

MIMO ŘÁD: GENEALOGIE ZRŮDNOSTI¹

Margrit Shildrick

Out of Order: Genealogy and the Monstrous

In this paper I put the question of anomalous embodiment centre stage, and look particularly at the problematic relation between the historical meaning of the monstrous and its imbrications with disability. I revisit assumptions both about the parameters of disability and about its historical antecedents. I rely on the tools of a quasi-Foucauldian genealogy to problematize the received history of the disabled body. I argue that alongside the historical transformations in the meaning of the monstrous and up to its present day manifestation in disability, there is another current of interior processes, which not only challenge the periodization in historical thought, but also supplement – although not displace – Foucault’s discursive approach. Such insights may help us understand the implicit violence that marks the encounter with the anomalous body, whether it is considered monstrous or disabled. In the hostility, evasion, and, paradoxically in the fascination that greets morphology out of order, we might sense self-recognition. What is undeniable is that the ambivalence, and its associated anxieties, which marks a recurrent pattern in discrete historical moments – albeit ones shaped by highly variant contingencies – bristles with unease. Where the boundaries of absolute difference inevitably fail, then those too-familiar others whose bodies are disordered will be invested with all the anxieties and fantasies that operate at a socio-cultural, interpersonal, and ultimately an intra-psychoic level. As such, the modern day category of disability,

1 Tento text byl přednesen jako úvodní přednáška na konferenci *Reprezentace odlišného těla v interdisciplinární perspektivě*, pořádané Kateřinou Kolářovou a Lucií Storchovou, za finanční podpory Fakulty humanitních věd UK a s podporou Filozofického ústavu AV ČR. Text přeložila Sylva Ficová, odborné a terminologické korektury zajistily Kateřina Kolářová a Lucie Storchová. Překlad tohoto textu do češtiny je výstupem grantu „Kulturní reprezentace (tělesného) postižení a jeho současné transformace“, podpořeného GAAV, KJB908080902, jehož nositelem je FHS UK. Některé z myšlenek tohoto příspěvku byly plně rozvinuty v knize MARGRIT SHILDRICK, *Dangerous Discourses of Disability, Subjectivity and Sexuality*, London 2009.

as a variant on the monstrous, is a highly complex and intrinsically ambiguous designation that cannot be addressed adequately by positivist and binary based models of analysis alone, whether of biomedicine, or of social construction. Whilst having no pretensions to articulate an ultimate truth, any genealogy of the discursive constitution of the anomalous body must engage with it as the site of multiple cultural and psychic investments.

Margrit Shildrick působí na The Department of Thematic Studies, Linköping University, margrit.shildrick@liu.se

V tomto příspěvku chci položit důraz na otázku anomálního těla a zaměřit se zejména na problematický vztah mezi historickým významem zrůdnosti a jejím překrýváním s koncepty „postižení“. Moje práce do značné míry využívá tzv. postkonvenční analýzu, jež může být neznámá těm, kdo problematiku „postižení“ chápou například v souvislosti s problematikou lidských práv nebo vycházejí ze sociálně konstruktivistického modelu „postižení“. Namísto těchto přístupů se pokusím zpochybnit některé předpoklady, které se týkají charakteristik „postižení“ i konceptů, jež mu historicky předcházely. Použiji proto nástroje kvazifoucaultovské genealogie, abych hlouběji problematizovala obecně přijímané dějiny „postiženého těla“. Není pochyb o tom, že v průběhu času převládaly určité autoritativní diskurzy, jejich všudypřítomnost v hlavním proudu dobového myšlení je však dočasná a nestálá. Foucaultovská genealogie poté přenáší pozornost od pojetí progresivního vývoje myšlenek týkajících se „postižení“ k představě konkurenčních diskurzů, jež jsou kulturně zakotveny v konkrétních historických obdobích, a od teleologické narace k pojetí diskontinuity a diskurzivním zlomům.

V návaznosti na Foucaultovo svůdné vysvětlení vzniku modernistických normativit, které jsou udržovány pomocí binárního vztahu mezi normálním a abnormálním, velká část současných vědeckých prací v oboru „disability studies“ mapuje zlom mezi funkčními modely. Od nejstarších vysvětlení „postižení“, motivovaných náboženstvím a pověřivými představami o lidské dokonalosti a bohem dané přirozenosti, v nichž hraje zásadní roli postava zrůdy, náhle získal převahu známý lékařský model individuální patologie, který si v současné konvenční kultuře stále zachovává privilegované postavení. V poslední době tento přístup čím dál více nahrazuje sociálně konstruktivistický model „postižení“, jenž využívání normativit politizuje. Místo jedince s patologickým tělem je „postižení“ podmíněno sociálními a environmentálními faktory. Takzvaný „sociální model postižení“ sice zůstává hnací silou velké části současných prací v oblasti disability studies, jeho hegemonii však dnes zpochybňuje nový důraz na význam

anomálního *těla* a na vnitřní síly ovlivňující kulturní představivost.² Spolu s historickými proměnami významu zrůdnosti a její konkretizací v pojmání „postižení“ až do dnešní doby se objevil další proud vnitřních procesů, který nejen zpochybňuje periodizaci historického myšlení, ale také doplňuje – pokud přímo nenahrazuje – Foucaultův diskurzivní přístup.

Konstrukce anomálního těla jako nedostatečného, neúplného a podřadného oproti převládající normě označuje „postižení“ jako naprosto bezcenné ani ne tak kvůli tomu, čím je, jako spíše kvůli tomu, čím není. Bez ohledu na to, zda je důraz kladen na samotné tělo nebo společensko-politický kontext, existuje široká shoda na tom, že tzv. postižení je konstruovaná kategorie, která nabývá významu prostřednictvím komplexního souboru kulturních, politických a mytologických kritérií, jež „postižené“ osoby definují jako nadbytečné, nakažlivé, škodlivé i bezmocné.³ Jinakost „postižení“ je tedy jinakostí, která narušuje společenské tělo a kterou lze zkrotit jen přísným zavedením normativních kategorií, jež údajně protikladné skupiny vyčlení a udrží mimo (toto) sociální tělo. Přesto je anomální tělo, svědčící o nemoci, traumatu či chátřání, nepřijemnou připomínkou toho, že normativní, „zdravé“ tělo je navzdory své zdánlivě úspěšné nezávislosti velmi náchylné k poškození a zhroucení. Vzhledem k explicitnímu upřednostňování celistvosti, nezávislosti a integrity vyžadovaných od subjektu tělesně zdatného, kulturní představivost vynakládá velké úsilí na konstruování/udržování fantazií o nezranitelném těle. Tváří v tvář „postižení“, jež hrozí narušit hranici mezi vlastním já a „tím druhým“, je pak reakcí zakořeněná úzkost. Někdo by mohl považovat tuto úzkost v dnešní době jen za pozůstatek méně sofistikovaného chápání lidského těla, to by však byla chyba. Tato úzkost ohrožující integritu vlastního já je totiž v současnosti stále přítomná, třebaže může nabývat méně otevřené, represivní a diskriminační formy. Stručně řečeno má „postižení“, podobně jako „zrůdnost“, schopnost narušovat normativní očekávání a destabilizovat identitu subjektu.

Nejprve se budu věnovat některým historickým okamžikům ve vztahu mezi „postižením“ a společností. Hned od počátku bychom přitom neměli předpokládat, že vnímané změny jsou jasné a jednoznačné ani že „postižení“ má stabilní a progresivní historii. Nikdy přitom není ve hře jen jeden diskurz, ale, jak nás upozorňuje Foucault, spleťtá směsice vzájemně souvisejících myšlenek a názo-

2 Kulturní představivostí mám na mysli soubor nevyslovených přesvědčení a hodnot, jež – mimo jiné – určují, jak má podle nás vypadat tělo, které je „normálně“ úplné, odolné a nezranitelné.

3 DAVID MITCHELL, SHARON SNYDER (edd.), *The Body and Physical Disability: Discourses of Disability*, Ann Arbor 1997, s. 2–3.

rů. V raném novověku tedy nedošlo k prostému přechodu od modu úžasu, kdy se „postižená“ těla počítala mezi „zrůdná“, k modu deviace, kdy byly různé tělesné formy čím dál častěji medikalizovány a patologizovány. Musíme se mít také na pozoru před skrytými psychickým operacemi podmiňujícími materialitu a uvědomovat si, že minulost lze poznat jen výběrově, v závislosti na tom, co je zaznamenáno, i na tom, jak tyto záznamy čteme skrze své názory a hodnotové systémy.⁴

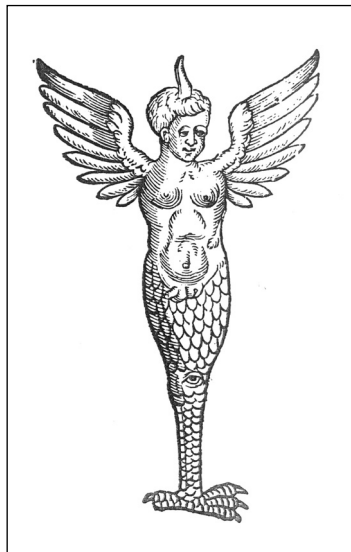
O co tedy jde, když se něco označuje za zrůdné nebo když „zrůdnost“ nelze odlišit od „postižení“? Proč těla, jež jsou označována za anomální, která stojí mimo normy morfologické přijatelnosti, způsobují takovou úzkost? Ideální norma v kontextu západního modernistického diskurzu vyžaduje, aby naše těla byla celá a úplná, aby byla předvídatelná a pod naší kontrolou, a především aby byl „vtělený“ subjekt autonomní. Normativní očekávání naší společnosti jsou tak zakořeněná, že vtělená odlišnost v nás vyvolává velmi nepříjemný pocit. Těm, kdo si myslí, že se normě více či méně blíží, a kdo si osobují jistou nezranitelnost, je vlastní velmi reálná touha udržet všechny odlišnosti, které normy porušují, v dostatečné vzdálenosti, protože jejich příklady v nás vyvolávají úzkost z nás samých. Ze záznamů vyplývá, že v historii bral na sebe tento přístup podobu perzekuce, zabíjení, ukrytí nebo vystavování anomálních těl. V naší době ona často násilná touha udržet si odlišnost od těla vstupuje do jiného modu – zásahů do těla, jež mají zavést nějakou formu normalizace, sloužící k udržení ideálního obrazu tělesné nezranitelnosti. Problém spočívá v tom, že normativní většina – s úplným tělem – neumí tolerovat těla, která se nějakým způsobem nacházejí mimo řád a která vykazují kategorickou nejednoznačnost, a raději bude riskovat nebo vnucovat nebezpečí „terapeutické“ intervence, než aby tato ontologická poškození nechala na úrovni nerozhodnutelnosti. To je zřejmé zejména u léčby různě srostlých dvojčat či intersexuálních těl, přičemž obojí jsou chápána jako zrůdy a podrobována technologiím normalizace. Jak píše Elizabeth Grosz ve své práci *Intolerable Ambiguity*, zrůda je nejednoznačná bytost, jejíž existence ohrožuje společensky klíčové kategorie a opozice. „Zrůdy jsou lidské bytosti, které existují mimo a navzdory struktuře binárních protikladů ovládajících naše základní koncepty a mody sebedefinice.“⁵ Na okraj zde uvedme, že Foucault ve své knize před-

4 Podrobnější rozbor tohoto tématu s odkazem na dějiny zrůdnosti podává M. SHILDRICK, *Embodying the Monster*.

5 ELIZABETH GROSZ, *Intolerable Ambiguity*, in: *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*, (ed.) Rosemarie Garland Thomson, New York 1996, s. 57

nášek *Abnormal* uvádí srostlá dvojčata jako převládající imaginaci zrůdnosti středověku a renesance, pro pozdější období tuto funkci zastával hermafroditismus. Než se k Foucaultovi vrátíme uceleněji, je však nutné se pozorněji podívat na význam zrůdného.

Skutečným problémem, který chce většinová společnost zakrýt, je to, že všechna těla jsou do jisté míry zrůdná, a to i když nemají klinické nebo fyziologické abnormality. Ať už jsou klasifikována jako „normální“ nebo „abnormální“, všechna těla jsou vždy proměnlivá, neustále se přetvářejí a posouvají se směrem k nějaké formě normativity nebo směrem od ní. Naše těla se vyvíjejí, mění a chátrají, všichni krvácíme, vyměňujeme si krev a živiny přes placentární membránu, roníme slzy, vyměšujeme výkaly, hnis,

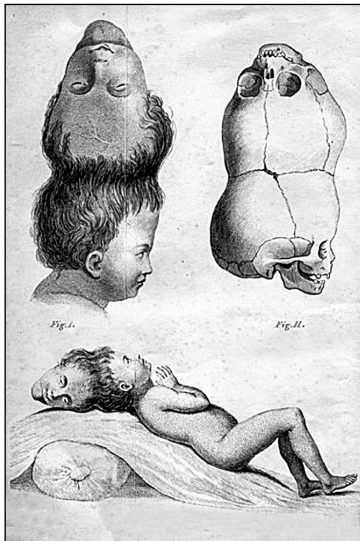


přicházíme o kůži, vlasy, produkujeme semeno a mléko. Těla jsou stručně řečeno choulostivé a „ne-řádné“ entity, nikoli ikony sebekontroly, a právě proto s nimi má modernistické západní myšlení, které upřednostňuje kategorický řád, takový problém. Může tedy nadčasová kategorie „zrůdného“ pomoci odhalit naše názory a iluze o tělech obecně a zejména o tělesné odlišnosti? Nahlédneme-li do klasických textů, zdá se, že už v nejstarších záznamech pojem „zrůda“ – používaný pro lidské bytosti – naznačoval neúplnost, nějaký nedostatek či zmatení kategorií a velmi často hybridní morfologii. Řečeno Aristotelovými slovy, „zrůdnosti patří do třídy věcí proti přírodě“.⁶ V jeho pojetí je nadbytek, nedostatek nebo posun určitých vlastností dostatečným důvodem pro to, aby byla těla označena za zrůdná a jejich existence za nepatřičnou. Být zrůdou tedy znamenalo nezapadat fyzicky, existenciálně či morálně. Nepřekvapí tedy, že archivy dosvědčují neustálou perzekuci těch, kdo byli za zrůdy považováni, paradoxně však i trvalou fascinaci těmito tělesnými formami.

Zamysleme se nyní nad následujícími, často uváděnými příklady zrůdných těl:

a) často reprodukovávané vyobrazení zrůdy z Ravenny zobrazuje podivnou směsí kůže, šupin, rohů, peří, nohou s plovacími blánami a křídel. Postava je zjevně

6 ARISTOTELES, *De generatione animalium*, London 1953, s. 767b, 5–10.



hybridní, pokud jde o lidské a živočišné rysy (obr. č. 1);

b) bengálský chlapec z 18. století s nadpočetnou hlavou ilustruje nepatřičnost (obr. č. 2);

c) fotografie Karla Grimese vzorku z panoptika zrůd z počátku 20. století zachycuje dvojčata vyvolávající nemožnou otázku, zda jde o jednu či dvě poloviny: na jednoho je jich příliš mnoho, na dva příliš málo, a proto jde zároveň o přebytek i nedostatek (obr. č. 3).

Jakkoliv bereme ohled na historický odstup a jiné styly reprezentace, ihned nás zarazí, že tyto postavy nejsou jako my; jsou ono jiné, oproti kterému se definuje vtělená normativita. V historických záznamech byli vážně „postížení“ lidé nebo lidé s vrozenými

„deformitami“ chápáni právě jako jiní a zacházelo se s nimi stejně jako s kuriozitami, zrůdami a bezcennými lidmi. Americké freak-shows z 19. a 20. století jsou například pozdní ukázkou praxe vystavování z dřívějších dob, jež existovala již ve středověké a renesanční Evropě. Abychom si nemysleli, že naše doba je sofistikovanější a k lidským variacím citlivější, měli bychom poznamenat, že tyto podívané se konají stále, často v podobě vzdělávacích dokumentárních pořadů, které sice navenek podporují toleranci k odlišnosti, ve skutečnosti však umocňují distinkci normální/abnormální. Fascinace je nepopíratelná a zdá se, že prochází napříč historickými epochami. V pozdním středověku a raném novověku nebyly výrazné odchylky od normativní tělesnosti děsivé jen tím, že například zrůdné dítě (zrozené snad v důsledku pohlavního styku o sabatu) mohlo představovat ztělesnění hříchu, ale vykazovaly i známky nekontrolovatelné plodící síly přírody a mimořádné boží moci. Ať se zrůdy objevují kdekoli – v archiváliích, v literatuře nebo výtvarném umění, je pozoruhodné, jak často se v reakci na ně mísila fascinace se strachem či odporem. I když je kárný pohled držel v uctivé vzdálenosti, byly svůdné i hrozné.

Zrůda tedy není nikdy vnímána zcela negativně ani nestojí zcela mimo lidskou společnost, vždy je to osobnost s nejednoznačnou identitou. Ať popíráme jakoukoli podobnost mezi vlastním já a „tím druhým“ sebevíc a snažíme se zachovat oddělovací hranice, máme také pocit rušivé povědomosti, dokonce podobnosti. Zrůda není jen odpuzivá, volá také směrem k nám a vyzývá k uzná-

ní. Úzkost v nás nevyvolává naprostá odlišnost, ale to, co je nějak povědomé. Třebaže zrůda může představovat to, co bychom raději popřeli, vždy od nás něco požaduje nárok. Toto napětí mezi přijetím a odmítnutím se projevuje v neustálé historické oscilaci mezi procesy integrace a vyloučení anomálního těla, přičemž oba doprovází přetrvávající úzkosti. Právě z těchto důvodů lze označit historické změny s ohledem na společenský postoj vůči lidem považovaným za „postižené“ za pokrok jen s obtížemi, a to i v případech, kde se špatné materiální podmínky lidí s tzv. postižením zlepšily nebo zkvalitnily. Proto tvrdím, že i zdánlivě nejpríznivější vývoj může maskovat skrytý strach z něčeho, co se odmítá nechat definitivně zařadit.



Francouzský teoretik Henri-Jacques Stiker ve své knize *A History of Disability* nabízí přesvědčivé vysvětlení, proč je zřejmě tělesná jinakost tak nadčasově znepokojivá. Tvrdí, že radikální rozdíly v individuální morfologii vždy naznačují větší zmatek, protože, jak píše: „odchylka v řádu těla je odchylkou ve společenském řádu“.⁷ Ještě provokativněji pak poukazuje na ontologickou hrozbu: ti, kteří jsou tzv. postižení, „jsou trhlinou v našem bytí“.⁸ Třebaže je Stikerův přístup k disciplinárním postupům vůči tělu kvazifoucaultovský, přesvědčivě také otvírá prostor úvahám, které Foucault ignoroval. Významné je i to, že bere v potaz, jak funguje kulturní imaginace, která sedimentuje v normativních fantaziích. Jak poznamenává David Mitchell, Stiker „se zároveň snaží ukázat přítomnost pojetí ‚postižení‘ v západních dějinách a popustit uzdu našim kolektivním fantaziím v ‚příslibu‘ jeho vymýcení nebo léčby“.⁹ Jeho ústředním tématem je tedy sociálně kulturní odmítnutí „postižení“ založené na tom, že je schopno narušovat sociální

7 HENRI-JACQUES STIKER, *A History of Disability*, Ann Arbor 1999, s. 40.

8 H.-J. STIKER, *A History of Disability*, s. 10.

9 Srov. text Davida Mitchella v knize H.-J. STIKER, *A History of Disability*, s. IX.

skupinu i normativní individualitu. Právě z toho důvodu historické strategie integrace nebo vyloučení, které Stiker uvádí, vždy selhávají: „postižené“ tělo není nikdy zcela vnější a jiný, ale naopak odmítnutý aspekt našeho já. Při sledování historie konceptualizace „postižení“ se Stiker vydává do judaistického, předkřesťanského období, kdy, jak poznamenává, byla tělesná jinakost obecně chápána jako nečistá a škodlivá, tedy v biblickém smyslu zavrženíhodná. Podle zákona čistoty – vysvětleného ve 3. knize Mojžíšově – je zvláště znesvěčující vrozené znetvoření spolu s leprou, povrchovými nádory, strupy a dalšími velmi viditelnými poruchami ideálního povrchu pokožky.¹⁰ Julia Kristeva¹¹ jde v podobném čtení biblických textů ještě dál a tyto úzkosti spojuje se svou teorií abjekce, která vždy svědčí o vnitřním selhání systému a řádu. Pojmem abjektivní, který Stiker nepoužil, ale jistě evokoval, ve vztahu k tělesné jinakosti a v rámci diskurzu „postižení“ odkazuje na to, že „celistvá“ i „postižená“ tělesnost si jsou nutně komplementární. Snažíme se vyloučit právě to, co je součástí nás samých.

Tento názor se znovu objevuje v křesťanském období v podobě neutuchajících filozofických a náboženských diskusí o „přirozeném“ stavu aberantního těla. Nejde jen o to, že odlišná morfologie a závažnost postižení přináší otázku hranic, ale i o to, že i v nejkřiklavějších případech tělesné odlišnosti, kdy se „postižení“ slévá s monstrozitou, není vztah tohoto „jiného“ těla k přirozenému řádu nijak jasný. Patřila taková bytost na jedné straně do kategorie zcela mimo přírodu, nebo byla jen odchylkou v jejím rámci? V období rané patristiky se hádanka zrůdnosti soustředila na to, zda je tělesná odchylka ukázkou moci Boha, který svévolně mění přirozený řád, nebo porušením tohoto řádu, jež naznačuje vyloučení padlých a hříšných; z těchto diskusí je však jasné, že se anomální tělo vymykalo konečné kategorizaci. Na konci středověku a v raném novověku se tedy evropské postoje k tělesné jinakosti daly chápat dvěma protikladnými způsoby: buď jako přístupné spáse – například Augustin tvrdil,¹² že u Posledního soudu ti, kdo jsou stíženi deformovaným či odlišným tělem, znovu získají tělo

10 Lv 22. Podobně byla za stejně nebezpečné a škodlivé považována celá řada každodenních zkušeností známých ženám, například menstruace nebo těhotenství. Julia Kristeva dokonce tvrdí, že síla biblické nečistoty je „zakotvena v soustředění psychické energie mateřské funkce – matky, žen a reprodukce“ – JULIA KRISTEVA, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, New York 1982, s. 91. Společným jmenovatelem, pokud jde o poskvrnění, se zdá být skutečnost, že byl narušen ideál tělesné jednoty.

11 J. KRISTEVA, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*.

12 AUGUSTINUS AURELIUS, *O boží obci*, Praha 2007, XXII, 12.

úplné,¹³ nebo se jich vykoupení netýkalo. Otázka integrace nebo vyloučení byla neřešitelná.

Podobné obavy o status zrůdného těla pronikaly i do lidovějších textů, například do tzv. knih zázraků, které kolovaly Evropou zejména na konci středověku a v raném novověku.¹⁴ Pokušení vnímat čtenáře těchto vyprávění jako příliš naivní je silné, přesto tvrdím, že šlo o víc než jen o touhu být šokován a ohromen, či se dokonce jen bavit. Ve starších textech je zjevná nepochybná souhra strachu a fascinace, důležité však je, že zrůdné tělo hraje klíčovou roli v konstrukci a posílení rozdílů mezi normálním a abnormálním a v prosazování normativit. Pro Foucaulta bylo v jeho textu *Abnormal* primární to druhé, tedy že se „zrůda“ nestává zrůdnou kvůli jinakosti morfologické abnormality samotné, nýbrž kvůli tomu, že útočí na formy vlády. Foucault tvrdí, že zrůdu nedefinuje jen porušení přirozeného zákona, ale i toho občanského, kanonického a náboženského. I když poněkud nečekaně argumentuje, že „postižení“ se *neprolíná* se zrůdností, z raně novověkých textů je zřejmé, že k vrozeným jinakostem se přinejmenším přistupovalo ve stejném epistemickém rámci jako k lidským či zvířecím „zrůdným“ křížencům. Jak sám Foucault připouští, třebaže se pocit pohany, kterou zrůdnost vyvolávala v raném novověku, postupně vytrácel a stával se pouhým každodenně zakoušeným „postižením“, z hlediska správy společnosti bylo opakovaným problémem „hledání základu zrůdnosti skryté za malými abnormitami, deviacemi a nepravidelnostmi“.¹⁵ Podle něj je abnormalita společným jmenovatelem, který proniká neobvyklou formou vtělení, mentální labilitou, deviantním chováním (zejména v souvislosti se sexualitou) a kriminalitou. Jinými slovy: stejně jako historická kategorie zrůdnosti představuje společenskou a morální poruchu, je i dnes postižení chápáno jako hluboce znepokojující – stojící mimo řád, transgresivní a transformativní.

13 Celou rozpravu o této velmi složité diskusi obsahuje studie STEPHENA PENDERA, „*No Monsters at the Resurrection: Inside Some Conjoined Twins*“, in: *Monster Theory*, (ed.) J. J. Cohen, Minneapolis 1996.

14 Bohatou sbírku podobných textů obsahuje Boaistuau (1560), Fenton (1569), Aldrovandi (1642) a Buffon (1749), stejně jako průvodci pro cestovatele varující před kvazilidskými rasami s podivnými těly, která lze najít v zapadlých koutech známého světa. Nejznámější jsou *Mandeville's Travels*, které se objevily poprvé někdy v 15. století – srov. M. C. SEYMOUR (ed.), *Mandeville's Travels*, Oxford 1967; ULISSE ALDROVANDI, *Monstrorum historia*, Bologna 1642; PIERRE BOAISTUAU, *Histoires prodigieuses les plus mémorables*, Paris 1560; C. L. L. de BUFFON, *Sur les Monstres*, Paris 1749; EDWARD FENTON, *Certaine Secrete Wonders of Nature*, London 1569.

15 MICHEL FOUCAULT, *Abnormal*, New York 2003, s. 56.

Nejde přitom o to, že všechny formy (tělesné) jinakosti a „postižení“ mají být chápány stejně, ale že všechny mají potenciál evokovat úzkost z toho, co Foucault nazývá „nejasností na úrovni zákona“.¹⁶ V krajních případech určitá těla, „zrůdná“ a „postižená“ těla – hybridní bytosti, srostlá dvojčata, intersexuálové či v nedávných letech dokonce atleti používající protézy, například Oscar Pretorius¹⁷ – jasně svědčí o neadekvátnosti běžných modů správy. Podle Foucaulta vznik modernistického vědeckého a empirického racionalismu úzce souvisí s neúnavnou snahou kategorizovat a vytvářet jasné hranice vydělení. Modernistické bio-vědy jsou se svým důrazem na eliminaci nejednoznačnosti, privilegováním racionálního jednání a zejména se svou schopností zařadit všechna těla do systému normativit velmi vlivné při vytváření a zachovávání rozdílů mezi normálním a patologickým tělem. Za podstatu tohoto nového „vědeckého“ přístupu, v němž je „postižené“ tělo prvořadým terčem zájmu, Foucault explicitně označuje významný rozpor mezi tradičním vyloučením malomocného, kterého ponechali jeho osudu, a raně novověkou inkluzí oběti moru, jež podléhala řadě normalizačních procesů: „Přecházíme od technologie moci, která nás vyřazuje, vylučuje, vyazuje, marginalizuje a utlačuje, k zásadně pozitivní síle, jež přetváří, pozoruje, ví a množí se.“¹⁸ I když si „zrůdné“ tělo nárokuje bio-medicína a ztrácí mnoho ze své nejednoznačnosti, zůstává, jak poznamenává Foucault ve své analýze pojetí abnormality v 19. století, „zvětšujícím se modelem, formou každé možné malé nepravidelnosti“.¹⁹ Foucaultovi však v jeho výkladu uniká důvod, proč se modernistické epistémé nedaří plně zahrnout i problematiku „postižených“ těl.

Z archivů vyplývá, že navzdory obratu k racionalistickému a vědeckému diskurzu se na konci 17. století i nadále šířila směsice zájmu a obav, jež je patrná v pokračujícím zájmu o raně novověké knihy o zrůdách. Podle mého názoru úzkosti, které poháněly tyto protichůdné diskurzy, odrážejí právě onu nejednoznačnost, kterou představuje anomální tělo – tělo, jež se ze své podstaty nenechává vměstnat do kategorií stejnosti či odlišnosti, přirozenosti či nepřirozenosti a v extrémních případech i do kategorií lidskosti a nelidskosti. Tato nejasnost je pro

16 M. FOUCAULT, *Abnormal*, s. 65.

17 Oscar Pretorius, „postižený“ jihoafrický sprinter, vzbuzoval normativní úzkost tím, že odmítal zůstat „postiženým“ atletem. Skutečnost, že mu jeho technologicky vyspělé protézy nohou umožňují závodit s „tělesně zdatnými“ běžci, se ukázala jako vysoce kontroverzní, a tato reakce se přitom částečně vysvětlovala tvrzením, že má nějakou „nepřirozenou“ výhodu.

18 M. FOUCAULT, *Abnormal*, s. 48.

19 M. FOUCAULT, *Abnormal*, s. 56.

kulturní představivost hluboce znepokojivá, zejména pokud v sobě zahrnuje obraz vtěleného já, které je úplně, samostatné a nezranitelné. Obavy z tělesné anomálie a především z „postižení“ se tedy vždy týkají spíše statusu sebe samé(ho) než vnímaných nedostatků samotné „postižené“ osoby. Ať už je reakce individuální či společenská, nebo je součástí dominantního diskurzu, jako například bio-medicíny, domnívám se, že vždy vychází z *psychické* úzkosti. I „postižené tělo“ je podobně jako „tělo zruďné“²⁰ v kristevovském smyslu opovrženímhodné. A nehladě na to, jaké racionalizace lze použít ve snaze tyto kategorie oddělit (například v rámci nejvýznamnější strategie, která „postižení“ patologizuje), prosazování normativit na úrovni diskurzu vždy selhává, protože binární systém, o který se opírají, není nikdy daný ani stabilní. Údajně „čisté“ kategorie normálního a abnormálního jinými slovy není možné od sebe oddělit. Útok na kulturní imaginaci však nemůžeme spojovat výlučně s érou moderny, lze ho vystopovat ve všech obdobích, kdy hrozí, že se nejednoznačnost jiného těla přenese na naše vlastní tělo.

Své tvrzení, že „postižení“ nelze dostatečně pochopit bez odkazu na ontologickou úzkost fungující na psychické úrovni, mohu příhodně ilustrovat v oblasti eugeniky. Post-darwinistické pojetí eugeniky jako procesu vylepšování lidské rasy selektivním vyřazováním anomálií zpočátku nevzbuzovalo žádné morální pochybnosti. Naopak, racionální aplikování eugenických principů bylo chápáno jako utilitární dobro. Eugenická praxe se však vždy více než údajně biologickými fakty řídila řadou explicitních i implicitních hodnotových soudů v oblasti estetiky i morálky. Nejzřejmější příklad čistého eugenického myšlení a praxe v souvislosti s programem národně socialistické strany je dobře zdokumentován, proto se o něm zmíním jen krátce. Spojování „postižených“, rasově a sexuálně odlišných osob s fyzickou nakažlivostí i morální degradací bylo hnací silou hnutí za sociální čistotu a eugeniky v nacistickém Německu a na jeho základě bylo 350 000 osob klasifikovaných jako geneticky podřadných z důvodu mentální nebo fyzické jinakosti sterilizováno a dalších 250 000 rovnou zabito. Rozsáhlé eugenické programy byly rysem mnoha jiných států s odlišným politickým směřováním, včetně současných vzorů sociální péče jako Švédsko, kde program sterilizace pokračoval až do 80. let. I ve Spojených státech mezi léty 1920–1980 platily ve 33 státech zákony umožňující nucenou sterilizaci nejen duševně nemocných, „idiotů“, „imbecilů“, „slabomyslných“ či „epileptiků“,²¹ ale často i osob

20 M. SHILDRICK, *Embodying the Monster*.

21 Tuto formulaci srov. například v textu *Sterilization of Mental Defectives*, Laws of Indiana (1927), kapitola 241. Její varianty se používaly v legislativě mnoha dalších států.

s tělesným „postižením“. Jak ukazuje Foucault, „postižení“ bylo příznačně spojováno s kriminalitou, což objasňuje i výrok soudce Nejvyššího soudu Olivera Wendella Holmese z roku 1927: „Pro celý svět je lepší, aby společnost zabránila se rozmnožovat zjevně neschopným jedincům namísto toho, aby čekala na popravu jejich degenerovaných potomků za zločiny a aby tyto děti nechala hladovět kvůli zděděné imbecilitě.“²² Právě zde, ve středu veřejného diskurzu rozumu se stává nutností přidat onu hlubokou úzkost týkající se odlišnosti na úrovni individuální psyché i v jejím kolektivním výrazu v kulturní představivosti.

I když je dnes eugenika diskreditována jako nebezpečná pseudověda, současná „biomedicínská“ rozhodnutí jsou pravděpodobně stále zatížena kulturními hodnotami. Určité formy tělesné jinakosti a „postižení“ jsou chápány jako netolerovatelné, a je tedy nutné eliminovat je na genetické úrovni či během prenatální fáze nebo je podrobit intervenčním postupům, protože, jak tvrdím, obnažují západní představu nezranitelnosti a sebeovládání. Otevřená morální cenzura těch, kdo jsou „postižení“, se mírní, ale „postižení“ je i nadále projevem tělesné odchylky, která může překročit meze svého vymezeného prostoru. Lidé s „postižením“ nevzbuzují úzkost kvůli své odlišnosti jako takové, ale protože se příliš podobají všem ostatním. A co je horší, kdokoli se může stát jedním z nich. Jinými slovy se vzpírají hranicím stejnosti a odlišnosti a šíří nečistotu v normativních kategoriích. Odlišnění „postižených“ je tedy popřením jakýchkoli společných rysů s normativní většinou, jež legitimizuje a implicitně vyžaduje násilné kroky proti hrozbě rušivé nejednoznačnosti. Toto násilí se vždy nerealizuje, ale úzkost, která je motivuje, se skrývá i za zdánlivě ušlechtilými reakcemi stejně jako v otevřeně eugenickém záměru. Například rostoucí počet plastických operací, které se nabízejí nejen v souvislosti s radikálními anomáliemi – například u intersexuality či srostlých dvojčat (kdy to *může* mít určité klinické odůvodnění), ale i u méně závažných „postižení“ – svědčí o touze ne-li eliminovat, pak přinejmenším zakrýt tělesné odlišnosti. Pohnutkou je i nadále domnělá hrozba představovaná jinými, „postiženými“ těly.

Posun směrem k normalizaci nebo regulaci či vyloučení toho, co narušuje sociálně kulturní a psychický řád, je jasně patrný v tvrzeních Henri-Jacques Stikera, že ke konci 19. století osoby s duševními chorobami čekalo „vyloučení a dohled“, zatímco tělesně „postižení“ podléhali „režimům léčby a pomoci“.²³

22 Výrok v případě Buck vs. Bell (1927).

23 H.-J. STIKER, *A History of Disability*, s. 114. Foucault tvrdí něco podobného, když říká, že strategie „velkého uvěznění“, ona všeobjímající institucionalizace tělesně i duševně „jiných“ v antice

U tělesně „postížených“ se pak podle něj pozornost přesunula na návrat ke společenské a osobní normativitě, realizovaný pomocí technologií rehabilitace. V 19. století k nim patřila řada nových „normalizačních pomůcek“, například krční podpěry, korzety, elektrická stimulační a protézy končetin. Podle Stikera tento přinejmenším nový důraz *nepředstavuje* humanitární pokrok, nýbrž rigidnější aplikaci společenských omezení, jež mají rozdíly smazat agresivní podporou normalizace, a to jak neformálně, tak v rozšiřující se legislativě, stejně jako prostřednictvím biomedicínské intervence. Tato strategie slibuje větší rovnoprávnost „postížených“, avšak pouze pokud jsou znovu integrováni. Stiker píše: „zvláštnost a odchylka jsou (...) zakázány a odsouzeny“.²⁴ Ve skutečnosti je strategie normalizace nepatřičných těl vhodný způsob, jak obejít strach z podivnosti, a třebaže současný pohled na „postížení“ přechází od biomedicínského modelu individuální patologie k sociálnímu modelu, v němž může být odlišnost strukturálně obsažena, ve výsledku je odlišnost opět odstraněna. Nedávno přijatá legislativa ve Spojených státech i v Evropě se snaží odstranit nejistotu, kterou „postížení“ vzbuzuje, podporou názoru, že všichni, včetně „postížených“, mohou být produktivní pracující. Vytváření poslušných těl, podléhajících kontrole, standardizace a předvídatelnosti je dosaženo jako aktu sociální spravedlnosti, a nejsou tedy chápány jako projevy touhy popřít zranitelnost, nebo se od ní distancovat. Sama o sobě tedy nejednoznačnost a nejistota anomálního těla – jak vyplývá z archivních záznamů – v západní kultuře vždy vzbuzuje úzkost.

Selhání kontroly, samotná nerozhodnost vtělení, která se nachází mimo dosah normalizace, se historicky pojilo se zrůdným tělem a stávalo se zjevným v „postížení“, je tedy příliš blízko, než aby se dalo snést. Většinou přinejmenším připomíná, že křehkost je nedílnou součástí bytí. Jako by všichni věděli, ale nemohli přiznat, že odlišnost „postíženého“ tkví spíše uvnitř než vně nás samotných. Jak poznamenává Stiker, „postížení“ „jsou trhlinou v našem bytí, která odhaluje jeho otevřenost, neúplnost a ošidnost“.²⁵ Tyto poznatky nám mohou pomoci pochopit implicitní násilí, jež je příznačné pro setkání s anomálním tělem, ať už je považováno za zrůdné, nebo tzv. postížené. V nepřátelství, vyhýbání se a paradoxně i ve fascinaci morfologií, která stojí mimo řád, můžeme vnímat

byla nakonec opuštěna ve prospěch nového rozlišování mezi fyzickými a duševními anomáliemi, k němuž na jedné straně patřila inkluze a dohled a na straně druhé pokračující segregace a kázeňská kontrola – MICHEL FOUCAULT, *Madness and Civilization*, New York 1965.

24 H.-J. STIKER, *A History of Disability*, s. 136.

25 H.-J. STIKER, *A History of Disability*, s. s. 10.

sebezpoznání. Je nepopíratelné, že ona ambivalence a s ní související úzkosti, jež se opakují v diskontinuitních dějinných okamžicích, třebaže utvářených velmi rozličnými formami možného, vyvolává nepříjemný pocit. Tam, kde hranice absolutní odlišnosti nevyhnutelně selhávají, budou na nebezpečně povědomé „jiné“ i s jejich ne-řádnými těly přeneseny všechny úzkosti a fantazie, které fungují na sociálně kulturní, interpersonální a konečně i na intrapsychické úrovni. Moderní kategorie „postižení“ jakožto varianta „zrůdnosti“ proto představuje velmi složité a vnitřně nejednoznačné označení, jež nelze adekvátně uchopit pouze prostřednictvím pozitivistických a binárních analytických modelů, ať už biomedicínských, nebo sociálně konstruktivistických. Třebaže neaspirujeme na formulování definitivní pravdy, jakákoli genealogie diskurzivního ustavování anomálního těla se jím musí zabývat jako oblastí, která je dějištěm mnoha kulturních a psychických investic.