

NENÁSILÍ JAKO IDEÁL A PRAXE

Judith Butler, *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind* (London: Verso 2020), 224 s. ISBN 9781788732765.

Ve své nové knize s názvem *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind* (Verso 2020) rozvíjí Judith Butler některé motivy na křižovatce mezi etikou a politickou filosofií, přítomné v jejích pracích minimálně od knížky *Precarious Life* (2004). Otázce nenásilí se nejexplicitněji věnovala v poslední kapitole *Rámců války* (2009) a také v předposlední knize *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015), která asi nejvíce z jejích děl zapadá do oblasti politické filosofie.

Souřadnice, kde je třeba hledat argument pro nenásilí, Butler již načrtla zejména v *Rámcích války*, kde nenásilí definuje jako experimentální eticko-politickou praxi, která tvoří vyloučené třetí zavedené dialektiky popírání násilí na straně jedné a ontologizace násilí na straně druhé. V poslední kapitole *Rámců války* s názvem „Požadavek nenásilí“ Butler vychází z Levinase, aby ho podobně jako v poslední kapitole *Precarious Life* podrobila s pomocí Freuda a Klein určitému psychoanalyticky laděnému čtení. Zároveň však na rovině politické přenáší levinasovskou otázku po jednání bez násilí do širšího rámce politické a sociální ontologie. Etický požadavek totiž, byť podle Levinase předchází oblast politiky, ve skutečnosti v Levinasových textech samotných vyvstává v termínech politického konfliktu: „Když se setkáváme s tváří druhého v její křehkosti, jako s tou, jež vyžaduje ochranu před naší vlastní agresí, toto setkání se odehrává uprostřed sociality, přičemž konflikt je již vždy součástí její historie i současnosti.“¹ Vztah etiky a násilí u Levinase je tudíž velmi komplexní a politika ne-násilí, která z něho vychází, tak jistě nebude znamenat prosté popření násilí v mezilidských vztazích. Butler v Levinasově popisu tváře v její dvojznačnosti mezi touhou zabít a etickou nutností tak neučinit spatřuje alternativu na jedné straně k popírání násilí, které v posledku vede k morálnímu sadismu, a na straně druhé k ontologizaci násilí,² která

¹ Judith Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (New York: Columbia University Press, 2013), s. 57.

² Judith Butler, *Rámce války: za které životy netruchlíme?* (Praha: Karolinum, 2013), s. 150. Ontologizaci násilí Butler rozumí představu, podle níž je násilí v subjektu považováno za „tak systémově uchycené a determinující, že už dopředu brání jakékoli možnosti etického závazku chránit životy jiných“. Srov. Judith Butler, *Rámce války*, s. 150.

zbavuje odpovědnosti. „[...] Význam odpovědnosti (je) svázán s úzkostí, jež zůstává otevřená, jež neřeší ambivalenci skrze popření, spíše zapřičiňuje určitou etickou praxi, samu o sobě experimentální, která se snaží život spíše zachovat, než aby jej ničila.“³

Prosazovat politiku ne-násilí podle Butler tudíž neznamenaá vymýtit veškerou agresi,⁴ ale spíše znamená „sociální a politický boj o to artikulovat hněv srozumitelně a účinně – [...] pečlivě promyšlené ‚naserte si‘“.⁵ Jestliže politika násilí postupuje tak, že rozlišuje na jedné straně ty, proti nimž by se násilí použít nemělo, a na druhé straně ty, proti nimž je násilí přípustné, zasadit se o politiku nenásilí znamená odmítnout tuto dichotomii. „Pokud má v tomto bodě nenásilí možnost se vynořit, bylo by třeba, aby vycházelo nikoli z uznání zranitelnosti všech lidí (jakkoli může být pravdivá), ale z uvědomění si pravděpodobnosti svých vlastních násilných činů ve vztahu k těm životům, k nimž je subjekt poután, včetně těch, s nimiž se nikdy neseznámil [...]“⁶

Zatímco v *Rámcích války* formuluje Butler otázku nenásilí v kritickém dialogu s Levinasem, v nové knize si tuto otázku klade na pozadí kritiky individualismu v moderním politickém myšlení. Tuto novou knihu je možné číst jako hledání etického argumentu pro nenásilí v dějinách moderního politického myšlení (a navzdory těmto dějinám): od Hobbese a teoretiků společenské smlouvy přes úvahy o legitimitě násilí u Marxe a Engelse po Balibara a jeho dialektiku konvertibilního a nekonvertibilního násilí.

V první kapitole knihy s názvem „Nonviolence, Grievability, and the Critique of Individualism“ v rámci své kritiky egologické etiky a politického individualismu podniká rozsáhlý exkurz do teorií společenské smlouvy, aby poukázala jak na určité sociálně ontologické limity těchto teorií, tak na strukturní či systemické násilí, které z těchto ontologických předpokladů vyplývá. U teoretiků společenské smlouvy kritizuje zejména fakt, že chápou člověka již od počátku jako dospělého muže a že fantasma přírodního stavu vytěsňuje jakoukoli závislost jednotlivců,⁷ a navrhuje odlišné vyprávění tohoto příběhu, podle něhož se nikdo nerodí jako jednotlivec, a jestli se někdo (ať je to on, anebo ona) v průběhu času stává jednotlivcem, pak ani v průběhu tohoto procesu nemůže uniknout základní podmínce života, jíž je závislost na ostatních.⁸

³ *Ibid.*, s. 151.

⁴ Srov. Judith Butler, *Prekarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London: Verso, 2004), s. XVIII.

⁵ Judith Butler, *Rámce války*, s. 154: „V tomto ohledu nenásilí není mírový stav, ale je to sociální a politický boj o to artikulovat hněv srozumitelně a účinně – je pečlivě promyšleným ‚naserte si‘.“ V anglickém originálu Butler píše: „non-violence is not a peaceful state, but a social and political struggle to make rage articulate and effective – the carefully crafted ‚fuck you‘.“ Srov. Judith Butler, *Frames of War* (London: Verso, 2009), s. 182.

⁶ *Ibid.*, s. 152.

⁷ Srov. *ibid.*, s. 37–38.

⁸ Srov. *ibid.*, s. 40–41.

K linii kritiky politického individualismu se v knize přidává minimálně jedna další linie, v níž se Butler svou teorií nenásilí snaží opřít o své osvědčené autory, ať už jde o Benjamina, Derridu, Foucaulta nebo Freuda. V klíčové třetí kapitole s názvem „The Ethics and Politics of Nonviolence“ se tak vrací k Benjaminovi a jeho kritice instrumentalistického přístupu k násilí. Připojuje se k jeho myšlence, že není možné jednoduše přijmout nějakou definici násilí a pak začít morálně debatovat o jeho legitimitě, ale že je třeba nejprve kriticky zkoumat, jak bylo násilí vymezeno a vepsáno do té či oné debaty (s. 136). V téže kapitole se krátce věnuje Derridovi a otázce nekalkulovatelnosti života (být předmětem kalkulace již znamená vstoupit do šedé zóny životů nehodných truchlení, s. 107) a biopolitickým základům rasismu jako cézury, kterou biomoc vytváří v kontinuu života u Foucaulta, a Fanonově pojetí historicko-rasového schématu (které čte v paralele k Merleau-Pontyho schématu tělesnému). V poslední kapitole knihy se konečně vrací k Freudovi a podrobné rekonstrukci geneze pojmu pudu smrti a implikacím tohoto pojmu pro politické myšlení. Násilí a nenásilí jsou v její interpretaci soubodstatně sociopolitickým a psychickým problémem. Psychoanalýza nás mimo jiné učí žít a jednat v ambivalenci, neboť pouze taková etická praxe, která si je vědoma svého destruktivního potenciálu, bude mít šanci tomuto potenciálu odolat (s. 172).

Síla nenásilí dovádí do důsledků a radikalizuje etický argument proti taktickému používání násilí nastíněný v *Rámcích války*. Nenásilí není podle Butler ani tak morální postoj, který by zaujímal jednotlivce ve vztahu ke sféře možného jednání (taková je pozice Levinase a jednoznačný odklon od tohoto etického individualismu vysvětluje absenci jakýchkoli odkazů na Levinase v *Síle nenásilí*), nýbrž spíše sociální a politická praxe, kterou vykonáváme společně. Ona radikalizace etické pozice Butler pak spočívá v tom, že vzájemnou závislost všech živých bytostí ztotožňuje se sociálním poutem, z něhož pro nás vyplývá jednoznačná normativita: jako živé bytosti, závislé na sobě navzájem a na určitých infrastrukturách umožňujících zachování života, jsme všichni (od lidí, zvířat přes jezera, ledovce a stromy⁹ po ekosystémy a celou planetu) součástí jednoho živoucího a sociálního propleteného „self“ a násilí na druhých je v tomto smyslu vždy násilím na sobě (s. 25). Tato její teorie prvotního sociálního pouta má přitom oporu ve dvou hlavních zdrojích: jednak v psychoanalytickém myšlení a zejména ve fantasmatické dimenzi nahraditelnosti jedné osoby za druhou,¹⁰ jednak v určité merleau-pontyovské představě interkorporeity¹¹ či interdependence života. Nenásilí jako

⁹ Srov. s. 76, kde si Butler klade otázku, zda je možné truchlit za jezera, stromy či ledovce, a odpovídá, že zajisté lze.

¹⁰ S. 80: „Navrhují uvažovat o fantasmatické dimenzi nahraditelnosti jako o místě, kde psychoanalytické myšlení radikálně zohledňuje morální filosofii. Nahraditelností přitom myslím ideu, podle které může být jedna osoba nahrazena jinou, přičemž k tomuto nahrazení dochází v psychickém životě velmi často.“

¹¹ Srov. s. 113.

etický požadavek a jako sociální a politická praxe tedy vyplývá ze struktury životních pout samých (pout, která jsou zároveň již vždy také sociální), zároveň však nedává smysl bez přihlášení se k rovnosti, kterou Butler na této základní rovině života definuje jako rovnost truchlitelnosti každé živé bytosti. Rovnost všech životů být hodny truchlení zároveň slouží Butler jako provokativní argument proti legitimnímu užití sebeobrany: „když se ptáme, jaké životy se počítají jako ‚selves‘, když se brání, tj. zda mohou legitimně použít sebeobranu, tato otázka dává smysl pouze tehdy, když uznáme všeprostopující formy nerovnosti, jež ustanovují některé životy jako disproportčně více žitelné a hodny truchlení než jiné“ (s. 17). Proti etické přijatelnosti sebeobrany argumentuje jednak pozitivně, rovnostářským přístupem k hodnotě každého života, jednak negativně, poukazem k užívání diskurzu sebeobrany v rasistickém a paranoidním odmítání uprchlíků v současné Evropě (s. 176).

Etická radikalita, k níž Butler v knize dospívá, však není prosta jistých ambivalencí, či přímo kontradikcí. Butler na jednu stranu říká, že nenásilí není možné bez rozpoznání a kritiky strukturních či systemických forem zejména státního násilí, na druhou stranu, když argumentuje proti legitimitě sebeobrany, tvrdí, že ve jménu nenásilí je třeba z principu odmítnout všeprostopující charakter nerovnosti. Samo nenásilí definuje ambivalentně, jednou jako sociální a politickou praxi, kterou vykonáváme společně (s. 20–21), podruhé jako ideál, který nemůže být vždy plně uskutečněn v praxi (s. 22). Tendence chápat nenásilí jako morálně apolitický ideál je zvláště patrná v pasážích, kde Butler cituje námitku svých levicových přátel, zda argumentovat pro nenásilí není nerealistické. Odpovídá jim prý, že mají možná až příliš v lásce realitu, a ptá se jich, jestli by sami chtěli žít ve světě, kde by nikdo neargumentoval pro nenásilí. Na to prý vždycky odpovídají, že v takovém světě by žít nechtěli (s. 64).

Určitou ambivalenci Butler konečně vnáší rovněž do samotné struktury oněch prvotních životních a sociálních pout, ze kterých pak vyplývají morální požadavky, včetně požadavku nenásilí: již vždy jsme živé bytosti odevzdané jedny druhým, sociálně spjaté, navzájem závislé, nedisponujeme však sami v sobě zdroji, které by nám umožnili jednoznačně rozpoznat, jestli se tato závislost rovná lásce, nebo exploataci (s. 203). Je-li tudíž veškeré naše kolektivní jednání takto již vždy situováno ve „stínu této fatality“ (s. 204), v takto dvojznačných původních vzájemných vazbách, pak je problematické samo založení jednoznačně normativního pojmu nenásilí. Nebylo by v tomto ohledu přesnější nazývat společnou eticko-politickou praxi těch, kdo jsou si vědomi ambivalence své subjektivace a zároveň se společně pokoušejí navzdory této ambivalenci jednat tak, aby životy spíše zachovali, než aby je ničili, proti-násilí?¹² Toto

¹² Srov. s. 7–8, kde však Butler odmítá pojem proti-násilí jako příliš spjatý s argumentem pro taktické užití násilí populárním na levici. V jiné pasáži naopak vyzdvihuje Benjaminův pojem „božského násilí“ jako „násilí činěné na násilnosti práva“ (s. 129–134) a dává ho do souvislosti s Balibarovým pojmem anti-násilí. Oba tyto pojmy nám připadají více právy ambivalenci pozice Butler než zvolený pojem nenásilí.

pojmové rozlišení by možná umožnilo vyhnout se výše uvedeným kontradikcím tím, že by jasně rozlišilo nenásilí jako ideál ne vždy dosažitelný v praxi a proti-násilí jako společnou eticko-politickou praxi, která se k onomu ideálu nějak vztahuje, zároveň je však již vždy situována v reálném světě, který je charakterizován jednak strukturním násilím, jednak všeprostopujícimi formami nerovnosti, a která tudíž nemůže jednoznačně vyloučit, že se k určité formě násilí někdy neuchýlí. Sama Butler přitom uznává, že „nenásilí není absolutní princip, ale název právě probíhajícího boje“ (s. 23).

Pro svůj radikální odstup od reality, jak je přítomně konstituovaná, s jejím strukturním násilím a všeprostopujícimi nerovnostmi, Butler navrhuje hledat oporu v určité nové sociálně politické ontologii imaginárna. V jedné z nejsilnějších pasáží recenzované knihy Butler tento problém radikálního odstupu od reality rámuje pomocí reformulace klasické filosofické otázky rozdílu mezi tím co je, a tím co být má. Je škoda, že tento důležitý motiv, který by mohl propojit radikalitu její etické pozice s určitým utopickým horizontem, zůstává v rovině projektu.¹³ Vzhledem k tomu, jak důležité místo má tento utopický rozměr imaginárna v argumentaci Butler pro nenásilí, je škoda, že se obejde bez jakéhokoli odkazu na ontologii imaginace Ernsta Blocha a s jedním jediným odkazem v poznámce pod čarou na *L'Institution imaginaire de la société* od Cornelia Castoriadis. Eluzivní charakter a zároveň centrální úloha nové politické imaginace pro ústřední argument knihy však možná naznačují, kterým směrem se budou ubírat její budoucí práce.

Jan Bierhanzl

¹³ Srov. s. 106–107: „Musíme vposled upozornit na radikální diskrepanci mezi tím, co je, a tím, co má být. Ponechme je odděleny alespoň pro účely takovýchto debat. Budeme-li koneckonců vést teoretické úvahy v termínech přítomnosti, nejvhodnější deskriptivní výrok zajisté nebude, že všechny životy jsou stejně hodny truchlení. Pokoušíme se tedy o posun od toho, co je, k tomu, co má být, nebo alespoň o začátek takového posunu, jenž naší práci vtiskuje utopický horizont.“