití, svobodou, s níž se smíš uskutečňovat – a konečně prací i mzdou, zdůrazňující jejich oběživost. Produkovat tu znamená učinit zřetelným a viditelným, nejenom vyrábět v materiální infrastruktuře věcí. Na jedné straně obdarování, na něž není snadné odpovědět, na druhé nepřeslechnutelné symbolické násilí. Ústrojí státu a jemu podléhající instituce neúnavně zajišťují, aby jim adresovaná symbolická výzva byla ve svých zárodcích potlačena rezonancí neopětovatelného daru.

Jedinou symbolickou možností v téhle hře převažování je okamžitě navrátit, co mi bylo dáno, tedy zemřít. V opačném případě nastává snaha se vyplatit v odevzdaném a pozvolném umírání ve výkonu práce. Zároveň platí, že každý implementovaný či vycizelovaný záchranný mechanismus, snažící se vytěsnit příležitost ke kompenzaci dluhu, ho nádvakem ještě zvyšuje a činí tak nepoměr mezi darem a protidarem mimořádně traskavým. Čím důmyslnější ošetření, tím bizarnější a katastrofictější způsoby vyrovnání.

Život se tak stává pomalým umíráním, odkladem smrti, flexibilně převoditelné na splátku, s kterou se povždy počítá. Zde leží příčina přetrvávající latentní touhy po násilné smrti, jež předestírá jedinou možnou opozici, samu o sobě pro systém, včetně jeho psychologického rezidua „v nás“, nesnesitelnou.

Baudrillard dodává, že takové násilí se zračí ve fenoménu rukojmí, fascinujícím jakožto protiváha k represivnímu nátlaku aparátu. Tato poznámka je rozpracována v pozdějších *Fatálních strategiích* (*Les stratégies fatales*, 1983), v nichž se stává figura zajatce a vyjednávání o něm jednou z centrálních kapitol. Vzít cosi jako rukojmí definuje vyjmutím uneseného z jeho teritoria a umístěním ho do ekvilibria teroru. Na rukojmí v tomto stavu nečeká jeho osud nebo smrt, pouze anonymní šance, během níž je suspendován od starosti o sebe za vířivých okolností, kdy o něm rozhoduje hod kostky.

Vzetí rukojmí se svými výslovnými požadavky a cíli nikdy nemá kýžený dopad a zákonitě vyústí ve slepou uličku; tím však na provizorním jevišti sehrává paradoxní situaci, kdy se rukojmí ocitá mimo cirkulaci, mimo vyjednávání, ve zcela nekonvertibilní a nesměnné pozici. A to jedině proto, že únosem opustilo bludný kruh veřejné prostituce životů. To je ono kontaminující zjištění: Jako členové zajištěné společnosti, kde jsou veškerá nebezpečí pokryta, jsme taktéž rukojmí.

Rukojmí mimo jiné vlastní identity, v jejímž jménu je nutné být sám sebou, mluvit za sebe, radovat a realizovat se, potažmo ručit za ni životem. Vyděračský imperativ transpolitické společnosti nabírá podobu ominózní věštby a tomu, kdo nebude jednat, neřkuli zanedbá své zdraví, touhu, kapitál či sociální vazby, předpovídá špatný konec.

Vzbuzuje to podezření, zdali koncept těla se svým vymezováním a odstiňováním, u něhož stále setrváváme, nebyl a nebude navěky zástupným problémem; v tom závisí možná nejživější dědictví Baudrillardova tažení proti korporealitě.

Jestliže nezdařilé vyjednávání s únoscem kdysi dopadlo na něčí hlavu a nezaniklo v zaměnitelnosti anonymizované masy, nelze mít taková očekávání v éře efektem motýlích křídel poučeného precizního kalkulu, vyžadujícího si zažehnání všech myslitelných hrozeb prostřednictvím jim předcházejících preventivních opatření a restrikcí, počínaje rychlostními limity na silnicích a uhlíkovou daní konče. Už ne smrt krále následovaná uvolněním anarchických sil, jak se tomu v bouřlivých cyklech dělo na Sandwichových ostrovech a Fidži, ani pomyslná náhrada v podobě mediátora, v němž by se soustřeďoval srovnatelný lidský význam, který je už dávno demokraticky redistribuován. V partii, v níž všichni ručíme za všechny a zároveň za nikoho, znamená mrtvé rukojmí výhru a samovolně rozřešené dilema.

Vzít rukojmí je podle Baudrillarda pouhou radikalizací téhož – z liberálního a křesťanského humanismu vzešlého – požadavku: nezávisle na vzdušné čáře či postavení jsme všichni spoluodpovědní i za ty nejméně viditelné z nás, čehož je rukojmí zástupcem a pečetí.

Nauč mě být tělem

Zajímavé tematické srovnání a doplnění nabízí povídka od Jamese Grahama Ballarda s názvem *The Dying Fall* (1996), v korpusu autorova díla lehce pozapomenutý a po letech znovuobjevený příběh o zhroutilí šikmé věže v Pise. Navenek přímočarý děj, v němž manželská nepohoda končí jako paralela k vyhledávané turistické destinaci, která měla už dlouho namále a kde stačilo jen zlehka popostrčit, není v žádném svém okamžiku ponechán nahodile plynoucímu vývoji. Mnohem spíše je až úzkostlivou rekonstrukcí.

Muž beze jména, nemající ani tvář (je zachycen na fotografii, ale kvůli klobouku ho není poznat), ani budoucnost (jím vyučovaný obor mají nahradit nová média), jehož údělem je erektilní dysfunkce v profesi i soukromí, při cestě do Itálie zaujímá zcela pasivní roli, během které je v závratí vláčen na florentský dóm, Palazzo Vecchio či katedrálu v Sieně svou manželkou Elaine.

O Elaine se na rozdíl od něj dozvídáme mnohé: střípky jejího vkusu, názory, zmínky o jiných mužích i průchodech emocí, její mimořádné vitalitě, s kterou se v životě ráda posouvá vpřed, aniž by

se nechala svazovat minulostí... Dokonce i její jméno! Na jedné straně je nám Elaine představena jako vynikající žena. Sama se však pro svou bezchybnost zaplétá do tenat, z nichž zdánlivě unikla: na výletě v Toskánsku vyhledává co nejvyšší místa, která s převahou zdolává, zatímco její manžel zápolí s čerstvě objeveným strachem z výšek. Chování odpovídající její milostné náruživosti a kariérním předpokladům. Baudrillardova slova, že mužská falokracie se může kdykoliv zvrhnout ve falokracii ženskou, bez výkyvu podržující zaběhlá schémata erekтивности a ascendance, koketují přesně s takovým stavem věcí.

Ne náhodou je vypravěčem muž, navíc s pevným ukotvením v řecko-latinské tradici, o níž přednáší na univerzitě. A už vůbec není náhodou, že výslednou obětí je žena s neproniknutelnou motivací, po celou dobu rozdírající logiku vyprávění. Dominance Elaine rozněcuje nedostatečnost vypravěče, o tom není pochyb, mnohem subtilnější a záladnější je nicméně v momentech, kdy z této role vypadává. Přestože je její počáteční nespokojenost katalyzátorem výletu, který má zachránit chřadnoucí vztah, v Itálii projevuje vůči svému partnerovi nečekanou shovívavost; když zjistí, že trpí strachem z výšek, prokazuje se soucítícím a starostlivým pochopením. Tehdy se Elaine ukazuje vypravěči nerozklíčovatelná a veskrze nedostupná, dokud si její počínání nepřeloží do forem pohrdání a výsměchu, jímž už zvládne porozumět. Elaine však do příběhu nevnáší konkurenci, ale smrtelnou výzvu, kterou je jen velice obtížné nevslyšet.

Zatímco Elaine vyleze na vrcholek šikmé věže v Pise, muž vně využije rozdělané praskliny, aby stavbu srovnal se zemí. Žena v troskách umírá a muž z místa činu prchá. Ironické vyústění, v němž je „neznámý muž“ zachycen na amatérské fotografii a následně oslavován v médiích jako hrdina, jenž se pokoušel bortící se masu zapřít vlastní silou, přes naoko nenadálý obrat věrně reprodukuje vyprávění o odvěkém privilegii mužství.

Je tu ale Elainin pohled, její poslední výraz, téměř zázračně oproštěný od strachu či nenávisti: přežívá ve vypravěčově paměti jako rána, která nikdy nedojde zacelení, jako navždy pohřbené tajemství, které zapřelo odpovědi. Není to muž, kdo tady zvítězil. Ale ani žena. Vypravěč se v úplném závěru snaží nabídnout spekulativní řešení a případná racionální objasnění, co mu svým výrazem ve tváři chtěla sdělit, čímž pouze stvrzuje zející prázdnotu odolávající vyplnění. Na tohle narážel Baudrillard tvrzením, že ženství nepochází z řádu reálného: není nějakým skrytým smyslem dožadujícím se vyjevení, nýbrž veškerý smysl anuluje. Kdo a co v tomto příběhu inicioval nebo zamýšlel tak nebude nikdy odhaleno.

V kontextu dříve řečeného nepřekvapí, v čem je povídka vysloveně baudrillardovská: Nejsou všechny ty lunaparky se svými bohatými příležitostmi, kde se nám můžou ztratit děti, nebezpečně zaoblené horské dráhy nebo k osahání vybízející popraskané památky ve svých destruktivních scénářích v podstatě terapeutická místa, v nichž nacházíme příslib nápravy našich omylů? Nákladná splátka manifestující se v Elaine coby pud smrti? Možná ano, možná ne. Pečlivě vystavěný psychoanalytický rámec je ovšem podepřen sváděním, fungujícím jako konstrukční rastr pro zobrazení logické soulednosti celého příběhu.

Prisma je mužské nejen proto, že muž přežil a žena zemřela, ženství nikdy nevypráví; a pokud ano, je to eskamotáž. Nemluvě o jakémsi těle či pohlaví, těch až příliš mužských doménách. Z těchto důvodů ženství/svádění nikdy nespočívalo v pudech či fyzické přitažlivosti, ale naopak v léčkách a kouzlech zdánlivosti, nepředvídatelné hře znaků, při níž i ta nejsilnější konstrukce smyslu a interpretace neustojí pohroužení do vlastního obrazu, v němž ztratí význam.

Elaine prochází Ballardovou povídkou na způsob neskutečného přízraku, nikoliv rovnocenného partnera, přestože jí mužská řeč neustále zplnokrevňuje a zhmotňuje před očima. Ženství je rituálem symbolického řádu, v němž tohle všechno dochází zpochybnění, a to na způsob zdobení a zjemňování ve společnostech s vysoce ritualizovaným chováním, kde bylo tělo jako obecnina vysmíváno a mrzačeno.

Vysvětlení z májivé knihy *O svádění* (De la séduction, 1979) je majestátním rozvedením oněch výmluvných stránek *Nietzsche proti Wagnerovi* (Nietzsche contra Wagner, 1889), jimiž Nietzsche dílo zakončuje: „Stud, s nímž se příroda zakryla hádankami a pestrými nejistotami, by měl být ve větší vážnosti. Je snad pravda ženou, mající důvody, aby nedala nahlédnouti do svých důvodů?“ Jeho přesvědčení o nutnosti „zůstat udatně stát při povrchu, záhybu, na kůži, uctívat zdání, věřit ve tvary, v tóny, ve slova, v celý Olymp zdání“ je na hony vzdálené předzvěsti fenomenologie právě svým akcentovaným vzdorem vůči nevkusu dolování pravdy, za níž se musí až pod vlákna masa. Kde Nietzsche doráží na vůli odkrývat, zbavovat závoje a vystavovat na plné světlo, nachází Baudrillard civilizační protežování montrace, demonstrace a produktivní monstrozity, podle nichž má být vše vyřčeno, akumulováno,

utříděno a popsáno; nechť všechno „vidět nahé, býti při všem, rozumět všemu“ za příklonu k propasti povrchů rozehrává u staršího z filosofů dualitu, již svádění zintenzivňuje. Osudem je minutí a selhání: žalostná hra úmyslů a snažení je předurčena vychýlením a svedením z cesty: vítaná a nákladná oslava propustnosti jakékoliv systematickosti.

Ballardova antiklimatická povídka se rozklíží na takovém scesti.

Konzervace ve vrstvě ledu

Při zpětném ohlédnutí se ptáme, co měla znamenat krutost, s níž bylo tělo primitivy obřadně zohavováno a příkrášlováno. Existuje rozumná odpověď: Byl to zásah do těla jako základu a principu materiality, náchylné vůči vyřezání znaku či zavěšení ozdoby. Tělo v podobě svatostánku, který čelí represí a potenciálu osvobození. V symbolickém řádu jde o něco mnohem úsměvnějšího: jak se znaky objevují a mizí, vymazávají svět: zahlazují ho bezchybným a výsostně umělým znakem.

Úplně stejně komické je tělo jako materie po objevu exuberantní dimenze, v níž tělo vyvstalo jako informace. Ve svém nejslavnějším období Baudrillard pojímá materiální tělo ve smyslu vedlejšího produktu genetického kódu, jehož je extenzí a protézou – nekonečnou replikací sebe sama, ve fázích přenositelnosti, editovatelnosti a klonovatelnosti. Nejedná se o dějinný zlom na způsob devátého kruhu pekla, v němž by lidstvo zradilo svůj konečný původ a sebevíce neprůhledné jáství, aby se neschopno zemřít zamrazilo ve vzorci a vlastní serializaci. Tělo bylo vždy informací, respektive obsahem jiného řádu, jen se tak dosud neprozrazovalo.

Vzbuzuje to podezření, zdali koncept těla se svým vymezováním a odstiňováním, u něhož stále setrváváme, nebyl a nebude navěky zástupným problémem; v tom závisí možná nejživější dědictví Baudrillardova tažení proti korporealitě. Tělo je symbolickým násilím i skrze teorie, jež ho rozebírají a spatřují v něm zdroj aktérství. V symbolických iniciacích u archaických společností, v nichž docházelo k narušování demarkačních linií a opozic, se tělo ztrácelo v záplavě znaků a otevírání smyslu mnohovrstevnatosti a neuchopitelnosti.

Lévi-Strauss byl v úvodu zmíněnou historikou o domorodcích a kolonizátorech uhranut natolik, že ji zopakoval ve *Smutných tropech* (*Tristes tropiques*, 1955), tentokrát v morálně vyhraněné interpretaci: zatímco kolonizátoři upřeli domorodcům lidství a považovali je za zvěř, domorodci v příchozích spatřovali bohy a zpochybňovali jejich opravdovost. Jedni spoléhali na empirický výzkum, druzí na poctivost živlu.

Za morálním hodnocením a výklady vysvítá, že příchod civilizace pro ostrovní obyvatele nenesl ráz skutečnosti. Nevěřičnost porovnatelná s tou naší, s níž neochotně připouštíme hologramický rozměr světa (stačí vzpomenout na všechny, podle nichž obrazovky a displeje neukazují realitu uskutečňující se mimo ně). Postup mučitelů nespočíval v produkci bolesti namířené vstříc nepříteli či eradikaci cizího, jako spíše v bizarním přiřazování na ceně, kvůli vyprovokování příhozu vyššího – v znakové řeči svádění výzva k bytí. Tenhle zbytečný pokus, jenž nemůže vůbec nic dokázat, se musí rozumu právem jevit naprosto šíleně. Není ostatně zarážející, že si konkvistadoři lámali hlavu, nač indiáni ničí svůj majetek, a přitom odmítají pracovat a pobírat mzdu. Učinit z nich otroky a zbavit je jejich zvířecosti, zabránit divochům, aby si sami ubližovali, a nasměřovat je k produktivním cílům, náleželo k poslání kolonizace.

Je to zvláštní věc: kdekoliv stálo v ohnisku zájmu tělo, tam nikdy o tělo nešlo. Co dnes můžeme vidět? Země v globálním propojení, jež umožnilo turbulentní šíření nákazy; informační platformy, baštu demokracie a plurality, virálně šířící zmatek a obrazy apokalypsy; dezorientovaná vládní uskupení, ztrácející se ve svých vlastních machinacích; selhávání veškerých identifikovatelných orgánů při snížení ustáleného tempa, k němuž je nadarmo hledán viník; nové ohrazení vitálních sil, jejichž intimitu určuje jakými smysly nepostřehnutelné pneuma. Konec představ o normálním životě, který nikdy neexistoval. Ani známka po těle, moci nebo přírodě. Naproti tomu symbolická odplata zakleslá v povaze systémů ireverzibility, Baudrillardem označovaná za jedinou událost hodnou toho jména. Nastala změna, nebo jen opožděné odhalení?

Hrozit pěstmi, výskat radostí, propadat se hanbou: tělesná expresivita emocí

Ondřej Švec

Emoce jsou zdánlivě tím nejjintimnějším aspektem našeho nitra a k vlastnímu obsahu emocionálních prožitků jakoby neměl přístup než ten, kdo je sám zakouší. Přesto existují důvody, kvůli nimž je vhodné chápat emocionálně nabitá gesta, výrazy tváře, tělesné postoje a další veřejné projevy nikoli jako vnější doplňky či pouhé symptomy v nitru již uhnětených prožitků, ale jako nedílné součásti emocionální zkušenosti: výrazy emoce se totiž podílí na utváření jejího významu, regulaci její intenzity a průběhu naší afektivní interakce s druhými. Z perspektivy, kterou zde hodlám načrtnout, nejsou emoce izolovanými procesy odehrávajícími se v myslí či mozku jedince, nýbrž projevy rezonujícími jak v mém těle, tak i v mezitělesném prostoru mezi mnou a druhým. Výraz emoce je nejen součástí mé tělesné odpovědi na situaci, vůči níž nelze zůstat lhostejný, ale i její modifikací a návrhem jejího možného pokračování. Z pestré škály naší tělesné expresivity se zaměřím především na úlohu emocionálních gest, jež ožívují a artikulují mezosobní prostor významy, které navzdory své vzdušnosti *hýbou* druhými. Ponoukají je, aby nás následovali, probouzejí jejich pozornost a vybízejí je k podání adekvátní odpovědi na tato virtuální prodloužení vlastního těla.

Pro uznání skutečné hodnoty a významu emocionálních gest je nejprve třeba zpochybnit tři individualistické předsudky, které z emocí činí mentální či mozkové stavy a které znevažují emocionální expresivitu coby pouhý doprovodný či sekundární projev těchto stavů. (1) Povahu emoce určují vnitřní procesy, ať už se jedná o vyhodnocení situace z hlediska mého životního rozvrhu, nebo o automatickou reakci našeho mozku na vnější podnět. Vnější výraz emoce by tak byl pouze posledním článkem řetězce, o jehož výsledku se již rozhodlo uvnitř mě. (2) To, co tělesný výraz sděluje druhým, je sám niterný prožitek. Gesto či výraz tváře by tak byl především informací o tom, co cítím uvnitř. (3) Výraz emoce je biologicky determinován samotnou anatomii lidského těla: je přirozeným vnějším znakem emocionálního procesu, určeného neurobiologickými faktory. Kritika těchto tří předsudků bude předmětem následujících tří kapitol.

Neoddělitelnost výrazu a toho, co je vyjádřeno

Běžně máme za to, že emoce začíná vyhodnocením nějaké situace jako strašlivé, odporné, radostné či urážlivé, přičemž se spustí fyziologické mechanismy motivující tělo k patřičné akci a celý tento proces se nakonec vnějškově projeví v odpovídajícím výrazu či gestu. Debaty mezi zastánci kognitivních a neurobiologických přístupů se vedou hlavně o tom, zda je prvotním impulsem spíše nevědomý automatický mechanismus na úrovni amygdaly a thalamu, nebo zda je pro vyvolání emoce rozhodující kognitivní hodnocení. V obou případech je však emocionální gesto, výraz tváře nebo zaujetí postoje něčím, co přichází *post-hoc*, když už je o povaze prožívané emoce rozhodnuto. Toto pojetí je předsudečné v tom, že uměle rozděluje samotnou emoci, jejíž vlastní skutečnost je z této perspektivy ukryta hluboko v nás, od jejího vnějšího projevu, jímž je o této skutečnosti informováno naše okolí. Prvním krokem pro překonání tohoto předsudku je pojmut vztah mezi emocionálním prožitkem a výrazem jako vztah konstitutivní a nikoli pouze vnější: to, co je v gestu vyjádřeno, nelze od takového výrazu oddělit. Právě to má na mysli Merleau-Ponty, když odmítá ztotožňovat naši *psyché* se „stavy vědomí“, k nimž nemá přístup nikdo jiný než sám subjekt a když zdůrazňuje viditelnost či přítomnost emocí přímo v něžných či agresivních gestech, rozesmáté či zkroušené tváři druhého: „hněv, stud, nenávisť a láska nejsou psychickými fakty skrytými v hlubinách

vědomí druhého“, nýbrž „existují na této tváři či v oněch gestech, nikoli skryty za nimi“.¹ Čím pak musí různé emoce být, mohou-li být vnímány takto bezprostředně? Nikoli niterným stavem, ale modalitou naší tělesné a světské ko-existence s druhými. Mé bouchnutí dveřmi je stejně tak určující pro podobu mého vzteku jako mé nedočkavé poskakování pro mou radost z blížícího se příjezdu milované bytosti.

Také Edith Steinová popisuje emocionální výraz nikoli jako kauzální výsledek tělesného mechanismu, ale jako samo vyústění pocitu, které nalezením odpovídajícího výrazu teprve získává svou určitost. Ze své podstaty je pocit nezavršený, dokud se neprojeví v jemu odpovídajícím výrazu či chování: „když prožívám pocit, cítím, jak se zakončuje ve výrazu nebo jak ho ze sebe vypouští [...] Je nabitý energií, která se musí vybit.“ (E. Stein, *K problému vcítění*, s. 59). Zajisté lze souhlasit s tím, že zařatá pěst, sraštěné čelo, bolestný sten či radostné zavýsknutí představují završení klubajícího se pocitu či emoce; na druhou stranu je třeba obezřetně a kriticky hodnotit onu energetickou metaforu napětí a uvolnění, z jejíž perspektivy se člověk jeví jako parní stroj svého druhu, v němž kypí přetlak žádající si své vypuštění. Fenomenologicky střízlivější se tak jeví popis, podle něž od nás každá nelhostejná či nestandardní situace vyžaduje takové vyjádření emoce, které je jí takřkajíc na míru. Co do svého smyslu by ostatně emocionální výraz nebyl ničím nezávisle na situaci, na níž odpovídá. Není tomu tedy tak, že každý zachmuřený obličej by byl nutně výrazem smutku a každý úsměv projevem radosti. Zamračený výraz ostatně často vyjadřuje něco úplně jiného než hněv, například soustředění či bolest hlavy. Naše schopnost porozumět těmto výrazům tak není dána universální klasifikační dovedností, která by jedna ku jedné identifikovala ve vzorech grimas základní typy emocí (jak mylně předpokládá Paul Ekman), ale je mnohem spíše podmíněná naším porozuměním kontextu, v němž teprve různá fyziognomie tváří a gest nabývá jednoznačného významu. Smutku na tváři přítele tak rozumím na základě sdílení světa, v němž zakusil nenahraditelnou ztrátu, v rozmáchlých gestech jeho rukou spatřuji rozčilení s ohledem na stresující či urážlivou situaci, jíž byl vystaven.

Dosud jsme chápali gesto především jako završení emoce, která se v něm konkretizuje a obnažuje ve své naléhavosti. Je však hlavním posláním emocionálního gesta či výrazu zprostředkovat informaci o existenci té či oné emoce ve mně?

Co se na tváři či v gestech druhého ohlašuje, přitom není jen nějaký vnitřní stav, ale sám způsob, jímž se druhý staví ke světu. Toto expresivní chování navíc reguluje intenzitu prožívané emoce, jak si všimnul už Kant, když ve své *Antropologii z pragmatického hlediska* radí člověku, k němuž vrhne rozhořčená a vyhrožující osoba, aby ji zdvořile přiměl k posazení, „neboť pohodlné usazení zmírní invektivy a výhrůžky, jichž je schopna vestoje.“² V tom se ostatně ukazuje i to, že každý z nás se svým expresivním chováním podílí na osmyslování naší společné situace, přičemž každé gesto, každý důraz či nápadný tělesný projev dále rozhoduje o dalším průběhu emocionálního prožívání všech zúčastněných. V drtivé většině případů své emoce prožíváme právě v situacích takto sdíleného utváření významu, jehož tvůrcem není nikdo z nás izolovaně, nýbrž právě „my“, kteří jsme vzájemně se ovlivňujícími emocemi propleteni v jeden celek.

Co nám emocionálně nabitě gesto vlastně sděluje?

Dosud jsme chápali gesto především jako završení emoce, která se v něm konkretizuje a obnažuje ve své naléhavosti. Je však hlavním posláním emocionálního gesta či výrazu zprostředkovat informaci o existenci té či oné emoce ve mně? Pohlédneme zprvu na způsob, jímž gestikulace, intonace či držení těla dokresluji

1 Maurice Merleau-Ponty, „Le cinéma et la nouvelle psychologie“, in: *Sens et non-sens* (Paris: Gallimard, 1996), s. 67.

2 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Kants gesammelte Schriften*, Hg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band VII (Berlin: Georg Reimer, 1917), s. 252.

a artikulují obsah toho, co sdělujeme v běžné, verbální komunikaci. Gestem i prozodii dokáže mluvčí zdůraznit, kterou část své promluvy považuje za nejpodstatnější a nejrelevantnější. Nechá vyniknout té či oné části věty, aby se právě okolo ní mohla rozvíjet další komunikační dynamika.³ Gestikulací posouvám druhého k žádoucímu typu porozumění či k následování jedné z možných cest dalšího pokračování naší výměny. Využívám manipulace gestického prostoru mezi námi k tomu, abych v něm vyvolal pochopení či přinejmenším povědomí o tom, co stojí za pozornost, byť by žádoucím výsledkem nebylo nic než zpozornění druhého vůči mému emocionálnímu rozpoložení. S ohledem na tento emoční rozměr komunikace je však třeba ihned zdůraznit, že emocionálně nabitá gesta, rytmizující naši výměnu, nemají za své poslání sdělovat nějaká fakta ohledně stavu, který zakouším. Nad konstativem opisujícím nějaký faktický stav věci uvnitř mě zde jasně převládá performativní stránka, která v sobě zahrnuje jak ilokuční sílu, s níž se na druhého obracím (prosebně, naléhavě, tvrdě, vyzývavě, hravě či škádlivě), tak perlokuční potenciál, pod jehož vlivem druhý reaguje na expresivitu mého projevu buďto sladěním se s mými požadavky, stáhnutím se, protiútokem či snahou o odklonění komunikační dynamiky jiným směrem. Podstatné je zde právě to, že za pomoci emocionálních gest, výrazů či tělesných postojů každý z nás nejen sděluje, *co* momentálně cítí, ale dává nepřehlédnutelným způsobem najevo svůj *afektivně-praktický postoj* k záležitosti, o níž mu jde, stejně jako směr dalšího žádoucího odvíjení naší interakce.

Chci-li zviditelnit potupu, kterou podstupuji, tak i své odhodlání netolerovat ponižující jednání vůči své osobě, jednou z dostupných možností je proměnit vlastní rozhořčení v taková gesta, díky nimž se mé požadavky stanou doslova nepřehlédnutelné: lomím rukama, jako bych chtěl s druhým zatřást a probudit ho z jeho přehlízivého či jinak urážlivého postoje vůči mé osobě. Při prásknutí dveřmi pak druhého zastrahuji nejen násilností svého gesta, ale rovněž dokladem své připravenosti hrát vabank a spálit všechny mosty. Avšak i zcela jemné využití mikro-mimiky tváře často dobře poslouží k obnažení vlastního postoje k tomu, o čem je řeč. Zatímco kolega navrhne s radostnou a rádoby inspirující intonací, abychom zašli na oběd do Parlamentu, mé svraštění nosu by mu mělo být dostatečným signálem, aby svou volbu restaurace ihned přehodnotil.

Gesta, mimika tváře a intonace řeči tak rytmizují choreografii našeho každodenního styku s druhými. Poskakování netrpělivého dítěte ponouká jeho protějšek, aby všeho zanechal a šel si s ním hrát. Byť takové spontánní chování není vedeno zřejmou intencí, jakožto svádění není prostě jisté strategie, jež vyzývá druhého k synchronizaci svého konání se smyslem, který je načrtnutý v gestu samotném. Malé děti ostatně skýtají nejkřiklavější portrét expresivity těla, které ještě není zcela normalizováno veškerými pravidly společenského života. V důsledku toho je gestické vyjednávání s tímto vzpurným tělem mnohem spíše záležitostí více či méně důvtipného přemáhání vzdoru za využití všech prostředků vzájemné tělesné rezonance. Jak například přimět dítě, aby s ohledem na pozdní hodinu uklidilo hračky a šlo do postele? Po první pobídce, kterou ratolest ostentativně oslyší, rodič zesílí tón, načež dítě zavrtá hlavu do polštáře na gauči. Na následný výčet důvodů, proč je třeba jít na kutě, dítě rozechvělým tónem protahuje poslední slabiky téměř plačtivých výkřiků „prosiím“ či „ještě neééé“. Kromě beztak málo účinných výhrůzek se pak naskýtá ještě jiná možnost inter-afektivního sladění rodičovských záměrů s tělesností malého rebela, jehož vzdor je možné obelstít nejrůznějšími podobami objetí, žertu či příslibu zábavy: jednou z nich je například odtančení do koupelny a vyčištění zubů za společného pobrukování oblíbené dětské písničky. Zde všude se gesto ukazuje jako spontánní pohyb vlastního těla, jímž dokážeme rozpochybovat tělo druhého a v některých případech, kdy tvá gesta rezonují ve mě a má v tobě, utvořit nad-individuální jednotu, v níž se intence našich těl rozšiřují do prostoru obývaného námi oběma.

Kulturní a historická podmíněnost emocionálních gest a výrazů

Podle běžné představy, říká Merleau-Ponty, jsou „gesta a emocionální mimika [...] přirozenými znaky“, zatímco mluva je „konvenčním znakem“.⁴ Ihned však zdůrazňuje, nakolik je předsudečné uvažovat o nějaké přirozeně dané, anatomicky uspořádané korespondenci mezi „stavy vědomí“ na straně jedné a pevně určenými gesty na straně druhé. To, co je zdánlivě zadržováno v anatomii člověka, je ve skutečnosti modifikováno a ustanoveno lidskou kulturou. V pojetí Paula Ekmana, rozvíjejícího Darwinovu průkopnickou práci o *Výrazu emocí u člověka a u zvířat*, jsou emoce považovány za automatické reflexy na vnější

3 viz David McNeill, *Hand and mind: What gestures reveal about thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

4 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání* (Praha: OIKOYMENH, 2013), s. 239.

podněty a expresivita těch nejzákladnějších z nich (znechucení, zlost, strach, smutek, štěstí a překvapení) za univerzálně sdílené dědictví druhu *Homo sapiens*. Avšak spontánní projevy i těchto „pevně zadržovaných“, evolučně-biologicky podmíněných emocí, musí odpovídat požadavkům a očekáváním kolektivu, jehož jsme součástí, jak ukazují variace emocionálních gest a mimických výrazů napříč časem i prostorem. Oproti Ekmanovi je tak třeba zdůraznit spolu s Merleau-Pontym, že „mimika hněvu či lásky není stejná u Japonce jako u člena západní kultury. [...] Není o nic víc přirozené či méně konvenční křičet v hněvu či líbat v lásce než nazývat stůl stolem.“⁵ Nezodpovězenou otázkou však zůstává, nakolik se sám projev hněvu podílí na vlastním způsobu, jímž emoci prožíváme. Zůstává hněv tímž hněvem, ať už je vyjádřen hrozivým křikem nebo pohrdavým úsměvem? Mám za to, že nikoli, neboť způsob, jímž své emoce završujeme v tom či onom gestu, nejen moduluje jejich intenzitu, ale především otevírá či uzavírá další cesty, jimiž se celá emocionálně nabitá situace může dále rozvíjet. Společensky sankcionované normy emočního vyjadřování mají z této perspektivy podstatný vliv na způsob, jímž emoce pociťujeme, takže hněv, žal či láska nebyly vždy a všude tímž hněvem, žalem či láskou, jakou zakoušíme dnes v západní společnosti.

O tom, jak je emocionální prožívání tvarováno společenskými normami nás kromě antropologických srovnávacích studií o rozdílech v emočních projevech přesvědčuje také historické exkurzy do emocionálního života našich předků. Jedním z nejimpozantnějších počinů v tomto nově se rozvíjejícím historiografickém proudu představují tři svazky *Dějiny emocí*, v nichž je panoramatickým způsobem vylíčen emocionální život na Západě od starověku po dnešek.⁶ Z četných příkladů odlišnosti způsobů, jimiž jsou emoce vyjadřovány – a z mého pohledu i zakoušeny – v rozličných dobách, se omezím pouze na případ žalu a hněvu. Achillův žal nad Patroklem, pojednaný v Iliadě jako nepotlačitelný výlev s prudkými fyziologickými projevy, doprovázený křikem a trháním vlasů, není totožný s žalem římského občana, který se spokojí s *laudatio funebris* a přenechává projevy drásavého smutku ženě a služkám, jejichž žal na sebe bere ritualizovanou podobu zvanou *planctus*, při níž se „bijí v prsa a oddávají hlasitému hořekování“.⁷ Opět odlišnou podobu pak na sebe bere žal buržoazní rodiny 19. století, která dodržuje střídmost gest, doprovázenou okázalým tichem a klidem, aby tak lépe zjevila ono tragické „pozastavení života“, jež doporučují *Pravidla etikety v moderní společnosti* z roku 1893.⁸ Piroska Nagy, uznávaný specialista na středověké emoce, dokládá, jak středověcí feudálové nezdráhali vyjádřit svůj hněv v náhlých a vznětlivých gestech, využívaných coby strategie pro umlčení názorové různosti či neposlušnosti.⁹ Teprve od počátku 17. století pravidla dvorského života vnucují skrývat bouřlivá hnutí vlastní duše, neboť prudký výbuch hněvu by diskvalifikoval toho, kdo se chce podílet na vládě, pro jeho neschopnost ovládat sebe sama (jak tomu ostatně bylo již v klasickém Řecku). Ačkoli tedy žal a hněv procházejí staletími, proměňují se sám smysl, který je těmto emocím přisuzován, stejně jako jejich tvářnost, intenzita či strategická úloha v rámci společenského a politického života.

Závěrem: Citová výchova tělesné expresivity

Všechny tyto poukazy na proměnlivost emocí napříč věky i kulturami představují silné argumenty proti redukcionistickým popisům emocí v současné afektivní neurovědě, podle nichž lze emoce nejlépe vysvětlovat jako autonomní fyziologické reakce na podněty zvnějšku. Zároveň mám za to, že by bylo třeba explicitněji rozvést tichý postulát výše zmiňovaných historických výzkumů, podle něž jsou společensky sankcionované projevy emocí důvodem, proč nepociťujeme tytéž strasti a slasti afektivního života jako naši předkové. Proč se mi tedy jeví chybné mluvit o různých projevech *týchž* emocí, a z jakých důvodů naopak považují za nutné zdůraznit neoddělitelnost emocionálního prožitku od jeho gestického či mimického výrazu? První doklad toho, že způsob, jímž svou emoci *vyjadřujeme*, utváří samotný způsob, jímž ji *pociťujeme*, lze spatřovat v samotném faktu vsudypřítomné „sentimentální výchovy“, kterou každý z nás podstupuje od raného dětství a v níž se učí nejen „pojmenovávat“ své emoce, ale zejména jich náležitým způsobem užívat ve společenském styku. Sociálně-kulturní regulace toho, jaké emoce máme pociťovat a jak je máme prožívat, by zjevně vyšla vniveč, pokud by sankcionování patričních způsobů, jak máme své afektivní stavy vyjadřo-

5 *Tamt.*, str. 240. Viz rovněž radikální kritiku Ekmanových východisek i metodiky, kterou podala Lisa Feldman Barrett ve své nedávne knize *How Emotions Are Made: The Secret Life of the Brain*. (Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2017).

6 Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine a Georges Vigarello, *Histoire des émotions*. Tomes I-III (Paris: Seuil, 2016 – 2017).

7 *Tamt.*, t. I, s. 74.

8 *Tamt.*, t. II, s. 6.

9 *Tamt.*, t. I, s. 101.

vat, nevyústila v současnou disciplinaci i kultivaci toho, co a jak kdy cítíme. Druhý důvod, proč trvat na neoddělitelnosti emoce a jejího výrazu, je rozvinutím toho předcházejícího. Patří k povaze našich emocí, že jsou posuzovány jako patřičné či nepatřičné, přehnané či adekvátní. Při takovém hodnocení ovšem rozhodně není posuzována pouze správnost úsudku, který stojí podle kognitivistů v základu emocí a předchází jejich tělesnému výrazu.¹⁰ A jistě nemůže být posuzována z hlediska patřičnosti či nepatřičnosti ani fyziologická reakce organismu na podnět, v níž současná afektivní neurověda spatřuje samo jádro emoce. Mají-li být emoce takto normativně hodnoceny, nelze v nich uměle rozdělovat jejich projev od jejich vnitřní podstaty. Teprve tam, kde v gestech a dalších verbálních i neverbálních výrazech obnažujeme své afektivně-praktické postoje k situaci, o níž běží, totiž naše emoce nabývají skutečného morálního významu a mohou být posuzovány co do své relevance a patřičnosti. Třetí a poslední důvod pro neoddělitelnost emocí od jejich veřejných tělesných projevů pak spočívá v úzké vazbě mezi osvojováním si nových způsobů vyjadřování emocí a otevřeností nových možností jejich prožívání. Nejpatrnější je to samozřejmě na verbalizaci, která začleněním našich afektivních stavů do „prostoru důvodů“ umožňuje jemné rozlišování mezi rozpaky, studem, pokorou, zahanbením a ponížením. Avšak i nové způsoby vyjadřování emocí pomocí gest otevírají nové možnosti jejich prožívání. Byť je například znechucení nesporným příkladem biologicky podmíněné emoce, jejíž evoluční význam tkví ve vyloučení potenciálně škodlivé poživatiny z úst, nelze pominout, že její kultivace během naší sentimentální výchovy spočívá zejména v osvojení patřičných postojů vůči nejrůznějším druhům netolerovatelných situací. Malé dítě často vyhodnotí něco jako nechutné teprve tehdy, spatří-li výraz znechucení u svých rodičů. Jeho pohled přitom nezřídka bloudí tam a zpět mezi předmětem a reakcí rodiče, z jehož výrazu a gest čerpá schopnost vlastní seberegulace ve vztahu ke sdílené situaci. Právě takovým opakováním či imitováním určitých gest si naše vlastní tělo osvojuje nové způsoby, jak obývat svět sdílený s druhými.

Tato sociálně-kulturní podmíněnost emocionální expresivity je posledním důvodem, proč o emoci a jejím výrazu neuvažovat v termínech korespondence mezi soukromým vnitřním stavem a jeho kauzálním následkem či vnějším symptomem. Agresivní gesto se nemá vůči hněvu tak jako rozbouřené vlny na hladině vůči podmořskému zemětřesení. O podobě, kterou naše emoce získá ve svém tělesném projevu, nakonec rozhodují především tři faktory, jež zhruba odpovídají analýzám podaným v předchozích třech kapitolách této krátké eseje. V prvé řadě jsem motivován k vyjádření takového postoje či gesta, které uspokojivě završuje nutkový pocit, který mnou hneje, za druhé svůj emocionální výraz spontánně přizpůsobuji tomu, co cítí a vyjadřuje můj bližní, či k jakému postoji či změně postoje ho mým vyprovokovat, a konečně v mém emocionálním projevu skrytě rezonují také normy, které mi společnost, k němuž náležím, vepsalo pod kůži.

10 Ač mohu souhlasit s přítelem v jeho soudu ohledně urážky, jíž se mu dostalo a jež ospravedlňuje jeho hněv, přesto mohu zároveň oponovat agresivnímu způsobu, jímž svou rozčilenost dává najevo. Jako by právě *tento způsob* hněvu nebyl patřičný a adekvátní situaci, v níž má být čest a důstojnost mého přítele obnovena.







nezávislé texty

Náčrt koncepcie heteronymného autora

Anna Gazdíková

Svoj vrchol zažíva búrlivá diskusia na tému problému autora v druhej polovici 20. storočia, keď vplyvom ruského formalizmu a štrukturalistického hnutia, vychádzajúceho z lingvistických skúmaní, vstúpili na pole problematiky Roland Barthes (*Smrť autora*, 1968) a Michel Foucault (*Čo je to autor?*, 1969). Ich texty boli radikalizáciou myšlienok odporu voči biografickej metóde,¹ ktorá si od romantizmu držala pozíciu hegmona v literárnovedných skúmaníach. Fatálne následky, ktoré mali ich závery pre osobu autora (najmä Barthesova „vražda“ autora) vyvolali vlnu vášnivých ohlasov. Na literárnej scéne sa koncom 20. storočia objavujú diela, zrkadliace nepokoj na poli teoretických úvah o probléme autora a artikulujú ich vlastným spôsobom. Ako podotýka Erik Markovič, princíp obmedzenia kompetencií autora sa v literárnej tvorbe prejavuje kumuláciou textov, ktorých autori používajú pseudonymy, rôzne druhy anonymizácie (Generátor X²), dvojautorstvo, vydávanie antológií a iné.³ Aj tieto tendencie sú ukazovateľom nutnosti skúmania otázky autorstva a hľadania odpovede na otázku „Čo je to autor?“, ktorú sa pokúsil zodpovedať už Foucault. Autorstvo umeleckého diela je problémom, ktorý sa implicitne tiahne celým vývojom umenia od antiky až po súčasnosť a filozofický problém autora je dnes rovnako aktuálny ako bol v období 60. rokov 20. storočia. Na tomto krátkom priestore sa pokúsime pozrieť na problém autorstva literárneho textu cez prizmu návrhu autorskej koncepcie, ktorá sa na jednej strane pokúša uspokojiť požiadavky „bežného“ a na druhej strane „pokročilého“ čitateľa.

Inšpiračné zdroje koncepcie

Otázka pomeru angažovanosti píšuceho subjektu pri tvorbe literárneho diela a obdobný problém pri jeho interpretácii je základom literárno-teoretických, estetických a filozofických úvah o probléme autora literárneho diela. Koncepcie, ktoré sa v priebehu času vynárali riešili tieto problémy značne odlišne. Ponúka sa nám mnoho možností, z ktorých sú niektoré viac, iné menej problematizovateľné a je na nás, ktorou cestou sa vydáme. Či na motívy Rolanda Barthesa uznáme pokorenie Autora ako nepotrebného konštruktú modernej doby, na ktorého miesto je nutné dosadiť Čitateľa, ktorý je kompetentnejším priestorom pre jednotu diela. Alebo po vzore ruského formalizmu vylúčime obraz akéhokoľvek tvorcu z recepcie diela na úkor dôrazu na formálnu a estetickú stránku literárneho textu. Prípadne budeme autora považovať za funkciu literárneho diskurzu, ktorá sa dobu od doby líši a je chápaná ako nadsubjektová štruktúra definovaná súborom textov, ako uvažuje o ňom uvažuje Foucault. Alebo sa od skúmania literárnej stránky diela odkloníme úplne a zameriame sa na historicko-psychologickú analýzu autorovho života pomocou literárneho textu, ako to robí biografická metóda. Neprikláňame sa k žiadnemu z radikálnych pólov, za ktoré považujeme smrť autora alebo výhradné zameranie na spätosť autorovho života s dielom. Zároveň však nachádzame možnosť ustanovenia nového uhla pohľadu, z ktorého možno na problém autora nahliadať.

Považujeme za dôležité v tejto časti textu upriamiť pozornosť na zaujímavé rozšírenie Foucaultových štyroch vlastností funkcie autora⁴ Tomášom Jackom, ktoré navrhuje vo svojom diele *Autor a čtenář jako před-*

1 Roland Barthes vo svojom revolučnom texte *Smrť autora* (1968) píše o obľúbenosti biografickej metódy kritikou, ktorá si za svoju jedinú úlohu ukladá objavenie autora v diele, čím sa text objasní, „vysvetlí“ a kritika víťazí (2001, s. 12). Voči takémuto druhu literárnej kritiky sa stavia nanajvýš kriticky a snaží sa jeho metodiku prekonať. Ako píše Foucault, hon na autora je v tomto prípade pravdepodobne dôsledkom toho, že literárna anonymita je pre nás neznesiteľná (1994, s. 52).

2 Pod názvom Generátor X vystupovali autori Michal Habaj, Peter Šulej, Andrej Hablák, Peter Maczovszky. Najznámejšou zbierkou tohto zoskupenia je dielo s názvom *Hmlovina* (1999).

3 MARKOVIČ, 2004, s. 213.

4 Pripomeňme si ich: 1. diskurz je istou formou privlastnenia; 2. funkcia autora je v rôznych diskurzoch rôzne definovaná a môže

stavy (2014). Dopĺňa piatu vlastnosť funkcie autora, ktorá je podľa neho zároveň akýmsi účinným *ukľudňujúcim prostriedkom*⁵. Myšlienka literárneho diela bez konkrétneho významu či predstava diela s nekonečným množstvom významov pôsobí na „priemerného čitateľa“⁶ neuspokojivo až neuzatvorene a autor v takomto prípade účinkuje ako jediný pevný bod, ktorý dodáva mylný pocit, že text (*a svet*, dodáva Jacko⁷) má vo finále istý konkrétny význam a zmysel. Konceptiou, ktorú si dovoľíme predstaviť, sa snažíme zohľadniť nárok „priemerného čitateľa“ na tento pevný bod univerza literárneho textu pri jeho interpretácii, a zároveň potrebu prisúdenia textu istému vlastníkovi (tá sa týka najmä právnej stránky problematiky späté s autorským zákonom); rovnako ako nutnosť odosobnenia literárneho artefaktu od konkrétneho empirického subjektu kvôli dištinkcii dvoch autonómnych a navzájom nezávislých fenoménov, akými sú život tzv. biografického autora a samotný text pri analýze literárneho diela. Týmto prístupom sa jednoznačne dištancujeme od ponímania autora literárneho diela ako postavy, ktorá dielo fyzicky spísala. Súhlasíme s vyjadrením Mareka Debnára, ktorý píše, že kniha nepatrí tomu, kto ju napísal, ale tomu, kto knihu podpisuje.⁸ Práve ten, koho meno dielo nesie vo svojej zmyslovo zachytiteľnej podobe je podľa nás jej autorom, čo sa snažíme navrhovanou koncepciou demonštrovať.

Krátko k východiskám koncepcie heteronymného autora

Snaha o zmierenie vyššie spomínaných protikladných tendencií nás privádza k postulovaniu kategórie *heteronymného autora*, ktorá je inšpirovaná portugalským poetom, spisovateľom, literárnym kritikom a prekladateľom, *Fernandom Pessoom*, tvoriacim začiatkom 20. storočia. Pessoa počas svojho života spísal literárne diela pod viac než sedemdesiatimi menami. Pravdepodobne najznámejšími Pessoom zaznamenanými básnickými heteronymami sú *Alberto Caeiro*, *Ricardo Reis* a *Álvaro de Campos*.

Heteronymný autor je autorom literárneho diela, avšak sám je len konštruktom spisovateľa, ktorý je ovplyvnený potenciálom jazyka. Zároveň s odlišným psychologickým, štylovým a biografickým určením je očividnou dištinkciou aj meno heteronymného autora, ktoré nikdy nie je zhodné s tým spisovateľovým, podobne ako je to pri snahe o anonymizáciu autorovej osobnosti použitím pseudonymu. Pseudonym je ale len pretrhnutím nite medzi spisovateľom a literárnym textom, keďže priamo nereferuje ku konkrétnej osobe, na rozdiel od heteronymu, ktorý tak robí. Biografický autor, na ktorého sa zameriavala biografická metóda literárnej analýzy sa tak pri písaní pomocou heteronymu stáva len zapisovateľom, jeho osobnosť mizne do úzadia so začiatkom písania a skutočným autorom literárneho diela je jazykový konštrukt obmedzeného časového trvania, ktorý sme v našej koncepcii nazvali *heteronymným autorom*. Sám Pessoa sa v úvode k plánovanému vydaniu súborného diela vyjadril, že jeho heteronymy sú osobnosťami, s ktorých myšlienkami, citmi a umením on sám nemá spoločné nič iné ako to, že bol „médiom“ postáv, ktoré sám stvoril.⁹ Ešte explicitnejšie možno našu koncepciu ilustrovať ďalším z jeho popisov, v ktorom proces písania pod heteronymom opisuje ako akt, pri ktorom píše, ako keby mu niekto diktoval.¹⁰

Autorka doslovu českého prekladu básní Fernanda Pessou, ktorý v roku 1968 vychádza pod názvom *Heteronyma*, Pavla Lidmilová, píše, že pred sebou máme básnika niekoľkých tvárí a niekoľkých mien.¹¹ S týmto názorom sa ale pri našej koncepcii a zároveň snahe o interpretáciu Pessových heteronymov nesoťotožňujeme. Podľa nás nemožno Pessoove heteronymy označiť za prvky osobnosti jedného človeka, pretože pred sebou máme viacero odlišných osobností, viacero štylisticky, charakterovo, filozoficky a esteticky špecifických básnikov, ktorých „zapisovateľom“ bol zhodou okolností jeden spisovateľ, jedna fyzická osoba – Fernando Pessoa. Keď sa pozrieme na *Alberta Caeira*, básnika prírody, z ktorého veršov preniká strojená nevinnosť a pohanský prístup k životu, je vylúčené, aby sme ho označili za „časť“ osobnosti Fernanda Pessou, senzacionalistického básnika,¹² ktorého básne sú ezoterické, zádumčivé, plné vnútorných monológov

sa meniť v čase, čo značí jej dynamiku; 3. kritický diskurz k funkcii autora pristupuje rôzne; 4. v diele je možné vystopovať niekoľko rôznych autorských „ja“ (FOUCAULT, 1994, s. 50-55).

5 JACKO, 2014, s. 83.

6 Pojem „priemerného“/„bežného“ čitateľa v žiadnom prípade nepoužívame s pejoratívnym nádychom. Pod pojmom priemerný čitateľ si predstavujeme čitateľa bez výraznejšieho literárno-vedného vzdelania, ktorý sa literatúre nevenuje na akademickej úrovni.

7 Tamže.

8 DEBNÁR, 2013, s. 121.

9 PESSOA, 1968, s. 9.

10 Tamže.

11 LIDMILOVÁ, 1968, s. 209.

12 Pessoa svojou poéziou nastoľuje nový básnický smer, ktorý sa nazýva *senzacionizmus* (od portugalského *sensação*, čo v preklade zna-

a rozporov. Rovnako ako náladové ustrojenie básní a ich obsahová stránka, ani štýl a jazyk heteronymov nie je rovnaký, čo je ďalším bodom brániacim v ukotvení týchto autorov do jednej osobnosti. Pessoaova poézia sa často interpretuje ako hľadanie stratenej identity, avšak podľa nášho názoru je každý literárny text postulovaním novej identity – nového heteronymu, ktorý nie je len slepou uličkou či chybnou odbočkou, po ktorej sa treba vrátiť a hľadať správnu cestu.

„Cítim sa mnohým. Som ako miestnosť s nespočetnými fantastickými zrkadlami, ktoré vo falošných obrazoch skresľujú jedinú pôvodnú skutočnosť, ktorá nie je obsiahnutá v žiadnom a je vo všetkých.“¹³

Toto Pessoaovo vyjadrenie nepokladáme za potvrdenie Lidmilovej teórie básnika mnohých tvárí, ale práve naopak. Myslíme si, že koncepcia heteronymného autora, ktorú podrobnejšie predstavíme v nasledujúcej časti, môže byť podložená práve týmto výrokom, a to z dôvodu, že za pôvodnú skutočnosť, o ktorej píše, nepovažujeme skutočnosť jednej osoby, ale práve skutočnosť univerza potenciálnych heteronymov determinovaného jazykom, z ktorého niektoré prostredníctvom spisovateľa performujú v priestore literárneho textu.

Predstavenie koncepcie heteronymného autora

Metódou, ktorú použijeme na podrobnejšie predstavenie konceptu heteronymného autora, bude vymedzenie spoločných a odlišných znakov heteronymného autora a niektorých autorských koncepcií, ktoré sa objavili v minulosti, čím sa pokúsime komplexne ilustrovať náš náčrt návrhu riešenia problému autora. V texte budeme ďalej rozlišovať toho, kto je vykonávateľom fyzického aktu písania, teda *spisovateľa* a toho, kto je skutočným autorom textu, teda *heteronymného autora*. Nedá sa povedať, že spisovateľ je „otcom“, respektíve stvoriteľom heteronymného autora, pretože koncepcia heteronymného autora, rovnako ako samotné Pessoae heteronymy, vychádzajú z predpokladu človeka ako akéhosi „pluralitného vesmíru“, v ktorom koexistuje jedna dominantná osobnosť s mnohými subalternými osobnosťami, ktoré majú možnosť prejavíť sa jedine v jazyku, a teda v texte samotnom. Tieto osobnosti sú väčšinou diametrálne odlišné od spisovateľovej osobnosti, majú iné filozofické, estetické, politické a spoločenské názory, čo umožňuje ich dištinkciu, no zároveň sú tieto danosti osobnosti heteronymného autora determinované jazykom a aktom písania. So začatím písania sa spisovateľ vytráca a na jeho miesto nastupuje heteronymný autor, teda jedna potencialita zo škály vnútorného „pluralitného univerza“. Heteronymný autor performuje len v priebehu textu, rodí sa so začiatkom písania a umiera s jeho ukončením, čo spôsobuje, že je detegovateľný len v procese čítania. Spája v sebe niektoré vlastnosti konceptu biografického autora, Barthesovho konceptu scriptora, autorského subjektu a Foucaultovej funkcie autora.

Heteronymný autor má spisovateľom a najmä jazykom vytvorenú abstraktnú minulosť, ktorá ho determinuje v texte, čo je črta spoločná s historickou a sociálnou podmienenosťou biografického autora. Zásadnou dištinkciou medzi biografickým a heteronymným autorom je možnosť „vystopovať“ v texte spojitosti so životom autora, po ktorých tak bažila tradičná kritika. U biografického autora to možné je, avšak u heteronymného autora sa nie je čoho zachytiť, keďže jeho život je len fabulou vytvorenou potencialom jazyka a determinovanou abstraktným štýlom, ktorý sa konštruje v jazyku. Prvky podobnosti s Barthesovým scriptorom sú založené na ohraničení existencie postavy procesom písania. Scriptor, rovnako ako heteronymný autor, sa rodí so začiatkom písania a umiera s jeho ukončením. Zároveň sú si podobní na úrovni obsahu, keďže obe tieto postavy sú mimo samotnú výpoveď prázdne. Scriptor sa od heteronymného autora odlišuje tým, že nie je historicky a sociálne určený a vo svojej podstate je len vykonávateľom zápisu performujúceho jazyka. Pri podrobnejšej analýze teda nemáme možnosť nijako lokalizovať či „vycítiť“ skriptora, avšak heteronymný autor je so svojimi predispozíciami v texte zachytiteľný. Samotný spisovateľ má možnosť pri písaní pozorovať heteronymného autora ako performujúci subjekt ohraničený možnosťami štýlu a jazyka, no nemá možnosť zasiahnuť, čím sa stáva nezainteresovaným svedkom literárneho aktu. Pri komparácii Foucaultovho konceptu funkcie autora a heteronymného autora máme možnosť pozorovať podobnosť, pretože aj heteronymný autor je len určitou funkciou literárneho diskurzu, keďže je ním

mená *pocit*), ktorý predstavuje rozklad skutočnosti na jej psychické prvky, čo možno pripodobniť k bodne orientovanému modernistickému smeru vo výtvarnom umení - kubizmu, ktorý ale namiesto pocitov vecí rozkladá objekty (LIDMILOVÁ, 1968, s. 210-211).

13 „Cítim se mnohý. Jsem jako pokoj s nesčíslnými fantastickými zrcadly, která ve falešných odrazech zkršľují jedinou původní skutečnost, jež není obsažena v žádném a je ve všech.“ (PESSOA, 1968, s. 210).

prostredníctvom jazyka nepriamo determinovaný. So štrukturalisticky ponímaným subjektom autora má heteronymný autor spoločný charakter ukotvenosti v literárnom texte tým, že je možné ho zachytiť len pri percepcii, keďže jeho existencia je obmedzená výlučne hranicami literárneho textu. Zároveň je možné heteronymnému autorovi, podobne ako subjektu autora prisúdiť umeleckú hodnotu, zatiaľ čo spisovateľovi nie, pretože v procese písania je len nástrojom zápisu, neprináša do tvorby diela žiadne estetické kvality. Koncept heteronymného autora však so subjektom autora nemožno stotožňovať, pretože nedisponuje ostatnými charakteristickými vlastnosťami, ktoré sme ilustrovali vyššie.

Možnosti konceptu heteronymného autora

Koncept heteronymného autora podľa nás nepredstavuje objektivisticky orientovanú teóriu, akou bola pozitivistická biografická metóda, ktorá predpokladala objektívne existujúceho autora alebo čitateľa. Zároveň sa ale nestotožňujeme so závermi Tomáša Jacka, ktorý tvrdí, že ak opustíme objektivisticky orientovaný koncept autora a čitateľa, je nutné upustiť od konceptu významu literárneho diela ako takého. Podľa nás koncepcia heteronymného autora nie je ani jedným z týchto hraničných bodov uvažovania o literárnom diele. Heteronym ako taký je predpokladom určitého významu literárneho textu, ktorý sa čitateľ snaží v priebehu čítania postrehnúť, avšak nie je možné overiť správnosť či autentickosť objaveného významu, keďže autor textu je iba fiktívnou postavou, performujúcou výhradne v literárnom texte. Práve preto považujeme za príhodné vrátiť sa k metafore z úvodu tejto kapitoly, kde osobu spisovateľa,¹⁴ podľa Pessoaovho modelu, prirovnávame k pluralitnému vesmíru. Tento obraz aplikujeme rovnako na literárny text a jeho význam. Keďže literárne dielo považujeme za výtvor heteronymného autora, jeho význam je podľa nás ním samotným v texte načrtnutý, avšak po prečítaní diela nám neostane nik, kto by nami objavený význam v diele verifikoval. Tak sa nám otvára množstvo možností, celý nekonečný vesmír významov, z ktorých ktorýkoľvek môže (no nemusí) byť správny. Je preto na čitateľovi snažiť sa objavovať stále nové a nové významy, opakovaným čítaním sa buď utvrdzovať v objavených, alebo formulovať nové interpretácie literárneho textu podľa novoobjavených potencialít univerza diela. Zároveň náš návrh neposkytuje príležitosť pre oživenie biografickej metódy, pretože koncept heteronymného autora neposkytuje dostatok priestoru pre psychologickú a historickú analýzu autorovho života na základe poznatkov o ňom, ktoré sú postrehnuteľné v texte. Tak ako píše sám Pessoa, v literárnom texte možno heteronym vycítiť, avšak nemožno ho definovať, čo podľa nás splňa požiadavku akéhosi uspokojujúceho pevného bodu v univerze literárneho diela, no zároveň necháva dostatok priestoru skutočnej literárnej analýze, ktorá sa má zameriavať na literárny text, nie na jeho výhradnú prepojenosť s autorovou osobnosťou. Súčasne koncepcia heteronymného autora diferencuje spisovateľa ako reálnu osobu s autorom literárneho diela, ktorý je abstraktnou entitou na úrovni jazyka a textu.

V závere predstavenia koncepcie heteronymného autora sa vrátíme k myšlienke Michela Foucaulta, ktorá hovorí o tom, že meno autora by sa malo vyskytnúť len na jednom literárnom texte, aby sa knihy čítali pre ne samé, nie pre iné vonkajšie príčiny.¹⁵ Podľa nášho názoru práve koncepcia heteronymného autora ponúka možné tohto návrhu – mnohosť potencialít jazyka, mnohosť heteronymov, ktoré literárny diskurz spolu s jazykom ponúka je takmer nekonečná, a práve preto je možné oprostíť literatúru od rezíduí pozitivistickej literárnej vedy, ktorá ju katalogizovala pomocou mien, nie pomocou charakteru a kvality samotných textov. Práve neuchopiteľnosť heteronymného autora mimo literárneho textu dáva väčší dôraz na samotné dielo a odvádza pozornosť od objektívne existujúcich vplyvov, ktoré znižovali záujem literárnej vedy, kritiky a celkovo čitateľskej verejnosti o samotný text. Tým sa meno autora (heteronym) stáva len spomínaným „upokojujúcim“ pevným bodom pri percepcii literárneho textu a pomocou niekoľkých načrtnutých krokov otvára čitateľovi nespočetné množstvo možných ciest, ktorými sa môže vydať, pričom žiadnu nevyzdvihuje ako správnu, ale je na ňom, ktorú z nich bude považovať za tú pravú, a či vôbec pristúpi k bodu, kedy takto hodnotiť začne.

14 Rovnako ako spisovateľ, aj samotný heteronym má rovnaký charakter; a teda charakter mnohosti potencialít. Samotné Pessoae heteronymy niekedy vytvárali ďalšie generácie vlastných heteronymov, v ktorých sa taktiež zmnožili potenciálni autori.

15 Foucaultovo interview pre časopis *Une esthétique de l'existence* z roku 1984: „jediný zákon pre vydávanie, jediný zákon o knihách, ktorý si prajem, by zakazoval dvakrát použiť meno jedného autora, pričom by umožňoval anonymitu a pseudonymy, aby sa každá kniha čítala iba pre ňu samu.“ (2000, s. 159-160)

Bibliografia

BARTHES, R. 2001. Smrť autora. In *Profil súčasného výtvarného umenia*. ISSN 1335-9770, 2001, roč. 11, č. 1-2, s. 8-13 .

DEBNÁR, M. 2013. *Medzi myšlienkou a obrazom*. Bratislava : Ars Poetica, 2013. 163 s. ISBN 978-80-89283-66.

FOUCAULT, M. 1994. *Diskurs, autor, genealogie*. Praha : Svoboda, 1994. 115 s. ISBN 80-205-0406-0.

FOUCAULT, M. 2000. *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Bratislava : Kalligram, 2000. 233 s. ISBN 80-7149-389-9.

JACKO, T. 2014. *Autor a čtenář jako představy*. Praha : Togga, 2014. 204 s. ISBN 978-80-7476-045-7

LIDMILOVÁ, M., *Doslov*, In PESSOA, F. 1968. *Heteronyma*. Praha : Odeon, 1968. 219 s. ISBN 80-207-0193-1.

MARKOVIČ, E. 2004. Zastretie autora v slovenskej literatúre 90. rokov ako pokračovanie jedného z druhov diskurzivity. In *K poetologickým a axiologickým aspektom slovenskej literatúry 90. rokov 20. storočia*. Prešov : Náuka, 2004. ISBN 80-89038-30-1, (213-221).

PESSOA, F. 1968. *Heteronyma*. Praha : Odeon, 1968. 219 s. ISBN 80-207-0193-1.



Zvíře, které mě zneklidňuje

Otázka animality u Jacquese Derridy

Daniel Zeman

Cílem této eseje je uvést několik motivů z první části přednášek, které Jacques Derrida pronesl roku 1997 pod francouzským titulem *L'Animal que donc je suis* – což můžeme přeložit jako *Zvíře, které tedy následuji*, ale v aluzi na Descarta též jako *Zvíře, jímž tedy jsem*. Nejprve je třeba říci, že způsob, jímž Derrida téma „animality“ promýšlí, se výrazně odlišuje od moderního filosofického diskursu, ve kterém se daný problém těší největší pozornosti – od praktické (či aplikované) etiky etablované zejména v angloamerickém akademickém prostředí.¹ Příznačně argumentativní ráz, zcela běžný v analytické morální teorii, ani soustředěnost na konkrétní problémy a snahu o jejich jednoznačné řešení u Derridy nenacházíme; v tomto smyslu lze říci, že svým základním přístupem zůstává ukotven v moderní „kontinentální“ tradici, která si uchovává vztah k metafyzickému úžasu a větší shovívavost k výrazu vnitřního napětí mezi myšlením a žitou existencí filosofa. Nicméně skutečnost, že Derridova přednáška je prodchnuta a snad přímo nesena momenty osobního vyznání a vzpomínání, by neměla svědčit proti obecnější platnosti jeho výpovědí: tyto momenty můžeme naopak chápat jako elementy takového kritického myšlení, jež odmítá separaci teorie (konceptů a tezí, soudů, normativů) od vlastní osobní situace, zahrnující určitou historii, postoje a zkušenosti, ale též určité naděje do budoucna, tužby či obavy, které více či méně promlouvají z každého lidského díla, a proto by měly být – pokud je to možné – zahrnuty do autorské reflexe. Jestliže Derridův projev na nás působí mnohdy jako antipól systematických prakticko-morálních pojednání, není tomu tak proto, že by o etických problémech neřekl nic přesného a odůvodněného. Pronikavé vhledy, kterých u něho nacházíme celou řadu, musíme ovšem chápat v širším kontextu, než jaký představují relativně ucelené disciplíny (aplikovaná či environmentální etika, teorie jazyka, epistemologie aj.), a tedy skrze transgresi těchto předem stanovených oborových či diskursivních hranic. Myšlení, které před námi takto vyvstává, není etikou ve smyslu tradiční filosofické disciplíny, ale spíše v tom smyslu, jež jí přisoudil Lévinas, když o ní mluvil jako o jakési základní optice a metafyzické zkušenosti, významově zakládající jiné roviny života (včetně noetických aktivit). K tomuto motivu se však ještě navrátíme, neboť se častěji obrátí i v Derridových úvahách.

Vstup do problematiky

V *Rozpravě o metodě* od René Descarta čteme následující slova:

[...] je pozoruhodné, že není tak tupých a hloupých lidí, nevyjímajíc ani šílence, aby nebyli schopni sestavit dohromady různá slova a složit z nich řeč, kterou by vyjádřili své myšlenky; a že naopak není vůbec zvířete, nechť by bylo sebedokonalejší a za sebešastnějších okolností zrozené, jež by činilo podobně. To není proto, že by zvířatům k tomu chyběly orgány, neboť vidáme straky a papoušky, kteří mohou pronášet slova jako my, a přece nemohou mluvit jako my, tj. tak, aby to svědčilo, že myslí to, co mluví [...]. A to nejen dokazuje, že zvířata mají méně rozumu než lidé, nýbrž že ho nemají vůbec.²

Je známo, že Descartes ve svém usuzování dospěl až k myšlence, že zvířata postrádají vzhledem k absenci rozumu i duši, protože duše je co do podstaty pouze jedna, tj. myslící (a nikoli, jak tomu chtěl například Aristotelés, reálně rozrůzněná podle různých mohoucností). Výsledkem mu byl pojem zvířete-stroje, zcela podléhajícího kauzálním vztahům uvnitř materiální čili rozprostraněné reality. V citované pasáži vidíme jeden z momentů, jež tuto koncepci podpírají: zvířata nejsou schopna vyjadřovat své myšlenky, či jinými

1 Srv. Matthew Calarco, *Zoographies: the question of the animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, New York: 2008, s. 1.

2 René Descartes, *Rozprava o metodě*, Nakladatelství Svoboda, Praha: 1992, s. 41-42.

slovy, nelze u nich identifikovat adekvátní komunikaci myšlenky. Ponecháme-li stranou jiný problematický výrok, totiž že není lidí, kteří by nedokázali řečově vyjádřit své myšlenky, a zůstaneme pouze u otázky zvířat, lze se ptát: je jazyk, který nacházíme v různých variantách mezi společenstvími lidských subjektů, jedinou možnou formou komunikace vnitřních stavů či myšlenek (v obecném, tj. nejen kognitivním slova smyslu)? Trváme-li na kladné odpovědi, jakou evidenci máme k dispozici? Když Descartes vzápětí odmítá představu, že by zvířata mohla mluvit vlastní řečí, neboť pak by se dokázala – majíce orgány podobné našim – dorozumět i s námi,³ lze namítnout: znamená to tedy, že člověk by měl být teoreticky schopen rozumět jiným než lidským řečem pouze z toho titulu, že ovládá svou vlastní řeč? I kdybychom odhlédli od zvířat a uvažovali existenci jiných, např. mimozemských racionálních bytostí, skutečnost, že se dorozumíváme s dalšími lidskými subjekty, nemusí stačit k zahlazení komunikačních rozdílností mezi oběma druhy bytostí – ty mohou být zkrátka příliš hluboké kvůli různým (např. fyziologickým či kognitivně-mentálním) důvodům, aniž by to svědčilo proti autonomní platnosti obou komunikačních struktur. Analogicky lze ale uvažovat případ zvířat, která mohou žít uvnitř natolik odlišných komunikačních struktur, že je pro nás diskursivně (racionálně-jazykově) nemožné proniknout do sítě jejich významů. To však podle nás neopravňuje k tvrzení, že zvířata postrádají rozum nebo dokonce duši; otázkou zde zjevně je, jak myslet tuto jinakost, aniž bychom tím mimo-lidským bytostem upírali možnost živého projevu a pojímali je na způsob „oživých“ automatů, tzn. přírodních entit redukovatelných na systémy indiferentních reakcí (či karteziánsky řečeno: místních pohybů).

Smyslem tohoto stručného komentáře nemá být pranýřování Descartovy filosofie, která se skrze svůj „zakladatelský“ projekt prokázala nesmírným dějinným vlivem. Právě tento dějinný vliv, tedy způsob, jímž dotyčné myšlení zanechalo stopy v dalším formování západního ducha (včetně rozvrhů a realizací sociálně-politických koncepcí), však musí být zkoumán z různých perspektiv, z nichž některé se týkají genealogie současných představ o živé přírodě – a mezi těmito je to i otázka ontologického a morálního statutu zvířat (míněno mimo-lidských zvířat, *non-human animals*). Jak si lze vysvětlit ontologickou degradaci zvířat, k níž u Descarta dochází a jež se poté – obvykle v méně explicitních podobách, většinou však s obdobným implicitním smyslem – promítá do toho, co někteří autoři považují za dominantní filosofický diskurs moderny? A jestliže různými cestami – ať už primárně díky biologickým a etologickým výzkumům, důsledné filosofické argumentaci, či zkrátka obyčejné empirii a empatii – dochází k teoretickému tříštění tohoto diskursu a od něj vycházejících (či minimálně s ním provázaných) postojů, jak je možné, že reálně vzato má tento diskurs stále velkou, a dokonce převládající působnost?

Uveďme alespoň jeden možný přístup k problému, který vypracovává současná filosofka Florence Burgatová, navazující mj. na odkaz Jacquese Derridy. Podle ní je třeba prohlédnout ke skutečné motivaci teorií, jež zvířata takto ontologicky devalvuji, neboť v jádru nejde o žádnou vědeckou či spekulativní nezaajatost, o ryzí vůli k pravdě, jak by se mohlo zprvu zdát, nýbrž o proces reifikace (zvěcnění, zpředmětnění) za účelem rozmanitého vykořisťování a manipulace; k těm přitom nedochází pouze za účelem finančního a materiálního profitu, ale také pro intelektuálně-symbolické účely, např. v kontextu psychologických výzkumů či náboženských obětí. Burgatová tvrdí, že všechny teorie, které zvířata odlišují od člověka na základě určitých privací (tedy toho, co naopak člověk má, vlastní, je toho schopen), jsou vedeny snahou vyloučit zvířata z morálního společenství a tím je ponechat napospas volnému nakládání ze strany lidí. Běžný pohled na věc je třeba obrátit: ke zvířeti není přístupováno tak a tak na základě jeho poznaného způsobu bytí, ale „poznává“ se – tj. tematizuje, pojmově uchopuje, klasifikuje a analyzuje – tak, aby to neodporovalo zavedeným a udržovaným formám praxe. Vedle tohoto prakticko-zištného cíle lze vytknout druhou motivaci, která takto orientované teoretiky vede k myšlení o zvířatech: umožňuje jim totiž pojímat vždy z jiných úhlů lidský způsob bytí – tedy v konfrontacích s tím, čím člověk údajně není, vůči čemu musí být ve své jedinečnosti vymezen. Slovy Burgatové: „lze podle mne bez přehánění říci, že to, co filosofové považovali za debatu o animalitě, není nic jiného než nová oklika, jak myslet lidskou bytost – lidskou bytost vybudovanou na troskách animality v rámci filosofie, která se omezuje jen na otázku člověka.“⁴ S tím ostatně koresponduje, co říkají Adorno s Horkheimerem o laboratorních psychologích: „Závěr, který vyvozují ze zmrzačených zvířecích těl, se nehodí na zvířata žijící na svobodě, nýbrž na dnešního člověka.“⁵

3 Tamt., s. 42.

4 Florence Burgatová, *Svoboda a neklid zvířecího života*, Karolinum, Praha: 2018, s. 31.

5 Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, OIKOYMENH, Praha: 2009, s. 235.

Aniž bychom museli bez dalšího souhlasit s tím, že v jádru mnoha tradičních filosofických úvah o zvířatech se skrývá snaha legitimizovat určitý *status quo* a s ním spojené způsoby exploatace, anebo úsilí proniknout výhradně k bytosti člověka,⁶ shoda mezi tradičním filosofickým diskursem a „zdravým rozumem“, jakmile dojde na otázku zvířat, zůstává zarážející. Sám Derrida hovoří v této souvislosti o „dekonstruovatelné omezenosti filosofie“, o tradici ne sice homogenní, avšak hegemonické.⁷ Jde tudíž o rozličné myslitele, kteří zastávají různé a někdy i vzájemně nesmiřitelné pozice v otázkách ontologických, noetických, estetických či politických, z většiny a vcelku svorně ovšem sdílejí a tradují ideu, podle níž člověku náleží panství nad pozemským světem (anebo správa, nakolik je skutečné panství přisuzováno jedině Bohu či božstvům) a zvířatům úloha principiálně podřízených bytostí, ne-li volně disponovatelných věcí, kterým je upřena možnost výrazu a tím spíše explicitního souhlasu. Uvažovat o zvířatech uvnitř tohoto rámce je samozřejmě výhodné – nevyžaduje to od nás, abychom své hodnotové a praktické postoje zásadně měnili, a abychom se tudíž dostávali do ideově-morálního konfliktu se společenským systémem, ve kterém je tradiční diskurs silně zakořeněn. Vedle etických problémů, které vyplývají na povrch, jakmile je tento diskursivní rámec zpochybněn, ovšem krystalizuje ještě jiný způsob tázání, dorážející vedle zvlášť senzitivních aktivistů a umělců i na některé filosofy: nevede nakonec tradiční přezíravost ke zvířatům – jakoz i k živé přírodě jako takové – k existenciálnímu ochuzení člověka samého? Vytváří-li se ostrá hranice mezi člověkem a zvířaty, resp. mezi Člověkem a Zvířetem (jak to spíše odpovídá tradičnímu diskursu, který snadno přehlíží živoucí pluralitu uvnitř světa, vůči němuž je člověk vymezen), nepodrývá se tím určitým zásadním způsobem vlastní sebe-porozumění lidských bytostí? Není ono panství rozumu nad živou přírodou, které člověka jako živočišný druh staví ontologicky vně okolního světa a znemožňuje jejich vzájemnou komunikaci, jednou ze zásadních příčin hluboké duchovní osiřelosti a privace, jež dnes zakouší mnoho lidí navzdory početným mezilidským prožitkům a svazkům? Odpovědi na takové – zajisté velice obecné – otázky mohou přijít z různých stran moderního myšlení, včetně umění a alternativních forem spirituality. Ačkoli se k nim nebudeme obracet, domníváme se, že myšlenkové klima, které je tímto tázáním navozeno, je také klimatem Derridových úvah, jež se nevyčerpávají vysloveně morální problematikou, ale obecněji vzato a v novém světle problematizují humanistickou ideu subjektivity.⁸

6 Ohledně tohoto druhého bodu je možné vznést otázku, je-li nakonec možné o něčem mluvit, přemýšlet a zahrnovat to do procesu poznání, aniž bychom zároveň – a možná především – nevyovídali něco o nás samých, o člověku. Uznáme-li, že cosi jako vnitřní život a vlastní komunikační struktura jiných než lidských bytostí je nám cizí, že lidská racionalita zde naráží na jedny ze svých principiálních limitů, je pak ještě možné či rozumné usilovat o pochopení jiných forem života v jejich autonomii, v jejich svébytném prožívání světa? Pokud na jednom pólu myšlení a vědy nacházíme vesměs nekritické přesvědčení o přímé a podstatné poznatelnosti jiných živých struktur, zatímco na druhém se setkáváme se značnou metodologickou opatrností, hraničící s přesvědčením o nepřekonatelnosti subjektivních (či antro-po-inter-subjektivních) kategorií ve vztahu k věcem samým, neznamená to, že neexistují snahy tuto dichotomii překlenout. Jednu z nich představuje fenomenologický přístup, ke kterému se na více místech své knihy hlásí též Burgatová; v kontextu teorie animality a filosofie života jej reprezentují myslitelé jako Jacob von Uexküll, Maurice Merleau-Ponty, Johannes Buytenhijk, Adolf Portmann, Hans Jonas, Étienne Bimbenet či Renaud Barbaras, do jisté míry Georges Canguilhem a ve svém pozdním díle i Edmund Husserl. Tyto rozličné autory spojuje především idea jakéhosi primátu „exteriority“ či formy („tvaru“), smíme-li to tak říci, tedy myšlenka, že porozumění jiným živým strukturám – a zvláště pak zvířatům – musí vycházet z úsilí účastného pozorování a promyšlení jejich provázanosti s okolním světem, který je v první řadě žitou skutečností: světem smyslově vnímaným, vyplněným věcmi a jevy o určitých vitálních hodnotách, předestírajícím rozmanité možnosti pohybu atd. Nárok proniknout eideticky k nitru či „podstatě“ ustupuje snaze o podání věrného popisu „vnějšku“, tedy různých způsobů chování, manifestujících rozmanité potřeby, touhy, obavy atd. (či, řečeno s Burgatovou, *neklid života*) a odpovídajících na určité situace. Neschopnost či nemožnost postihnout interioritu jiného života nezabraňuje porozumění jeho důležitým projevům a rysům, v nichž lze – s pomocí určité filosofické reflexe – odkrýt vztaženost k významu, ke smyslu, k jisté životní orientaci. Podáme-li věc slovy Étienne Bimbeneta: „Zvíře se může nechat poznat – na křižovatce subjektivního a objektivního přístupu – jako „perspektiva“ vzhledem ke světu, která je současně prostorová, biologická i kognitivní. Při nedostatku shody s neredukovatelnou „kvalitou“ života můžeme alespoň rozpoznávat „kvalifikovanou“ [tj. k této kvalitě vztaženou - DZ] kompozici jeho osvětlení [*milieu*]“. Viz Étienne Bimbenet, *L'Animal que je ne suis plus*, Gallimard, Paris: 2011, s. 135-136. – Dodejme, že ačkoli se Derridova základní filosofická perspektiva odlišuje od perspektivy fenomenologicky orientovaných autorů, tím spíše od samotného Husserla, v obou prouděch myšlení nalézáme obdobnou snahu nezpronevřit se tomu, čemu náleží radikálně jiný způsob bytí, aniž by se tím vylučovala možnost vzájemného působení, příbuznosti či dokonce jakéhosi bratrství (řečeno s Derridou).

7 Jacques Derrida, Élisabeth Roudinesco, *Co přinese zítřek?*, Nakladatelství Karolinum, Praha: 2003, s. 94.

8 Což je úsilí sdílené mnoha moderními teoretiky a teoretičkami, kteří – jakkoli významně se vzájemně odlišují v motivacích, celkových východiscích i oborové působnosti – vystupují proti představě předem dané, obecné (tj. transhistoricky i transkulturně) platné esence lidství, ale i proti filosofickému nároku transcendentální subjektivity, umožňující spontánní aktivitu intencionální (tj. z myslícího, reflektujícího, „čistého“ vědomí vycházející) konstituce reality. Kupříkladu u Lévinase – jehož úvahy na poli „metafyzické etiky“ by bylo možné v lecčems strukturálně připodobnit reflexivní literatury a umění vůbec u Maurice Blanchota – se setkáváme se základní tezí, podle níž svoboda sama a z ní vycházející praktické i epistemické akty nezakládají skutečné lidství, a dokonce ani rozum v jeho

Derridova kočka: stud a jinakost

Čím lze na zcela základní úrovni specifikovat Derridův přístup k otázce animality, srovnáme-li jej s jinými přístupy, zejména uvnitř angloamerické environmentální filosofie a zoetiky? Po vzoru Matthewa Calarca můžeme v případě Derridy hovořit o *diferenčním přístupu*, resp. o teorii, v jejímž centru – a to nejen v otázkách animality – stojí promyšlení motivů odlišnosti, heterogenity či jinakosti. Calarco tento způsob myšlení odlišuje od toho, co nazývá teorií identity, k níž řadí např. Petera Singera, Toma Regana či Paolu Cavalieri: zatímco tito teoretici rozvíjejí své morální teze a argumentaci na základě uvažování relevantních analogií a kontinuity mezi člověkem a jinými zvířecími druhy, teoretici difference se snaží tomuto přístupu vyhnout, neboť mu hrozí, že zdůrazňováním podobnosti či kontinuity se ještě prohloubí „reduktivní homogenita“ tradičního diskursu.⁹ To jinými slovy znamená, že tam, kde se klade důraz na určitou vývojovou linii, propojující člověka s několika dalšími druhy bytostí, kterým je nutno přisoudit odpovídající morální status, zůstává v platnosti jistý antropocentrický předsudek, vycházející primárně z lidských – většinou kognitivních – kvalit a na jejich podkladě posuzující jiné formy života. Diferenční přístup se naproti tomu nepokouší zpochybnit tradiční diskurs tím, že by minimalizoval předěl či propast mezi člověkem a (některými) zvířaty, nýbrž tím, že těchto předělů – hranic, diferencí – klade celé množství. Jestliže se předtím zdálo, že existují mohoucnosti vlastní výlučně člověku (či některým obratlovcům), nyní jsou objevovány v různých formách a stupních i mezi jinými živočichy; a naopak – vlastnosti, které se obecně přisuzovaly člověku, ve skutečnosti mezi lidmi neexistují v jednotné zřetelné formě, jež by opravňovala ustavení binární opozice mezi člověkem a jinými zvířaty.¹⁰

Dejme ale již slovo Derridovi, který na úvod své přednášky – a dále v jejím průběhu – reflektuje jistou modalitu osobní zkušenosti, a sice pocítování vlastní nahoty v přítomnosti své kočky.¹¹ Tato zdánlivě banální reflexe – vždyť co zvláštního by měla obnášet nahota před oživlým automatem? – ho jednak přivádí k prvnímu momentu difference, jednak mu osvětluje novou dimenzi vztahu či komunikace, v níž nefigurují pouze lidští aktéři. Moment odlišnosti zde vychází z problému překonat jistý ostych, jsem-li vystaven pouhému pohledu jiného zvířete, ale nadto se ještě stydím za stud samotný, protože mi vyjevuje, že jsem nahý jako zvíře.¹² Tato myšlenka později nabývá dalších obrysů v průběhu Derridovy meditace nad úvodním biblickým textem, podle něhož člověk s poznáním dobrého a zlého – a tedy i se svým pádem, se svou vykořeněností – odhaluje vlastní nahotu, kterou předtím sdílel s dalšími tvory, aniž

pravém smyslu: svoboda – a tedy především svobodná vůle, od osvícenství považovaná za nedotknutelnou důstojnost člověka – musí být legitimizována morální odpovědností v širokém slova smyslu, jinak zůstává libovůlí a pouhým výrazem *ipseity*, do sebe uzavřené sféry jáství, která si vnější skutečnosti přisvojuje (tj. zahrnuje je do Stejného). Foucaultovo kriticko-historické zkoumání koncepcí subjektu či filosofická problematizace údajných sexuálně-tělesných daností ze strany Judith Butler představují odlišné „dekonstruktivní“ přístupy k diskursům, jež uchovávají v obecné platnosti různé binární opozice (např. příroda – kultura, tělesná substancialita – kulturní nadstavba, normalita – anomálie, mínění – vědění atd.) a záměrně či bezděčně, explicitně či podprahově podporují určité konfigurace sociálně-politických struktur. Je zřejmé, že Derridovy ranější studie, zasvěcené především otázkám jazyka a textové interpretace, přispívají k této kritické diskusi – jejíž pramen lze v moderní podobě vyznačit zejména u Friedricha Nietzscheho – nad humanismem a idealismem, nesných naivními předpoklady o lidské svobodě, možnostech poznání a (mravní) ryzosti filosofických či vědeckých pravd. Jeho pozdější, „etickým obratem“ vyznačené myšlení nicméně tuto diskusi neopouští a je možné, že úvahy věnované otázce animality představují jednu z nejsilnějších problematizací racionalistické a současně logocentrické (Derridův výraz) tradice západního filosoficko-vědeckého humanismu.

9 Matthew Calarco, *Thinking Through Animals: identity, difference, indistinction*, Stanford University Press, Stanford: 2015, s. 37.

10 Tamt., s. 38.

11 Není bez zajímavosti, že si Derrida všimá už jen zvláštnosti tohoto běžného úzu, kdy říkáme „jeho kočka“ (či „má kočka“ atd.), jako by kočka spadala pod kontrolu člověka v nejširším slova smyslu, ale nikdy naopak. Citováním jedné pasáže z Montaignových esejí Derrida poukazuje na možné obrácení situace: kočka, s níž si člověk hraje a věnuje jí svůj čas, možná ve skutečnosti věnuje svůj čas jemu. Viz Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Galilée, Paris: 2006, s. 22. (Nejde zde přitom o snahu podřít či dokonce zavrhnout obvyklý způsob mluvy, což by v konečném důsledku muselo vést k absurdně složité komunikační praxi, ale o jemné naznačení, že pod povrchem určitých zvyklostí a institucí se to může mít s věcmi ještě docela jinak. Cílem těchto ani jiných Derridových úvah není dospět k nihilismu či neplodně absurditě, nýbrž – a snad by se to dalo vztáhnout na „dekonstrukci“ jako takovou – k poukazům, které skrze problematizaci určitých idejí a praktik akcentují cosi unikavého, cosi nedekonstruovatelného, a přece ne myšlenkově prázdného. Je-li např. možné exaktně zkoumat pouze konkrétní ztělesnění sociálně-právních norem, zasazená do určitého prostoru a času, lze přesto myslet takovou ideu spravedlnosti, která všechny tyto instance – samy o sobě prosáklé nejrůznějšími míněními, relativitou všeho druhu – transcenduje a v jistých momentech do nich proniká. Nelze ji odvodit z těchto instancí, není „z jejich světa“, a přesto existuje jako trvalý nejzazší nárok, který může být potvrzen jedině v jejich médiu. Proto Derrida říká, že každý akt rozhodnutí a každá manifestace ideje spravedlnosti musejí být zakotveny v přítomnosti.)

12 *L'Animal*, s. 19.

by jej znepokojovala. Takové aspekty lidského života, jako je práce, technika či dějiny, musí být myšleny společně se studem, na který člověk odpovídá vynálezem oděvu: jím sice řeší svou nahotu, čímž se liší od ostatních tvorů, ale tím se u něho nahota paradoxně prohlubuje (tedy vědomým zahalením), zatímco zvíře – nevědomé si své nahoty – v konečném důsledku není nahé. „Odtud jistá diference, jistý čas [*temps*] či zádrhel [doslova „protičas“, *contretemps* – DZ] mezi dvěma *nahotami bez nahoty*.“¹³

Rozumíme tomu tak, že skrze svůj časový charakter tento „zádrhel“ či diference ukazuje na určitou „puklinu“ v bytí, která nicméně není dána od samého počátku, tj. principiálně a nepřekročitelně, nýbrž ji způsobuje pohyb vědomí, které se obrací k sobě samému – ke své zvláštní situaci v kontextu celé animální říše, z níž se vynořuje, aniž by mohlo nabýt úplné zřetelnosti a kořeny „přestříhnout“. Tento emergenční proces samozřejmě patří k myšlenkově nejhůře uchopitelným „událostem“ – už proto, že z evolučního hlediska nemůže jít o událost, o zvrát, ale o velice subtilní změny fyziologické a morfologické povahy, umožňující např. jazykovou artikulaci – a zde nám ani nejde o jeho filosofické koncepte, které se mohou snadno odvrátit od prostého faktu, že něco takového jako pohyb vědomí neustále předpokládá hlubinný (diskursivně neprůhledný) animální rámec, do něhož je vědomí – či mysl – situováno. Pro nás je důležité, že tento diferenční moment – manifestovaný v první instanci uvědomělou nahotou, a tedy studem – neznamená vyloučení z animality a nevede nutně ani k podstatné indiferenci mezi člověkem a jinými bytostmi: jak o tom svědčí setkání Derridy s jeho kočkou, stud za svou obnaženost před očima zvířete může být osobní reminiscencí na jakousi původní, před-diskursivní situaci, ve které žijí člověk a jiné bytosti pospolu, ať už jako potomci a obyvatelé jediné živé přírody, nebo především jako stvoření, která vyšla z rukou jediného Boha. V daném momentě může jít o znovu-probuzené vědomí zvířete v mém nitru, zvířete, které má však nesnáz se sebou samým (*en mal de lui-même*)¹⁴.

V pohledu kočky – abychom zůstali u Derridova případu – se tedy projevuje něco, co se mě týká a co na mě doléhá, aniž by šlo nanejdvůš o mé vlastní zrcadlení, o sebe-projekci poznávajícího ducha. Derrida tento pohled označuje za neviditelný a nevysvětlitelný, manifestující nahou pravdu, a dodává: „Mám zde na mysli tyto vidoucí oči nebo oči vidoucího, jejichž barvu je nutné současně *vidět a zapomenout*.“¹⁵ Tato paradoxní charakteristika – nevysvětlitelný pohled, jenž je viděn a okamžitě zapomenut – nabývá možná jasnějšího smyslu, pokud si vzpomeneme na Lévinasův fenomenologický popis původního setkání s druhým člověkem. V *Totalitě a nekonečnu* např. čteme: „Bytost je exteriorita: sám výkon jejího bytí spočívá v exterioritě, a myšlení je nejvíce poslušno bytí, když se nechá ovládnout touto exterioritou. Exteriorita je skutečná (pravá) ne v pohledu z boku, který ji vidí jako protějšek interiority, nýbrž v setkání tváří v tvář, které už není zcela viděním, nýbrž vidění přesahuje.“¹⁶

V našem kontextu se samozřejmě musíme vyrovnat s problémem – o němž Derrida ví – že Lévinas toto vyjevování bytosti skrze tvář dále spojuje s promluvou, s oslovením v řeči, a onou bytostí je tedy přísně vzato pouze lidská osoba. Avšak aniž bychom se mohli pouštět do skutečné interpretace, dovolme si pouze poznamenat, že sama tato myšlenka je poněkud ambivalentní, nakolik původní mezilidská či etická odpovědnost počítá i s těmi, kdo dosud (naši) řečí nevládnou anebo mluvit nemohou. Vezmeme-li důsledně ideu tváře, která oslovuje svým vlastním „jazykem“ (či bez uvozovek: výzvou) jakožto epifanie druhé živé bytosti, jakožto výraz bídý „Cizince, vdovy a sirotka“, není důvod, proč bychom nemohli do sféry této původní zkušenosti zahrnout i jiné bytosti, které zjevně *pocítují* naši blízkost a obráceně. Abych mohl být osloven cizí „exterioritou“, tedy vně stojící bytostí vymykající se mému doslovnému i konceptuálnímu vlastnictví, musím zakoušet její pohled, ale zároveň se nesmím poddat pouhému aktu vidění, které si osvojuje smyslové kvality viděného. Takové osvojení má za následek určité zpředmětnění, „ohmatání“ jsoucna pohledem, tedy reálně vzato jistou kontrolu nad ním – ať již praktickou, či noetickou – a zastření jeho svérázného či dokonce tajemného charakteru. Přitom však pouze skrze tajemství, které si bytost uchovává, může přijít opravdová výzva v širokém slova smyslu: tedy výzva k něčemu, co mě – jakožto racionální, sebe-vědomou subjektivitu – přesahuje, co vybočuje z mého vlastního zúženého horizontu (Lévinasovými slovy: co prolamuje a transcenduje řád interiority, tj. do sebe obráceného a v sobě uzavřeného jáství – takže lze vpsled říci, že „odpovědnost roztrhává esenci“

13 Tamt., s. 20.

14 Tamt., s. 17.

15 Tamt., s. 29.

16 Emmanuel Lévinas, *Totalita a nekonečno*, OIKOYMENH, Praha: 1998., s. 258.

a znemožňuje subjektivitě uzavřít se zevnitř¹⁷). Josef Fulka k povaze této výzvy – a to již v kontextu derridovské etiky – dodává: „jiné mi adresuje určitý imperativ, který nemá charakter motivovanosti či účelnosti (musíš, protože to prikazuje zákon, protože jsi rozumná bytost atd.), nýbrž výzvy, která nemá jiný zdroj než jinakost jiného samu.“¹⁸

Přestože takové tvrzení provokuje tautologičnost, pro Derridu – podobně jako pro Lévinase – není absurdní, ale naopak artikuluje přímo zásadní smyslu-plnou zkušenost: setkání s něčím, co je živoucí a zároveň zcela singulární, tj. co existuje ve své nezastupitelnosti. Derrida mluví o existenci, která se především vzpírá konceptualizaci a která se před vší identifikací vyjevuje jako nenahraditelná živá bytost – smrtelná bytost, která může kdykoli zmizet.¹⁹ Na jiném místě upřesňuje, že tím, „co se nepředvídatelně vynořuje, co se dovolává mé odpovědnosti [...] před mou svobodou“, nemusí být pouze muž či žena, ale může to být právě tak „život“ či „přízrak“ ve zvířecí nebo božské podobě.²⁰ Značné rozšíření či prohloubení prostoru, který se otevírá před citlivým člověkem a umožňuje nekalkulovatelné setkání existencí, představuje zásadní zpochybnění tradičních myšlenkových procedur, vyřazujících zvířata z etického společenství: tím, že je zvířeti přiznána skutečná jinakost, a tedy působnost pouhého výrazu či pohledu, který mě vytrhuje – analogicky, a přece jinak než lidský pohled – z fixujících se postav ke světu a který mě vyzývá k novým způsobům myšlení i vnímání, se zároveň vyžaduje přehodnocení klasických pojmů odpovědnosti, závazku či tolerance. Nejde však pouze o tento morální aspekt, ale rovněž o pojem komunikace či vztahu, a snad dokonce samotné intersubjektivitu, který je zde kladen v otázku. Pokud totiž připustíme možnost živého projevu jiné bytosti, který se mě citelně dotýká, aniž by šlo o způsob jakéhosi „monologu“ (což může být např. fobie či naopak smyslové zalíbení), a který mě zneklidňuje v obdobném smyslu, jako zneklidňuje např. intenzivní umělecká zkušenost, pak se tím ohlašuje nové pojetí subjektivitu, neredukovatelné na manifestaci lidského vědomí či mysli; subjektivitu schopné prožívat setkání, která přesahují úroveň řeči (či k nim naopak dochází v hlubších vrstvách života) a vzácně mohou proniknout i zcela přeznačit způsoby, jimiž se obracíme ke světu. Dodejme jen, že difference či předěly, které lze spatřovat mezi člověkem a jinými zvířaty, nejsou principiální překážkou jakéhokoli původního (nepředmětného) vztahu, nakořl tento vztah přímo předpokládá svého druhu cizost, ba dokonce vzdálenost kvůli nezacelitelné trhlině mezi dvěma existencemi. Právě tato vzdálenost značí, že druhá bytost obývá svět kvalitativně odlišné zkušenosti, že prožívá – řečeno s Lévinasem – jiný čas.

Autobiografické zvíře aneb „všichni jsme tu šílení“

Celkový ráz Derridovy přednášky nenechává na pochybách, že tím, co mu leží na srdci především a nedopřává mu klid, je samotná povaha onoho já, které říká *Já jsem*. Název konference, na níž Derrida svou přednášku pronesl a která byla uspořádaná právě na počest jeho díla, nese ostatně název *L'animal autobiographique*. Spolu s Akirou M. Lippit se však můžeme ptát: co by měla mít autobiografie společného se zvířaty a jaký význam by mohla mít mimo obvyklý lidský úzus? Pokud je něčím, co by podle mnohých představovalo výsadní schopnost člověka – tedy nejen schopnost psát, ale rovněž *psát sebe sama* –, není pak výraz „autobiografické zvíře“ jen dalším označením pro lidskou bytost, určitým eufemismem či pseudonymem pro bytost, jejíž život se vyznačuje jistým solipsismem.²¹ Solipsismem, protože k její povaze patří mluvit a psát o sobě, zjednat v sobě a o sobě jasno – neboť má přece k sobě samé, do svého nitra, bezprostřední přístup. Derrida, jak Lippit uznává, skutečně hovoří o sobě, avšak smyslem této rozpravy nemá být zachycení jakési proměny animality v humanitu skrze sebereflexi, ale spíše snaha myšlenkově následovat zvířecí bytí, souběžně s tím lidským a rovněž je předcházející.²²

Derridova otázka po bytí se vynořuje právě v onom zvláštním kontextu, jímž je zkušenost vlastní nahoty před zraky zvířete – zneklidňující, v jistém okamžiku až otrásající. Někteří čtenáři samozřejmě mohou namítnout, že jde o zveličení naprosto banální situace, z níž se výstředně činí moment filosofické

17 Emmanuel Lévinas, *Etika a nekonečno*, OIKOYMENH, Praha: 1994, s. 106-107.

18 Josef Fulka, *Etika po smrti subjektu: J. Derrida a J. Butlerová*, in: *Přístupy k etice III.*, ed. Jakub Jirsa et al., Filosofia, Praha: 2016, s. 278-279.

19 *L'Animal*, s. 26.

20 *Co přinese zítřek?*, s. 79.

21 Viz Akira Mizuta Lippit, *Therefore, the animal that saw Derrida*, in: *Posthumous life*, ed. Jami Weinstein, Claire Colebrook, Columbia University Press: 2017, s. 88.

22 *Tamt.*, s. 89.

problematizace. Je navíc skutečně možné, aby domestikovanému zvířeti, tj. zvířeti údajně přizpůsobenému a uzpůsobenému lidské přítomnosti, náležela v tomto homogenizujícím prostoru původní jinakost či Derridovými slovy: schopnost *odpovídat*, a nikoli pouze reagovat.²³ Derridovy úvahy však naznačují, že podobné pochybnosti jsou až druhotného, odvozeného rázu, kdy přichází ke slovu bdělá reflexe a s ní též podstatný odstup od afikující věci, od *hic et nunc* nečekaného prožitku, který svým způsobem subjekt vyvlastňuje a dočasně zbavuje rozumové sebevlády. Nesmíme zapomínat, že to, jak na věci obvykle nahlížíme, tedy jakýsi „zdravý rozum“, *common sense*, nevychází z nějakého neutrálního pole, v němž by se zahladily všechny dějinné a sociokulturní elementy – časové i v širokém slova smyslu prostorové determinanty, které významným způsobem formují a vždy specifikují lidskou situaci ve světě –, a že tudíž ani filosofická reflexe nedosahuje „absolutní“ perspektivy, nakolik zůstává v nutném spojení s konkrétními sémiotickými i axiologickými systémy, s určitým symbolickým podložím dané sociální formace. Vyvlastnění subjektu pak nemusíme chápat jako suspenzaci veškerého myšlení, dokonce ani veškeré intencionality, pokud ji nepojmáme ve striktní provázanosti s identifikujícím se vědomím, ale uznáváme právě tak zaměřenost ke smyslu, která se projevuje v senzitivně-afektivních modalitách tělesného života či v produktech hlubinné psychiky; místo toho je můžeme chápat v první řadě jako utišení projevů onoho diskursu, který je platný v běžné intersubjektivní praxi (aniž by to svědčilo pro jeho neutrálnost, pro jakousi metafyzickou původnost, díky níž by daný symbolismus zjevoval věci tak, jak jsou). Takové utišení se stává impulsem k intuici a porozumění, jež prolomuje hranice vyznačené každým ustaveným symbolismem.

Lze říci, že zneklidnění, motivující otázku po mé vlastní existenci, přichází v jakémsi jiném čase – v čase, který narušuje obvyklý chod věcí, kontinuitu toho, co Mírcea Eliade nazval profánním časem (či profánními dějinami), vyznačujícím se v podstatě stejnorodou kvalitou událostí. Nechceme zde ale usuzovat na protiklad profánního a posvátného: v kontextu Derridovy úvahy je „profánní“ kontinuita prolomena něčím, co lze s Calarcem přirovnat k šílenství a co sám Derrida – v referenci na Hamletovu repliku – opisuje jako čas vylomený z kloubů. Jak vysvětluje Calarco: „Derrida v daném okamžiku *neví*, kdo je tato kočka, ani kdo je on sám. [...] Nelze přesně určit, *kým jsem v momentě šílenství*, neboť „Já“ – ať už pojaté v termínech subjektu, cogita, transcendentální jednoty apercepce, transcendentálního ega či sebe-vědomí – není plně přítomno, aby této zkušenosti vtisklo jednotu a význam. Přísně vzato toto Já vyvstává teprve *po* takových „šílených“ momentech, kdy jsem vystaven jinému zvířeti.“²⁴ Koneckonců, Derrida v této souvislosti cituje slova kocoura z *Alenky v říši divů*: „My všichni jsme tu šílení. Já jsem šílený. Ty jsi šílená.“²⁵ Není pochyb, že šílenství tu nelze brát v pejorativním ani psychopatologickém smyslu; bere zde na sebe podobu čehosi původnějšího a současně „univerzálnějšího“, co předchází racionální diskurs – spojující „teoretičnost“ filosofie a „exaktnost“ vědy s „pragmaticností“ zdravého rozumu –, a proto ani není příhodné, aby o něm tento diskurs vypovídal. Derrida pregnantně poznamenává: „Neboť existuje-li něco takového jako myšlení o zvířeti či myšlení zvířete [*la pensée de l'animal*], tvrdím, že vychází z poezie a že filosofie to musela ze své podstaty postrádat.“²⁶

Derrida takto staví vcelku tradičně poezii proti filosofii/teorii, která ve svém vlastním pojmově-inferenčním médiu nutně staví obecné nad konkrétní či singulární, ovšem i samotnou filosofii/teorii dále rozděluje do dvou základních typů, dvou základních způsobů, jak lze pojednávat o zvířatech. Tuto distinkci formuluje následovně:

Tím, co je rozlišuje, je zjevně umístění, ba přímo tělo jejich signatářů; je to stopa, kterou tento podpis zanechává v díle a ve vlastní vědecké, teoretické či filosofické tematicce. Nejprve by to byly texty podepsané těmi, kteří nepochybně zvíře pozorovali, analyzovali a reflektovali, avšak nikdy *se neviděli viděti* zvířetem; [...] a jestliže se přece jen jednou a potají viděli vidění

23 Když Derrida říká, že „otázka všech otázek“ se dává v tázání, co znamená *odpovídat* a může-li zvíře odpovídat na své jméno (*L'Animal*, s. 27), na jedné straně tím naráží na problém odpovídání a rozumění v mezilidské komunikaci, na druhé straně – právě na základě toho, že pochybuje o sémantické ryzosti lidských promluv a neproblematičnosti jejich recepce – tím naznačuje, že mohou být i jiné způsoby odpovídání (tedy skutečně *inter-akce*, neredukovatelné na schéma stimul–reakce či subjekt–objektové relace), a to ne nutně o mnoho temnější. Srv. Derridův lapidární komentář k poznámce Alenky z románu Luise Carrolla, že kočka na všechno odpovídá jen vrčením a že s ní není možná žádná opravdová konverzace, když stále „říká“ stejnou věc: „Tato Alenčina lehkovnost je každopádně neuvěřitelná. Očividně totiž věří – přinejmenším v tomto okamžiku –, že u člověka lze naopak rozlišit a rozhodnout mezi určitým *ano* a určitým *ne*.“ *L'Animal*, s. 25-26.

24 M. Calarco, *Zoographies*, s. 125.

25 *L'Animal*, s. 26.

26 *L'Animal*, s. 23.

zvířetem, nevzali to v úvahu (tematicky, teoreticky, filosoficky). [...] Tato kategorie diskursů, textů, signatářů (těch, kteří se nikdy neviděli vidění zvířetem, jež se na ně obrací) je zdaleka nejbohatší: bezpochyby dává dohromady *všechny* filosofy a teoretiky *jako takové*.²⁷

Pokud jde o druhou kategorii diskursů – vedle signatářů, kteří jsou mezi básníky a proroky, vedle těch, kteří se přiznávají k přijetí oslovení, v němž se na ně zvíře obrací, a to ještě předtím, než měli čas a možnost se zakrýt [...] –, neznám žádného *statutárního reprezentanta*, tj. reprezentanta teorie, filosofie či práva jako takových, ba dokonce občanství jako takového.²⁸

Výrazem „vidět se viděný“ (*se voir vu*) Derrida odkazuje k oné situaci nahoty a studu, který člověk zakouší před pohledem konkrétní zvířecí bytosti, neredukovatelným na pouhou reakci, již bychom připsali spíše ožvlátnému automatu. (Můžeme si však dovolit tuto situaci zobecnit a mluvit o pohledu či oslovování, aniž bychom se stále upínali k motivu studu.) Není to přísně vzato tato zkušenost, která by odlišovala jeden typ diskursů či autorů (signatářů) od druhého, nýbrž její zohlednění a zejména pak způsob, jímž se vrývá do samotné povahy textu či díla, jímž se jí činí po právu. Derridovo doznání, že nezná žádného teoretika, který by jí takto po právu činil, souzní s opakovaně vysloveným soudem, kterému podrobuje filosofii od Aristotela přes Descarta a Kanta až k Heideggerovi, Lacanovi či Lévinasovi. Radikalitu tvrzení, podle něž první typ myšlení shromažďuje všechny teoretiky, zmírňuje ovšem – nikoli bezvýznamná – okolnost, že jde o teorii jako takovou, a tedy o „čisté“ pojmové myšlení: důležitá je zde tedy očividně přítomnost poetického či profetického²⁹ elementu jako určitého korektivu teoretičnosti či ryze racionální diskursivity, která se neobejde bez jistých objektivujících procedur, a tudíž v ní dochází k zahlazování nejružnějších zvláštností (má-li zachovat věrnost obecně platné výpovědi). Právě poezie – či poetično, přesahující rámec čistě básnických textů – dokáže otřásat automatismy a vžitými referenčními vztahy, vytrhávat věci z jejich „identity“, z fixovaných významů a souvislostí, s nimiž operuje běžný jazyk a zdravý rozum. To ona – pojata v širokém smyslu jako moderní literatura a umělecká vnímavost obecněji – problematizuje ve svém vlastním médiu to, co Foucault nazývá bytím diskursu či dynastií reprezentace,³⁰ a nechává ustupovat „pravdu dne“ – jak píše Blanchot – před zřejmostí, „která osvětluje jen jménem noci“³¹. V této souvislosti pak jistě není náhoda, jak si všímá Michael Nass, že Derridův text zasvěcený otázce animality patří k těm nejpoetičtějším: k problematice vztahu člověka a zvířete přistupuje s básnickou invencí a rovněž za asistence poezie, třebaže svým tázáním a tvrzeními zůstává na poli filosofie.³²

Bylo řečeno, že základní autobiografické znepokojení – *kdo tedy jsem?* – se objevuje zvláště silně v okamžiku, kdy se můj (resp. Derridův) pohled střetává s pohledem zvířete (resp. kočky). Tento okamžik navozuje jakési šilenství: stav duše, která si není jistá povahou onoho já, jež by mělo být situováno v jejím centru a jemuž jsou tradičně přisuzovány atributy jako rozum a schopnost poznání, sebe-vědomí, svobodná vůle, osobní identita či sebekontrola, ale především a souhrnně atribut lidství, zahrnující tyto i jiné charakteristiky do opozice k bytí, jež je pouze zvířecí, rostlinné a organické, anebo dokonce neživé. Nejistota tu pramení ze setkání s jinakostí, jež není lidská, a přesto ji nelze odkázat do sféry pouhé hmoty s jejími přísně kauzálními vztahy; jinakostí, která si ponechává vlastní výraz a možnost oslovení beze slov – přinejmenším beze slov, která by bylo možné slyšet a identifikovat jako lidská. Status autobiografie jakožto psaní sebe sama je těmito – jakož i jinými³³ – zneklidňujícími momenty proměněn, protože jakýkoli pojem o povaze, nejkuli podstatě tohoto já, které se chce vyznat v sobě samém a které je takto puzeno ke svým počátkům a kořenům, ke všem silám, jež by ho mohly formativně poznamenat, a které rovněž skýtá

27 Tamt., s. 31.

28 Tamt., s. 32-33.

29 Připomeňme si, že ve *Faidrovi* Platón spojuje s náboženským, básnickým či profetickým vytržením (*ekstasis*) moment inspirace a působení nadlidských (nad-subjektivních) sil. Vyvláštění a dočasná ztráta bdělého či zdravého rozumu může mít nesmírně pozitivní hodnotu: *erós*, který se duše zmocňuje, ji může podnítit k cestě za poznáním pravdy, zatímco duše mnohých jiných setrvává ve stínech klamu, kde spolu válčí různá mínění domáhající se absolutních nároků.

30 Michel Foucault, *Myšlení vnějšku*, Hermann a Synové, Praha: 2003, s. 37.

31 Maurice Blanchot, *Literární prostor*, Hermann a Synové, Praha: 1999, s. 313.

32 Michael Nass, *Derrida's Flair (For the Animals to Follow)*, in: *Research in Phenomenology*, Vol. 40, No. 2, Brill: 2010, s. 227-228.

33 K takovým momentům zajisté nepatří pouze konkrétní interakce člověka a zvířete, ale vůbec všechny situace, které nějakým způsobem otřásají identifikací subjektu a racionality; tedy např. náboženská a mystická zkušenost, senzitivita, kterou probouzí výraz určité krajiny, do níž vstupují, katarzní vliv uměleckého díla, ale také setkání s lidskou jinakostí, kterou určitý diskurs vylučuje ze své sféry jako zvláštnost, k níž je třeba přistupovat s rezervovaností či prezíravostí, anebo si přímo zasluhuje ignoraci či opovržení.

„prázdná“ místa, do nichž svou pečeť teprve vtisknou budoucí dny, pozbývá definitivní platnosti. Slovy Josepha G. Kronicka: „Autobiografie“ [...] zahrnuje etický imperativ slibu či přísahy, který předchází já [self]. Smysl takovéto autobiografie musí být postaven proti smyslu, který je příslibem konstituce subjektu jakožto sobě-přítomného bytí.“³⁴

S nejistotou či otřesením, které uvádí v pochybnost tuto identitu *já* se sebou samým, se poji otázkou po onom bytí, zaznívajícím v afirmaci „já jsem“. Není do podstaty tohoto *jsem* vždy již vetkána stopa přítomnosti jiných bytostí a věcí, a nevyplývá tudíž zásadní neprůhlednost – a tedy i nepředmětnost – vlastního života vzhledem k poznávajícímu vědomí z této původní a ne zcela zrušitelné sítě vztahů, závislostí i jemných souvislostí? Zdá se, že podle Derridy tomu tak je, zvláště čteme-li následující slova:

Bytí po [après], být vedle [auprès], být blízko [près]: to jsou zjevně různé modalities bytí, vpravdě *bytí-s*. Bytí se zvířetem. Navzdory zdání však není jisté, zda tyto modalities modifikují jakési předběžné bytí, tím méně jakési primitivní „já jsem“. Vyjadřují každopádně určitý řád *sevěřeného bytí [l'être-serré]* [...]; bytí stlačeného, bytí-s jakožto bytí striktně připoutaného, připojeného, přivázaného, bytí-pod-tlakem... [...] Zvíře je přede mnou [ve významu časovém, *avant*, i prostorovém, *devant* – DZ] a blízko mě; já jsem po něm. A poněvadž je přede mnou, je takto rovněž za mnou: obklopuje mě. A na základě tohoto bytí-přede-mnou je bezpochyby možné, abych ho sledoval, ale právě tak – a filosofie na to možná zapomíná, možná je to však záměrné zapomenutí – ono sleduje mě. Zaujímá vůči mně svou vlastní perspektivu.³⁵

Pokud bychom měli smysl těchto zhuštěných vyjádření přeložit do jednoduššího jazyka, řekli bychom, že Derrida zde poukazuje především na neuchopitelnost zvířecího bytí ze strany identifikujícího rozumu: to, čím zvíře opravdu jest a co je vetkáno do jeho životního osudu, přesahuje každou ideu, již si o tom může lidský rozum vytvořit. Protože ale člověk v nějakém podstatném ohledu zůstává zvířetem, protože sdílí jeho potřeby a současně ho následuje, neboť jako živočišná forma vrůstá do světa, který je obýván mnoha dalšími živočišnými formami (včetně těch fylogeneticky mu nejbližších), je tato neuchopitelnost a „temnost“ součástí jeho vlastní existence. Opět je třeba vydobýt – snad z příliš zasutých vrstev moderního západního myšlení a vnímání, hluboce poznamenaného étosem individualistické svobody i pozitivistické vědy – prožitek, že člověk není na tomto světě sám, že je obklopen, ovlivněn a sledován (snad dokonce vybízen, provokován k vlastní re-konstituci) dalšími bytostmi – včetně té, která žije v jeho hlubinách, mimo luciditu logického vědomí. Je totiž značně nejisté, jak říká Derrida, zda vůbec existuje nějaké původně-lidské *já jsem*, a to navíc v onom smyslu, který tomuto výrazu přisuzuje idealistická filosofie. Jestliže Heidegger říká, že lidské bytí je bytostně spolubytím,³⁶ tedy že je nesprávné izolovat bytí jedince a k němu teprve dosadit intersubjektivitu, lze v našem kontextu dodat: součástí bytostně struktury existence je bytí ve světě, který je v každém okamžiku více-než-lidský, obývaný a nesmazatelně poznamenaný jinými zvířecími životy. V této souvislosti bychom rádi připomněli Merleau-Pontyho slova, navazující na jeho výrok, že svět zdravého, dospělého a civilizovaného člověka představuje koherentní systém nanejvýš v ideji, jakožto nedosažená limita: „Proto nemůže být tento svět sám v sobě uzavřený a „normální člověk“ se vždy bude muset snažit porozumět anomáliím, jichž není nikdy zcela ušetřen. To jej nutí, aby bez shovívavosti zkoumal sebe sama, aby v sobě odhaloval všelijaká fantasmata, snové přeludy, magické rituály a obskurní jevy, které zcela ovládají jeho soukromý i veřejný život a jeho vztahy s jinými lidmi a zanechávají v jeho poznání přírody nejrůznější mezery, jimiž dovnitř proniká poezie.“³⁷

Zmnožená hranice

Určitý způsob vytěsnění, které se týká vztahů k ostatním zvířatům i k živé přírodě jako celku a neblaze poznamenává lidské sebe-pojímání, nachází svou oporu (pokud ne základ) v tom, jak o věcem mluvíme. Jestliže platí, že jazyk do značné míry strukturuje myšlení, resp. že obojí je v saussurovském smyslu nerozlučně provázáno,³⁸ pak různé jazyky rozvrhují i poněkud odlišné „ontologie“ – nikoli ve smyslu filosofické

34 Joseph G. Kronick, *Philosophy as Autobiography: The Confessions of Jacques Derrida*, in: *MLN*, Vol. 115, No. 5, The Johns Hopkins University Press: 2010, s. 998.

35 *L'Animal*, s. 27-28.

36 Martin Heidegger, *Bytí a čas*, OIKOYMENH: Praha 2018, s. 150.

37 Maurice Merleau-Ponty, *Svět vnímání*, OIKOYMENH: Praha: 2008, 38-39.

38 Tj. není zřetelných idejí bez jazykových, resp. slovních/fonetických obrazů/forem čili materiálních nositelů, které jsou právě tak „amorfní masou“ bez přiděleného významu, bez reference k ideovému obsahu.

tematizace či disciplíny, ale ve smyslu předestírání rámcového pojetí světa, k němuž odkazují příslušníci daného jazykového společenství. V těchto souvislostech je pak příznačné, jak si všimá Derrida, že k běžnému označování nepřeborné plurality živých bytostí vně lidského druhu slouží jediné slovo, jediná obecná singulár: *Zvíře*. Na jedné straně lze říci, že generalizace, které jazyk utváří, jsou motivovány pouze praktickými důvody: nesmírně zjednodušují mezilidskou komunikaci, která tak nevyžaduje ve všech případech konkrétní reference a jemné specifikace a neústí – alespoň většinou – do zmatečných spletitostí. To však podle Derridy není jedinou a ani původní okolností, za níž ke zrodu onoho homogenizujícího pojmu došlo:

Zvíře – jaké to slovo! Oslovení, které ustanovili lidé: udělili si právo a autoritu, aby tak mohli pojmenovat jinou živou bytost.³⁹

Lidé si darovali právo, aby toto slovo – „zvíře“ – mohli sami dávat. Darovali si toto slovo se vzájemným souhlasem, aby pro sebe vyhradili právo na slovo, právo na jméno, na sloveso, na atribut, na řeč slov, stručně řečeno: na to, čeho by byli zbaveni ti ostatní, o něž jde – ti, kteří jsou vehnáni do ohrady bestie, do ohrady Zvířete.⁴⁰

Vlastnictví řeči a slov tak není neutrální vlastností, kterou by lidé chápali zkrátka jako projev určité formy života, rovnocenný s jinými životními projevy: je to něco, čím lidé sami sebe vyvyšují nad zbytek živočišné říše, nad bytosti, které nejsou schopny pojmenovávat a explicitně si tak osvojovat svět. V českém překladu ekumenického vydání Bible (z r. 1989) čteme v komentáři ke Gn 2, 19 (pasáž, ve které Bůh vyzývá člověka k pojmenování zvířat): „Zde už nejde o stvoření, nýbrž o vytváření vzájemných vztahů. Člověk smí tvorstvu dát jméno, tzn. je jeho pánem.“ Člověku nenáleží vpravdě absolutní moc nad jinými tvory, neboť není jejich stvořitelem a sám má status stvořené bytosti; uvnitř stvořeného světa nicméně rozvrhuje jeho další vývoj a rozhoduje do značné míry o osudu toho, čemu sám neudělil bytí. Teologické posvěcení dominance člověka nad jinými bytostmi a nad přírodou sice s příchodem moderních dějin pozbývá na určující platnost, avšak můžeme říci, že nemizí úplně – pouze se proměňuje ve stále mlhavější metafyzickou „jistotu“ (jakkoli se lidské myšlení v jiných souvislostech vůči metafyzice ohrazuje); odpovídala by tomu Derridova poznámka, že lidé si darovali ono panovačné slovo, jako by šlo ve skutečnosti o určité *dědictví*.⁴¹

Pokud nicméně Derrida zpochybňuje tuto prostou, a přesto všeobecně vžitou konceptuální opozici, z jejíž zkrslující homogenizace mimo-lidských bytostí vyplývají zcela praktické důsledky, nečiní to proto, aby všechny bytosti světa zahrnul do jediné a v zásadě stejnorodé skupiny. Nechce smazávat hranici, nýbrž multiplikovat její podoby, komplikovat ji, delinearizovat a rozdělovat.⁴² Tato hranice, jak Derrida upozorňuje, nemá povahu metafyzické skutečnosti či danosti, kterou bychom snad mohli poznávat v čistém náhledu. Neexistuje žádná nedělitelná hranice mezi Člověkem a Zvířetem, nýbrž trhline se „zmnoženým a heterogenním okrajem“, které náleží vlastní dějiny a která nyní prochází zvláštní historickou fází – momentem, v němž si „antropocentrická subjektivita... autobiograficky vypráví nebo si nechává vyprávět historii, historii svého života, kterou nazývá *Dějiny*“⁴³. Přesná délka tohoto momentu není zcela důležitá a snad ani zjištělná; může zhruba odpovídat posledním dvěma stoletím, s nimiž Derrida spojuje negativní aspekt „bezprecedentní transformace“ týkající se naší zkušenosti s tím, co nazýváme zvířetem a zvířaty,⁴⁴ ale v odlišném smyslu může jít o trvání civilizací jako takových – přinejmenším té, kterou nazýváme západní civilizací, jež vyrostla na antických a židokřesťanských základech. Důležité ovšem je, že i v rámci lidsko-zvířecích vztahů jde skutečně o *moment*: nemusíme pochybovat o tom, že binární opozice, stavící člověka vně přírody a současně nerespektující radikální zlomy a odlišnosti v přírodě samé, hraje či hrála v jiných kulturách či dobách méně významnou nebo téměř žádnou roli; lidé mohou vnímat jiné bytosti právě tak jako zástupce velice různých říší, které koexistují s tou lidskou, a zároveň chápat sami sebe jako bytosti, jež sice do světa patří, avšak nenáleží jim právo, aby se nad něj vyvyšovaly nebo z něj dokonce činily své panství.

39 *L'Animal*, s. 43.

40 Tamt., s. 54.

41 Tamt.

42 Tamt., s. 51.

43 Tamt., s. 53.

44 Tamt., s. 44.

Florence Burgatová hovoří o dvou přístupech ke konceptu odlišnosti: první a dominantní z nich spojuje odlišnost s jistým nedostatkem a podle toho chápe zvíře vždy jako rub člověka, jako něco, co člověk překonává, nebo to již apriorně převyšuje; ten druhý se pokouší myslet zvíře samo o sobě, na základě jeho originality.⁴⁵ V zásadě není nutné, abychom se zbavovali jakéhokoli konceptu odlišnosti, chceme-li minimalizovat symbolické násilí páchané na jiných bytostech; takové „homogenizující“ snahy mohou naopak působit pochybně a regresivně, nakolik se odráží v jistých biochemických nebo behavioristických redukcionismech. Tyto pokusy vysvětlit lidské bytí tím, že se jeho komplexní hutnost zploští a převede na prvky, jež lze laboratorně monitorovat a do značné míry i regulovat, často navíc operují s předpokladem, že jiné živočišné formy této redukci odpovídají ještě přirozeněji, ne-li zcela automaticky; lidská existence se pak přibližuje těmto modům pouhého života, takže ve své podstatě jde o jednu jedinou „přírodu“ a o různé objekty, jež do ní náleží. Přesně to ale Derrida či Burgatová popírají: protože se zde potýkáme nejen se dvěma říšemi plnými dynamických a analyticky nezachytitelných vztahů, ale s *mnoha* takovými říšemi, do nichž jsou vepsány zvláštní a zvnějšku těžko dešifrovatelné „zákonitosti“, není možné vytvářet vyčerpávající a svým předmětům věrné analogie, na jejichž základě bychom mohli konstatovat poněkud blahosklonné „v podstatě jde o totéž“. Jak říká Derrida: „Za obzorem *tak zvané* lidského – nikoli však na jediné protikladné straně – se rozprostírá heterogenní mnohost živoucího (spíše než „Zvíře“ nebo „Animální život“), či přesněji: mnohost vztahových struktur – vztahů mezi žijícím a smrtí [...], vztahů současně blízkých i propastně vzdálených; vztahů, jež nelze nikdy zcela objektivizovat.“⁴⁶ Člověk tak může doufat, že se těmto rozmanitým způsobům, jimiž se strukturuje a jeví svět jiných bytostí, o něco přiblíží a snad se dočká daru jistého porozumění; musí ovšem zapomenout na dogma, že porozumění je zde nakonec vysvětlením a odhalením, že smysl přibližování se nakonec naplňuje v opanování a zpředmětnění.

Závěrem: výzva k novému počátku?

Matthew Calarco charakterizuje situaci setkání s jiným zvířetem, kterému Derrida přičítá jakýsi esenciálně zneklidňující charakter, jako *proto-etickou* situaci a dodává: „Tím, oč jde v Derridově práci na téma animality především, je tvrzení, že etické myšlení ve vztahu ke zvířatům začíná právě v těchto proto-etických setkáních a osvědčuje se v nich. Což jinými slovy znamená, že zoo-etika není pouze záležitostí teoretické konzistence a racionality.“⁴⁷ Naráží tím na argumentační praxi filosofů, kteří ve svých textech upozadují emocionální či imaginativně-poetické působení, jakož i ryze osobní zkušenost v zájmu racionálního (tj. pokud možno obecně platného) zpochybnění některých názorů a postojů, které v západní společnosti ve vztahu ke zvířatům převládají. Zároveň tím ale ponechává prostor k prolínání obou způsobů myšlení: zcela věcná argumentace ohledně morálních otázek může integrovat jakousi před-věcnou zkušenost, která je sice povytce osobního, ba intimního rázu, avšak zásadně poznamenává podobu oné „věcnosti“ a kladení akcentů rozvrhuje jiným způsobem.⁴⁸

45 F. Burgatová, *Svoboda a neklid zvířecího života*, s. 30.

46 *L'Animal*, s. 53.

47 M. Calarco, *Zoographies*, s. 126.

48 Rádi bychom zde dodali, že rozdíl mezi tím, jak otázku animality podává Derrida a jak ji podávají praktičtější orientovaní filosofové, jsou sice zjevné (někdy i velmi výrazné, zejm. co se týče rétorického stylu), avšak neměli bychom je přeceňovat. Výtýkat např. Singerovi nedostatek citlivosti a naopak přemíru strohé racionality, jakož i akcentaci jistého typu atributů či kapacit (či jedním slovem: logocentrismus) je v kontextu bohatého postmoderního myšlení poměrně snadné, a přesto v jádru kontraproduktivní. Říká-li sám Derrida, že s pro-animálními aktivitami sympatizuje, nicméně že pokládá jejich diskurs za filosoficky nedůsledný či nesprávně artikulovaný (*Co přinese zítřek?*, s. 95), zachováváme k tomuto vyjádření jistou rezervovanost: je totiž zapotřebí rozlišovat, kdy vstupujeme na pole převážně akademicko-filosofické diskuse nebo do poměrně fluidní oblasti filosoficko-literárních meditací (kam si odvážíme situovat značnou část Derridovy přednášky) a kdy se angažujeme v široce pojatém veřejném prostoru, který zahrnuje nejrůznější občanské aktivity (včetně petic, demonstrací, seminářů či hudebně-uměleckých manifestací) a vlastní politiku. Mezi těmito dvěma (či třemi) úrovněmi vystupování je třeba respektovat určité odlišnosti, např. co se týče způsobů přesvědčování nebo apelace. V této souvislosti pokládáme např. Singerovu knihu *Animal Liberation* za nepostradatelný vklad k současným diskusím nejen na poli filosofie a sociálních věd, ale zejména na poli sociálně-politicko-hospodářské praxe, kterou stále více ovlivňují hlasy pro-animálních a environmentálních aktivistů. Nebýt této práce a dalších teoretických textů, které významně přesáhly dosah ryze filosofických debat, reálná situace zvířat (o níž tu jde především) by dnes byla možná o mnoho horší – a to navzdory „logocentrismu“ některých autorů. Derridovy vlastní úvahy nevnímáme jako situované na „opačném břehu“, a dokonce v nich nevidíme ani jakýsi korektiv obvyklého pro-animálního diskursu. Chápeme je spíše jako výraz hluboké filosofické zvidavosti, která otevřeně a podobně zvidavě čtenáře přivádí za hranice každého ustaveného diskursu a velice jemně, možná jen zkusmo nastiňuje nové možnosti chápání vztahů mezi člověkem a jinými zvířaty. Takové myšlenkové hloubení, zapojující do spolupráce obrazivost a bezmála poetickou intuíci, může být skutečnou vláhou pro každého, kdo se možná již cítí být zahlcen argumentativní racionalitou morálních pojednání a „věcnosti“ empirických studií;

Styčnou plochu mezi oběma typy diskursu – pro-animální morální argumentací, kterou nabízejí zejm. angloameričtí autoři, ale i „mainstreamový“ aktivismus, a filosofií Jacquese Derridy – bychom našli především v přístupu k otázce utrpení. Skutečnost, že nejrůznější zvířata – minimálně ta, která jsou vybavena centrální nervovou soustavou – cítí bolest, je bezpochyby jedním z východisek pro-animální etiky a pro-animálních hnutí. Rovněž Derrida na ni klade důraz, když připomíná postřeh, k němuž před dvěma stoletími dospěl Jeremy Bentham: rozhodující otázkou není, zda zvířata mohou myslet, usuzovat či mluvit, zda jim náleží ty či ony atributy a schopnosti (např. vztahovat se ke smrti, pracovat, oblékat se, vynalézat aj.), nýbrž zda mohou trpět. Derrida tuto otázku klade ještě jinak: ptát se, zda mohou zvířata trpět, znamená ptát se po jakési původní pasivitě odrážející se ve zranitelnosti; takto přeformulovaná otázka zní: *mohou nemoci*, mohou být neschopna?⁴⁹ Smyslem této otázky není pouhé slovíčkaření, ale poukázání na nepopíratelnou živost či neklid v bytosti, která *nemůže*, protože je jí možnost odeprána – tím, kdo jí způsobuje strast, kdo ji mučí, zotročuje nebo vykořisťuje. Jde o evidenci, kterou máme jakožto živí tvorové tváří v tvář jiným živým tvorům. Derrida dodává, že zde nejde o onen druh jistoty, který bychom mohli hledat např. ve sféře *cogito*, a přesto je *nepopíratelné*, že u některých zvířat jsme svědky utrpení, paniky, strachu či doslova hrůzy.⁵⁰ Kladná odpověď na onu otázku – mohou zvířata trpět? – podle Derridy dokonce *předchází samu nepochybnost*; ba co víc: tato odpověď předchází jakoukoli možnou otázku.⁵¹ Opět zde cítíme lévinasovský motiv odpovědnosti před zranitelností druhého, jež v určitém zásadním – totiž metafyzickém – ohledu předchází veškerou tematizaci a spontánní aktivitu subjektu vůbec. A skutečně: to, jak se k této odpovědi všech odpovědí postavíme, a do jaké míry tudíž vyslyšíme výzvu, jež pramení z tohoto původního *svědectví lítosti*, určuje povahu a smysl samotného myšlení. Neboť jak píše Derrida: „Zvíře se na nás dívá a my jsme před ním nazí. Myšlení snad začíná právě zde.“⁵² Možná, že přeslechnutí či doslova vědomé zastření tohoto apelu brání tomu, aby lidé – jako jednotlivci i jako společnost – vystoupili z jakési duchovní infantililty, která je pronásleduje navzdory všemu proklamovanému poznání, pokroku a blahobytu; a možná, že v jeho přijetí se obráží jeden ze zásadních iniciačních „rituálů“ moderního člověka, toužícího po smysluplném životě.

bylo by však scestné, pokud bychom jim chtěli současné snahy konstruktivněji zaměřených pro-animálních aktivistů a teoretiků znehodnotit či zdiskreditovat.

49 *L'Animal*, s. 49.

50 Tamt.

51 Tamt., s. 50.

52 Tamt.

Bibliografie

- Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, OIKOYMENH, Praha: 2009.
- Étienne Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, Gallimard, Paris: 2011.
- Maurice Blanchot, *Literární prostor*, Hermann a Synové, Praha: 1999.
- Florence Burgat, *Svoboda a neklid zvířecího života*, Karolinum, Praha: 2018.
- Matthew Calarco, *Thinking Through Animals: identity, difference, indistinction*, Stanford University Press, Stanford: 2015.
- Matthew Calarco, *Zoographies: the question of the animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, New York: 2008.
- Jacques Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Galilée, Paris: 2006.
- Jacques Derrida, Élisabeth Roudinesco, *Co přinese zítřek?*, Karolinum, Praha: 2003.
- René Descartes, *Rozprava o metodě*, Nakladatelství Svoboda, Praha: 1992.
- Michel Foucault, *Myšlení vnějšku*, Hermann a Synové, Praha: 2003.
- Josef Fulka, *Etika po smrti subjektu: J. Derrida a J. Butlerová*, in: *Přístupy k etice III.*, ed. Jakub Jirsa et al., Filosofia, Praha: 2016.
- Martin Heidegger, *Bytí a čas*, OIKOYMENH, Praha: 2018.
- Joseph G. Kronick, *Philosophy as Autobiography: The Confessions of Jacques Derrida*, in: *MLN*, Vol. 115, No. 5, The Johns Hopkins University Press: 2010.
- Emmanuel Lévinas, *Totalita a nekonečno*, OIKOYMENH, Praha: 1998.
- Emmanuel Lévinas, *Etika a nekonečno*, OIKOYMENH, Praha: 1994.
- Akira Mizuta Lippit, *Therefore, the animal that saw Derrida*, in: *Posthumous life*, ed. Jami Weinstein, Claire Colebrook, Columbia University Press: 2017.
- Maurice Merleau-Ponty, *Svět vnímání*, OIKOYMENH, Praha: 2008.
- Michael Nass, *Derrida's Flair (For the Animals to Follow)*, in: *Research in Phenomenology*, Vol. 40, No. 2, Brill: 2010.



Konstruktivní aspekt Williamsovy morální filosofie¹

Šimon Koukal

Spolu s odmítnutím morálky Williams zahrnuje také představu „morálního pokroku“. Etická perspektiva archaického řeckého myšlení, jež je vzdáleným předkem našeho moderního morálního vědomí, nepředstavuje relativně vůči současnému stavu nižší vývojový stupeň. Jestli něco představuje, tak jinakost – podle Williamsa však paradoxně jinakost, která je *skutečně* modernímu vědomí bližší než formy, jež mu jsou vlastní. Osvícenský projekt, který od křesťanství převzal eschatologickou štafetu, ztroskotál. Jeho pád se obvykle pojí s událostí holokaustu, podle libosti je však možné jej ztotožnit s jinou událostí – podstatné je to, že dnes žijeme v době, kdy se představa pokroku, zvláště v podobě dějin jakožto procesu, jenž k něčemu smysluplnému nevratně směřuje, jeví být neudržitelná. Právě tím naše situace připomíná situaci archaického člověka: musíme se vyrovnat s faktem, že žijeme ve světě, jenž nebyl stvořen pro nás, ani my pro něj, tvrdí Williams.² Robert Pippin k této tezi poznamenává, že dnes se ve filosofii (alespoň anglosaské proveniencí – dodávám já) jen zřídka setkáme s tak rozmáchlým, „nietzscheovským“ gestem.³ Ve vztahu ke kosmologickému modelu současné fyziky nebo biologickému pohledu na dějiny života se o nijak radikální tvrzení nejedná. Ovšem pokud jde o filosofický či antropologický smysl slova „svět“, může dané vyjádření skutečně působit poněkud výstředně. Rozumíme-li „světem“ určitou perspektivně podmíněnou představu reality, pak to znamená, že moderní vědomí si jako takové uvědomuje nahodilost životní formy, kterou zrovna nabývá, tj. reflektuje vlastní perspektivní podmíněnost samu. Ve světle Williamsovy teze, že žádné etické přesvědčení nemůže být tím, čím se být tváří, a s tím souvisejícího pojmu důvěry, respektive odhodlání (*confidence*) jakožto remedia pro tuto existenciální situaci, se nejedná o nikterak zarážející stanovisko. Je však třeba uznat, že „moderní vědomí“ v *tomto* smyslu není ryze deskriptivní pojem – představuje určitou, jistě ne nekontroverzní idealizaci. V tomto idealizovaném, a tedy normativním duchu, bychom si tak dnes měli mj. uvědomovat, že být disponujeme nebývalými technickými a jinými možnostmi, jsme nevyhnutelně vydáni silám, jež nás přesahují a jsou pro nás pochopitelné nanejvýš retrospektivně. Tyto síly jsou jak přírodní, tak sociální, politické či ekonomické; společně jim je ovšem to, že působí nevyzpytatelně – „řídí“ je náhoda, která sama nic nesleduje.

Tato představa je v podstatě založená na figuře, kterou Williams přebírá od Nietzscheho. Filosofie byla v momentě svého vzniku v jistém smyslu reakcí na náhodu, snahou o její eliminaci v životě vlastním i společném prostřednictvím rozumového vodítka. Williamsova anti-sókratovská teze, ačkoli cílí primárně na současné formy etického myšlení, ve svém jádru sahá až k tomuto motivu – chce se rozloučit s představou, že bychom do nějakého modelu lidského života mohli a měli být jen vkládat naději, že nás učiní imunními vůči náhodě. Tato naděje, oproti způsobu, jak ji koncipuje Williams, je totiž prodchnutá optimismem, jenž v posled ústí do vězení vlastního svědomí. Jedná se přitom o vězení v praktickém i kognitivním smyslu – Platónovu jeskyni naruby. Historický vývoj filosofie nás tak vrací před svůj vlastní počátek:

[P]řinejmenším dvě věci jsou, co se Nietzscheho týče, zjevné: jednak jeho vášeň pro řecký svět, jednak jeho pohrdání a odpor většinou aspektů modernity. Spletitost jeho stanoviska má přitom zčásti svůj původ v neutuchajícím smyslu pro skutečnost, že jeho vlastní vědomí

1 Jedná se o třetí a poslední část práce, jejíž ambicí je ukázat zakotvenost Williamsových skeptických stanovisek ohledně určitého typu praktické filosofie ve vlastní pozitivní vizi etiky a morálního myšlení.

2 „We know that the world was not made for us, or we for the world, that our history tells no purposive story, and that there is no position outside the world or outside history from which we might hope to authenticate our activities.“ (*Shame and Necessity*, s. 166, dále jen *ShM*)

3 R. Pippin, *Bernard Williams on Nietzsche on the Greeks*, in: týž, *Internanimations: Receiving Modern German Philosophy*, Chicago – London 2015, s. 162 n.

by bez onoho vývoje, jenž je mu tak odporný, nebylo možné. Jeho pohled na různé věci – nejen Řeky – závisí na prohloubené reflexivitě, sebe-vědomí a niternosti, kterou Řekové postrádali – nikoli však ku vlastní škodě; naopak to představovalo jeden z jejich půvabů a zdrojů moci: „Řekové byli povrchní – z vlastní hlubokosti.“ [...] ⁴

Poslední věta, převzatá z Nietzscheho předmluvy k *Radostné vědě*,⁵ představuje opakující se motiv Williamsovy interpretace etické perspektivy archaických Řeků. Díky absenci reflexivity, která je charakteristickým rysem moderního vědomí, lze v písemných dokladech archaického myšlení spatřit to, co právě formy reflexivního myšlení zakrývají. Pippin, když rozebírá vztah Williamsova díla *Shame and Necessity* k Nietzscheho odkazu, respektive způsob, jakým oba autoři přistupují k „tragickému období“ Řeků, klade důraz na to, že Nietzsche – na rozdíl od Williamse – si mnohem jasněji uvědomoval závislost některých dimenzí vlastního myšlení na tradici, kterou odvrhuje. Právě citovaná pasáž však dokládá, že Williams si téhož byl v případě Nietzscheho rovněž vědom – a vzhledem k tomu, že sám pokládá za důležité vytknout to jako jeden z evidentních a charakteristických rysů jeho myšlení, bylo by překvapivé, kdyby se sám od tohoto náhledu odchyloval. Naopak. Reflexivita ve smyslu vědomého nahlížení nahodilosti vlastní životní formy – jeden ze znaků moderního vědomí – není pro Williamse něco, co je třeba překonat ve prospěch „bezprostřední“ naivity. Něco takového by bylo možné jen na způsob zapomnění, což je však forma úpadku, nikoli postupu.⁶ V čem se Williams s Nietzschem rozchází, je spíše míra jeho odporu vůči modernitě, zejména pak co se týče jeho názorů na liberálně-demokratické uspořádání a jeho předpokladů, primárně ideu rovnosti. Williamsova politická filosofie však překračuje rámec této práce, přejdeme tedy již k tomu, v čem Williams na Nietzscheho navazuje, a co si tedy podle něj od archaických Řeků můžeme na etické a morálně psychologické rovině vzít.

Pojem studu

Jestliže základní psychologickou veličinou morálky a morálního systému je pocit viny, tak v rámci imorálního postoje hraje klíčovou roli pro etické myšlení stud. Stud (*aidós*) v řeckém archaickém myšlení podle Williamse vystupuje jako emoce, která propojuje vztah k sobě samému s tím, jakým způsobem se vztahují k druhým:

Smysl pro vlastní čest, jenž lidé mají, je zároveň respektem pro čest druhých; je-li čest poškozena, mohou cítit pobouření či nějaké jiné formy hněvu, a to jak ve vlastním případě, tak pokud jde o někoho druhého. Toto jsou sdílené pocity, jež se vztahují k týměž věcem, a jejich funkcí je spojovat lidi v společenství cítění (*a community of feeling*).⁷

Je-li něčí čest poškozena, znamená to, že je ponížěn. Hněv, o němž je v citované pasáži řeč, je v podstatě sekundární emoce, reakce na ponížení, které je prožíváno jako stud. Homérská společnost bývá někdy označována jako „společnost studu“ (*shame society*).⁸ Williams toto označení přijímá, proti čemu se však ostře vymezuje, je hodnocení, které s ním jeho autoři spojují. Tento titul má totiž původ v interpretacích, které Williams souhrnně nazývá „progresivistické“.⁹ Progresivistické výklady přistupují k archaické etické perspektivě podle Williamse správně potud, pokud identifikují stud jako určující emoci pro vzájemné etické vztahování se v rámci tohoto společenství; mýlí se však, když se domnívají, že právě proto je tato perspektiva relativně vůči perspektivě moderní, jíž na psychologické rovině dominuje pocit viny, morálně inferiorní. Důvod, o němž opírají toto své hodnocení, spočívá v tom, že stud je emoce, jíž probouzí pohled druhého, a etická perspektiva, která má v základu takovouto dynamiku, je tak podle to-

4 *ShN*, s. 9.

5 „Diese Griechen waren oberflächlich — aus Tiefe!“ (F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* in: týž, *Werke II.*, s. 15.)

6 Pippin má za to, že mezi *Shame and Necessity* a *Truth and Truthfulness* je zřejmý rozdíl, jenž zachycuje posun ve Williamsově myšlení – posun směrem k více „hegelovskému“ způsobu vidění. Zatímco *ShN* má prezentovat poněkud jednostranný pohled jak na morálku, tak na archaickou etickou perspektivu, v *TT* Williams údajně dospívá k smířlivějšímu postoji vůči platónsko-křesťanské tradici, protože si jasněji uvědomuje závislost vlastní kritiky na tom, co je samo dílem této tradice. (Viz R. Pippin, *Bernard Williams on Nietzsche on the Greeks*, in: týž, *Internanimations: Receiving Modern German Philosophy*, Chicago – London 2015, s. 175.) Podle mého soudu se Pippin mýlí: rozdíl mezi *ShN* a *TT* je pouze v tématu a rozložení důrazů, nikoli celkovém rámci.

7 *ShN*, s. 80.

8 Tamtéž, s. 5.

9 Tamtéž, s. 4.

hoto výkladu podstatně *heteronomní*.¹⁰ Jak víme, sám morální protiklad autonomie/heteronomie spočívá podle Williamse na iluzi, dané hodnocení však zahrnuje dokonce dvojitý omyl:

Je hloupou chybou předpokládat, že reakce studu závisí jen na tom, že „se na mě přijde“, že cit, jenž stojí za každým rozhodnutím a myšlenkou řízenými studem, je doslova a bezprostředně strach z toho, že budu spatřen. [...] Pokud by všechno záviselo na strachu z odhalení, žádná motivace studu by vůbec nemohla být zvnitřněna. V důsledku toho by nikdo neměl charakter a sama představa existence *kultury* studu jakožto nějakého soudržného systému, jenž reguluje chování, by nebyla myslitelná. I když stud a motivace s ním spjaté vždy zahrnují tím či oním způsobem pohled někoho druhého, je důležité, že pro řadu případů, v nichž je tato emoce při díle, je pohled druhého a on sám zpřítomněn představivostí.¹¹

Zvnitřnění druhého a jeho pohledu zajišťuje sociální kontrolu při absenci skutečného druhého. Prospektivní stud, jenž sociální kontrolu takto udržuje v chodu nezávisle na přítomnosti reálné druhé osoby, má přitom podstatně reciproční strukturu: „Člověk bude motivován prospektivním studem na základě konfrontace s lidmi, v nichž by určité jednání vyvolalo hněv – jednání, jemuž by se vyhnuli z těch samých důvodů.“¹² Zvnitřněný druhý, jehož pohled probouzí relativně vůči určitému jednání stud, je tedy dán jako někdo, kdo by se sám styděl, kdyby byl v obdobné situaci spatřen. Tyto reciproční vztahy přitom mají určitý obsah s etickým nábojem: „některé druhy chování jsou ctěny, další jsou přijímány a jiné zase zavrhovány – jsou to tyto postoje, jež jsou zvnitřňovány, nikoli jen předjímání hostilní reakce“.¹³

[Zvnitřněný] druhý nemusí být konkrétním jedincem, ani zástupcem nějaké sociální skupiny. Druhý může být identifikován v etických termínech. Tento druhý [...] se chápe jako někdo, jehož reakce bych respektoval – a zároveň jako někdo, kdo by respektoval tytéž reakce, pokud by důvodně směřovaly k němu.¹⁴

V tomto smyslu je třeba chápat tvrzení citované v předchozí části práce: „Morální systém se svým důrazem na ‚ryze morální‘ a osobní prožívání viny a špatného svědomí ve skutečnosti zakrývá rozměr, v němž etický život překračuje individuální existenci.“¹⁵ Williams tento intersubjektivní charakter „etického života“ dokládá ve svých interpretacích Aianta, Antigony a dalších heroických protagonistů Sofoklových dramát. Ukazuje, že ve svém heroickém jednání, které jako takové překračuje hranice sociálně přijímaného a přijatelného, tyto postavy nicméně vycházejí z motivů, jež podstatným způsobem implikují pohled druhého, jenž je respektován. I když je tak charakteristickou pohnutkou heroického protagonisty „prosté sebeprosazení“, jedná se o prosazení sebe sama, jež podstatným způsobem zahrnuje představu na sebe upřeného zraku, a sice někým, koho si vážím. Heroické jednání je tak na jedné straně radikální prosazení vlastní individuality, na straně druhé však udržuje vztah k někomu, kdo na dotýčeného hledí, ba pohled druhého vlastně dává k tomuto sebeprosazení podnět. Pokud je ovšem stud tím, co motivuje takovýto typ jednání, pak není adekvátní ho spojovat, jak činí progresivističtí interpreti, ani s egoismem, ani s konvenčními ohledy na názor ostatních – oba tyto aspekty sice v nějakém smyslu zahrnuje, zároveň je však překračuje, neboť heroické sebeprosazení zcela jistě není ani egoistické, ani konvenční.

Williams přitom nijak nerazí heroický *typus* jako etický ideál. Heroický kodex byl ostatně již v době, kdy ho Sofoklés ve svých dílech ztvárňuje, vnímán jako přinejmenším problematický.¹⁶ Archaický obraz člověka je podle Williamse pro dnešní situaci zajímavý primárně tím, že před nás staví etickou a morálně psychologickou alternativu vůči převládajícímu legalistickému pojetí. Jak poznamenává, Řekové pro pojem viny ani neměli zvláštní termín – sémantické pole výrazu *aidós* jej zahrnovalo. To ovšem neznamená, že by Řekové vinu chápali stejně jako moderní morální perspektiva:

10 Tamtéž, s. 77 n.

11 Tamtéž, s. 81 n.

12 Tamtéž s. 83.

13 Tamtéž, s. 83 n.

14 Tamtéž, s. 84.

15 *Ethics and the Limits of Philosophy*, s. 212, dále jen *ELP*.

16 Jean-Pierre Vernant celé tragické drama ve smyslu určitého historicky podmíněného, sociokulturního jevu pokládá za výraz této problematičnosti – manifestaci konfliktu dvou nesmiřitelných životních forem (aristokratické a demokratické), jež existují v rámci jednoho společenství. (Viz J.-P. Vernant, *The Historical Moment of Tragedy in Greece: Some of the Social and Psychological Conditions*, in: J.-P. Vernant, P.-V. Naquet, *Myth and Tragedy*, s. 23–29.)

I když v řeckých společenstvích byly některé reakce týkající se viny strukturovány stejně jako naše, nikdo nebyl jednoduše vinný v našem smyslu, jelikož vina nebyla chápána odděleně od studu – stejně jako stud, když není protikladem viny, neznamená totéž co stud, jak mu rozumíme dnes.¹⁷

Tento archaický pojem studu, jenž zahrnuje i vinu, má oproti úzkému pojetí viny v rámci morálního systému podle Williamse tu výhodu, že retribuční reakce, jež jsou s fenoménem viny spjaté, dovede smysluplně usouvztažnit s identitou provinilého:

Jednání [jež vyvolává vinu a stud] stojí vždy mezi vnitřním světem dispozic, citů a rozhodnutí a vnějším světem utrpené škody a způsobené nepravosti. *Co jsem učinil* ukazuje jednak směrem k tomu, co se přihodilo druhým, jednak k tomu, kým sám jsem.¹⁸

Díky tomuto usouvztažnění dané retribuční reakce ztrácí, respektive vůbec nenabývají moralistní rozměr; neopírají se totiž o askripci vnějšího důvodu – daný člověk lituje újmy, již způsobil, a zároveň pociťuje stud na tím, kým se přitom vyjevil být, což umožňuje konstruktivní působení retribuice. Pokud na jeho straně takovéto reakce chybí, ač si je situace podle obecně sdílených kritérií evidentně žádá, je to znakem jeho bezostyšnosti – pak ovšem nemá smysl mu nic vyčítat a na místě je prosté odmítnutí, lhostejnost či jiný postoj z rejstříku imorality.

Pojem viny, jenž je takto provázán se studem, a tím pádem konkrétní podobou nějaké individuální identity, nicméně podle Williamse plně nepostihuje rozmanitost samého fenoménu viny. Vina má svůj počátek vně člověka – v člověku druhém; vzniká v důsledku újmy, již jsem druhému způsobil. V rámci morálního systému však vinu zakládá výlučně dobrovolné a úmyslné jednání, jednání na základě svobodného rozhodnutí: vědomé překročení či nedostání nějaké vlastní povinnosti. Oproti tomu Williams ve svém textu *Moral Luck* ukazuje, že újmy, jež se někomu stala mým prostřednictvím, za niž však nesu pouze nahodile odpovědnost („kauzální odpovědnost“), nejenže mohu litovat, tj. prožívat určitou formu viny, ale zdá se to být natolik přirozené, že absence nějaké takové reakce by vyvolala pochyby o mém charakteru.¹⁹ Z hlediska morálního systému je však takováto reakce iracionální: nejenže si nemohu vyčítat něco, co nebylo v mé moci, ale správně si to ani vyčítat nemám, protože se tak dopouštím neoprávněné výtky, tj. dělám něco špatného. Podle Williamse je toto jen jedním z dalších dokladů toho, jak morální systém pokrývá etické myšlení. Pro nás je nyní důležité to, že s ohledem na tento aspekt fenoménu viny dává dobrý smysl od sebe vinu a stud oddělit. Vzniká-li totiž vina v důsledku nešťastné shody okolností, místo pro stud je zde nanejvýš sekundárně, totiž jako vědomí toho, že by bylo ostudné, kdyby mě to, co jsem nešťastnou náhodou způsobil, nechalo chladným, takže bych necítil žádnou lítost ani potřebu být jen symbolické nápravy.

Ve prospěch oddělení viny a studu mluví dále to, že v případě, kdy jsem se rozhodl pro určité jednání při vědomí toho, že tím někomu způsobím újmu, mohu ve vztahu k dotčeným osobám cítit lítost a potřebu nápravy, aniž bych pociťoval také stud – ten bych mohl naopak prožívat v opačném případě ve formě pocitu promarněného života, pokud by dané jednání představovalo praktickou nutnost. Právě to je případ Williamsova fiktivního Gaugaina, opět z textu *Moral Luck*, jehož umělecká ambice, jak jsem již dříve zmínil, kolideje s povinnostmi vůči jeho blízkým.

Vina je tedy fenomén, jehož některé aspekty je třeba chápat jako na studu nezávislé. Paradoxně však jde o aspekty, jež morální systém vytěsňuje: v prvním případě přímočarým odsouzením takovéhoto prožívání viny jako „iracionálního“; v druhém případě apriorním odmítnutím možnosti, že by nějaká újma mohla být z etického hlediska sice neospravedlnitelná – proto je na ni reagováno lítostí –, přesto však přípustná. Paradoxní je to přitom z toho důvodu, že pojem viny, jenž morální systém předpokládá, by právě neměl být na studu nezávislým, protože retribuční reakce, s nimiž morálka operuje, mají beze studu leda fiktivní oporu a vina se tak hrozí smrstit na pouhou „touhu po potrestání“, jak podotýká Williams.²⁰ Pozoruhodný je v této souvislosti postřeh Jennifer Church ohledně vztahu Freudova a Kantova pojetí morálky:

17 *ShN*, s. 91.

18 Tamtéž, s. 92.

19 Williams uvádí příklad řidiče nákladáku, jenž nikoli vlastním nedopatřením přejede dítě. (Viz B. Williams, *Moral Luck* in: *týž*, *Moral Luck*, s. 28.)

20 *ShN*, s. 93.

Freudovo pojetí morálky – jakožto jednání směřujícího proti sobeckým zájmům, případně jednání, jež na tyto zájmy nehledí; a dále jakožto něčeho, co zahrnuje smysl pro povinnost – lze samozřejmě přijmout, aniž bychom museli přijmout jeho ztotožnění morálního smyslu s nad-já. Kant se například pokoušel odvodit povinnosti směřující proti sobeckým zájmům z povinností rozumu samého. Jeho stanovisko však vyvolává otázky ohledně média, jehož prostřednictvím jsou povinnosti pocíťovány – ohledně *motivační* báze morálky. Kantovo plošné odmítnutí sklonů jakožto možné báze morálky [...] se zdá vypouštět možnost jakékoli báze vůbec; když se odvolává na vůli, vypadá to, že zavádí pouze zvláštní druh sklonu – sklon, který vystupuje nezávisle na jakémkoli sobeckém zájmu a jenž tak působí spíše *na* (fenomenální) já, než že by vycházel z něj. To je však přesně to, co se Freud pokoušel postihnout svým pojetím nad-já: možnost vnitřního činitele, jenž překračuje zakoušené já a působí na něj. Jeho koncept nad-já představuje naturalistický protějšek Kantova pojetí noumenálního já, imperativ vůle je nahrazen imperativem nad-já.²¹

Tato pasáž je zajímavá tím, že Freud svůj koncept nad-já, jenž promlouvá v podobě „trestajícího“ svědomí, prezentuje rovněž jako „zvnitřněného druhého“. Tento zvnitřněný druhý je jakožto nad-já vůči vlastnímu já ve Freudově pojetí podstatně nadřazený – Williamsovo „archaické“ pojetí naopak zdůrazňuje reciprocitu vztahu mezi vlastním já a zvnitřněným druhým. Tento rozdíl však neznačí konflikt mezi oběma pozicemi, protože Freud vlastně artikuluje psychologické podloží dobové morálky – přesně té morálky, kterou se Williams snaží překonat a již Freud rovněž oponuje. V souladu s paradoxním předpokladem „blízké jinakosti“ archaických Řeků je centrálním momentem tohoto překonání morálky nahrazení viny – v roli dominantní morálně psychologické emoce – studem. Nahradit v dané roli vinu studem přitom v podstatě znamená *neposlouchat* morálního arbitra a místo toho *hledět* na člověka – člověka, jehož sice ctím a v nějakém smyslu mě tak převyšuje, nepřekračuje mě však „ontologicky“. V termínech topologické metaforiky se jedná o proměnu vertikálního způsobu chápání morálky ve způsob horizontální: zvnitřněným druhým již nepromlouvá jiné bytí, ale jeho prostřednictvím je vidět svět.²² Jde přitom pochopitelně o „ten či onen“ svět: rámec konstituovaný řadou vzájemně provázaných více či méně lokálních podmínek (historických, kulturních, sociálních, politických, ekonomických atd.). V souladu s tím lze říct, že snahu o etický život charakterizuje starost o to, kdo je ten, komu vnitřně čelím – jelikož se však skrze něj odhaluje *můj* svět, je tato starost neoddelitelně spjatá s otázkou, jak se to fakticky má se světem, jehož jsem součástí. Tím se dostáváme k pravdivosti (*truthfulness*) – hodnotě či ctnosti, do níž Williams vkládá jednu ze svých tří nadějí.

Pojem pravdivosti

Zkraje *Truth and Truthfulness*, knihy věnované pravdivosti, Williams cituje z *Radostné vědy* pasáž nadepsanou „V jakém smyslu jsme ještě i my zbožní“, v níž Nietzsche na jednom místě říká:

[V]ůle k pravdě neznamena „nechci být klamán“, ale – vůči tomu neexistuje alternativa – „nechci klamat, ani sebe sama ne“: *tím se ocitáme na půdě morálky*.²³

Kdyby Williams tuto pasáž prezentoval jako doklad toho, že Nietzsche spatřoval ve vůli k pravdě východisko nějaké vlastní konstruktivní vize etiky, nějaké „morálky budoucnosti“, smysl dané pasáže by jednoznačně překrucoval. Nietzsche zde naopak demonstruje, že bezpodmínečná vůle k pravdě – „pravda za každou cenu“ – představuje jen nejmladší a nejzáludnější podobu toho, o čem později v *Genealogii morálky* mluví jako o asketickém ideálu. Williams však poukazuje na to, že toto odhalení je motivováno právě tím, co zdánlivě destruuje – vůli k pravdě. „Všechna čest asketickému ideálu, *je-li poctivý!*“ cituje Williams z *Genealogie morálky* se záměrem ukázat ambivalenci Nietzscheho postoje k pravdě.²⁴ explicitně se obvykle vyjadřuje v její neprospěch, podle Williamse však tyto pasáže nelze číst jako resolutní popření její možnosti či plošné znehodnocení – už jen proto, že takovéto stanovisko je v pragmatickém rozporu se sebou samým. Jak tedy Williams vykládá Nietzscheho postoj k pravdě a pravdivosti?

V úvodních slovech této části práce jsem zmínil, že osvícenský projekt se svou eschatologickou vizí pokroku se zhroutil a že za jeho definitivní tečku bývá obvykle pokládána událost holokaustu. Jeho kolaps

21 J. Church, *Morality and the Internalized Other*, in: *Cambridge Companion to Freud*, J. Neu (vyd.), s. 220.

22 Srov. *ShN*, s. 85.

23 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 344, in: *týž, Werke II.*, s. 207.

24 F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, přel. V. Koubová, s. 141.

je však staršího data a je to právě Nietzsche, kdo představuje, snad spolu s Dostojevským, jednoho z jeho prvních zvěstovatelů. „Smrt Boha“ totiž zdaleka neznamená jen vyhlášení konce jednoho náboženství. Pro nás však nyní nejsou až tak důležité různé roviny tohoto exitu, jako spíše to, co Nietzsche a v návaznosti na něj Williams chápou jako jednu z jeho hlavních příčin. „Blázen“ (*der tolle Mensch*), jemuž Nietzsche danou zvěst vkládá do úst, říká: „My jsme ho zabili – vy a já!“²⁵ Smrt Boha tak není Nietzsche prezentována jako dílo jednotlivce, individuální akt vraždy, ale jako fakt, za nějž, aniž by si to většina z nás uvědomovala, neseme všichni kolektivní odpovědnost. Myšlenka je v jádru taková, že evropská kultura, již po tisíciletí dominovala určitá představa Boha, vytvořila ze sebe samé podmínky, jež upřímnou vírou v Boha činí nadále nemožnou – a vinni jeho skolem jsou tak všichni, kdo jsou s těmito podmínkami sžiti. S jistou nadsázkou lze říct, že každý, kdo prošel nějakým národním vzdělávacím systémem. Klíčovou roli v tomto historickém procesu přitom sehrála právě vůle k pravdě:

Co, ptám se s veškerou přísností, vlastně zvítězilo nad křesťanským Bohem? Odpověď se nachází v mé Radostné vědě: „...sama křesťanská morálka, stále přísněji chápaný pojem pravdivosti (Begriff der Wahrhaftigkeit), zpovědnická jemnost křesťanského svědomí, přeložená a sublimovaná ve svědomí vědecké, v intelektuální čistotu za každou cenu.“²⁶

Pravdivost ve smyslu vůle k pravdě – dílo platónsko-křesťanské morálky – podle Nietzscheho připravila zvrat, na nějž zašla víra v Boha, sama však nakonec čelí obdobnému zvratu:

Stejně jako v minulosti vyvozovala křesťanská pravdivost jeden závěr za druhým, vyvodí nakonec i svůj *nejsilnější závěr*, svůj závěr proti sobě samé; to se však stane, až položí otázku „co znamená veškerá vůle k pravdě?“ [...] [J]aký smysl by mělo celé *naše* bytí, ne-li ten, že si v nás ona vůle k pravdě uvědomí sebe samu *jako problém*?²⁷

Tuto konfrontaci postoje pravdivosti s vlastní hodnotou, potažmo hodnotou pravdy vůbec, Williams představuje jako konflikt, který dnes důvěrně známe: na jedné straně panuje „intenzivní závazek k pravdivosti“ – máme se na pozoru a je nám v nebývalé míře vlastní touha nebýt – nejen před druhými – za hlupáka; na straně druhé se pravda sama jeví být čímsi pochybným.²⁸ Tato oscilace mezi vůlí k pravdě a zaujímáním odstupů vůči ní je z Williamsova hlediska nevyhnutelná: touha po pravdě uvádí do pohybu proces kritiky, jenž má tendenci k tomu jistoty a „pravdy“ rozleptávat; extrém rezignace na pravdu („Pravda neexistuje!“) však zase typicky není konsistentní s tím, co její proponent skutečně chce tvrdit. Co se týče Nietzscheho názoru na otázku hodnoty pravdivosti a pravdy vůbec, musím se omezit pouze na Williamsovo čtení. Jeho výklad přitom zjevně nemá ambici být detailní a naprosto věrnou interpretací Nietzscheho samého. Ne, že by byl svévolný, nejedná se však o typickou interpretaci z žánru dějin filosofie. Williams jistě byl přesvědčený, že klíčový moment jeho výkladu odpovídá Nietzscheho intencím, nijak rozsáhle to však nedokládá a řadu otázek, které se bezprostředně nabízejí, ani neformuluje, natož aby je zodpovídal. O to víc však jeho čtení Nietzscheho evidentně ovlivňuje řadu jeho vlastních stanovisek ohledně hodnoty pravdy a pravdivosti, ba co víc, určuje sám způsob kladení otázek a vidění problémů. Výstižně ho shrnují následující dvě pasáže:

Nietzsche si nemyslel, že by se ideál pravdivosti spolu s odhalením jeho metafyzického původu odebral do důchodu. Ani nepředpokládal, že by pravdivost bylo možné oddělit od zájmu o pravdu. Pravdivost si jako ideál podržuje svou moc, spatřovat v ní něco redundantního či škodlivého mu tedy nebylo vlastní. Hlavní otázka pro něj spočívala v tom, jak ji učinit snesitelnou.²⁹

[Nietzsche] si byl vědom toho, že jeho kritiky a genealogie vycházejí z ducha pravdivosti, a to jak ve svých pohnutkách, tak účincích. Jeho myšlenky směřovaly k tomu, kam až je možné dohlédnout přehodnocení hodnot spjatých s pravdou – jak jim lze rozumět v perspektivě, která se liší od platónsko-křesťanské metafyziky, jež doposud byla v rámci západního myšlení jejích hlavním zdrojem.³⁰

25 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 125, in: F. Nietzsche, *Werke II.*, s. 127.

26 F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, přel. V. Koubová, s. 143.

27 Tamtéž, s. 144.

28 B. Williams, *Truth and Truthfulness*, s. 1, dále jen *TT*.

29 Tamtéž, s. 16.

30 Tamtéž, s. 18.

Obě tyto pasáže míří k témuž problému – otázce, jak je možné skloubit vůli k pravdě s možností odhodlaného postoje, respektive důvěry (*confidence*). Jak jsem uvedl, konflikt pravdivosti a pravdy se svou vlastní hodnotou se podle Williamse dnes ukazuje v důvěrně známém jevu: obecně sdílený závazek k pravdivosti jde ruku v ruce se skepsí ohledně pravdy samé. V pozadí tohoto fenoménu stojí to, že současný člověk, „proti vlastní vůli vzdělaný“, jak o sobě opakovaně říká Hrabalův Hanťa, se vůči jiným epochám vyznačuje relativně vysokou mírou reflexivity – uvědomuje si, byť s různou mírou intenzity a jasnosti, že jeho situace vyrůstá z určitých podmínek a mohla by vypadat také jinak. To je dědictví ducha osvícenství. Podle Williamse si Nietzsche velice jasně uvědomoval, že návrat k řecké archaické perspektivě, který ve svém myšlení razí, není možné provést beze zbytku – i kdyby se renesancí archaické perspektivy podařilo v širším společenském měřítku prosadit, podmínky, jež její potřebu vyvolaly, tím nezmizí. Potřebujeme tak syntézu mezi řeckou naivitou a moderní reflexivitou. V posledním úseku této části práce, který ji zároveň završí jako celek, se budu věnovat tomu, jak Williams rozpracovává pojem autenticity, přičemž ho představím právě jako syntézu tohoto druhu.

(Následuje rekonstrukce Williamsova pojetí pravdivosti coby závazku vůči pravdě, jenž je kultivován ctností upřímnosti (sincerity) a preciznosti (accuracy). Možnost dosahování a vyjadřování pravdy je nakonec vylíčena jako úzce spjatá s možností lidské svobody jako takové.)

Ideál autenticity

V předchozím úseku jsem avizoval, že ideál autenticity bude představen jako určitá forma syntézy mezi řeckou naivitou a moderní reflexivitou. Tomu odpovídá Williamsovo rámcové uchopení autenticity jako „charakteristicky moderní hodnoty, jejíž smysl veskrze spočíval v opětovném nabytí některých jistot na reflexivní rovině – jistot, o nichž se předpokládá, že v nevýslovné podobě strukturovaly svět před nástupem moderní doby“.³¹ Williams zde mluví v minulém čase nikoli proto, že by se domníval, že ideál autenticity je věcí minulosti, ale proto, že prodělal určitý vývoj. Jeho vlastní pojetí autenticity vychází z předpokladu, že tento ideál, jenž vznikl jako určitá modifikace upřímnosti zhruba v druhé polovině osmnáctého století, v samém svém počátku nabyl dvou protikladných podob. Jednu z těchto podob reprezentuje koncepce Jeana-Jacquesa Rousseaua, druhou pak pojetí Denise Diderota. Tato dvě pojetí se liší svým přístupem k já a sebe-porozumění, a v důsledku také jiným chápáním upřímnosti ve vztahu k druhým lidem a společnosti. Nemá smysl zde podrobně reprodukovat Williamsovu rekonstrukci těchto dvou koncepcí. Shrnu tedy jen závěry, jež jsou relevantní vzhledem k tomu, jak následně sám ideál autenticity rozvíjí.

Rousseauovský model charakterizuje představa upřímnosti jako ctnosti vůbec, jako toho, co všechny jiné žádoucí kvality předchází a zakládá. Ctnostný člověk je tak z Rousseauova hlediska primárně někdo, kdo před druhými nic neskrývá a vystupuje zcela otevřeně – autenticky. Tato představa stojí na několika předpokladech. Za prvé se předpokládá, že upřímný člověk je sám sobě v principu transparentní. Za druhé se předpokládá, že to, v čem je člověk sám sobě transparentní, představuje jakési jeho pevné jádro, celkový charakter či osobnost. A třetí předpoklad spočívá v tom, že je-li člověk upřímný, pak, jelikož upřímnost je nejzazší ctnost, dotýčný nemůže být ve svém jádru špatný – případné stinné stránky připadají nutně na vrub nějakému vnějšímu faktorů. Williams upozorňuje na řadu tenzí, jež Rousseauovo pojetí prostupuje. Klíčový je přitom konflikt mezi „pravým já“, které má v případě upřímného člověka vycházet beze zbytku najevo, a požadavkem, aby upřímnost byla chápána jako ctnost se všemi jejími standardními atributy. Zejména tak jde o problém, jak je možné, aby autenticky vyjádřená individualita automaticky ladila s očekáváními a požadavky druhých lidí a společnosti.

Diderotův model je v řadě ohledů Rousseauovým protějškem. Předně nepracuje s představou *a priori* daného „pravého já“: „Z Diderotova hlediska, jak mu já rozumím, platí všeobecně, a nejedná se tedy o specifický rys modernity, že mentální konstituce je podstatně nestálá a k tomu, aby mohla nabýt nějakého pevného tvaru, potřebuje společnost a interakci s druhými lidmi,“ říká Williams.³² Zatímco v Rousseauově pojetí druhý vystupuje takřkajíc v roli „diváka“ mé osoby a jeho nedůvěra k tomu, co o sobě upřímně deklaruji, se pokládá za jeho morální selhání, v případě diderotského modelu se něco jako vlastní osobnost utváří teprve v rámci interakce s druhými a určitým společenským rámcem. Jak

31 Tamtéž, s. 183.

32 Tamtéž, s. 191.

konkrétně tento proces, z něhož vzchází nějaká relativně neproměnná podoba vlastního já, vypadá, je již otázka, s níž se musíme obrátit na Williamse samého.

(Dále ličím, jak Williams – po Diderotově vzoru, tj. v opozici vůči Rousseauově představě – pojímá konstituci „vlastního já“, zejména jakou roli v daném procesu hraje ctnosti upřímnosti a preciznosti, a dále společností, jehož je dané já součástí.)

Poznání sebe sama není nestranné – nemůže být. To však neznamená, že by ctnosti, jež garantují objektivní poznání a smysl pro realitu, neměly čím přispět ve snaze o nalezení odpovědi na otázku „Kým jsem?“. Sebepoznání je totiž formou pravdivosti – upřímností obrácenou dovnitř v součinnosti s precizností. Že je to právě tato otázka „Kým jsem?“, jež rozvrhuje vlastní horizont etického myšlení, a tím pádem také možnost etického života vůbec, Williams naznačuje již ve svém raném díle *Morality*, když cituje slova Davida Herberta Lawrence: „Odhal svůj nejhlubší popud (*impulse*) a nech se jím vést!“³³ Tuto větu Williams uvádí v kontextu tázání, co je vlastně smyslem morálky – a co je pozoruhodné, chápe ji jako imperativ, jenž se opírá o představu možnosti vezdejší transcendence. Tu přitom vyjadřuje pomocí tří aspektů, jež samy charakterizují formu extatické zkušenosti: odhalení (*discovery*), důvěry (*trust*) a podstoupení rizika (*risk*). Všechny tyto aspekty jsou zohledněny i třicet let poté v kapitole, jež v *TT* jeho pojetí autenticity završuje.

Co se odhalení týče, Williams ho staví do protikladu vůči rozhodnutí. Onen „nejhlubší popud“ není něco, o čehož existenci by člověk rozhodoval, ale nač připadá – rozhoduje tedy leda o tom, zda se jím „nechá vést“, či nikoli. V souvislosti s pojmem praktické nutnosti jsem v druhé části práce zmínil výraz „kategorická touha“, jenž Williams nikoli náhodou zavádí v kontextu tematizace konečnosti lidského života.³⁴ Kategorickou touhu jsem představil jako to, co zakládá praktickou nutnost. Následující pasáž z *TT* nelze číst jinak, než jako popis toho, co to znamená si nějakou vlastní kategorickou touhu uvědomit:

Relevantním pojmem je zde uznání (*acknowledgement*). Člověk může uznat jistou příslušnost (*affiliation*) jako základ vlastní identity – a to není ani pouhé odhalení, ani pouhé rozhodnutí. Dotyčný je jakoby přinucen uznat autoritu této identity jakožto strukturující jeho perspektivu a celkovou životní orientaci.³⁵

Uznání se vztahuje k nějaké sociální příslušnosti. Je-li tak něco odhaleno jakožto vlastní kategorická touha, vychází to z určité sdílené životní formy. To odpovídá tomu, že vlastní identita vzniká v důsledku interakce s druhými lidmi – nejdříve reálnými osobami, posléze se zvnitřněným druhým, jehož prostřednictvím se mi otevírá určitá podoba světa. „Pravé já“, s nímž jsem takto konfrontován ve formě uvědomění vlastní kategorické touhy, tak není něco, s čím bych se narodil. Pravda o sobě samém je „konstruktem“, jenž vzniká praxí formovanou dispozicí upřímnosti a vyjevuje se v součinnosti s dispozicí preciznosti:

[U]přímnost pomáhá konstruovat či vytvářet pravdu. Jsem-li vtažen do procesu, jenž mě poutá k sdíleným hodnotám druhých a jenž činí vlastní přesvědčení a cítění stálejšími (v němž v krajním případě teprve nějaká přesvědčení vůbec vznikají), stávám se s postupující ustáleností tím, co mohu upřímně pronést. Stávám se tím, co jsem upřímně tvrdil druhým, respektive vlastní interpretací jejich interpretace toho, co jsem tvrdil upřímně.³⁶

Co je odhaleno o sobě samém, si žádá důvěru. V *Morality* Williams užívá termín *trust*, nikoli *confidence*, je však zjevné, že se v jádru jedná o tutéž myšlenku. Každá sdílená životní forma, která zakládá možnost nějaké svébytné individuální modifikace, je nahodilá, a jako taková existuje něčemu navzdory. Proto je třeba důvěry v jejím podvojném charakteru, který jsem se pokusil vyjádřit prostřednictvím alternativního překladu jako „odhodlání“. Podvojný charakter důvěry je úzce spjat s aspektem rizika. Poznání pravdy o sobě samém přede mne sice staví horizont etického života, možnost „být sám sebou“ v rámci určité životní formy, nic však není garantováno. Skutečnost, že nějakou kategorickou touhu uznám a s výhledem k možnosti autentického života se tak s důvěrou podvolím praktické nutnosti, ještě neznamená, že mé naděje budou naplněny:

[P]rojekt autentického života v sociálním či ryze personálním smyslu může skončit zoufalst-

33 B. Williams, *Morality*, s. 79.

34 B. Williams, *The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality*, in: týž, *The Problems of the Self*, s. 86.

35 *TT*, s. 203.

36 Tamtéž, s. 204.

vím z vnějších důvodů, což nic nemění na tom, že původní motivy vskutku autentické byly. Existují však okolnosti, v nichž se původní představa o sobě samém ukáže být mylná – pak jsou naděje na smysluplný a naplněný život nastalými událostmi nejen popřeny (*negated*), ale odmítnuty (*refuted*).³⁷

Poslední věta této pasáže je doslova převzatá z *Moral Luck* a vztahuje se k motivu, jenž figuruje v samém titulu tohoto textu: „morální náhodě“.³⁸ Tím se konečně dostáváme k tomu, v jakém smyslu je Williamsovo pojetí autenticity onou deklarovanou syntézou řecké naivity a moderní reflexivity. Oproti archaickému imperativu *gnóthi seauton*, jenž se podle běžného výkladu vztahuje k poznání vlastních mezí ve smyslu specificky lidských mezí – hranic oddělujících člověka od zvířat a bohů – moderní imperativ „buď sám sebou“ apeluje na vyjádření individuální niternosti. Williamsova syntéza naivního a reflexivního spočívá v propojení konceptů studu a cti rekonstruovaných z řecké archaické perspektivy s moderním pojmem niterného já, jemuž je etický život odpovědný. „Středním členem“ této syntézy je přitom pojem důvěry, respektive odhodlání. Morální náhoda ve smyslu možnosti, že se v našich aspiracích na autentický život fatálně zmylíme – že svou důvěru můžeme svěřit v něco, co se ex post facto ukáže vyjadřovat něco podstatně jiného, než v co jsme původně doufali, takže v krajním případě skončíme jako tragikomické ztělesnění vlastního omylu –, představuje nepřekročitelný stůl etického života. Tento stůl je však konstitutivní pro možnost autenticity samé – nebýt ho, nebylo by odhodlání v pravém smyslu slova možné a představa vezdejší transcendence by se tím zhroutila, protože ji samu lze těžko chápat jinak, než jako jakýsi idealizovaný úběžník, k němuž možnost odhalení vlastního nitra a z něho vycházející požadavek na odhodlanou důvěru směřují. Kromě toho však autentický život vůbec nemusí znamenat šťastný život. Lionel Trilling, jehož literárně-historický výklad upřímnosti a autenticity Williamse podle jeho vlastních slov v mnohém inspiroval,³⁹ zmiňuje v této souvislosti zajímavý postřeh o Freudovi. Podle Trillinga je Freudův postoj k životu prostoupen étosem, jenž má navzdory jeho vyložené pohrdavému stanovisku vůči náboženství svůj původ v „tragickém prvku“ židovsko-křesťanského vidění světa.⁴⁰ „Tragický“ je přitom tento prvek ve smyslu onoho žánrového rysu, jímž „má [tragédie] prostřednictvím zobrazeného utrpení schopnost vyvolávat v nás víru, jež se žádným způsobem nevztahuje k naději: pietu, která na sebe takřka bere podobu hrdoosti – jakkoli tvrdě a zdánlivě marnivě se osud jeví, autenticitu jeho vnitřního významu nelze popřít“.⁴¹ A dále říká: „tento vnitřní význam osudu jen stvrzuje způsob, jakým se manifestuje, totiž jako *jakýsi* imperativ, jenž svým apelem na bezpodmínečné přijetí osud přivolává, čímž jen potvrzuje autenticitu toho, na koho je jeho tíha uvalena“.⁴² Tento tragický étos, uzávorkujeme-li údajný židovsko-křesťanský původ, prostupuje i Williamsovo myšlení: představa vezdejší transcendence ukotvuje víru, s kterou se nepojí žádný příslib – víru, že náš vlastní příběh a společný rámec, do něhož je zapleten, může mít sám o sobě svůj smysl.

37 Tamtéž, s. 205.

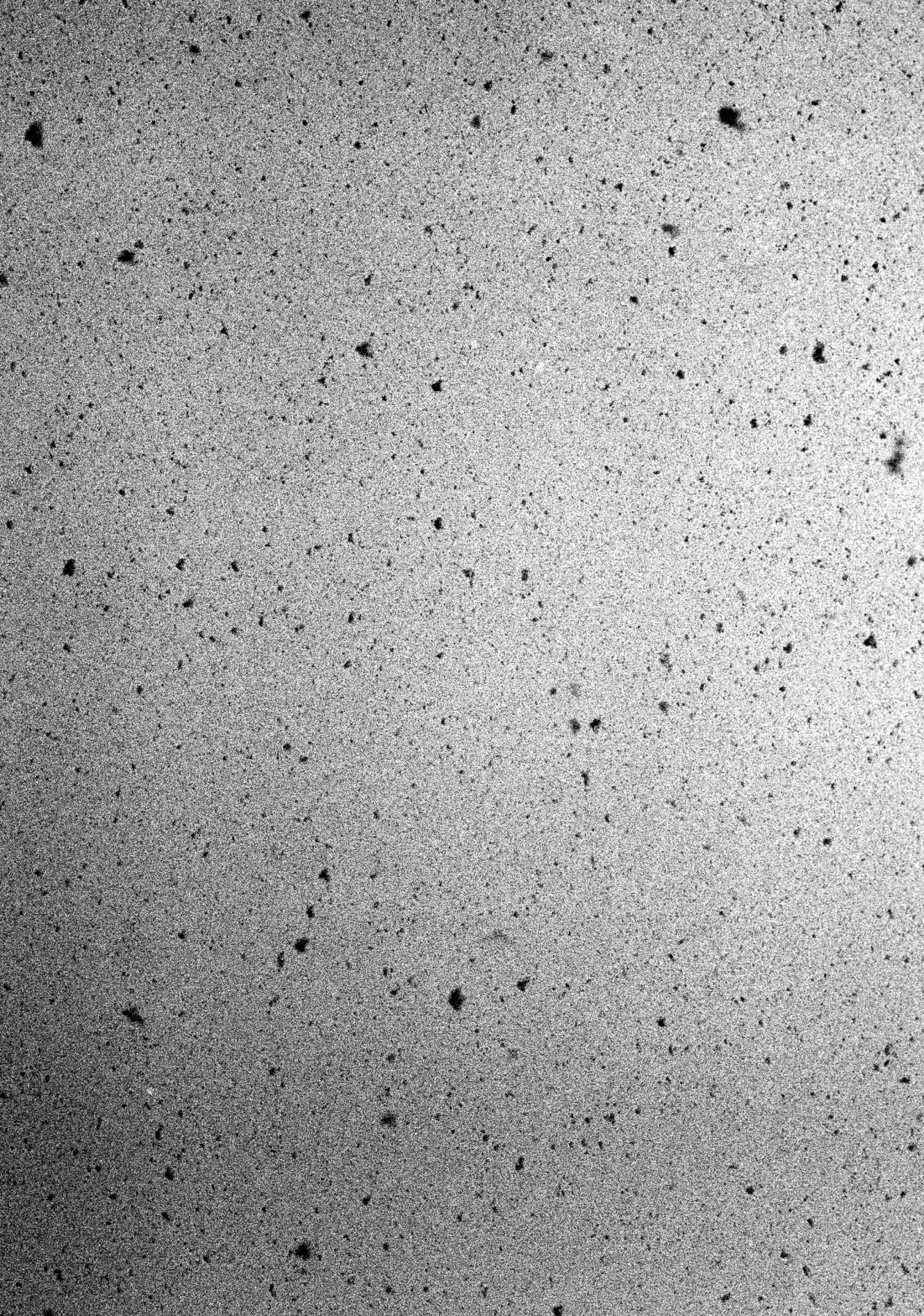
38 Srov. B. Williams, *Moral Luck*, in: *týž, Moral Luck*, s. 27.

39 *TI*, s. 182.

40 L. Trilling, *Sincerity and Authenticity*, s. 157 n.

41 Tamtéž.

42 Tamtéž.



Dluh: prvních 5000 let

Představení knihy Davida Graebera

Adam Horyna, Jiří Melzmuf

Současná pandemie koronaviru vyvolává celospolečenskou debatu nad tématy, jako je svoboda nakládat s vlastním tělem. Podobně zásadní výzvy, mezi něž patří i dlouhotrvající zadluženost, však stále čekají na pozadí a znovu se plně projeví až po jejím konci. Česká republika hospodařila v roce 2020 se schodkem 367,4 miliard, tedy o 338 miliard více než za rok 2019. Lze předpokládat, že zadluženost nadále poroste. Do dluhu se navíc díky vnějším okolnostem dostane i mnoho z těch, kteří by k tomu jinak nebyli nuceni. Diskuzi o pojmu dluhu skrze jeho dějiny otevřela kniha antropologa Davida Graebera *Debt: The First 5000 Years*,¹ která si udržuje pozornost čtenářů již od svého vydání v roce 2011. Je na místě ji opět připomenout i vzhledem k nedávnému úmrtí autora. Ten vstoupil do veřejného prostoru mimo jiné knihou *Bullshit Jobs*² nebo údernými aktivistickými esey.³ Sám sebe vnímal jako anarchistu.⁴ Zkušenost s možností lokálního decentralizovaného zřízení získal při postgraduálním terénním výzkumu na Madagaskaru. Součástí jeho aktivismu bylo i propojení s hnutím Occupy Wall Street. Právě zmíněnou angažovaností si patrně vysloužil – stejně jako Cornel West či Norman Finkelstein – zamítnutí doživotní pozice profesora na univerzitě spadající do prestižní Ivory League.⁵

Předností Graeberových textů je jeho schopnost zpřístupnit problém, osvětlit nesamozřejmost dosavadních pojetí skrze podrobnou historickou práci a přinutit tak čtenáře k přehodnocení základních postojů. Jako antropolog se snaží o relativizaci stereotypních koncepcí společenské skutečnosti, skrze které mnohdy zpětně falšujeme vlastní minulost ve jménu dnes převládajícího paradigmatu. Zásadní dogma pak vidí Graeber v představě ekonomie jako samostatně fungující vědy, kterou je možné provádět nezávisle na úvaze o širších společenských okolnostech jejího vzniku. „Tyto mýty v jedné či druhé podobě tvoří základ běžných pojetí ekonomiky a společnosti. [...] Jedno mají tyto mylné představy společné, a sice sklon zjednodušit lidské vztahy na proces směny, jako kdyby naše vazby na společnost, nebo i vesmír bylo možné popsat v pojmech obchodní transakce.“⁶

V pozadí mylných představ stojí mýtus Adama Smitha o existenci původního směnného obchodu, jehož logickým vyústěním má být přijetí univerzálního platidla a instituce peněz. Graeber dokládá, že k víře v tento příběh o původní zemi směny (*land of barter*) nemáme jediný důkaz. Naopak, docházelo-li vůbec k směnnému obchodu, pak mezi potenciálními nepřáteli či naprostými cizinci. V rámci konkrétní komunity patrně transakce fungovaly od pradávna formou dluhu postaveného na vzájemnosti členů jedné skupiny, tento dluh nebo přesněji závazek však často neměl jasně kvantifikovanou podobu, nýbrž formu záznamu či implicitního předpokladu protislužby vytvářející společenský vztah. Alternativně probíhala redistribuce sdílených zásob prostřednictvím volby rady starších. Historicky nehrály peníze v lokálních ekonomikách primární roli, jako platidlo tak mohlo sloužit téměř cokoliv, čeho byl nadbytek. Jedná-li se o ražené mince, hrály v takových společnostech především funkci měřítka. Jejich sekundární roli dokazuje i současná podoba peněz, ta je úzce spjata se vznikem státních zřízení. Ta umožňují stabilizaci jasně určené hodnoty a odvození této hodnoty ve svrchovaném garantovi, jak dosvědčuje rub a líc libovolné bankovky či mince.

1 Česky: Dluh: Prvních 5000 let, Brno: Bizbooks 2012

2 *Bullshit Jobs*, Simon & Schuster, 2018

3 Za zmínku stojí například: David Graeber - *The Bully's Pulbit*, *The Baffler* no.28, 2015

4 Graeber David, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Prickly Paradigm Press, 2004. Graeber David, *Are you an anarchist? The answer may surprise you*, *The Anarchist Library*, 2000

5 Karen W. Arenson, *When politics and scholarship collide*, *The New York Times*, 2005

6 *Dluh: Prvních 5000 let*, Brno: Bizbooks 2012, str.18

Podnětem k jejich vzniku bylo mimo jiné válečné úsilí panovníka, který potřeboval žoldáckému vojsku zajistit záruku odměny a prostředek k nákupu komodit od místních obyvatel, tím zároveň stimuloval vznik lokálních trhů. Nerozlučnost státní moci a tržní ekonomiky dokládá všudypřítomnost tematiky dluhu. Když byla roku 1694 založena Bank of England na základě půjčky soukromých bankéřů králi, dostala nově vzniklá banka královský patent zajišťující jí monopol na vydávání bankovek, které pak představovaly de facto zápůjčku královského dluhu. Jak Graeber poznamenává, tento systém mohl fungovat jen pokud královský dluh zůstal nesplacen, jeho splacení by v důsledku znamenalo anihilaci britské ekonomiky. Podobně vydává americká Federal Reserve Note bankovky, jako vlastní směnky, a teprve poté pověřuje mincovnu Spojených států k jejich skutečnému tisku. Graeber upozorňuje, že na rozdíl od původní Bank of England, která formou bankovek půjčovala „královské zlato“, jsou tyto bankovky do oběhu zapojeny pouhým rozhodnutím. V současné tržní ekonomice se tak setkáváme s tvorbou peněz „z čistého vzduchu“ (from thin air). Dalším impulsem vzniku peněz je dluh splácený ve formě daně.

Z této analýzy vyplývá že opozice postupující současný politický diskurz mezi zásahem státu a volným trhem řízeným neviditelnou rukou, je do velké míry falešná. V protikladu k mýtu, podle nějž vznikají peníze jako řešení původního problému směny, měl jejich vznik množství různých příčin, jejichž společným jmenovatelem je dluh. Tento mýtus nicméně dodnes zakládá mylnou představu o *homo economicus*, představu osamocенého člověka, uvažujícího čistě racionálně a sledujícího pouze maximalizaci vlastního zisku.

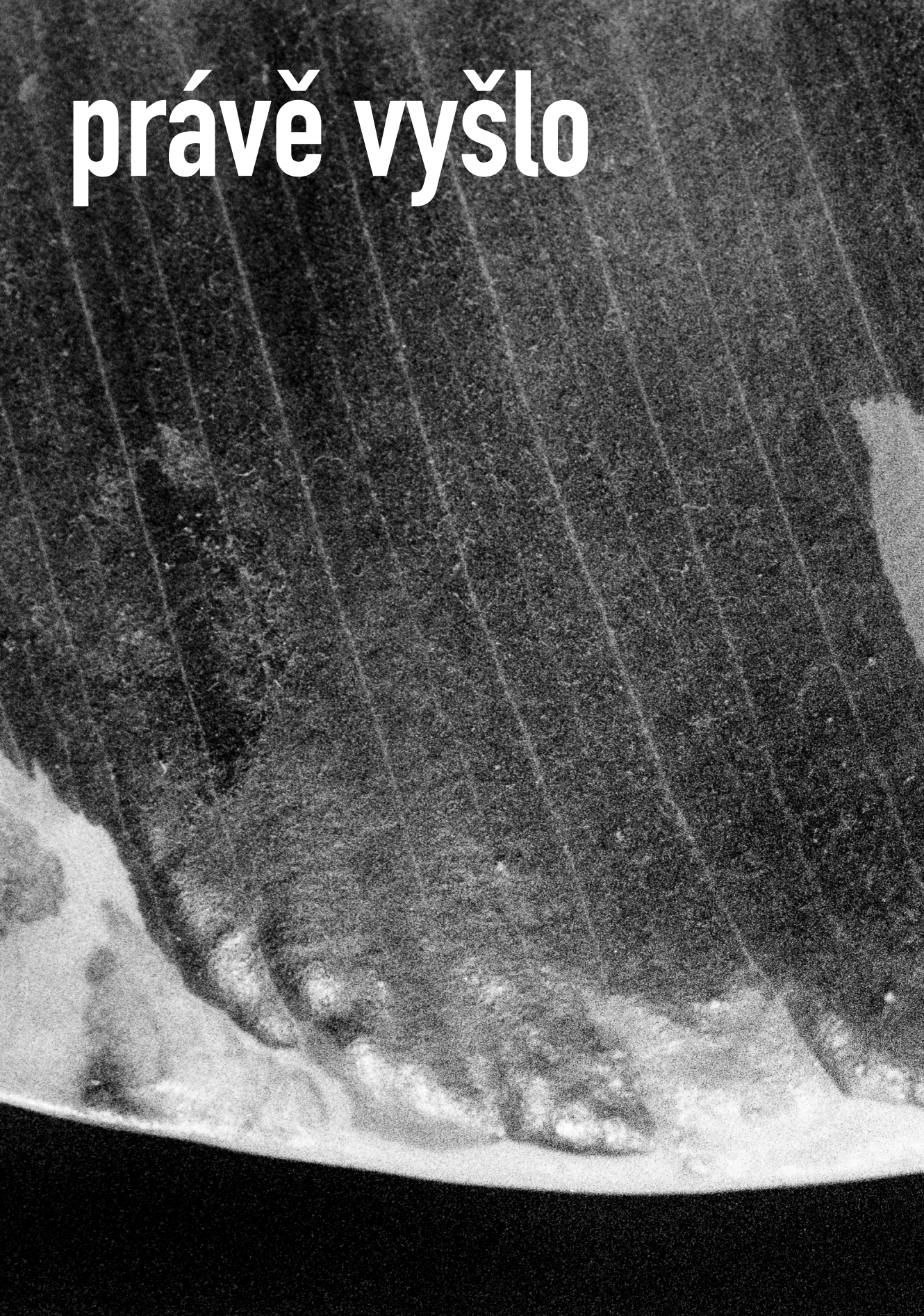
Vedle této linie nabízí text úvahy o morálních a kulturních aspektech zadlužení. Skrze historickou práci je možné sledovat jakou tvořivou silou dluh na podobu společností působí. Například na již zmíněném Madagaskaru způsobilo zadlužení vytvořené francouzskými kolonizátory prostřednictvím tzv. „moralizační daně“ humanitární katastrofu, jejíž důsledky provázejí ostrov dodnes. Alternativní způsoby úhrady, které místní užívali, byly často násilně nahrazovány jednotnou měnou nezávisle na ničivém efektu spočívajícím v uvržení domorodého obyvatelstva do břemene splácení vzniklého astronomického dluhu. Tak je i současná podoba světového obchodu určena zadlužeností jednotlivých států. Avšak tato zátěž se liší v závislosti na relativním bohatství dlužníka. Klasickým příkladem může být vykoupení amerických bank během ekonomické krize roku 2008, nebo, přesuneme-li se na úroveň jednotlivce, možnost zaplatit si luxusní formu vězení. Bezpodmínečný imperativ o nutnosti splácet tak v praxi platí relativně. Tento obecně přijímaný imperativ je v protikladu k současně akceptovanému přesvědčení, které najdeme již Bibli; půjčování peněz s větším než malým ziskem je morálně špatné.

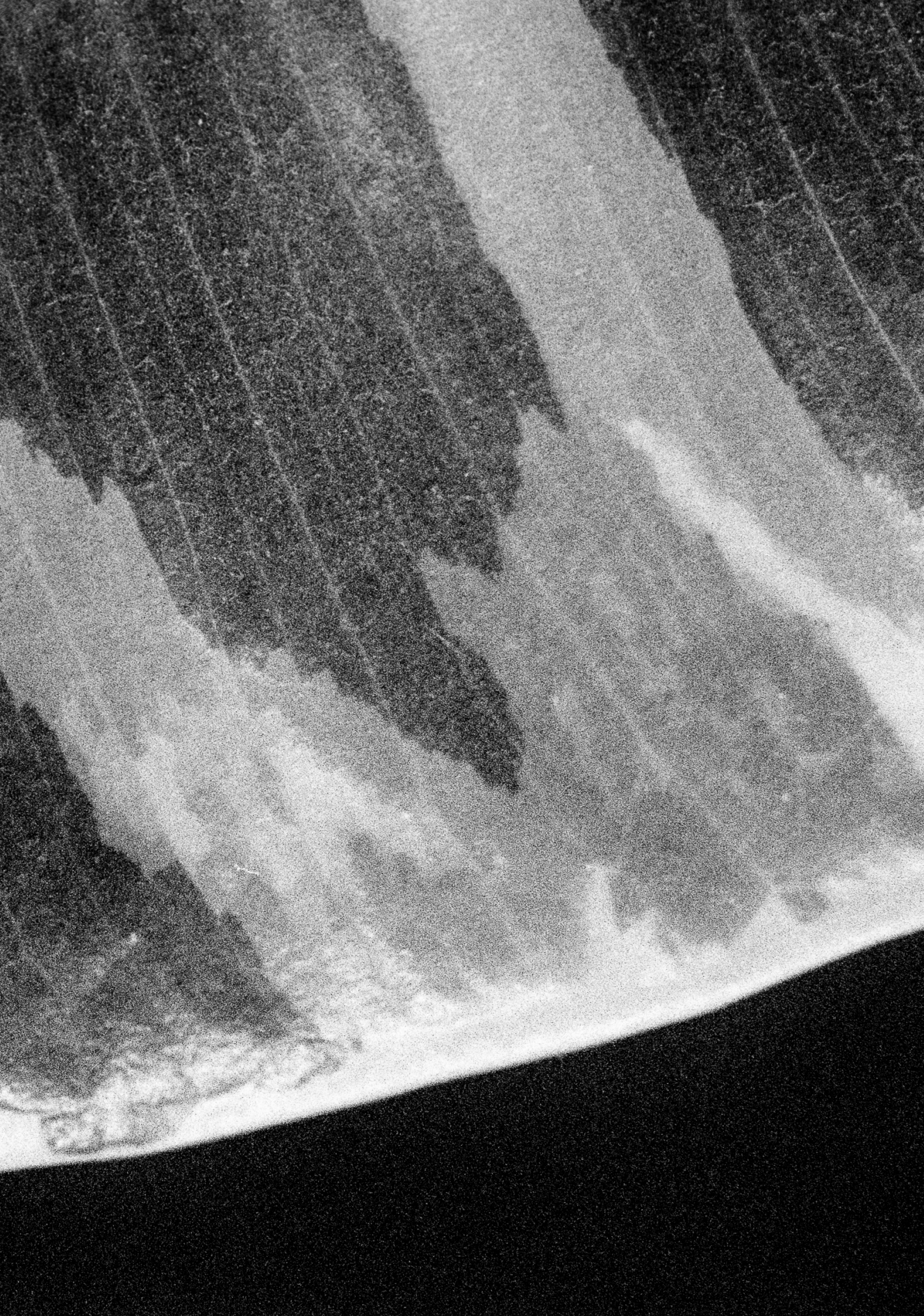
Graeberův *Dluh* sice není primárně filozofickým dílem, nicméně přináší zajímavé postřehy ke klasickým filozofickým tématům. Všimá si vysoké podobnosti podstatných prvků Lockovy a Hobbesovy definice svobody s římským právem. To definuje majetek (*dominium*) jako neomezenou moc člověka nad věcí a svobodu naopak jako stav, v němž člověk není majetkem druhého (otrokem). Graeber právě na Lockovi a Hobbesovi kritizuje přílišnou individuaci, která opomíjí podstatnou skutečnost, že právo jednoho člověka je povinností druhých, neboť v případě vlastnického práva je věc moje jen tehdy, pokud to uznávají i ostatní. Neméně zajímavá je pasáž o Nietzscheových interpretacích, které úspěšně dovádějí náboženskou představu o původním hříchu do absurdních důsledků, pakliže bychom je skutečně chápali jako dluh vůči Božství. Stojí za zmínku, že v mnohých jazycích se slovo pro dluh skutečně odvozuje ze slova pro hřích.

Zároveň je možné vidět v původních kosmických nebo teologických pojetí dluhu opačnou tendenci, dluh se splácí naplněním vlastního života či starostí o život příštích generací. Dluh není ani možné v tomto smyslu splácet, taková možnost by závisela na reduktivním pojetí náboženské zkušenosti. Už křesťanská tradice ukazuje, že zdroje revoluce mají nejčastěji formu volání po redistribuci majetku a následném osvobození z otroctví závislejícím na dluhu – tedy efektivní smazání dluhů. S dnes nepředstavitelným periodickým odpuštěním dluhů se setkáváme již ve starověkém Babylóně.

Z Graeberovy analýzy si nelze odmyslet jeho politickou angažovanost. Dějiny dluhu nám ukazují alternativu k všeobecně uznávanému imperativu „dluhy se přece musí splácet!“ a to bez ohledu na jejich povahu či kontext. Avšak dluh ze své podstaty utváří bolestnou společenskou nerovnost. Postoj, který máme k otázce dluhu zpětně proměňuje celou společnost. I z tohoto důvodu zůstává a nadále zůstane text aktuálním. David Graeber před nás staví ve svém nejrozsáhlejší díle s naléhavostí závažnou otázku: *Kdo skutečně dluží co, a komu?*

právě vyšlo





Výběr knižních novinek

OIKOYMENH

Korespondence – Gottfried W. Leibniz, Samuel Clarke, překlad Jan Palkoska, 2020

Diference v identitě – Jindřich Karásek, 2021

Morálka: Úvod do etiky – Bernard Williams, překlad: Šimon Haikl Koukal, Tereza Matějčková, 2021

Rozličné poznámky – Ludwig Wittgenstein, překlad: Marek Nekula, 2021

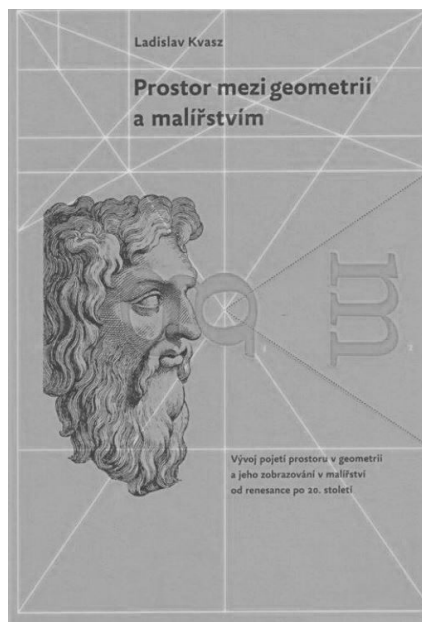
Karolinum

Myšlení hranice / hranice myšlení
Petr Prášek, Alena Roreitnerová (eds.),
únor 2021

Process and Aesthetics – Ondřej Dadejčík, Martin Kaplický, Miloš Ševčík, Vlastimil Zuska, duben 2021

Sloart

Prostor mezi geometrií a malířstvím: Vývoj pojetí prostoru v geometrii a jeho zobrazování v malířství od renesance po 20. století
Kvasz Ladislav, 2020



Filosofia

Oslnění hellénským sluncem: Recepce antiky v české literatuře v letech 1880–1914 – Daniela Čadková, prosinec 2020

Konspirační teorie – Quassim Cassam, překlad: Alžběta Vargová, únor 2021



Filosofie náboženství, modernity a sekularismu – Abdolkarím Sorúš, červenec 2021

Neznalý učitel – Jacques Rancière, překlad: Ondřej Krochmalný, červenec 2021

Politika jednoty ve světě proměn
Joseph Grim Feinberg, Michael Hauser, Jakub Ort, červenec 2021

Lessons from Kafka: Philosophical Readings of Franz Kafka's Works
Tomáš Koblížek, Petr Koťátko (eds.), červenec 2021

Academia

Obrana asistované smrti: Filozofické argumenty na podporu eutanazie a sebeusmrcení za pomoci lékaře – Tomáš Hříbek, 2021

Dybbuk

Etika Eudémova – Aristotelés, překlad: Jan Brázdil, Viktor Zavřel, 2020

Springer

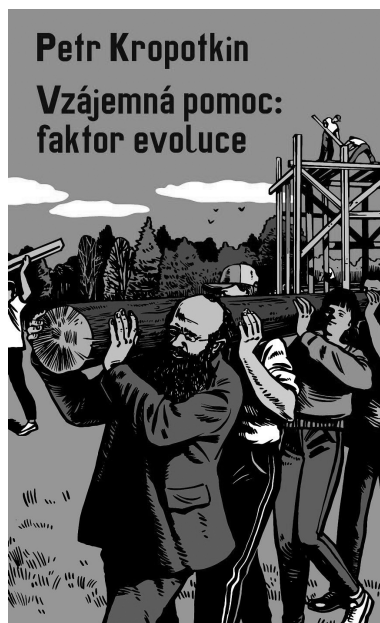
Husserl and the A Priori: Phenomenology and Rationality
Daniele De Santis, květen 2021

Dokořán

Člověk v zrcadle teorie her – Jaroslav Peregrin, březen 2021

Neklid

Vzájemná pomoc: Faktor evoluce
Petr Kropotkin, jaro 2021



Tělo jako prostor anarchistické rezistence – Klára Lang, léto 2021

Togga

Ke genealogii zdravého rozumu
Petr Glombíček, 2020





**stalo se na
filozofické
fakultě**

Co se děje v senátu?

Václav Sklenář

Současný senát má za sebou osm měsíců ze svého dvouletého funkčního období. Projednávaných témat se za tu dobu vyskytla celá řada, nejzásadnějším a nejčastěji se opakujícím tématem je však jistě finanční situace fakulty, která se projednávala už na prvním říjnovém zasedání a v té či oné podobě se jí senát věnoval na většině svých zasedání. K různým propadům v rozpočtu se v roce 2020 přidaly ztráty, které způsobila koronavirová krize, která zastavila celou řadu výdělečných aktivit, kterým se fakulta běžně věnuje. Vyrovnaný rozpočet pro rok 2021, který senát schválil na květnovém zasedání, se tak podařilo sestavit pouze s obtížemi a jednotlivé katedry a ústavy propad v rozpočtu bohužel pocítí. Vyrovnat se s obtížnou finanční situací bude asi největší výzvou nového vedení, které nastoupí v únoru 2022, přičemž děkanské volby v senátu proběhly tento červen a vyhrála je Mgr. Eva Lehečková, Ph.D. Výhledy ovšem nemusí být příliš černé.

Vyrovnat se s obtížnou finanční situací bude asi největší výzvou nového vedení, které nastoupí v únoru 2022.

Zlepšení epidemické situace jistě přinese i zlepšení situace finanční. Navíc naše fakulta si vedla velmi dobře v celouniverzitním hodnocení vědy, což by jí mělo poskytnout dobrou pozici v programu Cooperatio, což je nový program základní institucionální podpory vědy a výzkumu na UK. Zjednodušeně řečeno tento program strukturuje rozdělování většiny financí, které univerzita dostává od státu na svůj rozvoj coby výzkumné organizace.

Když už je řeč o univerzitě, sluší se připomenout, že nás v říjnu čeká i rektorská volba. Už dva uchazeči, prof. Králíčková a prof. Stehlík, oznámili úmysl ucházet se o nominaci od akademického senátu filozofické fakulty.

Senát se samozřejmě zabývá i jinými věcmi než financemi. V tomto akademickém roce např. projednal a schválil strategický záměr fakulty na roky 2021–2025, projednával s vedením vznikající Koncepti Knihovny FF UK, schválil výroční zprávu o činnosti a o hospodaření fakulty za rok 2020, doporučil několik žádostí o akreditace, schválil různé změny v podmínkách přijímacího řízení, související s epidemickou situací a věnoval se různým podnětům od členů akademické obce. Výsledkem jednoho z takových podnětů pravděpodobně bude vznik unisex toalet na hlavní budově, na základě jiného podnětu se senát přidal k výzvám o propuštění studenta Ahmeda Samira Santawy, který je nespravedlivě vězněn egyptskou vládou. Neváhejte se i vy na senátory obrátit s vlastními podněty a problémy ohledně fungování fakulty. Senát reprezentuje akademickou obec, tedy všechny studenty i akademické pracovníky fakulty a v tomto smyslu je zde pro vás. Navíc ÚFaR má v současnosti v senátu hned čtyři zástupce, z toho dva ve studentské kurii, Jakuba Múčku a Václava Sklenáře. Vše důležité o senátu, včetně jeho personálního složení a kontaktu na jeho členy, naleznete na webových stránkách fakulty. Pro bližší informace o senátních jednáních i dalších také doporučujeme sledovat facebookový profil FF UK International, tedy studentského hnutí, jehož jsou studentští senátoři z ÚFaRu součástí.

Senát má stejně jako celá fakulta o prázdninách volno, znovu se sejde v září, doufejme že tentokrát už ne distančně, ale na v aule na znovu plně otevřené fakultě, kde se budeme všichni opět setkávat.

Univerzity za klima

Kristina Hamplová

Univerzity za klima je mladé hnutí, které vzniklo na jaře roku 2019 v reakci na vlnu středoškolských stávek za klima Fridays For Future. Cítili jsme potřebu vyjádřit středoškolským studentům podporu a, přestože na akademické půdě naše páteční neúčast nevyvolá přílišný rozruch, poukázat na to, že klimatická krize se týká nás všech a je třeba na ni okamžitě reagovat. Začali jsme se tedy organizovat prostřednictvím univerzitního bloku na těchto stávkách.

Od té doby jsme se zapojili nebo pořáдали desítky akcí a protestů včetně týdenní stávky na půdě Univerzity Karlovy při příležitosti třicátého výročí sametové revoluce nebo rovněž týdenní symbolické okupace Ministerstva životního prostředí před rozhodnutím Uhelné komise v listopadu 2020.

Univerzity jsou v českém prostředí velmi pasivní v artikulování svého stanoviska v boji proti klimatické změně. Věříme, že by měly jít ostatním institucím i veřejnosti příkladem, zavázat se ke konkrétním krokům a zohlednit klimatickou změnu i ve svých strategických plánech. Tento požadavek jsme formulovali i v petici *Za udržitelné vysoké školy*, kterou jsme předali zástupcům a zástupkyním vedení vysokých škol na zasedání České konference rektorů, kde je v současné době předmětem jednání.

Momentálně se organizujeme skrz menší eko buňky, které najdete na univerzitách po celé ČR (Klima nástupiště Ostrava, EKO buňka JAMU, UTB za klima a další). Spojují nás naše požadavky směrem k vedení našich škol, stejně jako chuť vytvářet prostředí, kde mohou studenti a studentky „přičichnout“ k aktivismu a stát se součástí širšího hnutí.

Jedním z nejdůležitějších principů, který se snažíme do veřejné debaty přinášet, je klimatická spravedlnost. Ne každý přispívá ke klimatické změně stejnou měrou a každého ovlivňuje jinak. Ta menší část globální společnosti, která je za současný stav dlouhodobě nejzodpovědnější, ponese jeho následky nejméně. Klimatická změna je pro nás

tedy především otázkou sociální – proto se zapojujeme i do akcí, sbírek a protestů, které podporují sociální spravedlnost, jako byla třeba materiální sbírka organizovaná spolu s Food not bombs nebo podpora iniciativ Korona bez nájmu a Zastavme covid společně a spravedlivě.

Věříme, že v době, kdy univerzity po celém světě mění svoje fungování, reagují na klimatickou změnu a podporují klimatické hnutí například skrz interdisciplinární skupiny, neexistuje důvod, proč by to u nás mělo být jinak.

Chcete-li se zapojit nebo máte-li chuť to rozhýbat na vaší škole, napište nám na:
univerzity.za.klima@gmail.com.

Čtenářský klub dekolonizace

Anna Martinovská

Když koncem léta vznikala iniciativa dekolonizace a s ní související výzvy, plánovali její iniciátoři bohatý program. Protože je však od té doby situace taková, jaká je, zrealizovala se jenom malá část plánů. Jednou z aktivit, které se daří úspěšně realizovat s pravidelnou dvoutýdenní frekvencí (a které se s malými výpadky účastním i já) je Čtenářský klub dekolonizace: setkání nad teoretickými texty z různých oborů, které se k tematice postkoloniálních studií a dekolonizace vztahují.

Ačkoliv se většinou shodujeme spíše na negativních aspektech online spolubytí, ČKD podle mě do velké míry zdůrazňuje i jeho pozitiva: setkání se nezúčastňují jen pražští „fildáci“, ale také akademička působící v Jihoafrické republice, několik českých studentů působících v zahraničí, nebo i naše kamarádka, která zrovna dobrovolničí na kozí farmě ve Španělsku. Role „facilitátora“ mezi účastníky rotuje, každým setkáním zatím provázel někdo jiný. Protože koncepce semináře vzniká organicky, nedá se říct, že bychom směřovali podle jasného plánu, prostřednictvím kterého bychom oblast postkoloniálních studií, nebo její hlavní otázky pokryli. Přesto se pravidelnému účastníkovi pravděpodobně probíraná témata pospojují do určitých celků a návazností. Aniž bych tedy chtěla průběh semináře nějak násilně shrnovat, představím tu dvě linie tázání, které se pro mě osobně (jako jednu z řadových účastnic) ukázaly jako velmi nosné. Je to jednak otázka našeho místa v příběhu kolonialismu a jednak projekt „provincializace Evropy“.

Výraz „provincializace Evropy“ pochází od Dipeshe Chakrabartyho, jednoho z významných autorů subalterních studií. Ačkoliv dnes již (snad) panuje obecná shoda na tom, že Evropa není od přirozenosti vzorem pro zbytek světa, je fascinující tento závěr promýšlet do důsledků. Chakrabarty tímto způsobem ve studii *Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for Indian Past?* analyzuje pojmy historicity a modernity ve svém vzájemném vztahu: historie jako disciplína byla do Indie „přiveze-

na“ z Evropy společně s představou univerzálního vývoje lidstva. Vyprávět v žánru historie podle Chakrabartyho znamená pro indické historiky přistoupit na narativ o postupném překonávání starších forem, jejichž cílem je nastolení modernity evropského stříhu. Řešení Chakrabarty nevidí v odvrhnutí „západního“ ve prospěch „nativního“ – je si příliš dobře vědom toho, že sama konstrukce indické jinakosti je již v logice západní univerzality zapletená. Řešením je podle něj naopak zkoumat Evropu jako určitý specifický příklad: důsledně historizovat koncepty, které evropská věda používá, a vystopovat je k jejím materiálním a historickým podmínkám. Příkladem tohoto přístupu může být text *The Politics of Possible* teoreticky kultury a literatury Kumkum Sangari. Autorka zde kritizuje praxi literárních teoretiků pojímat postmodernismus jako univerzální fenomén a s ním spojenou tendenci estetiku a etiku fragmentu a znejistění chápat jako samozřejmou hodnotu. Když podle Sangari Gabriel García Marquez ve svých románech popisuje „realitu“ Latinské Ameriky jako nestabilní, konfliktní a fragmentarizovanou, nejde o postmoderní intelektuální odstup od příliš stabilního společenského systému, ale o vyjádření světa, kterému stabilní společenský systém bolestně chybí.

**To, že nám role
kolonizátorů nepasuje,
souvisí i s faktem, že se v
textech postkoloniálních
studií Evropa většinou
ztotožňuje se Západem.**

Další téma, které se v průběhu setkání často vrací, je otázka našeho místa v debatě o dekolonizaci. Nabízí se zde, abychom se sami sebe zeptali: stojíme na straně agresorů, nebo obětí? Ačkoliv jako součást Evropy dlouhodobě těžíme z kulturních a ekonomických výtoků kolonizace, nebyli jsme přímými kolonizátory. To, že nám role kolonizátorů nepasuje, souvisí i s faktem, že se v textech postkoloniálních studií Evropa většinou ztotožňuje se Západem, jehož uznání (logicky i kvůli tomu, že je místem „velkých“ akademických institucí) je

pro autory zásadní. Tématu jsme se přímo věnovali nad textem Ondřeje Slačálka *Postkoloniální střední Evropa? Kunderův „unesený Západ“ v zrcadle postkoloniální kritiky*, který zkoumal různé pokusy aplikovat postkoloniální diskurz na situaci střední Evropy. Nejbizarněji tato aplikace působí u Ewy Thompsonové, polské autorky, která ztotožňuje kulturní závislost Polska vůči Západu s kolonizací Afriky. Tato strategie je o to problematičtější, že je příznakem snahou využít „kredit“ postkoloniální terminologie pro získání pozornosti západních univerzit. Tento příklad zároveň zdůrazňuje další nebezpečí: protože se k nám postkoloniální diskuze dostávají zprostředkovaním západních jazyků a institucí, může se snaha o reflexi postkoloniální tematiky stát dalším prostředkem jak „dohnat“ Západ a tedy stvrdit svou závislou pozici.

Na otázku položenou v úvodu předchozího odstavce bych asi odpověděla: „ani jedno“. Hierarchie západní Evropy a zbytku světa (a kolonizace, která tvoří jeho historii) nám přináší i výhody i nevýhody, tento vztah však není možné vyjádřit prostřednictvím jednoznačné dichotomie. Nejsme ani kolonizátoři ani kolonizovaní a nejsem si jistá, jestli je z naší situace možné v tomto „příběhu“ zaujmout nějakou smysluplnou roli. To však neznamená, že bychom nemohli v těchto diskuzích najít mnoho podnětného: zmíněná „provincializace (západní) Evropy“ nám může pomoci reflektovat specifika naší vlastní situace, našeho vlastního vztahu k západní kultuře i k dalším „provinciím“ světa. Ačkoliv bych byla opatrná v užívání slova kolonizace pro všechny závislé vztahy, postkoloniální studia přináší mnoho dalších teoretických nástrojů, které nám mohou pomoci v porozumění naší vlastní situaci.

Budeme rádi, když se k nám připojíte – potkááme se jednou za dva týdny ve středu v 17.00 a k odkazu se dostanete přes Facebook Dekolonizace.

**okénko pro
studenty ÚFARu**





Flux your books

Daniele De Santis

If your library was on fire, which book would you save?

Philosophy: Plato, *Republic*

Literature: Dante, *The Divine Comedy* / W. Shakespeare, *The Tempest*

How do you sort books in your library?

They are divided by thematic fields and then ordered alphabetically.

Which book is the closest to you while you're reading this question?

A book on Niccolò Machiavelli.

Which book do you open most often?

Lately, mainly *Dante's Inferno*.

Paperback or hardcover?

Hardcover all my life.

What is the best book which you read last year?

A novel by a German speaking Czech writer: Leo Perutz, *Zwischen neun und neun*.





Karel Thein

Kdyby Vám hořela knihovna, kterou knihu byste zachránil?

Určitě nějakou, kterou nelze znovu koupit. Konkrétně Věru Linhartovou, *Přestořeč*, protože je v ní hezké autorčino věnování sochaři Janu Koblasovi. Koupil jsem ji v roce 1982 v antikvariátu v Teplících, autorka i sochař už byli dávno v emigraci. Bylo to skvěle investovaných devět korun.

Podle čeho máte srovnané knihy?

Srovnané? Kéž by. Má knihovna je chaotická s místními tematickými shluky. Každý pokus o nastolení řádu to zatím jen zhoršil. Trochu se řídím i tím, jak se k sobě knížky hodí podle vzhledu. Kdyby bylo víc místa, ideální by bylo řazení za sebou, protože si knihy často pamatuju v pořadí, v němž jsem je kupoval, nejspíš je to nějaká duševní porucha.

Která kniha leží nejbliž ve chvíli, když jste si přečetl tuto otázku?

Na stole mám v tuto chvíli dvě ve stejné vzdálenosti: napravo od klávesnice je to Marta González, *Funerary Epigrams of Ancient Greece* (básně na náhrobcích jsou velká legrace a je to kniha z naší knihovny). Nalevo pak Elizabeth Kolbert, *The Sixth Extinction: An Unnatural History*, která vyšla 2014, ale je stále aktuální (vyšla i česky pod názvem *Šesté vymírání: nepřirozený příběh* – vlastně je to taky trochu pohřební, no tedy).

Kterou knihu otevíráte nejčastěji?

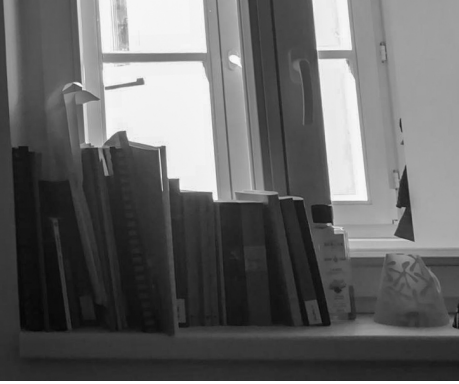
Před nástupem internetu to bývaly slovníky; dnes, vezmu-li to za posledních deset let, to asi bude bestseller Larse Svenssona *Ptáci Evropy, Severní Afriky a Blízkého Východu*. Otevírat není samozřejmě totéž jako pečlivě číst, většinou ji doma otvíráme, když je třeba určit, co jsme to vlastně zahlédli.

Paperback, nebo pevná vazba?

Paperback, protože je lehčí; když u něj usnu, je to menší rána.

Nejlepší kniha, kterou jste přečetl za poslední rok?

Mohu dvě, jednu vydanou česky, jednu bez omezení? Česky Merlin Sheldrake, *Propletený život: jak houby utvářejí svět, mění naši mysl a ovlivňují budoucnost* (Kazda 2020, anglický originál máme v knihovně ÚFARu). A pak Robert Sliifkin, *The New Monuments and the End of Man: U.S. Sculpture between War and Peace, 1945–1975* (Princeton 2019), což je opravdu nový pohled na americké umění v kontextu studené války.



Anna Tropia

If your library was on fire, which book would you save?

The one I am currently reading before sleeping (if it is a good one). Carrying with you the book you are reading along the day to read it in the pauses is always a great relief and company.

How do you sort books in your library?

Chronological order for philosophical texts and novels fictions and biographies – but there is always a section for the favorite ones.

Which book is the closest to you while you're reading this question?

The Complete Essays by Michel de Montaigne in the English translation by Michael Screech.

Which book do you open most often?

On the Soul by Aristotle / everything I am currently working on in that moment.

Paperback or hardcover?

Both!

What is the best book which you read last year?

Zwischen neun und neun (*Between nine and nine*) and *Nachts unter der steinernen Brücke* (*During the night under the stone bridge*) by Leo Perutz. Perutz is a Jewish Czech writer born in Prague, who moved to Wien with his family and like Kafka, always wrote in German. Today his name is a bit forgotten, but he has been rather famous in the '30s of last century. Hitchcock wanted to make a film of *Zwischen neun und neun* and Ian Fleming said that he was a genius. I recommend both books, as well as everything he has written!



Simona Raševová

Kdyby Vám hořela knihovna, kterou knihu byste zachránila?

Vyznání od J.J. Rousseaua.

Podle čeho máte srovnané knihy?

Podle disciplíny / literárního žánru. Následně podle období a abecedy.

Která kniha leží nejbliž ve chvíli, když jste si přečetla tuto otázku?

Jacques Rancière – *La parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature* (vyšlo v angličtině jako *Mute Speech. Literature, critical theory and Politics*).

Kterou knihu otevíráte nejčastěji?

Aktuálně asi *Slova a věci* od Michela Foucaulta kvůli práci na diplomce.

Paperback, nebo pevná vazba?

Pevná vazba. Na druhé straně zůstává faktem, že jsem za svoje studium nasbírala mnohem více paperbacků než hardbacků.

Nejlepší kniha, kterou jste přečetla za poslední rok?

Aktuálně stojí za přečtení kniha od Roberta Boyera – *Les capitalismes à l'épreuve de la pandémie (Kapitalizmy podrobené zkoušce pandemie)* – oproti agambenovskému katastrofickému scénáři tato kniha přináší umírněnější a myslím, že i reálnější hledisko na aktuální sanitární krizi a její ekonomické a sociální důsledky.

Martin Duřt

Kdyby Vám hořela knihovna, kterou knihu byste zachránil?

Kralickou Bibli ze začátku devatenáctého století. Ne proto, že bych měl nějak blízko ke křesťanství, ale proto, že všechny ostatní z mých knih jsou poměrně snadno nahraditelné, pokud opomineme můj citový vztah ke konkrétním výtiskům, zatímco tahle je unikátní – i tím, že to byla hlavní bible mé rodiny po mnoho, mnoho let.

Podle čeho máte srovnané knihy?

Teoreticky mám jednotlivé police v knihovně určené na různé druhy knížek – jednu na filozofické spisy, jinou na básnické sbírky, další na encyklopedie, několik pro beletrii... Fakticky se mi ale knihy mysteriózně a zdánlivě samy mezi poličkami přesouvají, takže v konečném důsledku nejde o nějakém stabilním organizačním systému moc hovořit. Půlku z nich mám navíc stejně rozházenou někde po stolech a posteli.

Která kniha leží nejbliže ve chvíli, když jste si tuto otázku přečetl?

Dějiny náboženského myšlení I: Od doby kamenné po eleusinská mystéria od Mircea Eliadeho, v té pěkné nové oranžové edici od OIKOYMENH. Někde mám i její zbytek, zrovna dočítám třetí díl.

Kterou knihu otevíráte nejčastěji?

Z fyzických knih asi třetí díl Eliadeho z předchozí otázky. Pokud se počítají i digitální editace, tak *PiHKAL: Phenethylamines I Have Known And Loved* od Alexandra Shulgina, bibli psychonautie a cíleného designu nových drog, jelikož momentálně pracuji na sérii článků právě o farmakologii a fenomenologii látek právě z této skupiny.

Paperback, nebo pevná vazba?

Vždycky pevná vazba. Vadí mi, že paperbacky se strašně snadno poškodí – a navíc to člověku ani nepříjde jako pořádná kniha, když ji má v rukou.

Nejlepší kniha, kterou jste si za poslední rok přečetl?

Svědectví o životě v KLDR od Niny Špitálníkové. Jsou věci, o kterých osobní výpovědi hovoří lépe než chladné statistiky, a tohle je jedna z nich.

Tomáš Musil

Kdyby Vám hořela knihovna, kterou knihu byste zachránil?

Knihy jsou většinou relativně snadno nahraditelné. Kdyby doma hořelo, asi bych nejdřív zachraňoval lidi, potom kočku, pak hudební nástroje... Ale kdyby zbyl čas na knihy, jako první bych vzal *Exteriéry*, básnickou sbírku Jaroslava Pížíla, která vyšla v roce 1994 v nákladu pouhých 70 výtisků, takže se shání skutečně obtížně. Mnohé filosofické knihy, které byly dlouho vzácné (*Fenomenologie ducha*, *Filosofická zkoumání*, ...) našťastí nedávno vyšly v nových vydáních, takže je v případě požáru můžu s klidem nechat shořet.

Podle čeho máte srovnané knihy?

Knihovnu mám rozdělenou na několik oblastí (filosofie, beletrie, poesie, přírodní vědy, rozečtené knihy, knihy co se jinak nevešly, ...). V rámci těchto oblastí jsou řazeny hrubě podle data vydání nebo tematické podobnosti, knihy jednoho autora se snažím umisťovat pohromadě. S přibývajícimi knihami a ubývajícím místem se převažujícím kritériem stává formát knihy, podle kterého se řadí tam, kam se zrovna vejde.

Která kniha leží nejbliž ve chvíli, když jste si přečetl tuto otázku?

Osudy dobrého vojáka Švejka za světové války, třetí a čtvrtý díl. Hodí se jak vzhledem ke stoletému výročí vydání, tak k uvažování o české povaze (existuje-li něco takového), ke kterému je člověk v současné době okolnostmi často přinucen.

Kterou knihu otevíráte nejčastěji?

Tu, kterou zrovna čtu. Z dlouhodobějšího hlediska možná atlas ptáků nebo motýlů. Všechny slovníky a příručky, které by člověk měl důvod otevírat častěji, už je dnes jednodušší používat na počítači.

Paperback, nebo pevná vazba?

Do vlaku paperback, na doma pevnou vazbu.

Nejlepší kniha, kterou jste přečetl za poslední rok?

Alessandro Baricco: *Oceano Mare* (četl jsem anglický překlad, *Ocean Sea*). Poetická postmoderna, vyprávějící o tom, že věda je „strašlivé zvíře, které hledá svůj brloh na nejabsurdnějších místech“ a o krajíně z hedvábí, kde, „musí-li tam lidé opravdu být, ať aspoň poletují, a to pěkně daleko“.




**píšete nám,
píšeme vám**

Milá studentko, milý studente,

následující sekce našeho časopisu chce nabídnout příležitost pro uveřejnění tvých podnětů, komentářů a zpětné vazby. Ať už chceš anonymně komentovat studium na ÚFARu, reagovat na některý z uveřejněných článků nebo máš nápady na zkvalitnění studentského života, neváhej a poděľ se s námi!

Své dotazy a příspěvky zasílej na adresu:

redakceflux@gmail.com



Časopis Flux. Číslo vydání: 1. Datum vydání: 7. 7. 2021. Redakce: Adam Horyna, Anežka Lindaurová, Barbora Smolíková, Helena Hájková, Jiří Melzmuf, Nora Třísková, Vojtěch Svěrák, Sára Englišová. Grafické oddělení: Barbora Smolíková, Jiří Melzmuf, Nora Třísková, Sára Englišová. Korigitura: Redakce. Sazba a obálka: Grafické oddělení. Fotografie: Anežka Lindaurová, Jiří Melzmuf, Nora Třísková a jednotliví majitelé knihoven. Náklad: 100 kusů. Místo vydání: Praha. Periodicita: Půlročník. Vydavatel: Filosofický spolek Flux. Adresa: nám. J. Palacha 1/2 (Sekretariát Ústavu filosofie a religionistiky FF UK), Josefov, 110 00 Praha 1. IČO: 10854835. Email: redakceflux@gmail.com. FB: @casopisflux IG: @casopisflux Evidenční číslo: MK ČR E 24204. Číslo účtu: 2701932395/2010. Tiskáno na recyklovaný papír. ISSN:

Filozofický časopis Flux

