

Terry Eagleton: Úvod k Sladkému násilí

[...]

Historizování je skutečně na pořadu dne; v módě je však jistý druh historicismu levicového ražení, který vychází spíše z kapitalistické ideologie než ze socialistické teorie. Ve světě krátkodobých kontraktů, okamžitých dodávek, nekonečných redukcí a přeměn, náhlých změn módy a kapitálových investic, násobených kariér a víceúčelové výroby si tito teoretikové zřejmě kupodivu představují, že nepřítel je usazený, statický a neměnný. Jelikož se to týká spíše milionů vykořisťovaných pracujících po celém světě, z nichž jen nemnozí jsou akademikové, krátká úleva od dynamismu, proměn a mnohačetných identit by přišla jako kýžené osvobození.

Víra v pluralitu, tvárnost, demontáž, destabilizaci, moc nekonečného sebeobjevování — to vše, přestože je to v některých kontextech bezpochyby radikální, zavání až příliš západní kulturou a pokročilým kapitalistickým světem. Vlastně zavání to spíše určitým koutem západní kultury, totiž Spojenými státy, kde ideologie sebevytváření a křečovitého ovlivňování přírody působila na představivost vždy mnohem svůdněji než ve skeptičtějších, o sobě pochybujících a deterministických kulturách Evropy. Jde zkrátka o to, že nyní, v pozdním stadiu kapitalistické výroby, jsme konfrontováni s jedinečným představením sebevytváření bez subjektu. Otevřenost kulturní „jinakosti“ k nám přichází zabalena v próteovských, prozatímních a performativních ideách, které kulturní odlišnost nabízejí jako nějaké cizí zboží. Je však sotva překvapivé, že lidé, kteří jsou na kulturní odlišnost nejcitlivější, si ideologie svého vlastního kousku světa projektují na lidstvo jako celek. Přesně tak si ostatně po velmi dlouhou dobu počínali jejich vládci.

V extrémním případě se tedy jedná o volbu, zda budeme lapat po dechu pod tíhou historie v Lisabonu, anebo se dusit jejím nedostatkem v Los Angeles. V jakém smyslu se však tato celkově optimistická větev historicismu ocitá v nebezpečí, že se stane protivníkem radikální politiky spíše než jejím intelektuálním spojencem? Jednoduše proto, že ji znejistují jevy, na něž se taková politika musí zaměřovat: věkovité struktury moci, jež jsou dosud zatvrzele nehybné; doktríny, jež se jeví stejně nekompromisní jako tornádo; hluboko usazené tužby a námitky, které lze jen neskutně změnit. Co víc, ti, kteří podezřele hlučně trvají na ohebnosti věcí a pro něž slovo „dynamický“ znamená veskrze pozitivní termín, zatímco slovo „statický“ termín veskrze negativní, mají tendenci zapomínat, že existují i změny, které jsou hluboce nepříjemné a nežádoucí, stejně jako se vyskytují i formy trvání a kontinuity, jež lze jen schvalovat a obdivovat. Kapitalismu lze možná vyčítat spousty chyb, ale nedostatek dynamismu mezi nimi nenajdeme. Člověka napadne moudrý výrok Waltera Benjamina, že revoluce není splašený vlak, nýbrž záchranná brzda. Právě kapitalismus je tedy anarchický, extravagantní, z řetězu utržený, zatímco socialismus je mírný, ukotvený a realistický. To je přinejmenším jeden z důvodů, proč se k socialismu anarchický extravagantní poststrukturalismus staví tak ostražitě. Tak či tak, pokud skutečně platí, že lidské subjekty jsou vždy utvářeny historicky, pak zde máme alespoň jednu životně důležitou nehistorickou pravdu.

Dnešní levicový historicismus je povětšinou redukcionistický. Nepřipouští, že dějiny respektují rychlost změn. Je-li zde pádivá temporalita „krize“, existuje také dlouhé trvání způsobů výroby, jež se někdy neposunují o nic znatelněji než planeta sama, a někde na půli cesty, ve střednědobém plánu, probíhají změny politického zřízení. Určitá politická událost — například stávka — může zahrnovat všechny tři plány. Brát v potaz pouze první z nich znamená, jak říká Francis Mulhern, redukovat historii na změnu. Mnohé je však také obsaženo v lidské paměti, která se nemění, anebo se mění jen velmi zvolna, což je ostatně jeden z důvodů, proč mají radikální politikové tolik práce. Přítomnost je z velké většiny tvořena minulostí. Historie, tvrdí Mullhern, znamená z větší části kontinuitu. Její celkové hmotné těleso nemůže být neustále přetvářeno. A i když se nám ji podaří transformovat, její tíha může nadále jako noční můra tláčit na mozek živých lidí.

To je návod na střízlivý realismus, nikoli na politickou beznaděj. Materialismus se zabývá náhlými srážkami politických konstelací, dramatickými přesuny v rovnováze politických sil. Kdo by jen pár let před tím, než se to stalo, očekával, že Sovětský svaz zanikne takřka přes noc, a navíc s minimem násilí? Skutečný materialismus však na rozdíl od historického relativismu nebo idealismu věnuje pozornost také těm aspektům naší existence, které představují permanentní struktury našeho druhového bytí. Nezabývá se jen kulturní hodnotou a historickou instrumentalitou, nýbrž také lidskými a ekologickými rozměry naší existence. A mezi nimi je i skutečnost utrpení. Jak poznamenává Theodor Adorno, „absolutnost utrpení je z teleologického hlediska jediné, co až dodnes s občasnými přestávkami stále pokračuje“.

Na tomto místě není příležitost k předvídatelné kulturalistické nebo historicistické námitce, že takové utrpení je vždy kontextuálně specifické. Člověk, který přežil genocidu vlastního národa, by jistě neopomněl se k tomu vyjádřit. Jako kdyby někdo zdůrazňoval zvláštnost skutečnosti, že všichni lidé na večírku mají na očích silné zelené ochranné brýle, a jiný mu sarkasticky vysvětlil, že je každý nosí ze zcela jiných důvodů. Adorno přece netvrdí, že je utrpení bezkontextové, nýbrž že se s děsivou pravidelností objevuje v tolika různých kontextech — od neolitu až po struktury NATO. Nestojí snad tato skutečnost za zmínku, jakkoli je „nehistorická“? Není snad její transhistoričnost tím, oč tu jde? Jestliže některé lidi na leviči instinktivně znepokojuje myšlenka transhistorična, je tomu tak částečně proto, že se jim nedaří přijmout skutečnost, že *longues durées* jsou součástí lidských dějin stejně jako pastorální verš nebo parlamenty, a částečně proto, že jedinou alternativou k historické změně, kterou si dokáží představit, je nadčasová podstata. Proč jsou jejich představy v tomto ohledu tak ovlivněny idealismem, to už je jiná otázka. Nepřipustí, že materialismus sám nabízí ke dvojici nahodilost/esencialismus přijatelné alternativy, protože se obávají reduktivního biologismu. Neuznají ani, že rozdíl mezi změnou a trváním není totéž co kontrast mezi kulturou a přírodou. V naší době je zřejmě snazší měnit genetické struktury než zahrávat si s kapitalismem či patriarchátem.

Radikálové se vůči transhistoričnu stavějí podezřívavě, protože tento koncept naznačuje, že některé věci není možné změnit, čímž podporuje politický fatalismus. Důvody k podezření se skutečně najdou, ale pravdou zůstává, že některé věci není možné změnit a u jiných je zase možnost změny vysoce nepravděpodobná, což je v některých případech spíš důvod k oslavě než k nařikání. Působí například uklidňujícím dojmem, že rituální zabíjení všech lidí, kteří

přesáhnou věk čtyřiceti let, není trvalým rysem lidských kultur. Existují i jiné situace, které nelze změnit, aniž by to však bylo jakkoli na škodu. A existují i takové, které rovněž změnit nelze, a můžeme toho jen litovat. Tragédie pojednává o konfliktních situacích v historických konstelacích, ale jelikož obsahuje aspekty utrpení, které rovněž koření v našem lidství, zaměřuje se také na přirozenější, materiální skutečnosti lidské povahy. Jak zdůrazňuje italský filozof Sebastiano Timpanaro, jevy jako láska, stárnutí, nemoc, strach z vlastní smrti a zármutek nad smrtí bližních, krátkost a křehkost lidského bytí, rozpor mezi slabostí lidstva a zjevnou nekonečností kosmu: to vše jsou opakovaně se vyskytující rysy lidských kultur, ať už jsou vyjádřeny jakkoli různorodě. Jakkoli může levicový historicismus považovat univerzální hodnoty za pouhý komplot vládnoucí třídy, zůstává pravdou, že všichni nakonec umřeme. Pluralisty bezpochyby utěší pomyslení, že umíráme tolika různými způsoby, že cesty, jimiž opouštíme bytí, jsou tak úžasně heterogenní, že neexistuje žádná pochmurně esencialistická „smrt“, nýbrž celá bohatá škála kulturních stylů umírání. Skutečně, možná bychom měli o smrti hovořit jako o situaci, kdy je člověk „vyzván“, jako o způsobu bytí, který není ani nižší, ani vyšší než dýchání nebo pohlavní styk, který je prostě odlišný. Mrtví možná ve skutečnosti vůbec nejsou mrtví, jsou jen obdařeni jinými schopnostmi. Ale umíráme tak jako tak.

Kulturní kontinuitu, zdůrazňuje Timpanaro, „umožňuje skutečnost, že člověk jakožto biologická bytost zůstal od počátků civilizace až do dneška prakticky nezměněn; a velmi málo se změnilo i ty jeho city a představy, které stojí nejbližší biologickým faktům jeho existence“. Jakkoli kulturalisté nad tímto úzkým spojením „citů a představ“ s „biologickými fakty“ potřásají hlavou, zůstává bezpochyby pravdou, že ptát se, proč se stavíme soucitně například vůči Filoktétovi, představuje pseudoproblém pocházející z falešného historicismu. S Filoktétem soucítíme prostě proto, že ho nesnesitelně bolí hnisající noha. Nemá žádný smysl předstírat, že jeho noha je říší neproniknutelné jinakosti, kterou naše moderní pojmy mohou uchopit jedině za cenu brutální kolonizace dějin. Ve Filoktétově pždání a nařikání není vůbec nic hermeneuticky zastřeného. Hluboce nejasné věci samozřejmě nacházíme v umělecké formě, v níž Filoktétés figuruje. Například nás mate a mírně pohoršuje Antigono prohlášení, že by neporušila zákon pro svého manžela nebo syna, ale poruší jej pro svého bratra. Správný liberál by nikdy nic takového neřekl. Pokud se však jedná o utrpení Filoktétovo, rozumíme mu do značné míry stejně, jako rozumíme neštěstí lidí, kteří nás obklopují. To neznamená, že je taková reakce „nehistorická“; spíše je to tak, že lidská historie zahrnuje i historii těla, jež se ve věcech fyzického utrpení pravděpodobně za staletí změnilo jen málo. To je bezpochyby důvod, proč tělo v bolesti bylo s výjimkou několika výrazně vnímavých pojednání jen zřídka oblíbeným tématem tělesně orientované části akademické obce, jež se sotva dokázala vypořádat i s tělem sexuálním, disciplinovaným nebo karnevaleskním. Mnohem méně to však potvrzuje tezi o historické proměnlivosti. A trpící tělo je ve většině případů pasivní, což zase nepasuje do ideologie sebevytváření. Oběti mučení nijak zvlášť neutěší, řekneme-li jim, že jejich muka představují kulturní konstrukci, jako by to snad fungovalo, kdybychom lidem na nižších úrovních genderové nebo etnické hierarchie říkali, že jejich situace je změnitelná historická záležitost.

Současné zaujetí tělem vzniklo částečně v reakci na racionalistické, objektivistické hledisko. Je to ironie, neboť právě lidské tělo nám poskytuje objektivní svět. Právě v něm objektivita koření. Existuje samozřejmě celá galaxie kulturních světů a všechny si činí nárok na určitý objektivní

status, ale mohou existovat jedině v živné půdě tvořené „druhovým tělem“ jako takovým. Jistě nikdy neexistoval kulturní svět, v němž si lidé vzájemně připíjeli na své úspěchy kyselinou sírovou, kde nebyly žádné společenské vztahy nebo kde neexistoval koncept pravdy. I kdyby takové světy proti všemu očekávání vznikly, rychle by zase zmizely. Možná právě toto má na mysli Ludwig Wittgenstein, když ve své práci *Filozofická zkoumání* tajemně říká, že i kdyby mohl lev mluvit, nebyli bychom schopni mu porozumět. A i kdybychom to dokázali, nemohli bychom se s ním hádat, zda něco je, nebo není pravda, protože co je pravdou pro lva, není pravdou pro nás.

Jakkoli však ctíme názory fretek a respektujeme ontologickou autonomii lasiček, náš pocit druhové nadřazenosti je soudržný přinejmenším epistemologicky, když už ne morálně. Přítom koncept objektivitý znamená, že se vždy můžeme s druhým hádat, co je a co není pravda. S jinými lidmi totiž sdílíme formu hmotného těla, jinými slovy, konflikt je zabudován do naší existence, a nikoli do našeho vztahu s jezevci. Tělo samo je jakýsi znak, v němž jsme přítomni podobně, jako je význam přítomen ve slově; tělo však současně stanovuje vnější hranice významu jako takového. Historicismus má pravdu, když říká, že svět, který nám poskytuje naše druhové tělo, rozhodně nepatří k těm nejvýznamnějším nebo nejvíce vzrušujícím. Univerzálně platné věci mohou být zcela triviální. O naši pozornost si rozhodně neříkají skutečnosti, že Orestés musí spát nebo že Kordelie má kolena. Bylo by však proti vši logice zcela popírat význam druhového těla, a přitom se rétoricky hlásit k materialismu.

Historicismus je na omylu, když se domnívá, že vše, co spadá pod naše druhové bytí, je z politického hlediska nutně zpátečnické nebo bezvýznamné. Skutečně tomu tak být může, ale člověk by od takových zastánců kulturní relativitý očekával, že ve svých názorech nebudou takovými zarputilými univerzalisty. Je pravda, že naše druhové bytí je do značné míry pasivní, spoutané a netečné. To však může být zdrojem radikální politiky, a nikoli její překážkou. Například naše pasivita se úzce pojí s naší slabostí a zranitelností, na níž musí stavět jakákoli autentická politika. Tragédie může být mimo jiné symbolickým poznáním naší křehkosti, bez něhož by se každý politický projekt pravděpodobně hroutil. Slabost je však také zdrojem moci, protože právě z ní vycházejí naše potřeby. Jsou-li tyto potřeby potlačeny, lze počítat s tím, že se za ně postaví síly, které se nedají zahnat tak snadno jako síly čistě kulturní. Zastánci próteovské proměnlivosti nenaznávají, že právě neústupnost někdy potřebujeme ze všeho nejvíc, dokážeme-li se úspěšně střetnout se smrtícími, utlačovatelskými silami, není tomu tak proto, že dějiny jsou pouhou kulturní hlinou v našich rukou, nebo (vulgárnější verze téže ideologie) že máme-li dost vůle, všechno dokážeme. Příčinou je skutečnost, že tíhnutí ke svobodě pramení z útlaku, jakkoli má tento cíl kulturní rámeček, je stejně neústupné a nemilosrdné jako pud vedoucí k hmotnému přežití. Což ovšem neznamená, že se tato tendence všude projevuje nebo že všude zvítězí.

Zabýval jsem se zde několika různými způsoby, jak některé aspekty tragédie směřují proti srsti levicové kulturní ortodoxie. Tyto aspekty však nedefinují tragédii obecně a já se snažím dokázat, že tuto formu nelze shrnout v jediný celek. Existují v ní i prvky, které jsou vůči výše zmíněným zcela protichůdné. Mne však v této knize zajímá, jak určité aspekty tragického umění vrhají světlo na to, co je v nás smrtelné, spoutané, křehké a pomalé, a co tím pádem slouží jako výtká aroganci historicismu. Tragédie nám dává na vědomí, že spíše než abychom něco

přímočaře činili, necháváme se vláčet vnějšími silami, a manévrovací prostor, který máme k dispozici, je často velmi omezený. Toto poznání představuje skutečně pozitivní stránku zmatené víry v osud. Co pro jedny naznačuje fatalismus a pesimismus, pro druhé znamená střídavý realismus, který je jediným možným pevným základem účinné etiky nebo politiky. Jednat konstruktivně můžeme jedině tehdy, poznáme-li své meze.

Aspekty tragédie, které mám na mysli, pojednávají s krajní vážností smrtící i životodárné dědictví, z něhož je částečně složena současnost a jež bezvědomá postmoderna podle potřeby potlačuje. Nedokážeme-li sami sebe utvářet, jak bychom chtěli, o čemž se přesvědčil Henrik Ibsen, není to dáno pouze překážkami, které nám klade současnost, nýbrž také břemenem historie. Tento fakt možná nejméně chápou společnosti, které mají historie nedostatek. Je to však univerzální pravda. A co se týče tragédie, otázku univerzality je možné obejít zlehčujícím partikularismem. V jistém smyslu jsou zajisté všechny tragédie specifické: existují tragédie o konkrétních lidech a pohlavích, o národech a společenských skupinách. Máme zde zkázu anglických tkalců, dlouhotrvající ponížení afrických otroků v Americe, každodenní nedůstojné chování vůči ženám, nemluvě vůbec o skrytých pohromách obskurních existencí, jimž se nedostává dokonce ani důstojnosti kolektivního politického titulu. A žádnou z těchto zkušeností není možné abstraktně zaměnit za jinou. Kromě skutečnosti utrpení nemají žádný sdílený základ. Utrpení je však mocný jazyk, který můžeme sdílet, jazyk, jímž se domluví množství rozdílných životních forem. Vzniká zde společenství založené na významu. Zde vidíme, jak daleko se mnozí takzvaní radikálové odklonili od socialismu, totiž pokud mu vůbec kdy byli nablízku, jestliže pro ně jakákoli zmínka o sdílení znamená zákeřnou mystifikaci. Zřejmě si nevšimli, že rozdílnost, diverzita a destabilizace jsou jen posledním výdobytkem nadnárodních korporací. Společenství v utrpení však není totéž co týmový duch, šovinismus, homogenost, organická jednota nebo despoticky normativní konsensus. Pro takové společenství jsou újma, rozdělení a antagonismus něco jako společně používaná měna.

[...]

(in T. Eagleton: *Sladké násilí*. Přel. M. Sečkař. Brno: Host, 2004)