

TEXTY

Obrat k materii a afektu. A jeho problémy

Jan Matonoň

Afektivní a materiální obraty představují — vedle obratu k jazyku (*linguistic turn*), kulturního obratu (*cultural turn*) či obratu k diskurzu (*discursive turn*) — jednu z proměn paradigmatu, jež se odehrály v posledních desetiletích. Pokuším se krátce nastínit, v čem onen afektivní a materiální obrat spočívá. Jakkoli materiální a afektivní obrat představují dva různé fenomény, budu je zde v rámci úspornosti probírat bok po boku. Průběžně budu některé teze srovnávat s dřívější diskurzivní či jazykovou změnou paradigmatu, najmě s pracemi Judith Butlerové. Již v počátku zdůrazňuji, že úvod k tématu nutně nemůže být jiný než subjektivní, přiznávám zároveň, že se mi materiální a afektivní obraty v některých svých postupech a závěrech ne zcela pozdávají (viz dále). Přítomná studie Claire Colebrookové není tištěna proto, že by se redakce časopisu nutně s danou pozicí ztotožňovala, nýbrž proto, že materiální a afektivní změna paradigmatu představují určitou fázi ve vývoji humanitního myšlení, jež ovlivňuje i současnou literární vědu.

Již titul překládané stati — „Od radikálních reprezentací k tělesnému stávání se“ — napovídá, že afektivní a materiální obrat představují obrat k „emocionální“ (jakkoli právě tenhle výraz je příznačně zavádějící) složce myšlení, která byla doposud zanedbávána či potlačována.¹ Daný obrat se pokouší reflektovat afektivitu coby podceňovanou kvalitu, která běží „pod“ či „za“ naším uvažováním, kterou nejen neumíme, ale asi ani pořádně nemůžeme uchopit, byť právě o toto afektivní obrat usiluje. Claire Colebrookovou i celý obrat k afektivitě charakterizuje akcentování události, imanence (oproštěné od iluze transcendence), tedy důraz na zatímní, nedeterminované a stále nehotové, nedokončené, jenž pochází z deleuzovské tradice myšlení. Pro předkládaný text centrální pojem deleuzovského *stávání se* znamená procesualnost

1 Je příznačné, že negativně upřílišněné citové hnutí je v češtině označováno právě slovem *afekt*.

a otevřenost. Sama (feministická) teorie by tak měla být vědomě neukončená, stále vytvářená a vytvářející samu sebe, bez našeho volního, vědomého zásahu, a tak neprediktabilní. Zohledňování potlačené role afektivity a materiality při vnímání a myšlení se v evropském myšlení přitom nese od Barucha Spinozy a Henriho Bergsona po Gillesa Deleuze a Félixeho Guattariho.

U Claire Colebrookové jde především o znovupromyšlení a obhajobu již jednou odmítnutého esencialismu, tedy hledání transcendentního (myšleného paradoxně, jaksi záměrně bez transcendence), jímž je paradoxně právě tělesné.² Ale nejedná se o přímočarý esencialismus: „tělesné není pro Groszovou daností či původem, k němuž se má myšlení navracet, nýbrž je přesně tou zvláštní daností, jež je idealizována, předjímána nebo **ztělesňována**, aby se vůbec danost jako taková mohla projevit [...]. Jinými slovy, tělo v zásadě zbavené jakékoliv podstaty je takovým typem bytí, jež sebe sama esencializuje“ (COLEBROOKOVÁ 2014: 612).

Brian Massumi, čelný představitel afektivního obratu, z Deleuze a Guattariho (jejichž *Tisíc plošin* do angličtiny překládal) přebírá a do centra svého uvažování staví pojmy *afekt* a *intenzita* jdoucí mimo naše navykklé konceptuální uvažování, z něž máme naučený zvyk, který se Massumi snaží zvrátit, afektivitu (jež není totéž co emocionalita) vylučovat. Massumi se snaží je tam jistým bočním pohybem navrátit, což činil již Walter Benjamin. Měli bychom ji reflektovat už proto, že afektivita účinně (byť nevědomky, aniž by to aktéři a aktérky nutně pozorovali a analyzovali) hraje v postideologické době roli „nástroje“, jsa využívána či zneužívána v reklamě či politice, které splývají v jedno.

Ke jménům Genevieve Lloydové, Moiry Gatensové, Elizabeth Groszové či Rosi Braidottiové se v rámci materiálního obratu (či obratu k materii) volně pojí i práce Karen Baradové, Niny Lykkeové či v souvislosti s posthumánními přístupy Caryho Wolfa, ty se však již víc vážou k problematizace pojmání technologií, biomedicínských věd a „ne-lidského“. Konkrétní použití afektivního obratu pak lze vidět třeba u Sary Ahmedové, například v práci *The Promise of Happiness* (2010), v níž promýšlí možnosti (i úskalí prosazování) jiné formy feministického odboje než onoho tradičně až stereotypně spojovaného s bojovností a odporem utlačované „menšiny“, naštanvé, frustrované, nespokojené feministky, queer, černé lesby atp. Jak ale Ahmedová upozorňuje, tradiční představa „štěstí“ je sama o sobě velmi problematická, „zraňující“. Diktát logiky štěstí — jsem šťastný, když ty jsi šťastný, když je štěstí sdíleno — nás podrobuje na první pohled v oné vzájemnosti pozitivním, ve skutečnosti však znevýhodňujícím, podrobujícím volbám. Jde tak do jisté míry o obdobu *zraňujících přílnutí* (*wounding attachments* [BROWN 1995]) či *zraňujících identit* (*injuring identities* [BUTLER 1997]): co se zprvu zdá být pozitiv-

2 V britském kontextu to prostřednictvím radikálně myšleného pojmu *touha* činí např. Catherine Belseyová.

ním dějem, se v druhém kroku stává velmi problematickým a symptomaticky nerefektovaným, neuvědomovaným postojem (srov. BROWN 1995, BUTLER 1997). Vzhledem k tomuto problematickému diktátu logiky štěstí je potřeba učít se být šťastný „egocentricky“, nezávisle na svém okolí, vymanit se ze zraňující povinnosti být šťastný a přinášet štěstí ostatním, nebýt šťastný jen v jejich očích. Eva Illouzová v práci *Cold Intimacies. The Making of Emotional Capitalism* (2007) ostatně kriticky promýšlí, jak je komplexně propojena utopie štěstí s utopií neustávající spotřeby, a všímá si, jak nás (post)kapitalismus vychovává k tomu investovat do věcí a připisovat těmto „investicím“ pozitivní emocionální význam.

Pro Claire Colebrookovou a celý materiální obrat se stěžejním stává jednak myšlení Gillesa Deleuze, kdy koncepty a filozofie jsou jedním z druhů skutečností, nestojí za ní či na jejím konci (ale vedle jako jedna z mnoha těchto skutečností), a hrají svou úlohu v uchopování reality vedle jiných způsobů uchopení a použití. A jednak je stěžejním příklon k tělesnosti v radikálním slova smyslu, tedy k té formě tělesnosti, která byla doposud tradičně opomíjena a zastřena dominantním myšlením. Colebrooková tak zásadně kritizuje (ve prospěch deleuzovské imanence) představu transcendece coby překročení této tělesnosti či vtělenosti. Z toho pramení i zájem o psaní Luce Irigarayové (viz např. COLEBROOK 2000a) a její kritika univerzálního subjektu a názor, že pohlaví sehrává svou roli ještě před tím, než tyto „univerzální“ realie začneme rozlišovat (BRAIDOTTI 1991).³ Pohlavní rozdílnost tak vnímá Colebrooková jako jednu z mnoha forem difference, jako další z mnoha (deleuzovsky myšlených) událostí (COLEBROOK 2000a, 2014). Tělo pro ni tak představuje nikoli možnost, podmínku či limitu, nýbrž sílu, způsob a okolnost myšlení. Ač nijak nesouhlasí s tradicí esencialismu (založeného na myšlence, že tělo je dané a určuje všechny ostatní významy, které se na něj navrstvují), přisuzuje větší váhu a, běžně popíranou, aktivitu právě tělu, které je podle ní v každodenní praxi zneviditelněno právě ve své možnosti stávání se, která může být pluralitní, v závislosti na tom, na co tělesnost ve svém stávání se narazí. Děje se tak dle ní i v přístupu Judith Butlerové, založeném na paradoxní myšlence, že nejen gender (tradičně kulturní, a tedy arbitrární nadstavba), ale již samotné vydělení pohlaví je arbitrární, sociální a kulturní proces — gender tak určuje pohlaví, nikoli, jak je to běžně pojímáno, naopak. Tělo je tak viděno jako pasivní, určované kulturou, s čímž Colebrooková a potažmo i australský feminismus tělesností Gatensové, Lloydsově či Groszové nesouhlasí. Z pohledu Butlerové nicméně platí, že tělo má jistě mnohé (neznámé, disruptivní či produktivní) síly, avšak pro nás jsou dostupné právě až v okamžiku, kdy jsou sociálně artikulované, což nás přivádí zpět k sociálním a kulturním kate-

3 Oproti tomu podle Judith Butlerové se právě tyto kategorie, mezi něž pohlaví patří, ustavily — a jsou tedy arbitrární — v rámci tohoto myšlení.

goriím. Kupříkladu menstruace, aby byl použit příklad, který užívá i Gatensová (GATENS 1996, in COLEBROOK 2004), jistě náleží jen jednomu pohlaví, ale její uchopení (a tedy i význam, dostupnost pro nás) je vpravdě kulturní, jak ukazuje vývoj od negativního pohledu až po afirmativní akce jako „Tento **měsíc** menstruuji“. Podstatné nicméně je, aby toto myšlení reflektovalo i svou doposud popíranou, leč nepopíratelnou afektivní stránku.⁴

Ve více literárně orientovaných pracích věnovaných problematice ironie (*Irony* [COLEBROOK 2004]) či „Inhuman Irony: The Event of Postmodern“ (EADEM 2000a), kde používá vedle obligátního Gillesa Deleuze také Sorena Kierkegaarda, uvádí Colebrooková z literárních děl např. satirický esej Jonathana Swifta *A Modest Proposal* jako příklad paradoxní ironizace čistého rozumu či *Dražbu série 49* Thomase Pynchona, kde vidí ironii coby bezbřehost, přebytek. Klade si přitom otázku, zda je možný styl nelidského, styl bez subjektu, přičemž si všímá Foucaultova dovolávání se ticha stylu u Blanchota, Roussela či Mallarmého. Ve stejné linii pak figuruje i „nelidské“ u Becketta či Kafky. Podle Colebrookové platí, že styl je nepostižitelný: jestliže lze „styl“ uchopit, není to již styl. Ten je ze všeho nejspíš neustálou výzvou psát znova.

K předkládanému textu mám, jak v úvodu již naznačeno, své výhrady. Má kritika směřuje především k tomu, že v určitých momentech neříká Colebrooková nic nového, přestože to tvrdí. Dovolím si zde delší citaci: „Moc není represivní ani výhradní; moc nefunguje jenom jako zákon (prostřednictvím zákazu či vyloučení), ale má též svou produktivní stránku.⁵ Moc je víc než jen pouhý akt negativního vyloučení a existuje jako mnohost různých se sil. Z tohoto důvodu představuje odpor u Foucaulta jeden z modů moci a nikoli (jako u Butlerové) její destabilizaci [sic! JM]. Pro Butlerovou je však vše, co moc vylučuje či zakazuje, jen **výsledkem** zákazu“ (COLEBROOK 2014: 604). Nelze se ubránit dojmu, že právě tyto myšlenky lze najít u Judith Butlerové, celá její práce *Psychic Life of Power* (BUTLER 1997) je na tom postavená. Butlerová (a dva roky předtím její partnerka Wendy Brownová [BROWN 1995]) zde ukazuje, jak zrádně, nikoli jen skrze zákaz, nýbrž právě skrze přijetí a přilnutí (*attachment, identification*) moc funguje. A nejvíc je podle Butlerové třeba mít se na pozoru před nereflaktovanými projevy moci paradoxně právě v těch projevech, kde dochází k odporu: zatímco je pozornost soustředěna na pod-

4 Jak to má však činit, pro mne zůstává otázkou.

5 Butlerová souhlasí s Foucaultovým kritickým přístupem k represí. Není to tak, že se jakoby vyskytují touhy, které jsou následně potlačeny, nýbrž právě teprve prostřednictvím represe či zákazu se touhy jeví být původními či přirozenými. Foucaultovo odmítnutí represe nicméně vyzdvihuje pozitivnost touhy. Na rozdíl od Butlerové, která **negaci** touhy považuje za produktivní (tedy ve smyslu, že touha je **výsledkem** zákazu ze strany moci), nelze ve Foucaultově pojetí touhu redukovat na její intersekcí s mocí. — Pozn. JM.

rývání jednoho cíle, podléhá nereflektovaně výkonu moci paradoxně v dalších aspektech (BUTLER 1997).

Místy se jednoduše s materialistickým australským feminismem⁶ neshodnu. Colebrooková cituje Genevieve Lloydovou: „Poněvadž stávání se těly se uskutečňuje v rámci jediné totality substance a je vyjádřeno různými způsoby, je tělo vždy dynamickým vztahem vůči totalitě, a to totalitě takové, kterou může znát jen zčásti a může se k ní vztahovat pouze pomocí představivosti či prostřednictvím »fikcí«“ (LLOYD 1996: 61). Tato konstitutivní iluze tělesné identity nicméně není žádnou politováníhodnou chybou, nýbrž pozitivním postupem, jímž se lidská bytost stává lidskou“ (IBID.: 88). Ano, rozlišování těl dle jejich pohlaví, která jsme se naučili binárně rozeznávat a odvozovat z nich dalekosáhlé důsledky, je fikcí, jak prohlásila Judith Butlerová (BUTLER 1989, 1993), avšak rozdíl mezi názory Judith Butlerové a australskou materialistickou školou feminizmu tělesnosti spočívá v tom, že podle Butlerové je tato (momentálně konstitutivní a vpravdě politováníhodná) fikce zakládajícího pohlaví a na ně navršeného kulturního genderu postupně opouštěna: krokem číslo jedna je, že nejen gender coby domnělý kulturní nános, nýbrž i „pohlaví“ coby stejně tak domnělý „prvotní“ základ jsou nahlédnuty jako arbitrární, tedy kulturně **utvořené**, utvořené dlouhodobým, skrze neustálé opakování postupně a **pracně** budovaným, leč dočasným souhlasem; krok číslo dvě pak představuje to, že toto arbitrární lišení je postupně opouštěno, což samozřejmě není náhlý a bezbolestný proces.

Stejně tak nesouhlasím či nerozumím tezi Elizabeth Groszové: „Od Butlerové se Groszová silně liší i tím, že stále trvá na pozitivitě morfologie — vyjádření či styl genderu je podle ní vždy stylizací **nějakého specifického** těla: »Pohlaví odkazuje k doméně sexuální diference a k problematice morfologie těl«“ (GROSZ 1995: 213). Mám za to, že (jak upozornila Judith Butlerová) jsme pouze naučeni takto realitu vnímat, tento „zvyk“ je velmi setrvalý a je obtížné se jej zbavit, ale je to stále jen zvyk, který se v čase mění. A dále: „Zatímco se tedy Butlerová zaměřovala na produktivní kvalitu diskurzu u Foucaulta, Groszová věnovala pozornost spíše Foucaultově disperzi moci a pozitivitě mimo lidské poznávání a řeč“ (COLEBROOK 2014: 610). Ale tato „pozitivita rozptýlené moci mimo lidské poznávání a řeč“ je právě, jak konstatuje Butlerová, nedostupná, a zpřístupněním se nám této „skutečnosti“ dostává maximálně jen ve zbanalizované podobě. Nebo jak konstatoval již Wittgenstein, o čem nelze mluvit, o tom je třeba mlčet.⁷ Přesvědčivější je pro mne Judith Butlerová také ve svém čtení Lacana. Podle ní je naše představa reálného (v opozici

6 Nezaměňovat s ranějším materialistickým marxistickým feminismem především britské verze.

7 Jsme odsouzeni k tomu mlčet o tom, co je za hranicemi možností našeho uchopování.

k imaginárnímu a symbolickému) ta, že reálné je nutně konstruované, neboť vždy již nedostupné. Oproti tomu pro Elizabeth Groszovou představuje reálně jednu skutečnou fázi, již jedinec prochází (IBID.).

I jinde nesouhlasím. „Maskulinita a feminita jsou **více** než mentální či kulturní reprezentace, ale zároveň se jich nelze dovolávat jako sebepřítomných substancí či podstat daných určitými atributy a kvalitami jednou pro vždy“ (IBID: 614). Ale maskulinitu a feminitu pokládám za naprosté kulturní reprezentace, které se natolik vžily, že jsou považovány za přirozené a dané. Mám za to, že jednou se stanou zcela irelevantní a neviditelné (a reprodukce a partnerské vztahy budou — nebo už mnohde jsou — uspořádány zcela jinak).

Místy je zřetelné, že Colebrooková předpokládá poučeného čtenáře. Kupříkladu bez dalšího říká, že „pohlavní odlišnost (diference) se tu tedy rýsuje jako něco víc než jen otázka feministické politiky a jako něco víc než **strategické využití esencialismu**“ (IBID: 615 [zvýraznil JM]). Nenamáhá se zde nijak specifikovat, že tzv. strategický esencialismus používá Gayatri Chakravorty Spivaková, založením dekonstruktivistka, mj. překladatelka Jacquesa Derridy do angličtiny, jež na jednu stranu podporuje odhalení a zbavení genderu a pohlaví jejich nutnosti a „přirozenosti“, avšak jako dočasnou fázi feministické kritiky na druhou stranu předpokládá spoléhání se na esencialistické vymezení pohlaví.

Některým výročkům nerozumím vůbec: „Jenom díky tomu, že existuje sexuální diference, tedy stávání se či zobrazení specifických těl, je teorie jako taková vůbec možná“ (IBID: 616). Ku pomoci mi není ani to, pokud si doplním, že jde o teorii tělesnosti (což není vůbec jisté). Stejně tak ve výroku „Pokud jsou totiž myšlení a teorie aktivitou *zobrazování těl* [*activities of imaging bodies*], potom je lépe filozofii chápat nikoli jako diagnózu minulosti či současnosti, ale jako anticipaci budoucnosti“ (IBID.) mi není zřejmé, zda jde u „zobrazování těl“ o subjektivý, či objektový nepřímý přívlastek? Pokud jde o subjektivý nepřímý přívlastek, pak to znamená spíše „myšlení a teorie je aktivitou zobrazujících těl“, ale ani to mi nikterak nepomáhá.

Důraz kladený na kulturně vyloučené *tělesné* a na *stávání se* (v protikladu k *bytí*) zejména prostřednictvím „stávání se těla“ mi připadá neurčitý a vágní (včetně některých vyjádření, např. poslední věty článku). Je paradoxní, že kupříkladu Michel Foucault, Jacques Derrida či Judith Butlerová jsou ve svém vyjadřování a psaní složité, ale lze jim rozumět; oproti tomu myšlení tělesnosti a afektivity je ve svém vyjadřování ne snad přímočaré, ale zřetelně jednodušší, avšak to, co říká, mi není zřejmé.

Závěrem budiž řečeno, že oproti Claire Colebrookové mám celkově naopak (v souladu s uvažováním Judith Butlerové) za to, že stávající chápání a rozvrhování tzv. „mužskosti“ a „ženskosti“ je potřeba radikálně proměnit či spíše opustit. Stávající pojmání konceptuálních struktur, ať již (jako „většinová“ kultura) negujících či (jako materialistický feminismus) valorizujících

„ženskost“ je domnívám se potřeba právě odmítnout, jakkoli se zde radikalismus může zdát naivní. Pojetí Judith Butlerové zdůrazňuje, že jsme tvůrci světa, jež obýváme, a tedy že mj. dělíme lidi dle pohlaví jen proto, že jsme si zvykli tuto kategorii rozpoznávat a přikládat jí význam. To nám také otevírá možnost do tohoto světa intervenovat. A to bez ohledu na to, že jsme toto vědomí sami před sebou úspěšně (alibisticky, pohodlně a útěšně) zastřeli. Svět „předtím“ či „mimo“ tyto konceptuální kategorie nepochybně existuje, my však do něj nemáme zjednan přístup. Oproti tomu příliš nevidím, jaké by „stávání se“ a pozornost k předdiskurzivní tělesnosti nabízely možnosti k politickým změnám v širokém slova smyslu.

Bolestivost i tragická radikalita přístupu Judith Butlerové (či Jacquesa Derridy, Rolanda Barthesa, Josepha Hillise Millera, Dereka Attridge ad., jednoduše celkově obratu k jazyku či diskurzu) je, že neredukovatelně nediskurzivní **události** jako ztráta, trauma, bolest jsou bezpochyby zde, avšak zpřístupnitelné právě jen skrze slova, strukturní opakování, coby prázdná místa. V knize *Tisíc plošin* Deleuze a Guattari mluví o nemožnosti přístupu do vnějšku, o pouhém přeskupování dualit, o tom, že kulturní zátěže se nelze zbavit, lze ji jen používat, aby vedla k nomadismu, jenž může jen otevírat a naznačovat linie úniku.

Literatura

AHMED, Sara

2004 *The Cultural Politics of Emotion* (New York: Routledge)

2010 *The Promise of Happiness* (Durham: Duke University Press)

BRAIDOTTI, Rosi

1991 *Patterns of Dissonance: an Essay on Women in Contemporary French Philosophy* (London: Polity Press)

2006 *Transpositions: On Nomadic Ethics* (Cambridge: Polity Press)

BUTLER, Judith

1993 *Bodies That Matter. On the discursive limits of sex* (New York: Routledge)

1997 *Psychic Life of Power. Theories in Subjection* (Stanford: Stanford University Press)

COLEBROOK, Claire

2000a „Is Sexual Difference a Problem?“, in Ian Buchanan, Claire Colebrook (edd.): *Deleuze and Feminist Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press)

2000b „Inhuman Irony: The Event of Postmodern“, in John Marks, Ian Buchanan (edd.): *Deleuze and Literature* (Edinburgh: Edinburgh University Press)

2002 *Gilles Deleuze* (London: Routledge)

2003 *Gender* (New York: Palgrave Macmillan)

2004 *Irony* (London: Routledge)

2014 „Od radikálních reprezentací k tělesnému stávání se. Feministická filozofie Genevieve Lloydové, Elizabeth Groszové a Moiry Gatensové“, *Česká literatura* LXII, 2014, č. 4, s. 600–618

DELEUZE, Gilles

2008 *Difference and Repetition*; přel. Paul Patton (London: Continuum) [1968]

DELEUZE, Gilles — GUATTARI, Félix

2010 *Tisíc plošin*; přel. Marie Caruccio Caporaleová (Praha: Herrman a synové) [1980]

HOPKINS, Debra

2009 *Theorizing emotions: sociological explorations and applications* (Frankfurt: Campus Verlag)

ILLOUZ, Eva

2007 *Cold Intimacies. The Making of Emotional Capitalism* (London: Polity Press)

IRIGARAY, Luce

2004 *An Ethics of Sexual Difference*; přel. Gillian C. Gill (London: Continuum) [1984]

MASSUMI, Brian

2002 *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* (Durham, N.C./London: Duke University Press)