

# Obsah

Úvodník	2
Feminismus, identita, politika identity ( <i>Alena Bezoušková</i> )	3
...a žena neexistuje. Aneb o vztahu ženy ke světu <i>v Druhém pohlaví S. de Beauvoir. (Kristýna Sára Zittová)</i>	7
Judith Butler: genderová performativita a dichotomie <i>příroda-kultura (Michal Rigel)</i>	15
Spor mužského a ženského: Aischylův <i>Agamemnón</i> <i>z lacanovské perspektivy (Markéta Preininger Svobodová)</i>	21
Hidžry a rituál emaskulace ( <i>Josefína Nováková</i> )	36
Xenofeminismus – radikálně jiná budoucnost? ( <i>Petr Vaškovic</i> )	49
Tváře ÚFARu: Dita Válková ( <i>rozhovor vedl Vojtěch Linka</i> )	57
Requiem	62
Co se děje v senátu?	65

# Úvodník

2

Úvodník

Milá čtenářko,

Tvá Nomádva dobře rozumí tomu, proč moderní svět v leckom vyvolává úzkost. Dřív přeci bylo jasno: Pán nebyl kmán, kmán nebyl pán. Chlapi byli chlapi, muži byli muži a ženy byly taky. Muži byli tvrdí, ženy Dnes byly měkký. Muži se zmužovali, seženy se ženily. Ženy se svářely, muži *všechno* svářeli. Svobodný muž, který měl slušné jmění, se neobešel pomíchalo. bez ženušky. Dívky byly princezny, muži válečníci a ženy porodnice. Zato nyní – klobouk s peřím, luk a kamizola, ale myslivec to není, jasný pane!

Ony staré jistoty jsou

Nemusíš se však bát, že v tom zmatku zabloudíš: Tvůj Nomádv se vždy velmi zajímal o Tvou orientaci. Jak Ti k ní naše autorky dopomůžou v tomto čísle?

Josefína Nováková se lačně zahryzává do rituálů emaskulace. Petr Vaškovic se udatně potýká s programem xenofeminismu. Markéta Preininger Svobodová citlivě aplikuje lacanovská schémata na Aischylova *Agamemnóna*. Alena Bezoušková se zjemna dotýká politiky identity.

pryč.

A až Tě z toho všeho rozbolí hlava, milá čtenářko, můžeš si u kafička hezky poklábosit s Ditou Válovou.

Příjemné posezení Ti přeje

*Tvé Nomádvo*

# Feminismus, identita, politika identity

*Alena Bezoušková*

3

V roce 1949, pár let před vypuknutím tzv. druhé vlny feminizmu, vychází kniha *Druhé pohlaví* od Simone de Beauvoir.<sup>1</sup> Její úvod nezačíná ničím jiným, než nabádáním k přijetí identity ženy. Beauvoir nechápe ženství esencialisticky (jistě podle ní není žádné „věčné ženství“), ale jako výsledek společensko-historických dějů. Přesto jde nicméně o společenskou realitu, vždyť „[...] stačí opravdu chodit s otevřenýma očima, abychom konstatovali, že lidstvo se dělí na dvě kategorie jedinců, jejichž oděv, obličej, tělo, úsměv, chůze, zájmy, zaměstnání jsou zcela odlišné.“ (Beauvoir, str. 9). Beauvoir kritizuje ty ženy, které odmítají identitu ženy přijmout a vymezují se vůči tomu, aby je ostatní skrze tuto kategorii rozeznávali. Dosáhnout emancipace lze totiž podle ní pouze tak, že si ženy přiznají svou společenskou pozici a budou artikulovat z ní plynoucí zájmy.

Druhá vlna feminizmu jako by si vzala tato slova k srdci a začala prosazovat zájmy žen prostřednictvím politiky identity, přičemž jedinou identitou byla právě „žena“. Tato strategie se nicméně neukázala jako dobrá. „Dvě kategorie“ Beauvoir, do nichž se dělí lidstvo (i přes nadsázku obsaženou v tomto jejím obratu), by se nám dnes zdály značně naivní. Ač ve své době velmi pokroková, v tomto Beauvoir patně anticipovala

---

<sup>1</sup>S. Beauvoir, *Druhé pohlaví*, Praha – 1967

budoucí slepotu. Druhá feministická vlna totiž, jak se ukázalo, pod kategorií „žen“, s níž pracovala, dokázala vnímat pouze bílé heterosexuální ženy střední třídy.

O několik desítek let později po vydání Druhého pohlaví, v roce 1990, vychází další zlomové dílo feministické teorie – Gender Trouble Judith Butler.<sup>2</sup> I ono na začátku klade otázku po identitě a upozorňuje právě na hrozbu skrytou ve feministické identitě ženy. Čerpajíc z Foucaulta Butler tvrdí, že feminismus není pouze nástroj obrany práv žen, ale je i současně něčím, co identitu „žen“ konstruuje. Butler pochybuje, že před příchodem feminismu zde byla taková žena, která je dnes subjektem feministické politiky. Feminismus, jakožto nástroj emancipace, je tedy najednou rozeznán jako jedna z mocenských sil formujících a upevňujících utlačivé identity, a případně i jako krutě vylučující. To, co Butler v současné chvíli navrhuje, je projekt genealogie feministické identity ženy. Není ještě jisté, jak se má feminismus (a feministická politika) proměnit ve světle těchto uvědomění, zásadní je ovšem začít důkladnou reflexí konstruovanosti centrálního pojmu teorie.

V přemýšlení o feministické politice se od nástupu třetí vlny feminismu začíná o identitě přemýšlet skepticky. V široké debatě jsou zastánkyně úplného zavržení politiky identity (i v případě, že se samozřejmě již nebude pracovat pouze s jedinou identitou ženy), i její obhájkyně. Mezi těmi, kdo politiku identity zavrhují je například Wendy Brown.<sup>3</sup> Ta odmítá feministickou politiku identity stojící na „specifických zkušenostech a prožitcích“ žen, které zaručují *pravdivost* jejich vhledu a *moralitu* jejich nároku. Vycházejíc z Foucaulta chápe pravdu ženského pohledu jako něco, co je ve skutečnosti vnučené. A v návaznosti na Nietzscheho dále tvrdí, že nárokování morálnosti je součástí resentimentu feministek, které v opozici k mocným nenalézají jiné řešení než odvolání na morálku (moc však takto těžko uchopí). Jako řešení Brown navrhuje odpoutat se od identit (a současně morality i pravdy), které nejsou pro politiku nijak významné, a raději bojovat za aktuál-

---

<sup>2</sup>J. Butler, *Trampoty s rodou: feminizmus a podrývanie identity*, Bratislava – 2014

<sup>3</sup>Viz W. Brown, *States of injury: Power and freedom in late modernity*, Princeton – 1995.

ní potřeby. Místo „kdo jsme“ artikulovat „co chceme“ a feministické hodnoty ať se dogmaticky nezakládají na identitě, ale ať jsou vytyčeny v debatě.

Jak jsem však psala výše, Brown a jí podobné teorie vzbuzují také pochybnosti. McQueen<sup>4</sup> v kritice úplného odmítnutí politiky identit argumentuje, že identita je něčím, co v zájmu lidského duševního zdraví a stability nelze odmítnout, a že je současně i něčím v kontextu čeho lze jednání člověka rozumět. Identita je navíc například pro silně utlačované skupiny něčím, co jim pomáhá zvládat jejich situaci a snažit se hájit svá práva. Nebyla tedy identita přeci jen odvržena příliš rychle?

Střízlivější, ale ve výsledku radikální odpověď nabízí Susan Hackman.<sup>5</sup> I ona dochází k závěru, že politika identity není cestou, ale současně si je vědoma klíčivosti existence pevné identity pro integritu osobnosti. Není cílem zbavit se identity zcela, ale její artikulace v politice není tou správnou strategií dneška. Politiky identity měly podle Hackman svou historickou úlohu, neboť odkryly pokrytectví liberální politiky. Ta, ačkoliv deklarovala, že se jí může účastnit kterýkoliv občan bez ohledu na to, kým je, ve skutečnosti dávala tuto možnost pouze bílým majetným mužům. Politiky identit vznesly nárok na to, aby se do politiky skutečně mohli zapojit i ostatní. V čem Hackman vnímá problém, je fakt, že právě tyto politiky, stejně jako původní „pokrytecký“ liberalismus, podmiňují účast na politice specifickou identitou (kterou navíc v nějaké podobě fixují) a tím pádem nejsou zcela inkluzivní. Jedinou cestou podle ní je vyjmout identitu z politiky skutečně a definitivně a umožnit do ní přístup všem bez ohledu na to, kým jsou. Hackman však okamžitě jedním dechem zdůrazňuje, že význam identity vnímá v osobním životě. Jednání politicky by mělo ze zdravé identity vycházet – a to tak, že si bude konkrétní problémy, jimiž se bude zabývat, vybírat tak, že se s nimi identifikuje, vztáhne je k tomu, kým je. Přístup

---

<sup>4</sup>Viz P. McQueen, Post-identity politics and the social weightlessness of radical gender theory, in *Thesis Eleven*, 134(1), 2016, str. 73-88.

<sup>5</sup>Viz S. Hekman, Beyond identity: Feminism, identity and identity politics, in *Feminist Theory*, 1(3), 2000, str. 289-308.

Hackman je zajímavý tím, že ruší politiku identity, ale její alternativa na zdravé identitě jednotlivce stále stojí.

Neměla by však být politika prostorem, kde by se měl řešit problém dominance jedněch identit nad jinými? Hackman v závěru svého článku klade tuto otázku sama sobě. Její odpověď – těžko říci, zda uspokojivá – zní tak, že tento boj lze nejlépe vést v každodenním životě v běžných kulturně a společensky podmíněných vztazích, kde k útlaku dochází, nikoliv na úrovni politiky.

# ...a žena neexistuje. Aneb o vztahu ženy ke světu v *Druhém pohlaví* Simone de Beauvoir.

7

*Kristýna Sára Zittová*

*Věnováno Emily Brontě.*

Jednou snad budeme psát o Simone de Beauvoir bez úvodního boje o filosofický status její práce – dnes to ale ještě nebude. Můžeme si odpustit rozsáhlé kontemplace o tom, zda má blíže k Sartrovi, k Merleau-Pontymu, či zda je jasná hegelíánka. Stejně tak nemusíme umenšovat filosofický význam jejího díla tím, že omlouváme případné nedostatky jeho „spíše literárním“ stylem. I pokud ovšem uznáme její práci a konkrétně pak *Druhé pohlaví* za promyšlené a neskutečně filosoficky inspirativní – což můžeme mimo jiné doložit tím, že snad každá filosofka hodná toho jména o něm napsala nejméně článek – musíme připustit, že není příliš filosoficky precizní. Beauvoir používá filosoficky značně nabitě termíny, ale jejich výklad je omezen na rozsáhlé rozvíjení dalších a dalších příkladů a příliš nám neosvětluje filosofické předpoklady její pozice. S výrazy ‚imanence‘, ‚transcendence‘, ‚Absolutno‘ i ‚Druhý‘ se setkáme sice již v proslaveném „Úvodu“ k první knize, ze své úvodní vágnosti ovšem nejsou explicitně vyvedeny nikdy. A byť se mnoho, předně eticky orientovaných autorek, snažilo oddělit etický apel

...a žena neexistuje. Aneb o vztahu ženy ke světu...

či politickou analýzu útlaku v *Druhém pohlaví* od jejich ontologického základu, jejich výklad tím pochopitelně spíše trpí. Jakkoli jsou analýzy Beauvoir pronikavé, teze typu „lidství je něco mužského a muž definuje ženu nikoli samu o sobě, nýbrž v poměru k sobě“ (DP 10)<sup>1</sup> či „[muž] je Subjekt, on je Absolutno; [žena] je to Druhé“ (DP 10) se stěží obejdou bez alespoň lehce odvážné filosofické interpretace.

Nám v tomto textu půjde o následující: uchopit otázku, „kdo je žena?“, v jejím dle nás centrálním bodě – nevěře lidskému údělu, repektive úpadku od jeho naplnění. Byť je dle Beauvoir tato nevěra ženě dána a je tedy spíše formou útlaku než individuálního etického pochybení, žena by se od ní měla osvobodit a svůj lidský úděl naplnit. „Drama ženy je konflikt mezi základním požadavkem každého subjektu, který se vždy klade jako podstatný, a požadavky situace, které z ní vytváří bytost nepodstatnou.“ (DP 23; upravený překlad)<sup>2</sup> V naší interpretaci se budeme snažit osvětlit toto napětí mezi tím, co znamená být skutečným člověkem – být subjektem, a situací ženy.

Již zde se nám rýsuje první problém filosofické interpretace, kterým je rezignace na výslovné oddělení toho, kdy se pohybujeme na apriorní čili ontologické rovině výkladu, a kdy je naopak řeč o faktické čili ontické rovině. Z tvrzení, že „člověk se ženou nerodí, nýbrž se jí stává,“<sup>3</sup> je zřejmé, že člověk je ženou pouze v určité fakticko-ontické situaci. Oproti tomu je lidský úděl nutný, neboť vychází z ontologické struktury člověka jakožto svobodného subjektu, čehož konkrétní význam, doufejme, alespoň nastíní následující stránky. V naší interpretaci „dramatu ženy“ se tak tomuto dělení nevyhneme.

---

<sup>1</sup> K citaci děl: BEAUVOIR, Simone de. *Le deuxième sexe I : Les faits et les mythes*. Paris: Gallimard, 1949, resp. *Le deuxième sexe II : L'expérience vécue*. Paris: Gallimard, 1949 jsou citovány jako (DS.I číslo stránky), resp. (DS.II číslo stránky). Český překlad výboru z díla *Druhé pohlaví* od Josefa Kostyhyrze a Hany Uhlířové z roku 1967 je citován jako (DP číslo stránky).

<sup>2</sup> „Le drame de la femme, c'est ce conflit entre la revendication fondamentale de tout sujet qui se pose toujours comme l'essentiel et les exigences d'une situation qui la constitue comme inessentielle.“ (DS.I 31)

<sup>3</sup> „On ne naît pas femme : on le devient.“ (DS.II 15) V textu je uveden vlastní překlad.



Ženou se nerodím, nejsem jí *a priori* čili z nějaké své ontologické podstaty, nýbrž se jí stávám. Být ženou znamená mít ženskou povahu, kterou má žena následkem své specifické – fakticky ženské – situace, a která, jak se ukáže, ženu v její situaci udržuje. Toto tvrzení je jistou variací na Sartrovu tezi o „existenci, která předchází esenci“.<sup>4</sup> Sama Beauvoir tvrdí, že nejsem ničím (co do své „essence“) mimo to, co konám (tedy svou „existenci“), zároveň ovšem klade důraz na specifické pojetí situovanosti, a spíše v merleau-pontyovském duchu chápe situaci jako sedimentaci bytí ke světu, která utváří povahu (či zvyk u Merleau-Pontyho) a tedy sklon k jedné činnosti spíše než jiné.<sup>5</sup> Ženská „essence“, která je následkem „existence“, tj. konání v sedimentované situaci, zůstává ale stále čistě faktickou záležitostí.<sup>6</sup>

To, co konám, a čím tedy jsem, je vymezeno polem možností, které jsou mi dány mou situací a podmíněny mou povahou. Mohu ovšem toto pole překročit a konat i něco, co mi má povaha nepředurčuje, či co je s ní v přímém rozporu. Jinak řečeno, to, co konám, je sice do značné míry ovlivněno mou povahou a faktickou situací, avšak protože jsem v základu svobodný subjekt, mé konání není mou povahou ani situací omezeno nutně. V této ontologické svobodě poté tkví i možnost osvobození nejen žen z nesvobody onticko-politické.

Situace ženy zahrnuje „fakta“ a „mýty“, které z ní ženu dělají, jde tedy o jakousi síť jejích fyziologických, psychologických, historických a ekonomických faktických určení. Vyvarujme se zde hlubší účasti na rozsáhlých debatách, týkajících se otázky, zda je Beauvoir biologická deterministka, která odsuzuje ženu k rození, či zda nám o „věcech o sobě“ nic neříká, neboť mluví jen o konstruovaných významech. Tyto debaty, vedené primárně v anglo-americkém prostředí a stavěné, velmi zjednodušeně, na dělení příroda versus kultura, jsou ve fundamentálním

<sup>4</sup>SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Př. Petr Horák. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 13.

<sup>5</sup>Srov. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Př. Jakub Čapek. Praha: Oikoymenth, 2013.

<sup>6</sup>Pouze v tomto odstavci používám termín ‚existence‘ v sartrovském slova smyslu, který se, jak se ukáže, liší od tohoto pojmu v *Druhém pohlaví*.

ohledu nevěrné fenomenologickému východisku *Druhého pohlaví*,<sup>7</sup> které spočívá v chápání skutečnosti jako vždy nám dané, tj. jako takové, která je vždy o sobě *pro nás*. Situace ženy se pak ukáže být specifická tím, že je určena významy danými světem mužským.

V jakém smyslu je tedy žena ve své situaci nevěrná lidskému údělu? Dle naší interpretace lze odpověď nalézt ve dvou krocích: za prvé je žena ve své situaci vyloučená z podílení se na utváření světa; a za druhé se žena, byť nutně svobodný subjekt, klade muži jako objekt. Zde se omezíme na rozvinutí kroku prvního.

Žena je vyloučená z „dělání světa“ a v důsledku toho mu nerozumí stejně jako člověk, který se na této činnosti podílí, tj. muž. Ten se ke světu vztahuje v aktu přetváření a vytváření, zatímco žena chápe svět v jeho danosti jako absolutní. Načrtněme tento vztah slovy Beauvoir:

„Žena uznává, že svět ve svém souhrnu je mužský; muži jej uhnětli, vytvořili a řídí a ještě dnes jej ovládají; sama se necítí za něj odpovědná; tím už je řečeno, že je podřadná, nižší, závislá; neprošla zkušeností aktivního násilí, nikdy nevyunikla jako subjekt nad ostatní členy pospolitosti; je uzavřena ve svém těle, ve svém obydlí, sama sebe chápe jako pasivní vůči těm bohům v lidské podobě, kteří určují a stanoví cíle a hodnoty. (...) Svět se nejeví ženě jako ‚souhrn užitečných věcí‘ nebo souhrn ‚nástrojů‘, nejeví se jí

<sup>7</sup>Pro srovnání např. HEINÄMAA, Sara. *What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference*. In: *Hypatia* 12. Wiley, 1997. a FALLAIZE, Elizabeth. *A Saraband of Imagery: The Uses of Biological Science in Le deuxième sexe*. In: *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*. O'Brien & Embree (eds). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001. Anglo-americké debaty se přiblížily ‚situaci‘ Beauvoir, které náleží jak fyziologie, tak kulturní role, s dílem Judith Butler, která podřadila „biologické“ pohlaví „sociálně danému“ genderu s tvrzením, že obojí je nabitě významy a tedy kulturně konstruované. Viz. BUTLER, Judith. *Gender Trouble*. New York: Routledge, 1990.

jako zprostředkovatel mezi její vůlí a jejími cíli (...): svět je naopak zarputile tvrdošíjný a nezkrotný odpor. Vládne v něm osudovost a je skrz naskrz proniknut záhadnou rozmarností.“ (DP 320)

My nyní ukážeme, že zavalenost světem, kterou žena pociťuje, není ničím jiným než projevem jejího vyloučení z utváření *světa*, resp. vyloučení z *činnosti* ve vlastním smyslu a z překračování do *budoucnosti*.

Abychom přiblížili specifický vztah žen ke světu, je třeba osvětlit, jaká faktická časovost pro ni z tohoto vztahu vyplývá. Ženě „vyhovuje rutina; čas pro ni nemá rozměr novosti, není to tvořivé tryskání; protože je zasvěcena opakování, vidí v budoucnosti jen duplikáty minulosti“ (DP 321). Byť by tedy jako subjekt měla být otevřená a orientovaná do budoucnosti, je fakticky uzavřená ve specifickém modu přítomnosti – v opakování.<sup>8</sup> Člověk by vskutku *měl* být i fakticky předně otevřený budoucnosti, aby odpovídal své subjektivitě, ona se v časové orientaci ale liší: *žena žije v opakování*, což znamená, že čas jejího života je primárně cyklem udržování života vůbec. Její tělo, které je součástí její situace, ji uzpůsobuje k rození, a v důsledku toho byla společensky vyloučena, a sice aby mohla plnit předně tuto roli. Její místo ve světě je tedy omezené na sféru, která nemá na dějiny čili přetváření světa dopad: Není válečnickem, tedy člověkem, který by překonával pouhý život tím, že jej obětuje jiným hodnotám, nýbrž je rodičkou dětí.

Beauvoir zaujímá perspektivu existenciální morálky, a tento stav chápe jako úpadek od naplňování lidského údělu: tím, že žena žije v opakování, respektive se nechápe svobodně své existence, se pohybuje v eticky podřadném časovém modu. Žena v tomto modu není dějinná, nechápe se světa tak, že by jej měnila překračováním k jiné budoucnosti, ale pro budoucnost v přítomnosti pouze udržuje minulost, tj. udržuje život. Muž oproti tomu existuje budoucnostně tak, že se chápe své existence, čímž opakování života překonává a je v etickém smyslu „autenticky“ člověkem. *Muž existuje*, neboť něco dělá – vytváří neustále něco nového, mění tvářnost světa, „kuje budoucnost“ (DP

---

<sup>8</sup>Předně (DP 27–28).

28). Žena pak následuje muže do jím utvořené budoucnosti a do světa jeho hodnot, neboť sice neexistuje ve vlastním slova smyslu, ale jakožto subjekt danost života překračuje alespoň – „neautenticky“ – přijímáním cizího světa. Mody faktické časovosti, se kterými Beauvoir v *Druhém pohlaví* pracuje, jsou tedy dva: (i) otevřenost budoucnosti svobodným přetvářením světa, která náleží mužům a také odpovídá pouhý život transcendingující a svobodné povaze subjektu; a dále pak (ii) neustále se opakující přítomnost, jež tkví v udržování života a náleží ženám. Na rozdíl od muže, žena neexistuje skrze svobodnou, tvořící činnost, ale pouze rodí a dále udržuje život. Toto „trčení v přítomnosti“ (DP 327) nakonec znamená jedině: žena se nepodílí na vytváření budoucnosti – to jest, nic nedělá.

Nebudeme chtít tvrdit, že by snad žena nebyla dějinnou bytostí. Byť by se mohlo zdát, že teze Beauvoir směřují k tomu, že ženě dějinnost a otevřenost budoucnosti odepírají v silném slova smyslu, stávající interpretace staví na zjevnosti toho, že žena i muž jsou ontologicky vzato stejní a mají vždy nutně svět i dějiny.<sup>9</sup> Žena ze své situace však nemůže tuto vskutku lidskou časovost naplnit, protože se vztahuje ke světu nečinně, resp. „neautenticky“. Je jí tedy odepřen privilegovaný přístup k dějinám, ale dějinnou zůstává.

Když s Beauvoir říkáme, že žena je nečinná, je tím myšleno, že nekoná tak, že by vytvářela svět, nýbrž v něj, respektive v danost jeho smyslu, věří. Žena v modu opakování nepřekonává život existencí, která by se chápala světa a přetvařovala jej. V protikladu vůči – mužské – existenci, která překonává pouhý život tak, že jej může obětovat pro něco jiného, žena ve své víře a nečinnosti „pouze“ žije. Svět je pro ženu neuchopitelný a tajemný v důsledku toho, že se nepodílí na jeho vytváření a tudíž nerozumí nahodilosti jeho hodnot. Tato nevědomost objasňuje způsob ženského vztahu ke světu, ve kterém utváří stávající hodnoty, bez logického úsudku je vášnivě brání a silně nedůvěřuje budoucnosti, která by měla přinést hodnoty nové. Jak je v *Druhém*

<sup>9</sup>Nejvýslovněji je tato totožnost ontologické struktury muže i ženy přítomna v závěrečné kapitole *Druhého pohlaví* „Nezávislá žena“ (DP 352–388; DS.II 471–505).

*pohlaví* shrnuto Fraserovými slovy, „muži dělají bohy a ženy je zbožňují a klanějí se jim.“ (DP 322)

Tento akt víry, skrz který žena nečinně přejímá svět, jak je jí dán, ji jasně odděluje od konajícího muže. Neboť svět je mužským světem a žena se nepodílela ani nepodílí na jeho tvoření, necítí se za něj odpovědná. Důležité ovšem je, že žena ani nevytváří jiný svět, ale zůstává plně zavázaná mužskému světu, jeho hodnotám a významům. Svět je jí ve své danosti cizí, nejeví se jí jako pole pro vlastní svobodné konání, respektive se jej chápe jako něčeho absolutního a vůči ní samé transcendentního, tedy, jak bylo již řečeno, jako světa, ve kterém vládne osudovost a záhadná rozmarnost, a který proto není ženě souhrnem nástrojů, nýbrž daností kladoucí odpor. Tento stav je nedílně umocňován tím, že svět, který žena přebírá, jí vymezuje roli a povahu nečinnou. Co do svobodné tvořivosti zaujímá tedy vůči „muži tvořeným bohům“ postoj pasivní a pouze věřící, někdy až rezignující. Ženy a muži svět sdílí, ale liší se v tom, jak se k němu vztahují.

Žena, byť ontologicky odsouzena ke svobodnému přetváření tohoto světa, na faktické rovině tuto svobodu nenaplní, neboť je jí světem vymezena imanence, kterou je pasivní role udržovatelky života, a tak je fakticky vyloučená z přetváření tradovaného smyslu. Nachází se v paradoxním napětí mezi nutnou svobodou subjektu a nesvobodným statutem ve světě, který je jí dán. Oproti ní muž přetváří svět a tato jeho činnost zavazuje i ostatní,<sup>10</sup> a v tomto smyslu je mu vlastní transcendence.

Pro naši interpretaci nutně vyvstává otázka, jak takovému pojmu světa máme rozumět. Jak žena, tak muž jsou vždy nutně svobodné subjekty a součástí jejich apriorní struktury je, že mají ten či onen sdílený svět. Jak jsme ovšem naznačili, Beauvoir nepřipouští, že by ženy, byť v odporu vůči (mužskému) světu, byly schopné vytvořit svět jiný, či že by vůbec na tvorbě mužského světa ze své stávající situace, respektive se svou stávající povahou, mohly participovat. Pokud společně s Beauvoir budeme tvrdit, že v tomto světě žena nic nedělá – což z ní dělá bytost podřadnou – a že svět byl doposud vytvářen muži, byť je záhodno,

---

<sup>10</sup>Srov. SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Př. Petr Horák. Praha: Vyšehrad, 2004.

aby se k jeho utváření žena osvobodila, a nakonec, že mít tento svět je podmínkou možnosti skutečné existence, která tkví v jeho přetváření, pak musíme tento pojem světa, a s ním i pojem činnosti, pochopit jako značně omezený. V neuznání podle Beauvoir specificky ženských „hodnot“ – užitečnosti pro hospodyně, či smyslnosti pro mnohé ženy – jako hodných toho označení, dostáváme pak konkrétní obraz ženského dramatu, ve kterém se ženě předurčené role nekvalifikují jako dosahující naplnění lidského údělu. Naopak zde ale uznejme nepřesvědčivost teoretické zakotvenosti tohoto soudu a položme Beauvoir otázku: kde je hranice mezi činností a vírou?

Obraceje se kriticky k pojetí světa u Beauvoir, ptáme se, proč je plnohodnotná existence – a pozor, text sám mluví mnohem silněji prostě jen o braní existence na sebe – přiznaná pouze těm, kteří utváří tradované hodnoty, zákony, mýty. Vzhledem k ontologickému rámci, na kterém Beauvoir staví, nemůžeme přitakat tvrzení, že žena vskutku *neexistuje*, neboť svůj svět, který nutně má, vždy pro sebe přetváří, byť pouze tak, že si zbožšťuje svou imanentní roli. Toto braní daných hodnot za své je také aktem svobodného subjektu. Perspektiva etické morálky ovšem vskutku „autentické“ braní existence na sebe zužuje, a to na přetváření daného světa, ne pouze jeho přijímání – a to předně, když mi daný svět vymezuje roli nesvobodnou. Nakonec by se snad dalo říci, že za existující by se dle Beauvoir dala označovat i jen malá část mužů. Když v závěrečné kapitole o nezávislé ženě vychvaluje mužskou literaturu a plive po literatuře psané ženami, není jasné, v jakém smyslu na sebe nějaký muž, například pracující na nejnižší příčce v podniku vlastního otce či studující medicínu jen na přání rodiny, bere vlastní existenci spíše než výslovně odsuzovaná Emily Brontë.

Ať jsou tedy analýzy v *Druhém pohlaví* jakkoli pronikavé, jejich předpoklad, dle kterého muž na faktické rovině odpovídá svému údělu tak, že svůj život obětuje, spojený s etickým nárokem na to, aby se tak dělo u každého člověka, aby byl vskutku člověkem, ústí v pochybný apel – a to aby se ženy vzdaly toho, jak se ke světu mají, a raději se jaly psát další *Bílou velrybu*.

# Judith Butler: genderová performativita a dichotomie příroda-kultura

15

*Michal Rigel*

Judith Butler (\*1956) je americká filosofka a světově uznávaná teoretička feminizmu, queer a genderových studií, která se v rámci svého širokého záběru akademicky věnuje i psychoanalýze, kulturologii, judaismu, politické filosofii, etice, literární teorii, teorii identity aj. Prakticky v jakémkoliv tematickém vydání *Nomádvý* by se tudíž mohl objevit text diskutující některou její práci, k čemuž ale pravděpodobně zatím nedošlo (nakolik mohu soudit na základě vlastní znalosti dosavadních čísel časopisu). Proto je načase začít splácet dluh mnohdy kontroverzně vnímané, ale zároveň široce citované a oceňované autorce. V souladu s leitmotivem tohoto čísla časopisu – *Masculin Féminin* – vybírám z košatého díla Judith Butlerové známé tvrzení, že „binarita genderu a pohlaví není faktem vycházejícím z biologické predestinace, nýbrž se konstruuje performativně“, tj. sérií ritualizovaných opakovatelných aktů, jež vytváří efekt ontické stability a danosti. Poněkud radikálně vyhlížející tezi se nejprve pokusím podrobněji vysvětlit, abych poté přistoupil k jejímu hodnocení a alespoň ve zkratce předložil základní důvody, které mne vedou k prohlášení o její neudržitelnosti. I přes odmítnutí platnosti teze v uvedené podobě ovšem shledávám na způsobu uvažování autorky

mnoho podnětného a připouštím, že se prostřednictvím jejího způsobu uvažování lze dobrat řady pozoruhodných závěrů.

Judith Butler odmítá *gender* coby stálou identitu a nutný výsledek biologické predestinace dané *pohlavím* (které má být údajně určeno *tělesnou schránkou*).<sup>1</sup> Místo toho zastává názor, že *genderová identita* se konstituuje *performativně*. Klíčový pojem performativu si vypůjčuje z teorie řečových aktů J. L. Austina<sup>2</sup>, kde tato jazyková kategorie nepředstavuje pouhý odraz reality a deskripci čehosi (faktu, události, ...) existujícího mimo sebe, ale je aktivním činitelem, jenž sám cosi vytváří (např. pronesené „ano“ oddávajících skutečně dává vzniknout čemusi novému). Další zjevný inspirační zdroj zásadního významu představuje teze poststrukturalistů, že subjekt je konstruován diskursem, který jej domněle objektivně *popisuje* (jako cosi nezávisle daného), čímž způsobem však ve skutečnosti teprve subjekt *vytváří*<sup>3</sup> a slavná myšlenka, že „ženou *se* člověk nerodí, ale stává“<sup>4</sup>. Tímto způsobem formulované kategorie genderu se potom neopírají o žádnou realitu *per se* („za manifestacemi genderu *neleží žádná genderová identita jako taková...*“), nýbrž jsou ex post utvářeny sérií ritualizovaných opakovatelných aktů, jež pouze evokují dojem jejich stability („...*identita sama je performativně konstituována oněmi samými „manifestacemi“, o nichž se domníváme, že jsou jejím výsledkem*“<sup>5</sup>). Gender tak lze považovat za performativní v tom smyslu, že nepředstavuje cosi, čím by člověk byl jako takový, ale spočívá spíše v tom, co člověk sám dělá (a tím je jakési *stávání se*: každodenní hromadné opakování určitého z generace na generaci předávaného jednání, tzv. *reiterace*). Absence jakéhokoliv předcházejícího pevného bodu či prvotní esence, o kterou by se gender

<sup>1</sup>Viz zejm. Butler, J. 1999. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, NY: Routledge.

<sup>2</sup>Austin, J. L. 2000. *Jak udělat něco slovy*. Praha: Filosofia, s. 19-28.

<sup>3</sup>Viz např. Foucault, M. 1999. *Dějiny sexuality I: vůle k věděni*. Praha: Herrman a synové.

<sup>4</sup>Beauvoir, S. de. 1966. *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis.

<sup>5</sup>Butler, J. 1999. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, NY: Routledge, s. 33.



opíral, s sebou přináší i potenciál kontinua nekonečně mnoha způsobů vyjádření.

Důsledné promýšlení tohoto originálního a v mnohém podnětného způsobu uvažování nás ovšem zavede do extrémních a těžko udržitelných závěrů: pokud *gender* není ustaven kulturní interpretací, vycházející z prediskursivního a objektivně existujícího *pohlaví*, je tím vědomě destabilizována i samotná pozice *pohlaví*, jakožto předpokládaného zakladatele tohoto nezbytně nutného a *přirozeného* řádu. V podání Butlerové platí, že bychom neměli mít žádný důvod očekávat, že pohlaví jsou fixně a nezaměnitelně *právě dvě* – mužské a ženské (tzv. „*falešná stabilizace*“<sup>6</sup>). Takový předpoklad by vlastně sám produkoval to, co původně *anticipoval*.<sup>7</sup> Nicméně spolu se zpochybněním faktu binarity pohlaví je logicky destabilizována i biologicko-anatomická zkušenost exaktně popsatebného těla, o kterou se – zejména v podobě pohlavních orgánů – přesvědčení o přirozené realitě této binarity obvykle opírá. Namísto toho nám je sugerována představa, že existujeme bez jakýchkoliv tělesných předpokladů a můžeme se svým biologickým pohlavím svévolně nakládat v rámci diskursivních praktik (viz „*performativita genderově určeného těla znamená, že bez různých aktů, konstituujících jeho realitu, nemá toto tělo žádný ontologický status*“<sup>8</sup>).

Jenomže v takovém pojetí by fyzické tělo vlastně výlučně spočívalo v jazyce, což je představa, která je ve svém konečném důsledku absurdní (asi tak, jako považovat smrt za něco, co není samo o sobě, ale je to v podstatě diskursivní praktika: mrtví jsme tehdy, když tuto roli „přijmeme“ a když nejen my sami o sobě budeme mluvit jako o mrtvých, ale i ostatní nás začnou za mrtvé prohlašovat, srov. koncepty „smrti organismu“ – „smrt biologická“ a „smrti osoby“ – „smrt biografická“<sup>9</sup>).

<sup>6</sup>Tamtéž, s. 172.

<sup>7</sup>To je i případ společenské normy o heterosexuální orientaci (tzv. *heteronormativita*), která je opět založena na tom, že svou normativitu nepřiznává a předstírá reálný, biologicky zakotvený a *přirozený* charakter (tzv. *naturalizace norem*, jenž hovoří jako o *přirozeném* o něčem, co je ve skutečnosti *sociálně konstruované*).

<sup>8</sup>Butler, J. 1999. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, NY: Routledge, s. 173, srov. Fulka 2002: 45-46 a Nagl-Docekal 2007: 82.

<sup>9</sup>McMahan, J. 2002. *Ethics of Killing*. Oxford: Oxford University Press, s. 423-426.

Jakkoliv lze přijmout, že součástí performativního jednání je i stylizace fyzického těla, které se tak do určité míry proměňuje v pasivního nositele socio-kulturních významů („*a way of wearing one's flesh as a cultural sign*“<sup>10</sup>), tak zároveň neoddiskutovatelně platí, že lidské organismy, stejně jako další členové třídy savců, nemohou fungovat bez pohlavní diference. Aby vůbec byly nějaké osoby, které na performativitu, konstrukci, kulturní signifikaci či diskurzech atp. participují, museli se nutně samci a samice postarat o jejich zrod. (a k tomu slouží právě ony *pohlavní orgány* určené mj. k *rozmnožování*). Nelze proto opomenout biologický základ, který se pod/před diskursem nachází. Po odstranění všech utlačujících socio-kulturních konstruktů diskursu (včetně onoho „těla“) by už totiž nezbylo vůbec nic.

Nicméně i když zjevně nejde zpochybnit přirozenou (či lépe: genetickou) danost našich fyzických těl, lze se legitimně tázat, nakolik jsme schopni jejich přirozenost *vnímat*. Jinými slovy je důvodné pochybovat o tom, zda-li se naše užití termínu přirozenost („definovaná přirozenost“) s přirozeností („skutečná přirozenost“) překrývá, nebo spíše reprezentuje to, co si pod ní představujeme (srov. „*věc o sobě-noumena*“ a „*věc pro nás-phaenomena*“<sup>11</sup>). Přírodu a přirozenost přece nutně nahlížíme prostřednictvím diskursů (viz např. „mnohost kulturních konfigurací přírody“ Clifforda Geertze<sup>12</sup>). Eo ipso i to, čemu máme tendenci *rozumět* jakožto předdiskursivnímu, *vnímáme* obvykle prizmatem nějaké myšlenkové struktury a určitého diskursu a jejich pomocí poté „pravdy přírody“ i sdělujeme. Prakticky pokaždé tak to, co předchází diskursu, sami kontaminujeme určitými diskursy, čímž to v jistém slova smyslu činíme též diskurzivním.<sup>13</sup>

<sup>10</sup>Butler, J. 1989. “Gendering the Body: Beauvoir’s Philosophical Contribution,” In: Garry, A. – Pearsall, M. (eds.) *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Philosophy*. Boston: Unwin Hyman, s. 256.

<sup>11</sup>Kant, I. 2001. *Kritika čistého rozumu*. Praha: Oikoymenh, s. 194-210.

<sup>12</sup>Geertz dle Butler, J. 1999. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, NY: Routledge, s. 48.

<sup>13</sup>A podobná námitka platí i pro tělo coby potenciální nezpochybnitelně pevný fundament přirozenosti u člověka. Přestože se ocitáme na potenciálně objektivní biologické a materiální úrovni, tak s rozvojem lékařské genetiky a transplantační, nebo i plastické chirurgie (kde lze na přání přidávat, či ubírat) se dostává lidské tělo do pozice ne zcela

I když ale připustíme, že existuje reálný problém nazírat přirozenost o sobě, tj. ve své holé a čisté podobě (resp. rozeznat od toho, co je konstruované), není zároveň nutné přijmout názor vyplývající z úvodní teze, (viz první odstavec textu), že kategorie *těla* a *pohlaví* jsou zcela nahodilé a umělé. Domnívám se, že lze koherentně tvrdit ono butlerovské: kromě genderu my sami vnímáme prostřednictvím určitých diskursů (a jako určité „politikum“) i pohlaví či tělo, nicméně současně zastávat názor, že zrovna tyto veličiny v určitém smyslu jsou plně přirozené.

Použití zdroje

AUSTIN, John Langshaw. 2000. *Jak udělat něco slovy*. Praha: Filosofia.

BEAUVOIR, Simone de. 1966. *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis.

BUTLER, Judith. 1989. “Gendering the Body: Beauvoir’s Philosophical Contribution,” In: GARRY, A. – PEARSALL, M. (eds.) *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Philosophy*. Boston: Unwin Hyman.

BUTLER, Judith. 1999. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, NY: Routledge.

FULKA, Josef. 2002. „Od interpelace k performativu (feminismus a konstrukce rodové identity)“ In: *Sborník prací FSS brněnské univerzity: sociální studia*, 7, str. 29–50.

FOUCAULT, Michel. 1999. *Dějiny sexuality I: vůle k vědění*. Praha: Herrman a synové.

FAFEJTA, Martin. 2001. „Pohlaví, rod a feministická politika – pokus o dekonstrukci pojmu přirozenost“ In: *Filosofický časopis*, roč. 49, č. 5, str. 805–818.

---

spolehlivého měřítka přirozeného (abychom se totiž přiblížili k normě, jež se má opírat o přirozenost – např. „normální rozložení“ lidské výšky zachycené Gaussovou křivkou – mnohokrát do ní zásadně intervenujeme a přetváříme ji, čímž její podoba postupně přestává zobrazovat stav přirozeného). K delší diskusi na toto téma viz (Fafejta 2001).

KANT, Immanuel. 2001. *Kritika čistého rozumu*. Praha: Oikoymenh.

McMAHAN, Jeff. 2002. *Ethics of Killing*. Oxford: Oxford University Press.

NAGL-DOCEKAL, Herta. 2007. *Feministická filozofie: výsledky, problémy, perspektivy*. Praha: SLON.

# Spor mužského a ženského: Aischylův *Agamemnón* z lacanovské perspektivy

21

*Markéta Preininger Svobodová*

Interpretace antických dramt se většinou točí kolem jejich děje, zejména kolem rodinných vztahů, podobně jako kterýkoli nekonečný seriál. Dramata však dokáží proniknout mnohem hlouběji, za povrch děje, který lze strukturálně analyzovat. Aischylova hra *Agamemnón*, která tvoří součást trilogie *Oresteia*, je vhodná pro ilustraci této hlubší roviny, do které nás dílo zavede. Drama o králi Argu, Agamemnonovi, který bude po brzy po vítězném návratu z Trojské války zavražděn vlastní manželkou, Klytaimnéstrou, je nevyčerpateľnou studnou interpretačních možností. Zaměříme se však pouze na jeden zajímavý rys tragédie, a to na obrazy spojené s panenstvím, které tragédie opakovaně evokuje. Protože jde o opakující se obrazy, které nemají s dějem tragédie příliš společného a připomínají spíše neurotickou repetici, obrátíme se na psychoanalytické interpretace Jacqua Lacana. Proč tragédie neustále neuroticky odkazuje na panenské obrazy?

## 1. Aischylův *Agamemnón*

Začněme nejprve představením základní dějové linie tragédie. Hlásný, který má službu na střeše královského paláce v Argu, doufá, že obdrží

zprávu o pádu Tróje. Když je pád potvrzen, jde s dobrou zprávou za Klytaimnéstrou, manželkou krále Argu Agamemnona. Klytaimnéstra nařídí děkovně oběti za pád Tróje. Na scénu přichází posel a potvrzuje pád města a brzký příchod Agamemnona. Agamemnón následně přichází a vítá se s Klytaimnéstrou. Přivádí se sebou však do Argu i věštkyni Kassandru, která je zároveň jeho milenkou. Klytaimnéstra neskrývá odpor ke své sokyni. Cassandra předpovídá krveprolití v paláci v Argu, během kterého zemřou Klytaimnéstřinou rukou Agamemnón i Cassandra. Klytaimnéstra se tak ujme vlády, spolu se svým milencem, Aigisthem, který se na scéně objevuje až na konci této části trilogie.

Důležitou část hry tvoří sbor, který diskutuje s jednotlivými postavami a komentuje děj. Vykreduje děj tancem a zpěvem,<sup>1</sup> evokuje, co předcházelo Agamemnonovu odchodu do války, a komentuje současné dění. Zpívá o oběti Ífigenieie, Agamemnonovi dcery, kterou si Agamemnón usmiřoval bohyni Artemis, komentuje pád Tróje, vyjadřuje nedůvěru ke Klytaimnéstře, hovoří s Kassandrou a obviňuje Klytaimnéstru a Aigistha z vražd. Role chóru je obtížně určitelná, je odlišná u každého z řeckých tragiků. Nicméně je patrné, že sbor dodává ději dynamiku a barevnost. „Důležitější než doslovný význam veršů sboru je citová nálada či tón dané pasáže. Tělesná komunikace je jistě nejpřímější způsob komunikace, a chór působí zvláště na této, fyzické úrovni.“<sup>2</sup> Není to jen samotný děj, který je v příběhu důležitý, ale zejména způsob, jakým se vypráví. Sbor popisuje pozadí dějů a dynamiku v hádkách s postavami, kterým vykreduje děj a dává najevo, jaké má mít divák emocionální postoje k postavám.

<sup>1</sup>Jak přesně sbor fungoval, nevíme. Předpokládá se, že jeho představitelé zpívali a tancovali, přesnou podobu ale neznáme. H. D. F. Kitto, „The Greek Chorus“, in *Educational Theatre Journal*, 8.1 (1956): 1–8, s. 1.

<sup>2</sup>Albert Weiner, „The Function of the Greek Tragic Chorus“, in *Theatre Journal*, 32.2 (1980): 205–212, s. 212.

## 2. Obrazy panenství: prolomení reálna

Ve hře *Agamemnón* se, zvláště z úst sboru, neustále opakují obrazy, jež zmiňují oběť, jařmo, oprátku, divoká zvířata, mláďata, panny či nevěsty.<sup>3</sup> Jde o emocionálně zbarvené obrazy, které se pojí s bohyní Artemis.<sup>4</sup> Artemis je v mytologii patronkou panen i divokých zvířat, které jsou chytány do smyček, bohyně je spojená i s oběšenými pannami. Artemis se v tragédii dokonce objevuje jako ta, kdo si centrální událost tragédie, Agamemnonovu oběť své dcery Ífigeneie, kterou si tento král chtěl zajistit vítězství u Tróje, vyžádal.

Pro ilustraci uvedu několik příkladů takovýchto zmínek v Aischylově tragédii. Agamemnón se nechal přesvědčit k oběti své panenské dcery kvůli výkladu následující události: „Ptačí král, [který se ukázal] králům lodí, / černý [orel], jakož i ten, který je vzadu bílý. / Objevili se poblíž paláce po straně ruky, jež třímá kopí, / usadili se na všem viditelném místě / a krmili se potomkyní zaječího rodu těhotnou mláďaty, / které byl překažen poslední běh.“<sup>5</sup> Věštec Kalchás tuto událost interpretoval tak, že Artemis požaduje oběť Ífigeneie.<sup>6</sup>

Sbor ve verši 218–227 vypráví, jak Agamemnón svou dceru obětoval. „A jakmile se dostal do *jařmového řemene* (λέπταδων) nutnosti

<sup>3</sup>Ann Lebeck, „Imagery and Action in the Oresteia“, in E. Segal (ed.), *Oxford Readings in Greek Tragedy*, Oxford: Oxford University Press, 1983, s. 74–78.

<sup>4</sup>Viz například J.-P. Vernant, „The Figure and Functions of Artemis in Myth and Cult“, in *Mortals and Immortals: Collected Essays*, ed. by F. I. Zeitlin, Princeton: Princeton University Press, 1991, s. 195–206.

<sup>5</sup>Aischylos, *Agamemnón*, 114–120. Tento, i všechny další citace z *Agamemnona* jsem převzala podle překladu Matyáše Havrdy. Aischylos, *Oresteia I: Agamemnón*. *Academia.edu*. [online]. © 2015 [cit. 2015-02-24]. Dostupné z:

[https://www.academia.edu/6655999/Aischylos\\_Oresteia\\_I\\_Agamemn%C3%B3n](https://www.academia.edu/6655999/Aischylos_Oresteia_I_Agamemn%C3%B3n).

<sup>6</sup>Chór v *Agamemnonovi* Artemidině pokynu k oběti říká: „A když pak věštec křikem vyložil vůdcům, že prostředkem proti trpké bouři je další, ještě těžší břemeno, a odvolal se na Artemidu, načež Átreovci začali bušit holemi o zem a nebyli schopni zadržet slzy, tehdy starší vládce promluvil těmito slovy: “Strašlivou záhubu by znamenalo neposlechnout, strašlivá však bude i tehdy, jestliže zamorduji své dítě, ozdabu paláce, a poskvrním tak u oltáře v proudech krve při oběti panny své otcovské ruce. Co z obojího je beze zla? Jak bych mohl utéci od lodí a zpronevěřit se tak válečnému spolenectví;“ Aischylos, *Agamemnón*, 197–213.

/ a jeho mysl začala vanout bezbožným opačným větrem, / nectným, nesvatým, od té chvíle / změnil své smýšlení a začal uvažovat zcela bezostyšně. / (...) A tak dopustil, aby se stal *obětníkem* (θυτήρ) / *své dcery*, aby pomohla v odvetné válce za [únos] ženy jako přípravná *oběť* (προτέλεια) za loď.“ Chór pak pokračuje ve verších 231–238: „Otec po modlitbě přikázal sluhům, / aby s veškerou rozhodností kolem ní hodili roucho, / chytili ji, sklopili dopředu / a *zvedli nad oltář jako roční kozu* / (δίκαν χμαίρας ὑπερθε βωμοῦ) a aby násilím a silou *uzdy*, / *kteřá umlčuje* (πέπλοισι περιπετῆ παντὶ θυμῷ προνωπῆ), zajistili, / aby hlas nádherné přidě jejích úst / nemohl přivolat na palác kletbu.“ Jak si tyto metafory vysvětlit?

### 3. Lacanova teorie: nevědomí jako řetězec signifikantů

Ponořme se tedy do Lacanovy teorie nevědomí. Podle Lacana člověk cítí, že kromě vědomé roviny diskurzu existuje ještě další rovina, nevědomá, která se dokáže vломit do jindy vědomé roviny. Dokáže tak na sebe upozornit, a to například klasicky freudovským přeroknutím. Lacan rozlišuje dva pojmy: nevědomí a reálno. Nevědomí je, na rozdíl od reálna, strukturované jako jazyk a je složeno z řetězce signifikantů. Co je signifikant? Pojem signifikant si Lacan vypůjčuje z lingvistiky od Ferdinanda de Saussura, ale pozměňuje jeho význam. Ferdinand de Saussure chápal slovo jako jazykový útvar složený ze dvou částí: ze zvukové složky a z toho, co označuje.<sup>7</sup> V praxi to znamená, že slovo „strom“ se skládá ze zvuku, který vydáme, řekneme-li slovo „strom“, a z toho, co tím myslíme (tedy například strom, na který se díváme). Zvuk pak de Saussure označuje jako „signifikant“ a to, na co myslíme, jako „signifikát“. Společně dávají dohromady lingvistický znak (tj. slovo) „strom“.<sup>8</sup>

<sup>7</sup>Wendell V. Harris, „On Being Sure of Saussure“, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 41.4 (1983): 387–397, s. 389.

<sup>8</sup>*Ibid.*, s. 388.



Lacan používá de Saussurův koncept signifikantu k vysvětlení nevědomí. Nevědomí je podle něj složené ze signifikantů, stejně jako jazyk.<sup>9</sup> Oproti jazyku je však nevědomí složené pouze ze signifikantů, nikoli ze signifikátů. Klade důraz výlučně na signifikanty, které představám (signifikátům), podle něj, předchází. Nevědomí je pak strukturované jako jazyk v tom smyslu, že je složeno z řetězce signifikantů. Vzhledem k tomu, že se reálně vymyká možnosti artikulace, je obtížně strukturovatelné, zároveň však tvoří podklad nevědomí. Reálně je to, co ještě nebylo symbolizováno, a cílem psychoanalýzy je symbolizace reálna.

V nevědomí zůstávají pozůstatky reálna. Ty se projevují například ve snech, které odolávají racionalizaci. Pokud má člověk opakované sny, ve kterých je například koněm, řehtá, má kopyta či jiné koňské atributy, můžeme předpokládat, že se skrze jeho sny vlamuje reziduum „reálna“ do jeho symbolické reality. Sny se jeví jako absurdní, ale poukazují na to, že v daném pacientovi existuje silný konflikt mezi reálnem a symboličnem; jinými slovy pacient svádí vnitřní boj mezi naučeným řádem a reálnem. Tento konflikt mezi reálnem a symboličnem je sublimován do nějakého signifikantu, v tomto případě signifikantu koně, který zastřešuje všechny dílčí, nelogické výskyty koňských prvků ve snech daného jedince. Jedinec není schopen cokoli týkající se koní logicky zpracovat, a proto se mu tyto prvky, zdánlivě nesmyslně, pořád ve snech vrací. Podle Lacana je to proto, že signifikant koně symbolizuje něco dosud nezpracovaného v nevědomí jedince (reálného) a jedinec ho tudíž není schopen vědomě pojmout. Psychoanalýza se snaží dosud nesymbolizované reálno v nevědomí odhalit a zařadit ho do nevědomí jako něco již zpracovaného procesem symbolizace.<sup>10</sup>

Lacanův model se dá použít i v jiných než čistě psychologických kontextech, například pro interpretaci *Agamemnona*. Motivy, které se v *Agamemnonovi* často opakují, aniž by čtenáři bylo na první pohled jasné proč, jsou smrt panny, oběť a utažení smyčky, jak již bylo řečeno.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup>Bruce Fink, *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997, s. 8.

<sup>10</sup>*Ibid.*, s. 55–56.

<sup>11</sup>Ann Lebeck, „Imagery and Action in the Oresteia“, s. 74–78.

Tyto prvky jsou pozůstatky reálna, na první pohled totiž nerozumíme tomu, jakou roli v textu hrají a proč tam jsou. Tyto pozůstatky reálna mají jeden společný bod: všechny se vztahují k bohyni Artemis. Na základě výše popsané teorie můžeme tedy říci, že signifikantem těchto „reálných“ prvků je Artemis. Bohyně Artemis je v mytologii patronkou panen i divokých zvířat, které jsou chytány do smyček. Artemis se v tragédii dokonce objevuje jako ta, kdo si oběť Ífigeneie vyžádal. Artemis můžeme označit za významný signifikant v „nevědomí“ tragédie *Agamemnón*, na který se váží další „reálné“ prvky (panenství, smyčka atp.), a který je potřeba odhalit, pro pochopení významu této tragédie.

#### 4. Muž a žena podle Lacana

Role signifikantu Artemidy je pro tragédii *Agamemnón* klíčová. K pochopení a interpretaci tohoto signifikantu je potřeba zařadit ho do širší struktury Lacanovy teorie, konkrétně teorie sexuace, jak ji představil v semináři nazvaném „Une lettre d'âmour“.<sup>12</sup>

Sexuace je, zjednodušeně řečeno, sexuální identita.<sup>13</sup> Lacan rozlišuje dva typy sexuální identity, muže a ženu. S těmito kategoriemi však nepracuje jako s kategoriemi sexuálními, jak jsme zvyklí, ale jako s kategoriemi strukturálními.<sup>14</sup> Strukturální kategorie muž a žena podle Lacana jsou popsány ve Schématu 1.

Lacanovo schéma sexuace vypadá na první pohled komplikovaně, ale dá se jednoduše vysvětlit. Začneme strukturou mužskou, tedy levou stranou tabulky. Symbol  $\mathcal{S}$  označuje subjekt (tj. muže) a symbol  $a$ , ke kterému vede šipka od subjektu, označuje předmět touhy tohoto muže. Symbol  $\varphi$  označuje falus. Lacanovský falus musíme vnímat jako pouhý symbol, nikoli doslova. Ukažme si význam tohoto symbolu na příkladu

<sup>12</sup>Jacques Lacan, „Une lettre d'âmour“, in Jacques Lacan, *Encore. Le séminaire. Livre XX*, Seuil, 2005, s. 99–113.

<sup>13</sup>*Ibid.*, s. 99.

<sup>14</sup>Můžeme tedy říci, že do sexuální kategorie muž může spadat žena (tj. biologicky definovaná žena) a naopak. Jde o to, jakým způsobem je konstruována struktura nevědomí vzhledem k dominantnímu signifikantu.

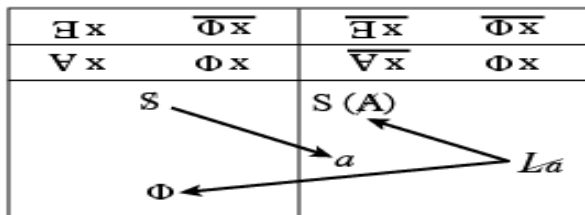


Schéma 1: Sexuace podle Lacana, na levé straně je uvedena struktura pro muže, na pravé pro ženy. Zdroj: Jacques Lacan, *Encore. Le séminaire. Livre XX*, Seuil, 2005, s. 99.

vztahu mezi matkou a dítětem. Falus jako symbol vzniká tehdy, když si dítě uvědomí, že jeho vztah s matkou není plně uspokojující, protože mu matka není schopná věnovat plnou pozornost. Je to proto, že dítě nedokáže uspokojit všechny matčiny potřeby, protože matka touží ještě po něčem jiném, než je dítě. Tuto její touhu si dítě symbolizuje do signifikantu  $\varphi$ .  $\Phi$  symbolizuje to, co dítěti chybí (tj. co mu schází, aby ho matka plně milovala), a zároveň předmět jeho touhy (tj. mít to, po čem matka touží).<sup>15</sup> V praxi to znamená, že člověk chce mít to, o čem si myslí, že ostatní chtějí, aby měl.

Na levé, mužské straně Lacanovy tabulky je popsáno, že muž ( $S$ ) neustále touží po nějakém objektu ( $a$ ). Symbol  $\varphi$  v tabulce označuje, že je muž podřízen signifikantu falu: neustále se soustředí na to získat něco, o čem si myslí, že by to měl mít. Jak zjistí, co by měl mít? Tím, že se začne soustředit na to, na co daná společnost klade důraz. Signifikant falu tedy značí podřízení muže společenským zákonům. Muž chce to, o čem si myslí, že po něm chce společnost. Pomocí tohoto signifikantu si muž strukturuje svou realitu a podle něj se muž také chová.

Věnujme se nyní ženské, pravé straně tabulky. V tabulce je uveden symbol  $La$ , který značí ženu.<sup>16</sup> Z tohoto symbolu vychází šipka k symbolu falu  $\varphi$ . To znamená, že ženy jsou částečně definovány signifikantem

<sup>15</sup>Bruce Fink, *The Lacanian Subject*, s. 102.

<sup>16</sup>Symbol  $La$  je přeškrtnutý proto, že není nic takového jako struktura ženy, protože žena není celistvá tak jako muž, protože není definována jediným signifikantem.

falu, stejně jako muži, tedy jsou podřízené mužským společenským zákonům. Žižek dokonce říká, že žena je definována pouze skrze muže. Svůj názor obhajuje tvrzením, že některé feministické teorie odmítají všechny charakteristiky žen jako mužská klišé. Když je však položena otázka, co je tedy žena „jako taková“, bez mužských charakteristik, odpověď z takových feministických pozic je složena právě z těchto mužských klišé. Žižek v tom vidí potvrzení Lacanovy teorie: není nic jako žena jako taková, a proto ji Lacan označuje přeškrtnutým znakem  $\overline{\text{L}}\acute{\text{A}}$ .<sup>17</sup> Toto je výrok na první pohled šovinistický, ale v podstatě není. O ženě Žižek říká, že „vidí skrze fascinující přítomnost falu.“<sup>18</sup> Ženy jsou zde, ženy existují, a přitom nejsou přímo podřízené falu. Kromě falu, tj. mužské společnosti, musí být ještě něco jiného a totalita mužského světa s tím pádem jeví jako iluzorní. Žena je pak vlastně více subjektem, než muž, protože nežije v iluzi o výjimečnosti a výlučnosti falu.

Žena je schopna ukázat na iluzi symbolické reality nastolené mužským světem. Není mu totiž plně podřízena, není pohlcena v jeho světě. Vzhledem k tomu, že není zcela pohlcena mužským světem, musí „být“ ještě jinde, musí se vztahovat ještě k něčemu jinému. To lacanovsky znamená, že se musí vztahovat ještě k jinému signifikantu než k  $\varphi$ . Takovým signifikantem je S ( $\overline{\text{A}}$ ), ke kterému vychází druhá šipka Lacanova modelu. Tento symbol představuje, stejně jako  $\varphi$ , co člověk touží mít. Ženská struktura si však „vybírá“ přesnou podobu tohoto signifikantu, nevědomě, sama, není jí vnucena jako symbol  $\varphi$ .<sup>19</sup> Žena tedy je v mužském světě, ale zároveň si sama „vybírá“, čím bude ještě.

---

V podstatě to znamená, že sebedefinice žen v naší společnosti není tak jasná, jako sebedefinice mužů (tj. plně skrze falus).

<sup>17</sup>Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan XX, On Feminine Sexuality and Limits of Love and Knowledge*, př. Bruce Fink, London – New York: W. W. Norton & Company, 1999, s. 73.

<sup>18</sup>Slavoj Žižek, „Woman is One of the Names-of-the-Father, or How Not to Misread Lacan's Formulas of Sexuation“, in *Lacanian Ink*, 10 (1995). Lacan Dot Com. [online]. © 2015 [cit. 2015-04-11]. Dostupné z: <http://www.lacan.com/zizwoman.htm>.

<sup>19</sup>Bruce Fink, *The Lacanian Subject*, s. 115.

## 5. Aplikace sexuace na athénskou společnost

Použijme Lacanovu teorii sexuace na athénskou společnost. Mezi athénskými občany byly role muže a ženy společensky jasně vymezené. Úloha občana byla účastnit se na veřejném životě, životě *polis*. Úloha ženy byla zůstat v domácnosti, v *oiku*, a starat se o její chod.<sup>20</sup> Jak poznamenává Thúkydidův Periklés, „v běžném životě slouží athénské ženě ke cti, pokud o ní nevíme.“<sup>21</sup> Podle Platónova Sókrata můžou být některé ženy úspěšné i mimo *oikos*, ale za jedné podmínky – stát se de facto mužem: „rozdíl mezi muži a ženami [má] jednostranné řešení: určité ženy ‚nadané ke gymnastice a k vojenství‘ (456a) budou tedy vlastně přijaty mezi muže. [...] Ženy takto vzdělané pak budou ‚nejlepší ze všech žen‘ (456e).“<sup>22</sup> Žena ve své nejlepší podobě je tedy mužem. Těto představě ideální ženy odpovídá řecká, panenská bohyně Athéna, zrozená z otce, patronka Athén a silná, spravedlivá válečnice. Ideální podoba athénské občana odpovídá Lacanově mužské struktuře: muž je jako celek podřízen falu.<sup>23</sup>

Jak se má však v řecké společnosti definovat žena, pokud to nemá být pouze skrze falus? Trilogie *Oresteia* na tuto otázku dává odpověď, kterou nalezneme, vrátíme-li se zpět k původní Lacanově tabulce. Od symbolu  $\mathcal{L}$  vede šipka k symbolu falu, a zároveň k symbolu S ( $\mathcal{A}$ ). Role muže je v řecké *polis* natolik výrazná, že se řecká žena se nevyhne definování sama sebe skrze falus. Aby nebyla definována pouze jím, tedy aby nebyla pouhým mužem, musí být definována ještě dalším signifikantem: tím je právě S ( $\mathcal{A}$ ). Existují postavy v této tragédii, které nejsou definovány pouze skrze falus?

---

<sup>20</sup>Sue Blundell, *Women in Ancient Greece*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995, s. 139.

<sup>21</sup>James Redfield, „Homo Domesticus“, in Jean-Piere Vernant (ed.), *Řecký člověk a jeho svět*, Praha: Vyšehrad, 2005, s. 134.

<sup>22</sup>*Ibid.*, s. 146. Odkazy v citaci odkazují na pasáže z Platónovy *Ústavy*.

<sup>23</sup>Pod signifikantem falu si zde můžeme představit *polis* jako takovou, která je tvořena zástupem athénských občanů, tj. dokonalých mužů – politicky aktivních a silných jedinců.

## 6. S (A) v Agamemnonovi

Informace, které pro samotný děj tragédie *Agamemnón* zdánlivě nejsou důležité, jsou klíčové pro její interpretaci. Jak již bylo řečeno, dají se tyto prvky souhrnně zařadit pod signifikant Artemidy. Předpokládejme tedy, že za S (A) můžeme dosadit signifikant Artemidy. Pokud bychom vytvořili takovou strukturu, které postavy z *Agamemnona* by pod ní spadaly, a o čem by to vypovídalo? Postavy, které by pod tento signifikant spadaly, by mohly být postavy ženské, protože hledáme postavy, které se definují i jinak než skrze lacanovský falus.<sup>24</sup> Ženskými postavami v tragédii *Agamemnón* jsou: Klytaimnéstra, Ífigeneia, Cassandra a Helena.

Klytaimnéstra, jak je uvedeno výše, je považována strukturálně za muže. Hlásný na začátku tragédie, ve verších 10–11, říká o Klytaimnéstře: „Takto mi vládne srdce ženy, / která smýšlí jako muž, [srdce] plně očekávání“. Helena je definována převážně skrze falus, neboť její pozice je určena zejména vztahem k Paridovi a její (a jeho) sexuální prohrěšek je hlavním prvkem, kterým je charakterizována. Ve verších 1455–1460 se o ní říká: „Šílená Heleno! / Jediná mnoho, velice mnoho / jsi životů zničila pod Trójí! / A nyní ses vyzdobila posledním památným [věncem] / nesmyitelné krve“.

U Kassandry je situace složitější. Její sexuální vztah s Apollónem je klíčový pro její postavu; vynesl jí věštecký dar. Dar věštění je prostředkován Apollónem, je tedy spojená se strukturálně mužskou postavou, také proto, že je Agamemnonovou milenkou. Není postavená do pozice muže, jako Klytaimnéstra, ani není definována pouze přetrvávajícím sexuálním vztahem s mužem, jako Helena. Cassandra má jako postava více rovin – znásilněná dívka, milenka i věstkyně, ale tyto její dimenze se uskutečnily skrze vztah s mužem, jak je znát ve verších 1314–1320: „Netřesu se strachy jako ptáček před keřem, / ale [křičím,] abyste mi to po mé smrti dosvědčili, / až za mne, ženu, zemře žena / a za muže nešťastně ženatého padne muž. / Žádám to od vás jako umírající“.

<sup>24</sup>Mužské postavy, které by se definovaly jinak než skrze falus, jsem vyloučila a pro potřeby této práce nejsou relevantní.

Kassandra rozumí své pozici v příběhu a přijímá ji; předpovídá svou smrt.

První rozdíl, kterým se Ífigeneia liší od všech těchto jmenovaných žen, je ten, že ženou vlastně není. Ífigeneia je panna, mužem nedotčená, ale s jedním mužem spjatá; s Agamemnonem, svým otcem a obětníkem. Na rozdíl od jiných žen v tragédii není s mužem spojená sexuálním vztahem, ale vztahem rodinným. Ífigeneia je panna, obětovaná pro Artemidu, a těmito dominantními charakteristikami spadá pod Artemidin signifikant S (A). Není tedy definována jen skrze falus (její vztah k otci, který ji obětuje), ale zejména skrze Artemis, která její oběť nařídí.

Ífigeneia je tedy jediná postava tragédie *Agamemnón*, kterou můžeme popsat Lacanovou ženskou strukturou. I kdybychom u ostatních ženských postav za S (A) dosadili jiný signifikant než Artemidin, stejně by jejich vztah k falu byl natolik silný, že by to pozbývalo relevanci.

## 7. Ženská struktura Ífigeneie a mýty o panenství

Ífigeneia je pro interpretaci básnických obrazů, které můžeme shrnout pod signifikant Artemidy klíčová, protože je důležitou nositelkou těchto obrazů. Ífigeneia, stejně tak jako tyto obrazy, náleží do stejné roviny vyprávění – do roviny mimo zjevný děj tragédie. V čem je Ífigeneia výjimečná a proč není podřízena falu (tj. dominantní mužské společnosti), ale signifikantu Artemidy?

Ífigeneia umírá ve chvíli, kdy by měla symbolicky zemřít jako panna a prostřednictvím svatby se stát ženou. Stát se ženou v Řecku znamenalo vejít do manželského svazku a rodit děti.<sup>25</sup> Výjimečná pozice panny spočívala v tom, že ještě nebyla vdanou ženou, nicméně byla fyzicky schopná navazovat sexuální vztahy a rozhodovat se; nebyla již nepohlavní dítě.<sup>26</sup> Období panenství dívek je častým motivem řeckých mýtů, kvůli své liminalitě. Většina těchto mýtů je spojena s Artemidou, a ne-

<sup>25</sup>K ženskému tělu viz například Helen King, *Hippocrates' Women. Reading the Female Body in Ancient Greece*, London and New York: Routledge, 1998, s. 27–39.

<sup>26</sup>Claude Calame, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque I. Morphologie, fonction religieuse et sociale*, Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzari, 1977, s. 256.

týkají se pouze panen, ale i mladých chlapců.<sup>27</sup> Tyto mýty, stejně tak jako příběh Ífigeneie v *Agamemnonovi*, tématizují sociální i biologickou sexualitu jedince, a proto je vhodné na ně aplikovat Lacanovu teorii sexuace. Mýty o panenství v zásadě vypráví o nepovedeném přechodu do fáze ženství, a většinou odráží také nevoli hrdinů tragédie k tomuto přechodu.

V této práci je nutno se držet zejména samotné tragédie, nicméně je přínosné osvětlit širší význam Ífigenei. Interpretace této mytologické postavy je velice obtížná. Ífigeneia byla zřejmě uctívána v Braurónu jako bohyně a jej kultická funkce byla spojená s porodem. Později byla její funkce překryta bohyní Artemis a stala se zejména patronkou žen zemřelých při porodu.<sup>28</sup> Je tedy patronkou těch, které, stejně jako ona, neprošly úspěšným přechodem do dospělosti. Ífigeneia se, ačkoli prošla podobnou situací, od nich liší tím, že jí Artemis přikla zvláštní význam; že bude jejich patronkou, ačkoli nezažila styk, ani porod. Ífigeneia prochází neúspěšným přechodem do manželství, skrze svého otce. Ífigeneia je obětí za ženy zemřelé při porodu, protože ho sama zažila na symbolické úrovni. Roli Ífigenei shrnuje badatelka Emily Kearns takto: „[Ífigeneia] je prototypem všech dívek, které se účastní přechodového rituálu v Braurónu, a tedy těch, kteří směřují od dětství k dospělosti, od dívek (*parthenos*) k ženě (*gyné*). Je ovšem také první kněžkou Artemidy na tomto místě, lidský zakladatel kultu a prostředník s božstvem. Má zvláštní vztah s ženami, které zemřely při porodu. (...) Je také obětí v příběhu, který nese rysy se vzorcem patriotického sebeobětování, ale který může být také vykládán jako hrůzný čin.“<sup>29</sup>

V *Agamemnonovi* je vytvořena důležitá paralela mezi třemi událostmi. Za prvé zabití těhotné zaječice orly, za druhé oběť Ífigeneie vlastním

<sup>27</sup>*Ibid.*, s. 43–44.

<sup>28</sup>Mary B. Hollinshead, „Against Iphigeneia’s Adyton in Three Mainland Temples“, in *American Journal of Archaeology*, 89.3 (1985): 419–440, s. 425.

<sup>29</sup>Emily Kearns, „The Nature of Heroines“, in Sue Blundell and Margaret Williamson (ed.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London and New York: Routledge, 1998, s. 83.



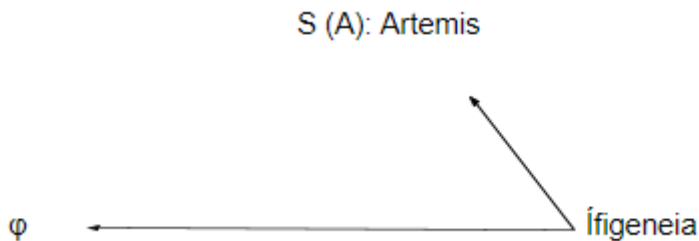


Schéma 2: Ífigeina sexuace

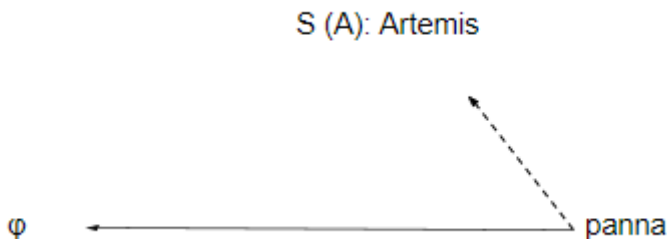


Schéma 3: Sexuace panny

otcem a za třetí dobytí Tróje Řeky.<sup>30</sup> Společným jmenovatelem těchto tří událostí je oběť (vražda) nevinných dominantně maskulinním jedincem či jedinci. Ífigeina je tedy dána do souvislosti s těhotnou zaječicí a zánikem Tróji (která je „těhotná lidmi“). Z této struktury vyvstává, že Ífigeina je symbolem femininního a plodného, kterému bylo znemožněno plození. Tím se dá vysvětlit její spojení s ženami zemřelými při porodu.

Pro Ífigeini by platilo Lacanovo schéma sexuace Schéma 2 a pro řeckou pannu Schéma 3. Schémata 2 a 3 se liší pouze typem čáry.

<sup>30</sup>Tuto paralelu načrtla už řada badatelů, mezi nimi například: William D. Furley, „Motivation in the Parodos of Aeschylus' Agamemnon“, in *Classical Philology*, 81.2 (1986): 109–121, s. 115.

U Ífigenieie je spojení s Artemis silné, u panen je zakreslené přerušovanou čarou, protože je symbolické a není trvalé. V ideálním případě by období, kdy by se rituálně měla panna k Artemidě vztahovat, mělo být velice krátké – mezi dosažením pohlavní dospělosti a svatbou. V Athénách tedy bylo institucionalizované období, ve kterém se jedinci vztahovali k něčemu, co podřývalo autoritu společenského řádu. Na mýty, ve kterém panny a mladíci podřývali společenský řád, byly vázané iniciační rituály, na jejichž konci se zrodil jedinec začleněný do této mužské společnosti (tedy například z panny se stala manželka).<sup>31</sup> Opakování prvků spojených se signifikantem Artemis odráží potřebu symbolizovat problematičnost podřízení se takovému světu.

## 8. Závěrem

Prvky tvořící atmosféru *Agamemnona* mají společného jmenovatele: Artemis. Časté opakování takových prvků svědčí o jejich významnosti v rámci tragédie. Pomocí Lacanova schématu sexuace bylo ukázáno, že tyto prvky poukazují na nesamozřejmost dominance mužského světa. Tato nesamozřejmost je ve hře „nevědomá“ – autor patrně nechtěl tuto myšlenku do hry vložit, ale tato myšlenka se do hry sama vlomila z „reálna“. Prvky spojené s Artemis zřejmě byly v daném kulturním kontextu dosud nezpracované symbolickým řádem, ale ve hře dochází k pokusu o jejich konceptualizaci.

Opakování témat panenství v *Agamemnonovi* ukazuje, že jde o repetici rezidua reálna, které potřebuje být symbolizováno. Repetice v *Agamemnonovi* ukazují na problematičnost podřízení se mužské společnosti, který Ífigeneia překonává prostřednictvím Artemidy. Pokud se v mytologii vyjadřovala problematičnost podřízení se mužské společnosti, konalo se tak pomocí postav navázaných na Artemidu (tedy pennen či paniců).<sup>32</sup> Na konci tragédie *Oresteia* jsou již ženské prvky a posta-

<sup>31</sup>K dívčím iniciačním rituálům viz například Sue Blundell, *Women in Ancient Greece*, s. 65–94.

<sup>32</sup>Viz například mýtus o Hippolytovi. Sue Blundell, *Women in Ancient Greece*, s. 38–39.

vy podřízeny mužské společnosti. Dominantní postavou poslední části tragédie je Athéna. Athéna je sice ženskou bohyní, ale veškeré její atributy jsou mužské. Athéna ve hře dokonce přímo vystupuje. Artemidu z *Agamemnona*, která je ve hře skrytá a poukazuje na problematičnost podřízení se mužskému světu, pak vlastně nahrazuje Athéna, která zcela explicitně tento mužský svět přijímá a tento svět se stává jediným legitimním.

Řecká společnost byla dominantně maskulinní, je tedy logické, že v rámci mýtů a rituálů docházelo k tematizaci této podřízenosti. O *Agamemnonovi* můžeme říci, že (1) v něm dochází k tematizaci podřízení postav mužské společnosti a jejím principům, a že (2) je zvláště zaměřen na lacanovský „ženský“ prvek, který se vymyká plné podřízenosti této společnosti.

# Hidžry a rituál emaskulace

Josefína Nováková

## Úvod

Předmětem této práce je fenomén tzv. *hidžer*, specifické kasty mužů, kteří se oblékají a chovají jako ženy a svou existenci spojují s bohyní Bahučara Mátá.

První část se zaměřuje na fenomén samotný i s jeho zdánlivými nesrovnalostmi, jednotlivé teorie a dosavadní výzkum. Druhá část má pak přiblížit kontext rituálu, jeho průběh a s ním spojenou problematiku.

Hidžry a konkrétně rituál emaskulace jsou zajímavé mimo jiné proto, že se zcela vymykají jakýmkoliv západním zvyklostem a i díky tomu jsou ideálním předmětem antropologického zkoumání.

## 1. Přiblížení fenoménu hidžer

### 1.1 Hidžry z pohledu funkce ve společnosti

Z normativního hlediska jsou hidžry náboženská komunita mužů, kteří se oblékají a chovají jako ženy a jejichž kultura se centralizuje okolo uctívání bohyně Bahučara Mátá a inkarnace boha Šivy Adhanáříšvara. V rámci uctívání bohyně Bahučara Mátá hidžry podstupují iniciační rituál emaskulace, v rámci kterého jim jsou odstraněny celé genitálie. Od

tohoto rituálu odvozuji i své tradiční zaměstnání: žehnání při narození dítěte a na svatbách.<sup>1</sup>

Jednou z charakteristických vlastností, která bývá hidžrám připisována, je impotence, jež by měla být i motivací pro připojení se ke komunitě hidžer. Impotence je chápána jako neschopnost plodit potomka a jejím projevem mohou být i homosexuální či transsexuální sklony.<sup>2</sup> Skrze potlačení vlastní sexuality a uctívání bohyně Bahučara Mátá dochází k přetvoření neplodné síly v sílu plodivou, právě díky které hidžry mohou udílet požehnání na významných událostech jako jsou svatby a narození dítěte.<sup>3</sup>

Žehnání při příležitosti narození dítěte se nazývá *badhai*.<sup>4</sup> Během vystoupení hidžry udělují požehnání narozenému dítěti a zajišťují zábavu pro přítomné diváky, která se skládá především z parodických tanců (předmětem parodie je většinou matka), zpěvu a hry na *dhólak* (indický dvouhlavý buben).

Žehnání novomanželům se odehrává zhruba tři dny po svatbě. Struktura vystoupení je podobná, pouze předmětem všeobecné zábavy již není matka, ale většinou ženichova rodina a ženich sám.

V ortodoxnějších indických rodinách občas není dovoleno nevěstě, aby se rituálu přímo účastnila. To souvisí s nejednoznačným vnímáním hidžer: ačkoliv jsou nedílnou součástí výše zmíněných událostí, z veliké části jsou vnímány negativně a s odporem.<sup>5</sup> V monografii *The Life Style of the Eunuchs* (Vyas, Shingala, 1987) je toto ambivalentní

<sup>1</sup>Vyas, Shingala (1989); Nanda (1989); Reddy (2000).

<sup>2</sup>Lal (1999: 126).

<sup>3</sup>Preston (1987: 378)

<sup>4</sup>Slovo *badhai* je odvozeno od tradiční almužny či darů, které hidžry za své vystoupení dostanou. Viz Reddy (2000: 81).

<sup>5</sup>Gyatri Reddy (2003: 166) uvádí, že lidé se hidžer často určitým způsobem bojí a vyhýbají se s nimi kontaktu na veřejnosti. Pro jiné existují hidžry jen na periférii jejich vnímání a do zorného pole se dostávají pouze v rámci rituálů *badhai*. Zároveň jsou vnímány s úctou: Nanda (1999) ve své monografii zmiňuje příběh hidžer, kterým klienti nechtěli po vystoupení zaplatit a vyprovokovali je tak k vulgárnímu a agresivnímu chování. Následně byla zavolána policie, která ale proti hidžrám odmítla jakkoliv zakročit.

vnímání chápáno skrze liminální postavení hidžer, které pramení z jejich intersexuality (viz také Douglas, 1966).

*Badhai* nebo rituální žehnání je sice považováno za tradiční povolání hidžer, není nicméně jediným způsobem obživy. Většina studií dokonce uvádí, že tímto tradičním povoláním se živí pouze menšina, zbytek se uchyluje k homosexuální prostituci či žebrání.<sup>6</sup>

Ačkoliv by se mohlo zdát, že prostitute znevažuje asketickou roli hidžer, většina antropologů nesouhlasí. Murray a Roscoe argumentují tím, že asketismus a impotence v indické tradici odkazuje k abstinenci pouze od heterosexuální aktivity.<sup>7</sup>

Kalra (2012) prostituci pojí až s post-koloniálním obdobím. Tato změna je podle ní především následkem rostoucí globalizace, sekularizace a měnící se společenské struktury. Proti této teorii je nicméně nutné namítnout, že již ve starověké Kámasútře se objevují zmínky o tzv. *trtíja prakrti*, tedy lidech „třetí povahy“, jichž povoláním mají být placené erotické masáže.<sup>8</sup>

## 1.2 Hidžry jako třetí pohlaví

Fenomén hidžer je velice široký a obsahuje mnoho navzájem zdánlivě nesourodých významů.<sup>9</sup> Většina antropologů se shoduje na definici hidžer jakožto třetího pohlaví, tedy jako kategorie, která vybočuje z klasické binární genderové struktury. Serena Nanda definuje hidžry jako „ani muže, ani ženy“.<sup>10</sup> Absence mužství je spojena především s impotencí, tedy s neschopností plodit potomka.<sup>11</sup>

Centrálním motivem identity hidžer je zároveň jejich „zženštilost“. Hidžry se oblékají a chovají jako ženy, nosí dlouhé vlasy, šperky a *bindi* („tečka, kapka“, ozdoba na čele). Výlučně ženskou aktivitou je také tanec, který hidžry vykonávají v rámci rituálů *badhai*.

<sup>6</sup>Penrose (2001); Nanda (1999); Goel (2016).

<sup>7</sup>Murray, Roscoe (1998: 74).

<sup>8</sup>Vatsyayana, trans. Burton (1963: 154).

<sup>9</sup>Nanda (1999).

<sup>10</sup>Viz také O'Flaherty (1980: 297).

<sup>11</sup>Nanda (1999: 15).

Ačkoliv anatomií, chováním, vzhledem i vztahy se tedy blíží kategorii ženského pohlaví, většina hidžer se s ním neidentifikuje, a to především kvůli absenci menstruace a ženské plodnosti. Zpravidla zároveň nepodstupují plastické operace, které by je anatomicky přetvořily v ženu a zůstávají ve své liminální podobě.<sup>12</sup>

Motivací pro připojení se ke komunitě hidžer je nesčetně mnoho. Podle většiny rozhovorů ke změně či rozhodnutí dochází po první homosexuální zkušenosti, která není vždy dobrovolná.<sup>13</sup> Existují doklady o rozšířené představě, že pokud impotentní člověk neposlechne povolání ke komunitě hidžer, v následujících sedmi životech se bude rodit pokaždé impotentní.<sup>14</sup>

Homosexuální aktivita hidžer vyvolává pokusy definovat je jako institucionalizovanou homosexualitu.<sup>15</sup> Ačkoliv o jejich sexuální aktivitě není pochyb, někteří antropologové se brání tak prosté kategorizaci.<sup>16</sup> Nanda (1999), která považuje spojování hidžer a institucionalizované homosexuality za příliš zjednodušující, nicméně opakovaně naznačuje, že v Indii panovala v historii mnohem větší tolerance ke genderovým alternativám než v západním světě, kde byly patologizovány a tabuizovány. Proti Nandě se staví Hall a Agrawal s argumentem, že drastický rituál emaskulace, utlačování hidžer a fakt, že vždy žily především na okraji společnosti, je dostatečným důkazem pro to, že i indická společnost třetího pohlaví vždy vnímala jako jev vybočující z běžné klasifikační struktury, tedy jako něco, co je určitým způsobem patologické.<sup>17</sup>

---

<sup>12</sup>Rao (1961).

<sup>13</sup>Nanda (1999: 55-113).

<sup>14</sup>Shah (1961: 1329).

<sup>15</sup>Catairs (1957).

<sup>16</sup>Viz Sinha (1967).

<sup>17</sup>Hall (1955); Agrawal (1997).

### 1.3 Sociální organizace uvnitř komunit

Ačkoliv jsou hidžry fenoménem silně nejednotným, jejich vnitřní struktura je vysoce organizovaná. Základním principem pro organizaci uvnitř komunit je vztah guru (učitel) a *čély* (sluha).<sup>18</sup>

Hidžry se sdružují do domácností, které jsou tvořeny zhruba pěti až patnácti členy. V čele domácnosti stojí guru. Vztahy uvnitř domácnosti jsou analogické ke vztahům v rodině.<sup>19</sup>

Komunita hidžer je organizovaná i geograficky. Každá domácnost má vymezenou oblast, kde může vykonávat svou živnost, ať už je to prostituce, žebrání či *badhai*. Pokud některá hidžra toto rozvržení nerespektuje, může docházet k agresivním sporům.

Jednotlivé domácnosti jsou začleněny do vyššího symbolického systému takzvaných domů, rodů. Domy fungují jako určité klany a jejich hlavních funkcí je dělení komunit za účelem posílení vnitřní organizace. V čele každého domu stojí vůdce nazývaný *naik* (náčelník). *Naik* reprezentuje svůj dům na sjezdu zvaném *džamat*, který se koná například při příležitostech přijímání nových členů či řešení problémů uvnitř komunit. Takových domů je v Indii sedm. Jednotlivé domy se mohou lišit jak povoláním, tak lokací, a jejich členění je pouze symbolické.<sup>20</sup>

Chce-li zájemce vstoupit do komunity hidžer, musí vyhledat správu konkrétního guru, který požádá o sjezd *džamatu*.<sup>21</sup> Na *džamatu* se odehrává ritualizované přijetí člena, při kterém zájemce musí zaplatit 150 rupií. Ty si vypůjčí od svého guru, čímž se mu jak symbolicky, tak materiálně zavazuje. Pokud se v budoucnosti *čéla* rozhodne, že chce svého guru změnit, musí mu zaplatit 150 rupií. Při každé následující změně se částka zdvojnásobuje.<sup>22</sup>

<sup>18</sup>Goel (1987: 376).

<sup>19</sup>Nanda (1999).

<sup>20</sup>Goel (2016: 542).

<sup>21</sup>Gyatri Reddy (2001) spojuje nutnost správy guru s pojmem *izzat* (čest). Hidžry, které fungují v koexistenci s vnitřní organizací, mají svého guru a svou činnost provádí pouze v rámci své lokality, se řadí do skupiny *panwalle*. Ty, které některý z těchto bodů porušují a fungují mimo vnitřní organizaci, se řadí do skupiny *kairgalla*.

<sup>22</sup>Nanda (1999).



## 2. Iniciace nových členů

### 2.1 Mytologický a náboženský koncept rituálu

Převážná část antropologů zabývajících se fenoménem hidžer považuje za jejich charakteristický bod iniciační rituál emaskulace zvaný *nirván*.<sup>23</sup> Právě skrze tento rituál údajně dochází k přetvoření impotence v plodivou sílu, která legitimizuje jejich funkci ve společnosti.<sup>24</sup>

Ačkoliv zmínky o alternativním pohlaví se objevují už v pozdní vědecké literatuře,<sup>25</sup> historické záznamy o rituálu emaskulace chybí. Není proto možné určit, jak dlouho je rituál součástí kultu.<sup>26</sup>

Skrze *nirván* se hidžry spojují s bohyní Bahučara Mátá, jednou z verzí Bohyně Matky. Podle mýtu byla Bahučara původně krásnou mladou dívkou, jež spolu s dalšími cestovala skrze lesy v Gudžarátu. Skupina byla přepadena a Bahučara, aby nebyla poskvrněna její ctnost, uřízla si obě ňadra. Tento akt a následující smrt vedly k její deifikaci. Bahučara bývá asociována s mužskou transsexualitou právě kvůli aspektu sexuální abstinence a sebepoškozování.<sup>27</sup>

Ochota obětovat genitálie bývá vykládána jako absolutní podřízenost omnipotentní bohyni, jež na oplátku daruje dobrý život po iniciandově symbolickém znovuzrození a zbaví jej břemena impotence v příštím životě.

Emaskulace zároveň bývá spojována s bohem Šivou, který je charakteristický tím, že ve své povaze ztělesňuje jak asketický, tak erotický aspekt. Kontradikce toho, že ačkoliv jsou hidžry impotentní, vlastní určitou generativní sílu, bývá často vysvětlována odkazem ke stvořitel-skému mýtu o bohu Šivovi. Šiva byl údajně požádán, aby stvořil svět, ale mezitím, co se v ústraní na tento úkol připravoval, netrpěliví bohové Višnu a Brahma tvoření započali bez něj. Když se Šiva vrátil a zjistil, co se stalo, rozzlobil se a uřízl svůj falus s tím, že už ho není potřeba. Ten

<sup>23</sup>Viz např. Agrawal (1997), Nanda (1999), Cohen (1995).

<sup>24</sup>Nanda (1999: 26).

<sup>25</sup>Zwilling (2000: 107).

<sup>26</sup>Pro teorie o původu rituálu viz Jaffrey (1997) a Taparia (2011).

<sup>27</sup>Nanda (1999: 25).

dopadl na zem a stal se nekonečným zdrojem plodnosti, díky kterému se lidstvo mohlo dál šířit a bylo zajištěno, že nevyhyne.<sup>28</sup>

Analogie tohoto příběhu k výše zmíněné kontradikci je zřejmá. Šiva svůj falus už sám nemůže použít k tvoření a tak se stává zdrojem plodnosti pro ostatní: stejně tak hidžry, které jsou zpravidla impotentní, jsou zároveň zdrojem plodnosti.

Mytologie hrála důležitou roli v budování identity hidžer a proto není zvláštní, že ve většině rozhovorů s hidžrami na otázky po jejich identifikaci odpovídají právě těmito a dalšími mýty.<sup>29</sup>

Ve skutečnosti má rituál ale i jiný význam než mytologický. Ačkoliv v historii záznamy o dělení pravých a nepravých hidžer nenajdeme, v dnešní sekularizované společnosti je rituál bezpochyby podmínkou sociální exkluze. Několik hidžer dotazovaných Serenou Nandou uvádí, že během rituálů často bývají vyzývány, aby „dokázaly“, že jsou opravdu hidžry.<sup>30</sup> *Nirván* slouží jako médium, skrze které hidžry nabývají respektu či ctnosti (*izzat*) v komunitě i mimo ni.<sup>31</sup>

## 2.2 Průběh rituálu

Iničiační rituál emaskulace bývá hidžrami nazýván *nirván*, což je slovo, které má v hinduistických textech spojitost s hlubokým spirituálním stavem klidu a absence touhy. Zároveň tento stav značí osvobození se od lidského vědomí a probuzení vědomí vyššího.<sup>32</sup> Tyto konotace nejsou náhodné. *Nirván* je přechodový rituál, během kterého se iniciandův status impotentního muže mění na status hidžry, jenž bývá spojován se *sannjásinovským* stavem (asketik, odmítnutí).<sup>33</sup> Impotentní muž umírá a rodí se *sannjásin*, asketik obdařený blahodárnou silou (*šakti*), která pramení právě z konečného odmítnutí potenciálu plození.

<sup>28</sup>O'Flaherty (1973: 131).

<sup>29</sup>Viz Cohen (1995), Nanda (1999), Bradford (1983), Goel (2016), Kanodia (2016).

<sup>30</sup>Prostitutka Kamladévi dokonce uvádí, že emaskulaci podstoupila právě kvůli sociální prestiži. Viz Nanda (1999: 55-70).

<sup>31</sup>Taparia (2011: 178).

<sup>32</sup>Nekrassovski (2017).

<sup>33</sup>Reddy (2005: 80).

*Nirván* jakožto přechodový rituál zcela zapadá do van genneповské trojitě struktury.<sup>34</sup> Bývá prováděn hidžrou se statutem *dai ma* (v překladu „porodní bába“). *Dai ma* je hidžra bez jakéhokoliv chirurgického vzdělání. Ke své činnosti údajně bývá povolána skrze sen, ve kterém se jí zjeví Bahučara Mátá.

Rituál zpravidla začíná první, přípravnou fází, které předchází *púdža* pro bohyni Bahučara. Součástí *púdži* je oběť skládající se z *mávilakku*: lampy, jež se vyrábí z rýžové mouky smíchané s mlékem, obalené v ghí. Poté, co se tato lampa spálí před obrázkem bohyně, *dai ma* požádá inicianda, aby se na obrázek podíval. Pokud má pocit, že se bohyně usmívá, je to chápáno jako znamení, že operace bude úspěšná. Následně *dai ma* rozbije kokos. Podaří-li se jí ho rozlomit přibližně v polovině, může dojít k operaci. Nanda (1999) uvádí, že poznala několik hidžer, které tuto *púdžu* musely vykonat vícekrát, než byly k operaci „připuštěny“.

Během několika následujících dnů je iniciand izolován a musí se řídit mnoha omezeními. V tomto období mu není dovoleno opustit dům, nesmí se podívat do zrcadla, setkat se s mužem, mít sexuální styk a jíst pálivé jídlo. Tato omezení mají evokovat klidný, až pasivní stav mysli, což je ideální stav, ve kterém by měl k operaci přistoupit.

Operace se koná mezi třetí až čtvrtou hodinou ráno. Účastní se jí pouze iniciand, *dai ma* a její asistent. Na jejím začátku iniciand spí, mezitím *dai ma* a asistent vykonají *púdžu* k bohyni, ve které jí prosí o úspěšný průběh rituálu (doslova o „ostrý nůž“). Poté je klient probuzen a následně svlečen a omyt. Po koupeli je připraven k operaci. *Dai ma* jej usadí na malou stoličku, ze zadu ho drží asistent. Adept má roztažené nohy, jeho penis a varlata jsou nataženy tak, aby mohlo dojít k čistému řezu. Čelem k němu je umístěn obrázek bohyně, na který iniciand hledí a opakuje její jméno: *mátá*. Opakování má vyvolat klidný stav mysli. Během něj *dai ma* vytáhne zpod svého sáří nůž a dvěma čistými řezy oddělí penis i varlata od zbytku těla.<sup>35</sup> Následující hodina je považována za nejkritičtější část obřadu, během níž je adept na hranici života a smrti.

<sup>34</sup>Van Gennep (1960).

<sup>35</sup>Ráno následně zůstává neošetřena, pouze do močové trubice je vložena dřevěná trubička, která má zabránit jejímu ucpání, viz Nanda, 1999:28.

Rána se nechává vykrváct, protože krev, vycházející z iniciandova těla, údajně představuje mužskou sílu a je třeba, aby jí vyšlo ven co nejvíce. Někdy během této hodiny asistent odstraní uříznuté genitálie: vloží je do hliněné nádoby a následně odnese „pohřbít“ pod jakýkoliv živý strom.

Pokud iniciand tento obřad přežije, následuje čtyřicetidenní liminální fáze, během které je zbaven statusu impotentního muže, ale ještě nenabyl statusu hidžry.

Iniciand po celých čtyřicet dní zůstává zavřený v pokoji, o jeho potřeby se starají ostatní hidžry. S jeho liminálním stavem se pojí několik symbolických zákazů a povinností, které vyjadřují marginální status inicianda. Rána zůstává neošetřena, pouze se na ni nanáší teplý sezamový olej (*gingili*), který má protizánětlivé účinky. Není mu povoleno vycházet z pokoje, nesmí se dívat do zrcadla, česat si vlasy, holit se, chodit na toaletu, nesmí vidět mléko, ani jíst banány. Čtyřicetidenní období doprovází postupný půst: první tři dny inicand požívá pouze černý čaj s hnědým cukrem, případně ghí s moukou. Čtvrtý den je do jeho jídelníčku přidána rýže, zelenina a kari, pátý den pak *čapátí* (placky z mouky a vody) s cibulí a olejem. O této stravě je pak zbývajících třicet pět dní.

Třetí den inicianda hidžry, které se o něj starají, vykoupu. Dvanáctý den mu umyjí vlasy a na obličej nanesou šafrán. To se opakuje třicátý a čtyřicátý den.

Čtyřicátý den nastává poslední fáze rituálu, během které se iniciand z liminálního statusu přesouvá do statusu hidžry. Nejprve je vykoupán, poté mu jsou pinzetou vytrhány vousy. Na obličej je mu nanesena kurkuma a posléze smyta. Ruce mu pomalují *méhndi*, nasadí mu šperky a je oblečen do svatebního sárí. Následně mu dají napít mléka a poté začíná procesí k nejbližšímu vodnímu zdroji. Do ní iniciand vstoupí a nejstarší hidžra mu na hlavu třikrát naleje mléko. V tu chvíli dochází ke klíčovému okamžiku přechodu a z inicianda se stává *nirván*: probuzený.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup>Kvůli nedostatku jiných zdrojů jsem veškeré informace pro tuto část čerpal z monografie Sereny Nandy (1999: 24–38).

## 2.3 Problematika

Dříve byl rituál prováděn jako iniciace do komunity hidžer a byl vykonáván v některém z chrámů bohyně. Roku 1888 byl nicméně britským nejvyšším soudem prohlášen za nezákonný a jeho provádění se přesunulo do skrytějších prostor. Zákaz provádění rituálu souvisel pravděpodobně s širším spektrem restrikcí, které vznikaly na základě snahy britských kolonialistů vyrovnat se s fenoménem hidžer, jež pro ně představoval symbol morální, fyzické i psychické zkaženosti.<sup>37</sup>

Rituál nicméně zůstává nezákonný i v současné Indii.<sup>38</sup> Zákaz rituálu platí především kvůli zdravotním rizikům, jež obnáší. Ty pramení jednak ze skutečnosti, že rituál provádí nesespecializovaný jedinec v extrémně omezených a často nehygienických podmínkách. Jedním z vrcholných bodů rituálu je okamžik, kdy se iniciand nechává vykrváčet, protože jeho krev představuje vycházející mužskou sílu. Právě proto, že je rituál nezákonný, je téměř nemožné určit, jak vysoké procento účastníků tento moment nepřežije, nicméně riziko smrti je z lékařského hlediska bezpochyby vysoké.

I pokud se hidžrám podaří přežít tuto část a zotavit se z operace, většina jedinců zpovídaných Serenou Nandou (1999) si stěžuje na zdravotní komplikace. Mezi nejčastěji zmiňované problémy patří zánět močové trubice a žloutenka.<sup>39</sup>

Navzdory vysokému nebezpečí i jeho kriminalizaci a vládním snahám mu zamezit se ale nezdá, že by zájemců o operaci ubývalo. Ranade (1983) dokonce uvádí nárůst emaskulovaných hidžer. Tento fakt může souviset právě s výše zmíněnou problematikou sociální exkluze jedinců, kteří podstoupili operaci.

---

<sup>37</sup> J. Hinchy (2014: 281).

<sup>38</sup> Singh (1981: 1068–1069).

<sup>39</sup> Nanda (1999: 55–112).

## Závěr

Na předchozích stranách jsem se pokusila objasnit základní rysy fenoménu hidžer a rituálu emaskulace. Jak bylo možné vidět, hidžry se vymykají veškerým západním zvyklostem, ale i přesto je určité charakteristické rysy, jako jsou jejich transsexuální nebo homosexuální sklony, přibližují i západní problematice. Jako třetí pohlaví se stávají předmětem mnoha genderových teorií, ve kterých bývají chápány jako důkaz proti danosti klasické binární genderové struktury, jež bývá v tomto kontextu považována za konstrukt západní kultury.

Rituál emaskulace přitom může poukazovat na skutečnost, že hidžry v minulosti nebyly chápány jako rovnocenné třetí pohlaví, ale spíše jako anomálie, která si své postavení musela určitým způsobem vytrpět. Drastický rituál emaskulace měl potom sloužit jako médium, skrze které lidé, jenž se neidentifikují se svým biologickým pohlavím, mohli ospravedlnit svoji existenci.

46

## Bibliografie

### Monografie

Anderson, Ch. *Gay men in India*. Unpublished manuscript; University of Wisconsin: Madison, 1977.

Catairs, G. M. *The twice born*; Hogarth Press: London, 1957.

Cohen, L. „The Pleasures Of Castration: The Postoperative Status Of Hijras, Jinkhas and Academics“. In *Sexual Nature, Sexual Culture*, 1st ed.; Abramson, P. R., Pinkerton, S. D., Eds.; The University Of Chicago Press: Chicago and London, 1995; s. 275–304.

Douglas, M. *Purity and Danger*; Routledge and Keegan Paul: London, 1966.

Hall, K. *Hijra/hijrin: Language and gender identity*; University of California: Berkeley, 1995.

Herdt, G., Ed. *Third sex, third gender: beyond sexual dimorphism in culture and history*, 1st ed.; Zone Books: New York, 1993.

Jaffrey, J. *The invisibles*. London: Weidenfeld Publishing Group Ltd., 1997.

Murray, S. O.; Roscoe, W. *Boy-Wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*, 1st ed.; Palgrave Macmillan: New York, 1998.

Nanda, S. *Neither man nor woman: The Hijras of India*, 2nd ed.; Wadsworth Publishing Company: Belmont, Albany, and Boston, 1999.

O'Flaherty, W. D. *Siva: The Erotic Ascetic*, 1st ed.; Oxford University Press: New York, 1973.

O'Flaherty, W. D. *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, 1st ed.; The University of Chicago Press: Chicago and London, 1980.

Reddy, G. *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India*, 1st ed.; The University of Chicago Press: Chicago and London, 2000.

Sharma, S. K. *Hijras, the labelled deviants*, 1st ed.; Gian. Pub. House: New Delhi, 1989.

Vatsyayana. *Kamasutra*, trans. R. F. Burton, Richard K. Champion: London, 1963.

Vyas, M. D.; Shingala, Y. *The Life Style Of The Eunuchs*, 1st ed.; Anmol Publications: Gujarat, 1987.

Zwilling, L.; Sweet, M. J. „The Evolution of Third Sex Constructs in Ancient India: A Study in Ambiguity“. In *INVENTED IDENTITIES: The Interplay of Gender and Politics in India*, 1st ed.; Leslie, J., McGee, M., Eds.; Oxford University Press, New Delhi: India, 2000; s.99–132.

Články, konference

Agrawal, A. „Gendered Bodies: The Case of the ‘Third Gender’ in India“. *Contributions to Indian Sociology* 1997, 273–294.

Goel, I. „Hijra Communities of Delhi“. *Sexualities* 2016, 19 (5/6), 534–546.

Hossain, A. „Beyond Emasculation: Being Muslim and Becoming Hijra in South Asia“. *Asian Studies Review* 2012, 36 (4), 495–513.

Kalra, G. „Hijras: the unique transgender culture of India“. *International Journal of Culture & Mental Health* 2012, 5 (2).

Penrose, W. „Hidden in History: Female Homoeroticism and Women of a ‘Third Nature’ in the South Asian Past.“ *Journal of the History of Sexuality* 2001, 10 (1), 3–37.

Rao, B. I. „Male homosexual transvestism – a social menace“. *Antiseptic* 1955, 52, 519–524.

Reddy, G. „Crossing ‘lines’ of subjectivity: The negotiation of sexual identity in Hyderabad, India“. *South Asia: Journal of South Asian Studies* 2001, 24, 91–101.

Reddy, G. „Men Who Would be Kings: Celibacy, Emasculation and Reproduction of Hijras in Contemporary Indian Politics“. *Social Research An International Quarterly* 2003, 70 (1).

Shah, A. M. „A Note on the Hijadas of Gujarat“. *American Anthropologist* 1961, 63, 1329.

Sinha, A. P. „Procreation among the eunuchs“. *Eastern Anthropologist* 1967, 20, 168–176.

Taparia S. „Emasculated Bodies of Hijras: Sites of Imposed, Resisted and Negotiated Identities“. *Indian Journal of Gender Studies* 2011, 18 (2), 167–184.



# Xenofeminismus – radikálně jiná budoucnost?

Petr Vaškovic

49

*Xenofeminist manifest: A Politics for Alienation* je mnohvrstevnatý text, v kterém se prolínají na první pohled neslučitelná témata, jakými jsou problematika genderu, identity, technologického vývoje či kritika kapitalismu. Vznikající začátkem roku 2015 a nyní dostupný ve více než 9 jazykových mutacích, nepřestává upoutávat pozornost a svým kontroverzním vyzněním provokovat širokou škálu reakcí. Laboria Cuboniks, tvůrčí kolektiv šesti žen stojících za manifestem, je anagramem pseudonymu Nicolas Bourbaki, jenž si začátkem 20. století přisvojila skupina francouzských vědců ve své snaze o axiomatizaci matematiky. Laboria Cuboniks si stanovují obdobně ambiciózní cíle, mezi které patří kupříkladu zrušení konceptu genderu, klasické nukleární rodiny či náprava nerovnoměrného rozložení politických sil, inherentně obsaženého v současné podobě kapitalismu. Svým vskutku širokým záběrem a programem se tak xenofeminismus od běžných forem feminismu výrazně odlišuje.

Nicméně bylo by chybou považovat xenofeminismus za hnutí či snad ideologii. Xenofeministický manifest nevolá po revoluci, pouze se snaží poskytnout zcela nový a pojmově jasně vymezený teoretický rámec pro feministické myšlení.

Manifest vychází z radikálně anti-naturalistické a zároveň racionalistické pozice a končí výzvou: „*Je-li příroda nespravedlivá, musíme ji*

*změnit!*“ Pokud je příroda nespravedlivá, pak by naše snahy měly směřovat k prosazení politicky orientovaného myšlení, jež v přírodě inherentně obsaženou nerovnost vyvažuje. Je totiž nutné mít neustále na vědomí, že vzývání „přirozenosti“ společnost nemůže nasměřovat blíže svobodě. Zvláště svobodě nepřiblíží takové jedince, kteří jsou ostrakizováni a mlčky většinou považováni za „nepřirozené“. Xenofeminismus usiluje o myšlení, které přiznává podstatnější roli všem doposud diskriminovaným jednotlivcům. Jednak ženám, jednak i jedincům s menšinovou sexuální orientací a genderovou non-konformitou.

Anti-naturalismus v xenofeministickém podání nakonec ústí ve vyhraněnou pozici genderového abolicionismu, s níž jde ovšem ruku v ruce růst genderové diversity. Jedná se tedy o abolicionismus emancipační, usilující o společnost, v které genderová různorodost není důvodem pro diskriminaci.

Otázkou zůstává, jak této radikální transformace dosáhnout. Jednou z inovativních odpovědí, pro kterou se manifest zčásti inspiruje u akcelerationismu, je snaha o efektivní utilizaci vědecko-technologického růstu coby emancipačního vektoru. Technologie, jež z xenofeministické perspektivy skýtají zásadní emancipační potenciál, by vposled měly být jak iniciátorem, tak prostředkem změny. Cílem se tak stává vytvoření technologií takovým způsobem, aby je bylo možné aplikovat k dosažení progresivních genderových i politických cílů – a to od vývoje technologií schopných čelit nerovnému přístupu k reprodukčním a farmakologickým prostředkům, přes budování nových technomateriálních emancipačních institucí, až k úvahám nad hormonálními, biotechnologickými a genetickými modifikacemi lidského těla, dotýkající se transhumanismu.

Pokud bychom chtěli xenofeminismus lokalizovat kdesi na pomyslné linii filosofie, tak mimo očividné spojení s feminismem, vyrůstá z levicového akcelerationismu, jenž společně s proudy jako spekulativní realismus, nový materialismus či objektově orientovaná ontologie (object oriented ontology), vzchází z tzv. „spekulativního obratu“ v tradici kontinentální filosofie. Ten, důsledně promyšlen autory jakými jsou kupříkladu Ray Brassier či Quentin Meillassoux, nachází své místo

v opozici k radikálnímu korelacionismu, jenž zcela ovládl pokantovskou kontinentální filosofii.<sup>1</sup> Korelacionismus, velmi stručně řečeno, stojí na přesvědčení, že zcela nezprostředkovaný přístup můžeme mít pouze ke korelativnímu vztahu mezi *myšlenkou* a *bytím*,<sup>2</sup> a nikdy k jednotlivým částem tohoto vztahu. Tedy takřkajíc k bytí „o sobě“ či myšlence „o sobě“. Uvržena v tento „korelacionistický kruh“ (jak jej nazývá Meillasoux), neschopna myslet *bytí* nezávisle na *myšlení* a *objekt* nezávisle na *subjektu*, filosofie soustřeďuje veškerou svoji pozornost na pro ni fundamentální vztah mezi vědomím a světem.

Snaha myslet vně subjekt-objektové struktury, která vposled vždy ať už explicitně či implicitně protěžuje subjektový pól, je myšlením toho, co je *absolutně jiné*. Snahou myslet to *vnější* a myslet jej jakožto zcela autonomní entitu, nezávislou na subjektu. V tomto ohledu je xenofeminismus, jakožto manifest radikální alterity, zcela v souladu s programem spekulativního realismu.

Při příležitosti českého překladu manifestu od Václava Janoščíka, Jiřího Růžičky a Lukáše Likavčana, který vyjde na jaře 2018 ve sbírce *Mysl v terénu, filosofický realismus a materialismus v 21. století* (vydává VVP AVU a Display), předkládáme několik stěžejních fragmentů textu, které mohou lépe ilustrovat cíle, jež si před sebe xenofeminismus klade.

## NULA

0x00

Náš svět trpí závratí. Je přeplněn technologickými formami komunikace a naše životy jsou propleteny abstrakcí, virtualitou a komplexitou. XF tvoří politiku přizpůsobenou těmto podmínkám; jde o feminismus s nebývalou rafinovaností, rozsahem i vizí; usilujeme o budoucnost, ve které naplnění genderové spravedlnosti a feministické emancipace půjde ruku v ruce s univerzalistickou politikou zaměřenou na potřeby každého člověka, neohledě na rasu, schopnosti, ekonomické postavení,

<sup>1</sup>Robin Mackay. *COLLAPSE II*.

<sup>2</sup>Quentin Meillassoux. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*.

nebo geografickou polohu. Pryč s nekonečným klapotem kapitalistického mlýna, jež nám ukradl budoucnost; pryč s poddanstvím otrocké práci, produktivní i reproduktivní; pryč s každou objektifikovanou daností, jež se tváří jako kritika. Naše budoucnost si žádá roztopit vše ztuhlé. XF nevolá po revoluci, ale sází na hru historie, jejíž horizont je dlouhodobý; vyžaduje imaginaci, vynalézavost a vytrvalost.

0x01

XF chápe odcizení jako východisko k utváření nových světů. Všichni jsme odcizení – ale bylo tomu někdy jinak? Osvobodit se můžeme právě skrze odcizení, nikoliv jemu navzdory. Svoboda není daností – a rozhodně není dána něčím „přirozeným“. Utváření svobody vyžadují spíše více než méně odcizení; odcizení je uměním konstrukce svobody. Nic bychom neměli přijímat jako pevné, trvalé nebo „dané“ – ani materiální podmínky, ani společenské formy. XF proměňuje, prochází a prozkoumává každý horizont. Každý, kdo je označen za „nepřirozeného“ kvůli převládajícím biologickým normám, každý, kdo zažil bezprávi ve jménu přirozenosti, pochopí, že vzývání „přirozenosti“ nám nic nepřinese – zvláště queer, trans či těm s jinými dispozicemi mezi námi, ale stejně tak těm z nás, kteří/ré jsou diskriminováni/y kvůli těhotenství, nebo péči o děti. XF je zcela antinaturalistický. Esencialistický naturalismus smrdí teologií – čím dříve ho vymýtíme, tím lépe.

0x02

Proč vyvíjíme tak málo viditelné a koordinované snahy nasměrovat technologický vývoj k genderově progresivním politickým cílům? XF touží přetvořit svět strategickým využitím existujících technologií. Ano, tyto nástroje mají svá vážná rizika; mohou vést k nerovnosti, vykořisťování a zneužívání slabších. Než abychom předstírali, že nemáme co ztratit, považujeme za nutné využít příležitosti skryté v techno-politických rozhraních citlivých ke zmíněným hrozbám. Technologie není sama o sobě progresivní. Je propletena s kulturou ve smyčce pozitivních zpětných vazeb, jež znemožňují lineární vývoj, predikci či maximální obezřetnost.

Vědeckotechnologický pokrok musí být spojen s kolektivním teoretickým a stejně tak politickým myšlením, v němž ženy, queer a gender nekonformní jedinci budou hrát nezastupitelnou roli.

0x03

Skutečný emancipační potenciál technologie dnes zůstává nevyužitý. Trhem stimulovaný růst je vykoupen technologickými bublinami, a líbivé vynálezy končí v rukou konzumentů, kteří jimi zdobí svůj skomírající svět. Povznesme se nad otravnou zmeř všech těch komodifikovaných krámů, a soustředme se raději na vývoj technologií schopných čelit nerovnému přístupu k reprodukčním a farmakologickým prostředkům, environmentální katastrofě, ekonomické nestabilitě, stejně jako nebezpečným formám neplacené, nebo minimálně ohodnocené práce. V prostředí, ve kterém jsou technologie koncipovány, vytvářeny a právně regulovány, se stále ve velké míře objevuje genderová nerovnost, jelikož právě ženy zajišťují v elektronických a mnoha dalších odvětvích některé z těch nejhůře placených, monotónních a vysilujících pracovních činností. Taková nerovnost si žádá strukturální, strojovou i ideologickou nápravu.

0x04

Xenofeminismus je racionalismem. Tvrdit, že racionalita je „přirozeně“ patriarchální, znamená již dopředu přiznat porážku. Samozřejmě, „historie myšlení“ byla až doteď v područí mužů, a jsou to jejich ruce, jež dnes rdousí institut vědy a techniky. Právě proto *feminismus musí být racionalismem* – nikoli navzdory těmto skutečnostem, ale právě kvůli nim. Stejně tak, jako neexistuje žádná „maskulinní“ racionalita, neexistuje ani racionalita „femininní“. Věda gender nevyjadřuje; věda ho potlačuje. Pokud ji dnes dominují mužská ega, pak je ve sporu se sebou samou – a tohoto rozporu můžeme využít. Rozum, stejně jako informace, touží po svobodě, a patriarchát mu ji nemůže zaručit. Proto sám *racionalismus musí být feminismem*. V XF se obě tyto strany vzájemně

protínají. Pro XF je rozum zdrojem feministické emancipace, uznávající právo každého promlouvat mimo pozice jakékoliv partikularity.

## PŘERUŠIT

0x05

Nadbytek skromnosti, jímž trpí feminismus posledních desetiletí, zdaleka neodpovídá oblundné složitosti naší reality propletené optickými kabely a rádiovými vlnami, ropovody či plynovody, leteckými a dopravními linkami, nebo neutuchající, simultánní aktivitou milionů komunikačních protokolů v každé milisekundě. Systémové myšlení a strukturální analýza ustoupily sice záslužným, ale nedostatečným zápasům, omezena na konkrétní oblasti a ostrůvky odporu. Zatímco kapitalismus je chápán jako složitá a neustále se rozšiřující totalita, mnoho rádo by emancipačních antikapitalistických hnutí se bojí zaujmout pozici univerzality, a odmítá spekulativní politiku z obav, že se jedná o nutně opresivní vektor. Tento postoj – mylně ztotožňující univerzální s absolutním – skýtá pouze falešné záruky a otevírá nepřeklenutelnou propast mezi tím, co chceme svrhnout, a strategiemi, kterými toho chceme docílit.

0x06

Globální komplexita nás staví před naléhavé kognitivní a etické výzvy. Těto prométheovské odpovědnosti se nemůžeme vyhnout. Velká část feminismu 21. století – od pozůstatků postmoderní politiky identit až po různé ekofeministické proudy – se nedokáže k těmto výzvám adekvátně postavit a podílet se tak na podstatné a trvalé změně. Xenofeminismus chce dostát těmto úkolům jako kolektiv aktérů a akterek, kteří/é se umí pohybovat napříč různými úrovněmi politické, materiální, a konceptuální organizace.

Ox07

Trváme na tom, že potřebujeme více syntézy; sama analýza nám nestačí. Podmínkou XF je konstruktivní oscilace mezi deskripcí a preskripcí, jež umožňuje mobilizovat rekurzivní potenciál současné technologie v otázkách genderu, sexuality a mocenské nerovnosti. Život v digitální éře se sebou přináší spoustu specifických genderových problémů – od sexuálního obtěžování na sociálních sítích až po doxxing a online ochranu soukromí nebo vizuálních dat – a proto potřebujeme feminismus, který se cítí doma ve světě výpočetních procesů. Proto potřebujeme ideologickou infrastrukturu schopnou podporovat a zprostředkovávat feministické intervence do spojů a sítí dnešního světa. Xenofeminismus je více než jen digitální sebe-obranou a osvobozením od patriarchálních sítí. Chceme kultivovat praxi pozitivní svobody – svobody-pro raději než svobodu-od. Proto vyzýváme feministky a feministy, aby se vyzbrojili schopností uzurpovat si existující technologie a vynalézat nové kognitivní i materiální nástroje pro společné cíle.

Ox08

Progresivní (a odcizující) formy technologické mediace skýtají radikální příležitosti; proto tyto technologie nemůžou sloužit zájmům kapitálu, poněvadž z nich pak automaticky těží pouze hrstka těch nejbohatších. Jsme obklopeni neutuchajícím proudem nástrojů, které bychom si měli přivlastnit. Ačkoliv si nikdo nemůže dělat nárok na jejich vyčerpávající využití, digitální nástroje nebyly nikdy dříve tak přístupné, a tudíž ještě nikdy nebylo tak snadné si je uzurpovat. Tím nepomíjíme skutečnost, že velká část chudého světa je negativně ovlivněna rozvojem technologií (od dělníků pracujících v nelidských podmínkách až po vesnice v Ghaně, které se staly skladištěm elektronického odpadu globálních velmocí); naopak, upozornujeme na nutnost odstranit tyto podmínky. Tak, jak vynález burzy se sebou přinesl i vynález jejího krachu, musí dle xenofeminismu každá technologická inovace počítat se svými systémovými dopady.

## ZAPLAVIT

0x1A

Xenofeminismus touží po vytvoření radikálně odlišné budoucnosti s triumfálním X na pohyblivé mapě. Toto X ale není cílem, nýbrž orientačním bodem pro konstrukci nové logiky. Prosazujeme budoucnost, která se nebude omezovat na opakování přítomnosti, bojujeme za rozšíření našich schopností, za prostory svobody s geometrií bohatší, než je geometrie uliček mezi regály, montážních linek a kanálů sociálních sítí. Potřebujeme nové možnosti vnímání a jednání nevázané na „přirozené“ identity. Ve jménu feminismu již nikdy víc nesmí být „Příroda“ útočištěm nespravedlnosti nebo prostředkem politické legitimizace.

*Je-li příroda nespravedlivá, musíme ji změnit!*



# Tváře ÚFARu: Dita Válková

*rozhovor vedl Vojtěch Linka*

**Na začátek bych se rád zeptal, jak jste se k filosofii a k ÚFARu dostala.**

57

Asi úplně standardní cestou. Měla jsem na gymnáziu výbornou češtinářku a zároveň dobrého angličtináře a vždycky jsem se spíše viděla v humanitních vědách. Bavila mě jazyková analýza, bavily mě překlady. Ve čtvrtáku jsem samozřejmě chodila na dějiny filosofie a to mě asi zlákal nejvíc, takže jsem se snažila nějakým způsobem vše skloubit a najít pro sebe takový obor, kde bych mohla číst, vykládat, překládat a nakonec mi z toho vyšlo zkusit filosofii. Takže na ÚFARu jsem se dostala na první přijímačky v roce 1989.

**Takže jste začala studovat v revolučním roce.**

Ano, byla jsem přijata na katedru, která se jmenovala úplně jinak, byla to katedra marxisticko-leninské filosofie. Ale studovala jsem na ní jenom dva měsíce (*smích*).

**Během studia jste byla na ÚFARu celou dobu?**

Já jsem tady studovala klasické pětileté studium. Po kratší pauze jsem se přihlásila do doktorátu a zkusila jsem – byla to ještě divoká devadesátá léta –, zažádat si o stipendium francouzské vlády. Karel Thein byl tehdy v Paříži a doporučoval možnost studia „thèse en co-tutelle“ jak mně, tak Jakubovi Čapkovi. Oba jsme stipendium získali a byli jsme vždy šest

měsíců na domovské univerzitě a šest měsíců na francouzské univerzitě. Byla jsem tedy rok a půl na třikrát v Paříži na L'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Za tuhle příležitost jsem velice ráda, byla to úžasná zkušenost.

### **Do Francie vás tedy vedlo, že jste se už v Praze setkala s francouzskou filosofií?**

Tyto cesty jsou nevyzpytatelné. Chodila jsem v Praze na kurzy k profesorovi Janu Sokolovi, který tehdy překládal Lévinasovu *Totalitu a nekonečno*. Byly to pionýrské překlady tohoto typu literatury. Mě to nějak chytlo a začala jsem se učit francouzsky a téma mojí diplomky byl pojem Druhého u Lévinase. Skrze Lévinase jsem se začala zajímat o židovskou filosofii obecně. Když do takových otázek člověk zabředne, začne pak studovat hebrejštinu. Takže já jsem chodila na tehdy slavnou „nalejvárnu“ k Martinovi Prudkému na ETF, to byl měsíc intenzivní hebrejštiny, a pak jsem pokračovala pověstnými pátečními kurzy hebrejštiny pro ne-hebraisty, které vedl profesor Oliverius na Ústavu Blízkého východu. To byl tedy další krok. A když jsem přemýšlela nad tématem disertace, přišlo mi, že zcela nutným pokračováním je obrátit se k nejvýznamnější osobnosti židovské filosofie, Maimonidovi.

### **Takže přes Levinase, francouzštinu, hebrejštinu jste se dostala k Maimonidovi.**

Ano, ve Francii jsem se věnovala přímo Maimonidovi. Hlavně praktické části maimonidovské filosofie, jeho recepce aristotelismu, etice, politice, medicíně...

### **V Čechách se, například v porovnání s Francií, nicméně židovská nebo arabská filosofie příliš nestuduje.**

V Čechách skutečně nemáme obor arabská falsafa nebo židovská falsafa a já nevím, jestli bych měla dost síly a představitosti, takový obor tady inaugurovat. Možná by to ale stálo za to. Jsme ovšem maličká republika, hovoříme marginálním jazykem; tohle má samozřejmě smysl učit anglicky. Na druhou stranu, proč ne. Máme tady například skvělé

byzantology, odborníky na patristiku i scholastiku a já si myslím, že ta pětisetletá oklika filosofického myšlení, která šla přes Bagdád, se na FF učit může. Budu jenom ráda, když se kolem nás začnou objevovat studenti, které tahle perioda bude zajímat. Že je bezpochyby atraktivní, to zrovna Vám nemusím dokazovat.

### **Zkusila byste vystihnout, v čem by osoba Maimonida mohla být zajímavá i pro někoho, kdo se zabývá třeba úplně jiným obdobím dějin filosofie?**

Maimonides je bezpochyby univerzální osobností, je nadčasovým systematikem a takové postavy jsou magnetické. Máme štěstí, že se zachovalo téměř vše, co napsal, krom toho je tu taky bohatá komentátorská tradice. První komentáře k Maimonidovu *Průvodci* jsou vyloženě mystické, pak přijdou racionalistické... Maimonides je zajímavý prostě tím, že je tak neuvěřitelně bohatý. Kdyby se někdo chtěl setkat se středověkou židovskou filosofií, tak tohle je skvělá brána, která vám ji otevře. Mně osobně přijdou nejatraktivnější otázky praktické filosofie a analogie mezi filosofií a medicínou.

### **Věnujete se také překládání jak Maimonida, tak dalších židovských filosofů...**

Ano je to pravda. Českých překladů těchto autorů je pořád relativně málo, ale snažíme se tento nedostatek napravovat. Jsme na tom asi podobně, jako všichni jiní kolegové, kteří se věnují vzdálenějším regionům, ať už blízkovýchodním nebo dálnovýchodním. Musím ale poctivě přiznat, že to nejsou jen moje překlady. Já bych precizní jazykové práce s originálem bez Dana Bouška z Ústavu Blízkého východu nebyla schopná. Dan Boušek je vynikající arabštinář a hebrejštinář a je skutečně jediný v naší republice, kdo vystudovat oba dva ty obory, a je schopen číst a překládat z judeo-arabštiny. Jsme už docela dobře sehraná překladatelská dvojice, kdy já jsem zástupce filosofické větve, Dan té jazykové a historické. Když se toto vše propojí, tak vznikají překlady, které tady, pevně věříme, vydrží pár desítek let.

## **Na jakém překladu pracujete právě teď?**

Potíme krev nad Saadjou Gaonem. (*smích*) Ta kniha má tři sta stránek, máme přeloženou zhruba pětinu. Prokousali jsme se úvodem, kde jsme se museli naučit pracovat s jiným typem terminologie, než jakou známe z Maimonida. Pevně věříme, že překlad do roka doděláme, a snad do dvou let bude knížka na světě.

## **Nakonec bych se rád vrátil zase k ÚFARu. Jestli se nepletu, tak jste jedna ze dvou vyučujících žen...**

Ano, máte dobré matematické schopnosti. (*smích*)

## **Jak to, že v Čechách je pořád tak málo žen filosofek?**

Jak to, to nevím. Kdybyste ale tu otázku formulovat tak, jak jste mi napsal do emailu („Jak vnímáte fakt, že mezi učiteli na ÚFARu stále výrazně převažují muži?“), tak bych vám odpověděla: já to vnímám dobře, já mám muže ráda. Mně úfarovské panoptikum vlastně velice vyhovuje. Myslím si, že jeden každý muž, který tady je, je vynikajícím pedagogem a vynikajícím člověkem. A každý svůdnost racionality prezentuje z jiného pohledu. Myslím, že právě to dělá z ÚFaRu opravdu krásnou mozaiku názorů.

Samozřejmě na každé katedře je důležité, aby tam byl zastoupen ženský prvek. Jsem moc ráda, že tu máme Terezu Matějčkovou a pevně věřím, že se u nás budou objevovat další kolegyně. Je to potřeba pro zdravý život každé society, i proto, že filosofie se dá prezentovat i jinak než mužským způsobem.

## **Na závěr bych se zeptal, jestli byste měla nějakou radu pro začínajícího studenta ÚFARu, který si přečte tento váš rozhovor v Nomádě?**

To je dobrá otázka. Mně osobně by přišlo dobré si během prvního semestru nejprve ujasnit, jestli mě právě toto baví. A v případě, že ano, tak bych si udělala plán studia na tři roky a snažila se ho dodržet. Přijde mi velmi nešťastné v pátáku, v šestáku zjišťovat, že mi chybí polovina hlavních předmětů, a pak je horečně dodělávat. Studovat bakaláře šest

let, magistra čtyři roky a doktorát osm let je podle mě mrhání času. Takže moje zásadní rada je takováto technická. A druhá rada je číst, číst a číst.

# Requiem

M. Blažíček

62

Artaud by řekl, že k vám mluví skutečný Ztracenec. Já jsem však ještě něco mnohem horšího... Fortuna mi ukázala prostředníček a započala mou zkázu, rozklad... Ale vezměme to postupně.

Toho dne jsem usedl ke stolu. Můj přeplněný mozek si žádal intelektuální ejakulaci. Potřeboval tvořit. Proces tvorby popisuji pro zasvěcené přátele takto: *splácat dohromady, obrátit naruby a vyplivnout slupku*. Burani toto jistě nepochopí, nelze však brát ohled na někoho, kdo nemá ponětí o tom, odkud proudí vánek múz

Inspiraci toho dne hledám v Requiem od Wolfganga Amadea – geniální opus – umně vyplivnutá slupka! Velké a těžké myšlenky začaly přicházet, jejich temné obrysy mě zahalily. Strop na přítomnost velkých a těžkých myšlenek však na rozdíl ode mě nebyl připravený.

Náhle padá. Řítí se.

Dolů.

Smrt?

Najdou mě v sutinách s prázdným papírem a řeknou si: „Tak mladý! Tak talentovaný! Co kdyby právě tohle byla jeho nejlépe vyplivnutá slupka?“ Tragická smrt před stvořením vrcholného díla... Taková věc by byla dobrá do životopisu.

„A kam ten životopis pošleš, když budeš mrtvej?“ reaguje na věc kaňka. Dávno bych se s ní nestýkal, ale pero si ji vždy odmítlo odpustit.

„Ty pragmatická blbko! Ten bude zachován pro budoucí generace!“ odsekl jsem.

Strop se však zarazil na půli cesty. Tento prokletý skalní převis mi tak způsobil něco daleko horšího než smrt: skřípl mou hlavu mezi své obludné tělo a dřevěnou desku, na kterou měla být vyplivnuta slupka.

Má geniální hlava! Hlava myslitele, co tak dobře plivala slupky!

Okamžik a vypadá jako palačinka, kterou na talíř vyklopil neobratný kuchař. Pravda. Člověku se samozřejmě stanou horší věci. Jednoho však naštve, když se z jeho geniální hlavy stane omeleta... Při přemítání nad vlastní bídou mě však napadl klad celé věci: mohl bych žádat o zařazení tohoto příběhu do nového vydání Ovidiových Proměn.

„A nejsou už náhodou dopsaný?“ pokoušela se otrávit nový triumf kaňka.

„Ty konkubíno primitivismu! Vystříhej se dalších úvah, které jsou buď, jak buď liché!“

„Nic neříkám...“

Zabralo by to celé mé sebrané spisy, kdybych měl popisovat každou chvíli svého útěku zpod sutin. Vteřiny ubíhaly jako hodiny, z hodin se stávaly týdny. Během toho času mi proběhlo hlavou mnoho myšlenek. Jen jedinečná síla mého monstrózního intelektu mě uchránila nejhoršího. To ona rozmetala strop v prach! Hloupá kaňka mlela cosi o logickém rozpadu materiálu s narušenou strukturou. Její plochý jazyk, plivající stejně ploché myšlenky, však myslí vznešené vůbec nestojí za pozornost.

Tady teprve začíná se pozvolna rýsovat kostra důvodu mé obžaloby!

Když jsem vylezl zpod sutin, měly mé další kroky jasný cíl – návštěvu redaktorky odpovědné za nové vydání Ovidiových Proměn. Náhoda chtěla, že jsem si její jméno předchozí den přečetl v jednom intelektuálním plátku.

Byl jsem skálopevně přesvědčen o tom, že můj příběh do Ovidiových Proměn patří. Vyšel jsem tedy odhodlaně na ulici – zde se odehrávaly první komplikace. Kolemjdoucí při pohledu na můj placatý obličej začali ječet. To mě příliš nepřekvapilo, co čekat od člověka? Toho bídného plodu povrchnosti! Horší to však bylo s lidmi, kteří nekřičeli. S lidmi, kteří chtěli volat sanitky a doktory. V jednu chvíli mě tato banda drzounů dokonce obklíčila. Naštěstí jsem prchl a postranními uličkami pokračoval ve své pouti.

Když jsem přicházel k budově, kde měla mít redaktorka kancelář, fortuna završila svůj zkázný chvat. Před budovou jsem se na okamžik ocitl všem na očích. Těch očí nebylo mnoho. Vlastně byly pouze dvě. Oči principála cirkusu, který mě svižnými kroky dostihl a se svou hřmotnou postavou mě lehce odtáhl do vozu. Další pokračování si jistě domyslíte... Tento zapáchající principál mě umístil do jedné ze smradlavých maringotek. Jsem hlavní zrůdička v jeho kolosálním panoptiku. Sklízím posměch, ne ocenění. Na Mozarta a jeho Requiem přesto vzpomínám s láskou.



# Co se děje v senátu?

*Samuel Zajíček*

Především jsme zvolili kandidáta na děkana, který bude v případě svého jmenování rektorem univerzity fakultu řídit po další čtyři roky. Tímto kandidátem je doc. Michal Pullmann z Ústavu hospodářských a sociálních dějin. Volba byla velmi těsná, proti obhajující děkance doc. Mirjam Friedové získal v prvním kole pouze 15 ze 16 nutných hlasů (doc. Friedová v tomtéž kole získala 14 hlasů, dva lidé se tedy nepřiklonili k žádnému z kandidátů), teprve ve druhém byl nejmenší nutnou většinou 16 hlasů zvolen (doc. Friedová získala opět 14 hlasů, jeden hlas byl opět neplatný). Doc. Pullmann by se měl ujmout děkanské funkce od 1. února 2018, tedy v době, kdy čtete tuto stať, již budete moci lépe posoudit, zda se jí zhostil se ctí či nikoli. Ve chvíli sepsání tohoto článku probíhají pouze předávací činnosti, tedy doc. Friedová předává doc. Pullmannovi průběžně jednotlivé agendy a na jednání Senátu představila zprávu o stavu fakulty a doc. Pullmann si tvoří své kolegium proděkanů (zatím ohlásil nominaci doc. Libuše Heczkové na post proděkanky pro vědu, doc. Markéty Křížové na post proděkanky pro zahraničí, dr. Hany Pazlarové na post proděkanky pro studium, doc. Petra Christova na post proděkana pro přijímací řízení a vnější vztahy, dr. Jana Sládka na post proděkana pro informační zdroje a ing. Jaroslava Buchty na post proděkana pro infrastrukturu), skládá novou Vědeckou radu fakulty a svůj poradní sbor (tzv. Koncepční grémium).

Podzim také dosti zamával složením Senátu. Jelikož není vhodné, aby kandidát byl senátorem a sám sebe volil, resignoval na svůj man-

dát doc. Pullmann. Po jeho výhře a jelikož ani proděkani nemohou být zároveň senátory (tentokrát ze zákona), resignovaly i doc. Křížová a doc. Heczková. Ze studentů pak dva členové senátu pozbyli mandátu v důsledku tří neomluvených neúčastí a další dva resignovali z důvodu výjezdu na Erasmus, což poprvé za posledních deset let způsobilo situaci, že již není, kým senát doplňovat, tedy budeme do konce volebního období zasedat již jen v počtu třiceti (po zániku členství se senát doplňuje z náhradníků, pokud tito dojdou, vypisují se doplňovací volby, ale nikoli, pokud k tomu došlo do půl roku před řádnými volbami, což je náš případ). A nakonec z důvodu přijetí funkce vedoucího ústavu resignoval na své předsednické místo dr. Chromý, takže novým předsedou Senátu se stal po doc. Pullmannovi nastoupivší náhradník dr. Skarnitzl (a místopředsednické místo uvolněné doc. Křížovou obsadil dr. Švec z ÚFaR).

Na místo uvolněné doc. Křížovou nastoupila v lednu doc. Gillernová, což je zajímavé především tím, že Senát v prosinci odhlasoval usnesení, ve kterém vyzval vedení k odvolání právě doc. Gillernové z postu vedoucí Katedry psychologie. Toto usnesení bylo jakýmsi dvouletým uzavřením plagiátorské kauzy prof. Šulové ze stejné katedry. Senát totiž hned na svém prvním zasedání v nynějším volebním období schválil usnesení, ve kterém vyzýval vedení fakulty k tomu, aby byla prof. Šulová zbavena vedení závěrečných prací, školení doktorských studentů a členství v oborových radách pro doktorské studium. Jelikož se tak dodnes nestalo, senát zajímalo, proč. Výzva k odvolání doc. Gillernové pak byla reakcí na vysvětlení paní děkanky Friedové, že právě vedoucí katedry byla písemně vyzvána k iniciování, resp. realizaci těchto kroků, ale doc. Gillernová to prostě neučinila.

V lednu, tedy již s doc. Gillernovou jako členkou senátu byla tato věc projednána ještě jednou, neboť – a pochybení je opravdu na straně senátu, i to se stane – prosincovému jednání nebyla přítomna. Na zasedání se dostavilo několik pedagogů i studentů Katedry psychologie a ti jak svou katedru (neboť prosincové vysvětlení paní děkanky mimo jiné obsahovalo i analýzu stavu Katedry psychologie, která z ní nevyšla nejlépe), tak i svou vedoucí aktivně hájili. Výsledkem dvouhodinové

diskuse však nakonec bylo potvrzení původního usnesení, což je ostatně stejně věc ryze symbolická: senát nemá ve své pravomoci nikoho odvolávat a paní děkanka i se souhlasem doc. Pullmanna již vnitřní výběrové řízení na danou vedoucí pozici vypsal.

Co se týče další agendy Senátu, na prosincovém zasedání také vystoupil doc. Chlup a obsáhle představil stav akreditační agendy, tedy toho procesu, ve kterém fakulta rozvrhuje, co za obory se na ní bude provozovat, a žádá o svolení nadřízené orgány. Novela vysokoškolského zákona tento proces dosti zásadně změnila, jakkoli v mnoha případech především nomenklaturně. Místo oborů nově pracuje s programy, případně jejich tzv. „specializacemi“, místo programů s „oblastmi vzdělávání“ a nově zavádí tzv. „institucionální akreditaci“. V praxi to znamená, že během několika následujících měsíců musí fakulta podat desítky až stovky žádostí, z nichž každá má několik desítek, spíše až přes sto tiskových stran. Jediná pochybná výhoda oproti předchozímu stavu je ta, že tyto žádosti již nebude posuzovat státní Akreditační komise, ale univerzitní Rada pro vnitřní hodnocení. Nevýhody převažují, jednak kvůli centralistickému smýšlení rektora Zimy, který by například chtěl, aby byl jeden obor na univerzitě ideálně akreditován pouze jednou (a tedy mnohé obory – nově programy – by byly mezifakultní, což patrně dopadne především na doktorské studium), jednak kvůli problematickému uchopení dvouoborového studia v tomto novém systému. I kdyby dopadlo vše nejlépe, jak lze, patrně již nebude možné si vybírat diplomní obor (nově tzv. „major“, oproti „minoru“) až před zadáním závěrečné práce, ale nejpozději po prvním ročníku studia.

Uvidíme, jak se s tímto náparem popasuje nový děkan. Pro senát to každopádně znamená, že jarní zasedání nebudou krátká, neboť každou takovou žádost musí projednat a vyjádřit se k ní. Což i v případě, že nepřijdou zástupci či studenti daného oboru (programu) a projednání bude víceméně formální (ostatně jde většinou pouze o reformulaci stávajícího stavu v nomenklatuře nového znění zákona), znamená mnoho hodin jednání.

NOMÁDVA

Číslo vydání: 24

Datum vydání: 27. 2. 2018

Vydavatel: občanské sdružení Nomáda

Šéfredaktor: Šimon Haikl Koukal

68 Redakce: Stela Chvojková, Johana Honzáková, Hynek Kaplan,  
Petr Vaškovic, Jan Petříček, Tomáš Musil

Korektura: Šimon Haikl Koukal

Sazba: Tomáš Musil

Obálka: Petr Vaškovic

Tiráž

Náklad: 100 výtisků

Periodicita: dvakrát ročně

Adresa: Zdíkovská 36, Praha 5, 150 00

Email: nomadva@email.cz

Web: <http://nomadva.ff.cuni.cz/>

Evidenční číslo:

MK ČR E 16708

ISSN 1802-9132

Číslo účtu: Malé i menší finanční příspěvky můžete zasílat na účet  
Nomády – 2500052447/2010.