

# Distance, iluze, prokletí zisku. Problémy (nejen) novohistorické symbolické ekonomie

Richard Müller

Ústav pro českou literaturu AV ČR

*Společnost nakonec vždy sama sobě platí falešnou mincí snu.*  
Marcel Mauss — Henri Hubert (1902–1903)

## ÚVODNÍ TÁZÁNÍ

Marxova kritika politické ekonomie, která mířila k narušení základních ideologických stavebních kamenů kapitalistického způsobu produkce, se analyticky soustředila na pojem hodnoty a kromě jiného i na genezi, jíž se zboží spojuje s hodnotou a peněžní formou: na proces přeměny, při níž se situace, kdy zboží bylo ekvivalentní formou hodnoty ostatního zboží, převrací v uspořádání, kdy se veškeré zboží měří vůči obecnému ekvivalentu peněžní formy. Tato kritika, která klasickou ekonomii a práce jejích zakladatelů, jako byli Adam Smith, Thomas Robert Malthus a David Ricardo, nachytává, osvojíme-li si na okamžik Marxovu rétoriku, v nedbalkách a staví ji do příznačně ironického světla („Hodnotovost [Wertgegenständlichkeit] zboží se liší od vdovičky Čiperné tím, že nevíme, jak na ní“, Marx 1954 [1867]), poprvé uchopí proces produkce jako společenský vztah. Další podstatné rozšíření pojmu „ekonomie“ a souběžnou proměnu s ním spojených kritických důrazů musíme hledat v disciplínách jako moderní antropologie a etnografie. V jejich souvislostech představili Marcel Mauss nebo Bronisław Malinowsky soudobému světu archaickou ekonomiku, jež byla, abych naznačil jejich výraznou interpretační inklinaci, živočichu *homo economicus* na první pohled nepochopitelná: Zahrnovala totiž, jak vyplývá z Maussova soustředěného studia, oběh darů, jimiž zdaleka nebyly pouze předměty a jmění, nýbrž i zdvořilosti, ženy, děti, slavnosti, vojenská pomoc, obřady, tance, hostiny a trhy, přičemž přesměrování nezištných výdajů častěji kmenového než individuálního vlastnictví směrem k druhému v sobě mělo zakódováno naléhavou nutnost — nutnost v sociálním smyslu — být „oplaceno“. Svou slavnou a dodnes diskutovanou *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech* (časopisecky 1923–1924, knižně 1925, č. 1999) pointuje Mauss z několika stran rozvíjeným konstatováním, že je zde v pohybu cosi, co novodobý „člověk s počítačem“ vidí velmi nejasně, co je však aktivní, byť neviditelnou složkou zdánlivě racionálních ekonomických procesů moderních (kapitalistických) společností.

Interpretaci vztahu mezi Marxovou kritikou politické ekonomie a tím, co dostalo později označení ekonomická antropologie, zde můžeme ponechat otevřenu. Naznačuje však zrod linie, již chci zkonstruovat a učinit předmětem své úvahy, tj. styčných ploch i kontrastů koncepcí *obecné* či *symbolické ekonomie* v dílech Georgese Bataille, Pierra Bourdieua a Stephen Greenblatta.

Nepůjde mi ovšem o neutrální představení a komparaci jednotlivých koncepcí; tato linie nemá ostatně charakter výslovné, proklamované souvislosti, není na první pohled viditelná a není ani striktně genealogická. Odkrývá se v ní, zaprvé, dílčí vnitřní genetická souvislost v tom, že některé z prvků Bourdieuovy sociologicky založené obecné ekonomie praxí a symbolických statků přejímá spíše latentní novohistorická koncepce prakticko-symbolické ekonomie, konkrétně rozvíjená v oboru literární a kulturní historie (Greenblatt). Návrat k myšlení Georgese Bataille otevírá pak, zadruhé, kritický pohled na obě koncepce, jejichž založení se zjeví problematicky, promítneme-li do nich Batailleův projekt prokleté části (*la part maudite*) ze třicátých a čtyřicátých let a jeho náčrt zvláštní, tradiční ekonomickou logiku radikálně negující půdorys obecné ekonomie (*l'économie générale*). Ve světle Bataillova projektu se ostřeji zjeví otázka, zda Bourdieu přes svou kritiku moderního ekonomismu a společenských jevů dominance a nerovnosti — kritiku zakrývání obecně ekonomické povahy kulturní produkce a reprodukce i sociálních vztahů, kritiku abstrakce od procesů produkce a distribuce různých druhů a forem kapitálu a jejich nerovnoměrného rozdělení — nezůstává v rámci paradigmatu, v němž je princip soutěže o maximální akumulaci a využití kapitálu jakýmsi krajním a nepřekročitelným horizontem. Mým cílem je nahlédnout, jak se kritika ekonomismu problematickou cestou jeho rozšíření na jiné než ekonomické oblasti (kulturní a sociální) uplatňuje v novém historismu, jaké alternativní perspektivy nabízí Bataillova obecná ekonomie a zda jsou takové perspektivy novému historismu zcela uzavřeny, či nikoli.

Otázka, která mě k těmto souvislostem dovedla, měla ovšem původně odlišné znění a vycházela z území literární teorie. Zajímalo mě, zda v pozadí literárně-kulturní historie, jak ji nový historismus a jeho čelný představitel Stephen Greenblatt podává, operuje nějaký *obecný vztahový model*, *předpoklad obecné logiky*, která má vyjadřovat — tedy nikoli řídit — vztahy mezi textem a kontextem, jakož i mezi určitou jednotlivou událostí a dějinami. Podotýkám, že navazuji na množství metodologických rozvah samotných představitelů nového historismu i jeho komentátorů,<sup>1</sup> směřuji však k reflexi východisek a limitů novohistorického myšlení či k čemusi, co lze možná nejlépe vyjádřit slovem ohlédnutí. Angloamerický nový historismus — snad na tomto místě postačí shrnující, obecné formulace bez obsáhlých dokladů — odmítl nejen formalistická (novokritická) pojetí vztahu textu a kontextu, kde text je chápán jako autonomní, organický, živoucí, paradoxy protkaný celek, zatímco kontext se vůči němu jeví jako vnější, podružný a nahodilý. Vymezil se rovněž vůči pojetím, jež kulturní produkci zužují na odraz ekonomické základny (v „poslední“ či „první instanci“, formulace, které nacházíme u Friedricha Engelse), koncepcím, v nichž je tento vztah dialektický, tj. důsledně vzájemný, avšak teleologicky ori-

1 Srov. např.: Gallagher — Greenblatt 2000; Bolton 2007; Brannigan 1998; Colebrook 1997; Liu 1989; Porter 1988; Brook 1991; Veese 1989; Procházka 2004; Müller 2014.

entovaný (k takové interpretaci Marxova myšlení směřuje např. Erich Fromm),<sup>2</sup> ale i vůči převrácení vztahu nadstavby a základny, jež v určité fázi naznačuje dílo Louise Althussera (*surdétermination*, naddeterminace či předeterminování politicko-kulturních tendencí tak, že s sebou strhávají a určují samotné ekonomické a výrobní síly) a před ním Antonia Gramsciho (hegemonie jako žitá a přijímaná nadvláda, v jejímž zprostředkování a transformaci sehrává klíčovou úlohu intelektuální vrstva).

Z úzké vazby na postmoderní myšlení (Lyotard, Derrida) vychází novohistorické zhodnocení singularity — singularity jak textu, tak historické události; událost již není pouhý článek velkých dějin, text jedině literární historií posvěcený slovesný artefakt; jak text, tak událost ovšem ztrácejí své pevné kontury. Text se zapouští v kontext, kontext se zapouští v text (přitom se mimořádně důležitým stává materiální a textologický rozměr artefaktu). Jak tedy vytknout hranice události? A jak vyznačit hranice textu? Jak docílit toho, aby se dějiny nestaly chaotickým souborem nahodilých dat ani (jako v novokritické koncepci literárního díla) pouhým nepodstatným, vyloučeným akcidentem? K této novohistorické otázce lze říci mnohé, prozatím necht' postačí naznačení novohistorického řešení: *Sepětí textu a kontextu* — tj. určitého kulturního artefaktu, jímž může být stejně tak literární text jako právní spis, populární dobový příběh či výtvarné dílo, na jedné straně a určité, vždy omezené množiny dalších historických stop na straně druhé — *se samo stává prostředkem poznání singulárního momentu v aktu historického vyprávění a interpretace*. V těchto souvislostech — *snaha o jedinečné propletení textu a kontextu prostřednictvím historické narativní interpretace* — se uplatňuje vliv ještě jiné moderní antropologické koncepce, interpretativní či symbolické antropologie Clifforda Geertze (*Interpretations of Cultures*, 1973, č. 2003), a důležitý je rovněž podnět metahistorického pojetí historiografie, jež prosazoval a rozvíjel Hayden White. Můžeme říci, že výsledná podoba literární historiografie směřuje k popření teorie (srov. Greenblatt — Gallagher 2000), avšak poněkud paradoxně, neboť k jisté „rezistenci vůči teorii“ (slovy Paula de Mana) se dospívá s pomocí poměrně heterogenního teoretického aparátu, který zůstává latentně přítomen v jeho „prehistorii“. Přítomná úvaha by měla přispět ke zmapování této prehistorie, především však nabídnout určité kritické ohlédnutí za novohistorickým myšlením z poněkud nečekaného úhlu, jak jej poskytuje myšlení Georgese Bataille.

2 Raymond Williams rozpoznává tři ne zcela jasně propojené významy v Marxově používání pojmu „Überbau“: 1. právní a politické formy (institute), které odpovídají skutečným, panujícím výrobním vztahům; 2. formy vědomí, jimiž se vyjadřuje určitý třídní výklad světa; 3. politické a kulturní praxe, jimiž se lidé přivádějí k vědomí ohledně základního ekonomického konfliktu, charakterizujícího danou společnost, a k možnosti mu čelit (Williams 1977: 76–77). Williamsův kulturní materialismus představuje, myslím, nejpromyšlenější diferenciaci a (v posledku) *konceptuální dekonstrukci* pojmů „základny“ a „nadstavby“, přičemž práce Antonia Gramsciho, Györgye Lukáče, Louise Althussera nebo Luciena Goldmanna označuje za konstituenty „alternativní linie marxismu“. Williamsovu materializaci kultury je třeba počítat k impulzům novohistorického uvažování.

## MODEL PRAKTICKO-SYMBOLICKÉ EKONOMIE

Pátráme-li po tom, zda noví historici předpokládají ve své koncepci kulturních dějin — poetice kultury — určitý druh relační logiky, první vodičko může poskytnout Greenblattova známá práce *Shakespearean Negotiations* (1988) a v ní odkazy na práci Pierra Bourdieua *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle* (1972), která byla v roce 1977 přeložena do angličtiny pod názvem *Outline of a Theory of Practice*. Greenblatta tato práce silně zaujala a z její čtvrté, obecněji pojaté kapitoly cituje: „Ustavení relativně autonomních oblastí praxe jde ruku v ruce s procesem, jímž se symbolické zájmy (často nazývané ‚duchovní‘ či ‚kulturní‘) vymezí protikladně vůči zájmům striktně ekonomickým, které v poli ekonomických transakcí vyjadřuje základní tautologie ‚obchod je obchod‘. Striktně ‚kulturní‘ nebo ‚estetický‘ zájem, nezainteresované zalíbení, je tak paradoxním výsledkem ideologického úsilí, v němž sehráli důležitou roli spisovatelé a umělci, tedy ti nejvíce zainteresovaní, a jímž se stávají symbolické zájmy autonomními tak, že jsou postaveny proti zájmům hmotným, tedy tak, že jsou jakožto zájmy symbolicky zrušeny“ (Bourdieu 1977 [1972]: 177; překlad upraven). Takové zúžené pojetí ekonomie a pojmu zájmu, a v tom jsou Greenblatt i Bourdieu zajedno, se chápe jako historický výsledek kapitalistického uspořádání (západních)<sup>3</sup> společností. Bourdieu se explicitně vymezuje vůči kantovské estetice na jedné straně (*interesslose Wohlgefallen*) i vůči klasické ekonomické teorii na straně druhé: tvrdí, že je třeba rozšířit a překročit reduktivní pojetí ekonomie, podle něž se čistý zájem týká úzce ekonomických, výrobních a peněžních vztahů, vůči nimž, tedy jedině negací, a vlastně odvozeně lze myslet „zájem“, s nímž jsou provozovány ostatní praxe jako umělecká či vědecká a rovněž praxe týkající se sociálních vztahů a rituálů (např. uzavírání manželství), zájem, který je ovšem označen za tzv. nezainteresovaný, bezzájemový, resp. není jako („ekonomický“) zájem vůbec rozpoznán.

A zde se dostávám k prvnímu bodu své rekonstrukce: Jakkoli noví historikové nikdy svou koncepci obecné ekonomie nevysvětlili, jejich pojetí kultury a jejího pohybu staví na takto rozšířené, symbolické ekonomii — Bourdieu sám používá spojení „obecná ekonomie praxí“ i „ekonomie symbolických statků“ — či snad nejpřesněji řečeno prakticko-symbolické ekonomii. V novohistorické koncepci je nicméně

3 K etnografickým souvislostem této kritiky u Greenblatta viz dále. Pierre Bourdieu vycházel ze své rané terénní práce v severním Alžírsku, kde studoval způsoby života kabylických komunit, jejich chápání příbuzenských vztahů, cti a pospolitosti, oplácení závazků, přírodně-společenské životní rytmy atd., a svým výzkumem i pojetím z něj vyplývajícím míní překročit omezení lévi-straussovské i maussovské antropologie (podrobněji viz níže). Připomeňme, že Mauss sám se v *Eseji o daru* dotýká pojmu *intérêt* (rovněž mj. úrok, podíl, účast) a spojuje je s ekonomickým racionalismem, merkantilismem, individuální ekonomikou ryzího zisku a jeho latinským původem v technice účetnictví, připsím v účetních knihách před renty určené k vyzvednutí (1999 [1925]: 147–148). Stojí ovšem za pozornost, že starofrancouzské slovo *interest* (ze substantivní formy latinského *interesse*, záležet, být mezi, být důležitý) neslo význam „ztráta, újma“ a středoanglické *interesse* (z anglo-francouzského označení pro „to, na čem existuje právní zájem“) má původ ve středolatinšském substantivu *interesse* „náhrada za ztrátu“. Výrazy *interesse*, *interest* tedy označovaly jak škodu, ztrátu (negací aktiv), tak náhradu za ni, odškodnění.

zabudován, a to je proti Bourdieuově přístupu zřejmý posun (viz dále oddíl „Meze Bourdieuova ekonomismu“), charakteristický *sebereflexivně-historický* moment. Zobecněná ekonomie společenských vztahů je v první řadě sledována v té dějinné éře, kdy se sféry umění, vědy či politiky teprve začínají pomalu ustavovat jako autonomní,<sup>4</sup> tedy v období evropské renesance (*the early modern*, raný novověk). Je-li totiž, jak výslovně uvažuje Louis Montrose, zkoumána společnost, v níž divadlo ani umění nemají autonomní status, platí, že se půdorys „ideologie estetické nezainteresovanosti“ zjevuje historicky a začíná se rozpadat. V dalším kroku je pak možné předpokládat, že toto historické poznání umožňuje kontrastně nasvítit principy řádu, jenž konstituuje základy společností současného západního světa. Tento moment nasvícení však vzápětí střídá, jak chci rovněž ukázat, jakési vystrízlivění, sebereflexivní distancování vůči nabytému vědění, sebeodcizení, jímž se paradoxně navyšuje novohistorický historiografický kapitál a jež má původ v určité historické tradici kulturní kritiky. Tímto oscilujícím epistemologickým pohybem se vyjevují obrysy rozdílu vůči Foucaultově analýze diskurzu a archeologii vědění a forem pravdy („archeologické fázi“ Foucaultova myšlení), jež bývají ve vztahu k novému historismu diskutovány nejčastěji; tuto souvislost zde (i proto) nechávám stranou.<sup>5</sup>

## SYNCHRONIE: CIRKULACE SPOLEČENSKÉ ENERGIE

V centru zájmu nových historiků tedy (alespoň zprvu) stane šestnácté a počátek sedmnáctého století. Osud nejvýstižnějšího příkladu poetiky kultury získá Greenblattův koncept „cirkulace společenské energie“ (*circulation of social energy*), s jejíž pomocí chce americký historik vysvětlit pozici divadelní produkce v rámci alžbětinské a jakubovské společnosti. Cirkulace společenské energie se definuje jako oběh narátivů, zobrazení a rétorických figur, ale i předmětů, artefaktů a dále celých reprezentančních režimů a praxí (např. fiktivní obřad představený na divadelním jevišti využívající prvky již existujícího liturgického ritu) — tedy jakéhokoli prvku kulturní skutečnosti — v rámci historicky vymezeného celku. Tím je převážně Anglie druhé poloviny šestnáctého až dvacátých let sedmnáctého století,<sup>6</sup> jakkoli Greenblattovy analytické a interpretační exkurzy zasahují nezdědka i mimo tento rámeček.

Greenblattova koncepce je postavena na předpokladu, že různé — *symbolické i ekonomické* — druhy moci, kapitálu či hodnoty lze vzájemně — nikoli však libovolně —

4 Tak postupně vznikající pravidla týkající se praxe veřejných divadel vychází zprvu z adaptace již existujících regulací kulturních praxí, jakými byly např. cykly mysterijních her nebo lidové slavnosti (srov. Barber 2012 [1959]; Wickham 1972; Greenblatt 1988).

5 Michel Foucault přednášel koncem 70. a začátkem 80. let na Kalifornské univerzitě v Berkeley. Již od konce 60. let právě zde začínali působit ti, kteří později začali být označováni za představitele nového historismu: Stephen Greenblatt, Louis A. Montrose, Catherine Gallagher, Thomas W. Laqueur, Joel Fineman ad.

6 Jmenujme Greenblattovy monografie *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare* (1980), *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England* (1988), *Hamlet in Purgatory* (2001), *Will in the World: How Shakespeare Became Shakespeare* (2004, česky 2007).

směňovat, převádět jeden v druhý a naopak. Pro pochopení způsobu fungování dané kultury (společnosti) je třeba rozpoznat a blíže určit dobově signifikantní kulturní hranice a zóny: zjistit, jaká jsou pevná nebo naopak volnější pravidla pohybu (zobrazení, rituálů, lidí, předmětů atd.), které reprezentace a jejich substitute jsou volné, a které vázané či nepřístupné (tabu), i to, jaká je symbolická a materiální „cena“ za překročení hranic a přesun z jednoho pásma do druhého. Tato cena ve formě nabytí nebo ztráty moci (hodnoty, kapitálu, energie), ale i fyzického zániku (např. pouhé přechovávání jezuitů či katolických kněží nebo zamlčení jejich přítomnosti bylo zákonem z roku 1585 prohlášeno za těžký zločin, postižitelný trestem smrti [*felony*]),<sup>7</sup> je vždy ustavena pro různé oblasti současně a v jejich vzájemném sepětí a úhrnu. „[J]estliže kultura funguje jako struktura limit, funguje rovněž jako regulátor a záruka pohybu. Dané limity dokonce bez pohybu fakticky nemají smysl: kulturní hranice se ustavují pouze pomocí improvizace, zkoušení a směny“ (Greenblatt 1995: 228).

V úvodní esejí *Shakesperovských vyjednávání* (1988) představuje Greenblatt jakousi typologii *směnných režimů* (*modes of exchange*), jejichž prostřednictvím divadlo využívá, přetváří a samo vyzařuje společenskou energii. Jsou jimi, zaprvé, přisvojení (např. řeč nižších vrstev); zadruhé, koupě (divadelní společnosti např. kupují tištěné nebo rukopisné zdroje, neplatí však za autorská práva); zatřetí, symbolické nabytí a) prostřednictvím simulace (divadlo na divadle); b) prostřednictvím metafory: např. přírodně-magický motiv, při němž víly ve *Snu noci svatojánské* skrání novomanželské lože rosou, je metaforou katolické, anglikánskou církví zakázané praxe, v níž je používána svěcená voda; c) prostřednictvím metonymie (rétorické erotické škádlení v Shakespearových komediích).

V rámcujícím konceptu kultury pak každá taková symbolicko-praktická směna uvádí v pohyb komplexní hru sil a projevuje se jako vícesměrná. Tak vymítání ďábla, provozovaná katolickými i puritánskými kněžími, demaskují (nejen) protestanští kritici jako inscenovaný podvod, pouhé *divadlo*, které si však falešně činí nárok na skutečnost, aby svedlo a oklamalo důvěřivé diváky (exorcismů se často účastnila několikasetčlenná shromáždění), a postoj oficiálních představitelů anglické církve i dvora vůči exorcistickým obřadům je stále odmítavější.<sup>8</sup> V *Králi Learovi* využívá William Shakespeare živý protiexorcistický spis *A Declaration of Egregious Popish Impostures* (Odhalení neslýchaných papeženských podvodů), vydaný v Londýně v roce 1603 kaplanem londýnského biskupa Samuelem Harsnettem (později arcibiskup z Yorku). Na základě vyšetřování exorcismů uspořádaných v letech 1585–1586 v Buckinghamshiru skupinou katolických kněží, vedených jezuitou Williamem Westonem, popisuje Harsnett triky vymítačů i jejich subjektů, které mají důvěřivé obecnstvo přesvědčit o skutečném, tělesném působení ďábla i skutečném vyléčení posedlých

7 „An Act against Jesuits, Seminary Priests and such other like disobedient Persons“, 27 Eliz. c. 2. Sami katoličtí kněží museli do čtyřiceti dnů opustit Anglii, jinak se dopouštěli zločinu zemězrady (*high treason*).

8 Není snad třeba zdůrazňovat, že to se děje především v souvislosti s rostoucím napětím mezi katolickou a anglikánskou církví (Alžběta I. byla papežem Piem V. v roce 1570 exkomunikována) i snahami o rekatolizaci Anglie (Babingtonské spiknutí). Nový anglický církevní kánon z roku 1604 (již za Jakobovy vlády) povoloval vymítání už jen na zvláštní povolení biskupa, a v důsledku exorcistických obřad z Anglie prakticky vytlačil.

(*daemoniacs*). Shakespeare však podle Greenblatta postupuje zvláštním způsobem. Harsnettovu demaskující reformistickou dikci překvapivě vkládá do úst postavám, které propadají zlu (Cornwallovi, Goneril a Edmundovi), a naopak slova „posedlých“ (především bizarní jména dáblů) si dramatik vypůjčuje pro postavu Edgara, legitimního Gloucesterova dědice. Ve světě *Krále Leara*, v němž dějem nehýbají ani bohové ani dáblí, nýbrž lidé, předstírá Edgar posedlost, aby unikl vražednému běsnění těch, kteří opravdu jednají tak, jako by se jich „zmocnilo zlo“. Divadlo si v tomto případě přisvojuje prvky kontroverzního církevního ritu, „vyprazdňuje“ jej, když přistupuje na to, že se jedná o teatrální inscenace, avšak zároveň čerpá z jeho charismatu a to zapojuje do publikem očekávané žánrové dynamiky. Mezi divadlem a dalšími prvky kultury a společnosti se rozehrávají vzájemné, dialektické směny, jež nejsou řízeny žádnými fixními, vždyplatnými determinačními vztahy.

## ZROD SEBEREFLEXIVNÍHO HLEDISKA

Pojem kulturní směny a spíše skryté pojetí prakticko-symbolické ekonomie se podstatně přetváří a prohlubují ve chvíli, kdy se novohistorický pohled obohacuje o etnologický zřetel. Epistemologicky obdobný smysl jako výzkum anglického renesančního divadla, situovaného tváří v tvář širší společnosti, získávají novohistorická a postkoloniální zkoumání evropského dobývání Amerik (*Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, 1986, eds. J. Clifford — G. Marcus; *New World Encounters*, 1993, ed. S. Greenblatt; *Learning to Curse*, 1990, S. Greenblatt; *Podivuhodná vlastnictví: Zázraky Nového světa*, 1991, S. Greenblatt, č. 2004; srov. též *Europe and the People Without History*, 1982, Eric R. Wolf). Kolonizace Nového světa se zpětně začne jevit jako moment, při němž kategorie Jiného získává zásadní kulturní rozměr a současně vzniká nový obraz a sebe-obraz evropské civilizace samotné. Rovina, na níž se noví historikové zabývali divadlem a jeho potřebami o sebeurčení v souhře dobových sociokulturních tlaků, se náhle střetává a prolíná s rovinou, na níž je sledováno utváření identity evropských diskurzů tváří v tvář pronikavě neznámému světu. Jak se ukazuje, uchopit tento svět hned od počátku v jeho radikální odlišnosti a svěbytnosti by bylo pro evropskou civilizaci ohrožující.

Původní otázky rozboru dobových, nově se ustavujících kulturních polí zde doznávají zřejmého posunu:<sup>9</sup> Je k evropským kulturám renesance možné zaujmout distancovanou pozici etnografa, nebo je tento odstup pouhou epistemologickou iluzí, samolibým zdáním moci, pramenícím z toho, že — nietscheovskvy řečeno — poznávající nezná sám sebe? *A nepodobá se tato iluze způsobu, jakým Evropané konce 15. a 16. století zobrazovali původní americké kultury indiánů nebo Aztéků?* Do jaké míry jsou ev-

9 Mluvím o této změně v novohistorickém paradigmatu tak, jako by šlo o zřetelně následný vývoj, což je dáno spíše s ohledem na analytický výklad; bylo by možné doložit, že tento etnologický pohled byl v pracích novohistoriků přítomen od počátku (např. Greenblattova studie o „lingvistickém kolonialismu“, která je součástí zmíněného souboru esejí *Learning to Curse*, vyšla poprvé v roce 1976); podrobnější rozbor by nicméně nejspíš potvrdil, že etnologické, a v důsledku sebereflexivní hledisko ve vývoji nového historismu postupně posiluje (srov. Veese 1989).

ropské způsoby a technologie zobrazování založeny na potlačení cizí, znepokojující kulturní odlišnosti? Jaké vytěšňující generativní mechanismy vyrábějí evropskou civilizaci a kulturu?

Naznačený soubor otázek rezonuje v pozadí Greenblatovy knihy *Podivuhodná vlastnictví*, která se tak vřazuje do určité západní intelektuální tradice *kulturní kritiky*, tradice, již rovněž sama mapuje a kterou v 16. století představují výrazněji spisy dominikána a španělského misionáře Bartoloméa de las Casase, pozdějšího biskupa v diecézi Chiapas v Mexiku, nebo francouzského humanistického filosofa Michela de Montaigne. V této perspektivě se souvislost historického, antropologického a estetického myšlení, jež v novém historismu našla svou osobitou podobu, upevňuje. Na rozdíl od „historiografie vítězů“, do níž v jistém smyslu patří i jiná známá kniha *Dobytí Ameriky* Tzvetana Todorova (1982, č. 1996), Greenblatt nečte dobové záznamy a popisy domorodých kultur (Tupinambové, Algonkinové, Aztékové ad.) ve shodě s jejich explicitní rétorikou.<sup>10</sup> Podle Greenblatta je symbolická ekonomie evropských reprezentací původních amerických kultur složitá a dobovému evropskému vědomí do velké míry nepřístupná. Je založena na sérii směn, při nichž je adresáta, jímž bývá panovník a mecenáš, nutno předsvědčit, že neprozkoumaná území oplývají nezměrným bohatstvím, při nichž je obraz jiného překódován a přisvojen, při nichž se potvrdí sebepojetí Evropanů (Španělů, Angličanů, Francouzů) jako nositelů nadřazené civilizace a při nichž jsou pro domorodé kmeny nevýhodné — a z evropského pohledu zázračně výhodné ekonomické transakce (zlato za „cetky“ atd.) „splaceny“ dary nezměrných hodnot: spása duše, dar víry, náboženství, jazyka a civilizace.

Greenblatt se tedy nesnaží konfrontovat evropské reprezentace Jiného a dovoz těchto reprezentací do Starého světa s co možná nejvěrnější rekonstrukcí svébytné povahy domorodých kultur. Jeho cílem je naopak „vnitřní kritika“: stanovit to, jak se dovezené kulturní artefakty i živí představitelé cizích kultur (počínaje Aravaky, které Kolumbus přiváží z Karibiku do Evropy) stávají metonymickými reprezentacemi těchto kultur, jakým způsobem jsou tyto reprezentace zachyceny, přepisovány a ohraničovány a jak jsou strukturní paralely mezi cizí a vlastní kulturou řízeny. Sledování takto situovaného, vnitřního oběhu mimetického kapitálu a jeho pravidel umožňuje pochopit, jak se ustavovaly hranice evropské kulturní identity v momentě, kdy započínal proces do té doby bezprecedentní expanze a pohybu. Dobové evropské zprávy a interpretace střetu evropských a amerických kultur jsou přitom poznamenány vědomými i nevědomými strategiemi a taktikami mlčení, vytěšnění, absence a blokování. Např. spojitosti mezi rituálním významem krve a oběti pro mayské i aztécké náboženství na jedné straně a pro doktrínu křesťanské eucharistie na straně druhé se ve vyprávění katolíka Bernala Díaze del Castillo (*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*), který se jako voják účastnil Cortésovy výpravy a později se stal encomenderem v Guatemale, nesmí objevit. Přesto by tato asociace nebyla nemyslitelná, neboť pojidání Božího těla a pití jeho krve rádi přirovnávali ke kani-

10 Ve výkladu zaujímají ústřední místo nefikční žánry jako deníky (zvláště lodní deník Kryštofa Kolumba dochovaný v přepisu Bartoloméa de las Casase), cestopisy (Jean de Léry, Bernal Díaz del Castillo) i sbírky a opisy cestovatelských zpráv (Petrus Martyr d'Anghiera, Richard Hakluyt, Samuel Purchas); tyto textové artefakty jsou podrobeny proceduře podrobného a povětšinou symptomatického, nesouhlasného čtení.



balismu protestanští polemikové. Vyloučené analogie a lakuny v perspektivě zamezují tomu, aby vypravěč pohlédl do zrcadla, v němž by se Cortésova výprava včetně vraždění a devastace aztécké civilizace zjevila z pohledu Aztéků, a zakládají možnost jinou kulturu považovat za odpornou a barbarskou. Účinné rétorické strategie (včetně performativity pokřtění nových území jmény, popisování nelíčeného úžasu, paradoxů osvobození a spoutání v diskurzu „křesťanského imperialismu“) otevírají cestu nevyváženým kapitálovým konverzím (včetně duchovní konverze domorodých náčelníků ke křesťanství) a umožňují anulovat cenu, již v civilizačním střetu platí druhý, ať už kulturní (aztécké zlaté „poklady“ jsou roztaveny a převezeny do Španělska) nebo fyzickou (jako byly hromadné sebevraždy Lukajanů, jejichž mýtus vzdálené země blaženosti využili Španělé, aby je unesli a donutili pracovat ve zlatých dolech na Kubě a Hispaniole).<sup>11</sup> Nemyslím, že by Greenblatt pouze svévolně vpravoval moderní pohled do zcela odlišné ideové reality renesančního náhledu na svět; spíše lze říci, že si všímá toho, jak argumenty mocenských, sociálních a náboženských sporů Starého světa získávaly v kolonizačním kontextu nový smysl současně s tím, jak se poměry sil mezi evropskými mocnostmi — i mezi autonomizujícími se a stále komplexněji propojujícími se sociálními poli — prudce měnily.

Evropský kolonizační diskurz, legitimizující asymetrickou směnu „darů“ mezi kolonizátory a domorodými kmeny, pracoval například s přesvědčením, že indiáni neznají koncept systematického vytváření iluzí, jehož nejčistším příkladem bylo divadlo: totiž podvojnou strukturu, jejímž prostřednictvím je dění přijímáno jako skutečné a zároveň fiktivní. Z pohledu moderní etnografie samozřejmě takovou neznalost důvodně předpokládat nelze. Greenblatt ukazuje, že cynicky machiavellistické názory (vyjádřené zejména in *Discorsi, Rozpravy nad prvními deseti knihami Tita Livia*, vyd. posmrtně 1531), podle nichž zákonodárná moc pramení v umné manipulaci s prostým lidem a nejspolehlivější formy moci se odvozují z božské autority a náboženských ritů, by byly v oficiálním domácím kontextu chápány jako kacírské. (Jejich radikální podoba, ateismus, byl myslitelný, jak píše Greenblatt, téměř výlučně „jako myšlení druhého“.) Povědomí o teatralitě duchovní i světské moci se však mohlo stávat polemickým argumentem ve sváru mezi reformačními a protireformačními diskurzemi a v kontextu Nového světa mohlo být dokonce přijímáno a vtaženo do záměrných strategií ovlivňování naivních (*simple*) domorodců. Takto v přesném slova smyslu machiavellisticky uvažuje anglický renesanční astronom, matematik a stoupenec atomismu Thomas Harriot ve své *A Brief and True Report of the New Found Land of Virginia* (1588), když předvídá, že bude možné využít původní víru Algonkinů (nesmrtelnost duše, za skutky za života odměnění či odplata na onom světě), přesvědčit je, že Evropané jsou v přízni bohů, a zužítkovat domorodou potřebu religiozity pro vlastní cíle, a to s pomocí inscenace „zázraků“ evropské vědy a technologie, mezi nimiž Harriot vypočítává „matematické nástroje, námořní kompas, schopnost magnetitu přitahovat železo, dalekohled [...], zvětšovací skla, tekutý oheň, střelné zbraně, knihy, psaní a čtení, hodiny s pružinovým mechanis-

11 Petrus Martyr d'Anghiera, italský humanistický učenec a kněz ve španělských službách, případ Lukajanů popisuje v sedmé „dekádě“ (kapitole) své postupně sbírané a latinsky sepisované kroniky objevení Amerik, *De Orbe Novo* (1511–1530, první anglický překlad — částečný — 1555; 1912 přel. Francis Augustus McNutt).

mem“ (cit. in Greenblatt 1988: 27). Zde počíná linie antropologického uvažování, v níž je pro Evropany nutné zdůvodnit si vlastní duchovní, civilizační a kulturní nadřazenost, přičemž ovšem zároveň vzniká *epistemologická kategorie kulturní difference*. Dobové zprávy o kontaktu s původním obyvatelstvem bývají poznamenány špatným svědomím, rozpoznáním toho, že podmínky směn jsou původnímu obyvatelstvu diktovány nevýhodně (nebere se přitom v potaz, že z pohledu „indiánů“ je např. sklo skutečně cennější než zlato), a zároveň upřímné přesvědčení o nezměrné ceně oněch symbolických darů, které Evropané přinášejí a jimiž jsou křesťanská víra, rozvinutější civilizační nástroje, dokonce řeč.<sup>12</sup> Ať už měla převaha evropských kolonizátorů spočívat v užívání alfabetského písma (Todorov), které se projevilo jako vhodnější nástroj pro to, učinit z domorodých kultur přisvojitelný předmět, znalost umné technologické práce s iluzemi (jak se domnívali již Bartolomé de las Casas nebo Thomas Harriot) nebo využívání tlumočnicků, které zdůrazňuje Stephen Greenblatt, tyto přednosti evropských kulturních technologií a technik mají v dané linii přinejmenším stejně důležité místo jako převaha ve vojenské technice i strategii nebo evropské patogeny, vůči nimž nebylo geneticky homogennější americké obyvatelstvo dostatečně imunní.

## DISTANCE A ILLUSIO

*Novohistorické myšlení je tedy založeno na reflexi dvou kulturně-materiálních distancí, jejichž překonání je krajně problematické.* V obou případech se vyskytují dvě kulturní konstelace, jež jsou vůči sobě „nepřůhledné“: 1. kulturní konstelace renesanční Evropy z pohledu postmoderní západní historiografie; 2. evropské kultury 16. století stojící tváří v tvář domorodým americkým etnikům. Jediný způsob, jakým lze obě distance postavit souběžně, a tím je vzájemně nasvítit a zároveň sobě „přiblížit“ i oba jejich póly, je epistemologický, přičemž níže naznačený poznávací proces vždy končí zpět v novohistorické současnosti (je tedy primárně sebepoznáním). Vztah kulturních okruhů, které se setkávají, je v obou situacích uchopen jako asymetrický, což znamená, že by jedna konstelace měla nad tou druhou převahu nebo že by disponovala objektivním odstupem, nýbrž to, že jejich kontakt i akty poznání jsou nevyvážené, zaujaté, zatížené, vykloněné z osy. V tom ovšem také záleží překérnost této paralely: nový historismus samozřejmě chová ambice (je zde např. institucionální tlak) onu první situaci adekvátně pochopit, zatímco v tom druhém případě zjišťuje, že Evropané nemohou než domorodé kultury zkreslovat a pokřivovat (*misrepresent*), ale ještě spíše zcela umlčovat, rozvracet a symbolicky anulovat prostřednictvím epistemických kategorií, jejichž podstata musí samotným Evropanům (jako Evropanům: viz odlišná čtení Machiavelliho v odlišných kontextech) zůstat skryta.

Jestliže tedy může Greenblatt předpokládat kontinuitu, tj. cirkulaci mimetického kapitálu mezi raně novověkou a postmoderní kulturou, je to díky *kontinuitě přítomné v kategorii kulturního rozdílu, která se právě v renesanci zrodila*. Ulla Haselstein, mj. au-

12 Ulla Haselstein rozlišuje symbolickou ekonomii modelu, v němž asimilace původních obyvatel probíhá duchovně, a toho, v němž je prostředkem asimilace civilizační proces: *Diferenci v pojetí kultury nelze vymazat jediným aktem konverze* (Haselstein 1995).

torka knihy *Die Gabe der Zivilisation: Interkultureller Austausch und literarische Textpraxis in Amerika, 1661–1861* (2000), píše k těmto souvislostem:

Vyjednávání a směny, které se uskutečňují v textech Kolumba, Petra Martyra a Thomase Harriota, naznačují změnu, jíž symbolická ekonomie v renesanční kultuře procházela. Středověký modus, který prostřednictvím konceptu Božího řádu věcí propojoval společenská privilegia a hierarchie s představou křesťanské obce, se pomalu transformoval v novověký modus abstraktní racionality účelů, která je spjata s představou pružnosti jazyka vůči označovaným předmětům, podmíněné performativitou pojmenování. Kapitalismus, protestanství, počátky vědeckého myšlení, nová média i nové formy politické moci se spolupodílely na rodícím se kolonialismu a současně jím byly utvářeny, rozvíjejíce se v odlišné, byť vzájemně propojené společenské sféry se svou vlastní logikou. V Novém světě jsou obrovské možnosti zisků, umožněné novými režimy konverze symbolického a ekonomického kapitálu, mnohem patrnější než v tom Starém. [...]

Greenblatt tak jako Foucault zdůrazňuje, že kolonizační strategie vypovídají o prvotních podmínkách kulturního systému novověku i postmoderny. Tyto strategie totiž charakterizuje povědomí o síle performativity, která plyne z volné směnitelnosti znaků po roztržce mezi *res et verba* [věcmi a slovy], s níž dospěl středověký koncept jejich ontologické sourodosti a spojitosti ke konci. Lze s Bourdieuem dodat, že se tak otevřela nová sociální pole, těšící se relativní autonomii a ustavující nové objektivní mechanismy konverze symbolického kapitálu v ekonomický, mezi něž patří i umění jako režim improvizace a symbolických vyjádření. (Haselstein 1995: 362; 366)

Novohistorické pojetí prakticko-symbolické ekonomie kultury se utváří v prostoru obou distancí. Kulturní i transkulturní směny, při nichž *vznikají relativně samostatná společenská pole stejně jako binární opozice mezi evropskou kulturou a Druhým*, z principu nejsou čistě reciproční a vyvážené; vyvstává při nich tenze, dochází k umenšení a vzrůstu moci, k rozkolísání vztahů mezi zobrazujícími režimy, k zamlčování, sebeklamu, blokování, přisvojení i vyhlazení druhých. Je příznačné, že Bourdieu, jehož si v tomto bodě bere Greenblatt na pomoc, upozorňuje ve svém *Nástinu teorie praxe*, že se Claude Lévi-Strauss dopouští chyby, když nahlíží směny materiálních a symbolických statků jako *reverzibilní řady řízené nerozpoznanými systémovými vztahy*. „Distinkce a trvalé svazky,“ píše Bourdieu v souvislostech symbolického světa tradičních kabylských společenství, který v jeho pojetí zakládá určitý obecný model, „jsou založeny na kruhovém oběhu, z něž vyrůstá legitimizace moci jako symbolická přidaná hodnota“ (Bourdieu 1977: 195). Neboť: „i dar je způsob vlastnictví (dar, jenž není vyvážen jiným darem, vytváří trvalé pouto, které omezuje svobodu dlužníka a nutí jej k mírumilovnému, nápomocnému a opatrnému postoji); neboť neexistuje-li právní záruka nebo donucovací moc, jedním ze způsobů, jak si někoho ‚zavázat‘, je udržovat trvale asymetrický vztah, jakým je dluh; a jelikož jediné uznávané, legitimní formy vlastnictví lze docílit pouze tehdy, když se něčeho zbavujeme — tj. závazku, vděčnosti, prestiže nebo osobní loajality“ (tamtéž).

Bourdieuova teorie jednání (či praxe) — k rozdílům proti novohistorické koncepci se ještě vrátím — se tak od počátku snaží dialekticky překonat limity subjektivistického i objektivistického antropologického vědění, kdy ta první poznává daný společenský svět zevnitř žité zkušenosti jeho účastníků a jejich rozumění tomuto světu,

kteře vylučuje otázku svých vlastních podmínek možnosti, a ta druhá sice konstruuje nevědomé, podpovrchové objektivní vztahy, které fungování společenského světa řídí, je však slepá vůči dispozicím a jednáním, bez nichž žádné vztahy nemohou být ztělesněny a uvedeny v pohyb. V citovaném díle si Bourdieu za příklady obou tradic vědění bere Maussova a Lévi-Straussova zkoumání směny v archaických společnostech. Ve „fenomenologickém“ přístupu Maussově (jeho pojmenování přejímá Bourdieu právě od Lévi-Strausse) se směna darů (slov, výzev, žen atd.) chápe v souladu s tím, jak ji chápe dané společenství samo, tedy především včetně nevratné povahy daru, která je v aktu zakoušena primárně. Naopak ve strukturalistickém pohledu konstituují směny reverzibilní řadu a vytrácí se povědomí o tom, že se dané transakce odehrávají a jsou prožívány v čase, což s sebou nese zásadní prvek nejistoty. Lévi-Straussova interpretace struktury směny zapomíná podle Bourdieua na základní podmínku symbolické ekonomie, totiž že *se zastírá* její ekonomická povaha tím, že mezi dar a jeho splacení protidarem vstupuje časový interval. Dar splacený okamžitě by zde znamenal totéž co odmítnutí daru. Bourdieu tak elegantně ozřejmuje, jak je ve směnách symbolických statků vpjata podvojnost: jakkoli se objektivně jeví jako vědomé a kalkulované, subjektivně jim nelze upřít nezištný charakter; vskutku ekonomická stránka takových směn (cena věcí, jež nelze zaplatit) musí zůstat nevyčtená, zastřená, podobně jako v případě, kdy platí nepsané pravidlo, že se z dárku odstraňuje cenovka. Interpretovat symbolickou ekonomii pouze z vnějšího hlediska pozorovatele jako pohyb, který je řízen čistě strategickými zájmy, tj. zavázat si druhého, mít ho v moci atd., znamená deformovat její fakticky dvojnásobnou podstatu. Tu nejlépe vyjadřuje pojem *illusio*, modus jednání, kdy co nejdůležitěji přistupujeme na pravidla a cíle hry, v níž nevidíme pouhou hru: subjektem jednajícím v souladu s principy symbolické ekonomie „není kalkulující subjekt, ale aktér sociálně predisponovaný k tomu, aby bez záměru či propočtu vstoupil do směnné hry“ (Bourdieu 1977: 127).

## PROKLETÁ ČÁST

Přes tyto posuny je Bourdieuovu symbolickou ekonomii třeba chápat jako určité vyústění etnografického uvažování o ekonomii daru, iniciované Franzem Boasem, Maussem a Malinowským, a rovněž jako součást kritické linie, která upozorňovala na to, že promítat ekonomické principy soudobé, kapitalistické společnosti, navíc ve zjednodušené formě, na dřívější, archaická, původní či „primitivní“ společenství je nehistorické a ideologické, a naopak že archaickým společenstvem nelze upírat schopnost ekonomického myšlení.<sup>13</sup> Radikální převrat v pohledu na „ekonomii“ — takový, který

13 Sama tato opozice — *moderní / archaické* — se v důsledku ocitne v pochybnosti. Český sociální antropolog a etnolog Josef Kandert zmiňuje v komentáři k českému překladu *Eseje o daru* (tedy s odstupem téměř osmi desetiletí) několik pro nás zajímavých momentů, jimiž se pomaussovské bádání od závěrů francouzského socioantropologa odchylovalo: 1. Potlač, jak jej v posledních desetiletích 19. století poznali a popsali výzkumníci na Aljašce a v Britské Kolumbii, především americký antropolog německého původu Franz Boas, tj. onen „totální závazek soutěživého typu“, možná nebyl docela archaický, ale naopak mohl být ovlivněn, a dokonce zintenzivněn migracemi indiánských skupin (Mauss tento pohyb

mi později umožní vrátit se k symbolické ekonomii Bourdieuově a Greenblattově v novém kritickém osvětlení, vyzařujícím z myšlení moderny spojeného s avantgardním experimentováním — přinesl ovšem francouzský spisovatel a filosof Georges Bataille. Bataille vyzdvihne v ekonomických vztazích pohybu štědrého a *okázalého výdeje, který bytostně hraničí se zánikem a smrtí*, neharmonické a nevyvážené cirkulace a spotřeby, kde zisk a nabytí nevyhnutelně doprovází (zprvu nepozorovatelná) negativita — nejen ztráta, jež se dotýká druhého, nýbrž v posledku a jakoby v konečném součtu bezúčelný výdaj, mrhání, hýření a rozkladné síly ničení a sebedestrukce. V projektu, který Bataille ve 40. letech minulého století nazve *Prokletá část, La Part maudite*, a na jehož počáteční prvky připadne už někdy kolem roku 1930,<sup>14</sup> začne rozvažovat „obecnou ekonomii“, aby ukázal, že ekonomické vztahy překračují oblast hmotných statků („lidská oběť, stavba kostela či podarování nějakým šperkem má stejný význam jako prodej obilí“: 1998 [1949]: 11), a zejména překonal omezený pohled, v němž se ekonomie v posledním řádu a v konečném úhrnu týká produkce, růstu a expanze. Proti tomu postaví hledisko, podle něž jsou jakékoli lokální produktivní síly adekvátně zváženy pouze v kontextu všeobecného pohybu energie na zemi (navazuje na Vernadského představu biosféry)<sup>15</sup> a jeví se tak jako pouze dočasná akumulace prostředků a sil, které jsou *dříve* či *později* spotřebovány. V centru pozornosti tak náhle stanou pojmy přebytku, plýtvání, neutilitárního výdeje, marnotratnosti, hýření — bezúčelné spotřebovávání umožněné mezemi, jež každý, biologický či společenský růst zarážejí v bodě, po němž lze hromadit prostředky a energii již jen v nadbytku a neužitečném bohatství. Teprve skutečně obecný ekonomický pohled — tj. pohled nejen na souhrn určité produktivní činnosti, nýbrž i na proměny, které tato činnost způsobuje ve svém okolí — odhaluje podle Bataille to, že zvýšená produktivita je v posledku vždy neodvratně spjata se sebezopřením a zničením svých výsledků a že „žijou hmotu a člověka nestaví před zásadní problémy nějaká nutnost, nýbrž její opak, totiž „přepych““ (tamtéž: 14). Dokud život žije z podstaty, jíž je dávání bez náhrady a již představuje v prvé řadě sluneční energie, převažují zdroje nad nutnou potřebou a pouhým přežíváním. Přebytek, ať už určený k tzv. růstu anebo k tzv. plýtvání, je nakonec vždy potřeba vyčerpát a tato obecná zákonitost nabývá podle Ba-

---

zmiňuje) během devatenáctého století a jejich soustředěním v blízkosti obchodních sídel Američanů a Evropanů. 2. Opozice mezi archaickým a moderním způsobem života se později začala jevit spíše jako konstrukt odvislý od toho, která skupina je zkoumána, jakými způsoby a za jakým účelem. 3. Dárci i obdarovávaní vystupovali sami za sebe a zároveň jako zástupci svých skupin — byli „fyzickými“ i „právníckými“ osobami. 4. V postmaussovské etnologii a antropologii se ve zvýšené míře uplatnila tendence brát v potaz a zkoumat i afektivní stránky aktů dávání a přijímání darů (Kandert 2002). Srov. rovněž práce sociální antropoložky Marie Mauzé.

14 Podle Jeana Piela, autorova spolupracovníka, Bataillův zájem o etnologii a její ekonomické souvislosti probudilo v té době seznámení se s Maussovou teorií potlače z podnětu Alfreda Métrauxa (Maussovův žák, švýcarský antropolog a etnolog) (Piel 1995 [1963]). V úvodu k *Prokleté části* rovněž čteme, že její podivné téma, které nepřisluší žádné zvláštní disciplíně a zároveň se dotýká všech, zaměstnávalo autora osmáct let.

15 Vladimír Ivanovič Vernadskij, rusko-ukrajinský mineralog a geochemik, působil v letech 1922–1926 na pařížské Sorbonně a jeho *Biosfera* (1926) vyšla v rozšířeném vydání francouzsky v roce 1929 (*La Biosphère*); ovlivnila založení environmentálních věd.

taille v lidských společnostech rozmanitých forem okázalosti, kreativity i destrukce, jejichž prostřednictvím, ať už jsou „správné“ či nikoli, se člověk dotýká ničím neřízeného pohybu, který hranice lidských cílů přesahuje a jenž má svou podstatou blíže k nedůvodnému daru a (sebe)zničení než ke kapitalizaci energie — tedy k tomu, co Bataille jinde nazývá „pocit zázraku posvátna“ (Bataille 1998 [1976]: 14). Budování paláců či chrámů, umělecká tvorba, rituální oběti i pustošivé války jsou jen různými manifestacemi téhož pohybu, jenž je modernímu člověku zatemněn tím, že je hodnota přisuzována pouze produkci a regulovaný růst zaměňován za cenu života. Studia způsobů života archaických společností, jež častěji spatřovaly hodnotu v neproduktivní slávě, Bataillovi poodhalují meze „lidství práce, jehož úkolem je pracovat, aniž může plodit své práce svobodně užívat“ (1998 [1949]: 52).

Nemohu zde sledovat velkoryse rozvržený Bataillův projekt do velkých podrobností: souvislosti jeho geneze ve třicátých letech,<sup>16</sup> spojitost tří spisů a velkých témat, které k tomuto plánu autor explicitně řadil, tj. *Prokleté části* (*La Part maudite*, 1949, česky 1998 spolu s *Teorií náboženství*), *Svrchovanosti* (*La Souveraineté*, psáno 1953–1954, česky 2000) a *Erotismu* (*L'Érotisme*, 1957, česky 2001);<sup>17</sup> místo projektu v Bataillově myšlení a díle, literárním i filosofickém, a jejich hlubokou spjatost (srov. i projekt „Ateologické sumy“, z níž byla česky vydány úvahy *Vnitřní zkušenost*, 1943, a *Metoda meditace*, 1947, a to roku 2003);<sup>18</sup> vzrůstající vliv, který nejrůznější prvky jeho myšlení (v rozmanitých interpretacích) získávaly na francouzské intelektuální scéně

16 Tu naznačují některé části složky Dossier de l'Œil pinéal (obsahující pět různých konceptů úvah na téma fantastického a mytologického obrazu „pineálního“, „třetího oka“), nalezené v rozsáhlé pozůstalosti a zařazené do druhého svazku Sebraných spisů (*Œuvres complètes*, 1970), článek „La Notion de dépense“ (Pojem výdaje), který vyšel v *La critique sociale* v roce 1933; práci na samotné *Prokleté části* (psáno 1946–1949), která vyšla poprvé v roce 1949 v nakladatelství Minuit (česky 1998 spolu s *Teorií náboženství*), předcházely koncepty spisu s názvem „La Limite de l'utile“ (Mez užitku), které byly psány v letech 1939–1945 (jde vlastně o odloženou, za života nevydanou verzi *Prokleté části*), publikovány byly až v sedmém svazku Sebraných spisů v roce 1976.

17 *La Part maudite* vyšla s podtitulem „La Consumation“ (Spotřeba); reedice z roku 1967 k textu zařadila i výše zmíněnou esej „La Notion de dépense“, v Sebraných spisech jsou oba texty zařazeny spolu s několika stránkami „úvodních poznámek“ k *Prokleté části* s názvem „L'économie à la mesure de l'univers“ (Ekonomie na úrovni univerza, samostatně 1946) stejně jako zmíněnými fragmenty „Meze užitku“ a *Théorie de la religion* (*Teorie náboženství*, psáno 1948, první vydání 1974, česky 1998). Práci na *Svrchovanosti* dovedl Bataille (příznačně) do téměř hotového tvaru, spis však za jeho života nespatriř světlo světa, jen některé z kapitol vyšly časopisecky; původně byla plánována jako třetí či druhá část celého projektu, celá kniha se však objevila až v osmém svazku Sebraných spisů v roce 1976. Naopak *Erotismus*, který byl rovněž průběžně oznamován jako druhá či třetí část projektu *Prokleté části*, vydalo v roce 1957 nakladatelství Minuit; spis vznikl přepracováním textu *L'Histoire de l'érotisme*, který byl započat v roce 1950 a byl zařazen až do Sebraných spisů a jejich osmého svazku (1976).

18 Jako bylo u Bataille obvyklé, projekt nebyl docršen podle původního plánu; počítat sem je třeba rovněž práce *Le Coupable* (1944) a *Sur Nietzsche* (1945); pátý a šestý svazek Sebraných spisů sem pod souhrnnými tituly *Ateologická suma I a II* řadí rovněž texty *L'Alleluiah* (v prvním díle sumy, pátém svazku) a *Mémoire* (v druhém díle, svazku šestém).

(Jacques Lacan, Pierre Klosowski, Roger Caillois, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean Baudrillard, Philippe Sollers, Julia Kristeva ad.) a ježž přímo dokumentují např. Bataillovi věnovaná čísla časopisů *Critique* (1963) nebo *L'Arc* (v letech 1967 a 1971) či kolokvium uspořádané skupinou Tel Quel v roce 1972 (deset let po autorově smrti) v Cersy-la-Salle k dílu a osobnostem Antonina Artauda a Georgette Bataille, z nějž vzešly pod edičním vedením Philippa Sollerse dva příslušně zaměřené sborníky (oba 1973).

## PŘEKROČIT ŘÁD VĚCÍ

Přesto je třeba vyslovit k Bataillovu myšlení a psaní několik rámcujících poznámek. Především chci upozornit na jisté, v něm obsažené obsedantní gesto, jež nelze vysvětlit pouze poukazem na zvláštní konstelaci určitých filosofických a literárních inspirací.<sup>19</sup> V *Teorii náboženství* čteme větu, kterou vybírám téměř náhodně: „Oběť je antitezí produkce, která je zaměřena do budoucnosti, je to spotřeba, jejímž jediným zájmem je okamžik“ (Bataille 1998 [1974]: 259). Jak se oběť spojuje se zájmem a zájem s okamžikem (přítomností)? Je oběť věcí podobnou jiným věcem? Má oběť sama zájem na svém zničení? Nutí ji něco k tomu (se) obětovat? Bataille zde i jinde naráží na jakousi hranici, již můžeme prostě popsat jako takovou, kde se *překračuje řád věcí*: hranici procházející vnitřkem určité kultury a směřující ven, mimo ni.<sup>20</sup> „Věcmi“ jsou míněny veškeré předměty, v nichž je obsažen moment jejich určení pro určité cíle, kdy se přechází od jednoho okamžiku k druhému, nacházejícímu se v budoucnosti: předměty myšlení, předměty práce i nástroje sloužící produkci. Zpoza této hranice, kde věci přestávají být věcmi (ale nestávají se proto ještě „subjekty“) a za níž to, co vzniká, i to, co zaniká, ztrácí určitý cíl a kontrolovanou využitelnost, prosakují pro Bataille jen velmi temné signály o všudypřítomné intimitě a kontinuitě bytí: „Oběť se vytváří z věcí, které mohly být duchy stejně jako zvířata nebo rostliny, které však vzešly z věcí a je třeba vrátit je imanenci, z níž vyšly, nejasné sféře intimity“ (tamtéž). Hovoří-li však Bataille o této kontinuitě, intimitě a imanenci, je to snad vždy v *negativní modalitě* a pasáže o erotismu a smrti podobně jako pasáže o oběti mluví o přetrhávání a *přerývání diskontinuity izolované existence ve smrti, v oběti či v erotickém vztahu*. Tak i stav, v němž se může subjekt blížit tomu, čemu Bataille v úzké spřízněnosti s Nietzschem říká „svrchovanost“, je stav *nezávislosti na světě předmětů*, nezávislosti na světě uměřené produkce, kterému vládne omezení výstřelků a ohled na příští. Svrchovaný moment je však představitelný jen zvláště, jako trvajícím okamžik (okamžik, v němž nejsou předměty shromažďovány pro příští užitek, pro další

19 Vyjmenuji zde alespoň jistý okruh motivů: kritika hegelovského pohybu ducha a světa k absolutnímu vědění a čtení Hegela, jak je podal Alexander Kojève, Nietzscheův projekt neslužebného člověka, podněty psychoanalýzy a vlastní kritiky surrealismu (Bataille se označil za jeho „starého vnitřního nepřítel“), literárně-filosofický odkaz markýze de Sada, přinejmenším v určité fázi odkaz křesťanských mystiků, jako byli sv. Eckhart či sv. Jan od Kříže.

20 V tomto bodě nacházíme jednu z diferencí vůči pojetí ekonomie u Bourdieua i v novém historismu; viz oddíly „Meze Bourdieuova ekonomismu“ a „Meze novohistorické deziluzivnosti“.

práci a akumulaci energie) — okamžik, který nemá svůj smysl ve vztahu k budoucnosti nebo k minulému, v němž předměty nejsou přisvojeny pro budoucí cíle a myšlení se rozplývá v „nic“ či stav „nevědění“ (*non-savoir*). Takové prázdné místo, trhlinka v myšlení se podle Bataille člověku přibližuje např. v předmětu smíchu či pláče (a vzdaluje jej vědění), v jejichž rytmických pohybech — podobně jako v „hluboce rytmizovan[ých] pohyb[ech] poezie, hudby, lásky či tance“ (tamtéž: 18) — se impulzivně zachycuje chvíle, při níž se nestřádá do budoucna a v níž se můžeme sobě jevit takovými, jakými mohli být v určité historické fázi a jaksí pochybeně pouze králové, bozi, faraonové a králové králů — tedy přítomně svrchovanými. Stačí jen málo, abychom si uvědomili to, co si uvědomoval i Georges Bataille, totiž že s každou další promluvou, která v sobě má vždy něco ze znehyněného vědění, se projekt poznání svrchovanosti se svým rozvíjením současně nepatrně vzdaluje sám sobě. Jinou stránku téže obtíže, k níž se ještě vrátím, formuluje autor sám velmi prostě v poznámce pod čarou v *Prokleté části*: „plýtvání energií je vždy opakem nějaké věci, ale vážnost získává až tehdy, když vstoupí do řádu věcí, samo proměněno ve věc“ (1998 [1949]: 75).

Vrátíme-li se k otázce rozšířené ekonomie a zkoumané linii souvislosti, všimněme si v Bataillově projektu výrazné antropologické a etnologické stopy.<sup>21</sup> (Ta jej nepřímo spojuje i s bourdieuvskou teorií symbolického kapitálu, aniž by ovšem Bourdieu v této spojitosti na Bataille odkazoval.)<sup>22</sup> Tak v jedné rozsáhlé peripetii druhé části *Erotismu*, studii s názvem „Záhada incestu“, se Bataille důkladně věnuje klasickému textu strukturalistické antropologie *Elementární struktury přibuzenství* a Lévi-Straussově rozboru strukturních vztahů, které jsou v pozadí existence zvláštních formálních pravidel určujících přípustné sexuální vztahy v primitivních společnostech.<sup>23</sup> Mezi svým a Lévi-Straussovým chápáním regulovaných směn žen, jejichž součástí jsou i zákazy určitých „incestních“ vazeb, neshledává Bataille zprvu zásadní rozpor — rovněž Lévi-Strauss podtrhuje, v přímém odkazu na Mausse, jejich obřadní charakter a režim štědrosti; v povaze archaického daru je to, že je, jak říká Mauss, „totálním sociálním faktem“. Přesto nakonec Bataille píše, že se „z jednoho konce knihy na druhý táhne ekonomické vysvětlení, jako kdyby mělo být jediné“ (2001 [1957]: 266). Bataille zdůrazní to, co prý Lévi-Straussovi nakonec uniklo: zvláštní, *ambivalentní* podstatu směny „luxusních statků“, které se vrazují zpět do řádu reprodukce a dělby

21 K tomu srov. soubor statí Dominique Lecoq, Jean-Luc Lory (eds.): *Écrits d'ailleurs: Georges Bataille et les ethnologues* (1987).

22 Objevují-li se reference k Bataillovi (jako v *Pravidlech umění* nebo v *Pascalovských meditacích*), týkají se jeho pozice ve francouzském intelektuálním poli čtyřicátých a padesátých let.

23 V úvaze „Struktura, znak a hra v diskursu věd o člověku“ připomíná záhadu původu incestu i Jacques Derrida: „Otevírá-li [...] Lévi-Strauss své dílo **faktem** zákazu incestu, situuje se do místa, v němž je tato diference, pokládaná vždy za cosi samozřejmého, setřena či popřena. Neboť jakmile již zákaz incestu nelze myslet protikladem příroda/kultura, nelze o něm říci, že je to skandální fakt, neprůhledné jádro v tkanivu transparentních významů; není to skandál, s nímž se setkáváme anebo na který narážíme v oboru tradičních pojmů; je tím, co se těmto pojmům vymyká, co jim nepochybně předchází, a to jako podmínka jejich možnosti. Možná bychom [...] mohli říci, že všechny filosofické pojmy systematicky spjaté s protikladem příroda/kultura jsou vytvořeny tak, aby jimi nebylo možno myslet to, co je umožňuje, tj. původ zákazu incestu“ (Derrida 1993 [1967]: 183–184). Přímé souvislosti Derridovy dekonstrukce a Bataillova myšlení se věnuje Petr Tůma (2007).



pracovních povinností — *směna-dar* je totiž „zároveň překročením i vrcholem kalkulu“ (tamtéž: 263, kurzíva R. M.). Štědré obdarovávání ženami, které se odehrává jakoby na oplátku v sepětí mezi skupinami, interpretuje Bataille jako *zřeknutí se živočišné rozkoše*; takové vzdání se nároku, které se stalo zákazem, propůjčuje pak aktu jeho překročení (transgresi) svůdnost — za předpokladu, že vážnost spojovaná s hranicí zakázaného je společně sdílena. „[T]ransgrese se od „návratu k přírodě liší: *překračuje zákaz, aniž ho potlačuje*“ (Bataille 2001 [1957]: 46).<sup>24</sup>

## SMYSL POTLAČE

Není důvod Bataillovi nevěřit, když píše, že v založení projektu prokleté části a hledání zákonů obecné ekonomie sehrála iniciační úlohu četba Maussovy *Eseje o daru* a jeho úvahy o potlači (Bataille 1998 [1949]: 78; srov. i výklad Jeana Piela, zmíněný výše). Bataille chová přesvědčení, snad ještě pevnější než Mauss, že potlač může vložit do reflexe moderního světa zárodek sebeodcizení a ukázat mu limity jeho myšlení. Mauss popisuje na příkladech, které ovšem (např. na rozdíl od Bourdieua) nesbírá v terénu a které pocházejí především z Melanésie, Mikronésie, Polynésie a severozápadního pobřeží Ameriky (zejména indiánské etnické skupiny Tlingitů, Haidů, Cimšjanů a Kvakiutlů), systém slavností, výstav, ceremonií a setkání, při nichž dochází k okázalým aktům darování a ve hře je otázka prestiže, sociálního statusu i přízeň božstev a duchů.<sup>25</sup> Lze mezi nimi rozeznat různé typy (Mauss zmiňuje čtyři) podle toho, zda se jich zúčastňují rodiny náčelníků, rody, bratrstva, fratrie a/nebo náčel-

24 Měl bych zde podotknout, že k citovaným poválečným Bataillovým pracím přistupuji poněkud odlišně než Petr Tůma ve své stati „Od obecné ekonomie k ekonomii dekonstrukce“. Tůma považuje Bataillovy úvahy z období první poloviny čtyřicátých let spjaté s Ateologickou sumou (*Vnitřní zkušenost, Provilíneć, O Nietzschem*) za nejradikálnější bod jeho myšlení, k němuž se nikdy předtím ani potom nepřiblížil. V konceptu svrchovaného psaní, odpovídajícího absolutně nekrytému výdeji a vyvlastňování smyslu, v hledání sklouzávajících slov, která podrývají a vymazávají sebe sama, logiku i řád logu, spatřuje Tůma moment, na nějž navazuje Derridův filosofický diskurz dekonstrukce. V přítomné úvaze je ovšem předpokládána pevnější spojitost Bataillova myšlení před válkou, během ní i po ní, což má, myslím, své oprávnění. Tuto kontinuitu podtrhává sám Bataille souvislým užíváním týchž pojmů a témat; pojmy svrchovanost, obecná ekonomie, projekt se např. objevují i v „nejradikálnější“ *Vnitřní zkušenosti*, a to ve velmi obdobném úvahovém rozvržení, které známe z Prokleté části (srov.: „Vnitřní zkušenost, ať chceme nebo ne, je přesto projektem. Je jím, stejně jako jím je člověk ve svém celku skrze řeč, která až na básnickou odchylku je svou podstatou také projektem. V tomto případě však projekt není pozitivním projektem spásy, ale negativním projektem zničení moci slov, tedy projektu“, Bataille 2003: 37). Rovněž postup pochybností, které Bataille staví na odiv, je pak ve „střízlivé“ i „nestřízlivé“ fázi obdobný. Můj cíl ovšem není celostně vyložit Bataillovo dílo, nýbrž postavit hledisko obecné ekonomie a svrchovanosti jako zkusmý korektiv vůči pozdějším extenzím symbolického ekonomismu.

25 Thomas F. Thornton v knize *Being and Place Among the Tlingit* (2008) píše o potlači Tlingitů, že je nejen totálním sociálním faktem, jak upozoroval Mauss, ale „totálním kosmickým faktem“ a rituálem „umístění“ (*emplacement*).

níci soupeřících rodů, všem je ale, jak Mauss shrnuje, společná trojí povinnost: dávat, přijímat a oplácet. Tak náčelník vnucuje svému rivalovi předměty značného bohatství, aby ho ponižil, vyzval, aby si jej zavázal, přičemž (prakticky) nelze odmítnout — pouze zahladit tuto výzvu dary ještě větších hodnot, takže se splácí i s úroky. V logice věci, a zvláště podle Bataille vlastně jejím dovršením jsou pak příklady slavnostního ničení bohatství. Tak tlingitský náčelník před svým soupeřem rituálně podřezává otroky — a nemá-li takové okázalé, a smrtelně vážné gesto skončit vítězstvím darujícím, musí být opětováno usmrcením ještě většího počtu otroků. „Otroci se posílají na smrt, pálí se vzácné oleje, do moře se hází měděné předměty a [...] zapalují [se] knížecí příbytky [...], aby se dokázala moc, bohatství a nezištnost, ale též proto, aby se obětovalo duchům a bohům, kteří vlastně splývají se svými živými vtěleními, nositeli jejich titulů, se svými zasvěcenými spojení“ (Mauss 1999 [1925]: 31). Sibiřští Čukčové (podle Bataillových zdrojů) podřezávají svá psí spřežení, „aby vydělali a ohromili soupeřící skupinu“ (Bataille 1998 [1948]: 77). Cimšjané ničí čluny návštěvníků, které předtím příčinlivě pomáhali vyložit, a nahrazují je čluny ještě hodnotnějšími (Mauss 1999 [1925]: 69).

Bataille k Maussovým pozorováním přidává mj. i svá čtení Bernardina de Sahagún, františkánského misionáře v Novém Mexiku (nazývaného „prvním antropologem“), jehož *Historia general de las cosas de la Nueva España* (ve francouzském překladu Denise Jourdaneta a Rémiho Siméona *Histoire des choses de la Nouvelle Espagne*, 1880) je dodnes nejvýznamnějším (dvojjazyčným, španělsko-nahuaským, skriptografickým i výtvarným) zdrojem informací o aztécké civilizaci, a odpovídající směny nachází rovněž u Aztéků: hostiny po návratu obchodníků, slavnostní oběti otroků i zajatců, okázalé obdarovávání s tanci, požíváním omamných látek, orgiemi apod., při nichž se „neužitečnou spotřebou“ dává na odiv přízeň bohů a dostává „splaceno“ navýšením prestiže a moci.

Maussovy doklady a jeho interpretaci potlače lze z etnografického hlediska vystavit obměnám, doplněním, námitkám i kritice; nejzajímavější je v přítomné úvaze ta, která zpochybňuje archaický původ potlače (Marie Mauzé). V perspektivě Bataillova projektu však tyto obměny mohou mít jen dílčí hodnotu a na celkovém smyslu potlače, u Mausse naznačeném a Bataillem dovedeném *do krajních důsledků*, nic nemění. Nadbytek energie, který nevyhnutelně vyplývá z podstaty života vůbec (biosféra), si nikdy nelze přivlastnit; v potlači se však předmětem přisvojení, přivlastnění, dočasného zachycení stává něco jiného, *akt plýtvání*, který navyšuje prestiž a postavení původce darů (či jejich ničení), je však nutně založen právě na mrhání zdroji, které by jinak bylo možné využít, přičemž jde o to „mít poslední slovo“. Potlač se tak stává pro Bataille modelem ekonomických vztahů, který se v zásadních bodech vymyká klasické (politické) ekonomii, pro niž se s rozpadem symbolické opozice mezi profánním a posvátným skutečná povaha obecné ekonomie zastřela.

Krátkou poznámku si zaslouží otázka, zda Bataillovu charakteristiku kapitalistické produkce (v *Prokleté části* zejména kapitoly „Počátky kapitalismu a reformace“ a „Svět buržoazie“) nemůže diskreditovat fakt, že mu unikla její měnlivá schopnost a dynamika, totiž že nejspíš nedocenil probíhající zásadní transformaci kapitalismu. Jean-Joseph Goux upozorňuje na to, že Bataille k podstatě kapitalistické produkce a morálky přistupuje s pomocí koncepce Maxe Webera a jeho slavné *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904–1905). Zrod kapitalismu je v této práci

spojen s kalvínskou etikou a jeho duch s opakem toho, o čem píše Bataille: s dominancí rozumu a věcnosti, franklinovskými zásadami střízlivosti, pracovitosti, usilovnosti, sebezapření, principy jako „čas jsou peníze“, „kredit jsou peníze“, „peníze mají rozmnožovací a zúrodnovací schopnost“; z Franklinova *Vlastního životopisu (Autobiography)* cituje Bataille (rovněž ve stopách Webera) poučku: „Ten, kdo zabije pětšilinkovou minci, zabíjí všechno, co by mohla přinést: celé sloupce liber šterlinků“ (Bataille 1998 [1949]: 144). Podle Gouxe začne být až v šedesátých letech zřejmé, že se kapitalistický způsob produkce a cirkulace statků proměnil tak, že jeho hnacím motorem přestávají být naznačné etické principy sebekázně, uměřenosti atd. a stává se jím *neřízený pohyb spotřeby ohromného nadbytku*. Kapitalismus šetření, úspory, racionální investice a kontrolovaného růstu postupně nahrazuje kapitalismus spotřeby, plýtvání, iracionální hry a spotřeby pro spotřebu samu (srov. rovněž Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, 1972). Myslím, že na tomto místě stačí podotknout, že tuto transformaci, dalším vývojem rozhodně ověřenou a precizovanou (srov. i práce Fredrika Jamesona), lze rozhodně snadněji interpretovat jako potvrzení Bataillových úvah spíše než jejich definitivní překonání.

## MEZE UŽITEČNOSTI A POZNÁMKA K FORMALISTICKÉ ESTETICE

V Bataillově představě obecné ekonomie, abychom předchozí výklad shrnuli, platí následující principy: 1. nejsou směňovány pouze věci za věci; 2. neexistuje rovnováha investic, ztrát a růstu, postulát nekonečného a trvalého růstu je negován; 3. principem v pozadí transakcí není ovládající rozum ani zdokonalující se vědění; 4. pravá povaha zisků zůstává pro jednotlivé účastníky ekonomických procesů zakryta, neboť jsou (včetně prestiže i sociálního postavení) pouhými dílčími položkami většího, neodvratitelného pohybu vzniku nadbytku a jeho ztrácení.

Je zcela oprávněné tvrdit, že velmi blízko jádru Bataillova argumentu leží radikální, destruktivní forma „totálního závazku soutěživého typu“.<sup>26</sup> Nemůžeme však říci, že dokonce i v této ničivé formě potlače je zachován princip něco za něco, ekvivalence a přiměřenost směn, jimiž je zmnožen potenciál dalšího růstu? Připomeňme, že samo plýtvání věcmi a přírodními, kulturními či lidskými zdroji, které je podle Bataille spodním pramenem veškerého pohybu energie na zemi, se stává předmětem přivlastnění a je odměněno, splaceno postavením a prestiží. Nejde tedy prostě o směnu věcného bohatství za společenskou moc? I Bataille sám samozřejmě ví, že v potlači lidé „hodnotu, prestiž a pravdu života vidí v negaci servilního užití bohatství, avšak současně činí servilní užití i z této negace“ (Bataille 1998 [1949]: 83); podstatou této směny je však slepota, neboť „shromažďování zdrojů je z principu odsouzeno ke zničení“, a „i když životní nároky bytostí (nebo skupin) oddělených od živoucí nesmírnosti vymezují nějaký prospěch, k němuž směřuje veškerá jejich činnost, obecné směřování života se bez ohledu na tyto nároky ubírá stále stejným směrem“ (tamtéž: 85). Ekonomie, pro niž je univerzálním ekvivalentem veškeré směny produktivní hodnota a obecným zákonem zachování podmínek pokračujícího růstu a jejímž základem je soutěž, egois-

<sup>26</sup> Podle Marie Mauzé (1987) redukuje už Mauss a stejně tak i Bataille původní etnologický kontext potlače, aby mohli rozšířit jeho aplikační pole jako konceptu. Viz též Tůma 2007.

mus a vždy „něco za něco“, je ovšem nevyhnutelnou lží izolované, vytržené existence, která se snaží zachytit to, co je nezachytitelné: pohyb živoucí nesmírnosti, směřování nadbytku. A co víc: „Postavení, v němž ztráta je zaměněna za prospěch, odpovídá aktivitě inteligence, která redukuje předměty myšlení na věci“ (tamtéž: 84). Zde se plně projevuje hluboká paradoxnost Bataillova projektu, neboť „[k]onečný problém vědění je týž jako konečný problém spotřeby“: „Nikdo nemůže současně vědět a nebýt zničen, nikdo nemůže současně spotřebovávat bohatství a přitom je zvětšovat“.

Kapitalistická společnost nejenže nepostřehla, nýbrž vytěsnila to, že formu každé společnosti určuje způsob, jímž do ní prosakuje „prokletá část“; této společnosti odpovídající ekonomika užitečné spotřeby a vyvážené investice uniká podle Bataille neodvratný pohyb od přebytku k zániku a tím i hluboký vztah k překypující životnosti, který se zřetelně manifestuje i v násilí a transgresi ve sférách erotismu, umění či posvátna.<sup>27</sup>

Učíme odbočku, v níž způsob, jakým je původně založena formalistická estetika, krátce nazřeme z obecněekonomického hlediska. V kritice utilitárnosti, užitekosti ve vztahu k umění spatřuji zvláštní styčný bod s formalistickou estetikou v Kantově *Kritice soudnosti*. V estetickém soudu totiž běží o to, že předmět není spojen s účelem a nemůže se tedy jako předmět vnímání stát předmětem přivlastnění: „mezi všemi třemi druhy zalíbení [v příjemném, v dobrém a v krásném] je zalíbení vkusu v krásnu jediným a výlučným bezzájmovým a svobodným zalíbením, neboť žádný zájem, jak smyslů, tak rozumu, si tu nevynucuje souhlas“ (Kant 2015 [1790]: 51). Takový předmět je otevřený: není svázán ani pojmem, ani (pouhým) smyslovým požitkem; to ovšem znamená, že umožňuje poznávacím silám být rozehrány vskutku svobodně. Všimněme si však, že Kant v této „hře“ klade důraz na rovnováhu mezi rozvažováním (*Verstand*) a obrazností (*Einbildungskraft*). I u svobodného zacházení s estetickým předmětem, jež nelze přizpůsobit žádným účelům a který tak nemá žádnou určitou, konkrétní užitečnost, se tak hledí na zachování ekonomiky uměřenosti v duševní oblasti: uměřenosti ve hře, v níž na jedné straně figuruje smyslovost, smyslový počitek a na straně druhé proces uvolněného, svobodného rozvažování, vztahujícího se k poznání vůbec. I v samých základech formalistické estetiky, která stanula v nejsilnější opozici vůči užitečnosti a služebnosti uměleckého předmětu, tedy můžeme spatřovat skrytou komplicitu, spoluúčast na ekonomické logice uměřeného výdeje a odpor vůči zákonitostem toho, co Bataille paradoxně nazývá a paradoxně rozvažuje jako „obecnou ekonomii“, i rezistenci vůči tomu, aby byl v poezii spatřován pravdivý obraz napětí, jímž spodní proud stále se shromažďující a v důsledku vždy přebývajících energie vyvolává touhu veškerý přebytek okamžitým, okázalým výronem energie — opět Bataillovo spojení, které nikoli náhodou evokuje spojitost se sexualitou — prohýřit a se vši slávou zničit.

27 Násilí a transgresi by bylo možné spojit s radikální ideou deformace, pak by ji ale bylo třeba chápat odlišným způsobem, než k jakému nás přivádí konvenční soud: Forma sama je násilím, vůči němuž se deformací, v níž již zaniká jakýkoli tvar, připomíná v prudkém výbuchu sama beztvorost (*informe*) univerza. Zde mám na mysli Bataillovy úvahy rozvíjené mimo jiné v souvislosti s kritikou surrealistické teorie obrazu na stránkách časopisu *Documents*, jak je připomíná Georges Didi-Huberman v knize *La Ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille* (1995); srov. též Hrdlička 2009.

## MEZE BOURDIEUOVA EKONOMISMU

Vrátíme-li se k Bourdieuově prakticko-symbolické ekonomii, nacházíme v ní náznaky společných rysů s Bataillovou koncepcí obecné ekonomie, několik bodů průniku, k nimž však oba autoři dospívají jakoby z opačných stran a s opačným vyzněním: 1. Směny darů stejně jako sociální směny vyžadují u Bourdieua nerozpoznání (darů jako směn) a časový odstup (specifickou ekonomiku času); totéž platí — zde mám stále myslí Bourdieuovo pojetí — o směnách kulturních a v nich např. o volbě tématu či metody („Nevinnost je výsadou těch, kdo se ve své disciplíně pohybují jako ryba ve vodě“, píše Bourdieu, 2014 [1986]: 233) nebo času nutném k akumulaci kulturního kapitálu. Ekonomické transakce naopak fungují (v principu, nikoli nutně de facto) transparentně („cynicky“). Naproti tomu postaví Bataille problém nerozpoznání tak, že zdánlivý smysl zisků (pro aktéry „směn“ jen zpola zřejmý) je skutečně naplněn a může být plně pochopen až ve chvíli jejich honosného rozvratu a zániku. 2. Ztráta, zbavení se něčeho figuruje jako jediný pravý moment (symbolického) vlastnictví v silném slova smyslu (Bourdieu: „jediné uznávané, legitimní formy vlastnictví lze docílit pouze tehdy, když se něčeho zbavujeme“). Pro Bataille je však ztráta, ničím již nekrytý výdej samou pravdou vlastnictví, tedy vyvlastněním, vlastnictvím ničeho. 3. Sociální a kulturní kapitál fungují podle Bourdieua jako kapitál pouze za podmínky zakrývání vlastní povahy. Jen omezenou analogií je Bataillovo tvrzení, že směna-dar je vrchol i překročení kalkulu. Bataille za úhelny kámen své kritiky ekonomické logiky přijímá hledisko možnosti kalkul překročit a prorazit rámec vlastnění, v níž je předpokládána hlubší spjatost s univerzem, temné vědomí kontinuity bytí a účasti každé produktivní činnosti na pohybu energie vůbec (srov. pojmy entropie a negentropie v pozdější teorii systémů). Bourdieu postupuje jakoby opačně: ukazuje, jak zastření kalkulu v daru, sociálních vztazích nebo produkci a zhodnocení uměleckých děl, odpovídá ve skutečnosti specifické skryté symbolicko-ekonomické zákonitosti.

V bourdieuovské obecné ekonomii praxí totiž takový pojem jako plýtvání nemá valný význam:<sup>28</sup> společenský svět je poznamenán setrvačností, jsa „akumulovanou historií“, jeho jednotliví aktéři nedisponují týmiž možnostmi — ne každý voják „si nese v torně maršálskou hůl“ (tamtéž: 214) — a jejich cílem není „vyrovnané účetnictví“, nýbrž maximální navýšení kapitálu (jakéhokoli druhu). „Univerzální hodnotou, měřítkem všech ekvivalencí není nic jiného než odpracovaný čas“ (tamtéž: 234).

A tak nad Bourdieuovým pojetím, porovnáme-li vnitřní ráz obou koncepcí ekonomie, vyvstávají náhle naléhavé otázky. Bourdieu podnikl značné úsilí, aby rozšířil ekonomické vztahy na veškerý společenský svět, čímž míní odkrýt nevědomé motivace aktérů neekonomických polí a odhalení mechanismů ne-rozpoznávání „ekonomické“ logiky v altruistickém jednání, obdarovávání, vkládání důvěry v někoho, vědecké

28 „Ve shodě s principem, který se podobá principu zachování energie, se musí zisky v jedné oblasti zaplatit výdaji v oblasti jiné (takže takový pojem jako plýtvání nemá v obecné ekonomii praxí žádný význam). Univerzální hodnotou, měřítkem všech ekvivalencí není nic jiného než odpracovaný čas (*temps de travail*) v nejširším slova smyslu. Zachování společenské energie při všech jejích konverzích lze ověřit tehdy, pokud pokaždé vezmeme v úvahu jak odpracovaný čas akumulovaný ve formě kapitálu, tak odpracovaný čas potřebný na přeměnu tohoto kapitálu z jednoho typu na druhý“ (Bourdieu 2014 [1986]).

a umělecké práci a postupech. Otázka však zní: Neobětoval tomu všemu Bourdieu příliš mnoho? Nevyvodil z toho příliš plošně, že jakékoli jednání musí vědomě či nevědomě sledovat navýšení kapitálu, moci či zisku, že společenský svět prostupuje soutěž, konkurence a boj, takže fenomény zcela zjevně se těmto principům vymykající, kde již nelze mluvit o kapitálu — neproduktivní sex, užívání omamných látek, hazardní hra; dary skutečně nekalkulované, činnosti těžko zapojitelné do logiky určitého pole a akumulace kapitálu, jako jsou koníčky<sup>29</sup> —, nelze než chápat jako aberace a odchylky, jako sociologicky irelevantní či okrajové, nebo je o nich třeba mlčet? To jsou otázky kladené ze zpětné perspektivy a světla, které poskytuje Bataillova „delirantní vize“ (Goux). A nezastírají pak tyto předpoklady rovněž cosi, co v samých základech společenského světa souvisí nejen s nerovnováhou, ale i s destrukcí a sebestrukcí, s okázalým hýřením, s mystickým zřením, které svého nositele stravuje, s touhou po ztrátě a ponížení, a co prostupuje např. i uměleckým dílem nikoli pouze transformováno v hodnotu, v kapitál, v moc a v postavení, nýbrž ještě nějak bytostněji? Obrátíme-li perspektivu reflexivní sociologie a sebereflexe, již Bourdieu sám rozpracovával (2004, *Esquisse pour une auto-analyse, Sociologické hledání sebe sama*, 2012, *Homo academicus*, 1984, *Science de la science et réflexivité*, *Věda o vědě a reflexivita*, 2001), znovu na něj samého, pak je možné klást si otázku, nakolik lze zmíněné předpoklady koncepce obecné nauky o ekonomii praxi hledat např. v pasážích jeho sebeanalýzy (která „není životopis[em]“), v nichž popisuje internátní život v jihofrancouzské provincii Béarn (v departementu Pyrénées-Atlantiques) svého dětství a dospívání, vlastně genezi habitů a dispozic k soupeření, prosazení se a soutěži. A samozřejmě je to mj. Bourdieu, kdo mi umožňuje uvědomovat si i paradoxnost — a Bataille by řekl služebnost — samých těchto otázek, které se zdají spíše potvrzovat než vyvracet jeho východiska, protože jsou kladeny rovněž z perspektivy určité vědní disciplíny a v rámci jistého kulturního pole.

Lze říci, že Bataillova idea obecné ekonomie a Bourdieuova sociologická teorie symbolické ekonomie představují odlišnou reakci na význam Maussova objevu archaické ekonomie daru. Zatímco Bataille přijímá princip hýření jako prvotní podmínku, která staví vývoj veškerých lidských společností do světla, jež odhaluje hlubší souvislosti mezi násilím na oběti, směňami darů, erotismem a uměním, Bourdieu chápe zastření ekonomické povahy ekonomie „dobré vůle“ (daru) jako výsledek historického vývoje a přechodu od archaické ekonomie k moderním, omezeným formám ekonomie (počínaje starořeckou civilizací), jejichž nejvýraznějším znakem je, jak si všímá již Marx v kritice politické ekonomie, zobecnění principu monetární směny a zamlčení společenských jevů dominance a vykořisťování, inherentních dané struktuře produkce.

## MEZE NOVOHISTORICKÉ DEZILUZIVNOSTI

Zkusme nyní podobnou konfrontaci uplatnit nad novohistorickými pracemi a dílem Stephena Greenblatta. I zde dochází k narušení čistě ekonomického pojetí zájmu, moci, zisku a jeho extenzi na procesy nabývání symbolické, sociální či kulturní moci a kapitálu. (Je třeba dodat, že ve shodě s Bourdieuem vykazuje symbolickou dimenzi ka-

29 Sem míří své kritické rozvinutí a překonání Bourdieuovy teorie polí Bernard Lahire. Za upozornění na tuto spojitost děkuji kolegovi Josefu Šebkovi.

ždý z kapitálů.) Jestliže novohistorikové zapojují pojmy a motivy jako směna, mobilita, oběh, cirkulace, akciová společnost, koupě, produkce nebo spotřeba, neběží (přes jejich tendenci k používání figurativní terminologie) pouze o metaforický přenos. Nabízí se jistě námitka, že tento pojmový aparát představuje úlitbu oné sociopolitické ideologii a moci, vůči níž se zčásti vymezuje: tj. pozdnímu, postindustriálnímu kapitalismu.<sup>30</sup> Na rozdíl od Bourdieua, který se ve svých sociologických analýzách literárního pole věnoval především druhé polovině 19. století, se však novohistorikové obracejí hlavně k renesanci, tedy k období, v němž nelze postulovat autonomii jednotlivých sociokulturních polí ani disciplín. Jak píše Louis Montrose: „oddělení ‚literatury‘ a ‚umění‘ od explicitně didaktických a politických diskurzů nebo disciplín jako dějiny či morální a přírodní filozofie se v průběhu šestnáctého a sedmnáctého století teprve začínalo uskutečňovat. Tyto texty vyzývají k sociohistorické analýze aktivněji než pozdější díla našeho literárního kánonu, která vznikala v dosahu ideologie estetické nezainteresovanosti. Jestliže se dnes zřejmě posouváme za horizont této moderní esencialistické orientace ‚literatury‘, začínáme ji uchopovat jako historickou formaci, které se na počátku šestnáctého století teprve rodila. Interpreti tudorovsko-stuartovské literatury se tak ocitají ve výhodné pozici k tomu, aby pojali literaturu jako společenskou praxi, čímž se společenskou praxí stává rovněž literární věda (*literary criticism*)“ (Montrose 1986: 332–333).

V této strategické volbě tématu se předpokládá heteronomie divadelní praxe (je propletena s různými jinými diskurzů, zájmy, oblastmi, praxemi), avšak zároveň jistá nepoznatelnost dobové epistémé, distance dávného kulturního celku, který neumožňuje jednotlivé jeho prvky vyčlenit a souvztažnit s prvky jiných kultur, a to ani té současné. To je základní problém absorpce (*containment*, ohraničení) a subverze, na nějž jsme již narazili v souvislosti s epistemologickou distancí novohistorické historiografie: „[P]ojem subverzivní pro nás označuje ty prvky renesanční kultury, které se dobové publikum snažilo ohraničit (*contain*) nebo, pokud to nebylo možné, zneškodnit a které se dnes shodují s naším vlastním citem pro pravdu a skutečnost. To znamená, že v minulosti spatřujeme jako ‚subverzivní‘ právě to, co není subverzivní pro nás, co neznamena žádnou hrozbu vůči řádu, v souladu s nímž žijeme a přidělujeme zdroje. V Harriotově *Krátké a pravdivé zprávě* to je úloha iluze v základech náboženství, nahrazení pojetí nemoci z hlediska prozřetelnosti pojetím soustředěným na ‚neviditelné střely‘, odhalení psychologických a hmotných zájmů, jimž slouží určité pojetí božské moci. Opačně řečeno: v renesančních textech považujeme za principy řádu a autority to, co bychom považovali za subverzivní pro sebe, kdybychom to měli brát vážně: náboženství a politický absolutismus, rodovou aristokracii, démonologii, humorální psychologii a podobně. Tím, že tyto představy jako subverzivní nechápeme, že je povýšeně počítáme k principům estetického a politického řádu, se opakuje proces ohraničení podobný tomu, který v renesančních textech umožnil existenci prvků pro nás tzv. subverzivních: to znamená, že naše vlastní hodnoty jsou pro nás dostatečně silné na to, abychom mohli téměř bez námahy cizí síly ohraničit“ (Greenblatt 2007 [1988]: 116–117, překlad upraven).

Není však nakonec volba renesančního období nejen strategická, ale i symptomatická? Jestliže totiž rozšíříme svůj zájem z domněle autonomního pole umělecké produkce na kulturu jako celek a ukážeme vzájemnou souvztažnost nejruznějších

30 Srov. Fredric Jameson: *Postmodernismus neboli kulturní logika pozdního kapitalismu* (1991, česky 2016).

dílčích oblastí (dvůr a jeho politika, materiální kultura jako šaty nebo oběživo, architektura, divadelní prostor, gender, sexualita), můžeme se vyjadřovat k jakýmkoli otázkám včetně těch politických a ideologických, avšak v bezpečně ohraničené a uzavřené zóně minulosti. A není proto důležité trvat — ve shodě se „starým“, vědeckým historismem<sup>31</sup> — alespoň na tom, že tato zóna je vzhledem k současnosti světelné roky vzdálená a poznatelná pouze hypoteticky, s výhradou a s nejvyšší opatrností, vyžadující především pramenné studium? Nyní se konečně dostáváme k prvotní otázce, zmíněné úvodem, novohistorického pojetí kulturní poetiky a jejího paradoxně strukturovaného modelu vztahu textu a kontextu. Jeho prakticko-symbolická ekonomie předpokládá singularitu události, a zároveň neprostopustnost společenského řádu; sleduje nerovnovážné směny mezi praxemi a institucemi, složité a labilní procesy umenšení a navýšení kapitálu, moci a prestiže, zkoumá je však v rámci uzavřeného, synchronního systému; zajímá se o možnosti dobové subverze, a dochází k její nemyšlitelnosti. A to může občas navodit otázku, lze-li s pomocí historické reflexe narušit diskurzivní řád současnosti, v níž nový historik píše. Logickým, a jakoby úhybně neškodným závěrem pak bývá rezignovaný povzdech nad nedostupností historického vědomí, jenž se mísí s prozřením, že historikova vláda nad přítomným okamžikem je jen iluzí. Alan Liu — a já se v tomto bodě kloním k jeho mínění — tvrdí, že toto dvojí zcizení je symptomem historické situace nového historismu: „Krédo tohoto postmoderního karteziána zní: ‚Myslím, a tedy jsem bezmocný,‘ z čehož vyplývá: ‚Jsem bezmocný, a tedy stvořím renesanci‘“ (Liu 1989: 752).

Kritiku rozlišení mezi ekonomickou sférou jako tou, která je přirozeně řízena zájmy o zisk, a estetickou sférou jako oblastí nezainteresovaného zálibení je tak samotnou možno vidět kriticky. Nepředstavuje totiž sebeobrannou a sebezáchovnou (sebereproduktivní) reakci nositelů „kulturního kapitálu“ na umenšení a ohraničení vlastní sféry vlivu?<sup>32</sup> A neodpovídá tomu i novohistorický zájem o kanonické autory, v první řadě shakespeareovský kánon? Tak Greenblatt píše: „Velcí spisovatelé nejsou ničím jiným než mistry [...] kódů [řídících lidskou mobilitu a její omezení], specialisty na kulturní směnu. Díla, která vytvářejí, jsou strukturami pro akumulaci, proměnu, reprezentaci a komunikaci společenských energií a praktik“ (Greenblatt 1995: 230). Soustředěná pozornost věnovaná kanonickým autorům — těmto garantům kontinuity — a režimům získávání estetické moci (*modes of aesthetic empowerment*): nejde ruku v ruce se zájmem o získávání a rozhojňování akademického a kulturního „kapitálu“? Takové jsou námitky, jimž se nový historismus a jeho (latentní) pojetí prakticko-symbolické ekonomie z vnitřku sebe sama vystavuje.

## RÉTORIKA A EXCESIVNOST

Z vnitřku sebe sama, ale i s pomocí bataillovského projektu obecné ekonomie. A zde je třeba zvýšené opatrnosti. Především musíme říci, že Bataillovy úvahy, v nichž je nad zisk a hromadění energie vyzdvížena spotřeba a plýtvání, nemohou ani nechtějí

31 K tomu srov. Müller 2014: 69–71.

32 Srov. John Guillory: „Preprofessionalism: What Graduate Students Want“ (*ADE Bulletin*, 1996, č. 113, s. 4–8).



sloužit jako model (v témže smyslu jako Bourdieuova teorie polí a z ní vyplývající obecná teorie ekonomie společenských praxí) a nemohou být standardem, jímž bychom úspěšnost novohistorické metody měřili. To je v první řadě proto, že každé historiografii založené na Bataillově ideji prokleté části by se jako přízrak vracela již citovaná slova: „Nikdo nemůže současně vědět a nebýt zničen, nikdo nemůže současně spotřebovat bohatství a přitom je zvětšovat“. Obecně řečeno, jakýkoli vědecký projekt důsledně postavený na principech Bataillova rozvrhu obecné ekonomie a svrchovanosti by musel vystavit svou metodologii negaci, popřít její užitek a smazat půdorys vlastního založení, přibližuje se záblesku sebezničení a sebezpopření. Nemůžeme nový historismus vinit, že v daných konstelacích kulturních a vědních polí navyšuje svou symbolickou hodnotu, odhaduje symbolické náklady a zisky, a že je tedy bataillovsky řečeno *služebným*, neboť takový sebezáchovný, a tedy omezený ohled, je vlastní každému, nejen vědnímu projektu, situovanému v dynamicky strukturovaném společenském světě a hledícím do budoucna se starostí o vlastní zachování. Jiná je ovšem otázka, zda nový historismus nepřekryl ekonomickým hlediskem výhodného výnosu i ty oblasti, které se takovému hledisku vzpírají a které mají blíže k bataillovským principům výdeje, neplodné spotřeby a temné intimity, jíž se starší společnosti přibližovaly v násilí na posvátné oběti.<sup>33</sup> A k takovým oblastem bychom nepochybně měli počítat i renesanční divadlo.

Renesanční divadelní společnosti měly sice i své ryze ekonomické zájmy, v působnosti her na shromážděné diváky však spatřujeme projevy, fyzické a mentální prožitky, afekty a emoce, které pod racionální hledisko uměřeného generativního zisku — opakují, že zkusmo přijímám Bataillův rozvrh problematiky — subsumovat nelze. Podobně lze uvažovat o okázalé figurativnosti řeči renesančního divadla a poezie — mnohomluvnosti a jazykové štedrosti, která může být využita pro různé žánrové cíle (komedie, tragédie, historie, romance, satira) a účinky (smích, úzkost, úžas atd.), přesto zůstává jakýmsi excesem, jež nelze čistě racionálně užít. Vezmeme si následující rozhovor odehrávající se na začátku jedné z nejobtížněji žánrově zařaditelných Shakespearových her, *Troilus a Kressida*, která na základě středověkých a raně renesančních pramenů zpracovává látku trojské války.<sup>34</sup> Troilus, syn trojského krále Priama a bratr Hektorův i Paridův, v první scéně prvního aktu svléká brnění a v konvenční formě blankversu rozvine několik figur sebeponížení, v nichž symptomy jeho zamilovanosti stanou ve vystupňovaném kontrastu k řeckým hodnotám mužné válečnické cti. Troilus je: „slabší nežli ženské slzy“, „udatný mím [je] nežli

<sup>33</sup> Můžeme citovat z *Teorie náboženství*: „Obětující odřikává: *Intimně* patřím do svrchovaného světa bohů a mýtů, do světa bezmezné štedrosti, do světa bez vypočítavosti, jako má žena patří mým touhám. Vysvobozuji tě, oběti, ze světa, v němž jsi byla a mohla být redukována pouze do stavu věci, a přitom jsi měla smysl vně vlastní intimní přirozenosti. Volám tě zpět do *intimity* božského světa, hluboké imanence všeho, co je“ (tamtéž: 254–255).

<sup>34</sup> Hra vyšla v prvním kvartovém vydání v roce 1609 pod označením historie (*history*); ve foliovém vydání z roku 1623 omylem není uvedena v obsahu, ale objevuje se po *Coriolanovi* a je označena jako tragédie; v současné době je obvykle (nikoli výlučně) považována za jednu z tzv. temných komedií. K Shakespearovým pramenům patří Geoffrey Chaucer (*Troilus and Criseyde*), William Caxton (*Recuyell of the Hystories of Troye*), John Lydgate (*Troy Book*) a Robert Henryson (*The Testament of Cresseid*).

panna v noci“, „a bez umu jak nezkušené děcko“.<sup>35</sup> Troilus ztratil srdce pro Kressidu, dceru trojského kněze Kalchase a neteř Pandara; Pandarus, jedna z výrazných tragikomických Shakespearových postav, se ujímá role prostředníka a kuplíře:

PANDARUS: Kdo má chuť na buchtu, musí si počkat, až se umele mouka.

TROILUS: Copak já nečekal?

PANDARUS: Mletím to nekončí. Musí se počkat, až se zadělá těsto.

TROILUS: Copak já nečekal?

PANDARUS: Když je zaděláno, musí se počkat, až se těsto nakyne.

TROILUS: I na to jsem čekal.

PANDARUS: A když nám nakyne, musí se hníst a vyválet, pak se rozpálí trouba a pak se teprv peče. A pak musíte zase počkat. Žádná buchtu se nesmí jíst moc horká. Člověk se spálí, ani neví jak.

V tomto zdánlivě banálním dialogu, v němž Pandarus nabádá k trpělivosti a oddaluje vyvrcholení celého příměru i vidinu Troilova potěšení, nespočívá komický účinek pouze v přebytku neúčinných slov a pokračující extenzi původní metafory („He that will have a cake out of the wheat“). V protikladu vůči primárnímu obsahu Pandarovy řeči se ocitá druhý sémantický plán, v němž se vzájemně násobí sexuální významy, jitrící, jak si Troilus sám hořce postěžuje („Do mého srdce otevřených ran / mi sypeš její oči, tváře, vlasy, / chůzi i hlas“), jeho bolest a touhu. Obdobný protikladný pohyb se rozehrává na několika úrovních. Troilův verš je nízce podříván neveršovanou řečí Pandara a údajně vznešený důvod války Řeků s Trójanů (láska Parida a Heleny) snižuje dikce a průběh nejen jeho tragikomického protějšku (milostné spojení Troila a Kressidy), ale celého s ním se prolínajícího válečného děje (tak již Prolog naznačuje mrzké nížiny tématu: „Šedesát a devět / korunovaných hlav z athénské rejdy / zamíří k Frygii, vesměs zapřísáhlých / rozkotat Tróju, za jejímiž valy / Menelaova uloupená choť / spí s bujným Parisem. Toť jádro sporu“). Řeč hry o velkém válečném konfliktu starověkého světa prostupují motivy kupčení a kuplířství, je však stále zřejmější, že na jeho konci nebude stav vyrovnaného účetnictví, nýbrž zmar, destrukce a rozvrat hodnot cti a věrnosti i celé jedné legendární civilizace. Ohled na jednotu kosmického, přírodního a společenského řádu, který ve slavném proslovu Řekům formuluje Odysseus, je — v bataillovské perspektivě — nevyhnutelně převrácen v okázalém záblesku zániku a totální spotřeby a anihilace trojského bohatství a přebytku, tak jako excesivnost Shakespearovy rétoriky podřívá motivy uměřené, racionální směny, jež se objevují jak v Odysseově projevu před řeckým shromážděním, tak v Hektorově řeči Trojanům („Buďme jako kupci, / vyložme nejdřív podřadnější zboží / a počkejme“; „Když ztratili jsme tolik našich mužů, / abychom udrželi jednu ženu, / co nemá cenu jediného z nich“). Je to však Hektor, který nakonec souhlasí s Troilem, že čest a slávu nelze směňovat, a komu je spolu s celou Trojou určen osud bataillovské oběti.

Otevřenost vůči ne-ekonomické ekonomii a „hluboké imanenci všeho, co je“, tedy přese všechno v novém historismu spatřuji v jeho sepětí s *rétorickou tradicí*. To se projevuje přinejmenším na třech rovinách. Zaprvé, ve stopování dějin rétoriky, jejichž

35 „[W]eaker than a woman's tear“, „less valiant than the virgin in the night“, „skillless as unpractised infancy“. Používám překladatelských řešení Martina Hilského i E. A. Saudka.

významným obdobím je právě moment, kdy argumenty a pojetí autorit antické rétoriky (Aristotelés, Marcus Tullius Cicero, Quintilianus) jsou přejímány, proměňovány, nahrazovány a doplňovány humanistickým diskurzem (Andrea Ugo ze Sieny, Andrea Brenta z Padovy ad.) a renesančními poetikami (např. Julius Caesar Scaliger), v anglickém kontextu představovanými také původními díly jako *The Art of English Poesie* (1589) George Puttenhama nebo *An Apologie for Poetrie* (1595) Philipa Sidneyho,<sup>36</sup> aby mimo jiné vystihly působnost divadla a jeho schopnost vyvolat duševní pohnutí (dobovým obratem „a stir to the mind“).<sup>37</sup>

Zadruhé, Greenblattovo vysvětlení estetiky renesančního divadla rozvíjí právě zmíněné podněty rétorické a poetické tradice, když používá pojem *energeia* (*energeia*), jehož původ je v Aristotelově *Rétorice* (Kniha III, kapitoly 10 a 11). Renesanční poetologové převzali toto označení především z Quintiliana (*Základy rétoriky*) a Scaligera (*Poetices libri septem*), kde se původní význam — živost, názornost metafory a stylu — rozšiřuje na obecnější *působnost* (Quintilianus 1985 [asi 95]: 372) a dokonce splývá s jiným původním rétorickým konceptem *enargeia* (jasnost, zřetelnost, ten např. u Cicera odpovídá pojmu *illustratio* a u Quintiliana *evidentia*), jednou z určujících charakteristik ekfráze (Plett 2012). Greenblatt nejenom tyto souvislosti sám rozplétá, ale především přímo rozvíjí prostřednictvím vlastní koncepce kolektivní responze na podněty renesanční divadelní produkce. Uzpůsobuje si přitom samotný pojem energie, když kontrastuje jeho rétorickou genealogii s jeho použitím ve fyzice, v čemž můžeme číst pokyn překonat představu „zachování energie“, tedy druhý termodynamický zákon.<sup>38</sup> „*Energia* zjišťujeme pouze nepřímou, prostřednictvím jejich

<sup>36</sup> „Víceméně každý renesanční školák četl v Ciceronově *De oratore*, že pouze výmluvnost je natolik mocná, aby shromáždila roztroušené lidstvo na jednom místě, pozvedla je ze zvířecího způsobu života v divočině k současnému civilizovanému stavu lidí a občanů, ustavila pořádaná společenství, vybavila je zákony, soudy a občanskými právy“. Tyto řádky a podobné pasáže z Isokrata a Quintiliana jsou citovány stále dokola a představují hrdý vrchol *stadium humanitatis*“ (Greenblatt 1990 [1976]: 27–28). V Puttenhamovi nacházíme pozoruhodný posun: namísto umění mluvit a přesvědčovat je prvotní příležitostí a příčinou civilizovaných lidských shromáždění „poesie“, což Puttenhamovi dokládají kultury objevených národů Ameriky a jejich způsoby zpívat „o nejvyšších a nejsvatějších věcech v jistých rýmovaných verších, a nikoli v próze“ (cit. tamtéž: 28). Z větší části naopak humanističtí autoři na příslušníky těchto národů běžně hleděli jako na lid bez jazyka a bez historie.

<sup>37</sup> K dalšímu vývoji rétoriky v novohistorickém pohledu srov. též práci Johna D. Schaeffera (1989), jež se věnuje proměně rétorického paradigmatu v díle Giambattisty Vika a předznamenání teorie promluvy (*discourse*), „která rozkolísává racionalistické předpoklady v pozadí současných pokusů vybudovat takovou teorii“. Vikovo chápání vztahu jazyka a myšlení proti tomu vychází z „vysvětlení promluvy jako performativního, imaginativního, veřejného a náboženského faktu a objasňuje, jak se tyto pokusy stále opírají o modely sekularity a ironie zděděné z osvícenství“ (Schaeffer 1989: 100). Jak důležitou úlohu hraje rétorické kategorie ve Whiteově návrhu metahistorie, s novým historismem úzce příbuzným, je dobře známo. Srov. též Guillory, který mimo jiné dokládá a do širšího kontextu „zrodu pojmu média“ zasazuje proces, při němž teorie komunikace nahrazuje starší rétorické paradigma (Guillory 2014).

<sup>38</sup> S pomocí vnitřních impulsů přírodních věd formuluje způsob tohoto překonání v rámci pojmu systému teorie systémů.

účinků; jeví se ve schopnosti jistých verbálních, akustických a vizuálních stop podněcovat, utvářet a uspořádat kolektivní fyzické a mentální prožitky. Pojí se proto s opakovatelnými formami potěšení a zájmu, se schopností vyvolávat znepokojení, strach, bolest, bušení srdce, lítost, smích, napětí, úžas, úlevu. Ve svých estetických režimech musí mít společenská energie určitou minimální předvídatelnost — dostatečnou na to, aby umožnila prosté opakování — a minimální rozsah, postačující na to, aby přesáhla od jednotlivého tvůrce či vnímatele k jistému, jakkoli úzce vymezenému společenství. Čas od času (a o tyto případy se obvykle zajímáme) budou předvídatelnost i rozsah mnohem větší: mnoho mužů a žen rozdílných přesvědčení a z různých sociálních tříd propukne v určitém momentě ve smích, v pláč nebo zažije složitou směs úzkosti a euforie“ (Greenblatt 2014 [1988]: 309).

Smích a pláč, o nichž mluví Bataille ve spojitosti se svrchovaným momentem,<sup>39</sup> se zdá být zcela odlišného druhu. Je to smích, který není manipulovatelný a kalkulaovatelný, který se děje jakoby dějinám navzdory, z něž nelze těžit pro navýšení symbolického účinku a moci, v němž myšlení naráží na svou mezeru a průrvu: Smích, v němž svrchovaný člověk náhle spatří komičnost svého úskoku, jímž se utěšuje, že jeho jmění je vydobyto z rizika ztráty (života) — smích, který není (metaforicky řečeno) ve scénáři a který není předvídan a předvídatelný.<sup>40</sup> K tomu lze učinit poznámku, že takový smích se může objevit na straně publika, jež se směje sobě navzdory („směs úzkosti a euforie“) — anebo dramatika, který se náhle stává sám sobě postavou, jež je směšná.

Zatřetí se Stephen Greenblatt přihlašuje ještě k jiné rétorické tradici, a to je židovská vypravěčská tradice (jeho prarodiče, aškenázští Židé, pocházeli z litevského Kaunasu a Vilnius), předávání historek z pokolení na pokolení, a podnět této tradice dokonce určitým omezeným způsobem vtěluje do vlastní historiografické práce. V úvodu k souboru esejí *Learning to Curse* (1990) vzpomíná na otcovu zálibu ve vyprávění anekdot i na fiktivní příběhy o „hrozném Stanleyem“, které mu vyprávěla jeho matka. Vyprávění historek spojuje Greenblatt s prvotní vzpomínkou na pocit osobní identity, se zážitky rozpolcení, se zájmem o zcizující rétorické figury a s nutkavostí, která podání jeho otce poznamenávala. Těmito rysy se v praxi tradování příběhů projevuje silné napětí vůči motivům racionální kontroly a mocenské manipulace, které se historicky spojily s klasickou rétorikou. Nesměřuji k tomu, abych kořeny Greenblattovy strategie začínat svůj výklad historikou našel v určitém kulturně-náboženském okruhu (např. talmudická podobenství a aforismy), ani k tomu, abych ji jednoznačně svázal s ne-ekonomickým jednáním. Připomeňme si, že se nový historismus ve stopách poststrukturálního myšlení přihlásil k určité *teorii historiky (anecdote)*. Podle Joela Finemana je historika, krátký obskurní příběh, jenž vychází z historického materiálu či archivní práce, „mezerou dějin“, průrvou narušující teleologické, řídící, kauzálně propojené vyprávění velkých historických událostí. Je tím, co nelze vpravit do širšího historického kontextového rámce, a zároveň tím, co tento rámec vtahuje do hry: narativní či literární formou, která komplikuje modely historiografické reprezentace (a dějiny samotné historiografie), která však rovněž *dává pocítit*

39 Motív se objevuje ve *Vnitřní zkušenost, Svrchovanosti* a rovněž v článku „Hegel, la mort et le sacrifice“ (1955).

40 Srov. Derrida 1967 a Tůma 2007, kteří v naznačeném duchu analyzují Bataillovu úvahu nad vztahem Hegelova pojmu panství (*Herrschaft*) a svrchovaností.

*dotyk s reálnem*. Historika v kontextu reprezentativní historiografie přibližuje tedy reálno na dotyk: nikoli však z toho důvodu, že by její forma zachycovala skutečnost lépe než tradičnější způsoby historiografického vyprávění, ale proto, že okamžitě — podobně jako Whiteův metahistorický výklad historiografie z hlediska narativních forem — vyvolává otázky samotné konstrukce historické skutečnosti: „Na jedné straně, podle jakého principu rozpoznáme událost v historickém rámci zaprvé jako událost a zadruhé jako událost skutečně historicky významnou? [...] A jak na straně druhé singulární události zaručují nebo vyžadují kontextualizující, narativní rámec, v němž budou každá jednotlivě hrát své společně srozumitelné party“ (Fineman 1989: 54)? Finemanova novohistorická teorie historiky jako *spojení literární formy a skutečnosti*, *historické reference* otevírá širokou problematiku historické reprezentace, mně však zajímá jako jeden ze sebereflexivních momentů novohistorické historiografie, v němž nelze problémy metodologické rozvahy oddělit od otázek symbolických zisků ustavení určité metodologie i jejího opouštění. V tom ohledu je zřetelné, že novohistorické vypravěčství v sobě nese potenciál akumulace symbolického (i ekonomického) kapitálu (kulturně-institucionální i ekonomická úspěšnost Greenblattovy práce je v kontextu literární historiografie dosud mimořádná), ale současně i jistý exces a výdej, který posunuje nový historismus od rigorózní symbolické ekonomiky vědecké disciplíny k nezodpovědnému, s okamžitým uspokojením spojenému symbolickému režimu literární fikce („potěšení a to, co jsem nazval rozrušení (*disturbance*), jsou často totožné“, Greenblatt 2007 [1990]: 12). Pro toho, kdo přijal neovladatelné nutkání vyprávět a účinky sebeodcizení, které může vyprávění vyvolávat, jako součást historické metody, nemohou zůstat stránky psychického a symbolického výdeje, a tedy v ní obsažené principy bataillovské obecné ekonomie zcela zamlženy.<sup>41</sup>

Není bez významu, že Fineman evokuje na jednom místě, na němž charakterizuje historiku jako průrvu dějin, psychoanalytický pojem „otvoru“, „jícnu“ (*orifice*). Motiv široce rozevřených lidských úst se u Bataille (*Provinilec*, „La bouche“ in *Documents* 1930, č. 5) objevuje ve spojení se zážitkem hrůzy a ztrátou, pohlcením subjektu a specifického významu nabude pro lacanovskou analýzu (Fulka 2007: 549–550). V *Erotismu* pak čteme: „Těla se svými skrytými kanály, jež na nás působí obscénně, otevírají kontinuitě. Obscénnost označuje neklid, který narušuje tělesný stav odpovídající vládě nad sebou, vlastnění trvalé a stvrzené individuality“ (Bataille 2001 [1957]: 25).

## DOVĚTEK: MEZE EKONOMIKY POZORNOSTI

Na závěr připojuji dovětek, jímž se dostávám mimo teritorium vymezeného tématu, a dotýkám se ještě jednou a z jiného úhlu problematiky času. Všimněme si, že ba-

<sup>41</sup> To ovšem nezamezuje takovým ekonomicko-recipročním výkladům divadelního potěšení jako zde: „Úzkost má své místo po boku dalších prostředků — erotické vzrušení, rozechvění z podívané, potěšení z vybraného jazyka, uspokojení zvědavosti, kterou vzbuzují cizí místa a lidé, a tak dále —, s nimiž herci pracují, aby upoutali a uspokojili své zákaznický. Veškerým smyslem úzkosti v divadle [postav a s nimi poněkud distancovaněji zakoušené úzkosti diváků] je dokázat, aby poskytla obecnstvu takovou rozkoš, aby za ni platili stále znovu“ (Greenblatt 1988: 134–135).

taillovská obecná ekonomie, která ve stopách antropologického myšlení zahrnuje do ekonomických vztahů hýření, ničení a nehospodárný výdaj, odporuje též některým principům novější ekonomiky pozornosti (*attention economics*). Podle ní odpovídá na otázku nadbytku informací, který charakterizuje informační věk, nedostatek jiné komodity, tj. pozornostní kapacity. Jestliže informační přebytek nutně spotřebovává jako svůj protějšek pozornost, základní problém ekonomiky pozornosti jsou způsoby, jak informace třídit a alokovat tak, aby odpovídaly omezeným zdrojům, jež představuje recepční pozornost (odlišně, avšak v tomto obecném rámci o ekonomice pozornosti ve spojitosti s rozvojem nových médií uvažují Herbert A. Simon, Georg Franck, Thomas H. Davenport, J. C. Beck či Richard Lanham). Taková ekonomika se ve svých racionálních základech odklání od možnosti přisuzovat jakýkoli smysl plýtvání, takže prokrastinaci, odklad zužitkování informací na později či ještě spíše nečlenou spotřebu pozornosti je možné uchopit jedině jako ne-ekonomické chování či prostou konsumpci již dříve akumulovaného kapitálu. Podobný problém představuje takový nehospodárný výdaj pro Pierra Bourdieua, neboť toto zacházení s časem, jenž je univerzálním ekvivalentem vynaložené práce, lze v jeho pojetí symbolické ekonomie vysvětlit jedině tak, že je splaceno kulturním kapitálem, nebo tak, že přichází vniveč. Jakákoli „přidaná hodnota“ ve smyslu vybuzené emoce, afektu, zážitku, změněného „stavu vědomí“ — např. právě *specifické prožívání času* —, jímž se např. v zrcadle času vyprávění podle Paula Ricoeura člověku jedinečně „zhodnocuje“ — i zde bychom se mohli zastavit nad ekonomickými konotacemi tohoto slova — povědomí o časovosti lidského života, Bourdieuově explicitní reflexi uniká či přesněji řečeno, je jí dostupná jedině v oné zvláštní formě kapitálu, jakou představuje ztělesněný kapitál, ono „vnějškové bohatství proměněné v bytostnou součást osoby, v habitus“ (Bourdieu 2014 [1983]: 220). Není bez souvislosti s naším tématem, že právě ztělesněnou formu kapitálu charakterizuje to, že je nanejvýš obtížně konvertibilní a přenositelná.

Studie vznikla v rámci projektu GA ČR č. 16–11101S Literární komunikace ve světle „médií“. Autor využil výzkumné infrastruktury Česká literární bibliografie <<http://clb.ucl.cas.cz>>.

## LITERATURA

- Barber, C. L. *Shakespeare's Festive comedy: A study of Dramatic form and Its relation to social custom*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Bataille, Georges. *Œuvres complètes, Tome VII: L'économie à la mesure de l'univers — La Part maudite — La limite de l'utile (Fragments) — Théorie de la Religion — Conférences 1947–1948 — Annexes*. Paris : Gallimard, 1976.
- Bataille, Georges. *Œuvres complètes, Tome VIII: L'Histoire de l'érotisme — Le surréalisme au jour le jour — Conférences 1951–1953 — La Souveraineté — Annexes*. Paris : Gallimard, 1976.
- Bataille, Georges. *Prokletá část. Teorie náboženství*. Praha : Herrmann & synové, 1998.
- Bataille, Georges. *Svrchovanost*. Praha : Herrmann & synové, 2000.
- Bataille, Georges. *Erotismus*. Praha : Herrmann & synové, 2001.
- Bataille, Georges. *Vnitřní zkušenost — Metoda meditace*. Praha — Podlesí: Dauphin, 2003.
- Bolton, Jonathan (ed.). *Nový historismus / New Historicism*. Přel. Marek Sečkař, Olga Trávníčková. Brno : Host, 2007.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge : Cambridge University Press, 1977.

- Bourdieu, Pierre. *Teorie jednání*. Praha : Karolinum, 1998.
- Bourdieu, Pierre. „Formy kapitálu“. In Müller, R., Šebek, J. eds. *Texty v oběhu: Antologie z kulturněmaterialistického myšlení o literatuře*. Praha : Academia, 2014, s. 214–238.
- Bourdieu, Pierre. *Sociologické hledání sebe sama*. Brno : Doplněk, 2012.
- Brannigan, John. *New Historicism and Cultural Materialism*. New York : St Martin's Press, 1998.
- Colebrook, Claire. *New Literary Histories*. Manchester : Manchester University Press, 1997.
- Derrida, Jacques. „De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve“. *L'Arc*, č. 32 : Georges Bataille, 1967, s. 24–44.
- Fineman, Joel. „The History of the Anecdote: Fiction and Fiction“. In Veeger, H. A. (ed.). *The New Historicism*. New York: Routledge, 1989, s. 49–76.
- Fulka, Josef. „Imaginárno a pohled (Lacan, čtenář Merleau-Pontyho)“. *Filosofický časopis* 2007, roč. 55, č. 4, s. 537–551.
- Gallagher, Catherine — Greenblatt, Stephen. *Practicing New Historicism*. Chicago — London : University of Chicago Press, 2000.
- Greenblatt, Stephen. *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago : University of Chicago Press, 1980.
- Greenblatt, Stephen. „Invisible Bullets: Renaissance Authority and Its Subversion, Henry IV and Henry V“. In Dollimore, J., Sinfield, A. (eds.). *Political Shakespeare: New Essays in Cultural Materialism*. Manchester: Manchester University Press, 1985, s. 18–47.
- Greenblatt, Stephen. „Towards a Poetics of Culture“. *Southern Review* 1987, roč. 20, č. 1, s. 3–15.
- Greenblatt, Stephen. *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Oxford : Clarendon Press, 1988.
- Greenblatt, Stephen. „Culture“. In Lentricchia, F., McLaughlin, T. (eds.). *Critical Terms for Literary Study*. Chicago : University of Chicago Press, 1995, s. 225–232.
- Greenblatt, Stephen. *Hamlet in Purgatory*. Princeton : Princeton University Press, 2001.
- Greenblatt, Stephen. *Podivuhodná vlastnictví: Zázraky Nového světa*. Praha : Karolinum, 2004.
- Greenblatt, Stephen. *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*. London : Routledge, 2007.
- Greenblatt, Stephen. „Neviditelné střely“. Přel. Olga Trávníčková. In Bolton, J. (ed.). *Nový Historismus/New Historicism*. Brno : Host, 2007, s. 92–149.
- Greenblatt, Stephen. „Cirkulace společenské energie“. In Müller, R., Šebek, J. (eds.). *Texty v oběhu: Antologie z kulturně materialistického myšlení o literatuře*. Praha: Academia, 2014, s. 302–327.
- Greenblatt, Stephen (ed.). *The Power of Forms in the English Renaissance*. Norman : Pilgrim Books, 1982.
- Haselstein, Ulla. „Stephen Greenblatt's Concept of a Symbolic Economy“. In: Fluck, W. (ed.). *Yearbook of Research in English and American Literature 11: The Historical and Political Turn in Literary Studies*. Tübingen : Gunter Narr, 1995, s. 347–370.
- Hrdlička, Josef. „Obraz a negace: Surrealismus a kritika obrazu“. In Langerová, M. — Vojvodík, J. — Tippnerová, A. — Hrdlička, J. *Symboly obľudnosti: Mýty, jazyk a tabu české postavantgady 40.–60. let*. Praha : Malvern, 2009, s. 79–108.
- Kandert, Josef. „Marcel Mauss: Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech“. In: *Sociologický časopis* 2002, roč. 38, č. 5, s. 674–676.
- Liu, Alan. „The Power of Formalism: The New Historicism“. *English Literary History* 1989, 56, č. 4, s. 721–771.
- Marx, Karel. *Kapitál: Kritika politické ekonomie*. Praha : Státní nakladatelství politické literatury, 1954.
- Mauss, Marcel. *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Praha : Sociologické nakladatelství, 1999.
- Mauzé, Marie. „Georges Bataille et le potlatch: À propos de *La part maudite*“. In D. Lecoq, J.-L. Lory (eds.). *Écrits d'ailleurs: Georges Bataille et les ethnologues*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987, s. 31–38.

- Montrose, Louis. „The Elizabethan Subject and the Spenserian Text“. In Parker, P., Quint, D (eds.). *Literary Theory/Renaissance Texts*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1986, s. 303–340.
- Müller, Richard — Šebek, Josef (eds.). *Texty v oběhu: Antologie z kulturněmaterialistického myšlení o literatuře*. Praha : Academia, 2014.
- Müller, Richard. „Obměny kultur, ohyby materiality: K myšlení kulturního materialismu a nového historismu“. In: týž, Šebek, J. (eds.). *Texty v oběhu: Antologie z kulturněmaterialistického myšlení o literatuře*. Praha : Academia, 2014, s. 17–108.
- Piel, Jean. „Bataille and the World: From the ‚Notion of Expenditure‘ to the Accursed Share“. In Boldt-Irons, L. A. *On Bataille: Critical Essays*. Albany : State University of New York, 1995, s. 95–106.
- Porter, Carolyn. „Are We Being Historical Yet?“, *South Atlantic Quarterly* 1988, roč. 87, č. 4, s. 743–786.
- Procházka, Martin. „Nový historismus, Stephen Greenblatt a střet kultur při dobývání Ameriky“. In Greenblatt, S. *Podivuhodná vlastnictví. Zázraky Nového světa*. Praha : Karolinum, 2004, s. 221–233.
- Shakespeare, William. *Troilus a Kressida*. In týž: *Antická dramata*, přel. E. A. Saudek, A. Skoumal. Praha : Odeon, 1983, s. 393–525.
- Shakespeare, William. *Troilus a Kressida*. In týž. *Dílo*. Přel. M. Hlinský. Praha : Academia, 2011, s. 395–440.
- Thomas, Brook. *The New Historicism and Other Old-Fashioned Topics*. Princeton, NJ : Princeton University Press, 1991.
- Tůma, Petr. „Od obecné ekonomie k ekonomii dekonstrukce“. In Sedláčková, M. (ed.). *L'influence de l'œuvre de Jacques Derrida sur la pensée contemporaine: Vliv díla Jacquesa Derridy na současné myšlení*. Praha : Filosofie, 2007, s. 125–151.
- Veese, H. Aram (ed.). *The New Historicism*. New York : Routledge, 1989.
- Wickham, Glynne. *Early English Stages: 1300–1660*. 2 sv. London : Routledge & Kegan Paul, 1972.
- Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford : Oxford University Press, 1977.

## DISTANCE, ILLUSION, THE CURSE OF GAIN: PROBLEMS OF (NOT ONLY) THE NEW HISTORICAL SYMBOLIC ECONOMY

In this article, the question of the specific logic underlying the New Historical conception of the relation between text and context leads, first, to the exploration of the extent to which Stephen Greenblatt builds his analysis of the English Renaissance theatre on Pierre Bourdieu's sociological conception of general economy of practices and symbolic goods. It is shown, secondly, how the New Historical latent conception of symbolic economy is built on the precondition of heteronomy of different social and cultural fields in the early modern period. Also, it is pointed out how New Historicism develops a self-reflective strategy within its historical epistemology by incorporating itself into the tradition of cultural critique born in the context of the “conquest” of the New World whereby a category of cultural difference was generated. Thirdly, both conceptions of symbolic economy (Bourdieu's and Greenblatt's) are compared to the project of Georges Bataille of “accursed share”, developed in the 1930's and 1940's, and his outline of a peculiar logic of general economy, which negates the very foundations of economic thinking. It is explained how all three conceptions are based on Marcel Mauss's “discovery” of the economy of gift in archaic societies (later critiques of Mauss's interpretation of the ethnographic material are taken into account). Bataille's perspective of general economy is followed, where various historical societies face the problem of surplus and where the consumption of excessive resources acquires different forms of creativity in art, and destructivity in war and sacrifice. Bataille's “delirant vision” (Goux) is taken as providing a possible critical angle on the limits of the “symbolic economies” of New Historicism and Bourdieu's sociology not only as their analytical tools, but also as part of their own foundations as scholarly projects.



Finally, the New Historical relation to the rhetorical tradition is understood as a moment whereby the limits of its symbolic economy (its subordination to the logic of capital accumulation) might be paradoxically transcended.

#### KLÍČOVÁ SLOVA:

symbolická ekonomie — obecná ekonomie — nový historismus — Stephen Greenblatt — Georges Bataille — Pierre Bourdieu — sebereflektivita.

symbolic economy — general economy — New Historicism — Stephen Greenblatt — Georges Bataille — Pierre Bourdieu — self-reflectivity.

**Richard Müller** (\* 1977) je literární teoretik a překladatel, výzkumný pracovník Ústavu pro českou literaturu AV ČR; vyučuje na New York University in Prague a Vysoké škole kreativní komunikace. Jeho odborným zájmem jsou sémiotika literární komunikace a otázky její mediality a materiality, interference teorie médií a literární teorie, moderní česká literatura a dílo Franze Kafky. Je autorem a editorem *Slovníku novější literární teorie* (Academia 2012, spolu s Pavlem Šidákem) a knihy *Texty v oběhu: Antologie z kulturně materialistického myšlení o literatuře* (Academia 2014, spolu s Josefem Šebkem).