

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ**

Katedra genderových studií

**Bc. Pavla Ciporanova, BA**

**Absence ženy v jazyce**

*Diplomová práce*

Vedoucí práce: doc. PhDr. Blanka Knotková-Čapková, Ph.D.

Praha 2018

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v Knihovně společenských věd T. G. Masaryka v Jinonicích a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy, a aby byla používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 10. dubna 2018

.....  
Bc. Pavla Ciporanova, BA

### **Poděkování**

Na tomto místě bych ráda poděkovala doc. PhDr. Blance Knotkové-Čapkové, Ph.D. za vedení diplomové práce, odborné rady a cenné připomínky. Děkuji také svým blízkým, kteří mě při psaní této práce podporovali, zejména svým rodičům, vlastním i nevlastním, kteří mi pomáhali s péčí o mé dvě dcery, když jsem musela pracovat.

## **OBSAH:**

### **ABSTRAKT**

### **ABSTRACT**

<b>1. ÚVOD</b>	8
1.1 Jazyk jako systém reprezentace	8
1.2 Jazyk jako nástroj ukotvení a reprodukce genderového sociálního řádu	9
1.3 Výzkumné cíle a východiska práce	10
1.4 Struktura textu	11
<b>2. TEXT, PSANÍ A DISKURZ</b>	14
2.1 Obrat k jazyku: od textu k psaní	14
2.2 Obrat k performativitě: od textu k diskurzu	18
2.3 Otázka diskurzivní formace subjektivity	19
2.4 Diskurz, moc a narace	20
2.5 „Silná objektivita“ a „situované vědění“	23
<b>3. KONSTRUKCE GENDEROVÉ IDENTITY</b>	26
3.1 Zpochybnění subjektu jako něčeho daného a neměnného	26
3.2 Konstrukce subjektivity z hlediska freudovské a lacanovské psychoanalýzy	27
3.3 Performativní teorie genderu a sexuality Judith Butler	29
<b>4. FALOGOCENTRISMUS</b>	33
4.1 Logocentrismus: víra v pravdu a jednotný smysl	33
4.2 Žena pravdě se vyhýbající	33
4.3 Falocentrismus: podřízení ženské autonomie mužským normám	34
4.4 Přítomná absence ženy ve falocentrickém řádu	35
<b>5. ŽENSKÉ PSANÍ A DESTABILIZACE FALOGOCENTRISMU</b>	38
5.1 Varianty odporu	38
5.2 Teorie l'écriture féminine	42
5.2.1 Tělo v plurálu: Heléne Cixous	42

5.2.1.1 Kritické ohlasy na projekt Heléne Cixous	45
5.2.2 Žena, která nemá jméno: Luce Irigaray	47
5.2.2.1 Žena jako „mysterka“	51
5.2.2.2 Redukce ženství na mateřství	54
5.2.2.3 Kritické ohlasy na projekt Luce Irigaray	56
5.2.3 Žena jako pouhý metafyzický termín: Julia Kristeva	58
5.2.3.1 Dialektický vztah sémiotična a symbolična	58
5.2.3.2 Básnický jazyk	62
5.2.3.3 Žena jako definice místa rezistence vůči symbolizaci	64
5.2.4 Psaní vně fallogocentrismu: Jan Matonoša	67
5.2.4.1 Klíčové rysy vymezující promluvu „ženského psaní“	70
<b>6. ZÁVĚR</b>	<b>75</b>
<b>SEZNAM LITERATURY</b>	<b>78</b>

## ABSTRAKT

Ústředním tématem této práce je (zdánlivě) paradoxní tvrzení feministického myšlení, že žena je v jazyce a naší kultuře absentní. Jedná se o práci čistě teoretickou, která se soustředí na rozbor významných konceptů genderové analýzy, které se váží k zastřešujícímu konceptu absence ženy v jazyce. Jednotlivé koncepty se snaží vysvětlit do co možná největší hloubky a šíře a zároveň ukázat na jejich vzájemná propojení a případně jejich různá pojetí, přičemž oborově se pohybuje především na půdě literární vědy. Práce je strukturována do dvou navzájem propojených tematických celků. První se zaměřuje na rozbor klíčových termínů dnešní poststrukturalistické filosofie a kritické teorie, konkrétně na jazyk, text, psaní, diskurz, moc, genderovou identitu a fallogocentrismus, s cílem podrobně zmapovat teoretické základy, na nichž se koncept absence ženy v jazyce ve feministickém myšlení zakládá. Druhá část se pak zaměřuje na rozbor subverzivního potenciálu jednotlivých konceptů ženského psaní, zejména teorie *l'écriture féminine* Helény Cixous, Luce Irigaray a Julie Kristevy a „ženského psaní“ Jana Matonohy, jejichž společným jmenovatelem je snaha fungování a logiku dominantního fallogocentrického diskurzu, zevrubně pojednanou v první části práce, problematizovat a destabilizovat, a vytvořit tak pro ženu v jazyce místo, ze kterého by mohla mluvit sama za sebe, případně reinterpretovat způsob, jakým je v jazyce definovaná jako chybění.

*Klíčová slova:* diskurz, gender, text, identita, fallogocentrismus, ženské psaní

## ABSTRACT

The central topic of the thesis is a (seemingly) paradoxical proposition of current feminist thinking that a woman in language and in our culture is absent. It is an all theoretical work that focuses on interpretation of key concepts of gender analysis related to the major concept of absence of a woman in language. It is trying to explain these concepts as deeply as possible and point at their interconnections and eventually their different conceptions, whereas the analysis proceeds primarily on the grounds of literary criticism. The work is structured into two thematically interconnected units. The first focuses on analysing key terms of contemporary poststructuralist philosophy and critical theory, particularly language, text, writing, discourse, power, gender identity and falogocentrism, with the aim to map the theoretical foundations of the concept of absence of a woman in language. The second unit concentrates on analysing the subversive potential of individual conceptions of women's writing, mainly of the theory of l'écriture féminine of Hélène Cixous, Luce Irigaray, Julia Kristeva and the concept of „women's writing“ of Jan Matonoha, which all equally aspire to destabilize and problematize the functioning and the logic of the dominant discourse discussed in the first unit and thus create a place in language, from which a woman could speak for herself, eventually reinterpret the way she is defined as an absence.

*Key words:* discourse, gender, text, indentity, falogocentrism, women's writing

# 1. ÚVOD

## 1.1 Jazyk jako systém reprezentace

Naše vnímání světa a sebe sama je utvářeno jazykem. Svět můžeme poznávat jediné díky tomu, že jej umíme znázornit. Jakmile však získáme schopnost zachytit svou představu sebe sama a své zkušenosti a své vidění světa pomocí jazyka, začínáme svět nevyhnutelně vnímat skrze systém hodnot obsažený ve slovech, která k tomu používáme. Jazyk nám tedy sice umožňuje rozlišovat, dává našemu vnímání světa řád, současně nás však nutí automaticky přejímat dominantní patriarchální hodnotový systém a hegemonní představu sociální reality (Morris 2000: 18). O tom, jak je význam a jazyk zásadně propojen s kulturou, vyčerpávajícím způsobem pojednává Stuart Hall ve své práci *The Work of Representation* (2003). Hall ukazuje, že význam vytvářejí dva spolu související systémy reprezentace. První systém reprezentace uvádí všechny druhy objektů, lidí a událostí do vzájemného vztahu se souborem pojmů (mentálních představ či reprezentací), které máme v hlavě a které jsou určitým způsobem (například podle principu rozdílnosti) uspořádány a tříděny tak, že tvoří jakési pojmové mapy. Lidé, kteří patří do stejné kultury, jsou spolu schopní navzájem komunikovat právě proto, že spolu tyto pojmové mapy (významy) sdílejí, a tudíž chápou a interpretují svět přibližně stejným způsobem. K tomu, aby byli schopni tyto pojmy a významy vyjadřovat a vyměňovat si je, pak slouží druhý systém reprezentace, a sice společný jazyk. Ten umožňuje pojmové mapy překládat do běžné řeči a spojovat pojmy a představy s psanými slovy, mluvenými zvuky a zrakovými obrazy (Hall 2003: 8-9).

Vztah mezi pojmovým a jazykovým systémem je fixován kódem. Takové kódy jsou výsledkem souboru společenských konvencí a jsou sociálně a kulturně podmíněné. Když se dítě učí mluvit, učí se zároveň systému a konvencím reprezentace, kódům jazyka a kultury. Vrstá do kultury a stává se kulturně kompetentním subjektem. Patřit ke kultuře znamená patřit do určitého pojmového a jazykového světa a vědět, jak pojmy a myšlenky překládat do jazyka a jak jazyk interpretovat tak, aby vypovídal o světě nebo na něj odkazoval (Hall 2003: 10-11).

Význam je tedy výsledkem sociálních, kulturních a jazykových konvencí a není fixován definitivně. Není to tak, že by předměty a jevy ve světě samy ztělesňovaly svůj význam, jsme to my, kdo určuje význam tak, že se nám časem zdá přirozený a nevyhnutelný. Význam nespočívá ve věcech a ve světě, ale je konstruován systémem reprezentace. Je



výsledkem činnosti, která význam vytváří, a která význam věcem přiřazuje<sup>1</sup> (Hall 2003: 10-13).

## 1.2 Jazyk jako nástroj ukotvující a reprodukcující genderový sociální řád

Význam tedy není nijak pevně vázán, a stejným událostem a jevům mohou být připisovány významy různé. Které významy ve společnosti dominují a které jsou degradovány, je pak záležitostí moci. A protože v androcentrické společnosti vládou hegemonní muži<sup>2</sup>, mají jako skupina moc své vlastní zájmy prosazovat jako univerzální a normativní. Mužské hodnoty a významy, přestože nejsou neutrální a slouží primárně k zachování existujícího mocenského uspořádání, pak vystupují jako objektivní a správné a ovládaná skupina žen<sup>3</sup> je přijímá a respektuje jako svoje vlastní (Fiske 2004: 305-306). Jazyk je tedy významným mechanismem, jehož prostřednictvím se ukotvuje a reprodukuje genderový sociální řád. Femininitu a maskulinitu propojuje se specifickými významy, přičemž významům pojícím se s maskulinitou připisuje vyšší symbolickou hodnotu než významům spojovaným s femininitou.<sup>4</sup> A jakkoli jsou tyto významy ze své povahy arbitrární, působí na nás jako

---

<sup>1</sup> Hallův přístup k reprezentaci v zásadě koresponduje s lingvistickou koncepcí Ferdinanda de Saussura. Saussure stejně jako Hall, chápe znak jako složený ze dvou prvků: z formy (slovo, obraz atp.) – označujícího a konceptu (mentálního pojmu) – označovaného. Hall, tak jako Saussure vychází z toho, že k vytvoření významu jsou potřeba obě složky, a že reprezentaci nese vztah mezi nimi, který je udržován lingvistickými a kulturními kódy. Oba zdůrazňují, že vztah mezi označovaným a označujícím není fixován kulturními kódy trvale, neboť slova i pojmy se mění a každý takový posun zároveň mění mentální mapu kultury a vede různé kultury v různých obdobích k tomu, aby svět hodnotily a chápaly různě (Hall, 2003: 18-21).

<sup>2</sup> Koncept hegemonní maskulinity používá R.W. Connell k označení „souboru genderových praktik, které zaručují mužům nadvládu nad ženami“ (Connell, 2005: 77). Hegemonního muže definuje Connell jako „heterosexuálního bělocha střední třídy, mladšího středního věku, který je agresivní, silný, má moc nad svým okolím a je úspěšný ve veřejné sféře“ (Connell, 1987: 183-184), a poukazuje na to, že hegemonní maskulinita představuje ve společnosti normu, s níž se všichni muži poměřují, ale kterou ve skutečnosti naplňuje jen úzká skupina z nich. Hegemonní maskulinita tak určuje, do jaké míry je kdo „pravým“ mužem, a ostatní formy mužství prezentuje jako podřadné a zženštilé. Více či méně z ní však profitují všichni muži, neboť legitimizuje jejich nadřazené postavení nad ženami (Connell, Messerschmidt, 2005:832).

<sup>3</sup> Ženy, stejně jako muži, tvoří homogenní skupinu. Liší se třídou, etnicitou, věkem, sexuální orientací, náboženstvím atp. Teorie „strategického esencialismu“ (Spivak, 1993) nicméně dovoluje o ženách hovořit jako o skupině v případě, že se jedná o politickou záležitost, „kdy jsou ženy v určité konkrétní historickospolečenské situaci jako skupina diskriminovány, a tudíž je jim boj proti diskriminaci v tuto chvíli společný“ (Knotková-Čapková, 2007. Multikulturalismus a feminismus. [online] © 2015. [cit. 2015/15/11]. Dostupné z: <http://padesatprocent.cz/zpravodajstvi/blanka-knotkova-čapková-multikulturalismus-a-feminismus>).

<sup>4</sup> Pierre Bourdieu ve své knize *Nadvláda mužů* (2000) ukázal, že dělení lidí do dvou navzájem protichůdných genderových kategorií je základním konstitučním a organizačním principem společnosti a světa. Strukturujeme sebe sama i svět kolem nás na základě binárních opozic, které jsou sexualizované a zároveň hierarchizované (neboť fenomény asociované s ženským mívaly nižší hodnotu než jevy spojované s mužským) a výsledkem je androcentrický sociální řád na všech úrovních společnosti (Bourdieu, 2000: 11-12). Tento řád je ve společnosti udržován různými mechanismy, které jej ospravedlňují a zároveň způsobují, že se zdá být zcela přirozený.

přirozené a neměnné právě proto, že jsou jazykem a v myšlení neustále udržovány a reprodukovány (Bourdieu 2000: 27-38).

Naše vnímání sebe samých i sociální reality je tedy utvářeno jazykem. Konstruuje naši identitu i realitu, v níž se pohybujeme (Valdrová 2005: 57-59). Spolu s tím, jak se učíme mluvit, začínáme sebe sama i svět kolem vnímat skrze systém hodnot, který je v jazyce obsažen. Vnímáme-li se jako žena nebo jako muž, vnímáme se nevyhnutelně prostřednictvím významů, které jsou v těchto pojmech obsaženy (Morris 2000:18). Avšak skutečnost, že jediný jazyk, který máme k dispozici k tomu, abychom artikulovali a konceptualizovali svou zkušenost se světem i s vlastní tělesností, je jazyk mužský, nutí ženy k tomu, aby na sebe sama i na svou zkušenost nahlížely mužskými očima – aby se identifikovaly s mužskou reprezentací femininity, což následně vede k tomu, že jsou ženy v patriarchální společnosti marginalizované a zneprítomňované.

### **1.3 Výzkumné cíle a východiska práce**

Ústředním tématem této práce je (zdánlivě) paradoxní tvrzení současného feministického myšlení, že žena je v jazyce a naší kultuře absentní. Paradoxně však vyznívá pouze v případě, že si pod pojmem „žena“ představujeme fixní identitu založenou na neutrální esenci ženskosti. Současné feministické myšlení poučené poststrukturalistickou filosofií a Derridovou metodou dekonstrukce však již pojem „žena“ nepojímá jako nějakou pevně danou a neměnnou identitu, nýbrž reflektuje, že se jedná o koncept a kategorii, která je neustále podrobována sociální a kulturní strukturaci, a která je vposled přístupná právě jen ve formách zprostředkovaných v určitém diskurzivním řádu.

S kategorií „žena“ jako se sociální a kulturní konstrukcí pracuji tedy i já v této práci. Práci pojmám čistě teoreticky a zaměřuji se na rozbor významných konceptů genderové analýzy, které se váží k zastřešujícímu konceptu absence ženy v jazyce. Jednotlivé koncepty se přitom snažím vysvětlit do co možná největší hloubky a šíře a zároveň ukázat na jejich vzájemná propojení a případně jejich různá pojetí, přičemž oborově se pohybují především na půdě literární vědy. Práci jsem rozvrhla do dvou vzájemně se doplňujících tematických částí. V první části se zabývám rozbohem klíčových termínů dnešní poststrukturalistické filosofie a kritické teorie, konkrétně jazyka, textu, psaní, diskurzu, moci, genderové identity a falogocentrismu, ve snaze podrobně zmapovat a vzájemně propojit teoretické základy, na nichž se koncept absence ženy v jazyce ve feministickém literárně vědním myšlení zakládá. V druhé části se pak snažím ukázat na jednotlivé způsoby, jimiž je koncept a kategorie ženy

ve feministické teorii promyšlená jako sféra jinakosti a subverze, která se diskurzivním pravidelnostem jazyka vymyká. Mou ambicí je přitom zejména propojit zahraniční a české teoretické práce a rozebrat jejich subversivní potenciál. Zaměřuji se konkrétně na teorii *l'écriture féminine* Heléne Cixous, Luce Irigaray, Julie Kristevy a koncept „ženského psaní“ Miroslava Petříčka a Jana Matonohy, jejichž společným jmenovatelem je snaha dominantní diskurzivní praxi naší kultury, jejíž logikou a fungováním se zabývá první část práce, problematizovat a destabilizovat, a vytvořit pro ženu v jazyce místo, ze kterého by mohla mluvit sama za sebe či případně reinterpretovat způsob, jakým je v jazyce definovaná jako chybění.

#### **1.4 Struktura a lokace textu**

Jak jsem již zmínila výše, práci jsem strukturovala do dvou částí, které se tematicky propojují. V první části se zabývám rozбором významných pojmů dnešní poststrukturalistické filosofie a kritické teorie, abych ukázala na teoretické základy, z nichž koncept absence ženy v jazyce feministického literárně vědního myšlení vyrůstá. V druhé části se pak zaměřuji na rozbor subverzivního potenciálu jednotlivých konceptů ženského psaní.

Jako první se věnuji trojici pojmů – text, psaní a diskurz. V kapitole od textu k psaní se snažím poukázat na výrazný posun v chápání literárního textu v souvislosti s obratem k jazyku a pozdějším obratem k performativitě, ke kterému došlo v průběhu 20. století, kdy text přestal být považován za nějakou pevně danou strukturu tvořenou slovy, jenž předně odkazuje k něčemu mimo sebe, ať už k autorovi či sféře skutečnosti, a začal být chápán performativně jako něco, co se konstituuje ve vztahu mezi čtenářem a tím, co je psáno do té míry, že začal v podstatě splývat s pojmem psaní. Opírám se přitom o koncepce Rolanda Barthesa, Julie Kristevy, Michela Foucaulta a Jacquesa Derridy.

V následující kapitole nazvané od textu k diskurzu se zaměřuji na samotný obrat k performativitě, který vedl k tomu, že text (jazyk) přestal být považován za uzavřený, statický systém a začal být chápán spíše jako zdroj vytváření sociálního vědění – jako daleko otevřenější systém úzce propojený se sociální praxí, otázkami moci, identity a povahy subjektu. Soustředím se zde především na pojetí diskurzu u Michela Foucaulta, které dále propojuji s pojetím Normana Fairclougha a na diskurzivní pojetí tělesnosti u Michela Foucaulta a Judith Butler.

V kapitole nazvané diskurz, moc a narace řeším otázku performativity textu. Díky obratu k performativitě začaly literární texty být vnímány jako prvky v rámci diskurzivní cirkulace – jako prostor, v němž dochází ke každodennímu diskurzivnímu a tedy i mocenskému vyjednávání preferovaných kategorií a norem, které formují způsoby, jimiž uchopujeme realitu. V této souvislosti pak blíže rozebírám foucaultovské pojetí diskurzivního působení moci, které spočívá v tom, že nám nabízí nepřeborné množství předpřipravených kategorií, jejichž pomocí můžeme chápat skutečnost i sami sebe a zároveň tím zneviditelnuje jakékoli možnosti jiné, a snažím se ukázat, že právě tato „pozitivita diskurzu“ je též způsob, jakým je v jazyce a patriarchální kultuře zneprítomněna žena.

Na závěr tohoto oddílu pak ještě v souvislosti s performativitou textu a působením diskurzivní moci zmiňuji koncept „silné objektivity“ Sandry Harding a „situovaného vědění“ Dony Haraway, abych poukázala na to, že žádný text, tedy ani text této mé práce, sice nemůže být nikdy „objektivní“, nicméně může dosahovat větší míry nezaujatosti tím, že svou lokalizovanost v určité mocenskonoetické formaci přiznává a odhaluje stopy epistemického násilí, které nutně na objektu svého vypovídání zanechává.

Při následném pojednání konceptu genderové identity se zabývám teoretickými koncepcemi, které problematizují pojem genderové identity jako něčeho přirozeně daného a neměnného. Rozebírám zde zejména pojetí sexuality Sigmunda Freuda, který jako první upozornil, že genderová identita není nic vrozeného, ale utváří se až v průběhu socializace, pak také koncepci Jacquese Lacana, který Freudovo pojetí sexuality zasazuje do kontextu symbolického řádu a nakonec performativní teorii genderu a sexuality Judith Butler.

V dalším oddíle pak rozebírám pojem fallogocentrismus, jímž Derrida označuje logiku a fungování dominantní diskurzivní praxe naší kultury. Nejprve se zaměřuji na samostatný pojem logocentrismus, jímž Derrida označuje západní víru v pravdu a jednotný smysl, a poté na termín fallogocentrismus označující mužskou nadřazenost, který propojuji s „logikou stejnosti“ Luce Irigaray a foucaultovskou myšlenkou positivity diskurzu. Současně se též snažím upozornit na nový aspekt absence ženy v jazyce, který se objevuje v souvislosti s Derridovým pojmem fallogocentrismus, a to na ten, že žena v jakémkoli neměnném či esenciálním smyslu neexistuje ani v jazyce, ale ani mimo něj, protože nepředstavuje žádnou entitu, jejíž podstatu by bylo možné fixovat pojmem.

V druhé části práce nazvané ženské psaní a destabilizace fallogocentrického diskurzu se zaměřuji na rozbor subverzivního potenciálu jednotlivých konceptů ženského psaní. Nejprve představuji jednotlivé pozice, z nichž se feministické hnutí v průběhu 20. století snažilo útočit na fallogocentrický diskurz a míru, v jaké bylo skutečně schopné jej z daných

pozic zpochybnit. Vycházím přitom z rozdělení feministického hnutí do tří fází, tak jak jej popisuje Julie Kristeva a jednotlivé pozice pak dále rozebírám z hlediska Foucaultova komplexního pojetí represivní moci a z hlediska Derridovy dekonstrukce.

Největší část této práce je věnována rozboru subverzivního potenciálu teorie „l'écriture féminine“ Héléne Cixous, Luce Irigaray, Julie Kristevy a „ženského psaní“ Jana Matonohy. Jednotlivé teoretické projekty se snažím rozebrat do co možná největší hloubky a poukázat na jejich vzájemná propojení a rozdílná pojetí. Přestože všem je společná snaha dominantní patriarchální diskurz destabilizovat a vytvořit pro ženy prostor v jazyce, liší se v chápání konceptu ženy i ve způsobu, jakým se destabilizace snaží dosáhnout. Zatímco projekty Heléne Cixous a Luce Irigaray spočívají ve snaze „napsat“ ženu – uchopit ji jinak, než podle pravidel falogocentrického diskurzu a směřují tedy z falogocentrického diskurzu ven, Kristevin básnický jazyk a Matonohovo „ženské psaní“ dominantní diskurz neopouští a směřuje naopak do jeho nitra – trhlin a mezer, ve snaze zpřítomnit ženu odhalením skutečnosti, že veškerá jinakost zůstává v rámci jeho logiky a praxe nedostupná.

## 2. TEXT, PSANÍ A DISKURZ V POHYBU LITERÁRNÍ TEORIE

### 2.1 Od textu k psaní: Obrat k jazyku

V průběhu 20. století došlo v literární vědě k výraznému posunu v chápání významu literárního textu. Zatímco romantická kritická tradice ještě na počátku 20. století chápala text pouze jako prostředek, jenž především odkazuje k něčemu mimo sebe – ať už k autorovi či sféře skutečnosti a zdálo se být samozřejmé, že význam takového textu je třeba hledat v záměru autora, v druhé polovině 20. století se jeví naopak samozřejmé, že v rámci kritického pohledu na text je autora třeba upozadit, případně přímo odstranit. S problematizací konceptu autora dochází současně i k problematizaci esencialisticky vnímaného definitivního významu (v tom smyslu, že autor význam do díla vkládá, dílo jej v sobě obsahuje a čtenář jej v textu nalézá) a na místo popisu se literární text stává objektem analýzy, výkladu a interpretace (Bílek 1998: 451).

Podstatnou roli v této proměně chápání textu sehrály práce Rolanda Barthesa. Díky němu se oproti tradičně předpokládané reprezentativní funkci textu, začala vyzdvihoval jeho performativní povaha. Barthes totiž odstranil autora, čímž učinil otázku po definitivním významu textu bezpředmětnou. Jakmile byl autor odstraněn, stala se snaha odhalit, co chtěl říct, zbytečná. Podle Barthesa totiž význam textu není dán předem, ale vzniká až v průběhu čtení. Není to tedy autor, ale naopak čtenář, kdo podle Barthesa ve vztahu k textu hraje klíčovou roli, neboť právě čtenář vkládá význam do textu tím, jak jej interpretuje. Ve své stati *Od díla k textu* (1971) Barthes pojímá text nikoli jako definovaný objekt, ale naopak jako dění, které jakoukoli koherentnost neustále narušuje. Významotvorné dění textu totiž podle Barthesa nefunguje na principu ustalující se výsledné znakovosti, ale naopak na principu nekonečného zjevování se označujících. Neodkazuje k nějakému za ním skrytému významu, nějaké autorově myšlence, ale ke svému vlastnímu dění, které probíhá jako „hra“ (Barthes 1971). Text pro Barthesa není estetickým produktem, ale praxí značení, není strukturou, ale strukturací, není předmětem, ale prací a hrou, není to soubor uzavřených znaků obdařených smyslem, který by bylo třeba odhalit, nýbrž „přemísťující se objem tras“ (Marcelli 2004: 523). Není pouhým nositelem smyslu, ale stává se samotným významotvorným procesem, neboť je vlastně pokaždé znovu psán svým čtenářem (Petříček, 2004:534). Přestože tedy text vždy nějaký význam skýtá, činí tak vždy jen proto, aby ho vzápětí nechal rozplynout. Jakoby vykonával nepřetržité osvobozování se od významu.

Barthes tuto zásadní nedořečenost a nevyčerpatelnost významového fungování textu popisuje následovně:

„Klasický text (...) je zamyšlený, je plný významu (...), a přitom se zdá, že si v záloze uchovává vždy nějaký poslední význam, který nevyjadřuje, ale jehož místo udržuje volné a signifikantní: tento nulový stupeň významu (který není jeho zrušením, ale naopak rozpoznáním), tento suplementární, nečekaný význam, jenž je teatrálním příznakem něčeho implicitního, toť právě zamyšlenost; zamyšlenost textu je signifikantem nevyjádřitelnosti, nikoli nevyjádřenosti. I když totiž klasický text nemůže říct víc než to, co říká, přinejmenším setrvale „dává na srozuměnou“, že neříká vše“ (Barthes 2007/1970: 362).

Text tedy není souhrnem významů, ale děním, plynutím, přechodem, neboť každý text, jak upozornil Petr A. Bílek ve své stati *Textovost* (1998) je pro Barthesa zároveň „intertextem textu jiného, neboť všemi procházejí určité obecně kulturní jazyky a témata, které se zároveň v každém textu kombinují v cosi jedinečného, což lze postihnout jen ve smyslu rozdílu vůči jiným textům“ (Bílek 1998: 461).

Krom toho, že se tedy chápání textu přesunulo směrem k procesualitě textu samého a došlo ke ztrátě autorské a čtenářské kontroly nad jeho významem, byl též text ve vztahu k okolním textům nahlédnut vždy již jako intertext, jež vzniká a je čten na pozadí jiných textů (Matonoha 2008: 16). Zásadní roli v tomto směru sehrálo též chápání textu u Julie Kristevy. Utváření smyslu v jazyce spočívá podle Kristevy v dialektickém vztahu dvou modalit utváření smyslu – symbolična a sémiotična.<sup>5</sup> Text tudíž Kristeva chápe jako vždy již zdvojený – jako intertext, jímž promlouvá text jiný, a jenž má vždy jeden i druhý význam současně. Význam textu pak podle ní nevyplývá ze vztahu znaku k něčemu reálnému mimo text, ale z vlastního aktu značení, tj. ze vztahu znaků a textů k jiným znakům a textům. Tento vztah je polem nekonečné hry, která je umožněna právě tím, že označující se nevztahuje k reálnému objektu či jevu mimo text, a proto může další texty či jejich dílčí aspekty zvýrazňovat, kondenzovat či posouvat k jiným dosud nezřetelným způsobům čtení (Bílek 1998: 455).

---

<sup>5</sup> Sémiotičnem nazývá Kristeva předoidipovskou, předverbální fázi života, kdy se ještě dítě cítí být součástí kontinua, které tvoří s tělem matky, a kdy „jeho fyzickou existenci konstituují pouze vjemy jako rytmus srdečního tepu, tma, světlo, teplo, chlad atp.“ (Morris 2000: 158). Tyto vjemy tvoří základ budoucího jazyka. V oidipovské krizi pak dítě vstupuje do symbolického řádu a získává přístup k jazyku. Jazyk tedy jako takový obsahuje obě modalit. Symbolická dispozice zaručuje jazyku nezbytnou jednotu a mez, kdežto sémiotická dispozice tuto jednotu a mez neustále zpochybňuje odhalováním toho, co pojmově uchopit nelze, protože to žádnou jednotnou mez nemá (Kristeva 2004: 15-24; Morris 2000: 158-159).

Decentralizované pojetí textu provázené mizením autorského subjektu se objevuje i u Michela Foucaulta. Ten ve své známé přednášce *Co je autor?* z roku 1969 uvádí:

„Psalení se dnes osvobodilo od tématu vyjádření: vztahuje se jen k sobě samému, a přece neuvázlo ve formě zvnitřněnosti: identifikuje sebe sama se svou vlastní rozvinutou zvnějšněností. Tím chci říct, že je hrou znaků, uspořádanou méně podle svého označeného obsahu než podle své povahy označujícího: chci však také říci, že tato pravidelnost psaní je vždycky zakoušena ze strany svých mezí: psaní se vždy snaží překročit a zvrátit tuto pravidelnost, kterou přijímá a s níž hraje: psaní se rozvíjí jako hra, jež neměnně překračuje svá pravidla a vychází takto vně (...) je to otázka otevření jistého prostoru, v němž písící subjekt neustále mizí“ (Foucault 1994: 44-45).

Autor podle Foucaulta není konečným zdrojem významu literárního textu, nicméně „umožňuje uskupování určitého počtu textů, jejich eliminaci, vylučování některých z nich a jejich kladení do protikladu vůči jiným textům“ (Foucault 1994: 49). Umožňuje též jednotlivé texty uvádět do vztahu mezi sebou, neboť přiřadíme-li vícero textů jednomu autorovi, ustavuje se mezi nimi vztah homogenosti otvírající možnost společného využití, vzájemného vysvětlení a ověření. Koncept autora podle Foucaulta působí vlastně jako charakteristika určitého způsobu bytí diskurzu. Skutečnost, že určitý diskurz má autora nebo autorku, nám totiž říká, jak takové texty máme přijímat a jakou jim máme přikládat váhu. Konceptu autora je tedy třeba rozumět jen jako určitému funkčnímu principu, podle něhož v naší kultuře vymezujeme, vylučujeme a vybíráme. Používáme jej jako nástroj, jehož prostřednictvím bojujeme s představou toho, že literární dílo může mít nekonečné množství významů, protože taková představa nás děsí.

Ještě radikálněji se pojem autorství a subjektu vůbec pak vyprazdňuje v myšlení Jacquese Derridy, kde je spatřován pouze jako produkt procesů značení, jež jsou samy založeny na logice odkladu a difference<sup>6</sup>. Derrida svůj koncept „psaní“ (écriture), předkládá jako subverzi logocentrické metafyziky. Logika struktur označování, která se projevuje v procesu psaní, podle Derridy neodpovídá naší logice významu, subjektu či záměru. To, že autor má nějaký záměr, který do svého psaní vkládá, a který pak čtenář v textu nalézá, je pouze náš předsudek. Psaní sice vždy (něco) uvádí, nově otevírá, ale bez jakékoli jistoty

---

<sup>6</sup> Derridův koncept psaní vychází ze Saussurova pojetí difference jako základu významu a z Lacanova „osvobození“ označujícího, který funguje, aniž by nutně vyžadoval jednoznačně přiřaditelný aspekt označovaného (Bílek 1998: 461).



ohledně toho, jak to dopadne. Směřuje ke smyslu, který konstituuje, ale tento smysl „je především jeho budoucnost“ (Derrida: 1979: 22). A právě proto, že psaní nepodléhá stejné logice jako myšlení, může se podle Derridy proces z významňování odehrávat i na místech, která se nám jeví jako protiklad či nechtěná mnohoznačnost. Při čtení by se tudíž čtenář měl soustředit hlavně na to, co je napsáno (číst text), a nesnažit se přitom nijak pochopit, co tím bylo myšleno (Bílek 1998: 461).

Text tedy přestal být v 60. a 70. letech považován za nějakou pevně danou strukturu tvořenou slovy a začal být chápán performativně jako něco, co se konstituuje ve vztahu mezi čtenářem a tím, co je psáno. Pojem text coby místo významotvorné produktivity - pole procesů značení tak postupně čím dál víc alternoval s pojmem *écriture*, psaní, neboť pojem psaní lépe vystihoval onu procesuální nekonečnou hru textové semiózy, jež se odehrává na rozhraní artefaktu, interpretačních aktů, čtenáře, okolních textů a celého diskurzivního pole, v němž je tato komplexní sémiotická a diskurzivní interakce zasazena (Petříček 2004: 530-531). Díky tomuto posunu v chápání textu a jeho postupnému nahrazení pojmem psaní se také literární teorie přestala tolik zajímat o obsah literárního díla a zaměřila se víc na styl, jakým je dílo psáno. Přestalo tedy jít tolik o to, co autor píše, a za daleko podstatnější a důležitější se v literární teorii začal považovat styl, jakým píše, jeho rukopis. Styl totiž pořádá literární text do té míry, že těžiště jeho výpovědi přenáší právě do nekončícího pohybu ambivalencí, spíše než do konečného a uchopitelného významu (Bílek 1998: 461; Matonoha 2008: 21).

V souvislosti se shora popsaným posunem v chápání textu došlo posléze i k proměně chápání vztahu textu a materiální reality. Zásadní roli v této proměně sehrál Bruno Latour a jeho práce *Nikdy jsme nebyli moderní* (2003), který, jak upozorňuje Matonoha, chápe text jako jeden z mnoha případů síťové povahy reality, jež nás obklopuje a vyznačuje náš pohyb (Matonoha 2008: 24). A dále především Michel Foucault, který poukázal na to, že stejně jako literární text je i realita sama a naše vlastní tělesnost vždy uchopována v interpretaci a svůj význam získává jen v určitém konceptuálním a narativním rámci. Ztrácí se protiklad mezi textem a „světem“, realitou: i jednotlivé jevy se stávají textem, neboť i ony fungují na principu významňování. Kdokoli se je pak snaží interpretovat, stává se „čtenářem“. Vytrácí se i rozdíl mezi textem a subjektem, neboť „textualizované“ jsou obě entity - to, co je čteno i ten, kdo čte (Bílek 1998: 463).

## 2.2 Od textu k diskurzu: obrat k performativitě

Zmíněné posuny v chápání textu popisují přechod mezi strukturalismem vyznačujícím se obratem k jazyku a poststrukturalismem vyznačujícím se obratem k performativitě. Obrat k jazyku, za jehož představitele je považován Roland Barthes, nás přiměl k tomu, abychom se zaměřili na to, jak slova v jazyce fungují jako znaky a jakou roli hrají ve vytváření významu. Jinými slovy nás přiměl věnovat pozornost tomu, co jazyk říká. Pozdější obrat k performativitě pak upozornil na to, že je třeba věnovat pozornost nejen tomu, co jazyk říká, ale stejnou měrou i tomu, co jazyk dělá. Na performativitu jazyka poprvé upozornil britský filosof J. L. Austin v padesátých letech minulého století. Austin rozlišil dva druhy výpovědí – konstitutivní výroky (Jan slíbil, že to udělá.), které popisují stav věcí a jsou buď pravdivé, nebo nepravdivé a performativní výroky (Slíbují, že to udělám.), které nejsou ani pravdivé ani nepravdivé, a jsou v podstatě vykonavateli děje, k němuž odkazují (Culler 2002: 104-105). Obrat k performativitě vedl k tomu, že proces reprezentace, který byl původně omezen pouze na řeč (text), s nímž zacházel jako s uzavřeným a statickým systémem, se nyní začal chápat spíše jako zdroj vytváření sociálního vědění – otevřenějšího systému úzce propojeného se sociální praxí a otázkami moci, identity a povahy subjektu (Culler 2002: 104-106; Hall 2003: 26-27).

Klíčovým představitelem tohoto nového přístupu k reprezentaci byl Michel Foucault. Zabýval se procesem vytváření vědění (spíše než významu) prostřednictvím diskurzu (spíše než jazyka). Diskurz chápal jako soubor výpovědí, které poskytuje jazyk o něčem. Jako způsob prezentování znalosti o určitém tématu v určitý historický okamžik. Diskurz tedy podle něj spočívá ve vytváření vědění prostřednictvím jazyka. Ale protože veškeré sociální jednání je spojeno s významem, a významy utvářejí a ovlivňují to, co děláme, mají veškerá jednání podle všeho diskurzivní aspekt. Diskurz tedy spočívá v jazyku a jednání a překonává tak rozdíl mezi tím, co jazyk říká a tím, co dělá (Hall 2003: 28). Je-li význam a jednání nesoucí význam utvářeno v diskurzu, vyplývá z toho důležité zjištění, totiž že mimo diskurz samo o sobě nic význam nemá. Hmotné věci a činnosti sice existují, svůj význam však přijímají a stávají se předměty našeho vědění jedině v rámci toho, co se o nich říká a jak jsou prezentovány v určitém historickém a kulturním kontextu. Proto se též formy vědění, předmětů, subjektů a praxí, které diskurz vytváří, v každém období a kultuře zásadně liší (Hall 2003: 30).

Foucault sám termín diskurz záměrně nikdy přímo nedefinuje, aby mu ponechal jeho produktivně víceznačný význam i funkci. V *Archeologii vědění* (1972) v kapitole věnované

definování termínu tvrzení (énoncé) nicméně říká, že slovo diskurz používá „(...) někdy jako obecnou oblast všech výroků, někdy jako individualizovanou skupinu výroků a někdy jako regulovaný postup, který objasňuje určitý počet výroků“ (Foucault 2002: 80). Lze tedy říct, že pojem diskurz používá ve třech základních významech, mezi nimiž panují různé vztahy přechodu, nadřazenosti a podřazenosti. Za prvé jím označuje jakýkoli řečový projev – aspekt jazykové strukturace a konceptualizace reality, dále pak určitý korpus, žánr textů spojených s určitým předmětem a konečně jím nazývá řád, jenž strukturuje, delimituje a disciplinarizuje způsoby a předměty našeho vypovídání“ (Matonoha 2008: 27). Právě v tomto třetím a nejzásadnějším významu vystupuje diskurz coby určitý všudypřítomný komplex implicitních pravidel, jež nejsou nijak centrálně institucionalizované a zároveň registrují způsob každého tvrzení do určité podoby. Diskurz, jak zdůrazňuje Matonoha, tvoří pozadí každé promluvy, která jej nutně opakuje, pohybuje se v prostoru jím vymezeném. Diskurz nám tedy umožňuje mluvit, legitimizuje naše mluvení, ale zároveň nám tímtož pohybem něco říct znemožňuje. Jinými slovy řečeno, diskurz způsobuje, že kdokoli nemůže kdykoli jakkoli hovořit o čemkoli (Matonoha 2008: 28).

### **2.3 Otázka diskurzivní formace subjektivity**

Podle Foucaulta tedy diskurz vytváří téma a definuje předměty našeho vědění. Diskurz určuje způsob, prostřednictvím kterého je možné o tématu smysluplně hovořit a uvažovat, a zároveň ovlivňuje to, jak jsou myšlenky uváděny do praxe a používány k usměrňování chování druhých. V tomto smyslu diskurz a vědění podle Foucaulta nutně souvisí s mocí. Jakmile je totiž vědění převedeno do skutečného světa, stává se normou, která usměrňuje a disciplinuje chování ostatních. To, co si například nyní myslíme, že víme o sexualitě (případně o ženství a mužství), nutně souvisí s tím, jak sexualitu (ženství a mužství) usměrňujeme, kontrolujeme a trestáme ty, kdo do této představy sexuality (ženství či mužství) nespádají. Spojení vědění a moci tak vytváří určitou koncepci sexuality (ženství a mužství), která se stává normou a podle které se všichni chovají (Hall 2003: 32).

Tyto techniky moci a disciplinace se vztahují i na tělo. Různé diskurzy tělo různě rozdělují, třídí a vpisují se do něj. Například „ženská“ a „mužská“ či „heterosexuální“ a „homosexuální“ těla se utváří a disciplinují skrze různé systémy sociální kontroly a trestů. Fyzická těla totiž stejně jako věci samy o sobě neexistují, ale jsou vytvářena (svůj význam a smysl získávají) prostřednictvím diskurzu, podle stavu vědění, které se v danou chvíli

považuje za pravdu a je tudíž normativní. Tělo tedy nelze podle Foucaulta chápat jako nějaké předem dané neměnné jádro, které je třeba odhalit, ale spíš jako povrch, do kterého různé režimy vědění (různé diskurzy) a moci vpisují svoje významy a účinky (Hall 2003: 33-34).

V pohledu na diskurzivní dimenzi sociální a materiální reality obecně nacházíme různé škály důrazu. Například Norman Fairclough s Foucaultem souhlasí v tom, že sociální realita se utváří diskurzivně (Fairclough 1989, 1992), o diskurzivním formování však uvažuje pouze v ideační a interpersonální rovině, a o bytostné diskurzivní konstruovanosti a proměnlivosti některých identit jako je třeba mužství, ženství, otcovství či mateřství, vůbec neuvažuje, protože je chápe jako biologicky dané. Judith Butler (1993) je naopak ve svém diskurzivním pojetí subjektu ještě důslednější než Foucault. Podle Butler žádná před-diskurzivní realita, která by až následně byla diskurzivně utvářena v ten či onen obraz, neexistuje. Respektive, i kdyby existovala, přístup k ní máme vždy již jazykově a diskurzivně zprostředkovaný. A je-li každé naše uchopení reality vždy již interpretací (tj. je již preformováno určitým diskurzivním filtrem), musí být diskurzivně utvářené i to, co chápeme jako zdánlivě „biologicky“ dané, ať už je to mužství, ženství, otcovství či mateřství (Matonoha 2008: 35). Podle Butler je tedy diskurzivně utvářeno nejen naše myšlení, ale i naše tělesnost. Množství nabízených diskurzivních pozic, do nichž můžeme svou tělesnost situovat, propůjčuje naší tělesnosti smysl, avšak současně ji činí disciplinovanou a podřízenou tomu diskurzu, který jí inteligibilitu propůjčuje (Matonoha 2008: 75).

## **2.4 Diskurz, moc a narace**

Obrat k performativitě tedy přinesl zásadní změnu v tom, že i jevy, které se na první pohled jeví jako nediskurzivní, spadající do stavu věcí či praxe a nikoli mluvení – jevy, které lze charakterizovat jako společenské, institucionální a historické jako třeba zákony, instituce, praktická opatření, tradice atd., se nyní považují za materiální efekty diskurzivních praktik. Chápou se jako petrifikované kategorie diskurzu, které s diskurzem interagují a jsou jím ovlivňovány. A jsou-li sociální a materiální kategorie pojímány jako textově, diskurzivně konstruované a formované entity, pak ani literární text nelze považovat za čistě estetický či komunikační prostředek a stává se performativním mechanismem, autonomním aktem v diskurzivním poli. Ukazuje se, že sociální realita je vždy již založena v určitých diskurzivních (textových či narativních) vzorcích, a naopak jednotlivé diskurzivní postupy

v sobě nesou stopy svého zasazení a fungování v konkrétních situacích, v nichž operovaly (Matonoha 2008: 34).

Z výše řečeného je tedy zřejmé, že v problematice diskurzu se nejedná pouze o zkoumání jazyka, ale o zkoumání vztahu používání jazyka v kontextu společenské a poznávací praxe, o otázku produkce, reprodukce a distribuce moci, dominance, schémat a stereotypů prostřednictvím určitých kodifikovaných, favorizovaných typů diskurzů. Nejde ani tak o to, co daný diskurz říká, nýbrž o to, co dělá, jak umožňuje prezentovat určitá fakta, jak je realizuje, jaké jsou podmínky jejich existence, opakování, výměny, jaké jsou mody a limity jejich výskytu, typy vzájemných vztahů, jaká jsou pravidla jejich selekce a organizace (Matonoha 2008: 28-29).

Diskurzivní analýza tudíž nespočívá v hodnocení či polemice s tvrzeními a důsledky nějakého textu, nýbrž ve sledování implicitních předpokladů, na jejichž pozadí předměty vypovídání vyvstávají a v nichž se ustavuje legitimita určitého způsobu mluvení. Zásadní problém fungování diskurzu totiž není v tom, že by nám něco zakazoval či přikazoval říkat, ale v tom, že nabízí repertoár předpřipravených a zavedených kanálů a kategorií, přičemž zneviditelnuje jakékoli alternativní možnosti artikulace reality.

Tento determinující vliv a manipulativní potenciál diskursu si však neuvědomujeme, lze jej však vyzorovat v momentě, když se střetneme s diskurzem radikálně jiným, když dojde k nějakému komunikačnímu konfliktu, ruptuře. A právě literatura je prostorem, v němž k takovým konfrontacím a nárazům různých jazyků a konceptualizací světa nejčastěji dochází (Matonoha 2008: 32-33).

V přístupu k literárním textům přinesl obrat k performativitě tedy největší změnu v tom, že namísto otázek po smyslu literárních textů začaly být sledovány spíš obecné gnoseologické podmínky jejich produkce. Literární texty začaly být chápány jako prvky v rámci diskurzivní cirkulace, jako elementy v přepisování naší konceptuální a kulturní mapy. Staly se stěžejním prostorem, v němž dochází ke každodennímu diskurzivnímu (a tedy i mocenskému) vyjednávání preferovaných poznávacích kategorií a norem, které formují způsoby, jimiž uchopujeme realitu (Matonoha 2008: 40, 46).

Vzhledem k výše popsané performativitě textu je zřejmé, že literární text před námi nikdy neleží v nějakém předem daném tvaru. Význam literárního textu není nikdy dán předem, ale vzniká až v průběhu čtení. Čtenář jej do textu vkládá tím, jak jej interpretuje. Podmínkou inteligibility literárního díla je tedy určitý proces narativizace – podrobení procesům výběru a organizace, jež jej teprve pořádá do smyslu-plného tvaru (Matonoha 2008: 47). Čtenářova interpretace přitom nikdy není zcela svévolná, ale vždy probíhá podle

určitých pravidel - opakuje určité postupy a sleduje určité normy, což je právě moment, kdy do hry vstupuje Foucaultův diskurz. Diskurz čtenářovu interpretaci podrobuje určitým pravidlům a vymezuje jí hranice, v nichž se může pohybovat. A právě podrobováním se pravidlům diskurzu se dostáváme k otázce výkonu moci.

Moc podle Foucaulta cirkuluje uvnitř každého diskursivního režimu a utváří jeho historický charakter. Pravda (v rámci určitého diskursu) je vždy věcí tohoto světa, neboť se vytváří prostřednictvím početných forem přinucení a vyvolává strukturní mocenské účinky:

“Každá společnost disponuje režimem pravdy, svou všeobecnou politikou pravdy, tedy typem diskursu, který je přijímaný jako pravdivý; mechanismus a instance, jež umožňují rozlišit pravdivé a nepravdivé výroky, prostředky na potvrzování každého z nich; uznávané techniky a procedury pro získání pravdy; status těch, kteří jsou oprávněni říci, co je a co není pravdivé” (Foucault 1984: 71-72.).

Jan Matonoha v této souvislosti zdůrazňuje, že moc ve foucaultovském pojetí nevychází z centrálního, institucionalizovaného zdroje, který by na nás vytvářel nátlak v podobě represe, proskripce či sankcionalizace. Moc je podle Foucaulta stejně jako jazyk bez centra, přichází zespod, je vytvářena participací všech účastníků, jejichž souhlas získává bez jakéhokoli explicitního přitakání. Svou autoritu a efektivnost tedy nečerpá z negativity, nátlaku a zákazu, nýbrž ze své positivity, plnosti možností, jež nabízí, z toho, že pokrývá celý prostor našeho vypovídání. Tato „pozitivita diskurzu“, tedy to, že diskurz nabízí nepřeborné množství předpřipravených kategorií, pomocí nichž můžeme chápat skutečnost i sami sebe a zároveň tím pohlcuje jakékoli možnosti jiné, je také způsob, jakým je v jazyce znepřítomněna žena. Patriarchální diskurz skýtá ženě množství různých popisů a určení toho, co žena je, a dává jí tak k dispozici určitý jazyk, avšak není to jazyk její, nýbrž jazyk mužské projekce. Žena tudíž v tomto ohledu sice „existuje“, ale pouze jako patriarchální konstrukce ženskosti. Patriarchální diskurz tedy znepřítomňuje ženu v jazyce nikoli tím, že by ji umlčoval v tom smyslu, že by jí neposkytoval žádný jazyk, ale naopak tím, že ji poskytuje a přiděluje množství různých pozic, z nichž může mluvit (Matonoha 2008: 74). Nikoli tedy zákaz, nýbrž právě přemíra možností je tím, co ženu disciplinuje a umlčuje. Patriarchální řád ženě nabízí nepřeborné množství identit, s nimiž se může ztotožnit, čímž si zároveň zajišťuje, že se žena ztotožní pouze s takovou identitou, která patriarchální řád nijak neohrožuje. Jde vlastně o zvládnání ženskosti tím, že je převedena do patriarchálním řádem předem určeného a akceptovaného kódu.

Nebezpečí moci diskurzu tudíž spočívá v tom, že pokaždé když svou promluvu podrobujeme pravidlům určitého diskurzu, dopouštíme se tím zároveň jistého epistemického násilí na předmětu našeho vypovídání. Ruku v ruce s tím, že nám diskurz umožňuje předměty našeho vypovídání určitým způsobem konceptualizovat, nám zároveň znemožňuje vidět jakékoli možné konceptualizace jiné (Matonoha 2008: 49).

Jestliže nás moc diskurzu nutí nahlížet věci a vypovídat o nich vždy jen určitým způsobem a jakékoli alternativní způsoby jejich chápání či vypovídání o nich znemožňuje, a jestliže se tím, že se této moci podřizujeme, podílíme na její cirkulaci a její autoritu ještě posilujeme, vyvstává otázka, je-li vůbec možné se tomuto působení diskurzivní moci vyhnout. Viděli jsme, že Foucault i Butler jsou v tomto ohledu skeptičtí, neboť oba zdůrazňují, že vyhnout se působení diskurzivní moci možné není, protože vše, o čem jsme schopni uvažovat a mluvit, je vždy již nutně podrobeno určité narativizaci. Jinými slovy tvrdí, že samo o sobě mimo diskurz nic neexistuje. A jestliže vše, včetně nás samotných, svůj význam a smysl získává až v rámci určitého diskurzu, pak je též vše, včetně nás, nevyhnutelně obětí určitého epistemického násilí – je podrobena diskurzivní moci (Matonoha 2008: 49-50).

## **2.5 „Silná objektivita“ a „situované vědění“**

Přistoupíme-li na to, že z diskurzu nelze vystoupit - že nelze setrvávat v nějaké neutrální a z komplexu vědění a moci vyvázané pozici, nemusíme se již snažit nerozlišený textový materiál za každou cenu uspořádat do nějakého srozumitelného tvaru příběhu, ale můžeme text skutečně číst se všemi jeho nejednoznačnostmi a s vědomím jeho neuchopitelnosti, a zároveň jej vnímat jako specifický způsob vypovídání, lokalizovaný v určitém diskurzivním poli.

Sandra Harding (1991) mluví v této souvislosti o takzvané „silné objektivitě“. Zdůrazňuje, že tradiční představa hodnotově neutrální objektivity nám brání vidět historické a sociální zájmy a hodnoty formující obsah našeho vědění a potažmo konstruující naši sociální realitu, a prosazuje pouze parciální a zkreslenou perspektivu (bílého, bohatého, heterosexuálního muže). Výsledné vědění, které se vydává za „objektivní“ a „hodnotově neutrální“ pak především slouží dominantní skupině k tomu, aby si udržela své mocenské postavení (Harding 1991: 143-146). K dosažení menší zaujatosti, pak Harding navrhuje nahradit tradiční představu „hodnotově neutrální objektivity“ konceptem „silné objektivity“, která by součástí vědeckého bádání učinila i systematický průzkum všech výchozích

předpokladů (Harding 1991: 149). Koncept „silné objektivitý“ tak vystavuje poznávající subjekt stejné míře zkoumání, jaké je vystaven zkoumaný objekt (Harding 1991:161). Požaduje kritické prozkoumání veškerých přesvědčení, jež formují myšlení a jednání jak samotného badatele tak zkoumaných druhů.

Koncept „silné objektivitý“ Sandry Harding dále rozvíjí Dona Haraway (1988) svým konceptem „situovaného vědění“. Na metafoře pohledu Haraway demonstruje, že jakákoli forma vidění současně umožňuje a zároveň zakrývá preferovaný způsob vidění světa. Stejně tak i tradiční představa hodnotově neutrální objektivitý - definovaná coby „vnější odtělesněný pohled“ skýtající absolutní náhled na daný problém - privileguje pohled „neoznačených těl“ (příslušníků většinové společnosti a tedy bílých mužů), a současně potlačuje pohled „označených těl“ (příslušníků a příslušnic marginalizovaných skupin a tedy žen, etnických a sociálních menšin). Názor bílých mužů, protože tvoří normu, je automaticky považován za objektivní a univerzální, zatímco názor žen a dalších příslušníků menšinových skupin je považován za subjektivní a parciální (Haraway 1988: 581).

„Situovaného vědění“ lze podle Haraway dosáhnout uznáním toho, že každý pohled vychází z určité biologicky a kulturně situované pozice (na rozdíl od tvrzení, že pohled může vycházet z nějakého místa mimo systém, což Haraway považuje za „boží trik“). Argumentuje pro epistemologie lokace, umístění a situování, kde parciálna a nikoli univerzálna je podmínkou k vyslyšení a nárokování si racionálního poznání, neboť toto poznání se týká životů lidí. Zastává se tedy „pohledu z těla“- který je vždy komplexní, protichůdný, strukturující a strukturovaný, na rozdíl od „pohledu ze shora“, který je odnikud a zjednodušuje“ (Haraway 1988: 589).

Větší míry nezaujatosti pak lze podle Haraway dosáhnout propojením vědění vyprodukovaného různorodými a komplexně situovanými pozorovateli a pozorovatelkami a vytvořením tak nové formy silnější a hlubší racionality. Větší míra nezaujatosti tak není založena na vševědoucím postavení, nýbrž na rozporech mezi ztělesněnými pozicemi (Haraway 1988: 590). „Situované vědění“ též vyžaduje udělení statusu aktérů i objektům zkoumání, neboť má-li být naše poznání světa méně předpojaté, nemůže se zakládat na logice „odhalování“, nýbrž na vzájemném rovnocenném „dialogu“ (Haraway 1988: 593).

Větší míra nepředpojatosti tzv. „situovaného vědění“ tedy spočívá v odkrývání mocenských aspektů vlastního diskurzu, své poznávací situovanosti, parciálnosti své perspektivy, lokalizovanosti v určité mocenskonoetické formaci, stejně jako v odhalování stop epistemického násilí, které nutně zanechává na objektu svého vypovídání (Matonoha 2008: 50).



Ve jménu „silnější objektivity“ je pak bezesporu nutné přiznat epistemologickou a diskurzivní situovanost i textu této mé práce. Moje psaní je nevyhnutelně konstruovanou a narativizovanou promluvou, neboť si určitým způsobem vybírá, o kterých autorech či autorkách a teoretických konceptech promlouvá a následně je rozebírá a organizuje tak, aby v co možná největší míře došlo k naplnění předem stanoveného záměru. Tak jako každá promluva, je i tedy tento text mé práce ve své podstatě nutně ideologický. Vyhnout se tomu nelze, ale jeho ideologičnost lze reflektovat a poměřovat jej jinými diskurzy, a učinit tak jeho situovaná východiska zjevnými, bezpečnějšími, méně zaujatými a tedy „silněji objektivními“.

### 3. KONSTRUKCE GENDEROVÉ IDENTITY

#### 3.1 Zpochybnění subjektivity jako něčeho předem daného a neměnného

Jak jsem již dříve zmínila v úvodu této práce, je naše vnímání reality a sebe sama utvářeno jazykem. Jakmile však získáme schopnost zachytit svou představu sebe sama, své zkušenosti a světa pomocí jazyka, začínáme svět zároveň vnímat skrze systém hodnot obsažený ve slovech, která k tomu používáme. Vnímáme-li se tedy jako muž nebo jako žena, přijímáme a osvojujeme si veškeré kulturní významy v těchto pojmech obsažené. Ovšem, jak zdůraznila Simone de Beauvoir ve své knize *Druhé pohlaví* (1967), pojmy muž a žena nemají v naší androcentrické kultuře stejnou hodnotu. Zatímco muži tvoří v patriarchální společnosti normu, jsou ženy považovány za ty Druhé a slouží jako obraz jinakosti, do níž muži projektují takové vlastnosti, které potřebují ke konstrukci své kladné mužské identity. V protikladu k mužům, kteří sami sebe ztotožňují se silou, racionalitou, svobodou a aktivitou, jsou pak ženy reprezentovány jako křehké, emocionální, závislé a pasivní (Beauvoir 1967: 23).

„Žena je určována svým vztahem k muži, nikoli muž svým vztahem k ní, žena je nepodstatná vzhledem k podstatnému. On je subjekt, on je Absolutno. Ona je to Druhé.“ (Beauvoir 1967: 10)

Pam Morris v této souvislosti též poukazuje na to, že definování genderové identity jako rozdílu tvoří samotné jádro celého našeho systému významů a hodnot a tím podporuje naše vnímání reality založené spíše na zvýrazňování rozdílů než na hledání společných rysů. Vede nás ke škatulkování a omezuje skutečný rozsah naší zkušenosti. Výsledkem je pak hierarchizace, soutěživost, agresivita a nadřazenost (Morris 2000: 16-17). Feministické myšlení se proto tuto přísnou genderovou identitu snaží narušit. Předně odmítá spojovat jakékoli vlastnosti kulturně hodnocené jako ženské s ženskou biologii, neboť má za to, že biologický esencialismus tvoří základ tradičního, patriarchálního nazírání na ženy a slouží především k ospravedlnění nerovného rozložení moci ve společnosti. Ženské vlastnosti přirozeně vysvětlené biologii mění totiž v osud v tom smyslu, že to, co je vrozeno, musí být trpěno a nelze to změnit (Morris 2000: 108).

Pojetí konstrukce genderové identity ve feministickém myšlení konce dvacátého století je tedy do značné míry ovlivněno teoretickými koncepcemi, které se pokoušejí zpochybnit a zproblematizovat pojem subjektu jako něčeho přirozeně daného a neměnného. Jedná se především o Derridovu dekonstrukci, Foucaultovu mikrofyziку moci, Althusserovo pojetí interpelace subjektu a freudovskou a lacanovskou psychoanalýzu.

### 3.2 Konstrukce subjektivity z hlediska freudovské a lacanovské psychoanalýzy

Na konstrukci mužské a ženské genderové identity jako první upozornil Sigmund Freud v přednášce nazvané *Ženskost* (Freud 1997). Poukázal na to, že v nejranějším stádiu života je sexualita dítěte ještě polymorfní a nerozlišená, neboť dítě vnímá sebe sama jako součást matčina těla. Svou genderovou identitu si dítě utváří až ve fázi, kdy se začne od matky oddělovat, přičemž ústřední úlohu v tomto oddělování hraje oidipovský komplex (Freud 1997: 106). U chlapců tento komplex spočívá ve zjištění, že ne všichni lidé mají penis, pročež se začnou bát, že by je otec mohl za jejich touhu po spojení s matkou kastrovat. Matku proto zcela zavrhnou a identifikují se s otcem. Vytvoří si tak mužskou identitu a nadále už touží po ženě jako po opačném pohlaví (Freud 1997: 102-103). Dívky v oidipovské fázi vývoje naopak zjišťují, že už kastrovány byly, protože penis nemají. Ze své nedostatečnosti obviňují matku a tak přesunou svou touhu z matky na otce, od něhož chtějí jako náhradu za penis dítě. Na rozdíl od chlapců se tedy dívky od matky nikdy tak docela neoddělí. Jejich identifikaci s matkou nadále zajišťuje společná touha po otci (Freud 1997: 109-110).

Jacques Lacan následně Freudovu koncepci sexuality zasadil do kontextu symbolického řádu a ukázal, že zatímco u chlapců je vztah k symbolickému řádu určován kastrovačným komplexem a jsou falickou funkcí plně determinováni, u dívek je tento vztah naopak určován závistí penisu, což znamená, že symbolickému řádu zcela podřízené být nemohou. Josef Fulka ve své stati *Od interpelace k performativu* (2002) vysvětluje, že se dítě v předoidipovské fázi vývoje podle Lacana nachází v imaginárním stádiu, kdy ještě není subjektem, neboť žije v symbióze s matčíným tělem. K tomu, aby dítě vstoupilo do symbolického a konstitovalo se jako subjekt (identifikovalo se jako muž či jako žena), je zapotřebí tří instancí: stadia zrcadla, vstupu otcovské funkce mezi matku a dítě a osvojení si jazyka. Jakmile je dítě schopné rozpoznat svůj odraz v zrcadle, nabývá představu o sobě samém jako samostatném jedinci. Vstupem otce do symbiózy matky a dítěte dítě pochopí, že matka nepatří pouze jemu, čímž jeho touha získá omezení nutné ke vstupu do dimenze

subjektivity. Když pak dítě začne mluvit, získá schopnost rozlišovat mezi přítomností a nepřítomností, a tudíž možnost konstituovat se jako subjekt (Fulka 2002: 34-35).

Pro sexuální identifikaci dítěte je tedy podle Lacana zásadní vstup otcovské funkce mezi matku a dítě. Otcovská instance vnáší do původní imaginární neomezenosti prvotní ztrátu, která vzniká tím, že si dítě uvědomí, že nepředstavuje jediný předmět rodičovské touhy. Označujícím této absence je falus, symbolizující zákon otce, který vedl ke ztrátě matky. A právě vztah k tomuto označujícímu určuje jeho identifikaci s ideálním typem jeho pohlaví (Fulka 2002: 35). U chlapců má vztah k falické funkci charakter kastrovačního komplexu, a proto jsou mužské subjekty cele určovány falickou funkcí (jazykem). U dívek je vztah k falické funkci určován závisť penisu, a tudíž symbolickému řádu zcela podřízené nejsou. Ženská identita hranice stanovené symbolickým řádem přesahuje a v termínech symbolického řádu a falického označujícího může být tudíž vyjádřena pouze jako ne-celá (Lacan 1998: 13, 68-69). Nikoli v tom smyslu, že by jí něco chybělo, ale v tom smyslu, že je v její psychické struktuře něco navíc, co se symbolickému řádu reprezentace, tedy jazyku, vymyká, a proto definovat či určit ženskou podstatu je nemožné (Lacan 1998: 68-71).

Lacan tedy jako první upozorňuje na absenci ženy v jazyce, neboť tvrdí, že ženská identita není ze strany symbolického řádu a falického označujícího určována tak bezvýhradně jako identita mužská, neboť přesahuje do oblasti mimo jazyk a mimo označující. Zatímco muže lze určit jako celek, protože jej bezvýhradně omezuje a determinuje falická funkce, u ženy určitá její část nadvládě falu uniká. A protože podle Lacana falická funkce určuje hranice jakékoli možnosti vypovídání, žádné adekvátní označující pro ženu, jenž by mělo své místo v jazyce – symbolickém řádu, neexistuje, a v rámci patriarchální kultury lze tudíž o ženě mluvit pouze jako o někom, kdo není muž. Ženská identita implikuje vztah k něčemu, co je vůči patriarchálnímu symbolickému řádu radikálně jiné, a co musí takovým zůstat (Fulka 2002: 36).

Lacanův analytický model tedy neponechává ženám v jazyce žádný prostor, z něhož by měly možnost vypovídat samy za sebe – nedává ženám žádnou možnost fungování mužského symbolického řádu jakkoli subvertovat. Femininita podle něj musí zůstat z jazyka vyloučena, neboť její artikulace by radikálně ohrozila samotnou genderovanost pohlavní diference do dvou skupin. Drucilla Cornell (1995) v debatě s dalšími významnými feministickými teoretičkami nicméně zastává názor, že právě lacanovská analýza ženám možnost zpochybnit způsob, jakým je jejich identita v jazyce utvářena, naopak otevírá. Argumentuje tím, že Lacan konstrukci femininity nikdy nepropojuje se skutečnými životy žen, neboť právě rozdíl mezi konstrukty a skutečnými ženami mu garantuje, že jsou ženy

jazykem nezachytitelné, respektive, že jsou uchopitelné pouze jako „nedostatečnost či chybění“. Je-li však žena uchopitelná jen jako chybění či absence- tedy není-li nositelkou pevně daného významu, pak ale také podle Cornell nelze vyloučit, že může zároveň „být“ čímkoliv. Právě absence ženy v jazyce, kterou Lacanova analýza odhaluje, a tedy skutečnost, že pro identitu ženy neexistuje v jazyce žádný pevný základ, podle Cornell ženám umožňuje jakoukoli interpretaci ženství, která by se jejich identitu pokoušela spoutat nějakým fixním pojmem, pokaždé znovu zpochybnit. Jinak řečeno rozdíl mezi konstruovanými obrazy ženství a ženskými životy, který Lacanovi garantuje, že se o ženách nedá říci pravda, ženám podle Cornell dává možnost si svou identitu pokaždé znovu a znovu vyjednávat jinak a tak neustále problematizovat základy, na nichž je konstruována identita mužská (Cornell 1995: 75-106).

K podobnému závěru ostatně dochází i Julia Kristeva, o jejíž představě subverzivního potenciálu žen blíže pojednávám v druhé části práce zabývající se ženským psaním. Přestože pojem ženy je pro Kristevu, stejně jako pro Lacana, jen prázdným termínem – patriarchálním konstruktem, jenž slouží k tomu, aby ženy udržoval na okraji symbolického systému, na rozdíl od něj se domnívá, že se ženy s touto patriarchální představou identifikovat nemusí, a mohou své absence v jazyce naopak využít k tomu, aby sebe samé konstruovaly jako konání - aby symbolický řád destabilizovaly nepřímo tím, že si svou identitu budou neustále znovu a znovu vyjednávat jinak (Kristeva 1986: 187-214).

### **3.3 Performativní teorie genderu a sexuality Judith Butler**

Louis Althusser, významný interpret Marxovy filosofie, se problematikou konstituce subjektu zabývá v textu nazvaném *Ideologie a státní ideologické aparáty* (Althusser 1976: 79-137). Ideologii však, na rozdíl od Marxe, chápe nikoli jen jako odraz sociálního světa, ale jako mnohem hlouběji a širěji vymezený souhrn vztahů a sil, který sociální svět přímo utváří (Althusser 1976: 82). Jako státní ideologické aparáty pak Althusser pojmenovává sociální a kulturní instituce jako například školství, církve a rodinu, jejichž funkcí je zajistit reprodukci dominantních ideologických vztahů ve společnosti.

Mezi ideologií a jednotlivými subjekty existuje podle Althussera jakási dvojí vazba. Subjekty ideologii na jedné straně udržují a reprodukují, a na druhé straně jsou tyto subjekty skrze ideologii konstituovány. Toto podrobení jednotlivců ideologii – jejich transformaci na subjekty nazývá Althusser interpelací. Josef Fulka ve své stati *Od interpelace k performativu*

(2002) vysvětluje, že interpelace je něco, co má na život jedince a na konstrukci jeho identity jakožto subjektu stálý, avšak většinou nevědomý vliv. Nejedná se totiž jen o nátlak ze strany ideologických aparátů, ale odehrává se i v rovině jazyka. Ve výsledku pak to, co nám ideologie prostřednictvím interpelace vnucuje, považujeme za evidentní pravdu a její ideologickou povahu si vůbec neuvědomujeme (Fulka 2002: 31-32).

Althusserovo pojetí konstrukce subjektivity prostřednictvím interpelace se stalo důležitým výchozím bodem pro feministické myšlení. Lze jej totiž dobře aplikovat i na genderové charakteristiky subjektu a ukázat, že i genderová identita je utvářena ideologickými interpelativními procesy. Althusserův vliv se odráží například u Foucaulta v jeho pojetí diskurzivní konstrukce subjektivity, ale především u Butler v jejím konceptu performativní povahy genderu.

Foucaultovo pojetí subjektu odpovídá způsobu, jakým promýšlí propojení mezi věděním, mocí a tělem, o kterém jsem již hovořila v části zabývající se diskurzem. Diskurz podle Foucaulta vytváří konkrétní postavy, které zosobňují určité formy vědění a vytvářejí diskurz. Tyto subjekty mají vlastnosti vymezené diskurzem (muž, žena, homosexuál, zločinec) a v různých diskurzech a historických kontextech se liší. Dále pak diskurz vytváří pro subjekt konkrétní identitu – pozici, ze které mu dává jeho vědění nebo význam největší smysl. Člověk se pak stává subjektem diskurzu tím, že tuto pozici zaujme – že přijme tuto identitu za svou a podřídí se jeho pravidlům, významům a moci (Hall 2003: 37-38).

Foucaultovo myšlení pak dále rozvinula Judith Butler ve své performativní teorii genderu a sexuality. Stejně jako Foucault vychází i Butler z toho, že performativnost jazyka nespočívá pouze v jeho schopnosti přenášet informace, ale i ve schopnosti vykonávat akty opakováním ustavených diskurzivních praktik či způsobů, jak se co dělá. Pojem performativu, který je u Butler klíčový, pochází od J.L. Austina.<sup>7</sup> Austinovu kategorii performativu spojuje Butler s althusserovským konceptem interpelace a genderovou diferenciací popisuje jako něco, co má charakter performativních aktů, konstruujících a interpelujících jedince jako genderově diferencované tělo (Matonoha 2008: 46). Performativita genderu tak spočívá v tom, že se nejedná o něco, čím člověk je, ale o něco, co dělá. Mužem nebo ženou se tedy člověk podle Butler stává opakováním určitého jednání, které stejně jako Foucaultovy diskurzivní praktiky závisí na společenských konvencích – na

---

<sup>7</sup> Ten rozlišuje dva typy výpovědi: konstantiv a performativ. Konstantiv je pravdivá či nepravdivá výpověď vztahující se na nějaká fakta, zatímco performativ je taková výpověď, s jejíž pomocí se fakta vytváří. Perforamtiv tedy nemá popisný charakter, ale vytváří či přetváří situaci, jedná. Je promluvou, která tvoří současně s tím, že vypovídá (Derrida 1993: 293 – texty k dekonstrukci).

tom, jak se co v dané kultuře obvykle dělá. V naší kultuře se například očekává, že muži se budou chovat drsně, budou stateční, egoističtí, dominantní a budou vydělávat peníze. Všechny tyto charakteristiky jsou v naší kultuře přijímané a naturalizované jako přirozeně mužské. Všichni se pak snaží tato očekáváním v rámci sociální interakce naplnit, čímž z nich vytváří normu, kterou jsou zpětně zase všichni nuceni dodržovat. Tím, jak je gender lidmi každý den znovu a znovu performován, stává se normou v rámci sociálního a kulturního diskurzu, která pak zpětně reguluje způsob, jakým lidé gender performují. Jinými slovy gender neustále „děláme“ tím, jak jednáme, jak se chováme, jak se prezentujeme. Toto naše jednání a chování přitom není nijak svobodné, ale řídí se danými diskurzivy. Opakujeme tradiční vzorce chování a podřizujeme se stávajícím společenským a kulturním normám a hodnotám. Genderová identita tudíž není žádný předem daný a neměnný fakt, ale je to něco, co se neustále znovu a znovu utváří a rekonstruuje skrze regulativní diskurzivy. Zároveň však gender není jen nějaká role, kterou bychom na sebe mohli kdykoli vzít a případně zase odložit. To by předpokládalo existenci subjektu bez genderu, ale ve skutečnosti být subjektem znamená zároveň být mužem nebo ženou.

Jak již bylo řečeno výše, je Butler ve svém pojetí tělesnosti daleko radikálnější než Foucault. Zatímco Foucault chápe tělo jako povrch, do kterého různé režimy vědění (různé diskurzivy) a moci vpisují svoje významy a účinky, Butler se domnívá, že žádné předdiskurzivní tělo, které by až následně bylo diskurzivně utvářeno v muže či ženu, neexistuje. Předdiskurzivní subjekt neexistuje a diskurzivní subjekt je vždy již genderovaný. Josef Fulka ve své práci zdůrazňuje, že v tomto smyslu je u Butler jasně patrný vliv Althussera, u nějž je subjekt utvářen bezvýhradně interpelací, jež nemá charakter pouhé inskripce, ale konstitutivní instance (Fulka 2002: 46). Subjektivita (tělesnost) se tedy podle Butler konstituuje až v rámci diskurzu. Takto konstituovaná subjektivita má pak performativní charakter a nepředchází jí žádná esence. Představa předdiskurzivního těla či určité esence fungující jako podloží kulturně určené identity je podle Butler diskurzivně vytvořenou iluzí. Butler říká „za manifestacemi genderu neleží žádná genderová identita jako taková (...) identita sama je performativně konstituována právě oněmi samými manifestacemi, o nichž se domníváme, že jsou jejím výsledkem“ (Butler 2007/1990: 25).

Performativita genderu tedy spočívá v povinném opakování genderových norem, které usměrňují a disciplinují subjekty opatřené genderem. Člověk podle Butler není mužem či ženou, ale mužem či ženou se stává tím, že se neustále znovu a znovu podřizuje diktátu genderových norem (Culler 2002: 111-117). Tyto performativní akty pak z vnějšku vytvářejí neopodstatněnou představu vnitřku či esence, jež je pak zpětně určena jako jejich podklad.

Tímto způsobem je podle Butler ustavována i kategorie pohlaví. Ve své práci *Bodies That Matter* (1993) vysvětluje:

„Pohlaví je ideálním konstruktem, který je nuceně v průběhu času materializován. Pohlaví není prostým faktem, či statickou podmínkou těla, nýbrž procesem, skrze nějž regulativní normy materializují pohlaví a dosahují této materializace nuceným opakováním těchto norem. (...) V tomto smyslu vše, co konstituuje stálost těla, jeho obrysy, pohyby, bude plně materiální, ale materiálnost musí být reinterpretována jakožto efekt moci, jakožto nanejvýš produktivní efekt moci. Nebude tak možné chápat gender jako kulturní konstrukt navrstvený na povrch hmoty, ať už myšlené jako tělo či pohlaví tohoto těla. Naopak jakmile je pohlaví samo pochopeno ve své normativitě, materialita těla nebude myslitelná mimo materializaci této regulativní normy, jíž je pohlaví“ (Butler 1993: 1-2).

Na rozdíl od Foucaulta a Lacana zabývá Butler kategorie genderu a pohlaví veškerých zbytků esencialismu. Tělo i samotnou distinkci dvou pohlaví chápe jako produkt určité diskurzivní formace a praxe, v níž se naše uvažování a vztahování se k sobě pohybuje. Subjekt je tedy u Butler určován výhradně performativně a lacanovskou Jinou slast i foucaultovskou pre-inkriptivní tělesnost chápe jako důsledek této performativity, vytvářející iluzi nějakého předchůdného předdiskurzivního podkladu. Tuto schopnost performativu konstituovat představu něčeho, co performativně uniká, můžeme podle Fulky chápat jako radikální domyšlení Althusserovy koncepce ideologického ne-rozpoznávání. Ideologie (či performativita) u Butler zakrývá svůj performativní charakter tím, že svou iterabilitou sugeruje dojem „přirozenosti“ a zároveň vytváří iluzi sebe samé jakožto podmíněné před-performativním tělesným substrátem (Fulka 2002: 47). Podle Fulky je však třeba si zároveň uvědomit, že Butler by Althusserovu tezi takto reformulovat nikdy nemohla bez lacanovské psychoanalýzy, která, přestože se postulátu určitého ne-subjektivizovaného substrátu zůstává mimo dosah interpelace a symbolizace nevzdává, do dotyčného kontextu vnáší problematiku genderové diferenciaci probíhající na symbolické a nikoli biologické bázi (Fulka 2002: 49).



## 4. FALOGOCENTRISMUS

### 4.1 Logocentrismus: víra v pravdu a jednotný smysl

Dříve než se budu moct zaměřit na jednotlivé způsoby, jimiž je koncept ženy ve feministické teorii promyšlený jako sféra jinakosti a subverze, která se diskurzivním pravidelnostem vymyká, zbývá ještě vysvětlit, co se skrývá pod pojmy logocentrismus, falocentrismus a falogocentrismus, které se v této práci v souvislosti s konceptem absence ženy v jazyce opakovaně objevují. Falogocentrismus je Derridův termín, který vznikl složením pojmů logocentrismus a falocentrismus.

Logocentrismem Derrida pojmenovává tendenci naší Západní kultury předpokládat, že jazyk má pevný význam, spojený s neměnnou skutečností a odkrývá definitivní pravdu - tendenci předpokládat, že naše myšlenkové a jazykové systémy mají nějaký konečný základ, že význam je statický a jednou pro vždy předem daný (Olšovský 2011: 123). Výsledkem tohoto předpokladu je naprosté potlačení nebo vyloučení všeho toho, co je nejisté nebo se nehodí - lhostejnost vůči veškeré jinakosti, která se tomuto našemu schématu myšlení a mluvení vymyká (Šubrt 2008: 281).

Derrida odhalil, že náš pojmový systém je založený na řadě binárních protikladů, z nichž jednomu je připisována vyšší hodnota než druhému. A že právě toto upřednostňování jednoho pojmu před jeho protikladem v nás udržuje víru v přítomnost – v jednotný smysl, v pravdu, kterou Derrida označuje za logocentrismus. Derridova metoda dekonstrukce tyto hierarchické binární protiklady rozrušuje a ukazuje, že upřednostňovaný pojem ve skutečnosti závisí na protikladu, který je mu podřízen. Derridovým cílem je ukázat, že význam není nic stálého a neměnného. Naopak tím, že se binární protiklady ocitají ve hře nekončících obrátů, je neustále odkládána volba upřednostňující jeden význam před druhým (Morris 2000: 130-132).

### 4.2 Žena pravdě se vyhýbající

Jan Matonoha poukazuje na to, že Derridovo odhalení struktury difference v základech každého nároku na pravdu a esenci zároveň říká dvě základní teze o ženách. Totiž, že žena v jakémkoli neměnném či esenciálním smyslu neexistuje ani v logocentrickém diskurzu, ale ani mimo něj. Jinými slovy to znamená, že o ženě jako takové nemáme žádné pravdivé

znalosti, jednak proto, že k jejímu popisování a poznávání je používán patriarchální diskurz, pro nějž je žena uchopitelná pouze jako jeho negativní korelát, a pak také proto, že i mimo tento diskurz žena nepředstavuje nějakou entitu, jejíž podstatu by bylo možné fixovat nějakým jednoznačným, pozitivně vymezeným určením (Matonoha 2008: 79).

Sám Jacques Derrida tento koncept ženy coby nereprezentovatelného, vyhýbajícího se konceptu pravdy, který je založen na metafyzice přítomnosti a děje se v neustálém odkladu, opakovaně zmiňuje zejména v knize *Ostruhy* věnované určité epistemologii rukopisů Nietzscheovy filosofie (Derrida 1998). Jak píše Jan Matonoha, Derrida „v pojmu žena nevidí jakési pravé vnitřní jádro, ale množství zaujímaných pozic. Žena pro něj stojí mimo systém rozhodnutelných dichotomií pravdy a nepravdy. Vždy již suspenduje validitu této binární opozice nastolujíc „režim uvozovacích znamének“ (Matonoha 2008: 80). To, co činí ženu ženou, tedy není pro Derridu nějaká její skutečná a pravdivá vnitřní podstata, ale právě tento neustálý odklad označovaného, ona nemožnost ji nijak pojmově uchopit.

Derridův koncept ženy coby něčeho, co nelze reprezentovat, co se vyhýbá konceptu pravdy a děje se v neustálém odkladu, tedy ukazuje další způsob, jímž žena v logocentrickém diskurzu „není“ přítomná, a zároveň vysvětluje, proč je jakákoli snaha definovat feminitu prostřednictvím pozitivně vymezených termínů, problematická. Jde o to, že jakýkoli pokus zformulovat obecnou teorii ženskosti bude vždy metafyzický, neboť definovat ženu znamená ji nutně esencializovat.

### **4.3 Falocentrismus: podřízení ženské autonomie mužským normám**

Falocentrismus je odvozen od lacanovského pojmu „falus“, který u Lacana označuje moment zásahu otcovské instance do symbiózy matky a dítěte, jímž dítě vstupuje do jazyka (symbolického systému značení a diference) a konstituuje se jako subjekt. Otcovská instance vnáší do původní imaginární neomezenosti jakousi prvotní ztrátu či chybění, která vzniká, když si dítě uvědomí, že nepředstavuje jediný předmět rodičovské touhy. Označujícím této absence je „falus“ a právě vztah subjektu k tomuto označujícímu určuje jeho identifikaci s mužským či ženským pohlavím (Fulka 2002: 35; Morris 2000: 119).

Luce Irigaray pojmem falocentrismus označuje podřízení ženské autonomie mužským normám, ideálům a modelům. Falocentrismus zachází se dvěma pohlavími (mužským a ženským), jako by byly pohlavím jedním, lépe řečeno, jako by byly variacemi na jedno

(mužské) pohlaví. Ženy jsou tak automaticky situovány do podřadné role, protože jsou vnímány jako kastrované.

Irigaray zdůrazňuje, že falocentrismus, neboli „logika stejného“ poznamenává celý náš významový systém a uplatňuje se ve všech diskurzích, přičemž ani teorie psychoanalýzy není výjimkou. Právě proto, že prostředky pro sociální interpretace těl poskytují muži, stává se falus či absence falu nutně označujícím, jenž určuje účast a pozici v sociálním systému (Irigaray 1991: 79). Proto ženy podle psychoanalytických teorií netouží po identifikaci s matkou, ale naopak touží po penisu či falickém dítěti, kterým by svůj deficit vyplnily. Závist penisu je totiž podle Irigaray jediným účinným zástupcem ženské touhy, jenž teoreticky ženám umožňuje přístup k patriarchálnímu diskurzu, ze kterého jsou jinak vyloučeny. Jediný způsob, jak se mohou v rámci dominantního patriarchálního diskurzu prosadit, je svou ženskost odmítnout a potlačit. V mužském světě se ženy mohou realizovat jediné nepřímo skrze muže a za cenu ztráty ženskosti (Irigaray 1985/1974: 56-57).

Pojmem falocentrismus, potažmo „logikou stejného“, tedy vyjadřuje Irigaray skutečnost, že mužský pohled poznává a konstruuje identitu vždy jen na základě rozpoznání toho, co je stejné – tedy toho, co je mužské. Rozpoznává a vyhledává pouze potvrzení sebe sama a jinakost, která do logiky stejného nezapadá, není schopna identifikovat. Nedokáže uchopit ženu v její jinakosti, ale konstruuje ji jen jako negaci muže – jako to, co muž není. Výsledkem je, že žena je vždy v dominantním androcentrickém diskurzu nutně mimo dění, mimo reprezentaci a mimo vlastní identitu (Morris 2000: 130).

#### **4.4 Přítomná absence ženy ve falocentrickém řádu**

Irigaray se proto snaží najít způsob, jak ze symbolického řádu určeného logikou stejného vystoupit a ženskou sexualitu vyjádřit kladně. Na základě mužských parametrů ženskou sexualitu vyjádřit nelze, protože se na rozdíl od té mužské nekoncentruje pouze v jednom údu, ale má pluralitní povahu - je dána a vnímá podněty takřka celým tělem (Irigaray 1985/1974: 26-30).

„Přísně vzato, ženu nelze identifikovat ani jako jednu osobu, ani jako dvě. Ona všem adekvátním definicím vzdoruje. A navíc ani nemá žádné „pořádné“ jméno. A přitom se její orgán, který není jedním jediným orgánem, nepočítá ani jako jeden. Považuje se jen za

popření, opak, protiklad toho jedině viditelného a morfologicky rozpoznatelného orgánu: penisu“ (Irigaray 1985/1974: 26).

V *Zrcadle jiné ženy* (1985/1974) Irigaray zdůrazňuje, že žena funguje v naší patriarchální kultuře jako *supplément*, tedy *element*, jehož potlačení a vyloučení tuto kulturu, v níž vládou muži, konstituuje, a jako taková tvoří jeho završený vnějšek, který se však navrácí jako prvek, který stabilitu systému ohrožuje. Žena je z patriarchálního řádu vyloučená, ale zároveň se svou absentní přítomností znepokojivě vrací jako připomínka toho, co nebezpečně narušuje jeho integritu (Matonoha 2008: 77). Nespoutaná ženská sexualita vzbuzuje v mužích úzkost hned z několika důvodů. Uvědomují si, nakolik je oslabuje touha, a bojí se, že by při sexuálním aktu mohli svou kontrolu ztratit (Beauvoir 1967; Morris 2000: 32), avšak především je znepokojuje nesporná a prvořadá úloha žen při reprodukci (Horney 2004; Klein 2005; Chodorow 1978; Rich 1976; Morris 2000: 32). Schopnost reprodukce totiž ženy spojuje s tajemným věděním (Lacanovým imaginárnem či Kristeviným sémiotickým), ke kterému muži nemají přístup, protože jsou na rozdíl od žen cele určováni falickou funkcí a symbolickým řádem (Fulka 2002: 36). Jinými slovy se muži ženské sexuality bojí, neboť jsou si vědomi toho, že ji vzhledem k jejímu vyloučení z patriarchálního diskurzu – vyloučení do oblasti mimo jazyk, nemůžou nikdy dokonale pochopit ani zcela ovládnout. Jednoznačná a stabilní definice je totiž nutnou podmínkou sociální komunikace a nespoutaná ženská sexualita tuto symbolickou potřebu jednoty a stálosti významu neustále destabilizuje (Morris 2000: 159).

Jak jsem se již zmínila v souvislosti s diskurzem a mocí, patriarchální diskurz se snaží držet ženskou sexualitu pod kontrolou tím, že ženám poskytuje velké množství identit a rolí, s nimiž se mohou ztotožnit – tedy tím, co Foucault nazývá „pozitivitou diskurzu“. Není to totiž zákaz, nýbrž nadbytek možností, které subjekt disciplinují. Díky tomu má žena sice v naší společnosti na výběr neobyčejné množství rolí, jež mohou naplnit její identitu, ale zároveň ji tato mnohost rolí vede k tomu, aby si vytvořila takový typ identity, která patriarchální řád nijak neohrožuje (Matonoha 2008: 73).

V důsledku toho, jak již upozornila Simone de Beauvoir ve své knize *Druhé pohlaví* (1967), patriarchální definice femininity nevyprávějí nic o ženské sexualitě (neboť tu díky její neomezenosti ani verbalizovat nelze), ale o tom, jakou „ženu“ potřebují muži mít k tomu, aby si mohli konstruovat takovou představu maskulinity, která potvrzuje jejich dominantní postavení ve společnosti (Beauvoir 1967: 23).

Foucaultova myšlenka positivity diskursu tak určitým způsobem koresponduje s koncepcí falocentrismu a „logiky stejného“ u Luce Irigaray. Obě vlastně popisují způsob, jakým dominantní patriarchální diskurz pohlcuje a vymazává Jinakost, a tedy způsob, jakým je žena v jazyce nepřítomná. Nikoli jejím potlačáním či umlčováním, ale naopak poskytováním a přidělováním množství pozic, z nichž lze mluvit. Jde o kontrolu a zvládnutí Jinakosti (ženskosti) tím, že je převedena na „stejně“ (mužské).

Ženské psaní v tomto kontextu pak představuje právě tuto neochotu podrobit se pravidlům a normám falocentrického diskurzivního řádu, založeného na „falickém označujícím“. Protože ale odtržení se od matčina těla a podrobení se autoritě falu je nezbytnou podmínkou konstituce genderované subjektivity, nemůže ženské psaní falocentrický diskurz úplně opustit. Nemůže jej kritizovat z nějakého bodu zvenčí, může však odhalovat trhliny a zlomy uvnitř samotného diskursu či nabývat podob dvojznačností a odkladů. Subverzivita ženského psaní tedy podle Irigaray nespočívá ve snaze falocentrický diskurz zcela zavrhnout a nahradit jej jiným, ale ve snaze vyhýbat se jeho základním kvalitám jako jsou jednoznačné významy, hierarchické struktury a binární protiklady (Matonoha 2008: 88). Protože, jak upozorňuje Elisabeth Grosz, „právě tyto hodnoty představují privilegovaný odstup maskulinity a popření racionálně nepřístupného materiálního zbytku. (...) falocentrické diskurzy odmítají uznat svou vlastní částečnost, svou perspektivizovanost, své zájmy a hodnoty, aby mohly udržovat svou objektivitu, vědeckost či pravdivost“ (Grosz 1990: 179-180).

Termín falocentrismus začal užívat Jacques Derrida, aby zdůraznil propojení Západní metafyziky s nadvládou falu (Derrida 1997: 29). Označuje jím tedy náš západní způsob myšlení vyznačující se na jednu stranu tendencí vnutit kontrolu svému okolí, vlastní subjektivitě i realitě, kterou konceptualizujeme (tendencí reduktivně zvládat nejednoznačnou realitu prostřednictvím konceptuálního systému jednoduchých binárních opozic), a na stranu druhou absolutním neuvědomováním si a netematizováním toho, že my sami jsme podrobení určitému druhu kontroly – nevědomím vlastního zasazení do určitých podmínek „bytí“, které bytostně zakládají naše možnosti se v realitě orientovat a jednat. Oproti falocentrismu, pro nějž je typické nutkání fixovat a kontrolovat význam, postulovat instituce, které by mohly být označeny jako původní zdroje nezpochybnitelné autority a nadvlády stávajících kulturních a společenských struktur, by se tedy ženské psaní mělo naopak vyznačovat vědomím nemožnosti fixovat význam, vědomím tělesné situovanosti své pozice, pozorností k Jinakosti a neredukovatelné nejednoznačnosti reality a subjektivity (Matonoha 2008: 89).

## 5. ŽENSKÉ PSANÍ A DESTABILIZACE FALOGOCENTRISMU

### 5.1 Varianty odporu

Abych mohla pojednat o konceptu „l'écriture féminine“ Heléne Cixous a Luce Irigaray a konceptu „ženského psaní“ Jana Matonohey a způsobech, jakými se stavějí do opozice vůči logice falogocentrického diskurzu, musím se nejprve zastavit u samotného výrazu ženského psaní. Spolu s Toril Moi bych totiž ráda zdůraznila, že fakt, že je někdo ženského pohlaví, sám o sobě opozici vůči falogocentrismu nijak nezaručuje, a že psaní mnohých ženských autorek je naopak často s dominantním patriarchálním diskurzem zcela komplicitní. Feministická kritika nicméně někdy veškeré texty napsané ženami za anti-patriarchální automaticky zaměňuje. Vychází totiž z předpokladu, že když patriarchát ženskou zkušenost utlačuje, je jakýkoli její produkt či reflexe důležitou anti-patriarchální strategií a nebere v úvahu skutečnost, že ženy svou zkušenost mohou zviditelnovat zavádějícím a ponižujícím způsobem v souladu s patriarchální ideologií. (Moi 1989: 121).

Různé způsoby, jakými se ženské psaní staví vůči dominantnímu patriarchálnímu diskurzu, úzce souvisí s vývojem ženského hnutí ve dvacátém století. Julia Kristeva v *Čase žen* (1979) rozděluje feministické hnutí z historického a politického hlediska do tří fází. První fáze, která trvala až do roku 1968, se podle Kristevy vyznačovala tím, že ženy usilovaly o stejná práva a společenské postavení jako mají muži, a vedla ke ztotožnění se s patriarchálním symbolickým systémem. Viděli jsme, že podle psychoanalytické teorie je odpoutání se od předoidipovské matky a identifikace s mužským symbolickým systémem významů a hodnot nutnou podmínkou k vytvoření si sociální identity jak pro ženy, tak pro muže. A protože dívky to mají s odpoutáním se od předoidipovské matky složitější než chlapci, funguje jejich identifikace s mužskými hodnotami současně jako pojistka proti konceptu matky. Jinými slovy čím intenzivněji se identifikují se symbolickým, tím méně jim hrozí, že se rozplynou zpět v sémiotičnu a svou sociální identitu ztratí. A právě tato identifikace s patriarchálními paradigmaty pak vedla ženy buď k osvojení si maskulinních ideálů soutěživosti, agresivity a moci a snaze dosáhnout stejného společenského statusu a uznání, jako mají muži, nebo naopak k dokonalému přizpůsobení se mužskému ideálu „ženskosti“. V obou případech se tedy ženy v této fázi situují výhradně do symbolického a tudíž dominantním patriarchálním diskurzem nijak neotřásají (Kristeva 1986: 187- 214; Morris 2000: 161).

Druhá fáze ženského hnutí (po roce 1968) se naopak vyznačovala odvrácením se od mužského symbolického systému a snahou přiblížit se k sémiotickému. Ženy v této fázi již neusilovaly o rovnost a vyrovnání se s muži, ale naopak trvaly na své radikální odlišnosti založené na zkušenosti mateřství. Neuvědomovaly si však, že právě tato odlišnost mezi mužskou a ženskou zkušeností je formována těmi stejnými patriarchálními strukturami, proti kterým samy bojí. Mnohé ženské autorky tedy přebíraly tytéž kategorie, které patriarchátu slouží k udržení žen v podřadném postavení a jejich psaní tak vlastně bylo jen převrácenou formou sexismu (Moi 1989: 128). Snaha obnovit spojení s mateřskou sémiotickou dimenzí tak dominantní patriarchální diskurz, založený na předpokladu předem dané, stabilní subjektivity buď ještě potvrzovala, nebo v opačném případě vedla až k regresivnímu rozplynutí se v matce/jinakosti (ke ztrátě identity – sociálního významu) a tedy k nesmyslné promluvě šílenství. (Moi 1989: 128; Morris 2000: 162; Kristeva 1986: 187-214).

Třetí pozice se pak vyznačuje tím, že odmítá symbolickou a sémiotickou modalitu chápat jako dva vylučující se protipóly a místo toho zdůrazňuje jejich vzájemný dialektický vztah. Do této pozice samu sebe situuje i Julia Kristeva. Podobně jako symbolično totiž chápe i sémiotico jako systém značení produkující význam prostřednictvím nevědomých procesů přesunu a zhuštění a konstituce smyslu v jazyce je pro ni záležitostí dialektické interakce obou těchto modalit. Veškeré výpovědi tedy pojímá jako křížovatky nejméně dvou textů – jako intertexty, jimiž promlouvají ještě texty jiné, a jenž mají vždy jeden i druhý význam současně (Morris 2000: 165). Význam textu tak podle Kristevy nevyplývá ze vztahu znaku k něčemu reálnému mimo text, ale z vlastního aktu značení, tj. ze vztahu znaků a textů k jiným znakům a textům. A právě proto, že se označující nevztahuje k žádnému reálnému objektu či jevu mimo text, nepovažuje Kristeva tento vztah za něco pevně daného a stabilního, ale vidí jej naopak procesuálně jako dění - nekonečnou hru, jenž vždy může tyto další texty či jejich dílčí aspekty zvýrazňovat, kondenzovat či posouvat k jiným dosud nezřetelným způsobům čtení (Bílek 1998: 455).

Možnosti pro „revoluci“ - pro zpochybnění patriarchálního řádu poskytuje tedy podle této pozice jedině jazyk a aktivita subjektu na rozhraní mezi symboličnem a sémiotičnem - mezi ovládnutím a rozkladem. Proto se také tato pozice nevěnuje přímočaré kritice nerovných práv či diskriminace žen, ale pokouší se zevnitř dekonstruovat falogocentrický diskurz - patriarchální metafyziku vyznačující se vírou v přirozený a přítomný význam v jazyce a v předem danou, esenciální a stabilní subjektivitu. Dekonstruuje opozici mezi maskulinitou a femininitou a problematizuje tak zásadně koncept identity jako takové (Moi 1989: 126).

Ženská subjektivita není z hlediska této pozice nic předem daného a stabilního, ale utváří se stejně procesuálně jako význam v jazyce – je produkována v rámci dialektické interakce mezi sociálním významem a nevědomou touhou. Jelikož sociální identita má původ ve ztrátě matky, je subjektivita pro Kristevu vždy produkce „já“ vycházející z této absence – hlas vytvářející „já“ na základě pocitu neúplnosti, který nelze žádnou definicí zafixovat. Definice femininity (coby protiklad maskulinity) je pouhým patriarchálním konstruktem, jenž slouží k tomu, aby ženy udržoval na okraji mužského symbolického systému. Ženy tuto patriarchální představu ženskosti za svou přijímat nemusí a svého marginálního postavení v jazyce mohou naopak využít k aktivitě na rozhraní mezi symbolickým řádem a nevědomím, a konstruovat tak sebe samé jako hlas či konání. Jinými slovy mohou využívat specifčnosti své řeči k tomu, aby si prostřednictvím jiných modulací jazyka a jiných předmětů myšlení svou pozici ve společnosti neustále a znovu jinak vyjednávaly (Kristeva 1986: 187-214; Morris 2000: 160-165).

Snahou ženského psaní zasazeného do této linie myšlení je tedy, skrze různé praktiky prepisování, otevírat alternativní prostory vypovídání vyznačující se novým významovým řádem a zpochybnit tak falogocentrickou metafyziku přítomnosti založenou na předpokladu jednotného, stabilního a kontrolovatelného významu (Matonoha 2008: 94). Jednotlivé pozice, z nichž ženské psaní útočí na falogocentrický řád a míru v jaké je skutečně schopné jej zpochybnit, lze též uchopit pomocí Foucaultova komplexního pojetí represivní moci, které formuluje v Dějinách sexuality (1999). Foucault poukazuje na to, že mnohé ženské autorky dvacátého století ve svém psaní vycházejí z předpokladu, že je-li patriarchální řád založen na potlačování ženskosti, je každé její vyjádření či reflexe nutně vůči dominantnímu řádu subversivní. Otevřeně tedy o své sexualitě vypovídají, protože to považují za účinný akt osvobození a odporu (Foucault 1999: 13).

Podle Foucaulta jsou však taková sebevyjádření, jakkoli se zdají být osvobozující, ve skutečnosti jen prodloužením represivní moci a patriarchální ideologii tak ještě víc utužují. Přesvědčivě dokazuje, že se nestačí spoléhat na to, že tam, kde je moc vykonávána, vždy také vzniká i rezistence vůči této moci, neboť daleko větší problém spočívá v tom, že tam kde vzniká odpor, tam je také vykonávána moc (Matonoha 2008: 96).

Pocit zadostiučinění z podvratné svobody slova je podle Foucaulta důsledkem toho, že „sex byl vypuzen na světlo a donucen k diskurzivní existenci“ (Foucault 1999: 41). Vzniklo velké množství „vědeckých diskurzů“ o sexu, které se soustředily zejména na ty sociální skupiny, které si patriarchální řád přál udržet pod kontrolou – děti, dělnickou třídu a ženy.



Tak se podle Foucaulta „sexualita konstitovala jako věc pravdy“ a naše společnost se stala „jedinečně se doznávající společností“ (Foucault 1999: 67, 70).

„Povinnost doznání je na nás nyní svalována z mnoha různých stran, je napříště tak hluboce inkorporovaná do našich těl, že ji už nevnímáme jako účinek nutkové moci, naopak se nám zdá, že pravda, to nejtajnější v nás, si „žádá“ vyjít na světlo (...)“ (Foucault 1999: 71).

Toto internalizované „nutkání ke zpovědi“ je tedy tím, co vede řadu spisovatelek k tomu, aby se věnovaly „konfesijním“ literárním formám – autobiografii a vyprávění v první osobě, technikám stavějícím do popředí identitu. Domnívají se, že takové psaní radikálně přehodnocuje tradiční patriarchální představy o ženskosti, a neuvědomují si, že paradoxně naopak zůstává stále konformní s velkými příběhy, které tvoří strukturu dominantního patriarchálního diskurzu, z něhož se snaží vymanit. Je kompatibilní s diskurzem ohrožení, oběti, křivdy, obrany, boje, narovnání, zrovnoprávnění či osvobození, a paradoxně tak patriarchální představy o ženách ještě potvrzuje. Aby se jejich psaní mohlo stát skutečnou alternativou vůči dominantnímu diskurzu, musely by nejdříve provést radikální dekonstrukci svého vlastního způsobu mluvení, svých předpokladů a východisek, kategorií a způsobů konceptualizace reality. Dokud tak neučiní, budou jejich texty možná obsahově odlišné, ale budou nadále potvrzovat kategorie, které se snaží rozrušit. (Morris 2000: 155; Matonoha 2008: 97).

V souvislosti se zmíněnými pozicemi ženského psaní se nicméně ještě objevuje jeden argument, který by mohl snažení ženského psaní problematizovat. Totiž že ženské psaní zastávající výhradně třetí pozici dekonstruuje opozici mezi maskulinitou a feminitou a zpochybňuje samotnou představu identity, ztrácí kontakt s politickou realitou feminismu. Tento argument vychází z předpokladu, že je-li cílem feminismu boj proti patriarchátu a patriarchát utlačuje konkrétně ženy jakožto ženy, pak je důležité mezi mužskou a ženskou zkušeností rozlišovat a i nadále hájit ženy jakožto ženy. Dokud tedy vládne patriarchát, zůstává i nadále pro ženy politicky zásadní, aby měly možnost autonomně vydělovat a pojmenovávat sociální realitu a tím ji ovlivňovat a vyjednávat ve svůj prospěch – aby měly přístup k diskurzu a mohly si prosadit diskurz vlastní, jenž by logice falogocentrismu nepodléhal. Avšak viděli jsme, že nárokování si práva vymezovat realitu skrze možnost pojmenovávání je zároveň nebezpečné, neboť právě zde se může nejvíce projevit falogocentrická touha stabilizovat a ovládat realitu skrze jednoznačně definované kategorie.

A proto vždy také hrozí, že jakýkoli alternativní, subversivní diskurz nakonec skončí uvězněn v logice myšlení, kterou se pokouší rozvrátit (Moi 1989: 128; Matonoha 2008: 99).

Na stejné nebezpečí upozorňuje i Jacques Derrida. Z hlediska dekonstrukce se ukazuje jako nevyhnutelně poznamenaná určitou mírou metafyziky a esencialisticky založeného myšlení i každá snaha pozitivně vymezit koncept ženského psaní. Dekonstruovaná forma ženského psaní se proto jakémukoli pojmenování a definování vyhýbá. „Pohybuje se po povrchu reality a dění, bez ambice zobrazovat, kategorizovat či pronikat do psychologických hloubek“ (Matonoha 2008: 100). Tato dekonstruovaná forma nebojuje tedy za ženy a neprosazuje ženské hodnoty, neboť radikálně mění chápání samotné povahy tohoto boje. Nepojmenovává své cíle, neboť pojmenovávání je projevem falogocentrické logiky, jenž privilejuje rozum, pořádek a jednotu na úkor iracionality, chaosu a fragmentace, které spojuje s feminitou. Neuzavírá realitu do kategorií, jelikož se nechce podílet na ignoraci a potlačování jevů, které se do kategorií nevejdou. Usiluje totiž o takovou společnost, která by nespojovala logiku, racionalitu a konceptualizaci s maskulinitou, a nikoli o společnost, z níž by byly všechny tyto vlastnosti vyloučeny jako nefemininní (Moi 1989: 131).

## 5.2 Teorie l'écriture féminine

### 5.2.1 Tělo v plurálu: Heléne Cixous

Teoretický projekt Heléne Cixous je dekonstruující kritikou logiky falogocentrismu a obhajobou pozitivního programu objevování ženského způsobu psaní. Dekonstrucí falogocentrického symbolického řádu se Cixous zabývá ve své známé stati „Sorties“ (1975/1988). Ovlivněná prací Jacquese Derridy zde odhaluje, že tento řád všude v diskurzu nastoluje binární hierarchie, jež všechny korespondují se v základu stojící dichotomií muž/žena. Tyto opozice jsou přitom uspořádány tak, že femininní strana představuje vždy tu horší, negativní a bezmocnou instanci. Binární vazba se tak ukazuje být násilným mocenským vztahem. Aby totiž jeden z termínů prosadil svůj význam, musí ten druhý zcela potlačit. Dvojice proto nikdy není ponechána v klidu. Naopak se stává bitevním polem, kde se neustále bojuje o moc a nadvládu. A v tomto boji nutně prohrává právě femininní pojem. Protože logocentrismus vidí počátek ve řádu, jsou život a tvořivá síla konstruovány jako mužské. Vítězství se přirovnává k aktivitě a životu a porážka k pasivitě a smrti (Moi 1989: 124-125; Morris 2000: 133).

Přirovnání femininity k pasivitě a smrti Cixous kritizuje, protože nenechává žádný pozitivní prostor pro ženu. Žena je buď pasivní, nebo neexistuje:

„Záměr: touha, autorita – studujte je, a okamžitě vás zavedou zpět k Otcí. Může vám dokonce uniknout, že v těchto úvahách není pro ženu místa“ (Cixous-Clément 1986: 63-64).

Celý její teoretický projekt lze tedy v určitém smyslu shrnout jako snahu tuto falogocentrickou ideologii rozložit. Dokázat, že i žena je zdrojem života, moci a energie a ohlásit příchod nového ženského jazyka, který by tyto patriarchální binární schémata, v nichž logocentrismus nahrává falocentrismu ve snaze potlačit a umlčet ženy, nepřetržitě subvertoval (Moi 1989: 125).

Falogocentrický jazyk spojuje Cixous s patriarchálním kulturním řádem založeným na vlastnictví a majetku. Otcové předávají ženy jako majetek manželům, vždy s cílem něco ovládnout nebo získat. Výměna je zde součástí mocenského systému. Muži nepřetržitě usilují o to mít víc - víc autority, víc peněz, víc moci, víc mužnosti. Bojí se, že by o svou autoritu, peníze, moc, mužnost mohli přijít, a tak se je neustále snaží všemožně umocňovat a posilovat. (Morris 2000: 133).

Ženy podle Cixous mají nicméně v rámci patriarchálního řádu určitou výhodu v tom, že se na rozdíl od mužů, žádné podobné ztráty bát nemusí. Mohou se rozdávat, aniž by tím svou ženskou sexualitu jakkoli ohrožovaly:

„Ženy se nesnaží zhodnotit své výdaje. Jsou schopné nevracet se k sobě samým, nesetrvávat na jednom místě, rozdávat se, vycházet všemi směry vstříc k druhému. (...) mají-li ženy nějaké já, které je charakterizuje, je to paradoxně jejich schopnost vzdát se nezištně sebe samých: nekonečné tělo, bez konce“ (Cixous – Clément 1986: 87).

Na rozdíl od mužů, tak mají ženy možnost z obklopující sociální identity uniknout a podle Cixous tak mohou učinit právě prostřednictvím ženského psaní. Ženský způsob psaní však musí vycházet z jiného významového řádu než je ten falogocentrický. Musí ztělesňovat libidinózní ekonomii „daru“ a nikoli „majetku“ (Morris 2000: 134).

Ženské psaní jako model, který umožňuje ženské touze, jazyku těla, subvertovat maskulinní rétorickou ekonomii, která dosud definovala jazyk, postuluje Cixous ve své stati „Smích medúzy“ (1976). Obrazem medúzy Cixous dekonstruuje Lacanův falogocentrismus a Freudovo misogynní „psychoanalytické potlačení“ žen (Cixous 1976: 892). Místo

Freudova modelu pasivity, který jsem v této práci již blíže rozebrala v kapitole věnované konstrukci genderové identity, nabízí ženské psaní ženám nepotlačovanou svobodu skrze tělo a mysl. Poskytuje ženám nový rétorický prostor, který nepodléhá hierarchickým pravidlům omezujícím jejich hlas a tělo. Rétorický prostor, jenž umožňuje ženám vyjádřit svou ženskou identitu jako košatou, pozitivní a velkorysou, která stejně jako ta spousta hadů krouticích se na hlavě medúzy vzdoruje jakékoli fixní struktuře.

Nás však nyní zajímá především způsob, jakým koncept ženského psaní, který Cixous předkládá, dokáže vzdorovat určující moci Lacanova symbolického řádu. Lacanův symbolický systém ztělesňuje zákon Otce. Vstup do jazyka je u všech lidských bytostí vynucen ztrátou matky a popřením jejich zkušenosti coby bisexuálních bytostí bez hranic. A protože ženy nemohou tuto ztrátu kompenzovat identifikací s Otcem, není pro ně v patriarchálním symbolickém řádu (v jazyce) žádné místo (Morris 2000: 138). Ženské psaní Helény Cixous odolává patriarchální moci evokací esenciálního pouta s figurou matky, coby zdroje a původu jazyka. Vepsání mateřského těla, jež nepřestává ovlivňovat dospělé „Já“ poskytuje spojení s pre-symbolickou jednotou, v níž mezi Já/dítětem a matkou/jinakostí není rozdíl a umožňuje ženě se skrze své tělo vyjádřit i v jazyce, kde pro ni jinak není místo, protože není muž (Cixous 1976: 889).

Hledá-li tedy žena inspiraci pro své psaní ve svém těle, nepodílí se na světě, který je strukturován do fixovaných binarit mužů versus ženy, vlastnění versus chybění či formy versus hmoty. Artikulací mateřského těla trhá staré řetězy, které svazují a oddělují muže od žen ve světě nastaveném Freudem: ve světě konstruovaném skrze strach z kastrace a neúplnosti (Conley 1992: 34). Zbavená strachu z kastrace, vydává se žena bez mužské troufalosti do anonymity, ve které se může rozplynout, aniž by sama sebe anihlovala, protože ona je tím, kdo dává (Cixous 1976: 889). A jako ta, která dává, má mnoho různých podob a tvarů – mnoho různých artikulací já, které jí garantují „dokonalost“ bez stálosti, bez falocentrického univerza. Je celkem složeným z částí pohyblivých se bez hranic a neustále měnících v celek (Cixous 1976: 889). Neorganizovaná skrze muži dominované formy, je žena píšící své tělo již nikoli komoditou v maskulinní ekonomii, nýbrž ženou dávající a tvořící „život, mysl, transformaci“ (Cixous 1976: 893).

Určující moci falogocentrického kulturního řádu mohou tedy podle Cixous ženy vzdorovat pomocí *jouissance* – tj. skrze přímé znovuprožití fyzické slasti dětství a pozdější sexuality, která byla potlačena Zákonem Otce. A podaří-li se ženám tuto zkušenost ztělesnit prostřednictvím ženského psaní, vytvoří tak nový rétorický prostor (prostor *différence*),

z něhož pak bude možné falogocentrický symbolický řád rozložit nejen teoreticky, ale i prakticky (Jones: 1981: 247-248).

Ženské psychosexuální nevědomí se totiž podle Cixous od toho mužského zásadně liší. Zatímco mužská sexualita se koncentruje kolem penisu, ženská sexualita pramení z „nesmírného astrálního prostoru neorganizovaného kolem žádného slunce“ (Cixous 1976: 889). A právě tato decentralizovaná jinakost ženské sexuality je podle Cixous tím, co ženám dává možnost zpochybňovat falogocentrickou ideologii a vytvářet alternativní ženské diskurzy.

### 5.2.1.1 Kritické ohlasy na projekt Heléne Cixous

Cixous je tedy přesvědčena, že zkušenost žité tělesnosti v opozici k ne-tělesnému karteziánskému duchu napomáhá subverzivnímu zaměření psaní, řada autorek a autorů nicméně poukazuje na to, že to vůbec tak jednoznačné není. Julia Kristeva například tvrdí, že ženy prožívají svou tělesnost natolik silně, že se v jejich psaní nemůže projevit buď vůbec anebo jen patologicky v hysterii. V rozporu se zákony konvenčního jazyka mohou podle Kristevy konstruovat své texty pouze muži, neboť ti jsou na rozdíl od žen v prostoru symbolického řádu doma a mohou jej tudíž pro uchopení sémiotického využít (Matonoha 2008:104). Ženám to však jejich marginální pozice v jazyce a kultuře neumožňuje. Proto se Kristeva domnívá, že by se spíše než o vytvoření nového diskurzu měly snažit vytrvale podržovat diskurzy stávající. Žena totiž pro Kristevu nepředstavuje ani tak sexualitu jako spíš postoj – odpor vůči falogocentrické kultuře a jazyku.

Na další teoretickou nejasnost upozorňuje Ann Rosalind Jones ve své práci *Writing the Body: Toward an Understanding of L'Écriture Féminine* (1981). Jones poukazuje na to, že tělo nemůže být pro ženu zdrojem sebe-poznání, neboť ženská sexualita nepředchází sociální zkušenosti. Odkazuje přitom na psychoanalytickou teorii, na níž je samotný koncept ženského psaní postaven. Podle psychoanalytické teorie není sexualita vrozená, ale vzniká vzájemným střetáváním se nukleární rodiny a symbolického systému, které uvádí do pohybu dvojice matka-otec, kteří jakožto rodiče vykonávají vůči dítěti sociálně přidělené role. A vzniká-li raná genderová identita jako reakce na patriarchální struktury, a je-li nevědomí genderováno na základě nukleární rodiny, pak neexistuje žádný esenciální základ sexuality, který by se sociálnímu a symbolickému systému vymykal. Tělesné touhy dítěte a posléze dospělého jedince tudíž nejsou výsledkem nějakých izolovaných tělesných erotických

pocitů, ale jsou vždy již interpretovány skrze významy, které dítě svému tělu přisuzuje na základě své rané zkušenosti v genderovaném světě. Jestliže tedy Cixous přebírá z psychoanalýzy koncepty pudů a libida a nebere přitom v úvahu to, jak dítě a později dospělý jedinec sám sebe vnímá, pak podle Jones zcela přehlíží ten nejhlubší základ, z něhož falocentrická společnost získává svou moc – tj. genderovanou rodinu, která se vtiskuje do dětského vědomí sebe sama jakožto genderované bytosti (Jones 1981: 248-249).

Kritika Rosalind Jones v zásadě koresponduje s pojetím tělesnosti u Judith Butler, které v této práci důkladněji rozebírám v kapitole věnované konstrukci genderové identity. Nicméně Butler je přesvědčena, že nejen naše myšlení a identita, ale i sama tělesnost je diskurzivně utvářena. Je podrobena procesům diskurzivního formování a stává se terénem se zřetelně vyčleněnými sférami, diskurzivně vepsanými parametry a kategoriemi. Díky tomu nám sice dává smysl, zároveň je však podřízená falocentrickému diskurzu.

Podle všeho tedy ženské tělo není tím nejlepším místem, ze kterého by se daly napadnout ony síly, které způsobují její absenci v jazyce, a které ji od její sexuality odcizují. Jestliže totiž Cixous nabádá ženy, aby psaly své tělo, nezbytně se tím uchyluje k jistému druhu biologismu a esencialismu. A když popisuje ženskou sexualitu jako orientovanou na druhé, rozdávací se, empatickou a multiimaginativní, a tedy zcela odlišnou od mužské sexuality, která je sebestředná, agresivní a racionální, pohybuje se stále v zajetí binárních hierarchií a zůstává poplatná logice mužského symbolického řádu, který se svým psaním snaží zpochybnit (Morris 2000: 139). Oslava ženské odlišnosti od mužů definici ženy jako protikladu muže a potažmo absenci ženy v jazyce nezpochybňuje, nýbrž ještě posiluje. Ačkoli převrací hodnotu, která se jednotlivým stranám polaritě připisuje, ponechává muže jakožto určujícího referenta, čímž na opozici muž/žena – na zneprítomňování ženy v jazyce i nadále participuje (Jones 1981: 251).

Jakkoli zapáleně se Cixous snaží vydobýt pro ženy prostor autonomie imaginace a principu slasti, je její teorie psaní a ženskosti prostoupena kontradikcemi: „pokaždé, když je přivolán derridovský koncept a dekonstruktivní způsob argumentace, je vzápětí oslaben a podlomen vizi ženského psaní zcela ponořeného do oné metafyziky přítomnosti, kterou se ženské psaní snaží demaskovat“ (Moi 1985: 110 citováno dle Matonoha 2008: 104).

## 5.2.2 Žena, která nemá jméno: Luce Irigaray

Luce Irigaray stejně jako Heléne Cixous hledá způsob, jakým ženy mohou psát vně falogocentrismu a vzdorovat internalizované genderové roli jim připsané patriarchátem. Zatímco Heléne Cixous je přesvědčena, že ženy mohou takto psát díky své odlišné ženské libidinální ekonomii – schopnosti výdaje beze ztráty, Irigaray, přestože tělesná dimenze ženského psaní je pro ni též důležitá, je ohledně možnosti vystoupit ze symbolického řádu a nalézt vlastní radikálně jiný jazyk daleko skeptičtější. Nesnaží se proto ani tak mužský symbolický řád zvrátit a nahradit jej jiným, ženským, jako jej spíše narušit a přepsat z místa, které mužskému řádu alespoň z části nepodléhá (Irigaray 1985/1977: 68).

Irigaray, stejně jako Cixous, kritizuje pohlavní indiferenci - logiku stejného tvořící základ patriarchální společnosti a dominantního diskurzu. Poukazuje na to, že žena je v naší kultuře a dominantních diskurzích systematicky absentní, neboť mužská identita je na vyloučení a marginalizaci ženy přímo vystavěna. A stejně jako Cixous je ovlivněna dekonstrukcí a psychoanalýzou. Na rozdíl od Cixous je však cílem její dekonstruktivní kritiky přímo samotná psychoanalytická teorie. Zdůrazňuje, že psychoanalytická teorie sexuality reprezentuje imaginárno a symbolično pouze z hlediska mužů. Zná jen maskulinitu a její absenci, a pohybuje se tak v rámci logiky stejného (Morris 2000: 128). „Ženu“ tudíž popisuje zásadně jako nedostatek či chybění, a tedy jako protiklad k mužskému pohlaví, které považuje a priori za normu (Morris 2000: 128). Logika stejného se projevuje i ve Freudově a Lacanově předpokladu sexuálně neutrální předsymbolické bytosti. Oba totiž předpokládají, že před symbolickou diferenciací musí dívka být stejná jako chlapec:

„Diferenciace na dvě různá pohlaví je odvozena z apriorního předpokladu stejného, neboť chlapec, jímž malá dívka je, se musí stát mužem bez určitých morfologických atributů – atributů určujících a zajišťujících reprodukci stejného. Muž bez možnosti se reprezentovat jako muž = normální žena“ (Irigaray 1985/1974: 27).

Pro Irigaray je freudovská distinkce mezi předoidipální a oidipální fází a lacanovská distinkce mezi imaginárním a symbolickým též klíčová, snaží se však jejich pomocí uchopit sexuální diferenci jinak, než dosud diktoval patriarchát. Souhlasí s Lacanem v tom, že ženská sexualita není ničím přirozeným. Odmítá se však řídit anatomií a místo toho rozvíjí takové pojetí morfologie, sociální a psychické reprezentace a žité reality ženského těla, které se úzce zakládá na Lacanově chápání „imaginární anatomie“. Nehledá tedy nějakou předem

danou specifickou ženskost, která by se nacházela někde vespod pod nánosem patriarchátu, ale spíš usiluje o její aktivní přepsání z hlediska ženy, ženského těla a možností ženského těla jako prostoru produkce vědění. Tam kde Freud a Lacan postulují sexuální diferencii založenou na logice stejného – tj. diferencii pojatou jako opozici, binaritu či prezenci a absenci jednoho pojmu, se Irigaray snaží vytvořit diferencii po vzoru saussurovské „čisté difference“ – difference bez pozitivních termínů. Místo postulování ženy jako –A ve vztahu k muži definovanému jako A, hledá Irigaray pro ženu veskrze jiné místo, které by nebylo definované ve vztahu k mužům, ale jejími vlastními slovy, tj. nikoli jako –A, ale jako B (Grosz 1990: 171-172; Morris 2000: 129).

Jinými slovy Irigaray bere psychoanalýzu jako teoretický rámec, z něhož lze analyzovat jiné vědění a jiné reprezentace a zaměřovat se na vynechávky a zamlčování z hlediska potlačené femininity. Psychoanalýzu tedy používá spíš jako nástroj kritiky a dekonstrukce než jako pravdivý či deskriptivní model. Tam, kde Freud a Lacan konstatují univerzalitu a neutralitu, vidí Irigaray symptomatický a historický řád mužské sebeprezentace – řád, který definuje sám sebe jako „pravdu“. Například psychoanalytické trvání na primátu falu a nutnosti ženské kastrace tak podle Irigaray nevypovídá pravdu o mužích a ženách, ale o mužské snaze znehodnotit jinakost a potlačit jakoukoli možnost jinakosti mimo jejich vlastní sebedefinice. Objektem analýzy je pro ni samotná psychoanalytická teorie, již podrobuje vlastní logice ve snaze zjistit, co její interpretativní mašinerii odolává a co je absorbováno její logikou stejnosti (Grosz 1990: 173).

Irigaray je přesvědčena, že dominantní reprezentační systémy v sobě obsahují původní pluralitu a multiplicitu – nekontrolovatelnou excesivní textovou sílu či energii. Dosud se však nemohla projevit, protože tyto systémy obývalo pouze jedno pohlaví. Cílem Irigaray je vytvořit pro ženy prostor v rámci sociální reality – místo v jazyce, v němž by tuto původní potlačenou pluralitu a jinakost mohly projevit. V zásadě se tedy snaží o totéž co Cixous – umožnit ženám vyjádřit svou ženskou jouissance pramenící ze smyslové zkušenosti těla a mateřské vazby. Za místo, jež umožňuje vyjádřit ženskou jouissance v sociálním světě, obě považují „ženské imaginárno“, liší se však v tom, jak toto ženské imaginárno pojímají a odlišnou představu mají i o roli, jakou v jeho rámci ženská jouissance zastává.

Cixous tvrdí, že ženská sexualita (jouissance), která byla falocentristickým sociálního řádu potlačena, se může stát základem nové ženské libidinální ekonomie ženského imaginárna. Je třeba si uvědomit, že i když Cixous spojuje ženskou jouissance s ženským tělem, rozdíl mezi falickou jouissance a femininní jouissance podle ní není dán odlišností mužského a ženského těla, ale odlišností jejich libidinálních ekonomik – způsobů cirkulace



slasti v těle. Zatímco maskulinní ekonomie je monosexuální, soustředěná kolem falu a tudíž vylučující možnost ženské jinakosti, femininní ekonomie není zaměřená pouze na jednu část těla či erotogenní zónu, ale je fluidní a rozšířená po celém těle.

Irigaray chápe Lacanův koncept ženské jouissance poněkud odlišně. Tvrdí, že ženská jouissance je kvalitativně odlišná od falické jouissance a v rámci maskulinní sexuální ekonomie se vůbec nevyskytuje. Na rozdíl od Cixous tedy spojuje ženskou jouissance s odlišnou morfologií ženského těla. Podle Irigaray je ženská sexualita autoerotická, mnohočetná a smyslová na rozdíl od mužské sexuality, která je instrumentální, jednotná a spekulární. V *The Sex Which Is Not One* (1985/1977) Irigaray píše:

„Ženská sexualita je právě tak ničím, jako i vším. Je vždy něčím víc a něčím jiným než tím jedním sexuálním orgánem, který ženám připisujete. Ženská sexuální touha je často interpretovaná a obávaná jako nějaký nenasytný hlad, hltavost, která vás celého pohltí. Ve skutečnosti však ženská touha víc než cokoli jiného zahrnuje odlišnou ekonomii, takovou, která rozrušuje linearitu projektu, podkopává cílový objekt touhy, rozptyluje polarizaci směrem k jedinému potěšení, narušuje věrnost jednomu diskurzu“ (Irigaray 1985/1977: 29-30).

To, že mají právo mluvit pouze muži – to, že jsou v jazyce na rozdíl od žen přítomní, je podle Irigaray důsledkem jejich schopnosti distancovat se od objektu své analýzy. Maskulinita může hovořit o ženách a za ženy, protože se oprostila od jakékoli vazby na mužské tělo. Chlapec zapírá své tělo v momentě, kdy se vzdává svých oidipálních a předoidipálních slastí výměnou za hierarchizaci dokonanou falem. Konstrukce ega na základě vizuální reprezentace v zrcadlovém obraze vytváří předpoklady pro odcizení, jenž je podmínkou jazyka, vědění a pravdy. Separace oidipalizované maskulinity od mužského těla je podmínkou nutnou k vytvoření prostoru reflexe, spekul(ariz)ace, z něhož může na sebe sama nahlížet z venčí. Tento odstup vytváří prostor pro metajazyk či metadiskurz, prostor hierarchizované reflexe. Metajazyk rozlišuje mezi jazykem jako objektem a jazykem jako prostředkem analýzy tohoto objektu. Diskurzivní rozlišení do různých logických úrovní je pokusem sjednotit a uspořádat termíny, umístit je na „správná“, jednoznačná místa – učinit je přehlednými. Ačkoli je metajazyk schopen nahlížet jazyk jako objekt, schopnost sebereflexe postrádá. K té by totiž potřeboval meta-metajazyk ještě vyššího řádu (Grosz 1990: 173, 177).

„Můžeme předpokládat, že do tohoto imaginárního prostoru bylo vloženo zrcadlo, které odráží veškeré vjemy a koncepce světa s výjimkou sebe sama.(...) Odvozuje subjekt svou moc z přivlastnění si tohoto ne-prostoru za zrcadlem? A ze spekulace? Pokud se spekulace jako taková konstituuje tímto způsobem, nemůže být analyzována, upadá do zapomnění a na scéně se opět objevuje jen tehdy, je-li potřeba obnovit symetrii“ (Irigaray 1985/1974: 205-6).

Jazyk schopný formalizace v termínech logiky, jehož cílem je omezit hru vícero významů, aby existoval pouze jeden přesný význam, je tedy podle Irigaray analogický k oidipalizované mužské sexualitě, která na místo slasti celého těla/jazykového systému upřednostňuje pouze jeden orgán/význam. Tento mužský jazyk redukován na manipulativní kontrolu vědouceho subjektu, je podle Irigaray femininitě definované jako „jiná“ vůči maskulinitě zcela cizí. Ženská ztělesněná sexualita se naopak odráží v nesoustředěné a fluidní povaze jazyka:

„(...) ženský jazyk naopak jednotný význam a řádný smysl slov, které regulují veškerý diskurz, rozvrací. Aby v jazyce byl řádný smysl, musí tam být jednota. Ženský jazyk však žádný jednotný smysl nemá, nelze jej jednoduše popsat či definovat, neboť neexistuje femininní metajazyk. Zatímco maskulinita se na sebe může částečně podívat zvenčí, spekulovat o sobě, reprezentovat sebe sama, femininita se může pokusit vyjádřit jedině skrze „nový“ jazyk. Nemůže sebe sama popsat ve formálních termínech, neboť by tak činila pomocí mužského jazyka a sebe sama ztratila“ (Irigaray 1985/1977: 65).

Přestože Irigaray tvrdí, že jiný (ženský) jazyk – jiný způsob artikulace slasti je možný, zároveň zdůrazňuje, že maskulinní reprezentační a libidinální systémy si jazykový prostor, který je jinak heterogenní a schopný bohaté plurality, násilně přivlastňují. Má-li se jazyk isomorfní s autonomní nereduktivní femininitou a ženskou jouissance prosadit, musí nejprve tuto ovládající, sebechápající maskulinitu překonat - vzdát se mužské mocenské kontroly a sebedefinice. To je však podle Irigaray možné pouze za cenu prostoupení zrcadlem, jež podmiňuje veškerou spekulaci. Je potřeba prostoupit plochým zrcadlem mužské sebe-representace, které staví ženu do pozice mužského druhého, do říše vlastní ženské sebe-representace za zrcadlem a nahradit jej zrcadlem zakřiveným – zkresleným médiem ženského sebe-pozorování a sebe-representace. Zrcadlem, které obklopuje a je obklopováno konturami a specifickostí ženského těla. Zrcadlem, které není prostředkem k získání odstupu

od sebe sama, ale je prostředkem sebe-dotýkání a zaujatého sebe-poznání. Zrcadlem reprezentujícím nikoli mužovo druhé, ale „jinou“ ženu, která se od mužova druhého zcela liší (Grosz 1990: 173; Morris 2000: 143).

Irigaray tedy nejde o to vymyslet nějaký nový jazyk - novou teorii, v níž by žena byla subjektem a nikoli objektem, ale o zrušení samotné teoretické mašinérie, o suspendaci celé té domyšlivé snahy produkovat pravdu a význam, který je jednohlasný. Nejde jí o to, aby se ženy vyrovnaly mužům ve vědění, ale o reinterpretaci způsobu, jakým jsou ženy v rámci diskurzu definované jako chybění, nedostatek, nápodoba a negativní obraz subjektu – vytvořit pro ženy místo v jazyce, ze kterého by mohly mluvit samy za sebe (Irigaray 1985/1977: 77-78).

### 5.2.2.1 Žena jako „mysterka“

Irigaray upozorňuje, že patriarchální řád, protože nedává ženám žádný prostor pro sebereprezentaci- protože ženy umlčuje a kontroluje jejich jednání - je často přivádí až k sebedestruktivní hysterii. Hysterie je totiž podle Irigaray jediným prostorem, kde žena může mluvit a jednat veřejně jako žena – místem, kde může patriarchální požadavky na ženskost překročit (Irigaray 1985/1974: 191).

Koncept hysterie přebírá Irigaray od Freuda. Ten v knize *Studies on Hysteria* (1893-1895) ukázal, že hysterie buď přímo, nebo symbolicky souvisí s potlačenými vzpomínkami a traumaty, a lze ji utlumit jen v případě, kdy si člověk tyto vzpomínky vybaví a pojmenuje – vyjádří je slovy. K potlačení vzpomínek podle Freuda docházelo buď proto, že v době, kdy k daným událostem došlo, na ně nebylo možné ze sociálních či emocionálních důvodů reagovat, případně proto, že byly spojené s úzkostí a byly tudíž pro člověka traumatické (Freud, Breuer 2000: 14-15). V poslední kapitole *On the Psychotherapy of Hysteria* pak definuje hysterii jako formu psychické obrany a tvrdí, že: „nevědění hysterické osoby je více či méně vědomé „nechtění vědět“, a že úkolem terapeuta je pomoci pacientovi překonat odpor k tomu si danou vzpomínku vybavit“ (Freud, Breuer 2000: 271). Vysvětluje, že pacienti se brání traumatickým vzpomínkám tím, že je vytlačí z vědomí. Potlačěním však tyto traumatické vzpomínky nemizí, ale stávají se příčinou patologických (hysterických) symptomů (Freud, Breuer 2000: 287). Jediný způsob jak hysterické projevy pacienta zastavit, je tuto vzpomínku u něj znovu vyvolat a donutit jej ji verbalizovat (Freud, Breuer 2000: 282). Konečně v roce 1908 publikoval Freud esej *Hysterical Phantasies and their*

*Relation to Bisexuality*, v níž zdůraznil, že hysterické symptomy souvisí s návratem k sexuálnímu uspokojení, které člověk zažíval v dětství, ale které byl nucen potlačit (Freud, Breuer 2000: 313). Vysvětlil, že hysteric vzniká v důsledku tří navzájem propojených psychických konfliktů. První konflikt vyplývá z toho, že hysterické fantazie reaktivují minulou zkušenost, která je slastná i traumatická zároveň. Druhý je způsoben nutkavou potřebou tuto sexuální slast vyjádřit a zároveň ji v sobě potlačit. A třetí vzniká z neustálé potřeby rozlišovat mezi sexuální touhou maskulinní a femininní (Freud, Breuer 2000: 313-314).

Freud tedy ukázal, že hysteric je produktem konfliktu mezi slastí a traumatem, expresí a represí, maskulinním a femininním. A právě tento konflikt podle Irigaray charakterizuje pozici ženy v patriarchálním sociálním řádu, která je vymezená traumatickou skutečností kastrace na straně jedné a nemožností falického označujícího nikdy zcela obsáhnout její ženskou jouissance na straně druhé. Odtud pak její charakteristika ženy jako „mysterky“<sup>8</sup>. Mysterka je žena, která o své ženské – ne-falické slasti dokáže vypovídat, avšak pouze v rovině, jež se pravidlům symbolického řádu vymyká:

„La mystérique: takto lze označit to, co se ve stále ještě teologické, onto-logické perspektivě nazývá mystickým jazykem či diskurzem. Kdy se vědomí pořád ještě snaží nějak označit onu „jinou“ scénu, scénu za jevištěm, jež mu připadá tak záhadná. Je to místo, v němž vědomí ztrácí svou vládu, kde se vše, k jeho naprostému zmatení, ztrácí ve žhnoucí černočerné tmě. To je to místo, kde „ona“ – a v některých případech i on, pokud „jí“ následuje – vypovídá o oslnivé záři pocházející ze zdroje světla, jenž byl logicky potlačen, o „subjektu“ a „Druhém“ vtékajících do všeobjímajícího ohně, jenž oba tyto termíny slévá dohromady, o opovrhování formou, nedůvěře k porozumění coby překážce na cestě k jouissance a nedůvěře k vyprahlé pustotě rozumu (...). Tohle je jediný prostor, kde může žena mluvit a jednat veřejně“ (Irigaray 1985/1974: 191).

„Mysterka“ Luce Irigaray tělesně vyjadřuje ženské zařazení do role komodity a objektu a současně mysterium v tom smyslu, jak si muži ženu představují. Představuje moment sebe-zrcadlení, který se nachází na půl cesty ven z falogocentrismu. Bod, v němž je zrcadlo nastaveno na sebe sama, zahrnuje se do sebe a stává se zakřiveným. Je mystickou

---

<sup>8</sup> Lá mystérique je výraz kombinující slova hysteric, mysterium a mystika (Irigaray 1985/1974: 191).

ženskou postavou v rámci mužských dominantních diskurzů, jež exemplifikuje nevyjádřenou ženskou jouissance (Grosz 1990: 175; 1989: 135-139).

Potencionálním prostorem pro ženskou rebelii je tedy podle Irigaray právě koncept hysterie. Její strategie dosažení rozvratného stylu ženského psaní proto spočívá v rekultivaci hysterické schopnosti gestikulace – v postavení se do ústředního bodu, v němž dochází k zrcadlovému převrácení vztahu subjektu k jeho zrcadlovému obrazu (Grosz 1990: 174; 1989: 135-139; Morris 2000: 143).

V protikladu k metafoře jazyka coby zrcadla mužské přítomnosti spojuje Irigaray metaforu zrcadla s ženským psaním. Jeho zakřivený povrch podle ní vytváří deformovaný obraz, který narcistické reflexe falogocentrického diskurzu převrací:

„plocha zrcadla, na níž se odvíjí diskurz, se pak bude jevit ne jako prázdnota nicoty, ale jako třpyt mnohaplošné speleologie. Jako sršící a žhnoucí prohlubeň“ (Irigaray 1985/1974: 143).

Zakřivená plocha zrcadla je navíc v souladu se specifícností ženského těla a symbolizuje tak způsob sebereprezentace vycházející z intimity dotyku, nikoli ze vzdalujícího obrazu odráženého zrcadlem (Morris 2000: 143).

Místo upřednostňování zraku, jenž je typické pro freudovské a lacanovské konstrukce sexuality, se tedy Irigaray, podobně jako Cixous, obrací zpět k důvěrnosti předoidipovského vztahu mezi matkou a dítětem, kdy znalost a zkušenost vycházejí především z dotyku. Zdůrazňuje, že dotýkání v žádném případě nemůže vést k prožívání ženské sexuality jako neúplnosti a že v kontrastu s nadřazeností falu v koncepci jednotné maskulinní identity založené na upřednostňování zraku není ženské tělo neúplné, ale naopak mnohočetné (Morris 2000: 144).

„Proč by si měla žena volit mezi klitorickým a vaginálním orgasmem a stát se „maskulinní“, pokud se rozhodne pro první z nich, a „femininní“, pokud na první rezignuje a omezí se na druhý? (...) Ženskými erotogenními zónami nejsou klitoris nebo vagina, ale klitoris a vagina, a také vulva, a ústí dělohy, a děloha samotná, a prsy (...) co by nás mohlo překvapovat, a co by nás překvapovat mělo, je mnohočetnost erotogenních zón utvářejících ženskou sexualitu“ (Irigaray 1985/1977: 63-64).

### 5.2.2.2 Redukce ženství na mateřství

Ve svých textech tedy Irigaray aktualizuje mnohočetnost, proměnlivost a erotickou důvěrnost dotýkání jako způsob metaforické reprezentace ženské identity. Odmítá „buď a nebo“ logiku dichotomních modelů tím, že prezentuje feminitu jako způsob obývající obě alternativy a uplatňující místo toho logiku „jak/tak“ (Grosz 1990: 176).

Podle Irigaray nejsou ženy schopné kladně reprezentovat svou identitu, neboť patriarchální symbolický řád deformuje nejranější ženské formativní vztahy, zejména předoidipovský vztah mezi matkou a dcerou, čímž zanechává ženy bez pre-historie a jakéhokoli identifikačního modelu. Poukazuje na to, že ve Freudově schématu rodinného oidipovského trojúhelníku je dítě vždy reprezentováno na modelu syna a matka je chápána pouze ve vztahu k němu. Výsledkem je, že dítě v naší kultuře nemá adekvátní reprezentaci dvou pohlaví. Je konfrontováno s mužským pohlavím a pak, vzhledem k tomu, že ženskost splývá s mateřstvím, s matkou. Žádná reprezentace ženského pohlaví neexistuje:

„Je nezbytně nutné, aby dítě, chlapec či dívka, mělo reprezentaci obou pohlaví. V tradiční koncepci rodiny to však dítě nemá. Protože matka je pouze a jedinec matkou, nemá dítě představu ženy, a tudíž ani sexuální diference“ (Irigaray 1979: 40)

Pohřbení ženy falocentrickou redukcí na mateřství mrzačí jak matku, tak dceru. Pro matku to znamená omezení možnosti sebevyjádření a autonomie, její podřízení Zákonu Otce, zahrnutí pod jméno jejího muže a vzdání se své identity jakožto ženy. Přestože zůstává podmínkou subjektivity, sama je nemá, nerepresentovaná a uvězněná do jí přiřazené role. Nezbyvá jí než sebe samu považovat za falickou, neboť její jediná společensky uznávaná role je být objektem vášně a následně matkou (Grosz 1990: 182).

Pouto mezi matkou a dcerou zůstává v patriarchální kultuře záměrně tím nejtemnějším místem. Osvítit tuto temnotu by znamenalo ohrozit sociální řád, neboť by se ukázalo, že muž za svůj život, své tělo, výživu a sociální existenci vděčí ženě/matce. Proto se také podle Irigaray celá historie filosofie snaží tento dluh zakrýt tím, že mužům poskytuje řadu představ o sebestvoření, která kulminuje v myšlence Boha coby paternalistické „matky“ – toho, co stvořil svět místo žen/matek. Tvořivost tak zůstává božskou a mužskou doménou a mateřství se redukuje čistě na funkce výživné a pečovatelské (Morris 2000: 144; Grosz 1990: 181). Žena je redukována na matku, která dává pouze lásku a jídlo – naplňuje dítě svou láskou, ve

snaze skrze něj získat identitu. Taková láska však dítě dusí, a proto se jí dříve či později snaží uniknout:

„Udělal jsi něco k jídlu. Přinášíš mi něco k jídlu. Dáváš však sebe sama přespříliš, jako bys mne chtěla celého zaplnit tím, co mi přinášíš. Plníš sebou samou má ústa a já se dusím. Vlož do mne méně sebe samé a nech mne se na tebe podívat. Chci tě vidět, když mne krmíš. Abych tě neztratilo z očí, když k tobě vztahuji svá ústa. A přitom by si měla být na blízku, když tě piji. Zůstaň přitom ale venku. Nespolkni sebe sama a nespolkni ani mě v tom, co plyne od tebe ke mně. Bylo bych tak rádo, kdybychom u toho mohli být oba dva. Aby se nerozplynul jeden v druhém nebo druhý v jednom“ (Irigaray, Wenzel 1981: 61).

Redukce ženství na mateřství vede ženy k tomu, že kompenzačně nadměrně investují do sebezapírání a nebytí, nebo do nadměrně vlastnického mateřství. Podle Irigaray toto svazující a dusící mateřství není důsledkem „chybění“ penisu, jak tvrdí Freud, ale naopak přebytkem, který žena nemůže v sociálním řádu nijak jinak projevit. Je to důsledek uvěznění ženy do mateřství. Mateřství v patriarchátu omezuje možnosti matčina sebevyjádření a současně odřezává dceru od svého původu a možnosti vyvíjet se jako žena. Aby dcera získala sociální identitu, musí se vydělit z mateřské péče, a jelikož jiná než mateřská identita spojená s pečováním neexistuje – neexistuje žena, se kterou by se mohla identifikovat, znamená to naprostou ztrátu. Oidipovský komplex ji zbavuje přímého přístupu k mateřskému tělu a možnosti pozitivně hodnotit její sexualitu a identitu. Zbavuje jí možnosti být aktivním milovníkem a situuje jí do pasivní pozice objektu touhy aktivního falického mužského milence. Aby mohla být uvedena do sociokulturního cyklu reprodukce, musí se vzdát své nejranější vazby, její pre-historie je vymazána a její vztah k prvotnímu objektu lásky – k ženskému tělu, je ztracen (Morris 2000: 144-145; Grosz 1990: 182).

Aby mohl být tento ztracený vztah mezi matkou a dcerou obnoven, je podle Irigaray třeba přestat v matce hledat pouhé útočiště a začít na ní nahlížet jako na ženu. Znovuobjevit identitu, kterou spolu matka s dcerou sdílí. K tomu je však zapotřebí, aby matka mohla svou dceru živit nejen jídlem, ale i slovy. Vyžaduje to tedy nový druh jazyka, který by zachycoval matku jako jinou ženu, který by konstruoval jak matčinu tak dceřinu identitu jako ženskou. Takový druh jazyka, který by matce i dceři poskytoval oddělené identity, ale jednota lásky plynoucí z mateřského pouta by přitom zůstala zachována. Takový jazyk, který by umožňoval pozitivní vztah mezi matkou a dcerou jako mezi dvěma ženami – vztah k témuž

a jinému současně (Morris 2000: 145; Grosz 1990: 183). Irigaray se takový vztah pokusila vyjádřit v eseji *Když naše rty spolu hovoří*:

„Miluji tě: naše dva rty se nedokáží oddělit, aby z nich vyšlo jediné slovo. Jediné slovo, které by znamenalo „ty“ nebo „já“. Nebo „rovná se“; ta, která miluje, ta, která je milována. Zavřené a otevřené, jeden nevyklučuje druhý, oba říkají, že se milují“ (Irigaray 1985/1977: 208).

„Oddal od sebe rty; neoddaluj je jen tak. Já je jen tak od sebe neoddaluji. My – Ty/já – ani otevřené, ani zavřené. Nikdy se od sebe nevzdalujeme „jen tak“ jediné slovo naše ústa nevysloví, nevypustí, nevyřknou. Mezi našimi rty, tvými a mými, donekonečna rezonuje několik hlasů, způsobů řeči, tam a zpět. Nelze je od sebe oddělit. Ty/já vždycky je nás několik“ (Irigaray 1985/1977: 209).

K vyjádření vztahu mezi matkou a dcerou používá Irigaray metaforu „dvou rtů“. Vychází z toho, že ženské genitálie se navzájem přirozeně laskají a tak vyjadřují milostnou jednotu při současném oddělení. Nikdy nejsou ani jeden ani dva. Jsou jedním i dvěma zároveň, a tudíž nemůže být nikdy zcela jasné, kde jedna identita končí a druhá začíná (Morris 2000: 145-146). Proto také v citované pasáži mezi matkou a dcerou nerozlišuje. Nemluví o „já“ oslovujícím rozdílnou „ty“, ale o Já/Ty/My. Tohle „my“ nezahrnuje jednu identitu do druhé, ale vyjadřuje spojení identit beze ztráty. Je to obojí řeč a slast, stejnost a rozdílnost, textualita a sexualita - evokace prostoru, který mohou ženy obývat jako ženy, aniž by byly prostředkovány maskulinitou (Grosz 1990: 183).

### 5.2.2.3 Kritické ohlasy na projekt Luce Irigaray

Potvrzením jazyka a identity vycházející z fyzické smyslovosti ženského těla se nicméně Irigaray podobně jako Cixous vystavuje nařčení z toho, že její projekt je jen utopickou snahou uniknout ze sociálního řádu a z toho, že upadá do esencialismu. Na její obhajobu však Elisabeth Grosz uvádí, že metafora „ženských rtů“ pro Irigaray nepředstavuje „pravdivé“ zobrazení žen, ale prostředek k narušení a zpochybnění jejich dominantní falocentrické reprezentace. Nemá zpodobovat ženskou esenci či anatomii, ale především



podrývat mužské koncepce ženské esence a anatomie. Má být novým symbolem, kterým lze ženskou sexualitu kladně reprezentovat (Grosz 1989: 116; Morris 2000: 146).

Irigaray si je vědoma toho, že ženské tělo získává význam až v rámci diskurzu. Uvědomuje si, že ženské tělo mimo symbolický řád nelze zobrazit, protože jiný jazyk neexistuje. Dvojici rtů proto nemyslí jako popis ženské sexuality jako takové, ale pouze jako metaforu potenciálně bezbřehé ženské jouissance vzpírající se svazujícím reprezentacím dominantních diskurzů - jako model ženské sexuality, který ženské tělo zobrazuje v souladu s ženskými zájmy (nacházejícími se vně falogocentrismu) a zajišťuje tak ženám přístup do reprezentačního prostoru, který dosud obývali pouze muži. Nevytváří nový ženský jazyk, ale jen využívá stávající systémy značení k překročení struktury binárních opozic a hierarchizujících procedur falocentrických textů (Grosz 1990: 176). Zpochybňuje falocentrický diskurz reprezentující (mužskou) sexualitu jako pevnou a stabilní identitu tím, že odhaluje fluiditu, polymorfní mnohočetnost před-oidipovského, která tuto identitu zakládá. Tím, že představuje ženskost jako způsob obývání obou těchto vzájemně se vylučujících možností.

Toril Moi nicméně s Grosz její přesvědčení, že by se Irigaray podařilo problém ženského psaní teoretizovat úspěšně, nesdílí. Poukazuje na to, že mimeticky napodobující způsob psaní, který Irigaray praktikuje ve snaze podrýt patriarchální diskurz o ženě, vposled přispívá spíše k jeho posílení. Problém vidí Moi v tom, že se Irigaray až příliš spoléhá na metafory fluidnosti a tekutin coby pozitivní alternativy vůči pevným a stabilním konstrukcím falogocentrického diskurzu. Toto mimikry pak již nepůsobí jako parodická nápodoba, ale spíše jako dokonalá reprodukce logiky stejného. Irigaray tak podle Moi upadá do stejných pastí esencialismu, do stejného typu definování, jemuž se sama tak usilovně snaží vyhnout (Moi 1985: 142). Podobně skepticky pohlíží na koncept ženského psaní Luce Irigaray i Jan Matonoha, který spatřuje obrysy vně-falogocentrického „ženského psaní“ spíše ve fenoménu textového dění, dění rukopisu, v procesualitě psaní poznamenaného rupturami jednotného smyslu. V gestu odkladu označovaného, jež bez ustání klouže po povrchu signifikace, či ještě spíše v reflektovaném přijetí a znepokojivém rozehrání tohoto gesta odkladu (Matonoha 2008: 109-110).

### 5.2.3 Žena jako pouhý metafyzický termín: Julia Kristeva

Julia Kristeva je ze všech tří francouzských feministek ohledně možnosti nalézt vlastní ženský jazyk nejskeptičtější. Souhlasí s lacanovskou tezí o absenci esence ženského subjektu, ale z jazyka, jehož struktura je určena zásahem otcovské instance, podle ní vystoupit možné není. Falická funkce určuje jazyk jakožto jazyk a stanovuje hranice jakékoli možnosti vyprávět. Nicméně i když pro Kristevu žena, jakožto vlastník nějaké mýtické jednoty neexistuje, neznamená to, že by jí byla upřena její subversivní síla. Ta totiž podle Kristevy netkví v esenci ženského subjektu, ale v jeho pozici v rámci symbolického systému (Kristeva 1986).

#### 5.2.3.1 Dialektický vztah sémiotická a symbolická

Abychom lépe porozuměli tomu, v čem Kristeva tuto subversivní sílu narušující autoritu falogocentrismu vidí, je potřeba zastavit se u jejího konceptu dvou sil, sémiotická a symbolická, jak je promýšlí ve své knize *Revoluce v básnické řeči*, otištěné ve výboru prací *Jazyk lásky* (Kristeva 2004/1974). Kristeva zde popisuje způsob, jakým dítě vstupuje do oblasti symbolická (do jazyka). Vychází z lacanovské psychoanalýzy, avšak místo pojmů imaginární a symbolické používá termíny sémiotické a symbolické. Symbolickým nazývá logické a syntaktické fungování řeči a vše, co lze připodobnit jazykovému systému. Sémiotickým vše to, co je symbolickému předchůdné – vše, co stádiu zrcadla a osvojení si řeči předchází. Tyto dvě modalitty jsou v procesu značení, jenž konstituuje řeč, navzájem nerozlišitelné a jejich dialektika produkuje různé typy diskurzu (konkrétní mluvenou či psanou řeč): tj. různé způsoby skloubení sémiotická a symbolická. Zatímco symbolické zaručuje jednotu a mez určité označující praxe, sémiotické v ní označuje účinek toho, co nemůže být zachyceno jako znak, označující či označované (Kristeva 2004: 18; Morris 2000: 159; Fulka 2002: 42).

Sémiotické stádium je tedy předoidipální stav, předcházející stádiu zrcadla. Spočívá v procesech dělení a organizování dětského těla na základě principů slasti. V archaické, beztvaré cirkulaci sexuálních impulsů a energií protínajících dětské tělo před tím než je jeho sexualita uspořádána a hierarchicky začleněna pod primát falu a tělo se stane jednotnou entitou. Tyto energie nemají žádný cíl, objekt či formu. Animují dětské tělo řadou rytmů, křečí, pohybů, které předcházejí vědomé tělesné kontrole. Předcházejí rozlišení mezi

subjektem a objektem, vzpírají se sjednocení, rozlišujícím hranicím a sociální regulaci. Sémiotické tak předchází všem jednotám, binárním protikladům a hierarchickým formám organizace. Je to symbiotický prostor sdílený matčíným a dětským nerozlišeným tělem (Grosz 1989: 43).

Kristeva pojímá sémiotično jako „femininní“, jako fázi dominovanou prostorem mateřského těla. Považuje jej za prostor spíše než za subjekt, protože sémiotično akvizici subjektivity a identity předchází. Tento prostor označuje jako sémiotickou chóru, která představuje jistou ne-expresivní totalitu tvořenou provizorním uspořádáním pudových procesů: není ještě pozicí, která by nabývala povahy znaku – tj. která by něco či někoho reprezentovala:

„Chóra dosud není pozicí, která by něco pro někoho reprezentovala, tedy není znakem, ale ani pozicí, která by někoho reprezentovala pro nějakou jinou pozici, čili není ještě ani označujícím; formuje se však s ohledem na dosažení takovéto označující pozice. Není modelem ani kopií, předchází a pokládá figuraci, a tedy stádium zrcadla, a připouští analogie pouze s hlasovým a kinetickým rytmem“ (Kristeva 2004: 20).

Jedná se tedy o určitý prostor nerozlišenosti předcházející jakémukoli prvotnímu aktu ustavení subjektu. V rámci chóry se utváří materiální opora pozdějšího znakového systému: zabarvení hlasu, rytmus, gesta, jež budou doprovázet artikulaci významu (Fulka 2002: 42; Grosz 1989: 44; Matonoha 2008: 114). Sémiotično, tento prostor nerozlišenosti mezi mateřským tělem a tělem budoucího subjektu, musí být v symbolickém řádu zrušeno, završeno ve jménu a ve prospěch konstituce individualizovaného Já. Aby dítě mohlo vstoupit do symbolického řádu a získat stabilní sociální identitu, musí mateřské tělo a rozkoš plynoucí z této původně zakoušené nerozlišené jednoty zavrhnout (Kristeva 2004; Matonoha 2008: 114).

Klíčovou fází ve vývoji dítěte, v níž se dítě začíná situovat do symbolična, nazývá Kristeva fází thetickou. Jestliže se sémiotično skládá z fundamentálně nestabilních pudů a impulsů neomezeným způsobem cirkulujících v dětském těle, thetická fáze představuje v dětském životě určité strategické momenty, kdy je tohle nestabilní sémiotično provizorně a dočasně sjednoceno a uspořádáno tak, aby skýtalo organizaci, strukturu a řád – symbolično. Thetično je Kristevino pojmenování pro tyto momenty, fáze jednoty, které organizují pudy do symbolických forem (Kristeva 2004: 37; Grosz 1989: 44). Thetično odděluje sémiotično od symbolična – představuje „přeryv, jenž produkuje kladení

označujícího“ (Kristeva 2004: 37). Teprve tato kladení v thetické fázi umožňují ustavení symbolického řádu v průběhu osvojování si řeči, přičemž bez tohoto thetického momentu by nebyl možný ani proces označování (proces, v němž se formují významy), ani identifikace subjektu se sebou a svými objekty (Rippl 1999: 233).

Kristeva spojuje thetično se dvěma momenty, které Lacan identifikuje jako ústřední pro konstituci identity – s fází zrcadla a oidipovským komplexem/kastrací. Fáze zrcadla umožňuje dítěti odlišit sebe sama od okolního světa. Otvírá prostor mezi žitou zkušeností a reprezentací, mezi realitou a znaky:

„Zachycení obrazu a jeho pudové obsazení, konstituující primární narcismus, otvírá cestu pro konstituci jakéhokoli předmětu, jenž je od nynějška oddělen od sémiotické chóry...Kladení obrazového já nastoluje kladení předmětu, jenž je rovněž oddělený a označitelný. Dochází zde ke dvěma separacím, které připravují znak. Znak bude hlasem, který tělo oživované sémiotickou chórou adresuje imagu nacházejícímu se proti němu anebo předmětu – oboje se současně vyděluje z okolní kontinuity“ (Kristeva 2004: 39).

Naprosté oddělení subjektu od bezprostřednosti jeho žité zkušenosti je zajištěno pouze kastrací a oidipovským komplexem. Zatímco fáze zrcadla uvádí subjekt do pole označujících, vyznačujících se čistou diferencí, kastrační komplex generuje znaky, které organizují, a dává jim význam:

„Kastrace završuje tento proces separace, jimž se subjekt klade jako označitelný, neboli oddělený a vždy konfrontovaný s něčím jiným: s imagem v zrcadle (označované) a sémiotickým procesem (označující). Matka, adresátka všech požadavků, zastupuje všechny narcistické, tj. imaginární účinky a uspokojení: znamená to, že je faleš. Objev kastrace odlučuje subjekt od jeho závislosti na matce a prostřednictvím tohoto chybění činí z falické funkce určitou funkci symbolickou – symbolickou funkci jako takovou“ (Kristeva 2004: 40).

Učení se jazyku lze tedy chápat jako konfrontaci mezi sebe-kladením subjektu a jeho původní vázaností na mateřskou chóru. Oddělením se od matky a konstitucí oidipovského trojúhelníku končí thetická fáze a nastupuje symbolické stádium, podmíněné tím, že se subjekt podřídí falickému označujícímu, které není obsažené v žádné výpovědi, ale veškeré vypovídání umožňuje. Možnost produkce významu je tedy dána ustavením rozdělení mezi

označujícím a označovaným, jež závisí na intervenci falické funkce (Kristeva 2004: 40; Fulka 2002: 42; Grosz 1989: 46).

Podle Kristevy je tedy falická funkce stejně jako u Lacana konstitutivní podmínkou vzniku symbolického systému. Zákon reprezentovaný falem vyžaduje po dítěti, aby se zřeklo matky a podřídilo se autoritě, která přesahuje jej i matku – aby se podřídilo symbolickému otci, falickému zákonodárci. Dítě se pak stává mluvícím subjektem tím, že převede energetickou sílu svých předoidipálních pudů do symbolického řádu značení prostřednictvím represe a sublimace. Jakmile subjekt vkročí do symbolického řádu, je již chóra více či méně úspěšně potlačena a je pocitována pouze jako nutkavý tlak promítající se do symbolického jazyka jakožto kontradikce, ztráta, absence či narušení významu (Grosz 1989: 47; Moi 1985: 162).

Symbolično je stratifikovaný a stratifikující systém pořadající a organizující pudy a tělesné impulzy podle požadavků značení. Funguje na základě hierarchického podřizování – na základě vztahů logické a gramatické konvence a rozdílů mezi meta a objektovým jazykem a integruje prvky značení poskytované sémiotikem. U Kristevy je sémiotično a chóra explicitně mateřské a femininní, zatímco symbolično je otcovské, svázané s konceptem symbolického otce a kastrované matky. Je to řád pojmenování, odkazů, významu, artikulace a značení. Ovládá a reguluje sémiotično, které mu poskytuje energii a slast k sublimaci a přesměrování. Kristeva zdůrazňuje, že logika, gramatika, syntax a jednotný význam fungují pouze na základě násilné represe a oběti. Mluvící subjekt musí za jednotu a jistotu své pozice platit zřeknutím se mateřských slastí a obětováním oidipálních a incestních vazeb. Jinými slovy musí platit potlačením femininního, neboť mlčení femininního je podmínkou symbolické stability. Civilizace, symbolický řád a koherentní text jsou tudíž možné pouze na úkor umlčení, falifikace mateřské chóry (Grosz 1989: 49; 1990: 151).

Na vztah sémiotična a symbolična však nelze nahlížet jako na vztah prosté následnosti, potlačení či nahrazení jednoho řádu druhým. Kristeva chápe jejich vztah jako dialektický, jako konfrontaci mezi dvěma protichůdnými silami, přičemž dominance symbolického není nikdy zcela zajištěná či garantovaná. Potlačené sémiotično je podprahově stále přítomné a může tudíž kdykoli hranice symbolična překročit a původní stabilitu dosaženou jeho potlačením narušit (Kristeva 2004; Matonoha 2008: 115; Grosz 1989: 49).

Sémiotické se pak projevuje skrze symbolické v poezii (literární tvorbě) jako ruptura, jako prosvítání ve formě rytmu, opakování, aliterace, jako specifické sémantické gesto, které není tematizovatelné, zachytitelné na diskurzivní rovině. Kristeva to vyjadřuje takto:

„Umění – tato sémiotizace symbolična – takto reprezentuje přívál jouissance do řeči. Zatímco oběť v symbolickém a sociálním řádu stanovuje limitu produkující jouissance, umění upřesňuje prostředek – jediný prostředek -, který si jouissance zachovává, aby do toho řádu pronikla. Jouissance tedy prosákne skrze sociálně symbolický řád tím, že v něm nadělá trhliny, že jej naruší, že pozmění slovní zásobu, syntax, slovo samo, tím, že uvolní pud skrývající se pod nimi, pud, jehož nositelkou se stane vokální či kinetická diference. Poezie tváří v tvář oběti vyslovuje skutečnost, že řeč se propůjčuje tomuto pronikání jouissance do socio-symbolického řádu a že thetično nutně neimplikuje theologickou oběť“ (Kristeva 2004: 73).

### 5.2.3.2 Básnický jazyk

Básnický jazyk (psaní) poskytuje symbolické vyjádření sémiotickému. Zavádí jouissance do sociálního řádu, umožňuje jouissance překračovat sociálně tolerované hranice reprezentace a problematizuje tak i samotný koncept identity. Pozice básníka narušitele tedy není nikdy bez rizika. Je plná psychických nebezpečí sahajících od fetišismu po psychózu. Fetišismus je výsledkem chlapcovi neochoty přijmout matčinu kastraci. Neochoty se separovat od matky, tak jak to po něm požaduje Zákon Otce. Fetišista zůstává v přímém kontaktu s mateřským prostorem, schopen využívat jeho zdroje pro literární a reprezentační funkci. Na jednu stranu tak mateřskou kastraci potvrzuje, čímž si udržuje svou symbolickou pozici, a na druhou stranu ji popírá, čímž si udržuje svůj předoidipální vztah s matkou. Subjekt tak získává přístup k jazyku, ale zároveň si uchovává předoidipální organizaci sexuálních pudů. Místo, aby si nahradil sémiotično pomocí thetična a zorganizoval jej v symbolických termínech, vrací se regresivně zpět do mateřské chóry. Psychotik na rozdíl od fetišisty zůstává plně zakořeněn v mateřském prostoru, v místě kde „já“ splývá s druhým a identifikuje se s fálickou matkou. A protože zaměňuje svou identitu s identitou matky, není pak schopen se stabilně a pevně situovat do symbolična a selhává v reprezentaci. Jeho „já“ zůstává neumístěné a funguje vně symbolična. Rozdíl mezi psychotikem a fetišistou tedy spočívá v zásadě v tom, že zatímco fetišista touží po obnovení svého libidinózního pouta s matkou, psychotik touží svou matkou být. (Kristeva 2004: 57-58; Grosz 1989: 56-58; Grosz: 1990: 164).

Kristeva poukazuje na to, že psychoanalýza řadí básníky a fetišisty do jedné kategorie, nicméně sama zdůrazňuje, že ačkoli si básnická praxe vyžaduje opětné obsazení mateřské chóry, aby mohlo dojít k transgresi symbolického řádu, s fetišismem totožná není. Rozdíl mezi básnickou praxí a fetišismem tkví v tom, že zatímco básník thetično symbolizuje, fetišista jej sémiotizuje. Ačkoli tedy oba spoléhají na schopnosti subjektu opakovat a reprezentovat chóru, fetišista tak činí objektem (náhražkou) a básník znakem (označujícím/označovaným) (Kristeva 2004: 58-59; Grosz 1989: 57).

Podle Kristevy tedy básník problematizuje a destabilizuje symbolický řád a tudíž i vlastní subjektovou pozici, aby poukázal na předoidipální a předjazykové prvky v signifikaci. Riskuje tím fetišismus a psychózu, ale právě proto, že takto riskuje, může překračovat a posouvat hranice textové a reprezentační konvence. Kristeva nicméně zdůrazňuje, že subverzivní možnosti básnické praxe nejsou neomezené. Básnické praktiky mohou vést k narušení a transgresi symbolična, a tak k posouvání symbolických hranic, nikoli však k jejich zrušení. Jejich zrušení by znamenalo rozklad sociálního řádu. Podle Kristevy může tedy literární text testovat a zpochybňovat hranice jazyka jedině tím, že se je bude snažit rozšiřovat, ale nikoli tím, že se je bude snažit zcela opustit. Stejně jako nevědomí může promlouvat jedině skrze diskurzy vědomí, tak i psaní je proces vždy již prostředkovaný symboličnem. A protože mluvit a psát lze jedině v jazyce (v mužském řádu symbolična), je pak také jakákoli možnost vytvoření vlastního „ženského“ jazyka – ženského psaní, předem vyloučená (Grosz 1989: 60).

Podle Kristevy žena na rozdíl od muže nedokáže svou jouissance – tělesnou rozkoš pramenící ze spojení se zapuzenou sférou sémiotična komunikovat v jazyce – nemůže ji psát, protože je v symboličnu umístěna jinak než muž. Zůstává tedy v tomto směru věrná psychoanalýze, podle níž má dívka ve vztahu k symboličnu pouze dvě možnosti: buď se identifikuje s otcem a je odměněna možností fungovat v symbolickém řádu – ke vstupu do symbolična u ní tedy dojde za cenu potlačení feminity (vytěsnění předoidipovského vztahu s matkou) a identifikace s maskulinitou, nebo se mateřského těla nevzdá a pak prochází napříč symboličnem, ale nikdy se v něm zcela nezabydlí (Fulka 2002: 43). Do té míry do jaké mluví, je součástí symbolična, ale díky nedostatečně ráznému potlačení oidipovských pudů, v něm nikdy nemá garantovanou jednotnou a stabilní pozici jako muž. Tam, kde muž je v symboličnu umístěn jako aktivní falický subjekt, je žena umístěna jako pasivní kastrovaný objekt. A jestliže ženy nejsou v pozici mluvících subjektů (nýbrž objektů, za které mluví druzí), pak je zřejmé, že nemohou hranice symbolického řádu nijak překračovat ani narušovat. To je luxus, který si mohou dopřát pouze ti, kteří mají svoji pozici v rámci

symbolického řádu (jazyka) jistou. Básník je proto pro Kristevu vždycky muž. Jedině on může dát svou symbolickou pozici v sázku tím, že bude investovat do subversivní mateřské chóry. (Grosz 1990: 164; Grosz 1989: 68).

Odtud také důvod proč Kristeva ve své diskusi o básnickém jazyce a sémiotických transgresích o ženských spisovatelkách v podstatě vůbec nemluví. Ženy podle ní píšou pouze dvojnásobem. Buď svým psaním reprodukuje mateřské role, nebo píšou hystericky. Ženské psaní, tak jak je koncipují Cixous a Irigaray, je pro ni spíše rušivou kategorií. Domnívá se, že esencionalizuje ženu ve snaze jí poskytnout fixní identitu (Grosz 1989: 63-64; 1990: 166).

Důvod proč Kristeva neuznává specifickou ženskou psaní je především ten, že zcela nekriticky přijímá a potvrzuje Lacanovu koncepci femininity, podle níž žena jako taková nemá žádnou podstatu – je něčím, co nelze reprezentovat či verbalizovat – něčím, co zůstává mimo oblast klasifikací a ideologií – něčím, co je v jazyce chybí. Proto také nepovažuje za žádoucí tuto non-esencionalitu ženskosti neutralizovat hledáním neexistujícího ženského jazyka či zdůrazňováním diference, jako to dělají představitelky ženského psaní. Má za to, že spojování ženy s tím, co je ne-symbolické a ne-jazykové, znamená v posledku potvrzovat podřazenost ženského subjektu. To, co podle Kristevy stanovuje ženě její místo, je vztah k dominantnímu symbolickému systému, a nikoli její spřízněnost s něčím, co se tomuto systému vymyká. Zdůrazňuje, že jakmile začne žena hledat svůj autentický hlas, ztrácí paradoxně schopnost mluvit. Proto jakkoli může mít ženské psaní hodnotu jako literární experiment, nemůže podle Kristevy nikdy založit alternativní řád, jenž by tvořil náležitou protiváhu stávajícímu symbolickému řádu (Fulka 2002: 44).

### **5.2.3.3 Žena jako definice místa rezistence vůči symbolizaci**

Kristeva nenabízí žádnou evidentní definici ženské identity. Žena u ní, tak jako u Lacana, zůstává prázdným termínem, pouhou definicí místa rezistence vůči symbolizaci. Jestliže o sémiotiku hovoří jako o femininní a mateřské fázi, neznamená to, že by je nějak spojovala se ženami či s ženským tělem. Femininitou označuje řadu procesů a vztahů, které předoidipální dítě obou pohlaví zakouší a po nichž touží ještě před tím, než dojde k sexuální diferenciaci. Nemá tedy žádnou specifickou vazbu na konkrétní pohlaví. A jestliže v Kristevině chápání nemá femininní žádnou vazbu na ženy, pak ani mateřské nemá žádný



konkrétní vztah k ženám či k ženskému tělu. Je to opět jen proces, který není regulovaný žádným subjektem a zejména ne ženským subjektem (Grosz 1990: 161).

Podle Kristevy je mateřství proces rozdělování, splývání, slučování a fragmentace řady tělesných procesů mimo vůli či kontrolu subjektu. Neskýtá ženě identitu, ale spíš tělesnost, animalitu, pozici na rozhraní mezi přírodou a kulturou. Její ženská identita se naopak mateřstvím vymazává. Mateřské tělo během těhotenství a mateřská chóra během dětského kojeneckého věku je bez-subjektovým tělesným prostorem - všeobjímajícím základem identity, jenž žádnou vlastní identitu nemá. Proto také žádná matka není schopná svou femininitu či mateřství vyjádřit. Zůstává uzamčena v němém, rytmickém, spasmickém a potenciálně hysterickém – a tudíž nevyjádřitelném těle, neschopná vstoupit do symbolična, protože se příliš identifikuje se sémiotickým. Je nevysloveným základem všech sociálních a značících vztahů, původem veškeré heterogenity, zdrojem a prvotním objektem archaické jouissance, kterou je třeba nejprve ovládnout a potlačit, aby byla nějaká jednota, identita a stabilita vůbec možná (Grosz 1989: 82; 1990: 163).

O subverzivním potenciálu psaní tedy Kristeva uvažuje mimo kategorie „mužské“ a „ženské“, protože proces ustavování subjektivity se odehrává v napětí mezi sémiotickým a symbolickým ještě před tím, než se vůbec pojmy „mužské“ a „ženské“ utvořily. (Matonoha 2008: 117). Nezajímá ji ženská mystika (jako Cixous a Irigaray), ale individuální modalita uskutečňování souhry mezi symboličnem a sémiotičnem. Její mluvící subjekt je současně maskulinní i femininní, participující jak v symboličnu tak v sémiotičnu. Je schopen být napojen na mateřský sémiotický prostor a současně jej artikulovat – dotýkat se femininity, která je ve většině subjektů potlačena. On, neboť pouze falický subjekt má svou symbolickou pozici jistou, je schopen říct, co ona (matka-dítě) zakouší. Přestože je to pro jeho falickou (mužskou) identitu riskantní, může vyjádřit jouissance, kterou spolu s matkou zakouší, způsobem, jakým to ona nedokáže. Může překročit hranice symbolična, zatímco ona je uvězněna na jeho předsociálním okraji (Grosz 1990: 96).

Díky odtělesnění femininního od žen a ženského těla zůstává tedy Kristeva k možnostem, dimenzím a prostředkům odporu ženského psaní značně skeptická. Právě tento manévr jí umožňuje odpírat ženám veškerý privilegovaný přístup k femininitě a současně stavět muže do pozice, z níž jedinečně lze femininní reprezentovat, pojmenovávat a vyjadřovat. „Ženu“ bere jako pouhý metafyzický termín, binární opozici muže, zatímco maskulinita a femininita podle ní koexistují v každém subjektu nehledě na pohlaví. A vzhledem k tomu, že „žena“ je pro ni konstruktem vznikajícím v jazyce a jazyk existuje pouze v rámci otcovského řádu symbolična, ženy u ní nutně ztrácejí a prohrávají bez ohledu

na to, jakou subjektivou pozici zaujmou – jsou totiž buď pseudo-muži nebo marginalizovanými ženami (Ruthven 1984: 98 in Matonoha 2008; Grosz 1989: 96).

Vzhledem k tomu, že Kristevin projekt zcela zřejmě zpochybňuje jakoukoli možnost vytvořit ženám uznávanou sociální pozici a dát ženám hodnotu, pak dávat jej do souvislosti s „l'écriture féminine“ Cixous a Irigaray se může zdát zavádějící. Avšak vezmeme-li v úvahu zásadní re-konceptualizaci genderu a tělesnosti vůbec, jak ji nalzáme v pracích Judith Butler (1990, 1993), lze Kristevin projekt – oproti esencialismem potencinálně kompromitovanému uvažování Cixous a Irigaray, nahlížet jako sofistikovanější traktování vztahu nedosažitelnosti sémiotična (jež není spojené s pohlavím, ale pozicionalitou a procesy konstituce a udržování subjektivity), které by právě ono vykročení vně domény falogocentrismu mohlo umožnit (Matonoha 2008: 118).

Jan Matonoha vidí v Kristevině systému dvě zásadní výhody. První jeho výhodou je, že neklade sémiotično a symbolično do řádu předchůdnosti a následnosti, nýbrž do řádu vzájemné interakce. Subjektivita je konstituována procesuálně interakcí mezi sémiotičnem a symboličnem, a chóra tudíž nemůže být nikdy zcela eliminována. Druhou výhodou pak je, že je tento proces stejný pro obě pohlaví. Subjektivé a vypovídající pozice a spolu s tím i dostupný prostor psaní vně falogocentrického diskurzu tedy neurčuje biologické pohlaví, nýbrž pozicionalita v rámci interakce mezi sémiotičnem a symboličnem (Ruthven 1984: 98-99; Matonoha 2008: 118).

Subverzivní psaní má tak u Kristevy nevyhnutelně procesuální povahu. Je založeno na dynamickém vztahu mezi sémiotičnem a symboličnem – tj. na vztahu, který se vyznačuje neustálým napětím, vzájemnou závislostí a křehkou stabilitou. Disruptivní síly sémiotična se však manifestují pouze nepřímo, zprostředkovaně, vždy již skrze řád symbolična, jehož sémiotično rozrušuje a destabilizuje, ale nikdy zcela nevyvrací (Matonoha 2008: 119).

Práce Hélyne Cixous, Luce Irigaray, ale i Julie Kristevy byly často kritizovány pro svůj paradoxní a nechtěný návrat k esencialistickému pojmání ženského těla. Jan Matonoha nicméně zdůrazňuje, že si všechny tři autorky tuto past ženského psaní (spočívající buď v komplicitě s dominantním logocentrickým řádem jazyka, nebo ve vystoupení z tohoto řádu do mlčení) velmi dobře uvědomují a snaží se obou těchto alternativ vyvarovat. Jejich cílem není únik z jazyka, ale najít způsob, jak psát tak, aby vznikl prostor vně logocentrismu, prostor možná nepřístupný, ale přesto vymezený právě řečí. A ukazuje se, že takové psaní je dostupné pouze negativně, vždy již ve formě odkladu, jako dočasné ruptury v hladkém povrchu logocentrického symbolického řádu (Matonoha 2008:120). Miroslav Petříček v krátkém textu věnovanému ženskému psaní (2003) označil takový způsob psaní (*l'écriture*

*feminine*) za pragmatický rozpor. Poukázal na to, že „ten, kdo mluví (mluvící subjekt), popírá to, co tvrdí jeho řeč... Pragmatický rozpor nemluví o tom, o čem se nedá mluvit, ale ukazuje, že je zde něco, o čem nelze mluvit“ (Petříček 2003: 14). Zároveň upřesnil, že mluvící subjekt se pragmatického rozporu může dopouštět jak mimovolně, tak záměrně, přičemž v tomto druhém případě se pragmatický rozpor stává určitým způsobem vypovídání (Petříček 2003: 14). Na to, že jakákoli promluva snažící se vymezit vůči falogocentrismu, je díky jeho dominantní povaze nevyhnutelně postavena do aporetické situace, ostatně poukazuje i sama Luce Irigaray, když v *Etice sexuální difference* (1993) říká:

„Nejtěžší je oplakávání ničeho. Oplakávat vlastní já v jiném je virtuálně nemožné. Hledám sebe mezi těmi prvky, jež byly připodobněny. Avšak sebe bych měla znovu ustavit z toho, co bylo z připodobnění vypuzeno, měla bych se znovu zrodit ze stop kultury, z děl, která již vytvořili jiní. Měla bych hledat věci, které v nich jsou a nejsou zahrnuty, zkoumat to, co jim dalo vzniknout a co nikoli, jaké jsou a nejsou jejich podmínky. Žena by měla objevit sebe samu rovněž skrze obrazy sebe samé, jež jsou uchovávány dějinami, a skrze podmínky produkce mužského díla – nikoli skrze dílo samo a jeho genealogii“ (Irigaray 1987, cit. podle Petříček 2003: 14-15).

A právě tento zvláštní aporetický rozměr rukopisu, jenž nenabízí žádnou jednoduchou výpověď či reprezentaci, nýbrž je sám záznamem pohybu, jímž rozrušuje svou vlastní integritu a odhaluje ji v její diskurzivní podobě, se stává stěžejním i pro Matonohův koncept „ženského psaní“, který se v následujících kapitolách nyní pokusím představit.

#### **5.2.4 Psaní vně falogocentrismu: Jan Matonoha**

Zatímco Cixous a Irigaray dávaly subverzivitu psaní do souvislosti s ženským pohlavím, Kristeva subverzivní psaní na ženské autorky neomezuje. Přístup k sémiotice není podle ní jen přechodnou vývojovou fází spojenou se vztahem k mateřskému tělu, nýbrž stálým, nevypočitatelným a netematizovatelným spodním proudem naší subjektivity, k níž mohou nalézat cestu jak ženy, tak muži. Souvisí-li subverzivita psaní se sémiotikou, nemá ostatně s pohlavím nic společného už proto, že pohlaví není v předsymbolické fázi vůbec rozlišeno, neboť není ani konstituována identita jedince. Subverzivní psaní lze tedy u Kristevy pojímat

jako ženské pouze ve smyslu spojení sémiotického s tělem Matky a symbolického s falickým řádem a jménem Otce. V tom smyslu, že sémiotické a ženské sdílejí marginální pozici vůči dominantnímu systému, jímž je mužnost coby neutrální hodnota naší kultury (Matonoha 2008: 126-127; Moi 1985: 164).

Podobně ani Matonohův koncept „ženského psaní“ nemá nic společného s pohlavím ani feminitou, neboť obě tato označení chápe jako kulturní konstrukty, jejichž identity jsou výsledkem konvence a produktem diskurzivní praxe a vyjednávání, nikoli elementy, jež by značení samy zakládaly<sup>9</sup>. Pojem „ženské psaní“ tedy Matonoha chápe spíše jako projev související s genderovou identitou a nikoli pohlavím, přičemž gender chápe jako analytickou kategorii, která zahrnuje vztah subjektu k používání jazyka, jako modus a dimenzi vypovídání a nastavení vůči hegemonním diskurzům, jako určitou epistemologickou pozici a diskurzivní praxi autora či autorky (Matonoha: 2008: 126; 2009: 152-153). Na rozdíl od teoretiček *l'écriture féminine* tedy nedává „ženské psaní“ do souvislosti s kategorií pohlavní diference, nýbrž s kategorií moci. Vzhledem k falogocentrickému diskurzu, který se etabluje jako dominantní forma myšlení a projevu, chápe „ženské psaní“ jako jeden z kritických hlasů, jenž tuto diskurzivně udržovanou privilegovanou pozici falogocentrismu a jeho pojetí stabilní, konformní subjektivity a pravidelné diskurzivity problematizuje. Subverzivní potenciál „ženského psaní“ tak Matonoha nesituuje někam do prostoru mimo dominantní diskurz, nýbrž do prostoru směřujícího dovnitř, do trhlin a dočasně otevřených ruptur falogocentrického diskurzu a jeho pravidelností. Podobně jako Kristeva chápe i Matonoha „ženské psaní“ jako promluvu, která postrádá pevný a stabilní střed a zřetelně vymezené diskurzivní ohrazení. Jako promluvu, která „je „mnohohlasím“ (Kristeva 2004) různých hlasů a disparátních diskurzů“ (Matonoha 2008: 129). A právě díky tomu, že se vzdává nároku na svůj vlastní, jedinečný a domněle autentický hlas se podle Matonohy také „ženskému psaní“ daří uniknout zakládající logice falogocentrického diskurzu – metafyzice přítomnosti - ve smyslu dostupnosti a kontrolovatelnosti významu, identity subjektu a bytí (Matonoha 2008: 128-129). Matonoha to vysvětluje následovně:

---

<sup>9</sup> Mnohé klasické feministické práce (např. Kate Millet *Sexual Politics* z roku 1970) ukázaly, že feminita je arbitrární genderová role udržovaná patriarchálním diskurzem, jenž feminitu konstruuje jako jistý soubor hodnot, vlastností, rolí a očekávání. U ženské či mužské pohlavní diference je už méně patrné, že i biologické pohlaví je diskurzivním konstruktem, neboť jeho historie ustavování je zneviditelná do té míry, že se jeví nikoli jako výsledek, ale jako příčina sociální a diskurzivní praxe (diskurzivním procesem naturalizace pohlaví se zabývala Judith Butler v devadesátých letech) (Matonoha 2008: 126).

„Ženské psaní“ dosahuje možnosti vypovídat skrze odmítnutí jedné a jednotné vypovídající pozice, skrze to, jak se zabydluje v mnohosti různých diskurzivních míst. Své jistoty dosahuje „ženské psaní“ skrze opouštění jistot garantovaných řádem falogocentrismu, nabývá smysluplných struktur a významů tím, že se zřiká konceptuálních hierarchií nabízených a šířených kategoriemi falogocentrického diskurzu. Dosahuje své pravdivosti tím, že se zřiká jedné, singulární pravdy“ (Matonoha 2008: 130).

Vzhledem k tomu, že Matonohův koncept „ženského psaní“ nemá co do činění s kategorií pohlaví, ale pozicionalitou v rámci určitých mocenských struktur a jistou formou diskurzivní praxe a jistými postoji k jazyku, nutně se nabízí otázka, zda je namístě tento typ psaní i nadále nazývat „ženským“. Matonoha nicméně u termínu „ženské psaní“ i nadále zůstává, neboť se domnívá, že jsou to přece jen spíše ženy (a ty subjekty, jež se situují do analogické pozice), kdo jsou více sociálně, diskurzivně a mocensky predisponovány k tomu, aby zaujímaly vůči falogocentrickému diskurzu kritický či problematizující postoj. Mezi faktory, které otvírají prostor pro kritické vykročení mimo doménu hegemonního falogocentrického diskurzu specificky právě pro ženy, podle něj patří „zakoušené a reflektované vědomí vlastní nesamozřejmé situovanosti ve struktuře určitých ideologických a epistemologických pozic, dynamika vztahu mezi sémiotickým a symbolickým či odlišná libidinální, kulturní a textová ekonomie výdaje, ztráty a zisku“ (Matonoha 2008: 131). Dalším důvodem, proč Matonoha u pojmu „ženského psaní“ setrvává, je, že mu tento termín pomáhá přitáhnout pozornost k určitému okruhu problémů a hlavně významy s tímto pojmem spojované problematizovat a zásadně jej přeznačit. V neposlední řadě pak také jednoduše proto, že daný termín je kratší než „psaní vně-falogocentrismu“ (Matonoha 2008: 138).

Ačkoli tedy Matonoha termín „ženské psaní“ nadále používá, nečiní tak ve významu, jaký mu přisoudily přístupy *l'écriture féminine*, které ženské psaní pojímaly jako rozrušení maskulinního symbolického řádu skrze rukopis osvobozující ženskou *jouissance* do textu, ale přeznačuje jej tak, aby se svým významem kryl s tím, co postihuje výraz psaní vně-falogocentrismu. Od feminismu *différence*, ve smyslu radikální různosti pohlaví, se přesouvá k feminismu *différence*<sup>10</sup> a na místo jednolitého, vnitřně nediferencovaného subjektu ženy implicitně pracuje s pluralitou pohyblivých a proměňujících se identit. Proto také dává

---

<sup>10</sup> *Différence* je termín J. Derridy vyjadřující samu možnost pojmového procesu a pojmového systému (těsně spjatou s imaginací), na jejímž základě je každý znak jen tím, čím se liší od ostatních (Olšovský 2011: 47).

pojem „ženské psaní“ do uvozovek. Uvozovky mu umožňují „ženské psaní“ vůbec myslet a zároveň poukazují na nesamozřejmost, mnohvrstevnatost a vnitřní problematičnost celého konceptu (Matonoha 2008: 139).

Matonohův koncept „ženského psaní“ v zásadě jen dále rozvíjí Petříčkovu pojetí ženského psaní uvedené v textu *Ženské psaní: pragmatický rozpor* (Petříček 2003). Matonoha si stejně jako Petříček uvědomuje, že „ženské psaní“ snažící se vymezit vůči falogocentrismu se z důvodu dominantní povahy falogocentrismu nevyhnutelně nachází v aporetické situaci, a proto si klade otázku, jakým způsobem se lze skrze psaní vymanit ze struktury, která sama možnost psaní zakládá. „Ženské psaní“ dle Matonohy na takovýto stav nereaguje únikem z jazyka, ale naopak určitou textovou strategicky inscenovanou praxí selhání, zdvojení a odkladu. Na otázku v čem se promluva „ženského psaní“ liší od vedoucích praktik falogocentrismu, poukazuje Matonoha v radikální zkratce na dva základní body. Za prvé „ženské psaní“, na rozdíl od falogocentrického diskurzu, nezachází s jazykem jako s ovladatelným, prediktabilním nástrojem a se subjektivitou jako s neproblematicky danou zakládající instancí naší existence. Za druhé „ženské psaní“ zpochybňuje ideu nezprostředkované, „přirozeně“ dané a dostupné zkušenosti a naopak zdůrazňuje klíčovou artikulační a formativní roli jazyka (Matonoha 2008: 140; 2010: 18).

#### **5.2.4.1 Klíčové rysy vymezující promluvu „ženského psaní“**

##### *Promlouvající negativita psaní*

Jednotlivými ústředními rysy „ženského psaní“ se Jan Matonoha zabývá ve své práci *Psaní vně logocentrismu: (diskurz, gender, text)* (2008/2009). První bod, na který upozorňuje, příznačně charakterizuje nemožnost úplné subverze dominantního diskurzu a vymezuje „ženské psaní“ jako prostor negativity. Nemožnost vystoupit z jazyka a z toho plynoucí pouze nepřímá manifestace vně-falogocentrické logiky psaní modeluje Matonoha na chápání vztahu mezi sémiotickým a symbolickým Julie Kristevy, o kterém jsem blíže hovořila v předchozí kapitole. Podle Kristevy máme k sémiotickému přístup jen skrze symbolický řád. Ze symbolického řádu nemůžeme nikdy zcela vykročit, protože kdybychom tak učinili, upadli bychom do původního vztahu nerozlišenosti vůči mateřskému tělu – rozplynuli bychom se v sémioticku. Sémiotické máme tudíž možnost

zahlédnout jediňe skrze negativitu symbolického, skrze ruptury a kolapsy v symbolickém řádu (Matonoha 2010: 19; 2008: 143). Cílem „ženského psaní“, tak jak jej chápe Matonoha, proto není ze symbolického řádu vystoupit, ale symbolický řád subvertovat zevnitř pomocí jeho vlastních prostředků.

### *„Ženské psaní“ a psaní těla*

K psaní těla, ke kterému nabádají teoretičky *l'écriture féminine* Hélene Cixous a Luce Irigaray (Cixous 1995/1975, Irigaray 1985/1974/1977), se Matonoha staví kriticky. Činí tak na základě Foucaultova chápání diskurzu ve vztahu k tělesnosti (2000/1975; 1999/1976) a pojetí tělesnosti a materiality Judith Butler (1993).

Foucault zásadním způsobem zproblematizoval tradiční chápání tělesnosti, neboť ukázal, že tělo, jež se tradičně jevílo být primární, přirozenou a zakládající entitou, je něco, co je svou podstatou arbitrární, kulturně podmíněné a diskurzivně utvářené. Jeho artikulace problému tělesnosti je pro Matonohův koncept „ženského psaní“ zásadní. Není-li totiž utváření tělesnosti primárně záležitostí čirých fyzických projevů (jako např. intenzivně prožívané sexuality), ale diskurzivních praktik, pak lze nanejvýš tyto praktiky problematizovat či destabilizovat, avšak nelze je nikdy překonat. Jinak řečeno se můžeme maximálně snažit ony dominantním diskurzem nastavené parametry těla přepsat či vyjednat jinak, ale nemůžeme získat přístup k nějaké původní, nezprostředkované tělesné zkušenosti, neboť žádná taková neexistuje.

Psaní těla, jak jej pojmají Hélene Cixous a Luce Irigaray, je tak podle Matonohy vposled vždy jen paradoxním sestupem k esencialistickým diskurzivním vzorcům a reprezentacím, jež propůjčují tělu jeho inteligibilitu (Matonoha 2008: 146). Matonohovo „ženské psaní“ tudíž nespočívá v návratu k „přirozenému“, předdiskurzivnímu tělu, nýbrž ve vyjednávání a přepisování dominantních diskurzivních parametrů těla. Pro Foucaulta je tělo místem, v němž dochází k zápisům sociálních parametrů do subjektivity. Tělo tak fungování diskurzu problematizuje, avšak zároveň se díky němu pro nás stává myslitelným a srozumitelným. Psát tělo tak podle Matonohy předpokládá, že toto tělo s jeho dosavadními konstrukcemi bude dekonstruováno v procesu jiného diskurzivního přisvojení těla. Psát tělo znamená vytvářet nové zápisy ženského těla, které dominantní falogocentrické kódování ženského těla podřívají (Matonoha 2008: 148).

„Ženské psaní“ tedy Matonoha nevnímá jako vynášení nějakých daných, falogocentrickým řádem potlačených ženských kvalit, ale spíše jako zviditelnění, problematizaci a destabilizaci zdánlivě homogenních, hladce fungujících, diskurzivních

a narativních mechanismů. Neboť je-li možné tělo nějak v psaní uchopit a zviditelnit, pak opět spíše jako negativní (Matonoha 2008: 149).

### *Ironie, maska, hra, palimpsest*

Subverzivní potenciál „ženského psaní“ vidí tedy Matonoha nikoli v neproblematickém vztahování se ke konceptu ničím nezprostředkované „ženské zkušenosti“, nýbrž v tom, jak se k jazyku staví a jak s ním zachází. Navazuje tak na Luce Irigaray, která o možnosti nabourat falogocentrický diskurz pomocí jeho ironického a parodického imitování hovoří v *Zrcadle jiné ženy* (1974/1985), ale též na koncept parodického přeznačování a rozkolísávání, o kterém hovoří v souvislosti s performativitou genderu Judith Butler (Matonoha 2008: 153).

„Ženské psaní“, tak jak jej pojímá Matonoha, tedy není psaní, které by si kladlo za cíl falogocentrický diskurz opustit, ale spíše takové psaní, které se snaží prostřednictvím jeho parodického imitování nacházet jeho meze – místa, v nichž se začíná hroutit do sebe a protirečit své vlastní poznávací a komunikační funkci. „Ženské psaní“ rozehrává jazyk, staví proti sobě různé jazykové formy, žánry a diskurzy a nachází svůj prostor všude tam, kde jejich překřížení, kolize a ruptury odhalují jak jejich vlastní arbitrárnost, tak i to, co jimi zůstává nepojmenované a nepojmenovatelné (Matonoha 2008: 153-154; 2010: 19-20). Nemá v úmyslu falogocentrický diskurz negovat či popírat, ale chce narušit představu, že přináleží pouze jednomu genderu. Vztah mezi nevyhnutelně přítomným jazykem falogocentrismu a „ženským psaním“ proto funguje podle Matonohy tak, že zatímco falogocentrický jazyk zajišťuje jednotu významu a syntaktických struktur nutnou pro sociální komunikaci, „ženské psaní“ tuto jednotu konstantně destabilizuje a nabourává, čímž odhaluje znepokojivou nedořečenost a neurčitost identity a zviditelňuje proces neustálého odkladu a hry významů, který ženskost charakterizuje (Matonoha 2008: 147, 149).

### *Procesualita, odklad a materiálnost významu*

„Ženské psaní“ coby opozici vůči falogocentrickému jazyku tedy Matonoha chápe nikoli jako ponor do předpokládaných hloubek autentické ženské niternosti, ale jako bytostné „klouzání po povrchu“ signifikace, jako vědomí, že zakládající konceptuální figuru identity je princip odkladu, non-finality, nedourčenosti. Přičemž cílem tohoto pohybu není falogocentrismus systematicky negovat, nýbrž dobrat se prostoru mimo, který ale není nijak pozitivně určen, a tudíž nemá žádnou vlastní jednoduše vymežitelnou esenci



(Matonoha 2002: 150; 2010: 18). Jinými slovy to znamená, že „ženské psaní“, tak jak mu Matonoha rozumí, nespočívá v jednoduchém převrácení mocenských pozic, ale naopak v ukročení od samotné falogocentrické logiky dominance a binárních opozic. Na rozdíl od dominantní diskurzivní praxe se nesnaží potlačovat, zastírat a vyrovnávat tenze, nesrovnalosti a neuchopitelnosti, jež tvoří součást naší žité reality a potažmo tak nezastírá ani komplikovaný proces, mezery a lapy ve své vlastní promluvě. Otevřeně přiznává napětí mezi symbolickým - snahou vtisknout svému rukopisu určitý ucelený význam a řád - a sémiotickými silami, který tento význam a řád narušují. A právě tím, že se nesnaží zakrývat konstruovanou povahu svého rukopisu, zbavuje podle Matonohy realitu obvyklých reduktivních ideologických schémat a uchopuje ji v její komplexnosti. Nečiní tak však na úrovni reprezentace či zobrazených obsahů, nýbrž na úrovni stylu, textové organizace a vyprávěcích postupů (Matonoha 2008: 150-152).

Je zřejmé, že takový způsob psaní nemůže prostředkovat realitu v nějaké dokonale ucelené a srozumitelné podobě, ale právě toto probíhající selhání a ztráta smyslu, jak říká Matonoha „vymezuje a ohraničuje prostor našeho rozumění, stejně jako prostor – produktivního – nerozumění a ticha“ (Matonoha 2008: 152). Cílem „ženského psaní“ tedy není vytvořit bezrozporný, koherentní, smysluplný text, ale naopak zaznamenat tento neustálý a nesnadný zápas o uchopení reality světa a vlastního Já.

### *„Ženské psaní“ jako situovanost*

Dalším rysem, na který Matonoha upozorňuje, a který odlišuje „ženské psaní“ od vedoucích praktik falogocentrického diskurzu je vědomí vlastní nezrušitelné situovanosti v jazyce a jeho kategoriích, stejně jako vědomí tělesné dimenze bytí a vědomí vlastní situovanosti v žitém světě každodenní, všední zkušenosti, jež zásadním způsobem formuje naše vnímání sebe samých i světa kolem nás. (Matonoha 2008: 154).

Oproti falogocentrickým diskurzivním praktikám, které různorodou a nesjednocenou skutečnost podrobují jednorozměrným jazykovým kategoriím a poznávacím schématům, si texty „ženského psaní“ zachovávají fragmentální povahu své výpovědi odrážející komplexnost poznávajících aktů. Odmítají ideologie velkých vyprávění a jejich syžetů a místo toho věnují pozornost různým vrstvám skutečnosti a konkrétním všedním detailům a tím nechávají vyniknout nepředvídatelné, heterogenní a nejednoznačné povaze žité skutečnosti (Matonoha 2008: 155-157).

Z výše uvedených rysů je tedy patrné, že Matonoha koncipuje „ženské psaní“ spíše jako probíhající a neukončený proces destabilizace logocentrického diskurzu než jako jeho

úplnou a dokonanou subverzi. Že jej pojímá nikoli jako návrat k nějakému „přirozenému“ předsymbolickému tělu, ale spíše jako reflexi procesů a mechanismů jeho jazykového a diskurzivního utváření a formování. „Ženské psaní“ v Matonohově pojetí tedy nevyjadřuje potlačenou ženskou subjektivitu, ale zdůrazňuje její procesuální povahu – zviditelňuje skutečnost, že subjektivita není nic přítomně daného a neproblematicky dostupného, ale odehrává se v odkladu a diferaci. Nesnaží se odhalit „pravou“ ženskou identitu, ale zviditelnit nekonečný zápas různých diskurzů, v nichž se identita neustále znovu a znovu vyjednává – zaznamenat nepředvídatelný konflikt, který se neustále odehrává v průběhu toho, jak se nezformovaná materialita naší tělesnosti (sémiotično) střetává s jazykovými a diskurzivními rámci (symboličnem), do nichž je situována (Matonoha 2008: 158).

## 6. ZÁVĚR

Ambicí této práce bylo ukázat, že a jakým způsobem je „žena“ v jazyce absentní. Rozbor klíčových termínů poststrukturalistické a kritické teorie v první části práce měl za cíl důkladně zmapovat teoretické základy, na nichž je koncept absence ženy v jazyce ve feministickém myšlení vystaven. Cílem druhé části pak bylo rozebrat a propojit jednotlivé způsoby, jimiž je žena v zahraničním a českém feministickém literárně vědním myšlení promyšlená jako sféra jinakosti a subverze, která se jazyku vymyká.

Rozbor zmíněných konceptů v první řadě ukázal, že předpokladem umožňujícím promyšlení toho, že a jak je žena v jazyce absentní, byly posuny v teoretickém a filosofickém myšlení, označované jako tzv. obrat k jazyku a následný tzv. obrat k performativitě. Tento posun byl zásadní v tom, že ukázal, že feministická snaha narušit patriarchální mocenský řád buď přisvojením si mužských kvalit nebo naopak esencialistickým zdůrazňováním ženám připisovaných rolí a vlastností, samotný společenský a genderový řád nijak nenarušuje, neboť se pohybuje v prostředí falogocentrismu založeném na metafyzice přítomnosti a představě autonomního univerzálního (mužského) subjektu, který je diskurzivně konstruovaným patriarchálním konceptem zajišťujícím mužům kontrolu nad společností i nad svým vlastním Já. Obrat k jazyku a k performativitě tedy přiměl feministické myšlení k tomu, aby se kriticky zaměřilo na samotný koncept subjektivity a genderové identity a prozkoumalo, jak je subjektivita a genderová identita zakládána, formována a udržována. Na první z aspektů, v němž lze hovořit o tom, že a jak je žena v jazyce absentní, tak feministické myšlení upozornila foucaultovská otázka diskurzivního formování identity a konceptuálních schémat našeho myšlení. Jestliže svou zkušenost se světem a svou tělesností artikuluje a konceptualizujeme vždy již prostřednictvím předem připravených kategorií, které byly ustaveny v konkrétním diskurzivním rámci, pak skutečnost že hegemonním diskurzem umožňujícím nám chápat sebe sama i svou zkušenost se světem, je diskurz patriarchální, a tedy jazyk mužský, vede k tomu, že žena v patriarchálním kulturním řádu chybí – tj. je absentní v tom smyslu, že ve stávající diskurzivní formaci pro ni není k dispozici žádný jazyk, jímž by mohla sebe samu artikulovat.

Foucaultova myšlenka „pozitivity diskurzu“ současně upozornila na ještě další způsob, jímž je žena v jazyce absentní. Tím, že diskurz poskytuje ženě množství genderových atributů a ideologických pozic, ze kterých může mluvit – tím, že ženě nabízí

nepřeberné množství modelů chování a myšlení, které může přijmout za své, zároveň zajišťuje, že si vytvoří „správnou“ ženskou identitu – a tedy takovou, která nebude nijak narušovat hladké fungování patriarchálního řádu. V tomto smyslu je absence ženy v jazyce paradoxně zajištěná právě tím, že v jazyce „žena“ vždy již určitým způsobem „existuje“. „Existuje“, neboť má k dispozici jazyk, kterým se může vyjadřovat, ale protože to není její jazyk, ale jazyk mužské projekce, „existuje“ v jazyce pouze jako patriarchální konstrukce ženy, a tedy jako „žena“, jakou ji muži chtějí a potřebují mít.

Na základě tohoto poznání feministické myšlení upustilo od paradigmatu zkušenosti a apriorně postulovaného, homogenního subjektu a zaměřilo se na dekonstrukci subjektu jako takového, strukturující roli jazyka a diskurzivní formování identity a našich poznávacích schémat. Zásadní roli v této souvislosti pak sehrál v této práci pojednaný francouzský psychoanalytický feminismus, zejména Luce Irigaray, která při zkoumání falogocentrického diskurzu upozorovala, že sama možnost jeho hladkého fungování se na absenci ženy v jazyce přímo zakládá. Poukázala tak na to, že žena je ve falogocentrickém řádu přítomně nepřítomná. Jednak její nepřítomnost tento řád podmiňuje a zakládá a současně existuje jako nepokojivá připomínka toho, co nebezpečně narušuje jeho integritu.

Dalším krokem francouzského feminismu pak díky tomu byla snaha o kritiku a destabilizaci falogocentrického diskurzu jako takového a o decentralizaci konceptu subjektu založeného na metafyzice přítomnosti. Tento přístup posléze odhalil, že žena jako taková je absentní nejen jazyce, ale že jako žena v jakémkoli esenciálním či neměnném smyslu neexistuje ani mimo jazyk. Jinými slovy ukázal, že ženu nelze nijak uchopit, jednak proto, že k její artikulaci máme k dispozici pouze maskulinní jazyk, ale také proto, že i mimo tento jazyk nepředstavuje nějakou entitu, jejíž podstatu by bylo možné fixovat nějakým jednoznačným pojmem.

Toto odhalení následně zpochybnilo veškeré snahy definovat ženskost prostřednictvím nějakých pozitivně vymezených termínů, o což se pokoušely teoretičky *l'écriture féminine* Hélène Cixous a Luce Irigaray, neboť ukázalo, že každá taková snaha bude vždy nutně metafyzická a zároveň postavilo feministické myšlení před zásadní otázku, a totiž, zda vůbec mají ženy nějakou možnost hegemonní fungování logocentrického diskurzu narušit. Julia Kristeva je již proto v tomto ohledu daleko skeptičtější. S odkazem na absenci ženy v jazyce zdůrazňuje, že jakmile žena začne hledat svůj autentický hlas, ztrácí paradoxně schopnost mluvit, a proto také nemůže založit nějaký alternativní jazyk, který by byl protiváhou stávajícímu mužskému symbolickému řádu. Problematizovat mužský jazyk a vlastní subjektivou pozici tak podle Kristevy mohou jedině muži, protože ti, na rozdíl od žen, mají

svou pozici v jazyce jistou. I tak ale nejsou jejich možnosti neomezené. Mohou se pokusit hranice symbolického řád posouvat, ale nemůžou je nikdy zrušit.

Koncepce „ženského psaní“ Jana Matonohy, v jistém smyslu ženám jejich subversivní potenciál navrácí, neboť „ženské psaní“ nepojímá jako cosi vymezeného pohlavím autorky či autora, nýbrž spíše její/jeho genderovanou subjektivitou a její/jeho pozicí v diskurzivní formaci. Od teoretického projektu *l'écriture féminine* Heléne Cixous a Luce Irigaray se nicméně liší tím, že stejně jako Kristeva reflektuje roli jazyka jakožto zásadního prostředí, do nějž je situováno naše myšlení i naše subjektivita. Nesnaží se proto z hegemonního patriarchálního diskurzu vystoupit, ale pokouší se jej problematizovat zevnitř tím, že zviditelňuje jeho formativní diskurzivní praktiky. „Ženské psaní“, tak jak jej pojímá Jan Matonoha, tedy nesměruje někam „za“ falogocentrický diskurz- mimo jazyk, ale spíše do jeho nitra, do jeho trhlin a mezer, ve snaze zviditelnit skutečnost, že veškerá jinakost/ženskost zůstává v rámci jeho logiky a praxe nedostupná – ve snaze učinit absenci ženy v jazyce zřejmou.

## SEZNAM LITERATURY

- ALTHUSSER, Louis. Ideology and Ideological State Apparatuses. In. *Lenin and Philosophy and other Essays*. [online]. 1971 [cit. 2. 3. 2013]. Dostupné z: <http://www.marx2mao.com/Other/LPOE70ii.html#s5>.
- BARTHES, Roland. 1971. From Work to Text. In: Stephen Heath (ed.). 1977. *Image – Music – Text*. London. Fontana Press, s. 155 – 164. ISBN 0 00 686135 0
- BARTHES, Roland. 2007. *S/Z*. Praha: Garamond. ISBN 978-80-86955-73-5
- BEAUVOIR, Simone. 1967/1949. *Druhé pohlaví*. Orbis. ISBN 11-047-67
- BÍLEK, A. Petr. Textovost: K historii pojmu, který nabízel cestu k postžení specifčnosti mimetického odkazování v literatuře. In: *Česká literatura, Vol. 46. No. 5*. [online] 1998 [cit. 10. 5. 2017]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/42686469>
- BOURDIEU, Pierre. 2000. *Nadvláda mužů*. Karolinum. ISBN 80-7184-775-5
- BREUER, Josef a FREUD, Sigmund. 2000. *Studies on Hysteria*. James Stachey (ed.). Basic Books. ISBN-10: 0465082769.
- BUTLER, Judith. 1993. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge. ISBN 9780415903653.
- BUTLER, Judith. 2007/1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge. ISBN 978-0-415-38955-6
- CIXOUS, Helene. The Laugh of the Medusa. In. *The University of Chicago Press Journals. Vol. 1, No. 4*, s. 875-893 [online]. Summer, 1976. [cit. 2. 4. 2015]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/3173239>
- CIXOUS, Hélène. 1988. Sorties. In. David Lodge (ed.). *Modern Criticism and Theory: A Reader*. London: Longman, s. 287-293.
- CIXOUS, Hélène a CLÉMENT, Catherine. 1986. *The Newly Born Woman*. University of Minnesota Press. ISBN-10: 0816614660
- CONLEY, Andermatt, Verena. 1992. *Hélène Cixous*. University of Toronto Press. ISBN 0802028799.

- CONNEL, Raewyn. 1987. *Gender and power: society, the person and sexual politics*. Sydney Boston: Allen & Unwin. ISBN 9780041500868.
- CONNEL, Raewyn. 2005. *Masculinities*. Berkeley, CA: University of California Press. ISBN 9780745634265.
- CONNEL, Raewyn a MESSERSCHMIDT, James. W. *Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept*. In: *Gender and Society* [online]. 1. 12. 2005 [cit. 5. 10. 2010]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/27640853>
- CORNELL, Drucilla. 1995. What is Ethical Feminism. In: Seyla Benhabib (ed.). *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. Routledge. s. 75-106. ISBN 10: 0415910862.
- CULLER, Jonathan. 2002. *Krátký úvod do literární teorie*. Host. ISBN 80-7294-070-8
- DERRIDA, Jacques. 1979. Force et signification. In: *L'écriture et la différence*, Paris: Le Seuil. s. 9-49. ISBN 978-2-02-001937-8
- DERRIDA, Jacques. 1993. *Texty k dekonstrukci - práce z let 1967-72*. Archa. ISBN 80-7115-046-0.
- DERRIDA, Jacques. 1997. *Of Grammatology*. Johns Hopkins University Press. ISBN 0-8018-5830-5
- DERRIDA, Jacques. 1998. *Ostrohy. Štýly Nietzscheho*. Bratislava: Archa. ISBN: 80-7115-134-3
- FAIRCLOUGH, Norman. 1989. *Language and Power*. London: Longman. ISBN 10: 0582009766
- FAIRCLOUGH, Norman. 1992. *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press. ISBN 10: 0745606741
- FISKE, John. 2004. Culture, Ideology, Interpellation. In: J. Rivkin a M. Ryan (ed.). *Literary Theory: An Anthology*. Blackwell Publications, s. 305 – 311. ISBN 978-1-405-10695-5
- FOUCAULT, Michel. 1984. Truth and Power. In: Paul Rabinow (ed.). *The Foucault Reader*. Pantheon, s. 71-72. ISBN 10: 0394713400
- FOUCAULT, Michel. 1993/1969. Co je autor. In: *Diskurz, autor, genealogie: Tři studie*. Praha: Svoboda. ISBN 80-205-0406-0

- FOUCAULT, Michel. 1996. Subjekt a moc. In. *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové, s. 195 – 226. ISBN 80-238-0471-5
- FOUCAULT, Michele. 1999/1976. *Dějiny sexuality*. Herrmann a synové. ISBN 80-238-5090-3
- FOUCAULT, Michele. 2000/1975. *Dohlížet a trestat*. Dauphin. ISBN 80-86019-96-9.
- FOUCAULT, Michel. 2002. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann & synové. ISBN 80-239-0124-9
- FREUD, Sigmund. 1997/1915. Ženskost. In: *Sebrané Spisy Sigmunda Freuda. 11. Přednášky k Úvodu do Psychoanalýzy*. Psychoanalytické nakladatelství. ISBN: 8090160190, 9788090160194
- FULKA, Josef. 2002. Od interpelace k performativu (Feminismus a konstrukce rodové identity). In. *Sborník prací fakulty sociálních studií brněnské univerzity*. Sociální studia 7, s. 29-50.
- GROSZ, Elizabeth. 1989. *Sexual Subversions: Three French Feminists*. Australia: Allen and Unwin. ISBN 0 04 301292 2
- GROSZ, Elisabeth. 1990. *Jacques Lacan: A feminist introduction*. Routledge. ISBN 0 415 01399 2.
- HALL, Stuart. 1997. The Work of Representation. In. Stuart Hall. (ed.). *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*. The Open University, s. 1-75. ISBN 0 7619 5431
- HARAWAY, Donna. *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*. In. *Feminist Studies, Vol. 14, No. 3, p. 575-599*. [online] Autumn 1988. [cit. 25. 4. 2017]. Dostupné z: <http://links.jstor.org/sici?sici=00463663%28198823%2914%3A3%3C575%3ASKTSQI%3E2.0.CO%3B2-M>
- HARDING, Sandra. 1991. *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press. ISBN-10: 0801497469
- HORNEY, Karen. 2004. *Ženská psychologie*. Praha: Triton. ISBN 80-7254-501-9



- CHODOROW, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. University of California Press. ISBN 0-520-03892-4
- IRIGARAY, Luce. 1993. *An Ethics of Sexual Difference*. London: The Athlone Press. ISBN 9780485300703.
- IRIGARAY, Luce a WENZEL, Helene, Vivienne. 1981. And the One Doesn't Stir without the Other. In: *Signs, Vol. 7, No. 1, s. 60-67* [online]. Autumn, 1981. [cit. 22. 9. 2009]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/3173507>
- IRIGARAY, Luce. 1985/1974. *Speculum of the Other Woman*. Ithaca: Cornell University Press. ISBN 978-0-8014-9330-0
- IRIGARAY, Luce. 1985/1977. *This Sex Which Is Not One*. New York: Cornell University Press. ISBN 978-0-8014-9331-7
- IRIGARAY, Luce. 1991. Psychoanalysis and Language. In: Margaret Whitford (ed.). *The Irigaray Reader*. Blackwell Publishers, s. 69-140. ISBN 0-631-17043-X
- JONES, Ann Rosalind. 1981. Writing the Body: Toward an Understanding of „L'Écriture Feminine“. In: *The University of Chicago Press Journals. Vol. 7, No. 2, s. 247-263* [online]. Summer, 1981. [cit. 8. 7. 2015]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/317752>.
- KLEIN, Melanie. 2005. *Závist a vděčnost: a další práce z let 1946-1963*. Praha: Triton. ISBN 80-7254-336-9
- KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, Blanka. 2007. Multikulturalismus a feminismus: Text k teoretické diskusi mezi multikulturalismem a feminismem v kontextu postkoloniálních studií. [online] © 2015. [cit. 15. 11. 2015]. Dostupné z: <http://padesatprocent.cz/zpravodajstvi/blanka-knotkova-čapková-multikulturalismus-a-feminismus>).
- KRISTEVA, Julia. 1986. Women's Time. In: Toril Moi. (ed.). *The Kristeva Reader*. Columbia University Press, pp. 187-214.
- KRISTEVA, Julia. 2004. *Jazyk lásky: eseje o sémiotice, psychoanalýze a mateřství*. Praha: One Woman Press. ISBN 80-86356-38-8

- LACAN, Jacques. 1998/1972-1973. On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge. In: Jacques-Alain Miller a Bruce Fink (ed.). *Seminar of Jacques Lacan, Book XX*. New York and London: W.W. Northon and Company. ISBN 10: 0393045730
- LATOURE, Bruno. 2003. *Nikdy sme neboli moderní: esej o symetrickej antropológii*. Bratislava: Kalligram. ISBN 80-7149-595-6
- MARCELLI, Miroslav. Text jako sieť a sieť jako text. In: *Česká literatura, Vol. 52, No. 4, s. 521-527* [online]. 2004. [cit. 8. 3. 2017]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/43322028>
- MATONOHA, Jan. 2007. Žena, která "není". Ženské psaní a destabilizace logocentrického diskurzu. In: Heczková a kol. (eds.). *Vztahy, jazyky, těla. Texty z 1. konference českých a slovenských feministických studií*. Praha: FHS UK Ermat. s. 359–378.
- MATONOHA, Jan. *Psaní vně logocentrismu (Diskurz, gender, text)* Praha. 2008. Disertační práce. Univerzita Karlova. Filosofická fakulta. Vedoucí práce Doc. PhDr. Petr A. Bílek, CSc.
- MATONOHA, Jan. 2008. Ženské psaní jako inscenace limit textu. In: *Česká literatura*. Vol. 2. 2008, s. 201–227.
- MATONOHA, Jan. 2010. Psaní vně logocentrismu. In: *Text v pohybu*. Academia. ISBN 978-80-200-1746.
- MOI, Toril. 1985. *Sexual/Textual Politics. Feminist Literary Theory*. London: Routledge. ISBN 0415029740.
- MOI, Toril. 1989. Feminist, Female, Feminine. In: C. Belsey and J. Moore (ed.). *The Feminist Reader. Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*. New York: Basil Blackwell, s. 117-132. ISBN 1-55786-045-9.
- MORRIS, Pam. 2000. *Literatura a feminismus*. Host. ISBN 80-86055-90-6
- OLŠOVSKÝ, Jiří. 2011. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Grada. ISBN: 978-80-247-3613-6
- PETŘÍČEK, Miroslav. 2003. Ženské psaní: pragmatický rozpor. In: Eva Kalivodová a Blanka Knotková-Čapková (eds.). *Ponořena do Léthé. Sborník věnovaný cyklu přednášek Metafora ženy*. Praha: FF UK. ISBN: 80-7308-053-2, s. 12-15.

- PETŘÍČEK, Miroslav. Hranice a limity textu. In: *Česká literatura, Vol. 52, No. 4, s. 528-539* [online]. 2004. [cit. 8. 3. 2017]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/43322029>
- RICH, Adrienne. 1976. *Of Woman Born: Motherhood es experience and Institution*. New York: W.W. Norton and Company.
- RIPPL, Gabriele. 1999. Feministická literární věda. In: Miltos Pechlivanos a kol. (eds.). *Úvod do literární vědy*. Praha: Herrmann & synové., s. 228-238.
- RUTHVEN, Kenneth, Kowles. 1984. *Feminist Literary Studies: an introduction*. Cambridge University Press. ISBN 9780521264549.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 1987. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Methuen. ISBN: 10: 0416016618
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 1993. *Outside in the Teaching Machine*. London. Routlege. ISBN 0-415-90488-9.
- ŠUBRT, Jiří. 2008. *Soudobá sociologie III*. Karolinum. ISBN: 978-80-246-1486-1
- TUČKOVÁ, Anna. Role jazyka v konstrukci genderových identit a symbolické násilí Pierra Bourdieu. In. *Socialniteorie.cz* [online]. 14. 6. 2012. [cit. 22. 10. 2015]. Dostupné z: <http://socialniteorie.cz/role-jazyka-v-konstrukci-genderovych-identit-a-symbolicke-nasili-pierra-bourdieu/>.
- VALDROVÁ, Jana. 2005. Gender a jazyk. In: I. Smetáčková a K. Vlková (ed.). *Gender ve škole. Příručka pro vyučující předmětů občanská výchova, občanská nauka a základy společenských věd na základních a středních školách*. Praha: Otevřená společnost. ISBN 80-90333-2-5

