

**Univerzita Karlova**

**Filozofická fakulta**

Ústav filosofie a religionistiky

**Bakalářská práce**

Sabina Vassileva

**Je obrat k etice únikem od politiky? Ke vztahu subjektu, etiky a politiky  
v díle Judith Butler**

Is ethical turn a flight from politics? Considering the relation of subjectivity,  
ethics and politics in the work of Judith Butler

Praha 2021

vedoucí práce: Tereza Matějčková, Ph.D.

## **Poděkování**

Ráda bych na tomto místě poděkovala vedoucí bakalářské práce, Tereze Matějčkové, Ph.D., za její cenné rady, pohotové připomínky a také za prostor na semináři Opakování, jehož diskuze přinesly této práci mnoho plodných podnětů. Velké díky patří rovněž mé sestře Lauře za ochotu kontrolovat práci po pravopisné stránce.

### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 6. 8. 2021

.....

Sabina Vassileva

## **Abstrakt**

Práce se zaměřuje na výklad vztahu mezi teorií subjektivace, etikou a politikou, tak jak se v díle Judith Butler jednotlivě vynořují a vzájemně splétají. Jakožto východisko je zvolen pojem tělesné zranitelnosti, který ve třech podobách – afektivního pouta k podmanění, vzájemné odkázanosti a reflexivní neprůhlednosti – odráží vývoj autorčina myšlení a umožňuje provázanost ontologie, etiky a politiky náležitě postihnout. Ambicí práce je hájit Butler před námitkou úniku z politiky a příklonu k sentimentálnímu humanismu založeném na lidské konečnosti. V této souvislosti práce analyzuje vztah subjektu k normám, které jej konstituují a ohledává možnosti post-suverénního jednání, jehož východiskem je nová tělesná ontologie, kterou Butler předkládá. Práce sleduje, jak se napříč dílem americké filosofky postupně vyvíjejí motivy tělesnosti, melancholie, truchlení, viny a násilí, aby v potřebném kontextu vyložila její vlastní eticko-politické stanovisko: ne-násilí.

## **Abstract**

This bachelor thesis focuses on the exposition of the relationship between the theory of subjectivation, ethics and politics, as they individually emerge and intertwine in the work of Judith Butler. The concept of corporeal vulnerability is chosen as a starting point as its three forms – passionate attachment to subjection, interdependency and reflexive opacity – reflect the development of the author's thinking and enable to properly capture the interconnectedness of ontology, ethics and politics. The ambition of the thesis is to defend Butler against the objection of escape from politics and inclination towards sentimental humanism based on human finiteness. In this context, the work analyzes the subject's relationship to the norms that constitute it and considers the possibilities of post-sovereign agency, based on revised bodily ontology that Butler presents. The thesis follows how the motives of corporeality, melancholy, mourning, guilt and violence gradually develop across the work of the American philosopher, in order to interpret her own ethico-political stance of non-violence in the necessary context.

**Klíčová slova**

Judith Butler, subjekt, normy, jednání, tělesná zranitelnost, performativita, melancholie, truchlitelnost, násilí, etika.

**Key words**

Judith Butler, subject, norms, agency, corporeal vulnerability, performativity, melancholy, grievability, violence, ethics.

Obsah	
Úvod.....	6
1 Teorie subjektivace .....	9
1.1 Figura obratu .....	11
1.2 Performativita subjektu a iterabilita moci .....	14
1.2.1 Performativita tělesnosti.....	16
1.2.2 Gesto coby podvratná citace .....	18
1.2.3 Performativita fikce a skutečnosti .....	20
1.3 Melancholická ambivalence.....	21
1.3.1 Melancholie genderu.....	22
1.3.2 Logika zavržení.....	23
2 Sociální ontologie těla.....	26
2.1 Kritika individualistické ontologie.....	27
2.1.1 Rekonceptualizace těla.....	29
2.2 Truchlení a truchlitelnost .....	32
2.2.1 Život hodný truchlení.....	33
2.2.2 Praxe rámování a nerovná distribuce truchlitelnosti .....	35
2.2.3 Truchlící Antigona .....	37
2.3 Nový humanismus?.....	38
2.3.1 Katachretický člověk.....	41
2.3.2 Univerzalita v uvozovkách.....	43
3 Etika a politika ne-násilí.....	46
3.1 Kritika narativní odpovědnosti.....	46
3.1.1 Morální násilí .....	48
3.1.2 Sféra ne-násilí a odpuštění .....	50
3.2 Síla ne-násilí.....	52
3.2.1 Pozastavení násilí .....	53
3.2.2 Síla tělesné performativity .....	56
3.3 Radikální rovnost truchlitelnosti .....	58
3.3.1 Nový rám politických otázek .....	59
Závěr .....	61
Bibliografie .....	64
Primární literatura .....	64
Sekundární literatura .....	65

## Úvod

Ve své přednášce *Etická ambivalence* z roku 2000 vyjadřuje Judith Butler obavu, že obrat k etice představuje únik z politiky, a že tomuto obratu doposud vzdorovala.<sup>1</sup> Právě vzdor je výrazným motivem jejích raných děl *Gender Trouble* (1990) a *Bodies That Matter* (1996), – vzdor subjektu proti normám, které subjekt v jeho identitě konstituují, tvarují a zároveň omezují. Ovšem v roce 2004, v reakci na americkou politiku po 11. září, vydává knihu *Precarious Life*, s níž se podle mnohých badatelů do tohoto proudu „poválečného obratu k etice“<sup>2</sup> zařazuje. Následuje *Giving an Account of Oneself* (2005), kde se etickým úvahám věnuje explicitně, ovšem s důrazem na to, že subjekt, není-li sebe-zakládající, nemůže představovat základ etiky. Pro etiku zůstává spíše spornou otázkou (*problem*).<sup>3</sup> Spornou proto, že normy, z nichž vyvstávají etické a morální principy řídící jednání subjektů, jsou taktéž normami, které subjekty utvářejí a otázku, kdo je takovýmto subjektem a kdo si takové principy bude moci osvojit ve svém životě, do jisté míry rozhodují. Obrací-li se Butler k etice, pak zdá se k takové podobě etiky, která je vždy již politickou. Vyvrcholením tohoto eticko-politického „svazku“ (*bind*), je zatím její poslední kniha *The Force of Non-Violence* (2020).

Cílem tohoto krátkého úvodu ani celé práce není vydat koherentní počet z díla Judith Butler – sama se ostatně takovým pokusům neúnavně brání. Práce se zaměřuje spíše na provázanost klíčových motivů – tělesnosti, viny, melancholie, truchlení, moci, násilí, – které napříč jejím dílem vystupují a jejichž použití postupně odkrývá nové významy. Sledovat tuto provázanost nám pomůže náležitě vyložit vztah mezi ontologií subjektu, etikou a politikou tak, abychom onen eticko-politický svazek objasnili. Jedním z těchto motivů je tělesná zranitelnost, kterou práce volí za své východisko, jež orientuje směr a zaměření jednotlivých kapitol.

V první kapitole, v níž se snažíme podat zevrubnou genealogii konstituce subjektu, tak jak ji Butler pojednává v díle *The Psychic Life of Power*, vystupuje tělesná zranitelnost v podobě zranitelnosti vůči konstituujícím normám (moci). Ta

---

<sup>1</sup> Butler Judith, “Ethical Ambivalence”, in: Garber, M. Hansen, B, Walkowitz, R. L. (eds.). *The Turn to Ethics*, Routledge, New York and London, 2000, s. 15. Etikou zde myslí v nejširším slova smyslu teorie dobrého jednání ve vztahu k sobě a k druhým, které mají tradičně základ v jednotě subjektu, politikou pak úžeji kritiku společenského uspořádání ve vztahu k normám.

<sup>2</sup> Honig Bonnie, *Antigone, Interrupted*, Cambridge University Press, New York, 2013, s. 17.

<sup>3</sup> Butler Judith, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York, 2005, s. 110.

na jedné straně činí subjekt závislým – Butler tento ambivalentní vztah nazývá afektivním poutem k podmanění, – na straně druhé jej uschopňuje k jednání. Souběžnost utváření sebe-reflexivity subjektu a jeho podrobování se k moci popíšeme spolu s Butler prostřednictvím figury obratu proti sobě sama. Paradox sebe-referenciality, na který naráží, vysvětlíme pomocí koncepce performativity. Opřeme se přitom o příslušné pasáže z knihy *Závažná těla* a rovněž o přednášku *When Gesture Becomes Event*. Bude nás zajímat, jak performativita nabourává dualistickou separaci subjektu a moci a rekonceptualizuje jednání jakožto citaci, která čerpá svou sílu z opory reiteračního řetězce. Jak na diskurzivní, tak materiální rovině – ve svém významu (*matter*), i ve své látkové konstituci (*matter*). Budeme se ptát, jak takové jednání vyrůstající ze zranitelnosti k normám vypadá, a zda je s to normativní síle do jisté míry uniknout. Než se k motivu opor vrátíme, uzavíráme první kapitolu pojednáním o melancholii.

Psychoanalytický motiv melancholie, který Butler přejímá od S. Freuda, by mohl ve filosofické práci vzbuzovat rozpaky. Nemůžeme se jej ovšem vyvarovat, neboť právě melancholická struktura je pro subjekt utvářený v propletení s mocí konstitutivní. Budeme se tázat, v čem tato struktura spočívá, v jakém ohledu je produkce melancholických subjektů pro moc žádoucí, a jak její působení na psychické rovině koreluje se společenským uspořádáním. Tuto logiku popíšeme blíže na konstituci genderové identity.

V kapitole druhé přistoupíme k výkladu rekonceptualizace tělesné ontologie, kterou Butler předkládá v dílech *Frames of War* a *The Force of Non-Violence*. Přičemž klíčem bude opět pojem tělesné zranitelnosti, tentokrát ve smyslu konečnosti a odkázanosti na opory druhých a infrastruktur materiálního světa. Tuto rekonceptualizaci bude Butler provádět prostřednictvím figury Hobbesova člověka z přirozeného stavu. Referenční bod kritiky moderní subjektivity se nám zkonkretizuje do individualistické ontologie, jejíž protagonistou je soběstačný jednatel, jehož sebe-záchova je oddělena od zachování životů druhých. Půjde nám o to ukázat, jak tato představitost proniká do percepce etických a politických otázek, a v jakém smyslu může být neúplná a k určitým problémům slepá.

V této souvislosti se navrátíme k motivu truchlení a vyložíme jej v plné šíři, abychom porozuměli Butler inovaci na půdě politické filosofie – kategorii truchlitelnosti, jejímž prostřednictvím konceptualizuje socio-politickou



podmíněnost ontologie lidského života a popisuje melancholicky strukturovanou společnost, kterou postupně začíná nazývat silovým polem násilí. Emancipační potenciál truchlení popíšeme na slavné truchlící hrdince – Antigoně, jejíž interpretaci Butler předkládá v knize *Antigone's Claim*.

Prostřednictvím thébské princezny vstoupíme do krátké debaty s Bonnie Honig a pokusíme se hájit Butler před námitkou paralýzy jednání a z příklonu k novému humanismu založenému na lidské konečnosti a zranitelnosti. Budeme se snažit ukázat, že tělesná zranitelnost nepředstavuje alternativní esenci lidství. Využijeme zde figuru katachreze, kterou Butler v souvislosti s Antigonou vyzdvihuje v díle *Undoing Gender* (2004). S tím souvisí také otázka, zda se Butler snahou o formulaci určité univerzální etické teorie nezpronevňuje kritickému tónu raného díla, jak se sama v úvodní citaci obává. To se pokusíme doložit ve třetí kapitole, v níž představíme vlastní eticko-politickou teorii Judith Butler, kterou nazývá ne-násilím.

Nejprve budeme vycházet z knihy *Giving an Account of Oneself*, abychom popsali, jakým způsobem Butler promýšlí etickou odpovědnost subjektu, jehož nesmazatelná tělesná zranitelnost se pojí rovněž se zranitelností epistemickou, tj. s prvkem jistého nevědění ohledně vlastních aktů a s ním spojené schopnosti nevědomě zranit. Tato neprůhlednost zabraňuje subjektu vydat úplný a koherentní počet (*account*) ze sebe sama, jeho odpovědnost se tak nemůže zakládat na úplné přičitatelnosti (*accountability*) kauzální spojitosti mezi jím samým a jeho činy. Tomu odpovídá rovněž reiterační charakter působení norem: Je-li jednání performativní, nelze již nekriticky pracovat s kategorií kauzality a přičítat subjektu plné autorství. Bude nás zajímat, jaký druh etického závazku právě tato neúplnost podněcuje, v jakém ohledu představuje alternativu k neoliberální morálce západního světa, a v jakém smyslu je tato morálka násilná.

Tím se také dostaneme k otázce, která vyvstává již v průběhu práce: Z jaké síly jednáme, nejsme-li plně soběstační ani plně autonomní? Opírat se budeme o příslušené pasáže z *The Force of Non-Violence* a vyložíme, z čeho čerpá síla ne-násilí a v čem tkví její ne-násilnost. Půjde nám o to ukázat, že nový rám eticko-politického svazku, jehož východiskem není soběstačný jedinec, může představovat plodný přístup ke konceptualizaci eticko-politických problémů současného světa.

## 1 Teorie subjektivace

Výchozím bodem teorie subjektivace Judith Butler je paradoxní vztah subjektu a moci, který se ohlašuje ve dvojitým významu slova subjektivace. „Subjektivace (*subjection*) znamená, jak proces podrobování se moci, tak proces stávání se subjektem.“<sup>4</sup> Hovoří-li Butler o moci, má na mysli regulační moc, tj. takovou moc, která subjekt pozitivně formuje skrze normy, nikoli moc subjektu vnější, jež by působila vnějším nátlakem.<sup>5</sup> Je-li subjekt utvářen v podmanění, tj. závisí-li jeho ustavení na regulačním působení hegemonické normativity, pak je na místě předpokládat přítomnost moci v samotném utváření jeho sebe-vztahu, a vypracovat tak nejen teorii moci, ale rovněž teorii psyché. Tento cíl sleduje Butler v *The Psychic Life of Power*, jehož základní otázka zní: „Jakou psychickou podobu na sebe bere moc?“<sup>6</sup>

Odpověď bude Butler hledat ve figuře obratu proti sobě sama, který vystihuje paradoxní situaci, v níž ustavení sebe sama vyžaduje podrobit se, tedy lidově řečeno jít proti sobě sama a zároveň kruhovost tohoto procesu, v němž není jasné, kdo proti komu obrat provádí. Snažíme-li se popsat utváření subjektu, předpokládáme již to, z čeho teprve chceme vydat počet. Je-li ovšem schopnost narace až účinkem subjektu, pak bude každý narativ o jeho konstituci nutnou fikcí.<sup>7</sup> Proto se Butler obrací k fiktivním či alegorickým situacím obratu proti sobě sama z dějin filosofie: Hegelově nešťastnému vědomí, Nietzscheho špatnému svědomí a Althusserově interpelaci.

Každá z těchto modelových figur, v nichž se moc zdánlivě subjektu vnější maskuje v jeho nitru a tím jeho nitro teprve utváří, poskytuje důležitý vhled do utváření psyché jakožto určité stlačení sociálních norem. Tímto nabourává představu čistého Já, které by společnosti předcházelo a teprve v řádu následnosti se přijímáním jejich norem do ní začleňovalo. Zároveň ilustruje náchylnost subjektu k podrobení, kterou Butler nazývá afektivním poutem k podmanění: „Pouto k podmanění je utvářeno působením moci, je jedním z jejich nejzákeřnějších

---

<sup>4</sup> Butler Judith, *The Psychic Life of Power, Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford, California, 1997, s. 2.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid. s. 11.

psychických účinků“.<sup>8</sup> Psyché je tedy utvářeno jako toužící po podmanění, tj. moc zásadním způsobem ovlivňuje trajektorii touhy či vůle subjektu. Pakliže je podmanění cenou, kterou musím za existenci zaplatit, pak toužím-li po existenci, budu nevyhnutelně toužit i po podmanění. Na příkladu Nietzscheho špatného svědomí ovšem uvidíme, že ani touha po existenci mocenskému vlivu nepředchází, nýbrž je rovněž jejím účinkem.

Předobrazem připoutání k tomu, co nás činí závislým, je prostý fakt nezajištěnosti lidského života, který se prvotně projevuje v závislosti dítěte na matce, jež jej činí zranitelným a zneužitelným. Aby dítě přežilo, připoutává se k matce, ze stejného důvodu pak toto pouto umenšuje, tj. postupně popírá. Analogickou strukturu vykazuje moc, která utvářením pouta k podmanění, a jeho následným popíráním ustavičně pracuje na utváření představy suverénní sebe-zakládající se subjektivity, čímž své působení rafinovaně zamlčuje a poutu k podmanění dodává takřka masochistické vyznění. Touha po podmanění ovšem není nic jiného než projev touhy po existenci, která vzniká v důsledku paradoxu subjektivace. Já není suverénní sebe-dajství, jehož život by byl projektem uskutečňovaným skrze vědomé volby, naopak subjekt je od počátku nucen hledat uznání své existence v kategoriích a pojmech, jichž není původcem, v diskurzu, jehož temporalita dalece přesahuje jeho život.<sup>9</sup>

Tato opožděnost subjektu je snad lépe patrná v druhém ideovém zdroji afektivního pouta k podmanění, jímž je zraňující pouto v podání Wendy Brown. Podle této koncepce si subjekt udržuje pouto k identitě (např. k identitě ženy), byť je příslušnost k ní příčinou jeho marginalizace a vyloučení ze společnosti. Je tomu tak proto, že jej zároveň uschopňuje k formám protestu proti zraňujícím účinkům dané identity.<sup>10</sup> Utváření subjektu v poutu k podmanění pak neznamená úplnou zbavenost jednání (*agency*), naopak poukazuje na to, že podmanění je samotnou podmínkou možnosti jednání, jehož prvotní formou je sebe-obviňování svědomí čili onen obrat proti sobě sama.

Nakolik se svědomí formuje internalizací zákazu, uvalením etických norem na sebe sama, je společně s ním utvářena reflexivita Já. Nakolik je však tento proces

---

<sup>8</sup> Ibid. s. 6.

<sup>9</sup> Ibid. s. 20.

<sup>10</sup> Brown Wendy, *States of Injury, Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995, s. 73.

řízen sociálně, tj. normy ve svědomí působí skrytě a popírají svůj status coby sociálně konstruovaných norem, naráží reflexivní schopnost na své meze. Potud je svědomí znakem melancholie. Butler rozšiřuje Freudovy úvahy o melancholii jakožto nepřiznané ztrátě a spatřuje v melancholické struktuře konstitutivní rysy sociálně utvářeného psyché, v jehož základu stojí odvržení (*foreclosure*) nepřijatelných forem sociální existence.<sup>11</sup>

Formuje-li se reflexivita skrze tato zapřená odvržení, pak na ně melancholický subjekt nemůže reflektovat a je sám sobě neprůhledný. Jeho původ pro něj zůstává enigmatický, z reflexivní struktury uniká určitý zbytek (*excess*),<sup>12</sup> který jej přesto coby přízrak ztráty pronásleduje. Právě na základě tohoto unikajícího zbytku, bude Butler promýšlet možnost odporu, tedy takového jednání, které přestože je umožněno mocí, podmínky vlastního podmanění nereprodukuje a může se stát místem uschopňujícího přeznačení. Klíčem k této naléhavé etické otázce bude pojem iterability (či performativity).

Kritická analýza subjektivace propojující teorii psyché s teorií moci se tedy bude rozvíjet kolem tří témat: (i) afektivního pouta k podmanění, jehož vytvářením a využíváním udržuje moc subjekt v podrobení prostřednictvím požadavku soudržné inteligibilní identity subjektu a jeho místa v jazyce, (ii) melancholie, která odhalí, že takto utvářený subjekt se přesto plné kontrole moci vymyká a (iii) iterability, jež poskytne konceptuální nástroje k post-suverénnímu pojetí jednání moci imanentní.<sup>13</sup>

### 1.1 Figura obratu

První figurou obratu je Hegelovo nešťastné vědomí. Podle svérázné interpretace,<sup>14</sup> kterou Butler předkládá, vyjevuje nešťastné vědomí nevyhnutelnost pouta k tělesnosti, tedy pomíjivému rysu lidského života, jež jej činí zranitelným, odkázaným na druhé a na infrastrukturu materiálního světa. Neštěstí plyne ze ztroskotaných snah tento aspekt popírat a stvrdit se jako nezávislý.

---

<sup>11</sup> Butler, *The Psychic Life of Power*, s. 21-22.

<sup>12</sup> Anglický výraz „*excess*“ znamená rovněž „výstřednost“ či „přehnanost“. Na analýze *dragu* uvidíme, v jakém ohledu může být taková výstřednost kritickým gestem.

<sup>13</sup> Ibid. s. 29.

<sup>14</sup> Butler, *The Psychic Life of Power*, s. 34-53.

Příběh nešťastného vědomí začíná u pána a raba a vyvíjí se následovně: Rab vykonává veškerou práci související s materiálním světem za pána, tj. přebírá jeho tělo. Když v díle své práce rozpoznává známky svého podpisu, který je ovšem ve své předmětné pomíjivosti okamžitě vystaven smazání a přepisu, uvědomuje si nejen svou autonomii, ale také její vratkost – v hrozbě ztráty svého díla rab spatřuje vlastní tělesnou zranitelnost.<sup>15</sup>

Ve snaze vyzrát nad konečnou povahou těla chce přilnout k tomu, co se jeví jako nejvíce netělesné, tedy myšlení. Zde Butler spatřuje ono formování reflexivity v obratu proti sobě sama. Zhnuseno z vlastní křehkosti uvaluje na sebe etické zákony, v nichž se za ni kárá tím, že se od svého těla snaží odpoutávat, a dialektiku panství a rabství tak zvnitřňuje. Všechny jeho pokusy ovšem naráží na úskalí dialektického zvratu: tělo je paradoxně uchováváno jakožto nástroj vlastního potlačení, což nejlépe ukazuje figura askety, který se zříká veškerých tělesných prožitků. V nároku odpoutat se od tělesných potřeb však tělo naopak nabývá nebývalé důležitosti, když ty nejbazálnější tělesné projevy, na které se redukuje, řídí veškerou jeho existenci. Jakékoli umenšování těla zůstává tělesným aktem.<sup>16</sup>

Hegelova lekce tak podle Butler spočívá v nepřekonatelnosti pouta k tělu, které psychická forma moci popírá a nahrazuje jej sebe-trýzněním, tj. poutem k podmanění. Tím v souladu s paradoxem subjektivace na jedné straně konstituuje subjekt jako reflexivní bytí, na straně druhé se tímto vkrádá do jeho psychických struktur, resp. psyché ustavuje jako mocí kontaminované.

Propletenost sociální a psychická v utváření subjektu nalézá Butler v Nietzscheově figuře špatného svědomí, alegorickou situací je tentokrát společensko-právní vztah dlužníka a věřitele. V její interpretaci<sup>17</sup> je Nietzscheův popis vzniku vědomí viny de facto popisem vzniku psyché, neboť bez viny není žádná jednota vědomí. Vina, tj. jistý bolestivý pocit závazku k druhému zajišťuje paměť. Proto schopnost slibu, jež podle Nietzscheho zakládá jednotu a soudržnost vůle, a na níž tedy stojí společenské instituce trestu a morální odpovědnosti, vyžaduje vinu.

---

<sup>15</sup> Srov. Hegel, G.W.F. *Fenomenologie ducha*, přel. Kuneš Jan, Sobotka Milan, Praha, Filosofia, 2019, s. 163-167.

<sup>16</sup> Srov. Ibid. s. 183-186.

<sup>17</sup> Butler, *The Psychic Life of Power*, s. 71-78. Srov. Nietzsche Friedrich, *Genealogie morálky: Polemika*, Přel. Koubová Věra, Praha, OIKOYMENH, 2019, s. 68-79.

V obratu, který vůle provádí proti sobě, aby svázala svou původní negativitu do soudržné identity, hraje vina podstatou roli. Tak jako má věřitel ve vztahu k dlužníkovi moc právě proto, že mu může připomínat jeho vinu, tj. působit mu bolest, tak vzniká reflexivní sebe-vztah já jakožto sebe-obviňování. Psyche je utvářeno jako internalizace sociální a trajektorie jeho touhy (či vůle) se mění do touhy po samotné reflexivitě, tj. po existenci, a potažmo tak po podmanění.<sup>18</sup> Na tom je patrné, jak je skrze vinu zakládající soudržnost subjektu utvářeno afektivní pouto k podmanění. Subjekt jako by pocíťoval vinu za to, že za nabytí existence musí zaplatit cenu podrobení, že musí popřít svou tělesnou zranitelnost, kterou figura nešťastného vědomí vyjevila jako nepřekonatelnou. Je provinilý v tom smyslu, že je od počátku propleten s mocí.

Nenechme se však zmást tradičně negativními konotacemi pojmu viny, jak Nietzsche ukázal, vina funguje jako paměť (či ji dokonce vytváří): být provinilý pak pro subjekt může znamenat pamatovat na svou tělesnou zranitelnost.<sup>19</sup> Lze tedy podotknout, že popíráním afektivního pouta k podmanění je zamlžována i tělesná zranitelnost, čímž je skrytě popíráno konstitutivní pouto či dokonce závazek k druhým.

Vina je klíčem k pochopení i třetího obrazu obratu, jímž je Althusserova alegorická diskurzivní scéna interpelace, v níž se chodec obrací k policistovi, jenž jej coby ztělesnění Zákona oslovuje zvoláním „Hej Ty“.<sup>20</sup> Pro Butler je tato scéna modelovou situací ilustrující souběžnost podmanění a utváření ve vztahu subjektu a jazyka. Bezprostřední reakce na zraňující (obviňující) oslovení poukazuje na provinilost subjektu, jež je výrazem předchůdné afektivní spjatosti, resp. zranitelnosti k Zákonu, která vstup do jazyka sebe-vykazování podmiňuje podrobením. Interpelace uděluje gramatické místo subjektu – abych o sobě mohl hovořit jakožto o „Já“, musím být nejprve osloven coby „Ty“, přičemž toto „Ty“ hovoří k mému svědomí.

---

<sup>18</sup> Butler, *The Psychic Life of Power*, s. 22.

<sup>19</sup> Mám tím na mysli mít na zřeteli vlastní ambivalenci a neprůhlednost, upamatování na svou ne-suverenitu, podmíněnost svého života – na to, že Já vyvstává teprve ve vztahu k alteritě. V třetí kapitole uvidíme, jak na uvědomění si vlastního provinilosti bude Butler zakládat etický postoj nenásilí, který tuto člověku nevyhnutelnou vinu předjímá a odpouští.

<sup>20</sup> Ibid. s. 106-115.

Obratem k Zákonu jako bych přijímal vinu za to, že nejsem svým suverénním tvůrcem, čímž se současně obracím proti sobě sama a získávám vědomí viny. Opět zde vidíme utváření reflexivity skrze moment svědomí, které vzniká jakožto určité sebe-omezení na míru dostupné kulturní artikulaci zračící se v onom „Ty“. Hovořili Butler o hlasu svědomí, pak má na mysli jakousi ozvěnu hlasu Zákona, hlas, který je mimo působení moci zcela němý. Ani ozvěna však není přesnou metaforou, neboť pouto mezi subjektem a Zákonem nevzniká v řádu následnosti. Připomeňme, že ve scéně interpelace promlouvá Zákon skrze subjekt, který je jakoby místem jeho materializace, tzn. ztělesněním jeho normativních požadavků. Představa subjektu jakožto nejazykové entity, která by diskurzivnímu obsazování předcházela, je až zpětným výtvořem moci a jako taková vždy již jazykovým konstruktem.<sup>21</sup> Jinými slovy, interpelace subjektu teprve utváří, tj. působí performativně.

## 1.2 Performativita subjektu a iterabilita moci

Pojem performativu si Butler vypůjčuje z teorie řečových aktů. J. L. Austina. Performativ je diskurzivní praktikou, která uskutečňuje či vytváří to, co pojmenovává.<sup>22</sup> To ovšem neznamená, že jeho síla pramení v jedinečném volném aktu mluvčího. Ve svém dekonstruktivním čtení Derrida upozorňuje, že zdařilost performativu spočívá v jeho možnosti být identifikován jako citace, tj. být shodný s konvenční procedurou, být opakovatelný.<sup>23</sup> Policista chodce vyzývá z autority zákona, cituje zákon, ani ten však svou legitimitu nečerpá z nějakého původního zdroje či základu – jde spíše o ustálenou konvenci, jejíž síla tkví v nahromaděném účinku vlastního opakovaného uplatňování v určitých textech, kontextech a institucích. „Není zde žádná moc pojímaná jako subjekt, která působí, nýbrž pouze reiterované působení, jež je mocí v její trvalosti i nestabilitě“.<sup>24</sup> To, co ustavuje závaznost performativu, je jeho citovatelnost, tedy to, co Butler v návaznosti na Derridu nazývá iterabilitou. Když mluvíme a jednáme v řeči, opíráme se o dějinnost, kterou jsme nevytvořili a která na nás působí a svým

---

<sup>21</sup> Fulka Josef, „Od konstrukce k etice: Závažná těla a jejich kontext“ in: Butler Judith, *Závažná těla, O materialitě a diskurzivních mezích „pohlaví“*, přel. Fulka Josef, Karolinum, Praha, 2016, s. 324.

<sup>22</sup> Butler Judith, *Závažná těla, O materialitě a diskurzivních mezích „pohlaví“*, přel. Fulka Josef, Karolinum, Praha, 2016, s. 31.

<sup>23</sup> Derrida Jacques, *Limited, Inc*, Northwestern University press, Evanston II, 1977, s. 89.

<sup>24</sup> Butler, *Závažná těla*, s. 28.

působením nám vůbec umožňuje mluvit a jednat,<sup>25</sup> v tomto ohledu je pak každý řečový akt citací.

Z toho plynou tři klíčové důsledky. Za prvé, performativní akt nemůže být jedinečnou časovou událostí, jež by bez ukotvení v citačním řetězci byla zcela bezobsažná. Nezapomeňme, že scéna interpelace je alegorií, nebo lépe abstrahovaným článkem řetězce. Subjekt není vytvořen jednorázovým aktem ve své totalitě, vezměme si příklad lékařské interpelace. Zvolá-li lékař při narození dítěte „Je to dívka!“ vymezuje tím určité pole dostupných norem, jejichž osvojováním se dítě bude „stávat dívkou“. Lékařský performativ tak zahajuje (či přesněji navazuje na) nekončící proces jeho opakování nejrůznějšími autoritami i subjektem samým.<sup>26</sup> Nakolik je interpelace opakováním působením diskurzu, je subjekt místem opakovaného utváření, tj. soustavného reiterování norem a přebírání moci. Butler dává jasně na srozuměnou, že performativita neprobíhá v řádu vědomých voleb subjektu.

Za druhé, silou opakování v logice jakéhosi zpětného rázu sedimentuje představa původnosti či přirozenosti toho, co je kulturně konstruováno. V sekundární literatuře bývá tento zpětný proces nazýván metalepsí, tj. přesmykem mezi výsledným efektem a původem.<sup>27</sup> Jedná se o jakýsi epistemologický trik, v němž se skrze setrvalé opakování normy usazuje představa původu, za kterou se působení normy velmi efektivně skryje, protože její iterační status, tj. to, že její síla tkví pouze v nahromaděném účinku vlastního opakování, je nahrazen niternou podstatou, a tím pádem domněle přirozeným zdrojem autority. Odtud plyne představa nitra alespoň z počátku nedotčeného vnějškem.

A za třetí, ustavuje-li se autorita performativu v jeho opakované invokaci, pak je pro jeho zdařilost konstitutivní proplouvání mezi kontexty a s tím i možnost jeho selhání. Tam, kde Austin tvrdí, že řečový akt je zdařilý, pouze nakolik je uplatněn v adekvátním konvencionálním kontextu, oponuje Derrida, že každý jednotlivý

---

<sup>25</sup> Butler Judith, “When Gesture Becomes Event”, in: Street A. (ed.). *Inter Views in Performance Philosophy*, Springer, London, 2017, s. 175.

<sup>26</sup> Butler, *Závažná těla*, s. 23.

<sup>27</sup> Matonoha Jan, „Pasti performativity: Dělat jako by se nic nedělo“ in: Sládek Ondřej (ed.). *Performance – Performativita*, Ústav pro českou literaturu AV ČR, Praha, 2010, s. 26.



řečový akt se od tohoto domněle původního kontextu odlamuje a zároveň k němu odkazuje a z tohoto odlamování a odkazování čerpá svůj význam a zdařilost.<sup>28</sup>

Opakování není pouhou replikou téhož, časová nesouměřitelnost interpelace a její reiterace uvádí do vztahu subjektu a moci prvek nepředvídatelnosti a nestability. Iterabilita má v tomto ohledu dvojznačné implikace: je zároveň tím, co omezuje i umožňuje podmínky zpracování subjektivace.<sup>29</sup> Lze tedy tvrdit, že cenou za inkognito moci je do jisté míry její vratkost a zranitelnost, to že nemá plně pod kontrolou jednotlivé reiterace svých norem. Jinými slovy, uniká z ní onen nekontrolovatelný zbytek, který se může stát místem neočekávané, ironické a tímto podvrtné citace, jež může směr reiterace vychýlit.

### 1.2.1 Performativita tělesnosti

Původně řečovou teorii rozšiřuje Butler do obecné teorie tělesného jednání, a trvá na tom, že nejen každý řečový akt, ale i samotné naše tělo, či způsob, jakým je materializováno,<sup>30</sup> je citací. Tím samozřejmě nechce popírat, že máme těla, která „žijí a umírají, jedí a spí, pocítují bolest a slast, postupují nemoc a násilí“,<sup>31</sup> pouze poukazuje na to, že to, jak těla vnímáme, jak se nám zjevují ve své fenomenalitě, je vždy již prostředkováno genderově diferenciovaným regulačním schématem. A toto vnímání těla, tj. jeho význam, nemůže být odděleno od toho, jak tělo „je“, a jak jej zakoušíme (jak chodíme, sedíme, jíme apod.) Představa nějakého čistého těla coby základu, do něhož se teprve vpisují kulturní významy a normy, je až plodem onoho přesmyku. Tělo neexistuje bez kulturní spolukonstituce, konstituce materiality těla a působení norem je souběžné. Ne nadarmo využívá Butler k vyjádření souběžnosti utváření materiality a významu těla (*how bodies come to matter*) dvojznačný výraz „závažnost“ (*matter*).<sup>32</sup>

Dvojí zmatení, které teorie genderové performativity způsobila, – na jedné straně přesvědčení, že si svůj gender vybíráme tak, „jako si vybíráme šaty ze skříně (...), že je to nějaká ozdůbka, kterou si nasadíme na naše tělo coby výsledek vědomé

---

<sup>28</sup> Butler, „When Gesture Becomes Event“, s. 176.

<sup>29</sup> Butler, *Závažná těla*, s. 294.

<sup>30</sup> Tělem či způsobem materializace těla mám na mysli tělesnou identitu subjektu ve smyslu určité jednoty a stálosti tělesných projevů, tělesného chování, způsobů zacházení s tělem a zároveň vnímání vlastního těla.

<sup>31</sup> *Ibid.* s. 11.

<sup>32</sup> Váha (*matter*) ve smyslu vlastní materiality těla je neoddělitelná od toho, jaká váha je tělu přikládána (*how body matters*) v sociálním poli.

volby“,<sup>33</sup> nebo že jsme na straně druhé naopak fatálně determinováni genderovými normami, – se tedy zakládají na základním neporozumění dvojitému rozměru performativity. „Performativita popisuje jak proces působení (*being acted on*), tak podmínky a možnosti aktivního působení (*acting*)“.<sup>34</sup> Působení norem je omezující a uschopňující *zároveň*. Normy, které působí jako široké spektrum strategií přisuzování genderu nás afikují ve vtělené podobě, předpokládají a *zároveň* utváří pole nedobrovolné receptivity, která je vždy již tělesná. Z důvodu této tělesné zranitelnosti nás jazyk může zranit tím, že nás pojmenuje, ale *zároveň* se v tomto zranitelném poli může stát něco nečekaného nebo zvláštního (*queer*), určitý tělesný projev, který nebude zcela odpovídat tělesné konvenčnosti, o kterou se tělesné citace opírají a z níž jakožto opory citačního řetězce čerpají ve svém bytí i významu.<sup>35</sup>

Somatický rozměr performativity tedy poukazuje na to, že citační řetězec nesestává pouze z diskurzivních praktik, ale rovněž z tělesné konvenčnosti, sociálních institucí a infrastruktury sdíleného světa, v němž jednáme jako tělesné bytosti. Vyznačuje-li se naše jednání citačním charakterem, pak vyžaduje oporu *zároveň* ve svém významu i tělesném provedení.<sup>36</sup> Veškeré tělesné jednání závisí na splnění určitých infrastrukturálních podmínek, o které se jednající, pohybující se tělo doslova opírá.

Ovšem i tento klíčový vhled vyžaduje obezřetnost. Butler upozorňuje, že:

---

<sup>33</sup> Ibid. s. 10-11.

<sup>34</sup> Butler Judith, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, Cambridge, London, 2015, s. 63.

<sup>35</sup> Butler, “When Gesture Becomes Event”, s. 177-178.

<sup>36</sup> Butler tímto adresuje námitky z redukce materiality na diskurzivní obsazování a pojímání tělesného jednání čistě v lingvistických pojmech. Viz např. Wehrle Maren, “Bodies (that) Matter: The Role of Habit Formation for Identity” in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 20, Springer, 2020, s. 372-375. Tyto námitky Butler vytýkají, že zapomíná na tělo, které dříve, než vstupuje do „mocenské hry“ s normami a jejich reiterací postupně utváří svou inteligibilitu, nabývá významu a váhy (*matter*), je schopno konat tuto reiteraci. Tj. disponuje jakýmsi vlastním kreativním potenciálem, který dokáže normy posouvat, aniž by je tématizovalo v kritickém gestu, jež je jakožto kritická praxe vyhrazeno pouze intelektuálním elitám. Butler však trvá na tom, že tyto výtky stále nedoceňují dvojitý rozměr performativity a stále se pohybují v rámci dualistického rozlišování těla a mysli (významu), jako by ontologické kategorie předcházely epistemologickým rámcům. Souběžnost stále převádějí do kategorií předchůdnosti a následnosti. Navíc, jak se snažíme v této kapitole ukázat, normy při utváření naší identity působí již na té nejintimnější psychické rovině, jsme s nimi svázáni afektivním poutem. Tj. i na toto tělo, resp. pole tělesné receptivity, které je schopno reiterací konat, je již působeno a této schopnosti nabývá v propletení s tímto normativním působením. K tomu, aby provedlo kritické gesto si pak nemusí nutně svou performativitu uvědomit, jsou to spíše druzí, v jejichž očích může určitá citace vyvstat jako událost, a kteří na gesto navážou. Viz níže.

„Když trváme na tom, že jednání vyžaduje nezbytnou oporu, tak tím na jedné straně vyvracíme představu, že každé individuum jedná ze své vlastní síly (...), čímž poukazujeme na naivitu představy individuální autonomie, která neustále popírá sociální podmínky nutné k jednání a životaschopnosti. Na druhou stranu bychom však mohli neúmyslně sklouznout k tvrzení, že jednat mohou jen ti, kterým je již taková opora poskytnuta. To bychom však selhali zachytit, že právě ti, kteří nedostatkem této opory trpí, se mohou mobilizovat a odporovat vzrůstajícím podmínkám prekarity a nerovnosti“.<sup>37</sup>

Jak tedy můžeme jednat, pokud nám není poskytnuta opora, která toto jednání umožňuje? Butler ukazuje na Benjaminově čtení Brechtova Epického divadla, že jednání bez opory, je gestem. Neúplným jednáním, které se coby nečekaná citace stává událostí a funguje tak jako kritická praxe, jež nutnost opor (tj. vlastní citační status) zviditelňuje.

#### 1.2.2 Gesto coby podvratná citace

Brechtovo Epické divadlo rozbíjí představu diváka vtaženého do děje, nepodněcuje k identifikaci s jednáním postav, nýbrž vzbuzuje údiv a zcizení. Mezi zcizovací prostředky patří setrvalé přerušování plynulosti děje např. transparenty popisujícími jednotlivé situace, vystupováním herců ze svých rolí a jejich střídání, citování svých vlastních replik apod. Jinými slovy v Epickém divadle jde o to „hrát divadlo“, tj. konfrontovat diváka s tím, že jde pouze o hru.<sup>38</sup> Pakliže o někom mimo divadelní prkna říkáme, že „hraje divadlo“, máme tím na mysli, že nás udiví, že jedná nepřírozeně, že si takřkajíc na něco hraje, něco napodobuje a my mu to nevěříme. Přesně takto nevěříme hercovi v Epickém divadle jeho performanci a tento údiv přerušuje náš netázaný způsob vidění. Tímto přerušením či zlomem našeho pohroužení do všední netázané reality je performativ vytržen ze svého reiteračního řetězce a vyvstává pro nás jakoby ve svém napoprvé.<sup>39</sup>

Toto náhlé přerušení kontextu, náhlá citace, která se ze svých opor odlamuje, má přitom denaturalizační sílu. Připomeňme, že představa přirozenosti konsoliduje až v dostatečně dlouhém řetězci vlastního opakování; vytrhneme-li jakoby jeden

---

<sup>37</sup> Butler, “When Gesture Becomes Event”, s. 181.

<sup>38</sup> Benjamin Walter, “What is Epic Theater” in: *Illuminations, Essays and Reflections*, Schocken Books, New York, 1968, s. 153.

<sup>39</sup> Butler, “When Gesture Becomes Event”, s. 186.

článek řetězce, odhaluje se jeho naprosto nahodilý charakter. V tomto smyslu je přerušovaný akt, pouhým naznačením jednání, tj. gestem, a Butler tak může tvrdit, že Benjaminovo čtení Brechtova Epického divadla, jehož největší přínos tkví v tom, že učinilo gesto (tj. tělesný akt, nikoli text nebo pouze řečový akt) citovatelným, předznamenává Derridovo pojetí iterability řeči.<sup>40</sup>

Gesto se coby akt vpravený do zmraženého okamžiku „tady“ a „ted“ neopírá o žádnou autoritu, nedokazuje k žádnému kontextu, z něhož by čerpalo svou srozumitelnost a stává se tak singulární událostí, která pozastavuje řetězec mechanické reiterace.<sup>41</sup> Toto pozastavení umožňuje zaujmout kritický odstup k tomu, co jsme dosud považovali za přirozené. Abychom takové gesto provedli, nemusíme vstupovat na jeviště divadla, ostatně performativita rozdíl mezi skutečností a hrou na skutečnost stírá. Stačí „hrát divadlo“ v tom smyslu normu přehrát, tak jak to činí např. *gay pride*, ironicky si ji přivlastnit, nebo přehnat, tak jako *drag*, anebo dokonce i nevědomky normě nedostát. Příklad Epického divadla dává jasně na srozuměnou, že kritické myšlení se odehrává teprve v intersubjektivní vztahu gestikulujícího a diváků.

Vhled do konstruovanosti přirozenosti, který nám poskytuje gesto, se pak může stát brankou transformace, nikoli ve smyslu transcendence veškerých norem, nýbrž změkčení jejich donucující síly a možného vychýlení nebo rozvětvení iteračního řetězce.<sup>42</sup> Performativita nabourává dualistickou separaci subjektu a moci a vyjevuje, že vztah mezi mocí a subjektem není prostou kauzalitou, mnohem spíše jde o komplikované propletení, v němž kategorie příčiny a účinku, aktivity a pasivity přestávají být nosné. Subjekt není ani aktivní tvůrcem skutečnosti, ani bezesbytku pasivní obětí moci. Adekvátnější by bylo představovat si moc, jíž se subjekty chápou, reiterují jí, stávají se jejími nástroji i místy odporu, jsou v moci začlenění, i když jí vzdorují. A právě tato souběžnost je podmínkou možnosti post-suverénního jednání, tedy takového jednání, které nemá volní základ a jehož „zdroje jsou nevyhnutelně nečisté“.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> Ibid. s. 182.

<sup>41</sup> Ibid. s. 185.

<sup>42</sup> Nestačí ovšem usilovat pouze o větší pluralitu norem a identit, ale utvářet takovou společnost, kde identita nebude určovat hodnotovou závažnost těl.

<sup>43</sup> Butler, *Závažná těla*, s. 315.

### 1.2.3 Performativita fikce a skutečnosti

Performativní utváření subjektu rovněž objasňuje volbu Butler vyprávět příběh o jeho konstituci skrze fikční figury obratu a vrhá důležité světlo na paradox sebe-referenciality, s nímž se tento narativ potýká.<sup>44</sup> Všechny figury obratu proti sobě samých referovaly k sobě, aniž by toto „sobě“ bylo již vytvořeno. Naopak právě až touto referencí, tímto vyslovením jako by již ono „sobě“ dávno existovalo, jej uváděly v existenci.<sup>45</sup> Potud můžeme tvrdit, že se jedná o performativy, které neodkazují k jiné skutečnosti, kterou samy nejsou.

Podržíme-li na zřeteli performativní rozměr konstituce subjektu, budeme schopni Butler hájit před důležitou námitkou. Fikcím či filosofickým abstrakcím, které Butler k popisu obratu proti sobě sama volí, totiž předchází vždy již silně formovaná subjektivita, na jejímž pozadí se teprve utváří nový typ reflexivity. Butler ovšem od tohoto pozadí abstrahuje zcela, a tak před námi vyvstává otázka, jak dokáže určitou pozitivitu reflexivního Já budovat z čiré negativy, ztráty a nedostatku. Hovoříme-li o ztrátě či omezení, znamená to přece, že něco muselo být ztraceno či omezeno. Ne tak docela, tento svod gramatiky je dílem onoho performativního zastření, zpětného vytvoření představy původní danosti, která je však teprve výsledkem performativní akce. Lze tedy podotknout, že Butler „přistupuje na hru performativity“ a k popisu konstituce subjektu záměrně volí fikci obratu, která je práva toho, jak se subjekt ve své tělesnosti skutečně utváří, nikoli v řádu následnosti, ale souběžně. Pojmy ztráty a obratu, jež naznačují něco původního, co se ztrácí, co se obrací, provokativně ukazují, že představa tohoto původu, tj. společnosti předcházejícího subjektu/těla je skutečnou fikcí. V tomto ohledu můžeme figuru obratu Butler považovat za ono podvratné gesto, které svou fiktivností ztvárňuje samotnou fiktivnost toho, čehož je fikcí.<sup>46</sup>

Opět se ovšem nesmíme nechat zmást pojmem fikce. Fiktivnost neznamená něco méně skutečného, nebo nenutného.<sup>47</sup> Tento pojem pouze nezastírá, že to, co je skutečné a co považujeme za nutné, je performativně utvářeno. A to jak na tělesné

---

<sup>44</sup> Butler, *The Psychic Life of Power*, s. 4.

<sup>45</sup> Koubová Alice, *Myslet z druhého místa*, NAMU, Praha, 2019. s. 77.

<sup>46</sup> Obdobně jako *drag* svou imitativní strukturou odhaluje imitativní strukturu genderu obecně.

<sup>47</sup> Butler, *Závažná těla*, s. 12. Butler takto uvažuje o pojmu konstrukce, tedy něčeho, co tradičně chápeme v opozici k přirozenosti. Domnívám se, že pro fikci, kterou chápeme jako opak skutečnosti, platí totéž. Jinými slovy performance upozorňuje na sebe samu coby na performanci.

rovině samotného subjektu, tak na diskurzivní rovině, jež si tento subjekt bere za základ jednání a etické odpovědnosti. Přiznanost fiktivnosti popisu konstituce subjektu tedy upozorňuje i na tento rozměr – že se jedná „pouze“ o příběh, skrze jehož opakované vyprávění teprve sedimentuje představa toho, že o subjektu vyslovuje nějakou pravdu. V tomto duchu pak bude Butler důkladně číst fikci přirozeného stavu, která coby zpětně kladený základ stávající společensko-politické organizace odhaluje nahodilé struktury společenské reality, které považujeme, za přirozené a potud pravdivé.<sup>48</sup>

### 1.3 Melancholická ambivalence

Pomyslným průsečíkem mezi afektivním poutem k podmanění jakožto teorií psyché a iterabilitou (či performativitou) coby teorií moci (resp. jednání) je melancholie. Není totiž pouhým psychickým stavem, nýbrž mechanismem působení regulační moci,<sup>49</sup> jímž se teprve psyché jako výsledek internalizací utváří. Proč je však podle Butler každý subjekt melancholikem? Abychom na tuto otázku zodpověděli, musíme se nejprve společně s Butler obrátit k psychoanalýze.

V *Truchlení a melancholii* hovoří Freud o melancholii jakožto specifické reakci na ztrátu milované osoby, která spočívá v zachování jejích stop ve svém Já skrze identifikaci s jejími rysy. V *Já a Ono* pak dodává, že melancholie je pro Já konstitutivní, protože jeho charakter, nakolik se identifikace jeví jako jediný způsob vzdání se objektů touhy, vzniká právě sedimentací ztracených objektních obsazení. Pro melancholickou strukturu je tedy příznačná ztráta objektu vnějšího světa, který se ovšem uchovává přesunem do nitra – jeho ztráta je popřena, tzn. není zahlazena truchlením.<sup>50</sup> Již popis utváření reflexivity ve svědomí nás poučil o tom, že psyché vzniká skrze ztráty, omezení, potlačení. Melancholie nám nadto dává na srozuměnou, že jsou tyto ztráty zamlčeny, subjekt si jich není vědom, neboť na jejich základě se teprve jeho reflexivita utváří. Propojíme-li nyní tyto nepřiznané ztráty přítomné v identifikacích s analýzou interpelace, ozřejmuje se, jakým způsobem moc působí melancholicky a v jakém ohledu je pro ni produkce melancholických subjektů žádoucí. Každým „Ty“ jímž je subjekt interpelován, se subjekt jiných možných identifikací nejen vzdává, ale odvrhuje je vůbec coby

---

<sup>48</sup> Butler Judith, *The Force of Non-Violence, An Ethico-Political Bind*, Verso, London, 2020, s. 36.

<sup>49</sup> Butler, *The Psychic Life of Power*, s. 143.

<sup>50</sup> Ibid. s. 132-134.

možnosti. Butler to vysvětluje na příkladu utváření genderově diferenciované identity v hyperbolizovaném vztahu k sexualitě.<sup>51</sup>

### 1.3.1 Melancholie genderu

Ve Freudově oidipovském scénáři zaujímá dívka genderovou pozici tím, že se vzdává touhy po otci a současně se identifikuje s matkou. Matka je v této melancholické identifikaci coby objekt touhy zapovězena – gender je získáván zavržením homosexuálního pouta. Butler upozorňuje, že této oidipovské fázi incestní touhy po otci ovšem předchází zřeknutí se možné touhy k matce, tj. odvržení samotné možnosti homosexuálního pouta, jehož ztráta je zamlčena, tj. pouto se nejeví jako ztracené, což znamená, že zde ani nikdy nebylo.<sup>52</sup> Sama Freudova teorie je výrazem kulturní logiky, v níž je gender utvářen a stabilizován skrze heterosexuální matici,<sup>53</sup> kde převzetí ženskosti nabývá performativu: „Nikdy bych nemilovala ženu a nikdy bych nad ztrátou ženy netruchlila“.<sup>54</sup> Pojem truchlení zde vyjadřuje existenci pouta. Truchlím-li za někoho, znamená to, že jeho ztrátu vnímám jako ztrátu, ve své vzpomínce uchovávám jeho život a také pouto, které mě k němu vázalo. V tomto ohledu „dvojí nikdy“ zdůrazňuje nesdílitelnost zavržení homosexuálních pout, jímž si heterosexuální matrice podržuje zdání původnosti a přirozenosti.

Genderová identita je tedy uskutečňována (performována) melancholicky, neboť v jejím základu stojí zapřená ztráta, tj. ztráta, která není truchlitelná. Je-li v zamlčení ztráty, která je pro subjekt konstitutivní, spojení se zavrženým zneváženo, pak může Butler o melancholii genderu hovořit jako o neuvědomovaném truchlení za neuskutečněnou, ztracenou identifikaci, za možnosti, které nikdy nebyly odžity.<sup>55</sup> Ty sice nikdy nebyly pro subjekt reálné, ale nepřestávají jej pronásledovat jakožto příznak ztráty v jeho konstitutivních identifikacích. Potud gender nemůže být redukován na to, co je performováno a co

---

<sup>51</sup> Ibid. s. 136.

<sup>52</sup> Ibid. s. 136-137.

<sup>53</sup> Butler definuje jako „strukturu kultury“ nebo „imaginativní logiku“, která stojí na reduktivním požadavku, aby se identifikace a touha vylučovaly – má-li se jedinec identifikovat jako daný gender, musí toužit po odlišném genderu. Heterosexuální matrice se pak projevuje absencí kulturních konvencí, jež by umožnily za ztrátu homosexuálních pout truchlit stejně jako heterosexuálních. V této absenci pak heterosexuality jakožto hegemonické uspořádání získává zdání přirozenosti. Viz. Butler, *Závažná těla*, s. 42; 309; 313.

<sup>54</sup> Butler, *The Psychic Life of Power*, s. 138.

<sup>55</sup> Ibid. s. 139.

se zjevuje na venek, konstituuje jej stejně tak to, co je z performance zapovězeno. Toto zapovězení subjekt pociťuje jako vinu.<sup>56</sup> Opět se zde setkáváme s figurou obratu proti sobě sama. Stažení zakázané touhy do nitra, resp. utváření nitra tímto stažením se projevuje jako sebe-trýzeň, hlas svědomí je reiterací hlasu regulační moci.<sup>57</sup> Pakliže tedy psyché vzniká jako určitá stlačenina sociální, je melancholická struktura vlastní společenské organizaci, a melancholie tak odhaluje svět jako kontingentně uspořádaný skrze určité druhy zamlčených odvržení.<sup>58</sup> Hyperbolickou artikulací této logiky zavržení je pak podle Butler *drag*.

V *Gender Trouble* popsala Butler subversivní potenciál *dragu* coby zviditelňující imitativní strukturu genderu. Dokáže-li *drag queen* téměř dokonale napodobit ideál ženství, pak se samotné ženství vyjevuje jako norma, která musí být opakovaně citována a napodobována, nejedná se o nic původního, co by imitoval teprve *drag*. V tomto ohledu je *drag* podvratným gestem, když poukazuje na to, že každé přebírání genderu funguje jako opakovaná imitace norem. Nakolik však tyto normy působí navíc tak, aby zakryly to, co zůstává zapovězené či neperformovatelné, pak může být *drag*, který normy vědomě přehrává, pojímán jako alegorie nepřiznané ztráty, totiž jako řádné dovedení melancholické figury, jež vtěluje to, čeho se musela vzdát a jako ztrátu popřít, do důsledků. Snaha uchovat ztracený objekt, který nemůže být „odtruchlen“ se projevuje v jeho přehnané, horlivé identifikaci v extrému, kam *drag queen* genderový ideál dovádí. Butler tak může provokativně prohlásit, že „nejoprávněnější lesbickou melancholičkou je důsledně heterosexuální žena“.<sup>59</sup>

### 1.3.2 Logika zavržení

Tato analýza *dragu* má samozřejmě své meze, sama Butler přiznává, že stojí na vztahu genderu a sexuality, který není exemplární.<sup>60</sup> To, co ovšem zůstává podstatné, je zviditelnění logiky zavržení, která působí v samotném srdci ustavování „normální“ identity subjektu. Působení normy je ze své podstaty

---

<sup>56</sup> Ibid. s. 142; 180. Vinu za vzdání se homosexuálního pouta, za to, že přebírat gender s sebou nese zavrhování nepřijatelných formy identit, tělesných projevů a materializací a za to, že jsou tyto ztráty zapřené, tj. nevědomé. Jinými slovy, že jsem v tomto ohledu komplicem moci, že proto, abych se ustavil jako Já, musím přistoupit na mocenská pravidla hry, opakovat, reiterovat normy a tím upevňovat jejich sílu.

<sup>57</sup> Ibid. s. 197.

<sup>58</sup> Ibid. s. 143.

<sup>59</sup> Ibid. s. 147; *Závažná těla*, p. 308.

<sup>60</sup> Stojí na vylučovacím vztahu mezi touhou a identifikací.



založeno na exkluzi. Aby norma vymezila své vlastní hranice, musí vytvořit určitý vnějšek, kam situuje abnormalitu. *Drag queen* na tento vylučovací rys normativního působení regulační moci pokládá prst. Cenou za artikulaci soudržné identity je utváření abjektivní sféry vyloučených subjektů, které pro arbitrárně ustavenou sféru soudržných identitních pozic představují hrozbu, a proto musí být setrvale zavržována a jakožto zavržena zapírána.<sup>61</sup> Nakolik je vnějšek pro normu konstitutivní, nemůže jej zcela odstranit, může pouze pouto s ním znevažovat, tj. sama norma působí melancholicky. V tomto melancholickém zapření, které později bude Butler nazývat silovým polem násilí,<sup>62</sup> je ona abjektivní oblast složena ze subjektů, za něž je truchlení kulturně zapovězeno, tj. jejichž ztráty se jakožto ztráty nepočítají. Příkladem je právě homosexuální láska, jejíž netruchlitelnost se vyjevila ve znevážení smrti HIV pozitivních při epidemii AIDS v 80. letech v USA.

Vidíme tedy, jak melancholie jakožto výraz všudypřítomného zapření operuje současně na sociální i psychické rovině. Popření ztráty homosexuálních životů jakožto ztráty koreluje s popřením homosexuálního pouta při utváření genderově diferenciovaného subjektu. Nakolik je subjekt utvářen v podmanění a nakolik toto podmanění funguje v logice zavržení, je subjekt melancholikem. Netruchlí (vědomě) za odvržení homosexuální touhy coby možnosti a netruchlí ani za ztracený život homosexuála. Na úvodní otázku psychické formy moci tak můžeme nyní podat odpověď: Regulační moc proniká do subjektu „spoutáním psychického života do formy melancholické ambivalence“.<sup>63</sup>

Tato ambivalence se projevuje následovně: Na jednu stranu melancholie zviditelňuje, že bez ztráty a uchovávání stopy jinakosti by subjekt nebyl ničím tak, že představa autonomního subjektu stojícího v opozici ke světu není dále udržitelná,<sup>64</sup> zároveň je subjekt právě skrze melancholické utváření psyché v této iluzi udržován. Ostatně proto je pro melancholika příznačná sebe-zahleděnost, třebaže v negativním vztahu sebetrýzně. Stopa jinakosti se uchovává ve formě unikajícího zbytku, na nějž melancholik nemůže reflektovat, který jej ovšem coby přízrak ztráty (zneváženého pouta) pronásleduje. Příslib jejího přijetí se tak ohlašuje v překonání či spíše uvědomění si melancholie, tj. v truchlení.

---

<sup>61</sup> Butler, *The Psychic Life of Power*, s. 149.

<sup>62</sup> Butler, *The Force of Non-Violence*, s. 27.

<sup>63</sup> Butler, *The Psychic Life of Power*, s. 168.

<sup>64</sup> *Ibid.* s. 195-196.

Tímto nás Butler samozřejmě nevyzývá k tomu, abychom se kvůli své tělesné zranitelnosti rmoutili, jak jsme již poznamenali výše, truchlení v sobě nese prvky vzpomínky, uchování a přitakání. V tomto ohledu funguje obdobně jako přijmutí konstitutivní provinilosti, truchlit za ztracená pouta by vyjadřovalo přitakat tomu, že jsem utvářen skrze ztrátu a zavržení, tj. že na úkor mé subjektové pozice vznikají rovněž subjekty nepřijatelné. Truchlení je potud konstitutivní rys subjektu, aby se subjekt vůbec mohl v setrvalém reiterování norem ustavit, musí truchlit, tj. vzdávat se možností jiných reiterací, jiných tělesných projevů. Problém je teprve melancholie, v níž truchlení zůstává neuvědomělé, čímž se živí představa subjektu suverénního, od moci a od druhých odděleného. Uvidíme, že odtud bude pro Butler plynout politický potenciál truchlení, který ovšem již v nyní<sup>65</sup> spatřuje v institucích umožňujících zapovězené truchlení jako „The Names Project AIDS Memorial Quilt“,<sup>66</sup> iniciativě, která vyšitím jmen homosexuálních obětí epidemie do tradičních amerických prošívaných dek vystavených před Washingtonským památníkem veřejně stvrzuje jejich ztrátu, čímž deklaruje jejich truchlitelnost. Tento veřejný akt zapovězeného truchlení za netruchlitelné či znevážené životy lze pak rovněž chápat jako jednání bez opory, tj. kritické gesto, které zviditelňuje neviditelnost či nezávažnost homosexuálních těl (*bodies that do not matter*).

Kdybychom měli shrnout, co z analýzy subjektivace vyplývá, mohli bychom společně s Butler prohlásit, že moderní subjektivita je nevyhnutelně melancholická. Pomocí figury obratu a melancholie Butler ukázala, že k tomu, aby se subjekt mohl ustavit, musí něco ztratit, omezit, podrobit se. Požadavek autonomie založené na úplné soběstačnosti a suverénním vlastnictví sebe sama v soudržné identitě je protimluv. Subjekt je od počátku vyvlastněn – tělo, skrze nějž se vztahuje ke světu, je vydáno druhým; jazyk, jímž je interpelován, není jeho jazykem; identita, kterou uskutečňuje (performuje), není výtvozem jeho vůle. Autonomie, svobodná vůle, sebe-vlastnictví, sebe-průhlednost – tyto všechny atributy tradičně připisované subjektu uvádí Butler v pochybnost tělesnou zranitelností, poutem k podmanění, zapřenou ztrátou a poukazuje na to, že příběh moderního subjektu stojí na zamlčeném násilí.

---

<sup>65</sup> Tím máme na mysli 90. léta – *The Psychic Life of Power* vyšlo v roce 1997.

<sup>66</sup> *Ibid.* s. 148.

## 2 Sociální ontologie těla

V první kapitole jsme ukázali, že subjekt je ve své psyché utvářen jakožto melancholik, svou identitu performuje skrze identifikace s kulturně dostupnými identitními pozicemi, které s sebou nesou nevědomé, nesdělitelné, proto jakoby zapřené zavrhování ztracených identifikací. Tímto zavrhováním se tvoří normě abjektivní vnějšek kulturně nepřijatelných identit, jejichž nepřijatelnost se projevuje zapovězením truchlit za jejich ztrátu. Ztráta, která je pro subjekt konstitutivní, poukazuje v tomto ohledu k provinilosti, v níž bude Butler hledat nové založení etické odpovědnosti.<sup>67</sup> V druhém ohledu je ztráta rysem konečného a smrtelného subjektu, jenž má zranitelné tělo.

S jistou dávkou zjednodušení lze říct, že zatímco ve své rané tvorbě se Butler zabývala především konstitucí genderové identity – předmětem melancholického zavržení bylo proto v jejích analýzách homosexuální pouto, jež se projevilo netruchlitelností životů homosexuálů – po roce 2001 počínaje knihou *Precarious Life* přesouvá důraz na konstituci identity moderního suverénního individua a logiku melancholického zavržení rozšiřuje na zapření ztráty pouta k druhému. Protože je subjekt konstituován skrze ztráty, je pro Butler podstatné tázat se, jak na ztráty reaguje a jaké reakce se po něm vyžadují.

V eseji *Violence, Mourning, Politics*, kterou publikuje jako komentář k americké politice vyrovnávání se ztrátami po 11. září, argumentuje, že zákaz veřejného truchlení za oběti americké invaze do Afganistánu produkuje obecnou melancholii. „Ze smazání jmen, obrazů a příběhů z veřejné reprezentace těch, které zabili američtí vojáci, plyne národní melancholie pojatá jakožto zapřené truchlení“.<sup>68</sup> Veřejná sféra coby subjekt svého druhu je mimo jiné konstituována tím, že jména určitých ztracených životů zůstanou nevyslovena, že určité obrazy a příběhy se neobjeví v médiích a že projevy truchlení za určité životy budou pojímány jako urážka či dokonce obhajoba terorismu. Vposled bude přijatelné na takových životech páchat násilí.

Tato logika zapřené ztráty vede Butler k formulaci analogie mezi vytvářením subjektu a politické kultury, jejichž přežití závisí na střežení hranice – strategii

---

<sup>67</sup> Tento motiv rozvedeme ve třetí kapitole.

<sup>68</sup> Butler Judith, *Precarious Life, The Powers of Mourning and Justice*, Verso, London, New York, 2004, s. XIV.

suveréna ovládající určité teritorium – ať již ve formě individuálního těla nebo státu.<sup>69</sup> Etický a politický subjekt coby nositel schopnosti jednání je v rámci liberální individualistické ontologie pojat výhradně v pojmech suverénní moci a sebe-vlastnictví, pro něž je nepřijatelné přijmout ztrátu jako svůj konstitutivní rys. Suverenitu získává zapřením pouta k alteritě a udržuje si ji násilím.<sup>70</sup>

Násilí je s utvářením melancholického subjektu spjato ve dvojím ohledu – udržování vlastní subjektové pozice vyžaduje na jedné straně neúmyslně a nevědomě činit násilí na oněch netruchlitelných životech, na základě jejichž zavrhování do vnějšku se subjekt udržuje v nitru, a na straně druhé musí subjekt setrvale činit násilí na sobě samém v podobě popírání vlastní tělesné zranitelnosti a pout k druhým, aby se stvrdil jako plně soběstačný.

S popřením závislosti na druhých jsme se setkali již u figury nešťastného vědomí, které se tuto svou dispozicí snažilo překonat umenšováním tělesnosti. Důslednějším melancholikem je pak v tomto ohledu další fiktivní figura z dějin filosofie, která jako by tělesnost ztratila a neodtruhlila nadobro. Je jí emblematická fikce individualistické ontologie – Hobbesův člověk v přirozeném stavu.<sup>71</sup> Butler tak k popisu násilí suverénního subjektu opět využívá fiktivní příběh, na němž chce podtrhnout násilný charakter melancholicky strukturovaného subjektu i společnosti a upozornit na zamlčené předpoklady, na nichž je představa soběstačného individua vybudována.<sup>72</sup>

## 2.1 Kritika individualistické ontologie

Ve svém svérázném čtení mýtu přirozeného stavu si Butler všímá jedné nápadné nesrovnalosti: „Člověk je od počátku dospělým“.<sup>73</sup> Figura přirozeného člověka je nám představena coby dospělé individuum, které je již plně soběstačné. Nikdy nebylo nemluvnětem, které potřebovalo nakrmit, přikrýt nebo vykoupat, nikdy nebylo závislé na rodičích, příbuzenských vztazích či neexistujících sociálních

---

<sup>69</sup> Butler Judith, *Rámce války: Za které životy netruchlíme?* Přel. Handl Antonín, Praha, Karolinum, 2013, s. 52.

<sup>70</sup> Butler, *Precarious Life*, s. 45.

<sup>71</sup> Připomeňme, že fikci přirozeného stavu si Butler vybírá proto, že coby zpětně kladený základ stávající socio-politické organizace odhaluje nahodilé struktury společenské reality, které považujeme za přirozené či původní a potud pravdivé. Srov. Hobbes Thomas, *Leviathan*, přel. Berka Karel, OIKOYMENH, Praha, 2000, s. 87-91.

<sup>72</sup> Butler, *The Force of Non-Violence*, s. 36.

<sup>73</sup> *Ibid.* s. 37.

institucích k tomu, aby přežilo, vyrostlo nebo se snad naučilo mluvit.<sup>74</sup> To by nepředstavovalo problém v případě, že by Hobbes seznal, že část příběhu zůstává neodvyprávěna. Ovšem Hobbesovo mlčení představuje podle Butler reiteraci představy individualistické ontologie, totiž suverénního člověka „bez potřeb“. Proto se táže, jaký rys člověka musí být popřen, aby z představivosti liberálních teoretiků povstal šťastlivec, který se nikdy nepotřeboval opřít o druhého, aby se napřímil.<sup>75</sup> Co muselo být v tomto příběhu zamlčeno, aby jako základ mohlo být kladeno soběstačné individuum?

Butler se domnívá, že Hobbesem odvyprávěné scéně předchází zamlčený akt anihilace alterity, přičemž 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 příkryt dekou, nakrmit, opřít se o druhého, aby se napřímilo – jinými slovy to, co nás činí závislými bytostmi, tj. zranitelné tělo. V této souvislosti hovoří Butler dokonce o vraždě beze stopy. Vyjadřuje tím promlčenost zapření konstitutivního rysu tělesnosti. Ztráta, po níž nezůstává stopa, není otruchlena, a proto můžeme tvrdit, že máme opět co do činění s melancholickou strukturou. Člověk v přirozeném stavu ztrácí své zranitelné tělo a s ním i pouto k alteritě, této ztráty si ovšem není vědom. Rysy ztraceného (podmínek, jež mu umožňují život) si naopak melancholicky zvnitřní, a tím se udržuje v iluzi plné soběstačnosti.<sup>76</sup>

Na fikci člověka přirozeného stavu se tedy ozřejmuje, že obraz suverénního Já, které veškerým vztahům k druhým předchází, a na nichž je takřka nezávislý, stojí na inauguračním násilí. Toto násilí umožňuje a zároveň je umožněno neadekvátní ontologií těla, které mě od druhých ohraničuje a činí ze mě diskrétní nezávislou jednotku. Udržovat takové pojetí těla pak znamená původní násilí reiterovat. Kritika této ontologie si proto vyžaduje jiný, ne-násilný příběh,<sup>77</sup> který by fungoval jako základ společenského života – „takový, který nezačíná u Já, ale přivádí mě k jeho podmínkám, čímž artikuluje syntax společnosti skrze odlišnou představivost“.<sup>78</sup> Jeho protagonistou je zranitelné tělo.

---

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> Ibid. s. 38.

<sup>76</sup> Analogicky hovoří Butler o popírání afektivního pouta k podmanění.

<sup>77</sup> Ne-násilný v tom smyslu, že přítomnost násilí např. v umenšování pouta závislosti k matce nepopírá a nezamlčuje. Připomeňme, že Butler provádí kritiku individualistické ontologie proto, aby formulovala etiku, která nestojí na v sobě identickém, transparentním a soběstačném subjektu.

<sup>78</sup> Ibid. s. 36.

### 2.1.1 Rekonceptualizace těla

Zranitelné tělo je, dříve je než schopno využívat vlastní ruce, vydáno do rukou druhého. K představě takové scény není zapotřebí provést žádné inaugurační násilí, stačí si představit scénu z porodnice, kdy je tělo narozeného dítěte předáno 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.<sup>79</sup>

Tento příběh nabízí takovou koncepci těla, jež nás od druhých neohraničuje, ale spíše k druhým otevírá a váže. Takové tělo je pórovité, prosakuje do vnějšího světa k druhým tělům, proto je spíše prahem než hranicí. „Tělo, navzdory svým hranicím nebo právě na základě těchto hranic, je definováno svými vztahy, které umožňují jeho vlastní život a jednání“.<sup>80</sup> Od druhých těl není zcela odlišeno, což samozřejmě neznamená, že by všechna těla splývala do jednoho amorfního sociálního tělesa, nýbrž že je zapuštěno do vztahů vzájemné odkázanosti na jiná těla. Nevědomá blízkost k druhým a k okolnostem, které jedinec sám nemůže ovlivnit, tělo definuje.<sup>81</sup> Potud zranitelnost není toliko rysem monadického individua, jako rysem právě těchto vztahů, této blízkosti, jinými slovy podmíněnosti žití.

Vyzdvižení tělesné zranitelnosti podtrhuje fakt, že tělesný život je podmíněný proces, a proto k tomu, aby byl odžit, potřebuje splnění podmínek, které mu žití umožňují. Byť naše přežití vyžaduje postupné popírání původních pout a budování nezávislosti tom, co nás činí závislými, relačně pojatá zranitelnost těla odhaluje, že naše těla nejsou nikdy individuována plně.<sup>82</sup> Není to výlučně suverénní dominance

---

<sup>79</sup> Ibid. s. 41; s. 49-50.

<sup>80</sup> Butler Judith, “Rethinking Vulnerability and Resistance”, in: Butler Judith, Gambetti Zeynep, Sabsay Laetitia, (eds.). *Vulnerability in Resistance*, Duke University Press, Durham, London, 2016, s. 16.

<sup>81</sup> Butler, *Rámce války*, s. 38.

<sup>82</sup> Butler, *The Force of Non-Violence*, s. 46.

nad svou osobu, nýbrž také na poznání našich vztahů k druhým, co nám umožňuje přežít a žít.

Další z klíčových vhladů těla coby prahu navazuje na kritiku genderové normativity a performativity tělesnosti, již jsme popsali v první kapitole. Práh oproti hranici naznačuje nevymezenost a neuzavřenost, která znemožňuje identifikovat jednu specifickou lidskou formu.

„Tělo je určitým způsobem a do jisté míry nevyhnutelně nespoutané ve svém jednání, ve své schopnosti vnímat, ve své mluvě, touze a mobilitě. Je vně sebe sama, ve světě druhých, v prostoru a v čase, které nemá pod kontrolou, a přitom neexistuje jen ve vektoru těchto vztahů, ale i jako samotný vektor“.<sup>83</sup>

To znamená, že tělesná zranitelnost neimplikuje pouze možnost poranění, utrpení, oslovení, vepsání významu, je také něčím, co oživuje schopnost reagovat na okolní svět, včetně schopnosti zranit, ublížit, nebo se na druhém provinít. Zatímco v individualistické ontologii těla-hranice je násilí zabudováno skrytě, relační ontologie těla-prahu bere vážně, nejen že tělo je k násilí náchylné, ale že rovněž násilí může páchat.

Vychýlení těla k druhým zároveň neznamená pobídku zacházet s tělem jako s veřejným objektem k mání. V *Precarious Life* čteme:

„Je důležité trvat na tom, že naše těla jsou přesto v určitém smyslu naše, že jsme nad nimi oprávněni požadovat práva autonomie, to platí jak pro práva homosexuálů na sexuální svobodu, práva transgender na sebe-určení, tak veškerá práva na to nebýt sexuálně napadán, nečelit rasistickým útokům, práva na reprodukční svobodu (...)“.<sup>84</sup>

A přiznává, „že je obtížné, nebo dokonce nemožné činit tyto požadavky bez uchýlení se k jazyku autonomie“.<sup>85</sup>

V rámci individualistické ontologie využíváme ke konceptualizaci a řešení etických a politických otázek ontologii vzájemně odlišených identit, pojem

---

<sup>83</sup> Butler, *Rámce války*, s. 52.

<sup>84</sup> Butler, *Precarious Life*, s. 25.

<sup>85</sup> Ibid.

autonomní osoby a jazyk individuálních lidských práv,<sup>86</sup> za jejichž raného teoretika bývá považován John Locke, který podal jejich definici příznačně v pojmech vlastnictví vlastní osoby. Co ovšem znamená pro autonomii, je-li Já vždy již vyvlastněno?

Kant definuje autonomii jako úplnou nezávislost vůle, která je natolik silná, že se dokáže vyvázat z určenosti vnějškem (tělesná žádostivost, společenské normy, sociální podmínky apod.) Tělesná zranitelnost by pak znamenala pravý opak, tedy to, co Kant označuje za heteronomii.<sup>87</sup> Z výše citované pasáže jasně vyplývá, že Butler nevybízí k tomu, abychom se práva na sebeurčení zbavili.<sup>88</sup> Taktéž není náhoda, že za svůj referenční bod kritiky volí Hobbese a nikoli Kanta.<sup>89</sup> Individualistickou autonomii popisuje Butler jako „stav individuace pojímaný coby sebe-uchovávání předcházející a nezávislé na jakýchkoliv vztazích závislosti na světě druhých“.<sup>90</sup> Z toho lze usuzovat, že terčem její kritiky není kantovské sebeurčení, nýbrž určitý kulturní ideál individualistické autonomie, či spíše její imaginativní rozměr,<sup>91</sup> nakolik ovládá současnou etickou a politickou představivost ohledně jednání, morální odpovědnosti a vztahům k druhým. V jedné z mála pasáží, v níž Butler zmiňuje sebeurčení, čteme: Nenásilí je příslibem „zabezpečení života, které zajišťuje a reprodukuje podmínky stávání se, žití a budoucnosti, v nichž (...) sebeurčení vyvstává jako potenciál“.<sup>92</sup>

V tomto ohledu je nasnadě chápat rekonceptualizaci těla, kterou Butler pomocí figury přirozeného člověka předkládá, jako snahu nabourat takovou imaginaci, která nám nedovoluje toto „sebe“ přítomné v sebeurčení i sebezachování pojmout jinak než jako vždy již plně individuovanou jednotku, pro niž jsou tyto podmínky výchozím stavem. Je-li kulturní ideál autonomie vybudován na základě zapření sféry primární odkázanosti, pak ve jménu autonomie reiterujeme toto zapření sociálních podmínek našeho vzniku a udržujeme takové pojetí etického subjektu,

---

<sup>86</sup> Butler, *Rámce války*, s. 24; 34.

<sup>87</sup> Kant Immanuel, *Základy metafyziky mravů*, přel. Menzel Ladislav, OIKOYMENH, Praha, 2014, s. 50-51.

<sup>88</sup> I ironická citace je určitý druh sebeurčení.

<sup>89</sup> V *The Force of Non-Violence* navíc již nehovoří o autonomii, ale o nezávislosti, plné soběstačnosti, a suverenitě kterou zastupuje „člověk bez potřeb“ v přirozeném stavu.

<sup>90</sup> Butler Judith, *Undoing Gender*, Routledge, New York and London, 2004, s. 32.

<sup>91</sup> Či dokonce zvludgarizované pojetí. Dále viz. Mackenzie Catriona, Stoljar Natalie (eds.). *Relational Autonomy, Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, Oxford University Press, New York, London, 2000, s. 5-12.

<sup>92</sup> Butler, *The Force of Non-violence*, s. 94.



keré je neúplné, pro mnohé nedosažitelné a nakolik popírá fakt podmíněnosti života, může mít rovněž zákázonosné důsledky.<sup>93</sup> Tuto autonomii bychom podle Butler měli odmítnout a perspektivu etických závazků stočit k podmínkám, které musí být nezajištěným a vyvlastněným tělům zajištěny.

Přemýšlíme-li totiž nad sebou výhradně jako nad ohraničenými jednotkami, uniká nám něco podstatného. Byť jazyk autonomie zakládá naši legitimitu v rámci právního systému, nejedná se o adekvátní popis toho, kým jsme, neboť „není práv vášně, zármutku a vzteku, které nás odtrhávají od nás samých, poutají nás k druhým (...) a činí nás nezvratně účastné v životech, které nejsou naše“.<sup>94</sup> Zkušenost takovýchto vytržení z melancholické sebe-střednosti subjektu, okamžiky, kdy jsem bez sebe (*beside oneself*) zlostí, či zármutkem, nebo jsem stržen mimo sebe (*beyond oneself*) prudkou vášní, nabízí opak melancholie, tj. truchlení.<sup>95</sup> Z fenomenologického hlediska vyjevuje truchlení ek-statičnost subjektu, z hlediska psychoanalytického se jedná o druh reakce na ztrátu, který překonává patologickou melancholii a propojuje nás třeba s takovými životy, s nimiž nás zdánlivě nic nepojí, a performativně vzato v něm Butler shledává obrovský etický a politický potenciál.

To vše musíme vzít v úvahu, abychom porozuměli Butler inovaci na půdě politické filosofie – kategorii truchlitelnosti, která k prolomení individualistické imaginace nabízí klíč, a jejímž prostřednictvím nalézá Butler nové konceptuální nástroje k formulaci etiky a politiky alterity, která bude práva nejen ek-statičnosti a zranitelnosti subjektu, ale také jeho násilnosti. Ne toliko proto, aby vystihla přesněji, kým jsme, ale proto, že nabízí jiný modus reprezentace toho, jak brát na vědomí, pojmenovávat a reflektovat násilí, nerovnost a nespravedlnost ve společnosti.<sup>96</sup>

## 2.2 Truchlení a truchlitelnost

V knihách *Precarious Life* a *Frames of War* se Butler zabývá truchlením v kontextu tzv. války proti terorismu vyhlášené prezidentem G. W. Bushem v roce

---

<sup>93</sup> Ty ve dvou formách etického násilí popíšeme ve třetí kapitole.

<sup>94</sup> Butler, *Precarious Life*, s. 23. Kritika individualistické autonomie rovněž podtrhuje, že jednání není veskrze výdobytkem racionality, že jednající subjekty jsou nejen racionální, ale také tělesné, toužící a cítící bytosti. Že zkrátka v autonomii opomenutá emocionalita je pro jednání taktéž podstatná.

<sup>95</sup> Ibid. s. 24.

<sup>96</sup> Butler, *The Force of Non-Violence*, s. 185.

2001. Prezidentova rétorika vyzývající k „ukončení truchlení a přechodu k rázným činům“,<sup>97</sup> je podle ní pro ontologii individualismu příznačná tím, jak přistupuje ke zdolání ztráty. Pojímáme-li subjekt jako oddělenou soběstačnou jednotku, jeví se jako adekvátní reakce na ztrátu snaha ji nahradit a obnovit suverenitu subjektu rázným činem, tj. násilím. Butler ovšem podotýká, že setrvat v truchlení může pomoci promyslet mezinárodní vazby a závazky na politickém poli.

Truchlení totiž představuje diametrálně odlišnou reakci na ztrátu než násilí. Ztrátu nenahrazuje obnovením suverenity, nýbrž uchováním ztraceného ve vzpomínce. Tímto nás truchlení vychyluje od sebe samých a nutí nás domnělou suverenitu zpochybnit. V truchlení si klademe otázky: „Kým jsem se stal?“, „Co ze mě zbylo?“, které nás ohledně sebe samých dostávají do plodného nevědění.<sup>98</sup> Zakoušíme, že jsme ztrátou druhého dotčeni natolik, že se ztrácí něco v nás samých, což poukazuje na to, že jsme v područí vztahů k druhým, způsobem, který nijak nelze odejmout.<sup>99</sup> Jinými slovy, truchlení je na rozdíl od zdolání ztráty obnovením suverenity subjektu intersubjektivního charakteru. V první kapitole jsme ukázali, že truchlení je pro subjekt konstitutivní, v tom smyslu, že aby se vůbec ustavil, musí truchlit, tj. ztrácet určitá pouta, identifikace a neodžité možnosti. *Precarious Life* a *Frames of War* pak odhalují ještě jiný smysl: subjekt, má-li být subjektem, musí být potenciálním předmětem truchlení ze strany druhých.<sup>100</sup>

### 2.2.1 Život hodný truchlení

Zranitelnost a nezajištěnost tělesného subjektu poukazuje na to, že život může být ztracen nadobro, tj. že je smrtelný. Právě proto, že tělo může zemřít, že je vystaveno skutečnosti ne-žítí, je nutné jej před smrtí zajistit a podepřít společenskou sítí opor, které tělu dodávají významovou i materiální váhu (*matter*). Aby tělo bylo závažné (*body that matter*), musí být adekvátně zajištěno před ztrátou. Proto se hodnota života zjevuje za takových okolností, ve kterých by na jeho ztrátě záleželo

---

<sup>97</sup> Butler, *Precarious Life*, s. 29.

<sup>98</sup> Ibid. s. 30.

<sup>99</sup> Ibid. s. 23.

<sup>100</sup> Fulka, „Od konstrukce k etice“, s. 333. Truchlení v tomto ohledu zjevuje, jak je rovina ontologická i etická vždy již socio-politicky podmíněna. Za koho je legitimní truchlit, či emoce se objeví ve veřejném prostoru a či zavdají podnět politickým řešením?

(*matter*), jinými slovy byla by jí přikládána váha a nabývala by vůbec významu ztráty.<sup>101</sup>

Truchlit, resp. být připraven truchlit v případě ztráty, v tomto ohledu znamená brát na vědomí tělesnou zranitelnost subjektu vlastní, a představuje tak zcela opačné gesto než melancholické popření tělesné zranitelnosti, které jsme pozorovali u figury člověka v přirozeném stavu. Pakliže se ptáme, proč Butler do politické ontologie vnáší zdánlivě apolitickou emoci, musíme mít tuto souvislost na zřeteli. Truchlitelnost zachycuje provázanost, vzájemnou odpovědnost, a provinilost truchlitelných životů na těch netruchlitelných. K popisu melancholicky strukturované organizace společnosti proto Butler využívá tropus nerovné distribuce truchlitelnosti. Tento konceptuální nástroj je snahou vyvarovat se jazyku subjektu, popření tělesné zranitelnosti a vzájemné provázanosti subjektů navzájem i subjektů s mocí, které přehlížejí, že ne každý se počítá jako subjekt.<sup>102</sup>

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, jenž by mohl být kdykoliv ztracen, aniž by se jeho ztráta počítala jako ztráta.<sup>103</sup> Formulovat truchlitelnost v podmiňovacím způsobu není náhodné, naznačuje nesamozřejmost a podmíněnost ontologie subjektu. Vyzývá nás představit si, co musí být splněno, aby byl život truchlitelný, tj. aby se dostal do perceptivní sféry života. Tímto poukazuje na to, že „být živým“ či „být člověkem“ není fixní kategorie. To, co vnímáme jako lidský život hodný ztráty, je utvářeno performativně. Za lidské životy můžeme truchlit, nakolik bereme na vědomí jejich ztrátu a ztrátu můžeme brát na vědomí pouze v případě, kdy jsou „v jazyce, médiích, kulturním a intersubjektivním poli vybudovány podmínky takového brání na vědomí (*apprehension*)“.<sup>104</sup> Butler tuto epistemologickou a normativní podmíněnost ontologie lidského života nazývá rámováním.<sup>105</sup>

---

<sup>101</sup> Butler, *Rámce války*, s. 20-21. Pojem závažnosti zde používám, aby zdůraznila kontinuitu myšlení Butler ohledně tělesného života. Sama Butler jej v pozdním díle již nevyužívá a nahrazuje jej „bráním života na vědomí“ (*apprehension*), které je podmíněno rámováním. Na obou pojmech je patrná normativní a epistemologická podmíněnost ontologie těla/života v samotném jeho materiálním prožívání.

<sup>102</sup> Butler, *Rámce války*, s. 34.

<sup>103</sup> Butler, *The Force of Non-Violence*, s. 75.

<sup>104</sup> *Ibid.* s. 105.

<sup>105</sup> Anglický výraz „to be framed“ znamená kromě být zarámován také být obviněn ať již oprávněně nebo falešně. Rám svazuje obsah toho, co rámuje s určitou interpretací a určuje tak jak tento obsah bude vnímán a materializován. Viz. Butler, *Rámce války*, s. 15.

## 2.2.2 Praxe rámování a nerovná distribuce truchlitelnosti

V *Rámcích války* Butler naznačuje, že hypotetická kategorie truchlitelnosti je do jisté míry zpřesnění Hegelovy teorie vzájemného uznání, která nedokáže zachytit, že dyadické scéně uznání předchází norma uznatelnosti, v jejichž rámci je teprve život coby kandidát uznání brán na vědomí.<sup>106</sup> Rámcování tvoří všeprostopupující epistemologický prostor, v němž se skrze kritéria uznatelnosti zhmotňují ontologické kategorie života. Účelem rámu je obsáhnout, vyjádřit a určit, co je viděno.<sup>107</sup> V případě, že život není orámován jakožto truchlitelný, k takovému zhmotnění nedochází, jeho ztráta je zcela mimo rámec možnosti naší percepce, vypadáva ze sféry jevení.

Oba tyto „pohyby“ jsou ovšem navzájem neoddělitelné. Připomeňme, že norma je vždy pronásledována svým vnějškem, který produkuje jako konstitutivní podmínku udržování vlastní hegemonie. Právě na základě toho, že je tělesná zranitelnost určitých populací zneužívána a intenzifikována nedostatečností, nebo dokonce úplnou absencí opor, tak, že jejich ztrátu sotva bereme na vědomí, může být zranitelnost těch, kteří se naopak adekvátním oporám těší, popírána, tak že jejich ztráta bude považovaná za skutečnou ztrátu.

Výše jsme uvedli, že zranitelnost nesmí být uchopena jako rys toho či onoho těla či života, nýbrž jako zobecněná součást údělu života, nakolik se jedná o podmíněný proces.<sup>108</sup> Nelze uvažovat o těle, které by nevyžadovalo oporu či o životě, jenž by nežádal zajištění. Ovšem prostřednictvím toho, že určité životy nejsou rámovány jakožto netruchlitelné se z tělesné zranitelnosti a nezajištěnosti života stává prekarita. Prekarita označuje násilné zneužití sdílené tělesné zranitelnosti. Jedná se o „stav navozený určitou politikou, na základě které určité populace strádají rozpadem sociálních a ekonomických podpůrných sítí a následně jsou v odlišné míře vystaveny ublížení, násilí a smrti“.<sup>109</sup>

Pojem rámování lze chápat jako průsečík dvou odlišných filosofických přístupů ke konstituci etického subjektu – reiterace norem a teorie vzájemného uznání. V *Giving an Account of Oneself* Butler podotýká, že obě teorie jsou bez vzájemného

---

<sup>106</sup> Ibid. s. 13; Butler, *Undoing Gender*, s. 32. Srov. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 158-167.

<sup>107</sup> Butler, *Rámce války*, s. 17.

<sup>108</sup> Ibid. s. 27.

<sup>109</sup> Ibid. s. 29.

propojení neúplné a obě se v různých ohledech dopouští jistého přecenění individua. Zatímco Hegel opomíjí, že normy, na jejichž základě někomu uděluji uznání, nejsou mým výtvozem, Foucault, kterému vděčíme za vhled, že subjekt není konstituován pouze v závislosti na druhém, nýbrž také v závislosti na normách, na druhou stranu zapomíná, že otázce „Kdo jsem a kým mohu být?“ předchází otázka „Kdo jsi Ty?“. Jinými slovy, rozpouští druhého ve společenských normách, a setkání s druhým redukuje na setkání s nositelem či nástrojem normy. Butler ovšem upozorňuje na to, že normativní dimenzi vlastní konstituce mi vyjevuje právě druhý, a sice v okamžiku, kdy mi selhává udělit uznání, nebo když já nemohu uznání udělit jemu.<sup>110</sup> Intersubjektivní scéna se neodehrává ve vzduchoprázdnu, nýbrž se jedná o článek v reiteračním řetězci, který je určitým způsobem orámován.

Ovšem rámy si nelze představovat jako rigidní předepsané normy, za nimiž by stál nějaký subjekt, který rámuje, resp. který distribuuje truchlitelnost. Struktura rámu je iterační, tj. rámy neustále podléhají reprodukci, odtrhávají se od kontextů a jsou přenášeny do kontextů jiných. Proto je samotný rám náchylný k vlastnímu zlomu, převrácení či subverzi.<sup>111</sup> Prostor pro subverzi a imanentní kritiku v rámci reiterace norem jsme popsali již v první kapitole. Vektorem této subverze je opět netruchlitelný život, jehož náhlý vpád do sféry percepce představuje událost, která na arbitrární povahu rámu vrhá světlo.

V této souvislosti je třeba zdůraznit právě vizuální metaforiku, kterou se koncepce rámování vyznačuje a která pomáhá rozlišovat mezi uznáním (*recognition*) a bráním na vědomí (*apprehension*). Kritická událost zviditelnění netruchlitelnosti života zdaleka neznamená, že je život uznán, že by se z něj rázem stal život truchlitelný.

„Když se rámy, které ovládají relativní a rozdílnou uznatelnost životů, rozpadnou – a rozpad je součástí jejich obíhání, – můžeme vzít na vědomí, co nebo kdo žije, nedojde ale k uznání jejich života. Co za strašidlo je trýzněno normami uznání, co je to za mohutnější figuru, postavu, která se viklá, mezi vnitřkem a vnějškem?“<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> Butler, *Giving an Account of Oneself*, s. 22-30.

<sup>111</sup> Butler, *Rámce války*, s. 15-18.

<sup>112</sup> *Ibid.* s. 18.

Butler si je dobře vědoma, že gesto coby kritická událost není samo-spásné, úlohou gesta je zviditelnit rám. Jednou z nejslavnějších truchlících hrdinek, která takové kritické gesto učinila, je Antigona. Proto emancipační potenciál truchlení popisuje Butler právě na této figurě.

### 2.2.3 Truchlící Antigona

Odhalit, jaké formy truchlení jsou přijatelné a dostupné, ozřejmuje normy, skrze které je rámován, a tedy utvářen člověk. Antigona jakožto politická figura poukazuje na „politickou možnost, jež vyvstává, když jsou vystaveny hranice reprezentace a reprezentovatelnosti“.<sup>113</sup> Tato thébská princezna je coby žena vzešlá z incestních vazeb vyloučena z politického společenství, její život je podle Butler příkladem netruchlitelného života. „Jejím osudem je nemít život k žití, být odsouzena ke smrti dříve než mít jakoukoliv možnost života...její život je živoucí smrtí, která nemá místo v rámci podmínek, jež udělují životu inteligibilitu“.<sup>114</sup>

Sama vyloučena vně hranice inteligibility, představuje onu „mohutnější postavu viklající se mezi vnitřkem a vnějškem“, která arbitrárně ustavené hranice truchlitelnosti zviditelňuje, když z pozice netruchlitelného veřejně truchlí za svého bratra Polyneika, navzdory tomu, že byl jeho pohřeb Thébským vládcem Kreóntem zakázán. Antigona nejen že zákaz neuposlechne, ale nadto proti němu bojuje jako by byla sama svobodnou občankou, čímž reiteruje hlas zákona, jemuž zároveň vzdoruje.<sup>115</sup>

Butler vyzdvihuje, že Antigona svůj čin nikdy veřejně nestvrdí, pouze odmítne popřít, že jej neučinila ona.<sup>116</sup> O pohřbu Polyneika se navíc dozvídáme vždy skrze řečový akt, ať z úst sboru, Antigoniny sestry Ismény či samotného Kreónta. To je pro Butler podstatné, nakolik jí to umožňuje trvat na tom, že Antigonin čin není autonomní akt individuálního heroismu, nýbrž ironická reiterace normy truchlení.<sup>117</sup> Antigona je schopna jednat – zpochybňovat autoritu rozhodující o tom, za koho truchlit – pouze prostřednictvím opakováním norem moci, které

---

<sup>113</sup> Butler Judith, *Antigone's Claim, Kinship between Life and Death*, Columbia University Press, New York, 2000, s. 2.

<sup>114</sup> Ibid. s. 23.

<sup>115</sup> Ibid. s. 10.

<sup>116</sup> Ibid. s. 7-8; Butler, *Undoing Gender*, s. 167-168.

<sup>117</sup> Butler, *Antigone's Claim*, s. 11.

vzdoruje.<sup>118</sup> V tomto ohledu Butler poznamenává, že Hegel nedostatečně docenil Antigoninu „věčnou ironii“.<sup>119</sup>

Její ironické gesto je totiž dvojitá. Jednak jedná z pozice nelidského, v tomto případě z pozice ženy, čímž překračuje genderové normy (říká se o ní, že jedná „mužsky“) a podvrací humanistickou představu autonomního autora jednání, a nadto „odmítne uposlechnout zákon, který zahrhuje veřejné uznání její ztráty. Tímto způsobem předznamenává situaci, kterou ti, jejichž ztráty nejsou veřejně truchlitelné – např. ztráty způsobené AIDS, – znají až příliš dobře.“<sup>120</sup> Tj. truchlí za netruchlitelný život. Polyneikos se ve čtení Butler stává zástupcem všech těch, kteří zakoušejí „žijící smrt“, tj. ztráta jejichž životů není vnímána jakožto ztráta. Tím, že Antigonu marginalizovaný život zpřítomní ve veřejném rituálu, vznáší požadavek truchlitelnosti, tj. požadavek uznání jeho ztráty jakožto ztráty, a potažmo jeho života jakožto života. To je podtrženo tím, že sama pochází z incestní vazby, rovněž tedy představuje zvrácené pouto neodpovídající normě rodiny.

Číst Antigonu jakožto truchlící, usilující o to navrátit status lidství dehumanizovanému, je takovým interpretačním výkonem, kterým se Butler podle různých badatelů řadí do etického směru „nového humanismu.“<sup>121</sup> Nový je tento humanismus proto, že si za základ nebere racionální a autonomní subjekt, ale subjekt smrtelný a zranitelný. Jedním z těchto interpretů je Bonnie Honig, jež ve své knize *Antigone, Interrupted* formuluje naléhavou námitku: Nevede vyzdvižení zranitelnosti a smrtelnosti k umenšení člověka, stažení do protekcionismu a paralýze jednání? Netkví Antigonina věčná ironie právě v autonomii? V následující sekci se pokusíme hájit stanovisko, podle něž se Butler k žádnému druhu humanismu nezavazuje, čímž budeme čelit jednak námitce z oslabení schopnosti jednání, a zároveň námitce z esencialismu, podle níž se Butler údajným „obratem k etice“ provinila proti vlastní teorii subjektu.

### 2.3 Nový humanismus?

Když Butler hovoří o nevyvratitelné zobecnitelnosti nezajištěnosti a zranitelnosti lidského života, mohlo by se na první pohled zdát, že formuluje

---

<sup>118</sup> Kreóntovo suverénní rozhodnutí je rovněž reiterací „Zákona státu“.

<sup>119</sup> Ibid. s. 4.

<sup>120</sup> Ibid. s. 24.

<sup>121</sup> Matějčková Tereza, „Antigona je mrtvá? Ať žije Isména?“ in: *Slovo a smysl*, 29, 2018, s. 91.

alternativní esenci lidství a na místo *animal rationale* dosazuje *animale mortale*. Podle Honig tímto podléhá tzv. efektu Antigony,<sup>122</sup> když buduje etickou odpovědnost k druhým na základě sdíleného prvku ztráty. To, že truchlíme za ztracené životy druhých, nás činí všímavější k utrpení a zakládá nové možnosti politických společenství a spojenectví přesahující rozlišení politických přátel a nepřátel podle identit. Takové čtení Antigonina vzdoru je ovšem neúplné. Výše jsme načrtli, že Antigonino ironické gesto truchlení za netruchlitelné nespočívá v tom, že by vznášela požadavek rovnosti truchlitelného,<sup>123</sup> nýbrž v tom, že neuposlechne autoritu normy stanovující, kdo je počítán jako život hoden truchlení, zopakuje ji jinak, čímž zviditelní její nahodilost.

Zatímco Honig se domnívá, že od této interpretace představené v *Antigone's Claim* Butler v *Precarious Life* upouští, máme za to, že v obou případech jde Butler o totéž. Přestože v první zmiňované se nenachází explicitní zmínka o truchlitelném životě (zatímco v roce 2000 Butler s tímto pojmem ještě nepracuje), výše jsme ukázali textové doklady, jimiž lze předznamenání truchlitelného života v textu nalézt. V *Precarious Life* pak čteme: „Antigona, riskující svou smrt pohřbením svého bratra proti Kreóntovu ediktu, zosobňuje politický risk obsažený v neuposlechnutí zákazu veřejného truchlení v časech zvýšené suverénní moci a hegemonie národní jednoty“.<sup>124</sup>

Stejný politický risk na sebe berou ti, kteří zveřejňují příběhy obětí americké „války proti terorismu“, za něž není hodno truchlit – když jim dávají jméno a tím je „zahrnují do kolonky člověka“, a zviditelňují, že kategorie člověka je již sociálně a diskurzivně konstruována. Jenomže: není tento risk průkazem právě autonomie? Co je to za sílu, která Antigoně i jejím dědicům umožňuje jednat, přestože jim nejsou poskytnuty žádné opory jednání umožňující? Nenechala se nakonec Butler svést individuálním hrdinstvím natolik, že potvrzuje to, vůči čemu se chce vymezit?<sup>125</sup>

---

<sup>122</sup> Honig, *Antigone, Interrupted*, s. 54.

<sup>123</sup> To totiž Antigona, jak si všímá Honig, nečiní. Sama přiznává, že to „byl můj bratr, ne nějaký otrok, který zemřel“. Ibid. s. 46.

<sup>124</sup> Butler, *Precarious Life*, s. 46.

<sup>125</sup> V této souvislosti je interpretace Antigony z pera Bonnie Honig obzvlášť inovativní, když vyzdvihuje Antigoninu „zákulisní“ konspiraci se sestrou Isménou, jazykem i stávajícími normami. Viz. Honig, *Antigone, Interrupted*, s. 151-189.



Ve hře zde není toliko debata o adekvátní interpretaci thébské princezny, jako debata o interpretaci kontinuity díla Judith Butler a s ní spjaté možnosti etiky a politiky po smrti subjektu. Představuje Butler poválečný obrat k etice vystřízlivění z mladického post-strukturalistického zápalu? Dává tím za pravdu námitkám, že ironická hra s normami nestačí k založení spravedlivější společnosti? Nebo se naopak kritickému tónu raného díla protiví a upadá do další univerzální normativní teorie, která nevyhnutelně narazí na úskalí vylučovacího charakteru normy?

V *The Force of Non-Violence* Butler explicitně uvádí, že základem pro etiku a politiku ne-násilí nemůže být humanismus, protože přehlíží, že pole lidského je vytvářeno skrze vyloučení, pronásledováno figurami, které z něj vypadly.<sup>126</sup> Člověk je historicky proměnlivý koncept, který stojí na vyzdvižení určitých rysů a popření jiných a ti, kdo tyto rysy nespĺňují, se od příkladné lidskosti odchyľují. Nemusí to ihned znamenat, že nejsou bráni na vědomí jako lidé, ale že jejich životy jsou více či méně zbytné. Což je právě nedostatkem humanismu, – že nedokáže zachytit diferencii ve stupni hodnoty, jakou přisuzujeme určitým životům a jak se tato rozdílná alokace hodnoty vtiskává do společenských institucí nebo našich etických rozhodnutí. Vhodnějším rámcem je proto podle Butler nerovná distribuce truchlitelnosti. Zatímco usilovat o rovnost všech lidí se vyhýbá otázce, kdo mezi takové lidi spadá a kdo ne, bojovat za rovnou truchlitelnost bez ohledu na identitu či formu daných životů ji naopak bere vážně.

Na reprezentativní figuře ontologie individualismu jsme ukázali, že představa soběstačného subjektu stojí na popření tělesné zranitelnosti. Vyzdvižení tohoto rysu člověka nelze chápat odděleně od kritiky individualistické ontologie. Butler se ostatně nechce kategorie člověka ani subjektu zbavit nadobro. Ke smrti subjektu podotýká: „Ale tato smrt, jedná-li se o smrt, je smrtí pouze určitého druhu subjektu, takového, který nikdy nebyl možný, smrt fantazie nemožného ovládnutí sebe sama, a tedy ztráta toho, co jsme nikdy neměli. Jinými slovy, nezbytné truchlení.“<sup>127</sup> Touto působivou formulací Butler vyjadřuje, že nechce Já, subjekt či člověka zcela rozmělnit, nýbrž přeznačit jeho význam, uchovat určitou podobu individuality, ale méně suverénní, všímavější, bdělejší a otevřenější alteritě. Truchlit za suverénní

---

<sup>126</sup> Butler, *The Force of Non-Violence*, s. 59.

<sup>127</sup> Butler, *Giving an Account of Oneself*, s. 65.

subjekt znamená porozumět jeho genealogii, upozornit na zamlčené předpoklady, které v stojí za jeho příběhem, nikoli subjekt popřít a dopustit se tak, ač z opačného hlediska, stejného gesta jako dosavadní ontologie individualismu.

Byť je tedy převyprávění příběhu o subjektu spjato s příběhem novým, nedomníváme se, že je na místě jej označovat za humanismus, neboť otázku „Co je člověk?“ ponechává otevřenou – s člověkem zachází jako s nehotovou, nepředvídatelnou formou, jež je setrvale otevřená novým významům a zahrnování do sebe svých ne-lidských příznaků, tj. netruchlitelných životů. Toto kolísání mezi významy vystihuje Butler pojmem katachreze.<sup>128</sup>

### 2.3.1 Katachretický člověk

Katachreze označuje rétorickou figuru spojení logicky nespojitelných výrazů či použití nevhodného slova v daném kontextu. Antigonino gesto, v němž truchlí za netruchlitelný život, vybízí k resignifikaci pojmu člověka, jenž „vstupuje do katachreze“.<sup>129</sup> Absence institucionálně ukotveného jazyka, který by rozpoznal Polyneika (vzešlého z incestního vztahu) jakožto člověka zasluhující si výsadu pohřbu a Antigonu jako občanku schopnou politického jednání, „nutí jazyk do neustálé katachreze“.<sup>130</sup> V katachrezi se ukazuje, jak si tato „stínová forma významu vybírá svou daň na životě, když jej zbavuje jeho ontologické jistoty a trvalosti v rámci veřejné politické sféry“.<sup>131</sup>

Antigona zaujímá místo v jazyce, který jí nepatří, přivlastňuje si normy, které jí nenáleží, jedná jako politický aktér, a tedy jako jiný gender a ve jménu zvrácených rodinných vazeb. Tím poukazuje k novému poli lidství vznikajícímu prostřednictvím politické katachreze. Její jednání se sice pro ni stane fatálním, ovšem „tato fatalita překračuje její život a vstupuje do inteligibilního diskurzu jako příslib *jeho* fatality“.<sup>132</sup>

Dědici této fatality jsou např. lidé, kteří se neidentifikují ani s jednou genderově diferenciovanou formou člověka (ženou a mužem) – osoby transgender, ne-binární, gender fluidní apod., jež jsou pro současný právní systém neinteligibilní. Násilí,

---

<sup>128</sup> Artel Inge, „Judith Butler and the Catachretic Human“, in: Mousley Andrew (ed.). *Toward a New Literary Humanism*, Palgrave Macmillian, 2011, s. 85.

<sup>129</sup> Butler, *Antigone's Claim*, s. 82.

<sup>130</sup> Ibid. s. 78.

<sup>131</sup> Ibid.

<sup>132</sup> Ibid. s. 82. Kurzíva doplněna.

kterému čelí, není srovnatelné např. s násilím, s nímž se potýkali nebílí lidé pod koloniální nadvládou, nebo Židé v nacistickém Německu, kterým byl skutečně právně upřen status lidství. Butler tento rozdíl neodmazává, ale upozorňuje, že v obou případech narážíme na meze humanismu. Prohlásí-li český prezident v oficiálním rozhovoru hlavy státu, že transgender jsou mu „bytostně odporní,“<sup>133</sup> reiteruje tím zaběhlou představu o tom, co je člověk neodporný, normální. Jenže lidství může mít mnoho podob. Trvá-li Butler na nehotovosti kategorie člověka, pak proto, že se snaží vyvázat naše etická i politická rozhodnutí z představ o ustálené formě člověka.

Jednání transgender a genderově nekonformních pak může být jednou z cest, jak o takovou novou politickou představivost usilovat. Jejich přetrvávání na hranicích diskurzivní legitimacy, jejich opakované vznášení požadavků, aby s nimi bylo právně, politicky a společensky zacházeno jako s „normálními“ lidmi,<sup>134</sup> narušuje to, co bylo dosud ustavenou realitou, bídačí určitý kontingentně utvořený pojem lidskosti, resp. toho, co je pro lidskost „normální“ či „přirozené“. „Domnívám se, že když si nereálné činí nárok na realitu, nebo vstupuje do její sféry, děje se jednoduše něco jiného než asimilace k převládajícím normám. Tyto normy samotné jsou otřeseny, ukazují svou nestabilitu a mohou se otevřít resignifikaci“.<sup>135</sup>

Ovšem Butler důsledně trvá na tom, že tyto otřesy směrem k novým realitám a novým<sup>136</sup> identitám nejsou politickým cílem *per se*, nýbrž součástí boje o to, aby ti, již vypadávají z dosavadní politické inteligibility, mohli žít žitelný život a nečelili beztretnému násilí. V tomto boji „je přítomna normativní ambice, která se týká

---

<sup>133</sup> „Rozhovor prezidenta republiky pro pořad TV Prima Partie Terezie Tománkové“, Prezident ČR: vybrané projevy a rozhovory, Hrad.cz Navštíveno 2. srpna 2021 <https://www.hrad.cz/cs/prezident-cr/soucasny-prezident-cr/vybrane-projevy-a-rozhovory/rozhovor-prezidenta-republiky-pro-porad-tv-prima-partie-terezie-tomankove-16024#from-list>.

<sup>134</sup> Příkladem může být právě reakce transgender komunity na prezidentovy výroky v podobě dopisů či videí, v nichž deklarovali, že nejsou odporní, že jsou rovněž „normálními lidmi, kteří žijí, chodí do práce a platí daně“. Ta by podle Butler představovala gesto ne-násilí. Toto gesto zviditelňuje omezenost dosud přijímané kategorie člověka a může být příležitostí k tomu, abychom na něj navázali a usilovali o její přeznačení. Viz. „Vyzýváme Miloše Zemana k omluvě“, Blog, Jsmetransparent.cz, Navštíveno 2. srpna 2021. <https://jsmetransparent.cz/neprijatelne-vyroky-prezidenta-na-ukor-transgender-lidi/>.

<sup>135</sup> Butler, *Undoing Gender*, s. 28.

<sup>136</sup> Nové ve smyslu toho, že normy utvářející a artikulující sféru reality je neshledávající čitelnými.

schopnosti žít, dýchat a pohybovat se a bezpochyby by patřila do něčeho, co nazýváme filosofií svobody“.<sup>137</sup>

V následující kapitole ukážeme, že tato politická katachreze je gestem ne-násilí, jež pozastavuje řetězec násilí páchaný na netruchlitelných životech a blíže se podíváme na to, z jaké síly, ne-li autonomie, tato katachreze čerpá. V tuto chvíli je pro nás podstatné, že rétorická figura katachreze nám umožňuje podržet tenzi mezi vyjednáváním norem a normativním pojetím člověka, které je performativně utvářeno právě skrze vyjednávání s dosavadními normativně ustálenými pojmy. Katachreze pojmu člověka, subjektu, identity či přirozenosti neznamena, že pro nás tyto pojmy již nemají žádný význam, nýbrž pouze to, že jednoduše nejsou stavebními kameny, na nichž můžeme nekriticky stavět politické argumenty. Butler připouští, že to jí „staví na pomezí modernity a postmodernity, v němž tyto pojmy zůstávají ve hře, ale již nikoli v modu základu“.<sup>138</sup>

Resignifikaci zůstává otevřen i pojem tělesné zranitelnosti, který nedefinuje identitu člověka, naopak identitu nabourává a člověka vyvlastňuje.<sup>139</sup> Nepředstavuje alternativní univerzální kategorii, univerzálně tvoří tím, že odhaluje to, co univerzálně udržovalo jako svůj vnějšek. Butler tedy stále pracuje s univerzálními kategoriemi, ovšem kriticky reviduje jejich význam. V *Undoing Gender* nazývá tuto katachrezi „vložením do uvozovek“.

### 2.3.2 Univerzalita v uvozovkách

Vložit univerzální pojem (např. člověka) do uvozovek, znamená přivést jej do stavu nevědění ohledně toho, čím je.<sup>140</sup> Znamená to tvrdit, že univerzální ještě nebylo formulováno, tj. že toto „ještě ne“ je pro samo univerzální konstitutivní. Volí-li Butler pro převyprávění příběhu o subjektu postavy hraničářů „viklající se mezi vnitřkem a vnějškem“, pak ne proto, aby z ne-lidských forem vytvořila lidské jejich zahrnutím do dostatečně obšírné, a proto inkluzivnější univerzální kategorie, nýbrž proto, abychom neustále měli před očima, že z univerzality vždy něco

---

<sup>137</sup> Ibid, p. 31; 219. Ovšem nikoli svobody pojaté jako autonomie vůle, nebo suverénní dominance nad sebou samým. Butler následuje Arendt, když trvá na tom, že svoboda je podmíněna nesuverenitou. Ona normativní ambice je ukotvena ve zranitelnosti, na jejímž základě selháváme dosáhnout plné autonomie. Navzdory tomu jednáme, a právě to je etické. Srov. Arendt Hannah, *Vita Activa neboli O činném životě*, přel. Němec Václav, OIKOYMENH, Praha, 2009, s. 304-306.

<sup>137</sup> Butler, *Undoing Gender*, s. 179.

<sup>138</sup> Ibid.

<sup>139</sup> Ibid. s. 19.

<sup>140</sup> Ibid. s. 190.

vypadává, že lidské je vždy utvářeno v protikladu k ne-lidskému. „Univerzální“ začínáme artikulovat právě tehdy, když zpochybňujeme jeho existující formulace, přičemž toto zpochybnění přichází právě z pozic, které univerzálním nebyly pokryty“.<sup>141</sup>

Právě takto má nakonec Antigona k univerzalitě co dodat, byť ji primárně o univerzalizaci truchlitelnosti nejde. Tím, že trvá na lidství ne-lidského, a nadto z pozice ne-lidské, podrývá dosavadní základy univerzality, zvýrazňuje její hranice a činí je možné k posunům. Právě tím, že zpochybňuje dosavadní pojetí člověka, upozorňuje na jeho rámy, vně nichž se i státní násilí stává beztrestným. Univerzální nabývá významu skrze méně než univerzální kulturní podmínky (rámy) své artikulace. To je paradox, na který nevyhnutelně naráží každá snaha zaujmout univerzální stanovisko.<sup>142</sup>

Považovat tělesnou zranitelnost za „univerzální“ tedy neznamena, svázat člověka s identitou zranitelného, nýbrž upozornit na to, co z univerzality muselo být vyloučeno, aby byla udržována její dosavadní podoba. Znamená to trvat na tom, že jsme všichni zranitelní, tj. otevření k tomu být dotčeni, afikováni či zraněni a záhy k tomu dodat, že se v naší zranitelnosti utváří difference podle toho, jakými způsoby jsme afikováni, a jak jsme vybaveni, tj. jaké opory nám jsou nebo nejsou poskytnuty k tomu, na tyto afekce odpovídat.<sup>143</sup> Znamená to držet na zřeteli, že do toho, že každý žijeme svou zranitelnost jinak, zasahují rámy, v nichž se životy některých stávají překérními.

K pojmu „univerzality“ Butler dodává:

„Nepředstavuje základ, na němž máme stavět (...), je to pojem, který se stal skandálním, hrozí, že do lidského zahrne samo jiné, oproti kterému bylo lidské definováno. V tomto radikálnějších použití rozbíjí „univerzalita“ základy, které se staly konvenčně přijatými, stává se anti-fundacionalismem“.<sup>144</sup>

---

<sup>141</sup> Ibid. s. 191.

<sup>142</sup> Ibid. s. 190.

<sup>143</sup> Gilson Erinn C. *The Ethics of Vulnerability, A Feminist Analysis of Social Life and Practice*, Routledge, New York and London, 2014, s. 137.

<sup>144</sup> Butler, *Undoing Gender*, s. 190.

Těmito rozbitými základy je individualistická ontologie, která za východisko jednání považuje soběstačného člověka nezranitelného k prekaritě. Tato nárokováná nezranitelnost umožňuje trvat na individualizující formě odpovědnosti, protože stírá ze zřetele, že lidské jednání je všudypřítomně podmíněné, že naše zdánlivě individuální a intimní selhání jsou implikována v širším sociálním světě socioekonomických a politických institucí. Zranitelnost tedy není překážkou nebo protikladem k jednání, jak by tvrdila kritika nového humanismu, ale spíše jeho podmínkou. Podmíněnost lidského života a jednání naznačuje, že: „Ptáme-li se na základní etické a politické otázky, jak bych měl jednat, již nevědomky odkazujeme k podmínkám, která tato jednání umožňují, či spíše k podmínkám překérním, které samotné podmínky jednání podřívají“.<sup>145</sup>

Pakliže tedy Butler přivádí do popředí ztrátu, truchlení, možnost být zraněn a druhého zranit, není tomu tak, že by s rozhodla pro nový základ humanismu, spíše vynáší na světlo, co bylo dosud násilně popíráno, aby byl vůbec základ tradičního humanismu vybudován. Z této nečisté pozice „silového pole násilí“<sup>146</sup> vyjednává podmínky „univerzální“ anti-fundacionalistické etiky, jež reflektuje, že zranitelnost nabývá svého významu teprve v politických rámech, ve kterých sama tato etika vyvstává.<sup>147</sup>

---

<sup>145</sup> Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, s. 23.

<sup>146</sup> Butler, *The Force of Non-Violence*, s. 27.

<sup>147</sup> Thiem Annika, *Unbecoming Subjects: Judith Butler, Moral Philosophy and Critical Responsibility*, Fordham University Press, 2008, s. 197.

### 3 Etika a politika ne-násilí

Příběh o zranitelném těle-prahu, jehož prostřednictvím Butler rekonceptualizuje ontologii Já, vychyluje melancholický, sebe-zahleděný subjekt směrem k poutům, které jej nevyvratitelně váží k druhým, a situuje tak etično do „vztahového rámce, v němž jsme skrze naše těla oslovováni a vyzýváni druhými, abychom určitým způsobem jednali“.<sup>148</sup> Zároveň naznačuje, že tento rámec vztahů závislosti a odkázanosti jeden na druhého není mírumilovnou sférou vzájemného spojení, nýbrž „ambivalentním polem, v němž musí být etická povinnost vypracována ve světle setrvalého a konstitutivního destruktivního potenciálu“.<sup>149</sup> Ten je indukován tím, jak nerovně je distribuován status truchlitelných životů, jenž podmiňuje, jak budeme v onom vztahovém rámci oslovováni, nebo zda vůbec se budeme moci stát subjektem oslovení, tj. etického zájmu.

Dosud jsme pojednali o možnostech post-suverénního jednání především ve vztahu subjektu k normám, naznačili jsme však také, že podnětem sociální kritiky je setkání, či oslovení druhého. V *Giving an Account of Oneself* využívá Butler tropu oslovení jako protiváhy k narativní formě Já, v níž ontologie individualismu nachází východisko etické odpovědnosti. Nejprve představíme kritiku této formy Já, abychom následně přistoupili k tomu, jak etickou odpovědnost Butler v rámci sociální ontologie těla přeznačuje a dále, jaký etický a potažmo politický závazek z ní vyplývá.

#### 3.1 Kritika narativní odpovědnosti

V první kapitole jsme společně s Nietzschem poukázali na to, že konstitutivním rysem subjektu je provinilost. Subjekt je vinen v tom smyslu, že je svázán s druhými a s normami společnosti. Podle Nietzscheho je na tomto provinění založena morální odpovědnost subjektu – je mu přičítána vina, tj. kauzální spojitost s důsledky jednání. Za tuto vinu pak skládá účty (*account*) před druhými, za něž je souzen. Na Nietzscheho kritice morálky Butler oceňuje vhléd, že morálka<sup>150</sup> je spjata s narativní schopností subjektu, který vydává počet (*account*) ze sebe sama, jako by byl beze zbytku autorem svého jednání. Ovšem dále již Nietzscheho

---

<sup>148</sup> Butler Judith, *Senses of the Subject*, Fordham University Press, New York, 2005, s. 8.

<sup>149</sup> Butler, *The Force of Non-Violence*, s. 10.

<sup>150</sup> Morálkou zde myslíme systém absolutních univerzálních hodnot, podle nichž se vzájemně posuzujeme. Butler přinejmenším v *Giving an Account of Oneself* následuje Hegela a jeho rozlišení morálky (absolutní hodnoty) a etiky (normy žité skutečnosti.)

nenásleduje: subjekt se nemá provinění, tj. pouta k vnějšku zbavit.<sup>151</sup> Připomeňme, že vina utváří paměť, být vinen vyjadřuje pamatovat na to, že jsme utvářeni v podmanění k normám a k druhým, kteří teprve zakládají možnost mé narativní schopnosti. Ovšem také to, že performance vlastní identity v sobě zahrnuje nevědomé zavrhování jiných možných identifikací, které se naraci vzpírají.

Jinými slovy, být vědomě provinilý znamená mít na paměti vlastní tělesnou zranitelnost, odkázanost na druhé, ale také své propletení s mocí. Není to provinilost na straně subjektu, která pro Butler představuje problém, nýbrž forma oslovení či odpovědi, kterou na tuto vinu dáváme. Neoliberální morálka západního světa, jejímž protagonistou je figura plně soběstačného člověka, redukuje toto oslovení na morální souzení. A to je problematické, ne-li násilné.

Vztahovat se k vině druhého výlučně prizmatem souzení znamená vyžadovat plnou odpovědnost za něco, co nemohu plně ovládat. Připomeňme: Je-li subjekt konstituován teprve skrze vztah k druhým a k normám, pak z jeho identity vypadáva určitý zbytek či přebytek, na jehož základě každý pokus vydat úplný počet ze sebe sama, tj. odpovídat beze zbytku za celý svůj životní příběh a stvrdit se jako v sobě identický subjekt, selhává. A sice ve dvojím ohledu: v první řadě je to oslovení druhého, které mě vůbec vybízí k tomu, abych odpovídal a vydával počet ze sebe sama;<sup>152</sup> a dále, tento počet bude vždy přerušen normami uznatelnosti, vůči nimž se musí učinit čitelným. „Toto Já nemá žádný vlastní příběh, který by nebyl příběhem vztahů – či souboru vztahů – k souboru norem“.<sup>153</sup>

Připomeňme, že východiskem konstituce etického subjektu je pro Butler teorie vzájemného uznání, doplněná o Foucaultovy vhledy o jeho normativních základech. Vstupuje-li do scény vzájemného uznání temporalita norem přesahující perspektivu první osoby, pak to, čím mě druhý oslovuje, co mi zrcadlí, a co představuje základ pro udělení uznání, nemůže být poznání strukturální stejnosti, nýbrž naopak nahlédnutí, že ohledně sebe-poznání nevyhnutelně selháváme. Není

---

<sup>151</sup> Nejenže nenásleduje, ale vydává se přímo opačným směrem. Popíráním viny, snahou plně se vyvázat pout k vnějšku nevzniká svobodný duch, nýbrž, jak jsme ukázali v první kapitole, melancholik. Pakliže s Nietzsche do jisté míry souhlasí v tom, že morálka může být ničivá pro život, nemá tím na mysli svázání původní nespoutanosti do provinilého špatného svědomí, nýbrž paradox, který může vést k paralýze jednání. Srov. Nietzsche, *Genealogie morálky*, s. 70-79.

<sup>152</sup> Butler, *Giving an Account of Oneself*, s. 21.

<sup>153</sup> Ibid. s. 8.



to „Já“, kdo uděluje uznání, ale spíše „Ty“, které již bylo osloveno druhým. Vydat počet pak musím z pozice tohoto Ty, jehož oslovení nejsem tvůrcem.

Toto selhání ovšem není fatální. Stín fatality na něj uvrhuje teprve ontologie individualismu,<sup>154</sup> která komolí schopnost jednání do podoby individuálního atributu či síly subjektu. V druhé kapitole jsme ukázali, že produktem této zkomoleniny je figura plně soběstačného individua, která stojí na inauguračním násilí spočívajícím v popření tělesné zranitelnosti a alterity s ní spjaté. Nyní můžeme dodat, že model narativní odpovědnosti, nakolik popírá naši konstitutivní vztahovost, toto násilí reiteruje.

Lze jej chápat dvojím způsobem: Na jedné straně to znamená stírat ze zřetele, že vydáváním počtu ze sebe samých, jímž se činíme uznatelnými, reiterujeme rámy uznatelnosti určující, jaké životní příběhy se vůbec objeví ve veřejném prostoru. (A konáme tak násilí na těch, jejichž příběhy nejsou čitelné.) Na straně druhé to vytváří takovou sféru vztahů k druhým, v nichž nám za naši vinu není skýtáno žádné odpuštění. Nakolik je totiž jednání pojato jako vědomé rozhodování, jsme za něj obviňováni, tj. považováni za odpovědné výlučně my sami. Jenomže jak jsme ukázali v první kapitole, takto pojaté jednání se zakládá na požadavku, který je protimluvem. Vztahujeme-li se k sobě primárně prizmatem vzájemného morálního posuzování, čelíme tomuto protimluvu bez opory, což může vést až k úplné paralýze jednání. Obě formy tohoto násilí líčí Butler na dvou kafkovských postavách.

### 3.1.1 Morální násilí

První z nich je Odrádek z povídky *Starost hlavy rodiny*.<sup>155</sup> Toto stvoření, které vypadá jako plochá, hvězdicovitá cívka na nitě, ale zároveň se jedná o syna vypravěče, nám připomíná, že narativní forma odpovědnosti nepočítá s těmi, kteří nesplňují uznatelnou formu člověka. Odrádkův život není orámován coby lidský, vypadává z kandidátů na uznání a nepředstavuje tak život, který by byl hoden zachování a zabezpečení před ztrátou. Ovšem tím, že ve své ne-lidskosti přetrvává, v domě vypravěče pobývá střídavě na půdě, na schodišti, na chodbách, jeho smích

---

<sup>154</sup> Touto fatalitou máme na mysli voluntaristické pojetí jednání, které jsme vyvrátili performativitou.

<sup>155</sup> Butler, *Giving an Account of Oneself*, s. 61-64. Srov. Kafka Franz, „Starost hlavy rodiny“, in: Kafka Franz, *Povídky*, přel. Kafka Vladimír, Odeon, Praha, 1983, s. 137-138. Butler si Odrádka patrně vybírá také pro etymologický původ jeho jména – označuje něco jako „zbytný“.

zní jako šeleštění spadaneho listí, představuje určitý kritický odstup, z něhož můžeme „zkoumat sociální podmínky, v nichž je člověk konstituován a dekonstituován“.<sup>156</sup> V tomto ohledu pak Odrádek činí obdobné kritické gesto jako Antigona, když přerušuje násilí normy, určující, kdo se počítá jako člověk. Neusiluje o to, být uznán a zahrnut do lidského, nýbrž ohrožuje nekriticky přijímanou formu člověka. Je připomínkou rámu, teprve v němž formulujeme univerzální morální principy, které tedy nabývají významu skrze méně než univerzální kulturní podmínky své artikulace a nemohou být osvojitelné těmi, jež z rámu vypadávají. Odrádek nás vybízí tento rám morálky reflektovat.

Násilí morálního soudce popisuje Butler poněkud temným způsobem na povídce *Ortel*.<sup>157</sup> Jiří, úspěšný podnikatel, který převzal vedení firmy po svém nemocném otci, jej navštěvuje v pokoji, aby mu oznámil, že se bude ženit. Resp. že hodlá o svých zásnubách spravit svého přítele z Ruska, s nímž udržuje korespondenci. Otec zpochybňuje existenci tohoto přítele, vyjadřuje podezření, že se jej Jiří snaží nekalým způsobem vyštípat z firmy a vyčítá mu, že není dotčen matčinou smrtí. Náhle prozradí, že přítel z Ruska o Jiřím již vše dávno ví, neboť mu otec rovněž píše dopisy, v nichž mu o něm vše vyzrazuje. Dokonce naznačí, že tento přítel zosobňuje právě Jiřího Já, resp. podobu životního příběhu, kterou měl Jiří naplnit. V závěru povídky jej morálně odsoudí k smrti utopením. Jiří nato vyběhne z pokoje a vrhne se z mostu.<sup>158</sup>

V tomto rozsudku smrti spatřuje Butler krajní formu morálního souzení, která může vést ke zničení schopnosti jednat, a tedy i života. Otec přistupuje k Jiřímu, jako by byl veskrze autorem svého životního příběhu. To znázorňuje motiv dopisu, jež Jiří píše o sobě samém a jehož adresátem, jak se později ukáže, je podoba, která měla být v očích otce skutečně napsána. Za nezpůsobilost takový příběh napsat je Jiří otcem odsouzen.

Motiv životního příběhu si Butler vypůjčuje od Hannah Arendt, u níž je lépe patrné, v jakém smyslu morální souzení ničí život. Prostým důsledkem lidské svobody a plurality je nedozírnost následků jednání. Do jednání vstupují druzí,

---

<sup>156</sup> Ibid. s. 105.

<sup>157</sup> Ibid. s. 46-49. Srov. Kafka Franz, „Ortel“: in: Kafka Franz, *Povídky*, s. 37-50.

<sup>158</sup> Butler vyzdvihuje, že tento Jiřího čin je vyličen neosobní vazbou „jako by byl hnán“ (v anglickém překladu „felt himself rushed“, v originále „fühlte sich gejagt“), což odpovídá nabourání dualistické představy jednání. Ibid. p. 47. Srov. Kafka, „Ortel“, s. 50.

různým způsobem jej interpretují, navazují na něj tak, že žádný z nás není výlučným autorem svého příběhu, ale spíše hrdinou, který se odhaluje teprve v samotném procesu jednání.<sup>159</sup> To odpovídá rovněž reiteračnímu a performativnímu charakteru jednání, které vyvrátilo, že by jednání probíhalo v řádu vědomých voleb. Narativní forma odpovědnosti ovšem na individuálním autorství trvá, břemeno nedozírnosti a nezvratitelnosti ponechává na jednotlivci, a tím jej zcela paralyzuje. Teprve schopnost odpuštění tuto tíhu zmírňuje.<sup>160</sup> A podle Butler zmírňuje také vinu.

Otcovo ničivé obvinění Jiřího v jeho provinilosti osamocuje – připomeňme, že otec prohlašuje, že po celou dobu zná znění dopisů i podobu života jejich adresáta, – a tím se otec od vlastní viny očišťuje. Popírá, co s druhým sdílí, totiž neprůhlednost vlastního já a částečnou slepotu ohledně svého jednání. Butler hovoří o tom, že mezi sebe a svého syna klade ontologickou diferenci. To zůstává poměrně nejasné, ovšem zdá se, že Butler chce upozornit na skrytý paradox morálního ideálu soběstačnosti. Na jedné straně stojí na úplné přičitatelnosti viny, na straně druhé vyzývá tuto vinu popírat, když po jednotlivci vyžaduje plně se vyvázat z vazeb k vnějšku. Jak neúnosný může být tento protimluv, ukazuje právě Jiří. Ovšem tím naznačuje také jinou cestu.

Když ztělesní otcův rozsudek, nabídne mu „dar lásky“ či odpuštění (*for-giving*), v němž vyvstává násilí, kterého se na něm otec dopustil. Jiří jistě není instruktivním příkladem – jeho odpuštění je bezmezné a zaslepené láskou k otci, přesto nám jeho gesto naznačuje něco podstatného: odpuštění je takovou formou etického oslovení, skrze nějž se ze vztahu k druhému nevyvazujeme, naopak vztah navzdory ambivalenci navazujeme. Odpuštění se zdržuje násilí morálního soudce a v tomto ohledu odhaluje sféru ne-násilí.<sup>161</sup>

### 3.1.2 Sféra ne-násilí a odpuštění

Sféře vzájemného morálního posuzování předchází původnější sféra vztahovosti, ve které si udělujeme uznání nikoli pro poznání strukturální stejnosti

---

<sup>159</sup> Arendt, *Vita Activa*, s. 238.

<sup>160</sup> Srov. *Ibid.* s. 307-316.

<sup>161</sup> Za vyzdvižení motivu odpuštění vděčím dr. Tereze Matějčkové a její přednášce na semináři Filosofie rezignace z 27.4.2021. Dalšími badateli, kteří jej v rámci etiky Judith Butler potvrzují, je např. Catherine Mills. Viz. Mills Catherine, “Undoing Ethics: Butler on Precarity, Opacity and Responsibility“, in: Lloyd Moya (ed.). *Butler and Ethics*, Edinburgh University Press, 2015, s. 46.

druhého, nýbrž na základě nahlédnutí sdílených mezi vlastního poznání, tedy právě proto, že jsme ohledně nás samých nevyhnutelně částečně slepí, že z naší reflexivní struktury uniká onen zbytek. Tato sféra se vyznačuje dispozicí pokory a štědrosti.<sup>162</sup> Pokora proto, že nahlížíme vlastní tělesnou zranitelnost a štědrost proto, že ji bereme co nejuvážlivěji v potaz. Butler tuto etickou dispozici, která ze zbytku činí přebytek, popisuje následovně: „Budu potřebovat, aby mi bylo odpuštěno za něco, čeho jsem si nemohla být plně vědoma, a sama budu zavázána k tomu, abych skýtala odpuštění druhým, kteří se rovněž ustavují v částečné neprůhlednosti pro sebe samé“.<sup>163</sup>

Problémem etické odpovědnosti založené v morálce soběstačného Já je snaha zabránit onomu nevyhnutelnému selhání podat úplný počet ze sebe sama tím, že vyvazuje subjekt z jeho ambivalentních vztahů a pout k druhým. Pak ovšem hrozí, že se přetaví do formy morálního narcisismu, jak jsme viděli u otce Jiřího.<sup>164</sup> K tomu Butler podotýká: „Toto spojení násilí a moralizování se snažím narušit tvrzením, že odpovědnost může snadno nalézt jiné ukotvení“.<sup>165</sup> Je to totiž právě tato ambivalence našich vztahů k druhým a k normám, z níž povstává etika.<sup>166</sup>

Právě proto, že vzájemná závislost neznamena pouze vlídnost, lásku, solidaritu, ale také agresi, rozhořčení a vskutku násilí – to, že se na druhém mohu provinit, aniž bych si toho byl plně vědom, – k sobě máme etické závazky. Jinými slovy, etika vychází z toho, že jsme oslovováni, že můžeme být oslovením zraňováni, nebo druhého zranit, a také, že jsme společensky rámováni jako oslovitelní v ustálených podobách. Odpovědnými se stáváme nikoli proto, že nám jakožto autorům může být přičítáno jednání, nýbrž proto, že jsme druhými vyzýváni, abychom určitým způsobem odpovídali.<sup>167</sup> Být v této odpovědi odpovědný znamená být co nejuvážlivější a nejvstřícnější, být připraven skýtat odpuštění.

V tomto ohledu musíme pozměnit význam toho, čemu říkáme odpovědnost: Být za sebe odpovědný znamená přiznat meze svého sebe-porozumění. Tento „nemoralizovaný smysl odpovědnosti“<sup>168</sup> plyne z nepopírání destruktivnosti

---

<sup>162</sup> Butler, *Giving an Account of Oneself*, s. 42.

<sup>163</sup> Ibid.

<sup>164</sup> Ibid. s. 103.

<sup>165</sup> Butler, *Rámce války*, s. 147.

<sup>166</sup> Etikou zde myslíme normy vyrůstající z žité, nutně rozporuplné skutečnosti, v níž jednáme.

<sup>167</sup> Thiem, *Unbecoming Subjects*, s. 145.

<sup>168</sup> Butler, *Rámce války*, s. 150.

vlastního Já. Být člověkem, eticky jednat neznamená snažit se tuto ambivalenci vymazat, nýbrž brát ji vážně, vyjednávat v podmínkách, jejichž tvůrcem nejsem, a jichž si nemohu být plně vědom. Teprve tak se stáváme lidskými. To bychom mohli považovat za onu nehotovou formu lidství či vřelejší podobu subjektivity, která reflektuje vlastní epistemickou i afektivní omezenost. V posledních řádcích *Giving an Account of Oneself* čteme:

„Naše ochota nechat se zrušit (*to become undone*) ve vztahu k druhým, tvoří naši naději, že se staneme lidskými. Nechat se zrušit druhým je primární nutnost, která zajisté vyvolává úzkost, avšak zároveň také představuje naději (...) vyprázdnit toto soběstačné já jako vlastnictví svého druhu. Pokusíme-li se vydávat počet z tohoto místa, nebudeme nezodpovědní, a pokud snad ano, zajisté nám bude odpuštěno“.<sup>169</sup>

Odpuštění, nakolik přerušuje koherentní narativ, lze chápat jak gesto ne-násilí. Neoslovuje druhého v násilném modu morálního soudce, nýbrž ponechává otázku „Kdo jsi?“ otevřenou a dává druhému možnost nahlédnout a reflektovat sdílenou provinilost, tj. sdílený destruktivní potenciál a vzájemnou odkázanost. Uvědomění vlastního násilného potenciálu a možnosti provinění skýtá ubezpečení, že selhání a omyly jsou veskrze „lidské“, že je společně sdílíme a jeden druhého uznáváme navzdory nebo právě díky tomu, že si nemůžeme být plně vědomi našeho jednání ani co do úmyslů nebo důsledků.

To Butler nazývá étosem ne-násilí – odolávat svodu egoistické vlády, setrvale žít tuto výzvu nenárokovat si suverenitu nad sebou samým a nevyžadovat suverenitu druhého.<sup>170</sup> Není to jen absence násilí, není to pasivita, ne-násilí naopak vyžaduje ohromnou sílu vést tento boj se sebou samým a druhému skýtat odpuštění. Tímto se nám navrácí ona naléhavá otázka z druhé kapitoly: Co je tato ohromná síla? Síla vůle? Touhy? Neosobní moc norem, kterou si přivlastňujeme? Násilí, které převracíme?

### 3.2 Síla ne-násilí

V *Rámcích války* charakterizuje Butler ne-násilí jakožto požadavek, apel, či výzvu. V *The Force of Non-Violence* pak hovoří o sociální praxi rezistence.

---

<sup>169</sup> Butler, *Giving an Account of Oneself*, s. 136. (Přel. Fulka Josef viz. Fulka. „Etika po smrti subjektu“, s. 289; 292.)

<sup>170</sup> *Ibid.* s. 64.

Domníváme se, že důvodem pro tento posun je určitá změna důrazu. V *Giving an Account of Oneself*, které vyšlo čtyři roky před *Frames of War*, se Butler snažila vypracovat teorii etické odpovědnosti, jež vychází z ambivalence sociálních vztahů, která by nebyla popírána. Esej *The Claim of Non-Violence* bychom mohli chápat jako pokus dát této odpovědnosti konkrétní podobu. Butler píše: „Ne-násilí vsutku nelze pochopit jako etickou výzvu, kdyby se násilí nepodílelo na vytváření a udržování subjektu. Neexistoval by žádný boj, žádná povinnost, žádná komplikace“.<sup>171</sup> A můžeme doplnit: žádná etika.

V *The Force of Non-Violence* pak toto „násilí, které se podílí na vytváření a udržování subjektu“ specifikuje jako ono násilí, jímž je udržován ideál soběstačného individua, jehož sebe-záchova je pojata odděleně od zachování životů druhých. V rámci této ontologie pak otázky po zachování životů nebo ochraně před ztrátou směřují k otázkám, zda jsou takové životy v nějakém ohledu součástí mého života. V této souvislosti vyvstává důležitost rekonceptualizace těla coby prahu – společně s Butler se musíme ptát: kde ohraničíme tělo, které bychom bránili? Přičemž tato otázka není mířena na naši individuální morálku, adresuje spíše rámy, které stanovují, kdo má takové Já, jež by bylo shledáváno jako hodno obrany a proti jakým Já je naopak násilí rámováno jako oprávněný prostředek.

Zde se Butler analýzy překlápějí na politickou část eticko-politického svazku. V *The Force of Non-Violence* se zaměřuje právě na sebe-obranu, strategie morálního ospravedlňování násilí a jeho rámování. Ptát se a zpochybňovat tyto rámy pak nelze v rámci instrumentální logiky, která vůči vlastnímu rámu zůstává slepá. Dříve, než se násilí chápeme jakožto prostředku, působí již ve světě, jehož podoba dané schéma ospravedlnění umožňuje. Tuto podobu pak performativně spoluutváříme a budujeme násilnější svět, v němž je prostředčné násilí účelem svého druhu.<sup>172</sup> Jak tento proces reiterace pozastavit?

### 3.2.1 Pozastavení násilí

Hovoří-li Butler o ne-násilí jakožto o etické a politické praxi rezistence, která pozastavuje násilí, má tím na mysli imanentní kritiku násilí v jeho různých

---

<sup>171</sup> Butler, *Rámce války*, s. 145.

<sup>172</sup> Butler, *The Force of Non-Violence*, s. 19.

podobách.<sup>173</sup> Aby vyvrátila představu, že rezistence a kritika vůči právnímu režimu je z definice násilná, obrací se k Benjaminově eseji *Ke kritice násilí*.<sup>174</sup>

Benjamin proti sobě staví mýtické (světské) násilí, které ustavuje moc práva a násilí božské, jež právní moc suspenduje. Moc ustavení, uchování, a tedy reiteraci představuje mýtická báje o Niobé, která byla za provinění se proti bohům (právu) krvelačně potrestána a proměněna v sochu jako setrvalou připomínku její viny, a tedy autority práva. Tímto trestem se existence bohů manifestuje a právo teprve ustavuje.<sup>175</sup> V Hobbesově scénáři je socha Niobé nahrazena smlouvou, která „přirozené násilí“ převádí do rukou suveréna. V obou případech je násilí zadrženo opět násilím – z násilí se stává moc a autorita práva.<sup>176</sup>

Moc přerušení lze naopak spatřovat v biblickém příběhu o vzpouře Koráchovců, jejichž trest má podobu nekrvavého a náhlého úderu, po němž nezůstanou stopy – rozevře se pod nimi zem a spolkně je.<sup>177</sup> Butler čte tuto božskou sílu jako sílu nenásilí, nakolik pozastavuje totalizující rámec práva a právní monopol na násilí. „Božské násilí je sice ničivé, ale jen proto, že ničí pouta nasáknutá vinou, pouta, která zajišťují subjekty poslušné právu a násilným právním režimům“.<sup>178</sup> Prosáknuta vinou proto, že schémata ospravedlnění právního násilí jsou podle Butler reiterací matrice truchlitelnosti.

Netruchlitelné životy vypadávají z perceptivní sféry životů a nemají proto nárok na sebe-obranu. Nejsou součástí sféry Já, které bychom bránili. Naopak bychom ve jménu sebe-obrany domněle oprávněně konali násilí na nich. Nemáme-li toto na zřeteli, pak přehlízíme, že rozhodnutí, proti komu konat násilí a koho před násilím

---

<sup>173</sup> Butler hovoří o násilí lingvistickém, emocionálním, institucionálním, ekonomickém, o rychlých formách zabítí i pomalých formách „nechat zemřít. Pakliže mezi různými projevy násilí (od fyzických forem napadení na ulici, přes zraňující diskurz, po právní ukotvení) příliš nerozlišuje, pak proto, aby podtrhla, že se jedná o reiterace schémat truchlitelnosti, jež se ve všech těchto podobách dotýkají těla v jeho materiálním přetrvávání. Butler vždy zajímá, jak se lidem, kteří systémovému násilí čelí, žije. Ibid. s. 137-138.

<sup>174</sup> Ibid. s. 133.

<sup>175</sup> Benjamin Walter, „Ke kritice násilí“, in: *Agesilaus Santander*, Hermann a synové, Praha, 1998, s. 71-72.

<sup>176</sup> Butler v tomto bodě nenásleduje H. Arendt – mezi mocí a násilím nerozlišuje. Vyzdvihuje naopak Benjaminův postřeh: Tam, kde se právní násilí tváří, že je prostředkem k účelu, je ve skutečnosti manifestací práva. S Arendt ovšem souhlasí v tom, že v rámci instrumentální logiky můžeme ospravedlňovat takřka jakýkoliv prostředek. A jelikož nedokážeme kontrolovat završenost účelu, mění se prostředky postupně v účely samé. Podle Butler proto, že násilí je projevem moci. Viz. Butler, *The Force of Non-Violence*, s. 13; 135. Srov. Arendt, *Vita Activa*, s. 298-299.

<sup>177</sup> Benjamin, „Ke kritice násilí“, s. 74-75.

<sup>178</sup> Butler, *The Force of Non-Violence*, s. 129.

chránit, jsou demograficky rámována – vstupují do nich systémové problémy jako je rasismus, transfobie, xenofobie, stopy koloniálního myšlení, válečná logika, genderová či socioekonomická nerovnost. Na jejich základě pak dochází k tomu, co Butler popisuje jako fantasmagorické převrácení násilí.<sup>179</sup> Jakmile je ohrožena autorita stávajícího mocenského uspořádání,<sup>180</sup> je tato hrozba identifikována jako násilí a lze proti ní v zájmu sebe-obrany oprávněně použít násilí.<sup>181</sup>

Síla ne-násilí tkví podle Butler v tom, že reiteraci tohoto násilí pozastaví, a v tomto přerušení zjeví zamlčené působení matrice truchlitelnosti a její fantasmagorii. Těla prekarizovaných shromážděná v nenásilném protestu prohlašují: „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 sdělují: „Nezmizíme tak snadno, naše ztráty zanechají živoucí stopu, z níž rezistence poroste“.<sup>182</sup> Tímto tělesným performativem, či gestem odkrývají zkázonosné působení norem truchlitelnosti, jednají z pozice, v níž jim podmínky jednání nejsou zajištěny.

Právě v tomto aktu odhalení násilí, jež je na nich pácháno, spočívá jejich jednání, či neúplné jednání – gesto, které pozastavuje cirkulaci násilí.<sup>183</sup> 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 netázaného průběhu, vyrve z reiteračního řetězce jeden článek. Vypůjčuje-li si Butler Benjaminův náboženský slovník, pak pojmy jako „božské“ či „zjevení“, naznačují sílu, která je s to způsobit určitý zlom. A sice ve schématech

---

<sup>179</sup> Psychoanalytický pojem fantasmatu využívá Butler proto, aby podtrhla konvergenci psychických a sociálních struktur, nakolik v nich funguje logika zavržení a ambivalence. Psychoanalýza nabízí vhled do toho, jak do debat o násilí vstupují skryté demografické předpoklady. Ibid. s. 60.

<sup>180</sup> Butler pracuje s pojmem moci především ve významu decentralizovaných biopolitických mechanismů, které pozitivně tvarují a regulují životy jedinců a populací. Moc suverénní je jejich reiterací. Foucault podle Butler správně poukázal na to, že právo na život náleží pouze tomu, kdo je konstituován jako subjekt práva. Ovšem přehlédl, že realizace takového práva je možná, teprve nakolik je život shledáván jako potenciálně truchlitelný. Ibid. s. 111-112. Srov. Foucault Michel, *Dějiny sexuality I., Vůle k věděni*, Hermann & synové, Praha, 1999, s. 157-185.

<sup>181</sup> Za násilné jsou takto podle Butler označovány nenásilné protesty, ekonomické bojkoty, petice, stávky, projevy občanské neposlušnosti, hladovky nebo žádosti migrantů o azyl.

<sup>182</sup> Butler, *The Force of Non-Violence*, s. 196.

<sup>183</sup> Tělesné shromáždění tak funguje obdobně jako Brechtovo Epické divadlo. Jedná bez opory, neopírá se ani o materiální ani významovou oporu reiteračního řetězce, a tím umožňuje zaujmout kritický odstup k dosud netázanému. Tato kritika utváří ve vztahu k divákům, kteří gesto registrují a mohou na něj navázat. V druhé kapitole jsme upozornili na rozdíl mezi bráním na vědomí a uznáním – gestem se netruchlitelní hlásí o vědomí.



ospravedlňování násilí v rámci právního režimu, které podléhají matici truchlitelnosti.<sup>184</sup>

### 3.2.2 Síla tělesné performativity

Vychází tedy ona síla, se kterou jednáme i v extrémních situacích násilí, z tělesné zranitelnosti? V určitém smyslu ano – nakolik pojmáme zranitelnost nikoli jako esenciální atribut subjektu, nýbrž jako rys sociálních vztahů. Považujeme-li totiž zranitelnost za něco, co musíme překonat, nevyhneme se viktimizaci prekarizovaných, neboť k nim přistupujeme prizmatem „úlevy“ – ulevíme jim z jejich zranitelnosti zvýšenou sociální podporou, ochranou apod. To je sice z krátkodobého hlediska dobré, ale Butler se domnívá, že tento přístup nedokáže zachytit ani čelit strukturálním formám násilí, které vystavují určité populace nežitelné prekaritě. Navíc reiteruje násilí morálního soudce, když se od zranitelnosti druhých distancuje a tímto nám brání jednat společně – místo toho jednáme za ně.

Můžeme proto usoudit, že Butler tím spíš obhajuje silnou formu subjektivity, která se pyšní vytrvalostí i bez podmínek k přetrvání? Ne tak docela. Netruchlitelné životy nepřekonávají svou zranitelnost, ale „demonstrují ji a demonstrují spolu s ní“.<sup>185</sup> Pro Butler nepředstavují primárně doklad o tom, jak jsme individuálně silní, naopak ukazují, že zdánlivě individuální hrdinství vyrůstají z kolektivních sítí. Nejedná se o „akty individuálního heroismu, ale artikulaci požadavku, že pouze podepřený život může přetrvávat jako život“.<sup>186</sup> Přičemž tento požadavek může být artikulován, pouze má-li prostředí k takové artikulaci.

Tato katachretická jednání z pozice maximalizované prekarity jsou možná jenom na základě sítí opor, které improvizujeme, když státní instituce selhávají. Stává-li se apel ne-násilí slyšitelný, pak pouze existují-li určité podmínky, aby byl slyšen a registrován. A podle Butler musíme my, kteří gesto truchlitelných životů berou na vědomí, takové podmínky performativně utvářet. Již to může představovat étos ne-násilí.

---

<sup>184</sup> Butler, *The Force of Non-Violence*, s. 133.

<sup>185</sup> *Ibid.* s. 194.

<sup>186</sup> *Ibid.*

Síla vytrvalosti ve zranitelnosti je jiná než ta, která oslavuje sebe-ovládnutí a plnou soběstačnost. „Síla ne-násilí naopak léčku této síly odhaluje“.<sup>187</sup> Butler tuto léčku, spatřuje v individualistické imaginaci, která nás nechává věřit, že jednat můžeme pouze z pozice nezranitelnosti. Jenomže tato síla nemá zdroj v individuální vůli nebo těle. Reiteruje sílu násilí, kterému ovšem říká „ne!“ – a proto ne-násilí. Není to fyzická síla těla, nýbrž síla sdílené performativity zranitelných těl, které vytrvávají v improvizovaných sítích opory a hnutích solidarity. V těchto solidárních hnutích se síla ne-násilí stává „touhou po touze žít druhého“,<sup>188</sup> aniž bychom druhého milovali, soucítili s ním nebo se s ním identifikovali. Motivací uzнат život jako truchlitelný, chránit jej před ztrátou a zachovat jej, je naše vlastní ambivalence, kterou v postoji ne-násilí bereme vážně, ba dokonce odpouštíme.

Vektorem ne-násilného kritického jednání je tedy vždy určitá forma plurality (mediální nátlak, bojkot, petice, solidární akce...), která se utváří v reakci na kritické gesto (nenásilný protest, hladovka, okupace veřejných prostor, veřejná truchlení...). Přesto se zdá, že Butler toho po nás vyžaduje mnoho. Někdo musí udělat první krok, a může se stát, že na něj nebude navázáno, nebo že truchlení přijde až po ztrátě tak, jako truchlí sbor až po smrti Antigony.<sup>189</sup> Butler nemaluje společenskou rezistenci narůžovo, apeluje na to přetrvat, zkoušet nabourávat ustálenou představivost, přestože se může stát, že nás nikdo neuslyší.

Čili nakonec je subjektivita podle Butler silná, ale pouze nakolik je podepřena intersubjektivně. Sílu jednat čerpá z toho, že je namočená v násilí, a sílu jej pozastavit z naděje, že se bude moci opřít o druhé, nikoli z „vlastních hlubokých zdrojů“.<sup>190</sup> Pakliže tyto odpovědi nejsou příliš uspokojivé, možná je to proto, že sama otázka po zdroji má performativní charakter jednání. Ptát se po zdroji pro Butler není podstatné, neboť jednání nemá jednotný zdroj.

---

<sup>187</sup> Butler, *The Force of Non-Violence*, s. 201.

<sup>188</sup> *Ibid.* s. 203.

<sup>189</sup> *Ibid.* s. 102.

<sup>190</sup> *Ibid.* s. 197. Proto je odpuštění krokem k tomu performativně individualistickou představivost nabourávat – společně truchlit, odpouštět si a organizovat se do solidárních hnutí, např. odborů, podpůrných skupin či sociálních hnutí. Nenahlížet na zranitelnost v dualistickém rámci, v němž je opakem nezranitelnosti a představuje tedy něco, co má být překonáno. Pojímát ji naopak jako sdílenou dispozici, z níž teprve vyrůstá možnost podepřeného jednání.

### 3.3 Radikální rovnost truchlitelnosti

Co činí z ne-násilí eticko-politický svazek, je závazek radikální rovnosti truchlitelnosti, se kterým se postoj ne-násilí implicitně pojí.<sup>191</sup> Politické uspořádání ctí princip ne-násilí, pakliže je zacházeno se všemi životy, jako by byly truchlitelné. Že jsme si všichni rovni v právech, je podle Butler příliš formální a abstraktní pojetí rovnosti, zakrývá mnoho skrytých předpokladů, když pojímá za východisko jedince jakožto jednotku. Naopak radikální sociální rovnost artikulovaná prostřednictvím rovnosti truchlitelnosti má východisko ve vztazích vzájemné závislosti a odkázanosti. Usilovat o ni znamená představit si, jaké by to bylo, kdyby všechny životy byly fenomenologicky prožívány tak, jako by jejich ztráta byla truchlitelná, a implementovat tuto představivost do materiálních struktur společenské organizace i modů reprezentace.

Butler se nespokojí s deskriptivním výrokem humanistického ladění, že nehledě na naši identitu, rasu, náboženství či původ jsme všichni lidmi a nakolik jsme lidé, *jsou* naše životy stejně truchlitelné. Nejsou. Proto musí být rovná truchlitelnost normativním požadavkem na to, že každý život *by měl být* stejně truchlitelný.<sup>192</sup> A to již není popis, ale výzva. Největší nevýhodou humanistického rámce je tedy podle Butler nakonec jisté uklidňující přimhouření očí nad diskrepancí mezi vnímáním reality a realitou samou.

Naopak výhodou truchlitelnosti je, že se nejedná o fixní kategorii, která by rozdělovala životy na buď truchlitelné nebo zcela netruchlitelné, či svazovala populaci s pevnou identitou. Umožňuje vzít v potaz více kritérií, podle kterých je distribuována nerovnost – rasa, třída, etnikum, gender, sexuální orientace apod. Přičemž označovat určité životy za netruchlitelné je vždy relační, tj. vztahuje se k určitém kontextu a rámování určitých států či skupin.<sup>193</sup>

Butler teze se místy mohou jevit utopicky a poměrně odtrženě od rozporuplnosti světa, kterou sama setrvale připomíná. Jejich přínos spatřujeme spíše ve snaze formulovat určitou jinou politickou představivost, která nám umožní přemýšlet o sobě jako více globálně propojených. Sociální ontologie, kterou vykresluje, má na

---

<sup>191</sup> Násilí intenzifikuje rozdíly v hodnotě, kterou přidělujeme životům v jejich truchlitelnosti. Kritika násilí je proto rovněž kritikou sociálních nerovností. Ibid. s. 142-143.

<sup>192</sup> Ibid. s. 106.

<sup>193</sup> Ibid. s. 73.

zřeteli, že vnímání různých těl a životů je rámováno maticí truchlitelnosti, jež skrze nerovnou distribuci vylučuje určité životy ze sféry žitelných životů, a tím se jí zároveň daří udržovat zdání, že ty životy, jimž jsou opory adekvátně poskytnuty, se udržují samy. Skrze toto násilí je živena představa suverénního individua.

Reflektujeme-li ovšem násilí z perspektivy nerovné distribuce truchlitelnosti, lépe se ozřejmuje, že zdánlivě individuální násilné činy jsou reiterací násilí na těch, jejichž životy jsou zcela nebo částečně netruchlitelné, tj. jejichž zranitelnost je intenzifikována ve prospěch nezranitelnosti jiných. Nahlížet na politické pole jako na silové pole násilí nabízí způsob, jak tyto formy násilí pojmenovávat a čelit jim, aniž bychom vytvářeli třídu obětí – zranitelných populací, a zbavovali je tak jejich síly jednat a vzdorovat.

### 3.3.1 Nový rám politických otázek

Butler jako by vzkazovala, že zůstaneme-li v rámu individualistické imaginace, nebudeme brát na vědomí toto sebeospravedlňující se násilí, které je činěno na těch, jejichž zranitelnost a závislost je prekarizována. Prekérní podmínky, v nichž se nacházejí, budeme totiž vnímat jako výhradně výsledky individuálních selhání. Ovšem vycházíme-li z rámu sociální ontologie, může být právo na uchování a ochranu pojato pouze jako sociální právo, jako instance sociálního a globálního závazku, který máme vůči druhým, resp. vůči podmínkám, jež činí životy nás všech možné. Bojovat za sociální rovnost by znamenalo bojovat o zajištění životů tak, aby byly prožívány jako truchlitelné. Všimněme si, že tato konceptualizace rovnosti nepracuje s pojmem jednotlivce či člověka, vyhýbá se tak otázkám identity či definice člověka, které by rámovaly naše etická a politická rozhodnutí.

Právě ustavit nový rám je jedním z cílů etiky a politiky ne-násilí. „Rám, v němž by byla patrná oscilace násilí napříč různými konfliktními politickými rámci s různě distribuovanou truchlitelností.“<sup>194</sup> Tento rám nabízí rafinovanější politický slovník pro přemýšlení o násilí a kritice násilí. Nepředstavuje ideální model společnosti, který by měl být záhy implementován, spíše si dovoluje „experimentovat s hypotetickým“,<sup>195</sup> nalomit destruktivní horizont individualistické imaginace

---

<sup>194</sup> Ibid. s. 15.

<sup>195</sup> Ibid. s. 77. Raději než o utopii, hovoří Butler o ne-realismu. Je-li realita utvářena performativně, pak to, co je ještě ne-reálné, by mohlo být postupným vychylováním dosud reálného, reálné v budoucnu.

a otevřít horizont dosud nerealistický. Emblémem tohoto experimentu je právě kategorie truchlitelnosti: vyzývá nás představit si, jak by musel vypadat svět, aby v něm všechny životy byly shledávány jako truchlitelné. Charakterizuje jej následující otázka: „Kdyby všechny životy byly vnímány skrze egalitářskou představivost, jak by to změnilo jednání aktérů napříč politickým spektrem“?<sup>196</sup>

Sama Butler to záměrně ponechává jako otázku otevřenou. Nabízí se námitka, že tento silný důraz na imaginativní rozměr odtrhává etiku a politiku ne-násilí od světa. Vezmeme-li ovšem v potaz ontologii, z níž vychází, můžeme spatřovat smysl eticko-politického svazku ne-násilí v určité výzvě. Výzvě zůstat bdělý k tomu, že etické otázky vyvstávají v politických rámech, že naše zdánlivě individuální jednání jsou reiteracemi společenských norem, že mohou být nevědomě zraňující a stejně tak nás mohou zraňovat druzí. Ovšem navzdory tomu můžeme či spíše musíme v těchto nečistých podmínkách vyjednávat, reflektovat sociálního podmínky vlastního vzniku a s ním spojené zavrhování nepřijatelných identit, a tím se činit všímavější a otevřenější k jinakosti. Přičemž tato výzva není adresována individuální morálce, ne-násilí nemá být spolehlivým morálním principem, nýbrž „nespolehlivou etickou a politickou praxí, jež se snaží pečovat o nezajištěnost života“.<sup>197</sup> Zmírnit tuto nespolehlivost můžeme jedině performativně: ne-násilím.

---

<sup>196</sup> Ibid. s. 102.

<sup>197</sup> Ibid. s. 151.

## Závěr

Je-li standardní úlohou závěru vydat počet z celku práce, podotkněme spolu s Judith Butler, že bude nutně neúplný. V úvodu jsme vytyčili záměr práce v objasnění vztahu mezi teorií subjektu, etikou a politikou na pozadí otázky, kterou si Butler sama kladla a později jí v podobě námitky čelila. Tuto otázku jsme dokonce zařadili do titulu celé práce. Máme-li ovšem nyní shrnout, zda se nám na ní podařilo nabídnout uspokojivou odpověď, jsme nuceni poznamenat, že ne úplně, resp., že zajímavější, než samotná odpověď jsou další otázky, které podněcuje.

V první kapitole jsme předložili důkladný výklad konstituce subjektu a popsali jsme, jakým způsobem působí regulační moc norem na rovině psyché. To nám odhalilo, že moderní subjekt je bytostně melancholický, neprůhledný a tělesně zranitelný. Pojednání o performativitě dále poukázalo na to, že identita subjektu se utváří v procesu setrvalé reiterace norem, a že vztah mezi subjektem a normami není prostou kauzalitou, nýbrž komplikovanějším propletením. Subjekt není ani plně determinovaný ani zcela nezávislý, nachází se spíše v nečistém meziprostoru, v němž omezující sílu norem vyjednává. Jeho vzdor má proto podobu kritického gesta, které zůstává moci imanentní. Na motiv performativně utvářené identity by bylo možné navázat dalšími otázkami, které se již do rozsahu práce nevešly. Co například znamená vzhled o konstrukci přirozenosti pro běžné prožívání něčeho, čemu říkáme autenticita?

V druhé kapitole jsme vzhled o struktuře melancholického zapření rozšířili z psyché subjektu na strukturu společenskou a prostřednictvím distribuce truchlitelnosti a praxe rámování jsme vyložili, v jakém smyslu hovoří Butler o světě jako o silovém poli násilí. To, že příběh moderního subjektu stojí na zamlčeném násilí, jsme předvedli na Butler osobitým čtení Hobbesova mýtu přirozeného stavu, jehož kritiku jsme doplnili o jiný příběh, který do středu společenského života nestaví soběstačné individuum, ale vztahy vzájemně odkázaných zranitelných těl.

Podtrhli jsme, že tuto rekonceptualizaci tělesné ontologie provádí Butler proto, aby nalomila individualistickou imaginaci. Právě v pronikavé analýze mechanismů, včetně psychických, na nichž je individualistická ontologie vybudována, spatřujeme jeden z důležitých přínosů díla Judith Butler. Nejprve využívá fikci obratu, aby performativně předvedla fiktivnost toho, o čem vydává počet,

a následně podrobí kritice onu fikci, která ontologii moderní skutečnosti emblematicky vyjadřuje. V tomto ohledu pak můžeme dodat, že její příběh o zranitelném těle představuje rovněž performativní gesto, které pozastavuje opakování příběhu o soběstačném individu, a upozorňuje na sebe samu jakožto na performanci – tedy jako pouhý příběh, který si nenárok, že o člověku vyslovuje nějakou pravdu. I z tohoto důvodu je figura katachreze pro člověka vhodnější než humanistický rámec.

Vyzdvižení tělesné zranitelnosti a zapuštění člověka do vztahů závislosti nevnímáme toliko jako nárok vystihnout lépe, kým člověk je, nýbrž jako snahu vnést do současné politické představivosti jiný typ intersubjektivního svazku než ten, který má za metodologické východisko soběstačné individu. Trvat na nehotovosti kategorie člověka pak považujeme za podstatné proto, abychom drželi na zřeteli performativní a reiterační charakter toho, co pokládáme za přirozené a pravdivé. V souvislosti s kritikou humanismu se jako další směr zkoumání nabízí prozkoumat etiku a politiku ne-násilí z perspektiv post-humanistických teorií nebo filosofie ekologie. Ekologická témata Butler zmiňuje spíše mimoděk, a bylo by zajímavé promýšlet, jak by postoj ne-násilí vypadal vzhledem k planetě.

Ve třetí kapitole jsme na základě rekonceptualizované tělesné ontologie představili pojetí etické odpovědnosti, která vychází ze sdílené ambivalence a neprůhlednosti, jež jsme oslovení brát co nejuvážlivěji v potaz. Pasáže, v nichž představujeme Butler kritiku neoliberální morálky západního světa, považujeme za slabší místo práce, i z důvodu, že sama Butler je v příslušných úsecích v *Giving an Account of Oneself* poměrně temná. Obecně lze říci, že Butler hutný styl psaní v kombinaci s častými aluzemi na filosofické teorie různých tradic, teprve na jejichž svérázných interpretacích buduje vlastní stanovisko, staví čtenáře před poměrně nelehký úkol. Přesto doufáme, že se nám prostřednictvím provázanosti klíčových motivů napříč všemi kapitolami podařilo Butler teze objasnit.

Několik sporných bodů ovšem zůstává: Je-li odpovědnost redefinována jako vyjednávání vlastního destruktivního potenciálu, reflexe vlastních kognitivních, afektivních i nevědomých omezení, nerozhodnutelnost a neúplnost našeho odpovídání na oslovení druhých, jakým způsobem pak redefinovat neodpovědnost? Butler poukazuje k odpuštění, ovšem i to vzbuzuje další otázky: Je naší povinností odpustit někomu, kdo nás utlačuje? Butler by jistě nechtěla tvrdit, že postoj ne-

násilí bychom měli zastávat pouze recipročně, klade na nás nakonec velmi silný normativní požadavek. Kdo je však toto „nás“?

Zdá se, že vpsled odpuštění pro Butler nepředstavuje individuální morální povinnost jako spíše post-morální prostředek, který vztahy teprve zakládá a jednání umožňuje – a redefinuje tak ontologii nás samých a vztahů k druhým. Východiskem této ontologie není individuum, které do vztahů vstupuje smluvně a před druhými skládá účty, nýbrž vztahy, které jsou již prodchnuty odpuštěním – ona sféra ne-násilí. Podoba společnosti, která by z této ontologie vycházela, by byla radikálně jiná, a jak sama Butler podotýká – leží na hranicích naší představivosti.

V tom spočívá výzva, před kterou nás Butler staví. Tímto vpravdě gestem, neuniká z politiky, uniká za hranice naší představivosti a táže se, zda na její gesto navážeme. (Zda třeba za několik století nebudeme číst její *The Force of Non-Violence*, tak jako nyní čteme Hobbesova *Leviathana*.) Neuniká ovšem ze světa? Sama Butler by souhlasila že ano, s odkazem na to, že hranice světa leží na hranicích naší představivosti.

Tento únik za hranice jsme částečně pozorovali ve druhé části třetí kapitoly, kterou jsme věnovali výkladu ne-násilí coby politickému principu, o němž si Butler představuje, že bude-li zabudován do struktur materiální organizace i modů reprezentace, umožní institucionálně ukotvit zacházení s lidmi prizmatem rovnosti truchlitelného. Teze z této části mohou působit místy abstraktně i z důvodu toho, že jsme se záměrně vyhnuli otevírání sociopolitických témat amerických reálií, ke kterým se Butler v této souvislosti poměrně hojně vyjadřuje. Jejich důkladné pojednání by bylo již nad rámec rozsahu práce. Tímto směrem by se tedy mohlo ubírat další zkoumání, které by bylo nutně interdisciplinární, a jež by si mohlo klást otázku, zda si takový únik ze světa můžeme dovolit.



## Bibliografie

### Primární literatura

Butler, Judith, *Antigone's Claim, Kinship between Life and Death*, Columbia University Press, New York, 2000.

Butler, Judith, "Ethical Ambivalence", in: Garber, Marjorie. Hansen, Beatrice. Walkowitz, Rebecca. L. (eds.). *The Turn to Ethics*, Routledge, New York and London, 2000.

Butler, Judith. *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York, 2005.

Butler, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, Cambridge, London, 2015.

Butler, Judith, *Precarious Life, The Powers of Mourning and Justice*, Verso, London, New York, 2004.

Butler, Judith, *Rámce války: Za které životy netruchlíme?* Přel. Handl Antonín, Praha, Karolinum, 2013.

Butler, Judith, "Rethinking Vulnerability and Resistance", in: Butler Judith, Gambetti Zeynep, Sabsay Laeticia, (eds.). *Vulnerability in Resistance*, Duke University Press, Durham, London, 2016.

Butler, Judith. *Senses of the Subject*, Fordham University Press, New York, 2005.

Butler, Judith. *The Force of Non-Violence, An Ethico-Political Bind*, Verso, London & New York, 2020.

Butler, Judith. *The Psychic Life of Power, Theories in subjection*, Stanford University Press, Stanford, California, 1997.

Butler, Judith. *Undoing Gender*, Routledge, New York & London, 2004.

Butler, Judith. "When Gesture Becomes Event", in: Street Anna, Alliot Julien, Pauker Magnolia (eds.). *Inter Views in Performance Philosophy*, Springer, London, 2017.

Butler, Judith. *Závažná těla, O materialitě a diskurzivních mezích „pohlaví“*, přel. Fulka Josef, Karolinum, Praha, 2016. p. 324.

## Sekundární literatura

Arendt, Hannah. *Vita Activa neboli O činném životě*, přel. Němec Václav, OIKOYMENH, Praha, 2009.

Artel, Inge. "Judith Butler and the Catachretic Human", in: Mousley Andrew (ed.). *Toward a New Literary Humanism*, Palgrave Macmillian, 2011.

Benjamin, Walter. „Ke kritice násilí“, in: *Agessilaus Santander*, Hermann a synové, Praha, 1998.

Benjamin, Walter. "What is Epic Theater", in: *Illuminations, Essays and Reflections*, Schocken Books, New York, 1968.

Brown, Wendy. *States of Injury, Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995.

Derrida, Jacques. *Limited, Inc*, Northwestern University Press, Evanston II, 1977.

Foucault, Michel. *Dějiny sexuality I., Vůle k věděni*, Hermann & synové, Praha, 1999.

Fulka, Josef. „Etika po smrti subjektu: J. Derrida a J. Butlerová“, in: Jirsa Jakub et al. *Přístupy k etice III*, Filosofia, Praha, 2016.

Fulka, Josef. „Od konstrukce k etice: Závažná těla a jejich kontext“, in: Butler Judith, *Závažná těla, O materialitě a diskurzivních mezích „pohlaví“*, přel. Fulka Josef, Karolinum, Praha, 2016.

Gilson, Erinn C. *The Ethics of Vulnerability, A Feminist Analysis of Social Life and Practice*, Routledge studies in Ethics and Moral Theory, Routledge, New York and London, 2014.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*, přel. Kuneš Jan, Sobotka Milan (s počátečním východiskem v překladu Jana Patočky), Praha, Filosofia, 2019.

Hobbes Thomas, *Leviathan*, přel. Berka Karel, OIKOYMENH, Praha, 2000.

Honig, Bonnie. *Antigone, Interrupted*, Cambridge University Press, New York, 2013.

Hrad.cz, "Prezident ČR, vybrané projevy a rozhovory, Rozhovor prezidenta republiky pro pořad TV Prima Partie Terezie Tománkové", Navštíveno 2. srpna

2021. <https://www.hrad.cz/cs/prezident-cr/soucasny-prezident-cr/vybrane-projevy-a-rozhovory/rozhovor-prezidenta-republiky-pro-porad-tv-prima-partie-terezie-tomankove-16024#from-list>

Jsmetransparent.cz, „Blog, Vyzýváme Miloše Zemana k omluvě“, Navštíveno 2. srpna 2021. <https://jsmetransparent.cz/neprijatelne-vyroky-prezidenta-na-ukor-transgender-lidi/>

Kafka Franz, „Starost hlavy rodiny“; „Ortel“, in: Kafka Franz, *Povídky*, přel. Kafka Vladimír, Odeon, Praha, 1983.

Kant, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, přel. Menzel Ladislav, OIKOYMENH, Praha, 2014.

Koubová, Alice. *Myslet z druhého místa*, NAMU, Praha, 2019.

Mackenzie, Catriona. Stoljar, Natalie (eds.). *Relational Autonomy, Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, Oxford University Press, New York, London, 2000.

Matějčková, Tereza. „Antigona je mrtvá? Ať žije Isména?“, in: *Slovo a smysl*, 29, s. 87-98, 2018.

Matonoha, Jan. „Pasti performativity: Dělat jako by se nic nedělo“, in: Sládek Ondřej (ed.). *Performance – Performativita*, Ústav pro českou literaturu AV ČR, Praha, 2010.

Mills Catherine, “Undoing Ethics: Butler on Precarity, Opacity and Responsibility“, in: Lloyd Moya (ed.). *Butler and Ethics*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2015.

Nietzsche, Friedrich, *Genealogie morálky: Polemika*, Přel. Koubová Věra, Praha, OIKOYMENH, 2019.

Thiem, Annika. *Unbecoming Subjects: Judith Butler, Moral Philosophy and Critical Responsibility*, Fordham University Press, 2008.

Wehrle, Maren, “Bodies (that) Matter: The Role of Habit Formation for Identity”, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 20, s. 365-386, Springer, 2020. <https://doi.org/10.1007/s11097-020-09703-0>