

ZTĚLESNĚNÍ FEMINISTICKÉ TEORIE¹ /

MARGRIT SHILDRICK

Fleshing Out Feminist Theory

Abstract: This text traces the development and implications of strategies of remembering the body in feminist theory, after what could be termed the somaphobia of early second-wave scholarship that saw attention to bodily matters as a potential point of ambush by hostile commentators. In reinstating the corporeal, however, all the conventional tropes of modernism that have both insisted on a conceptual split between mind and body, and recognised only one form of 'proper' embodiment, have been critiqued in the light of postmodernist modes of thought. The turn away from the rigid binaries and categories characteristic of the dominant ways of thinking – whether in the humanities or sciences – has mobilised not simply the emergence of a feminist phenomenology of embodiment, but a growing appreciation of the place of the sciences in understanding the materiality of the body. At the same time, the extension of multiple challenging bioscientific technologies directed to the body and its practices indicates that the recovery of fleshiness is not a final step.

Key words: Post-conventional body theory, embodiment, assemblage, becoming, materiality

Shildrick, Margrit. 2016. „Ztělesnění feministické teorie.“ *Gender, rovné příležitosti, výzkum*, Vol. 17, No. 1: 6–14, DOI: <http://dx.doi.org/10.13060/12130028.2016.17.1.251>

Od pozdních 70. let, kdy feministická teorie zavítala do akademického prostředí, si udržovala velmi dynamickou pozici, jelikož nereagovala pouze na vývoj ve filosofii, sociologii, kulturních studiích či politologii, nýbrž často zaujímala přední místo při zpřístupnění nových perspektiv týkajících se toho, jak rozumíme světu kolem nás. Jednou z oblastí, kde je posun evidentní, je zrod množství komplexních teoretizací těla, které se za posledních dvacet let usadily v centru feministického myšlení napříč různými disciplínami. Nicméně neměli bychom se domnívat, že takový vývoj byl vždy vítaný nebo nepochybný: ve skutečnosti se po úvodním propuknutí druhé vlny feminismu ve feministických textech začal vyskytovat koncept, jenž nelze retrospektivně popsat jinak než somatofobii (strach z tělesnosti). Kromě praktického závazku – často iniciovaného aktivistkami a aktivisty – vůči reprodukčním otázkám, které se týkaly především žen a které nevyhnutelně pronikly do vědeckých textů, panovala mnohem rozšířenější úzkost, že otázky těla/tělesnosti jsou potenciálním tématem, jež mohou mít v záloze nepřátelsky naladěné autorky a autoři (Kirby 1991; Grosz 1994). Panoval zkrátka strach, že pokud samy feministky budou privilegiovat ženská těla a zdánlivě akceptovat parametry konvenčního esencialismu, tak jejich mysl bude i nadále ignorována. Rané feministické akademické obci navíc dominovaly filosofky, které se přiklonily k maskulinnímu zamítnutí názoru, že cokoli tělesného by mohlo mít konceptuální význam. Následně feministická filosofie, jež chtěla prosazovat práce relevantní pro feminismus, přenesla hlavní důraz na rozvíjení nové formy etiky. Ač je zřejmé, že se mnohé práce v tomto oboru zabývaly lékařskou etikou (Holmes, Purdy 1992; Sherwin 1992), přece jen zůstaly u vysoce abstraktních diskusí o otázkách, jakými jsou agentnost a udělování souhlasu, a jen výjimečně zahrnovaly materiální tělesnost (*hands-*

-on bodyliness), kterou může implikovat bioetika (Shildrick, Mykitiuk 2005). Zde i jinde byla tělnatost (*fleshiness*) a viscerálnost fyzičnosti odsunuta na druhou kolej feministického uvažování. Od té doby se však feministická teorie těla, metaforicky řečeno, pustila do špinavé práce a tělesnost byla znovu ustavena jako neredukovatelně konceptuální i materiální.

Podle mého názoru byl tento posun ve feministické teorii těla (*body theory*) poháněn poststrukturalistickou a postmodernistickou modalitou myšlení. Navzdory příliš snadnému ranému feministickému odmítnutí poststrukturalismu jako směru, jenž je příliš abstraktní na to, aby měl jakýkoli dopad na žitou zkušenost v životech žen, poskytl tento směr nedocenitelný soubor nástrojů, které umožnily důkladnou kritiku veškerých konvenčních tropů modernismu. Jak víme, modernismus trval na nutnosti konceptuálního oddělení mysli od těla, což bylo z historického hlediska k újmě žen; pokud byla těla vůbec brána v úvahu, byla uznávána pouze jediná forma „způsobného“ vtělení („*proper*“ *embodiment*), které Julia Kristeva (1982) nazývá „čisté a způsobné tělo“ (*clean and proper body*). Výzva poststrukturalismu a ještě zřetelněji postmodernismu vyústila v odklon od rigidního binárního systému a kategorií, které jsou typické pro konvenční a v mnoha ohledech stále dominantní způsoby myšlení jak v humanitních vědách, tak v exaktních vědách, a umožnila zrození feministické fenomenologie těla/vtělení spolu s rostoucím uznáním místa, jež zaujímají exaktní vědy při porozumění materiálnosti těla. Nic z toho neimplikuje koketování s esencialismem, jelikož produkce vědění o povaze vtělení je velmi otevřená dekonstrukci, nicméně to poskytuje pevnou půdu, na které se lze zabývat pragmatikou životů žen v kontextu rapidních změn současného světa. Rozrůstání čím dál komplexnějších a náročnějších biotechnologií soustřeďujících se na tělo a jeho praktiky nicméně poukazuje na

fakt, že znovunastolení tělnatosti (*fleshiness*) není a ani nemůže být konečným krokem. Existují další významné dopady, jež feministické uvažování nemůže ignorovat. V situaci, kdy samotné hranice těla jsou čím dál častěji zpochybňovány, jednak teoreticky a jednak v empirické praxi – což vyústilo v odhalení jinakosti ve všech jejích formách a v pocit inherentní zranitelnosti podmíněného já –, je nezbytné vytvořit nový model konfigurace bioetiky, která není závislá na pojetí atomistického já. Neredukovatelná setkání s jinakostí – například takovou, jejíž morfologie nebo domnělý původ se liší od mého vlastního, s doplňkovostí, kterou implikují veškeré formy protetiky, nebo s nespočetnými symbiotickými a/nebo patogenními bakteriemi, jež ustavují mezifyzičnost (*intracorporeality*) mikrobioty – poukazují na nutnost etiky tělesnosti (*corporeal ethics*), která považuje riziko a zranitelnost² za hlavní předpoklad stávání se (*becoming*). Zatímco pojem propustného těla (*leaky body*) (Shildrick 1997; Longhurst 2000) byl již dávno akceptován jako hlavní tropus v teorii těla, jenž umožňuje alternativní a produktivnější způsoby uvažování o lidské tělesnosti a vtělené subjektivitě, já zastávám názor, že stejný důraz na nestabilitu, neurčitost a proměnlivost navíc umožňuje současnému feministickému bádání znovu zvážit vlastní parametry lidského bytí. Těla jsou vždy více, než čím se zdají být, a ačkoli je jednoduché rychle odstoupit od naléhavých záležitostí, které konvenčně chápeme jako lidský život, je čím dál důležitější osvojit si širší kontext, ve kterém jsou naše vlastní zájmy vykládány prostřednictvím posthumánní kritiky. Materiálnost těla je přesně tím spojujícím bodem, jenž komplikuje tělesnost a vede nás dál za naše já.

Dříve než se budeme detailněji zabývat současnou situací, zběžně načrtnu genealogii druhé vlny feminismu. Z velké části se vztahuje zpět k modernistickému rozštěpení předpokládané imanence materiálního těla a potenciální transcendence nehmotné mysli a s tím souvisejícímu vztahování těla k nekontrolovatelným biologickým procesům a vášním a vztahování mysli k sebeovládání a racionálnímu abstraktnímu myšlení (Shildrick 1997). Genderové rozlišení těla jako femininního a mysli jako maskuliní (Llyod 1984) odráží nerovnoměrné rozložení moci, které přírklo nízkou hodnotu tělesnosti, ale mnohem vyšší hodnotu samotnému myšlení. Proto se v minulosti prohlašovalo, že v důsledku přílišného důrazu na ženskou tělesnost byly ženy mentálně a morálně podřazené mužům a nebyly schopny uplatňovat racionální agentnost. Západní feministky se na počátku 19. století zaměřily na přínosy vzdělání a politického zastoupení, jelikož se domnívaly, že urychlí nastolení rovnosti mezi pohlavími, nikoliv ovšem na základě jakéhokoli přehodnocení těla, ale na základě uznání, že ženy se také – v důsledku stejné průpravy jako muži – projeví jako schopné racionálního uvažování. Tento často opakovaný scénář zajistil, že ač feministická teorie rané druhé vlny vyžadovala rozšířenou verzi rovných příležitostí, jež upřednostňovala materialistickou analýzu sociálních a ekonomických podmínek, pouze výjimečně oslovovala tělo jako takové, kromě velmi specifických okolnos-

tí. Základnu angloamerické a evropské feministické teorie v průběhu 70. a 80. let 20. století tvořily především liberální humanistické filosofie, které kladly důraz na abstraktní individualismus. Ač byl uznáván význam jedinečné spojitosti žen s reprodukcí, jenž byl chápán jako ohnisko útlaku i potenciální síly, jakákoli pozornost věnovaná tělům vyvolávala neklid, že může podnítit nařčení z biologického esencialismu.

Přestože se zdálo, že se jedná o koketování s myšlenkou vrozených vlastností mysli spíše než těla samotného, tento směr, který se později stal známým pod názvem etika péče (*ethics of care*) (Gilligan 1982; Noddings 1984; Ruddick 1990), mimořádně snadno podléhal takovým nařčením. Ve stejné době provázela podobná ostrážitost vůči domnělému esencialismu texty Luce Irigaray (1985a, 1985b), jež rozvíjela mnohem radikálnější přístup, který kladl důraz na proměnlivost a nestálost ženského těla. Hlavní proud feministické teorie stále častěji otázky vtělení odsunoval na vedlejší kolej ve prospěch jedné ze zásadních oblastí androcentrické filosofie, tj. otázky subjektivity. Feministický horizont je nyní natolik odlišný, že je obtížné představit si vylučující teoretickou volbu mezi tělem a myslí; přesto fenomenologie – filosofie vtělení a žité zkušenosti, jež je nyní tak význačným nástrojem – hrála jen malou roli ve feministickém uvažování. Práce Iris Marion Young (1990) signalizovala průlom, současně ale epistemologiím a příležitostně i ontologiím vycházejícím z exaktních věd stále zůstala přiřknuta podřadná role. Úskalím jakéhokoli genealogického shrnutí je přílišná zjednodušenost a nepodložená periodizace. Samozřejmě vždy vedle nesouhlasných hlasů, které nebyly pouze příležitostné, existoval jak v rámci exaktních věd a technologických studií, tak i v humanitních vědách silný zájem o otázky biologie a těla. Hlavní akademický proud však zůstal z větší nové části opačný, dokonce i s tak uznávanými feministkami, jako byly Donna Haraway (1989) a Anne Fausto-Sterling (1992), jež získaly vzdělání v biologických vědách a o tyto poznatky se opíraly, se převážně nakládalo jako s nově přicházejícími vědkyněmi, jejichž vzhled do otázek materiálnosti získal širší vliv pouze během relativně pozdního příchodu feministických vědních studií (*feminist science studies*). Abychom si nepředstavovali, že současný feminismus kompletně přijal propojení exaktních a humanitních věd, uvedme nedávné prohlášení Liz Grosz z roku 2010:

U biologických diskursů zatím nedošlo k adekvátní feministické intervenci, zatím nebyly dostatečně narušeny feministickou teorií a jejím tázáním. A feministická teorie se chránila a izolovala od jakéhokoli pronikání do biologie kvůli strachu či nedůvěře obklopující otázku esencialismu, ačkoliv biologie je jednou z mála disciplín, která je schopna adekvátně vznést námitky vůči esencialismu. (Grosz 2010: 50)

Na pozadí tak silné somatofobie byl nástup poststrukturalismu a jím kladeného důrazu na reprezentaci i na diskursivní vytvoření každodenní „reality“ nedočkavě přijat feminis-

tickými teoretickými a teoretiky, kteří se úzkostlivě snažili odklonit od údajně škodlivé materiálnosti ženské tělesnosti. Takzvaný lingvistický obrat poskytl způsob, jak porozumět utváření vědění souvisejícího se ženskostí a současně se zabývat velmi složitou abstraktní teorií. To v důsledku vytvořilo chráněný prostor pro reflexi, v němž kritické myšlení mohlo být účelem samo o sobě. Jako mnohé další feministické teoretičky jsem dospěla k názoru, že odklon od otázek o podstatě je sice osvobozující díky chápání myšlení jako aktivity, jež má být oceněna sama o sobě, ale zároveň je omezující pro své vyloučení žité zkušenosti. Nicméně je zjevné, že takový puristický model poststrukturalismu – jehož absolutní špičku představuje rané dílo Gayatri Chakravorty Spivak (1976, 1987) a Judith Butler (1990) – se záhy ukázal být neadekvátní zvláště pro feministické bádání. Samozřejmě že tento model nikdy nebyl zamýšlen jako model, který má nahradit předcházející způsoby teoretizace, jelikož tím by prostě představil binární vztah mezi pre- a post-; stejně tak ale nebyl nikdy překonán; jeho omezení byla zformulována opětovným zájmem o materiálno se smyslem pro konkrétní lokaci a o produktivní intersekcí mnoha různých teoretických perspektiv. Z mnoha pohledů by tato nová směsice mohla být nazvána postmoderní, ale já budu používat termín *postkonvenční*, jelikož tento termín jasněji rozlišuje, že vítání nových koncepčních možností a propagování sporných perspektiv není jednoduše výstupem myšlenkových směrů pozdního 20. století. Mezi hlavní ukazatele spojené s myšlenkami postkonvenčialismu – ačkoli tyto ukazatele nejsou omezeny pouze na feministické myšlenkové směry – patří upamatování se na tělo, jež neobjasňuje neměnný biologický substrát individuální svébytnosti, nýbrž fenomenologické vyjádření komplexnosti žité zkušenosti.

Tvrzení, že tělo – ať se jedná o lidské tělo, tělo zvířecí, nebo dokonce anorganické tělo – se materializuje prostřednictvím diskursivních (re)prezentací, tělu neubírá ani neodpírá materialitu a substanci ve světě. I když se tělnatá podstata tělesnosti objevuje pomocí mnoha trajektorií, důležité je, aby *základní* jistoty skutečnosti zahalené pod zástěrkou originární pravdy, byly vždy dekonstruovány. V současném feministickém bádání tělo nikdy není pouhým povrchem či zápisem, který lze číst jako text; je entitou, jež je vzájemně ustavována anatomickými, biologickými, sociálními a diskursivními parametry. Tyto i další různé aspekty existují ve vzájemné závislosti: každý z nich zůstává neúplným, a pokud jsou brány v úvahu samostatně, mají pouze malý význam. Afekt, projev a emoce jsou zásadní ukazatele subjektivních prožitků, alespoň pro lidské bytosti; ale jak zjišťujeme, viscerálnost fyzičnosti není úplně nepřístupná (Leder 1990; Hayes-Conroy J., Hayes-Conroy A. 2013; Wilson 2015), je to další fenomenologická dimenze vtělení. „Maso a kosti“ materiálnosti těla – frázi použila Drew Leder – tedy nejsou pasivním povrchem, ale interním a současně externím dějištěm pro pocity, touhy a zážitky, které jsou v dynamickém a vzájemném vztahu s diskursivními praktikami. Tělo se zkrátka účastní neustálého procesu (sebe)utváření

na rozhraní biologie, afektu a jazyka. Nic z toho ale neimplikuje, že protínání těchto prvků nakonec odkáže na jakési kompletní nebo ucelené tělo. Tělo je spíše procesem, jenž je stále nedokončený; je vždy anomální s ohledem na normativní předpoklady vtělení; a co je nejdůležitější, zůstává závislé na ostatních tělech, aniž by dosáhlo autonomie. Nejen že jeho stabilita je kompromitována jeho vlastní inherentní proměnlivostí a propustností (*leakiness*), ale je také stále vznikající – ve stavu *stávání se* – v rámci vztahů s mnohými obdobně nestálými formami.

Ve fenomenologii Maurice Merleau-Pontyho (1962, 1968), která silně ovlivnila mnohé feministické teoretičky při jejich projektech upamatování se na tělo, tělesné formy, o které se zajímáme, byly zdánlivě omezeny pouze na lidskou vtělenost, přičemž já bych toto omezení zpochybnila. Nejzjevněji bylo z textů Merleau-Pontyho převzato naléhání na to, že ani mysl, ani tělo, ani „já“, ani „ten druhý“ nemají autonomní význam a že to, co chápeme jako subjektivitu, není předem dané, nýbrž vzniká z mnohých vzájemných působení, jež ustavují vtělenost. To jasně implikuje, že to, co Merleau-Ponty nazývá „bytím-ve-světě“, není nikdy ustavené; spíše je vždy náchylné k přeměně. Ve skutečnosti by bylo přesnější použít výraz „stávání-se-ve-světě“. Když tělo reaguje na své interakce s ostatními a s hmotou ve světě, ve skutečnosti se tím nemění pouze jeho substance, současně se nevyhnutelně mění i jeho vtělené já. Pokud přijdu o ruku nebo o nohu a dostanu protetickou náhradu nebo pokud nastolím vztah s novou skupinou přátel, nejsem již tím stejným člověkem jako před tím; stejně tak mé rozhodnutí začít posilovat nebo mít dítě by bez pochyby proměnilo nejen tvar mého těla, ale i mé chápání sebe samého. To, co je možné nazývat otázkou „žítí-ve-světě-v-našich-tělech“ (Shildrick 2009), narušuje normativní ideál jednotného subjektu a místo něj oslovuje mnohé rozlišené a oddělené korporeality, které ustavují tkáň interkorporeality, v níž je každé tělo otevřeno tělům druhých a je jimi transformováno. Následkem toho jsou naše žité zkušenosti s druhými podmínkou našeho „bytí-(nebo stávání-se)-ve-světě“ vůbec. Autonomie a singularita subjektu jsou neustále mařeny již v momentu jejich performování mezi-tělesnými vztahy a setkáními (Shildrick 2002). Ani závislost, ani inkorporace zde nejsou v sázce: nejedná se ani o pasivitu, ani asimilaci tváří v tvář jinakosti, spíše se jedná o silnou spojitost, která umožňuje vznik provizorních subjektů.

Přinejmenším je otevřeno k diskusi, zda významní činitelé v rámci fenomenologie podle Merleau-Pontyho musí nutně být lidské bytosti. Ve své posmrtně vydané knize *The Visible and the Invisible* (1968),³ která byla nedokončenou pracovní verzí, navrhuje termín „tělesnost světa“ (*the flesh of the world*), jenž, zdá se, zahrnuje jiné horizonty než konvenčnější humanistické zájmy jeho dřívějších prací. Tělesnost světa je poutavý pojem, který poukazuje jak na viscerálnost našeho okolí – spíše jsme jím utvářeni, než abychom byli v něm –, tak na hluboce zakořeněnou jednotu bytí. Merleau-Ponty tvrdí: Musím spoléhat na „jiné krajiny

kromě té svoji“ (Merleau-Ponty 1968: 141), čímž poukazuje na to, že to, co se jeví jako vnější odlišné perspektivy/prožitky, je stejně spjato s mými vlastními. V tomto modelu je reverzibilita pozorujícího a pozorovaného, subjektu a objektu, dotýkajícího se a dotýkaného médiem, v němž všichni žijeme. Já chápu tělesnost světa jako základní modalitu, nerozlišitelné okolí organického a současně anorganického, ve kterém jsme všichni vnořeni. Je to dějiště, kde se odehrávají setkání mezi já a těmi druhými, které se nás – jako lidských bytostí – bytostně dotýká a na němž neredukovatelně závisí ustavení našeho já. Neměli bychom předpokládat, že pojmy já a druhí, jež jsou užity výše, stále odkazují k binárnímu rozlišení humanitního modelu; naopak, to je přesně to, co je zde v sázce. Namísto intervalu oddělení, který odlučuje já od těch druhých a udržuje iluzi samostatných bytostí, model odvozený od Merleau-Pontyho postuluje, že vzdálenost prožíváme díky blízkosti; skládáním tělesnosti na tělesnost, která zakládá produktivní potenciál různosti v rámci sjednoceného, ač nerozlišeného média. Sue Cataldi uvádí, že koncept tělesnosti (*flesh*) nám umožňuje „promyslet vtělenost v rámci dualismu subjekt–objekt tím, že vytvoříme radikálně sjednocenou ontologii“ (Cataldi 1993: 58). Je zřejmé, že Merleau-Ponty se snaží vyjádřit nebinární existenci, která se již nesoustřeďuje na poznávající a autonomní subjekt, ale spíše na spojení v odlišnosti, přičemž zde funguje jak konvergence, tak divergence. Důležitější však je, že můžeme argumentovat, že jeho texty přesahují odkazy k pouhé interakci mezi lidskými bytostmi; pokud je fenomenologická modalita interkorporeality vnitřně zapojena do mnohých rozdílů, nemáme důvod omezovat její působnost na prolétání mezi lidskými bytostmi. Není příliš pochyb, že s ohledem na spoluutváření vtělenosti, koncept tělesné ontologie (*flesh ontology*) znamená přesah konceptualizací propojení a vzájemného setkávání člověka s člověkem.

Síla *posthumanismu*, kterou signalizovala fenomenologie, však ještě není plnohodnotným přijetím posthumánního, jak tento termín – jenž si žádá větší rozlišení, než jaké nabídl Merleau-Ponty – v současné době chápeme. Všeobecný ohlas jeho práce (viz Weiss 1999; Diprose 2002; Shildrick 2002, 2009; Zeiler 2010) nepochybně klade vtělení pevně do čela feministické teorie, ale zatímco fenomenologická destabilizace tělesných hranic nevyhnutelně nastolila otázky o parametrech lidského bytí, nevyvolala přímo radikální přehodnocení toho, co to znamená kategorie lidskosti jako taková. Navíc ačkoli se zabývá zhmotněním těla, širší užití fenomenologie zůstává nemyslitelné v relativně abstraktním dematerializovaném kontextu. Slavná kritika Iris Marion Young, že fenomenologie se zaměřuje na univerzalizované zdravé bílé mužské tělo (Young 1984), poznamenala první uvedení genderu do fenomenologického modelu. Následující feministické bádání trvalo na tom, že těla jsou vždy bodem mnoha materiálních a substantivních rozdílů, jakými jsou věk, „postižení“, rasa, sexuální praktiky a zdraví. Náležitá pozornost, která je nyní věnována rozdílům mezi kategoriemi i rozdílům v rámci kategorií, představu-

je důležitý krok ve feministickém bádání při odklonu od zavádějící jednoduchosti binárních protikladů, ale ještě nezašla tak daleko, aby zpochybnila protiklad lidský/ne-lidský.

Nyní se přesuneme od fenomenologie, abychom zvážili některé specifické otázky, které od feministické teorie vyžadují jasnější vypořádání se s termínem posthumánní; v tomto bodě se protínání se současnou vědou stává zásadním. Nejde o to, že vývoj v technologických a biologických vědách v postmoderní době, v naší době, je jediným nebo hlavním důvodem, proč se feministické teorie začaly hlouběji zabývat pojmem posthumánní – teoretické nástroje byly přece jen už dlouho k dispozici –, ale jejich rušivý podnět zdůraznil naléhavou nutnost přehodnotit povahu a dimenze lidské vtělenosti. Od konce 20. století jsme byli svědky mnoha nových technologií, jež zasahují do všech aspektů tělesnosti a přímo narušují pojetí vtěleného já jako relativně stále a ohraničené entity, která byla v moderním období nesporně identifikována jako jednotná a trvalá. Nové modalities myšlení značně přesahují tropus propustného těla (*leaky body*), ke kterému jsme odkazovali výše, a objasňují nejen zásadní rozvrácení ustavujících tělesných částí, nýbrž i jeho rekonfiguraci v rámci nových a provokativních uspořádání. Existuje celá škála následků – vysoce i méně technických – jež ilustrují, co je v sázce: vezměme v úvahu transplantace a implantační operace; použití biomedicínských či kosmetických protéz, od končetin nahrazených bionickou protetikou po úpravy prsů; mapování lidského i dalších genomů; objev mikročimérismu na buněčné úrovni; osobní komunikační přístroje, které nás permanentně zviditelní pro ostatní; projekt lidského mikrobiomu, jenž mapuje cizí komponenty v našich vnitřních orgánech a používání rozmanité škály léčiv získaných ze zvířat či rostlin. Zdá se, že vývoj významných přeskupení je stále rychlejší a neodolatelnější, přičemž má vliv nejen na vtělené já za výjimečných podmínek, ale na nás všechny v našich každodenních životech. Z fenomenologické perspektivy – která je podle mého názoru vždy relevantní jako počáteční bod – existuje jasný a přesvědčivý imperativ, abychom přehodnotili konstelace, v nichž se utváří pojem lidskosti, a to jak v současném, tak v historickém kontextu. Feministické teorie zabývající se tělem mají za úkol vyhledávat zapojení na všech úrovních bádání, v praxi se zapojit do technologií, zkoumat tvorbu vědění v rámci autoritativních diskursů, jako je například biověda, a promyslet implikace dvou zásadních otázek: jsme nyní více, nebo méně lidští, než jsme se domnívali; a jaká etika dává smysl pro naši radikálně decentralizovanou pozici?

Pozice, kterou zde nastiňuji, se částečně překrývá s feministickým novým materialismem, jenž nabyl na významu během posledních deseti let, ačkoli se začal projevovat již v díle Rosi Braidotti na počátku 90. let. Neexistuje pouze jediná definice, která by vystihla význam termínu „nový materialismus“ – většinou se zdůrazňují vitalismus, energičnost i agentní realismus⁴ – ale mimo jiné byl jednoznačně propagován v rámci feministického bádání jako označení odklonu od abstrakce předcházejících teorií, od zanedbává-

ní materiálních jevů a procesů a v neposlední řadě od somatofobie popsané výše. Při posuzování odklonu od dichotomie reprezentace/materiálnost, Claire Colebrook popisuje postupné zákruty a obraty následovně:

Když feministky kritizovaly nebo odmítaly pojetí žen jako zatížených materiální tělesností, bylo to proto, že hmota se považovala za prostou dynamismu. Fobie z materiality byla poté kritizována, protože hranice mezi myslí a hmotou se považovala za následek předcházející lingvistické či společenské produkce. A když byl poté zpochybňován „lingvisticismus“, bylo to proto, že jazyk byl mylně považován za fixní, určující mřížku mimo lidskou působnost, která je uvalena na život, a nikoliv za život sílu. (Colebrook 2008: 64)

Co zde však chybí – a to je i jeden z důvodů, proč mám stále pochybnosti o originalitě nového materialismu – je fakt, že předpokládaná volba mezi konceptuální a materiální perspektivou byla zřídka tak silná, jak se zde implikuje. Sama Colebrook si je vědoma vzájemné provázanosti různých přístupů, ačkoli zřejmě není tak popuzena přílišným zjednodušením dějin feminismu jako Sara Ahmed, která chápe výlučné oslavování materiálnosti jako fetišizaci. Podle Ahmed je to umožněno pouze oddáváním se strategické amnézii ohledně vývoje feministického myšlení v průběhu několika posledních dekad. Znamená to vědomě zapomenout přesně na tu centrální pozici, kterou tělo zaujímal v dílech oddaných poststrukturalistek jako Judith Butler. Nový materialismus má tedy daleko k tomu, aby mobilizoval obrat nebo přímo návrat k zanedbaným otázkám hmoty, ale co udělat může, jak užitečně poukazuje Elizabeth Stephens – a v tomto bodě může být tento přístup skutečně průkopnický – je kultivovat snahy „vypořádat se s novými a vznikajícími formami materiálnosti samotné“ (Stephens 2014: 198).

S touto výzvou na paměti se nyní budeme věnovat dvěma specifickým oblastem – jedna z nich je z biovědeckého hlediska relativně sofistikovaná, druhá sahá od vysoce komplexních technologií po každodenní používání jednodušších tělesných modifikací – abychom ilustrovali, co je v sázce. První oblast, transplantace orgánů – jak organických, tak mechanických – a druhá oblast, zapojující řadu protektik reagujících na postižení, jsou si ve skutečnosti velmi blízké: obě objasňují formy doplňku, hybridity a asambláže. Pro Aristotela se běžné indikátory tělesné abnormality nebo monstrozity, jak je nazýval, přenesly na excesivní tělesnost, nedostatek a nahrazení (v současném jazyce suplementarita, hybridita a asambláž), které můžeme právě nazývat privilegovanými posthumánními ukazateli. Ač tyto dvě kategorie – monstrózní a posthumánní – můžeme historicky rozlišit, existuje dostatečný přesah v jejich nesouladu s normativní tělesností k tomu, abychom začali nabízet vysvětlení týkající se všeobecné úzkosti, kterou pojem posthumánní vyvolává. Nejde o to, že v obou případech je čisté a spořádané tělo nezávislého subjektu jednoduše ohro-

ženo, ale o to, že samotný smysl samostatného lidského já je narušen.

Praxe transplantování orgánů je stále relativně novou a vyvíjející se oblastí biomedicíny. První úspěšné transplantace pevných orgánů mezi lidmi byly provedeny před méně než padesáti lety, a přestože například transplantace srdce, jater nebo ledvin jsou nyní hluboce zakořeněny ve veřejných představách, novější technologie, například transplantace celého obličeje nebo transplantace rukou, stále vyvolávají odmítavou reakci. Cílem základního postupu transplantace je chirurgické odstranění nemocného nebo poškozeného orgánu z těla příjemce a jeho nahrazení buď náhradním orgánem od jiné osoby (většinou od zesnulé osoby, i když někdy se jedná o živého dárce), nebo anorganickým mechanickým přístrojem, který dokáže úspěšně převzít všechny důležité funkce, jež prodlouží život příjemce často o mnoho let. V současné době se organické transplantáty bez výjimky berou od jiných lidských bytostí, ačkoli biověda se již velmi zajímá o téma xenotransplantace, kdy se člověku transplantuje zvířecí orgán nebo tkáň. Už se například uskutečnil omezený výzkum, kdy prasečí srdce bylo využito jako zdroj pro srdeční chlopně, ale silná kombinace veřejného odporu a biomedicínského selhání alespoň dočasně vyústila v situaci, kdy je většina klinických experimentů omezena na přenos štěpů z prasat na opiice (Ekser et al. 2009). Transplantace celých zvířecích orgánů člověku je v současné době zakázána v mnoha západních jurisdikcích, spíše ze strachu, že mezidruhové štěpy s sebou nesou velké riziko imunologického odmítnutí a šíření zvířecích virů, než z etických důvodů. Výzkum možností xenotransplantace nicméně stále pokračuje a je pozoruhodné, že se tak děje ryze v zájmu lidských bytostí, aby byl kompenzován aktuální „nedostatek“ lidských dárcovských orgánů. Můj vlastní výzkum konvenčních transplantací srdce dokazuje, že následky pro příjemce i dárce (nebo jejich zmocněnce) mohou být alarmující z bioetického hlediska (Shildrick et al. 2009; Shildrick 2015), ale dárcovským zvířatům se takového uvážení téměř nedostává. Procedury většinou zahrnují genetickou modifikaci dárcovských zvířat – obvykle se jedná o prasata nebo paviány –, která jsou redukována na pouhé nahraditelné orgánové banky. Tento přístup poskytuje znepokojivý vhled do současných omezení bioetiky na náš druh, jako by neexistovaly pochyby ohledně hranic, a v tomto smyslu – a z důvodu celé své jinakosti – xenotransplantace selhala v jednom posthumánním testu. Jakmile se tato praxe stane životaschopnější z pohledu biomedicíny, tato lhostejnost již nebude udržitelná, vždyť tento postup již nastoluje závažné otázky o lidské ontologii.

Veřejné znepokojení a bioetické kontroverze obklopující xenotransplantace nemají obdobu ve využití mechanických orgánů, tj. přístrojů, které jsou většinou implantovány, aby pacient přečkal dobu do transplantace organického štěpu, nebo jako paliativní pomoc v případech, kdy standardní transplantace s sebou přináší kontraindikace. Typ, jenž se využívá v současné době – většinou se nazývá podpůrná ventrikulární mechanická pumpa –, spoléhá na im-

plantát podobné velikosti a váhy jako organické srdce, který je připojen k vnější řídicí jednotce a baterii, již uživatel nosí u sebe, aniž by to výrazně omezilo jeho mobilitu. Očekávaný vývoj v miniaturizaci a užití spolehlivého bezdrátového zdroje energie pravděpodobně zapříčiní, že podpůrné ventrikulární mechanické pumpy se stanou realizovatelným cílem, nikoli pouhým mostem k transplantaci. Dlouhodobým cílem je přehodnotit vnímání podpůrných ventrikulárních mechanických pump jako náhradního řešení, dokud nebude k dispozici organické srdce, a změnit jejich využití na plně funkční jednorázové implantáty pro pacienty s chronickou srdeční vadou. Podpůrné ventrikulární mechanické pumpy mají tu výhodu, že umožňují každodenní pohyb, na rozdíl od sofistikovanějších mechanických řešení užívaných pro další běžné formy selhávání orgánů. Například pacienti, jimž selhávají ledviny, musí podstupovat hodiny dialýzy několikrát týdně, zatímco možnosti pacientů, kteří využívají mechanické plíce, jsou ještě daleko více omezující. Využití kardiopulmonálních metod a bypassů, jako je například mimotělní membránové okysličování (ECMO), vyžaduje dlouhodobé a trvalé připojení k souboru zařízení a v současné době jejich hlavní efektivní využití spočívá v odvrácení nálehavých pediatrických respiračních problémů a v prodlužování životnosti plic odebraných zemřelým dárčům.

Bez ohledu na jednotlivé podrobnosti specifických úkonů zastávám názor, že ve všech případech ideální čistota nebo singularita lidského těla, jež je ústřední modernistickou myšlenkou, nemůže obstát. V krajních případech je zřejmé, že sám život je závislý na protetických doplncích, buď organických, nebo mechanických. To signalizuje nejen zásadní hybriditu, která vyvstává ze spojení heterogenních částí tvořících nový celek, ale radikálnější formu asambláže podle Deleuze (Deleuze, Guattari 1987), kdy se nesourodé prvky *dočasně* spojí. Přesto zde uvedené příklady čerpající z pokročilých biomedicínských způsobů léčby neimplikují, že taková seskupení jsou neobyčejná nebo výjimečná. Na nejzákladnější úrovni existují mnohé příklady zásahu do lidské tělesnosti, jež jsou nám důvěrně známé a chápeme je jako samozřejmé. Obecné povědomí o protetice ji chápe jako fyzický přídavek do těla, který má nahradit poškozené nebo ztracené části, a pokud je to možné, alespoň částečně obnovit jejich funkce.⁵ Nicméně pacemakery, naslouchátka, stenty, rovnátka nebo plomby vyplňující celé zuby, kosmetická chirurgie, brýle, umělé kyčelní klouby, psychoaktivní léčiva, vozíky a fyzioterapie jsou také komponenty nebo úkony, na které je rovněž potřeba nahlížet jako na asambláže. Stejně jako v případě hrdinského transplantačního lékařství, tělesnost těla samotného je doplněna protetikou, jež nefiguruje pouze jako terapeutická náprava či vylepšení, ale vztahuje se také k fenomenologické, materiální a diskursivní povaze vtělenosti.

Jedná se o to, že pokud chápeme vtělenost jako velmi komplexní, proměnlivý a nedokončený stav, jenž je v rozporu s pomyslným psychosociálním konstruktem, který v modernistickém období privilegoval tělesnou celost a integritu, pak je při využití protetiky v sázce současně udržování fantaskní-

ho ideálu stálého a nezávislého těla i jeho nevyhnutelné zničení. Z pohledu fenomenologie a bez ohledu na zjevný účel nebo vysvětlení nevyhnutelný význam závislosti já na protetice nespočívá v tom, že jednoduše využívá externí a neutrální technologii pro (znovu)vytvoření tělesné integrity, ale že je v procesu stávání se vtěleným hybridem. Ať se jedná o brýle, které nám umožňují číst, nebo o vozík, jenž nám usnadňuje pohyb, jakákoli technologicky více či méně vyspělá, biolékařská či jiná protéza musí hluboce narušit konvenční binární protiklady, které definují normativní psychosociální představy čistého a způsobilého těla. Podívejme se na jeden jasný příklad. Vezměme v úvahu Lindu Finlay a její fascinující fenomenologický popis (Finlay, Molano-Fisher 2008) reakce její kolegyně na kochleární implantát po padesáti letech hluchoty. Populární převyprávění takových příběhů většinou líčí příjemkyni, jež je potěšena znovunabytím údajné standardní schopnosti a bez problémů se zařadí jako členka normativní většiny. Finlay však popisuje prožitek převážně z hlediska odcizení a hlubokého narušení pojetí sebe samé, které její kolegyně Pat dříve považovala za samozřejmé. Místo aby cítila, že ji nová schopnost posílila, Pat prožívá sebe samu jako více „postiženou“ než dříve, jelikož není schopna zpracovat vjemy a porozumět svému okolí důvěrně známým způsobem. Protéza jí umožnila vnímat zvuky naprosto jiným způsobem, není schopna zpracovat znovunabyté vjemy v rámci svých subjektivních prožitků, utřídit vjemy do své žité zkušenosti, jež do této doby utvářely její osobní habitus. Stejně tak jako mimoklinické příběhy pacientů s transplantací srdce, jejichž nově nabytý hybridní status může hluboce narušit jejich pojetí vlastní identity (Ross et al. 2010; Shildrick 2012), v případě Pat je hybridita (žena s protézou) prožívána jako částečný rozpad jejího subjektu.⁶ Ještě výmluvnější je skutečnost, že v kontextu jejich přátelství si Finlay uvědomuje, že ona také prožívá vlastní vnímání světa odlišně. Když se jí Pat zeptá, zda by neidentifikovala zvuky, které jsou pro ni samotnou při procházce lesem neznámé, Finlay se s obtížemi snaží uchopit to, co podvědomě vyfiltrovala ze svého vlastního habitu – kakofonii upozaděných zvuků –, a uvědomuje si, že její vlastní „stávání-se-ve-světě“ se mění. Následkem protetické intervence je podlomena stabilita obou účastnic daného příběhu, otázka, co je normální a co nikoliv, se stává ústřední a vlned Finlay poukazuje přinejmenším na vzájemnou provázanost, jež utváří veškerou zkušenost.

Díky reakci na jednoduchý implantát se Finlay a její kolegyně ocitnou v situaci, kdy se musí přizpůsobit nové asambláži, kde lidský element je pouze jednou její částí. Nejzřetelnější proměnou je síť vztahů, která se objevuje mezi oběma ženami, ale jejich prožitek interkorporeality je ve stejné míře možný i v mezidruhovém kontextu. Rod Michalko, jenž se zabývá disability studies, popisuje hluboké pouto, které jej pojí s jeho asistenčním psem Smokiem; objasňuje například, že vzájemná ustavující povaha jejich mezitělesnosti radikálně zpochybňuje některé z pevně zakořeněných konvencí typických pro binární struktury modernistického myšlení. Nevidomý Michalko píše:

Cokoli já a Smokie děláme, vše, co v životě společně zažíváme, a vše, co jeden pro druhého znamenáme, jsme vždy „člověk a pes“, kteří sdílejí své životy... Smokieho přítomnost v mém životě mi připomněla, že „příroda“ je stejně tak kulturní konstrukt jako „slepota“ a že rozlišení lidský/zvířecí, společnost/přirozenost, přirozenost/výchova jsou lidské konstrukty. (Michalko 1999: 9)

Stejně jako u příkladu organického doplňku při transplantaci srdce, Michalko poukazuje na to, že uvažovat o protézách – jelikož Smokie v kontextu jejich vztahu má stejnou roli jako protéza – pouze ve funkční poloze je příliš svazující a antropocentrické. Vzájemný důvěrný vztah, který se vyvíjí mezi mužem a psem, odporuje pozornosti zaměřené na lidskou svrchovanost jednak pro Michalka samotného a jednak z hlediska nadvlády nad zvířetem; místo toho poukazuje na afirmativní „stávání-se-společně“, jež překračuje hranice jednotlivých těl. Michalko formuluje vlastní porozumění mezi-tělesné spojitosti v rámci fenomenologického přístupu, ale záhy můžeme rozpoznat něco, co je daleko provokativnější pro normativní struktury binárního myšlení: nejde v tomto případě o to, že člověk je naopak ve stejné míře protetickým doplňkem pro Smokieho? V rámci deleuzovského myšlení se jedná pouze o propletenou modalitu života, která označuje radikálnost asambláže tím, že má údajnou danost rigidní subjektivity, a tím, že otevírá nové produktivní modalitu „stávání-se-ve-světě“. Feministkám a feministům bude tento proces silně připomínat pojetí kyborga od Dony Haraway (1991), které stejně tak nepoužívá stálá rozlišení mezi organickým a anorganickým, mezi přírodním a umělým, lidským a zvířecím nebo mezi já a těmi druhými. Rozdíl, jak tomu rozumím, spočívá v tom, že kyborg je blíže spjat s jasnou hybriditou a nesignalizuje stejné porozumění fluiditě a provizornosti, jako to činí asambláž.

Asambláže popírají všechno esenciální; jsou vždy nahodilé, nepředvídatelné a rozpustitelné, jako takové však představují problém pro etiku. Pro asambláže je příznačné to, co Manuel de Landa nazývá „vztah externality“ (de Landa 2006: 100), čímž má na mysli, že jejich jednotlivé prvky mohou být součástí poměrně odlišných asambláží, a tak vnášet do hry různé materiality a významové struktury. V některých případech, v deleuzovském smyslu užití tohoto termínu, se asambláže mohou skládat čistě z fyzických těl; častěji jsou však jejich části rozmanitým seskupením objektů, příhod a událostí společně se znaky, promluvami atd. Jak uvádí Deleuze:

V seskupení se nacházejí stavy věcí, těl, různé kombinace těl, mišmaš; ale také se zde nacházejí promluvy, modalita výrazů a celé systémy znaků... Asambláž je především to, co sdružuje velmi heterogenní prvky, např. zvuk, gesto, pozici atd., přirozených i umělých prvků. (Deleuze 2007: 176–79)

Jeho popis objasňuje dalekosáhlou neurčitost s ohledem na jakýkoli domnělý celek a toto odmítnutí být jasně definován

zřejmě funguje jako základ pro podezření, se kterým mnohé feministky přistupují k pojetí tělesnosti inspirovanému Deleuzem, jež tak neapologeticky opouští hranice materiálního fyzického. Otázka asambláže může být přesně tím bodem, do kterého nás zavede Elizabeth Stephens a její pobídka, abychom upřeli pozornost k „novým a vznikajícím formám samotné materiálnosti“ (Stephens 2014).

Do nedávné doby ve feministické teorii panovala naléhavá poptávka po takové konceptualizaci bioetiky, jež by kompletně pojímala tělo ve všech ohledech (Shildrick, Mykitiuk 2005): to jednak nutí exaktní vědy, aby uznaly žitou zkušenost, a jednak společenské vědy, aby přehodnotily materiální data. Nyní je tento úkol dále rozvinut a my musíme nejen uznat intersekcionalní povahu těla, ale rovněž připustit, že lidskost jako samostatná a privilegovaná kategorie etického uvažování nemůže být nadále považována za samozřejmou. Nicméně i když doplňkovost, hybridita a asambláž jsou chápány jako nové ukazatele vtělenosti, neměli bychom obcházet některá výrazně *lidská* očekávání a naděje v naše vlastní prospívání ve všech našich podobách. Existuje zkrátka naléhavá potřeba přehodnotit parametry bioetiky tak, aby zahrnovala jak naše ambice, tak naše úzkosti v kontextu materiálních a teoretických změn. Tento zájem má daleko k tomu, aby se stal voláním po reafirmaci humanistického subjektu nebo po vyzdvižení transhumanismu jako dalšího směru v etice.⁷ Spíše se jedná o to, jak uvádí Rosi Braidotti, že: „Posthumánní etika pro nejednotný subjekt navrhuje zvýšený pocit propojení mezi já a ostatními, včetně nehumánního... [odstraňuje] překážku sebestředného individualismu (Braidotti 2013: 49). Braidotti takové pojetí eticky chápe jako zaměřující se na udržitelné formy transformace, jež nazývá „adekvátní asambláž [která] vytváří takové setkání, které pravděpodobně budou podporovat aktivní stávání se“ (Braidotti 2006: 217).

Obtíž samozřejmě spočívá v tom, že lidské bytosti – přinejmenším ti z nás, kdo žijí a vzdělávají se na globálním Severu – mohou nadále být dominantní životní formou, ale čím dál více budou ztrácet kontrolu nad směrem, kterým se mohou ubírat specifická setkání. V kontextu mnohých neurčitých propojení, kde stabilita (i kontinuita) samotného lidského bytí je stále nejistější, jsme všichni zranitelní v důsledku toho, že se vystavujeme mnohonásobným formám neznámé jinakosti. Některé z těchto střetů vyústí v nové afirmativní možnosti, zatímco další budou mít negativní, nebo dokonce smrtelný dopad. Obtížný bod, o němž jsem pojednala jinde (Shildrick 2002), spočívá v tom, že zranitelnost je běžnou podmínkou stávání se, nejsme sami vystaveni radostem nebo břemenům setkávání. I když připustíme vysoce nerovnoměrné rozložení moci, samotná podstata propojení a asambláže spočívá v tom, že obojí je rozloženo v kolektivním těle. V oživené feministické etice neexistuje návrat do ztraceného ráje bezpečného vědění či ochranný odstup, který nás izoluje nebo činí odolnými vůči těm druhým. Pokud cesta dál nemůže být určena předem, etický úkol nespočívá v předem daných principech a ohodno-

ceních, ale právě v otevřenosti rizikům. Není to jednoduchý úkol, změnit naše myšlení, ale každý sociologický zásah jde ruku v ruce se změnou v myšlení. Doufáme, že procesy, do nichž jsme zapleteni, asambláže, jejichž prostřednictvím vzniknou provizorní formy nových a nečekaných vtělených já, budou nadále zachovávat naše nepřizpůsobitelné rozdíly a umocňovat naše odlišné potenciály. Proto příslib feminizmu spočívá v posunutí k etice plně uznávající tělesnost, kde riziko a zranitelnost jsou vítanými podmínkami stávání se, a nikoli důvodem k úzkosti.

Literatura

- Ahmed, S. 2008. „Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the ‚New Materialism‘.“ *European Journal of Women's Studies*, Vol. 15, No. 1: 23–39.
- Åsberg, C. 2013. „The Timely Ethics of Posthumanist Gender Studies.“ *Feministische studien*, Vol. 1: 7–12.
- Aristotle. 1953. *De Generatione Animalium*. Translated by A. L. Peck. London: Heinemann Ltd.
- Braidotti, R. 2006. *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, R. 2013. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Butler, J. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge. [Slovensky vyšlo jako Butler, J. 2015. *Trampoty s rodem. Feminizmus a podryvovanie identity*. Bratislava: Aspekt].
- Cataldi, S. L. 1993. *Emotion, Depth and Flesh: A Study of Sensitive Space*. New York: SUNY Press.
- Colebrook, C. 2008. „On Not Becoming Man: The Materialist Politics of Unactualized Potential.“ Pp. 52–84 in Alaimo, S., Hekman, S. (eds.). *Material Feminisms*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- de Landa, M. 2006. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum.
- Deleuze, G. 2007. *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975–1995*. Ed. by D. Lapoujade. New York: Semiotext(e).
- Deleuze, G., Guattari, F. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Diprose, R. 2002. *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty and Levinas*. New York: SUNY Press.
- Ekser, B., Rigotti, P., Gridelli, B., Cooper, D. 2009. „Xenotransplantation of Solid Organs in the Pig-to-primate Model.“ *Transplant Immunology*, Vol. 21, No. 1: 87–92.
- Fausto-Sterling, A. 1992. *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*. New York: Basic Books.
- Finlay, L., Molano-Fisher, P. 2008. „Transforming Self and World: A Phenomenological Study of a Changing Life-world Following a Cochlear Implant.“ *Medicine, Health Care and Philosophy*, Vol. 11, No. 3: 255–267.
- Gilligan, C. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [Česky vyšlo jako Gilliganová, C. 2001. *Jiným hlasem. O rozdílné psychologii žen a mužů*. Praha: Portál].
- Grosz, E. 1994. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. London: Routledge.
- Grosz, E. 2010. „The Untimeliness of Feminist Theory“, *Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, Vol. 18, No. 1: 48–51.
- Haraway, D. 1989. „The Biopolitics of Postmodern Bodies“, *Differences*, Vol. 1, No. 1: 3–43.
- Haraway, D. 1991. „A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-feminism in the Late Twentieth Century.“ Pp. 149–182 in *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books.
- Hayes-Conroy, J., Hayes-Conroy, A. 2013. „Veggies and Visceralities: A Political Ecology of Food and Feeling“, *Emotion, Space and Society*, Vol. 6: 81–90.
- Hayles, K. 2008. „Wrestling with Transhumanism“, *The Global Spiral* 9. 3. [online]. [cit. 15. 4. 2016]. Dostupné z: <http://www.metanexus.net/Magazine/tabid/68/id/10543/Default.aspx>.
- Holmes, H. B., Purdy, L. M. (eds.) 1992. *Feminist Perspectives in Medical Ethics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Irigaray, L. 1985a. *Speculum of the Other Woman*. Translated by G. C. Gill. New York: Cornell University Press.
- Irigaray, L. 1985b. *This Sex Which Is Not One*. Translated by C. Porter. New York: Cornell University Press.
- Kirby, V. 1991. „Corporeal Habits: Addressing Essentialism Differently“, *Hypatia*, Vol. 6, No. 3: 4–24.
- Kristeva, J. 1982. *The Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.
- Leder, D. 1990. „Flesh and Blood: A Proposed Supplement to Merleau-Ponty“, *Human Studies*, Vol. 13, No. 3: 209–219.
- Lloyd, G. 1984. *The Man of Reason: ‚Male‘ and ‚Female‘ in Western Philosophy*. London: Methuen.
- Longhurst, R. 2000. *Bodies: Exploring Fluid Boundaries*. London: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. 1962. *Phenomenology of Perception*. Translated by C. Smith. London: Routledge & Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, M. 1968. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press.
- Michalko, R. 1999. *The Two in One: Walking with Smokie, Walking with Blindness*. Philadelphia: Temple University Press.
- Noddings, N. 1984. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.
- Ross H., Abbey, S., de Luca, E., Mauthner, O., McKeever, P., Shildrick, M., Poole, J. 2010. „What They Say versus What We See: ‚Hidden‘ Distress and Impaired Quality of Life in Heart Transplant Recipients“, *Journal of Heart and Lung Transplantation*, Vol. 29, No. 10: 1142–1149.

- Ruddick, S. 1990. *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*. London: Women's Press.
- Sherwin, S. 1992. *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care*. Philadelphia: Temple University Press.
- Shildrick, M. 1997. *Leaky Bodies and Boundaries: Feminism, Postmodernism and (Bio)ethics*. London: Routledge.
- Shildrick, M. 2002. *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self*. London: Sage.
- Shildrick, M. 2009. *Dangerous Discourses: Subjectivity, Sexuality and Disability*. London: Palgrave Macmillan.
- Shildrick, M. 2012. „Imagining the Heart: Incorporations, Intrusions and Identity,” *Somatechnics*, Vol. 2, No. 2: 233–249.
- Shildrick, M. 2015. „Staying Alive: Affect, Identity and Anxiety in Organ Transplantation.” *Body & Society*, Vol. 21, No. 3: 20–41.
- Shildrick, M., Mykitiuk, R. (eds.) 2005. *Ethics of the Body: Postconventional Challenges*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Shildrick, M., McKeever, P., Abbey, S., Poole, J., Ross, H. 2009. „Troubling Dimensions of Heart Transplantation.” *Medical Humanities (BMJ Supplement)*, Vol. 35, No. 1: 35–41.
- Spivak, G. C. 1976. „Preface’ to Jacques Derrida.” Pp. ix–lxxxii in *Of Grammatology*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Spivak, G. C. 1987. „Displacement and the Discourse of Woman.” Pp. 169–195 in Krupnick, M. (ed.). *Displacement: Derrida and After*. Bloomington: Indiana University Press.
- Stephens, E. 2014. „Feminism and New Materialism: The Matter of Fluidity.” *interalia: a journal of queer studies*, Vol. 9: 186–202.
- Weiss, G. 1999. *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*. London: Routledge.
- Wilson, E. 2015. *Gut Feminism*. Durham, London: Duke University Press.
- Young, I. M. 1984. „Pregnant Embodiment: Subjectivity and Alienation,” *Journal of Medicine and Philosophy*, Vol. 9, No. 1: 45–62.
- Young, I. M. 1990. *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington: Indiana University Press.
- Zeiler, K. 2010. „A Phenomenological Analysis of Bodily Self-awareness in the Experience of Pain and Pleasure: On Dys-appearance and eu-appearance,” *Medicine, Health Care and Philosophy*, Vol. 13, No. 4: 333–342.
- 2** Riziko a zranitelnost jsou v rámci dominantního kulturního užití na globálním Severu charakterizovány především jako negativní atributy, které vyžadují opravné a ochranné prostředky, ale postfeministické myšlení je chápe jako nevyhnutelné a často velmi pozitivní aspekty „bytí-ve-světě“.
- 3** Do češtiny přeloženo Miroslavem Petříčkem jako *Viditelné a neviditelné* (pozn. ed. KK).
- 4** Vycházíme zde z překladu Ľubice Kobové v textu K. Barad (2012/2013): „Časopriestorové re(kon)figurácie: Prírodno-kultúrne sily a meniace sa topológie moci.” *Biograf*, roč. 58, 55 odst. Dostupné na adrese: <http://www.biograf.org/clanek.php?clanek=5806> [naposledy navštíveno 20. 6. 2016] [poznámka KK].
- 5** Omezení protetiky pouze na fyzické stavy však ustupuje, jelikož neuroimplantáty se čím dál častěji stávají prostředkem intervence, která reaguje na různé kognitivní a smyslové poruchy.
- 6** Stojí za to poznamenat, že u pacientů s transplantací srdce nové uspořádání jejich těl a vědomí vlastní hybridity také vede k silnému narušení jejich pocitu bezpečné svébytnosti (Ross et al. 2010; Shildrick 2012).
- 7** Ačkoli pojmy „posthumanismus“ a „transhumanismus“ jsou někdy zaměňovány, oba odkazují k technologické změně; v poslední době má feministické bádání tendenci tyto pojmy jasně rozlišovat. Zatímco první termín je chápán jako pojem, jež zbavuje lidskost výsad a priority, druhý termín je zamýšlen jako vylepšení specifických lidských schopností prostřednictvím biotechnologických zásahů (Hayles 2008; Åsberg 2013). Transhumanismus představuje ideál perfektní lidské formy a funkce, dokonce do bodu nerozpoznatelnosti, ale jeho úskalí spočívá v tom, že podporuje nespravedlivá vylepšování, která dále upevňují nerovnoměrné rozložení moci.

© Margrit Shildrick, 2016

© Sociologický ústav AV ČR, v. v. i., 2016

Poznámky

1 Tento text vznikl jako součást grantového projektu „Biologické občanství: formy governance a rezistence vůči biomedicínskému vedení v kontextu České republiky“ podpořeného Grantovou agenturou České republiky (GA ČR 13-18411S). Z anglického originálu přeložila Dagmar Pegues, odbornou a terminologickou korekturu provedla Kateřina Kolářová s přispěním Ľuby Kobové a Zuzany Uhde.

Prof. Margrit Shildrick se zabývá feministickými teoriemi těla a tělesnosti, postmoderní bioetikou, kritickými studii postižení (*critical disability studies*) a konceptualizací protetiky. Margrit Shildrick je profesorkou genderu a produkce vědění na Univerzitě v Linköpingu, externě přednáší v programu *Critical Disability Studies* na York University v Torontu. Je mj. autorkou knih *Dangerous Discourses of Disability, Subjectivity and Sexuality* (2009), *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self* (2002), *Leaky Bodies and Boundaries: Feminism, Postmodernism and (Bio)ethics* (1997) a spolueditorkou publikací jako *Ethics of the Body: Postconventional Challenges* (2005), *Feminist Theory and the Body: A Reader* (1999) a *Vital Signs: Feminist Reconfigurations of the Bio/logical Body* (1998). Korespondenci zasílejte na adresu: margrit.shildrick@liu.se.