

Ples na vozíku – deleuzovsko-guattarská reflexe plesu vozíčkářů

Úvod

Záměrem mého textu je propojení etnografické metodologie s teoretickým rámcem, který poskytuje redefinici postižení. Etnografie umožňuje nahlédnout do zkoumaného prostředí, porozumět druhým, výsledný text je pak interpretací terénní práce (Van Maanen 2011), v mém případě terénních poznámek (Emerson, Fretz, Shaw 1995). Ty jsem nasbírala na plesu vozíčkářů, který se konal v letošním roce a kam jsem zavítala v rámci mé výzkumné práce. Byla jsem pozvaná několika známými, se kterými jsem se v rámci výzkumu seznámila a kteří byli s mými záměry obeznámeni. Ples byl pořádán křesťanskou organizací pro vozíčkáře, která pořádá různé akce od víkendových výletů až po letní tábory. V letošním roce poprvé ve své historii uspořádala ples, na který dorazilo asi sto lidí, vozíčkářů i nevozíčkářů.

Mým cílem je redefinovat premisy, které vytvářejí tzv. postižené subjekty, a dekonstruovat hranici mezi postižením a zdravím (Meekosha, Shuttleworth 2009). U tělesně postižených lidí je touto premisou tělo, proto je i v mé práci výchozím bodem. Jako teoretický rámec, který je inspirativní pro analýzu a současně prostorem pro redefinici těla, je filozofie Gillesa Deleuze a jeho pozdější práce s Félixem Guattarim. Na úvod tedy představím hlavní principy jeho filozofie, abych se posléze dostala k samotné analýze.

Tělo ve filozofii Gillesa Deleuze a difference jako odrazový můstek

Gilles Deleuze navazuje na poststrukturalistickou tradici odmítající esenciální a stabilní povahu reality (přestože se pojetí esence jako takové nebrání – vše je podle něj tvořeno diferencí, diferenční povaha reality je tedy esenciální. Stanford Encyclopedia of Philosophy), ale tělo pojímá jako nestabilní a proměnlivou asambláž. Na rozdíl od lingvistické větve poststrukturalismu, jejíž představitelé jsou například Foucault či Butler, se primárně nesoustředí na diskurzivní rovinu tělesnosti (jako je disciplinace nebo materializace), ale rozdíl mezi diskurzivními a nediskurzivními komponenty překlenuje. V takovém uchopením těla se vrací zpět ke Spinozovi. Spinoza odmítá karteziánské rozdělení těla a mysli, ve kterém jsou tělesné afekty podřízeny intelektu. O těle a o mysli je třeba uvažovat paralelně, jedno ovlivňuje druhé, co se stane našemu tělu, stane se i naší mysli a naopak (Buchanan 1997). To

ještě samo o sobě není převratná myšlenka, co činí Spinozovu a Deleuzovu koncepci těla podnětnou, je pojetí těla jako asambláže.

Ač je Deleuzova filozofie velice rozsáhlá a na první pohled se může jevit roztříštěně, ve skutečnosti je velice kompaktní – sama není nepodobná asambláži. Vstupují do ní prvky, které samy o sobě nedávají smysl, ale až propojením s ostatními komponenty dostávají význam. Tím základním, esenciálním konceptem, od kterého se celá jeho filozofie odvíjí, je *diference*.

I v pojetí *diference* je Deleuze věrný poststrukturalistické tradici, která odmítá ideu, že *diference* tvoří statickou strukturu, ale pátrá po tom, jak tato struktura vzniká, jaká je její dynamika. To znamená chápat *diference* dynamicky a nikoli staticky (Colebrook 2002). I tentokrát Deleuze sahá pro inspiraci ke starším filozofům, konkrétně ke kritice Hegelovy dialektiky (která z velké části vytváří tradici západního myšlení, k jejíž reflexi se poststrukturalismus uchyluje) a Nietzscheho uchopení *panského* a *rabského* myšlení. Deleuze se pokouší otevřít cestu pro *ne-dialektické* *diference*, které nejsou jednoduchým protikladem identity. Identita je tvořená dvojí *negací* a *vyvěrá* z myšlení *raba*. *Pán* je špatný (první *negace*), tudíž *já* jsem dobrý (*negace* první *negace*). *Afirmace* je tedy *negace* *negace* a *diference* je protiklad. To je hegelovské (*rabské*) pojetí. Nietzsche (a Deleuze) ale vycházejí z perspektivy *pána*, jehož *afirmace* nevychází z popření druhého. Nevidí protiklad tam, kde vidí *diferenci*, *afirmace* tak není protikladem *negace* (Hauer 2002). Tento bod je jednak důležitý k překračování *dualit* (kdy místo jejich dekonstrukce změním perspektivu, dekonstrukce tak proběhne samovolně) a především dovoluje pojímat Deleuzovu filozofii a konstrukci reality *afirmativně*. Identita tedy není založená na *negaci*, ale je založená na *diferenci*, která je metafyzicky *primární*. Je tvořená předchozími vztahy mezi *odlišnostmi*. Takové pojetí *diference* je *univerzální*, platí jak pro *přírodní*, tak pro *sociální* svět (a díky tomu se Deleuzovi daří obě *duality* překlenout). Jako příklad může sloužit rozdíl v elektrickém potenciálu mezi *oblakem* a *zemí*, který tvoří *blesk*. Deleuze přemýšlí o *diferenci* na úrovni *moci*, rozlišuje *imanentní* moc, která *jedná*, raději než *dominuje* jiným. Je to schopnost *ovlivňovat* a *být ovlivňován*, *formovat* *asambláže*, *formovat* *vznikající jednotky*, které *respektují* *heterogenitu* jejich komponentů (Stanford Encyclopedia of Philosophy).

Po *diferenční odbočce* se konečně dostávám k *asamblážím* – které jsou tvořeny *diferencemi* (a dalšími *asamblážemi*). Například *onen blesk* je *asambláž*. Zároveň *nestabilní* povaha *diferencí* (neustále se mění, jsou *dynamické*, tvoří *rozličné vztahy*) napovídá, že ani *asambláže* nejsou *statické*. Přesto si však *udržují* určitou *koherenci*. U každého se *asambláže*

liší, záleží na přesných relacích¹, které existují jako důsledky zkušenosti, postojů, víry či tělesných predispozic (Fox 2011). Neznamená to ale absolutní individualizaci, protože asambláže nejsou esenciálně egalitářské a čistě náhodné, hrají zde velkou roli mocenské vztahy - ty jsou imanentní, neformují celou asambláž. „Asambláže operují jako funkční jednotky, uvnitř kterých se míchají nesourodé elementy, a formují spojení, které konstituují jejich lokalizovanou formu, funkci a význam. Elementy v asambláži nejsou stabilní, individuální a předcházející asambláži, ale raději směsice neformovaných toků a částečných fragmentů informací, hmoty, idejí, částic, pohybu a intenzit, které ústí v konkrétní rozpoznatelnou funkci a formu v kontextu konkrétní asambláže“ (Currier 2003: 328). Asambláž udržuje určitou koherenci, funkci a význam, ale zároveň to neznamená, že elementy, které ji tvoří, jsou uzavřené do neměnného řádu či jednoty. Jsou v permanentním pohybu, střetávají se s okolnostmi, energiemi, poli či diskurzí, které jim dodávají dočasnou artikulaci (Currier 2003). Deleuze tak nachází vyvážení mezi statikou a dynamikou, kdy tato statika je jen dočasná a nikdy není úplná.

Na tomto místě se opět vrátím k tělu. Deleuze s Guattarim (2010) používají na vysvětlení, jak asambláže pojí tělesné relace dohromady, metaforu stroje a soustředí se především na jeho spojení s ostatními stroji, díky čemuž se mění, produkuje nové a toto spojení nelze zpětně redukovat pouze na tu či onu složku. Produkce je podle nich imanentní – nejde o produkci něčeho někým, ale o produkci samotnou, o onen proces „stávání se“, který nemá začátek ani konec a není lineární. Stroje jsou sítě různých spojení, netvoří tedy stabilní jednotku, ale mají rizomatický charakter. Až tímto rizomatickým spojením a vytvořením asambláží dává stroj smysl. Asambláže se objevují v interakci mezi tělesnými relacemi a afekty² a vyvíjejí nové a nepředvídatelné cesty (Fox 2011). To, co tělo dělá, je způsobeno dynamickou interakcí mezi dvěma elementy – relacemi, které tvoří s fyzickým a sociálním kontextem, a s aktivní a experimentální agencí, která formuje nové relace (Fox, Ward 2008). Deleuze s Guattarim tak přiznávají tělu kreativitu a dynamiku, aniž by jejich pojetí sklouzlo do úplného chaosu a nezřízenosti. Onen fyzický a sociální kontext jsou ve slovníku Spinozi extenzivními částmi (tělesný anatomický a fyziologický systém jako je oběhový systém a pohybové ústrojí, stejně jako zvyky, praktiky a jazyk atd.). Tělo je neustále otevřené svému okolí a extenzivní části vytvářejí relace s jinými externími těly (Duff 2010). „Ani stálé ani dané, ale konkrétní historické konfigurace materiálního a nemateriálního, zachycené a artikulované skrze rozličné

¹ Relace jsou virtuální (možné) spojnice mezi těly, které tělo může tvořit. Stanou se aktuálními, když se spojí s tělem, ale neinicují nic samy (Buchanan 1997).

² Afekt je kapacita ovlivňovat a být ovlivňován – imanentní moc, která je vlastní diferencí (Buchanan 1997).

asambláže, které je do jisté míry determinují jako konkrétní těla, ale nikdy zcela nevyloučí pohyb rozrůžňování a možnosti stát se jinými.“ (Currier 2003: 332). Dochází tak k překlenutí přírody a kultury, lidského a nelidského, důležitější než kategorizace relací (sociální vs. biologické vs. psychologické atd.) je jejich vzájemné propojení, které vytváří asambláže (Fox 2011). Z toho pak zároveň vyplývá, že tělo nemůže být identifikováno jako existující *před* či *mimo* asambláže (Currier 2003). Takové uvažování o těle umožňuje porozumět jeho propojováním s jinými těly, ať už živými a neživými, biologickým procesům i sociálním praktikám, aniž by bylo podřízeno vědomí či biologické organizaci (Grosz 1994).

Deleuze a vozičkáři na plese

8. února letošního roku jsem se zúčastnila „prvního všearšáckého plesu“ vozičkářů ve velkém městě – když jsem prozkoumala informace o akci více dopodrobna, zjistila jsem, že je pořádán křesťanskou organizací. Můj prvotní záměr pozorovat především lidi na vozíku a jejich interakci jak s parketem, tak s ostatními návštěvníky, dostal nový rozměr, a to zapojení prvku křesťanství. Nicméně jsem byla zvědavá, jak se baví „křesťanská mládež“ či „křesťanská mládež na vozíku“.

Vstup do terénu byl provázen určitou naivitou o oné mládeži, která tam nakonec ani moc přítomná nebyla, věk většiny zúčastněných se pohyboval nad dvacítkou, někdy výrazně, další skupinou byly malé děti. I těch lidí na vozíku jsem konec konců očekávala víc. Složení akce bylo asi takové – lidi na vozíku + jejich známí a příbuzní + lidé, co jsou nějak spojeni s místní křesťanskou organizací. Návštěvníci společně seděli u velkých stolů a konverzovali, měli slavnostní oblečení, ale charakter akce byl spíše neformální. Po chvíli zahájil pořadatel akci modlitbou a swingová kapela začala hrát. (terénní poznámky)

Na první pohled tak akce vypadá jako poměrně běžný ples, pouze s tím rozdílem, že část návštěvníků a návštěvnic tvoří lidé na vozíku. Právě lidé na vozíku ale v interakci s okolím utvářeli z plesu asambláž, která byla svým charakterem odlišná od podobných plesů, protože vytvářeli nečekané možnosti a nové relace (Fox 2011), a to nejen pro ně samotné, ale i pro jejich okolí. Plesy bývají často předvídatelné. Pokud se jedná o formální ples, vyžaduje se určitý způsob chování, pokud neformální, jsou přijatelné (či vyžadované) odlišné projevy a i

opilost či ostuda nezřídka kdy patří do plesového folklóru. Právě určitá přednastavená podoba plesu souvisí s Deleuzovým a Guattariho (2010) konceptem teritorializace.

Teritorializace znamená uspořádání do asambláží, která drží heterogenní prvky pohromadě. Neznamená tedy něco a priori špatného, je jak omezující, tak umožňující. V oblasti sociální by se dala analogicky přirovnat k diskurzu, je to ale jen jedna z částí a proudy teritorializace jsou rozsáhlejší a obsahují i přírodní elementy. Teritorializovaná podoba plesu je zhruba taková – vhodný oděv, příslušná činnost, která se stává buď z tančení na parketu či konverzace u stolu – taneční parket je určen k tancování, nikoli ke konverzaci. A naopak, u stolu se konverzuje, ale netančí. Přivítání s přáteli, možné seznámení se s někým dalším, tj. očekávaná interakce s lidmi. Příjemné vystupování, nechci nikoho odhánět mračením, ples má být místem zábavy. Je vhodnější přijít s někým, než sám. Není na škodu si doma cvičně vyzkoušet nějaký tanec. To jsou nastíněné základní předpoklady, které (skoro) každý, kdo má namířeno na ples, očekává a podle nich se zařídí. Potud byl i ples vozíčkářů standardní. Než se zaměříme na samotný taneční parket.

Na parketu

Taneční parket poskytoval prostor, kde dochází k vyjádření těla skrz taneční pohyby. Účastníci této možnosti hojně využívali a parket byl brzy zaplněn, lidé tančili společně a vzájemně přizpůsobovali své taneční pohyby, přičemž byl při tanci hojně využíván vozík – nejen samotnými vozíčkáři a vozíčkářkami, ale i jejich tanečními partnery a partnerkami bez vozíků. „Navrch“ získávaly především elektrické vozíky schopné vyvinout značnou rychlost, které se i s jejich majiteli řítily po parketu a dávaly tanci nový rozměr. Jejich schopnosti rychlé jízdy využívaly hlavně děti, které Mirek ochotně vozil a působil při tom hrdě (nakonec jsem se svezla i já). Na klíně vozila dítě i paní na mechanickém vozíku a taneční parket byl prostorem, kde se z „disabled“ stává „abled“ či ještě „superabled“. Zvláště vlastnění elektrického vozíku a využití jeho funkcí dělalo z lidí hvězdy plesu. Je ale otázkou, jak by byli takoví tanečníci-vozíkáři vnímáni na plese, který jim není primárně určen. Stali by se „rušivými“ prvky, které „narušují“ okolí? Vozík potřebuje větší prostor než stojící tělo, navíc jeho elektrická varianta může být pro okolí celkem nebezpečná. (terénní poznámky)

Výše uvedená ukázka odkazuje k několika prvkům – k tělu, k činnosti (tanec), ke zdraví. Právě činnost propojená s tělem je pro Deleuze s Guattarim (2010) zásadní. Při analýze těla je třeba začít od spinozovské otázky „co může tělo dělat?“. „Nevíme nic o těle, dokud nevíme,

co může, to znamená, jaké jsou jeho afekty, jak se mohou nebo nemohou dávat dohromady s jinými afekty, s afekty jiného těla, buď aby ho zničily, nebo jím byly zničeny, nebo aby si s ním vyměňovaly činnost a trpnost, nebo s ním vytvořily schopnější tělo" (Deleuze, Guattari 2010: 289). Deleuze a Guattari tím chtějí říci, že je nutné zkoumat tělo skrze afekty, nikoli jeho funkce a části. „Mezi závodním koněm a tažným koněm je více rozdílu než mezi tažným koněm a volem.“ (Deleuze, Guattari 2010: 289). Přestože tažný kůň vykazuje některé příbuzenské znaky se závodním koněm více, než s oslem, s oslem jej spojuje podobná či stejná činnost - afekty. Tělo může dělat to či ono na základě vztahů k situacím a prostředí, stejně jako aspiracím a aktivním experimentům (Fox 2002). „Máme vztahy, které jsou vhodné k naší fyziologii, prostředím a k našim aspiracím mluvit, pracovat, milovat, k zdůvodněním atd. V této perspektivě není člověk či pacient definován esenciálními koncepty genderu, věku či ‚diagnózy‘, ale jejich rozvíjejícími se a měnícími se relacemi. (...) Všechny tyto relace ustanovují limity osobního těla: co může tělo dělat“ (Fox 2002: 356). Ptát se, co může tělo dělat, je klíčové, abychom se mohli ptát, jaké je schopno tvořit relace s ostatními těly, lidskými a nelidskými (Duff 2010). Na druhou stranu setkávání se s „nepřáteli“ způsobuje narušení či dekompozice tělesných vztahů a zmenšuje jeho schopnost jednat.

Prostřednictvím tanec se tak můžeme ptát, co může tělo dělat, jaké tvoří afekty. Na ukázce je patrné, že tvorba afektů na tanečním parketu přímo souvisí s využitím vozíku, ať už mechanického, či elektrického. Vozík tak není „náhrada nohou“, ale na základě různých propojování a produkci asambláží vytváří nové stroje. Deleuze s Guattarim (2010) používají metaforu stroje pro zachycení asambláže těla. V Deleuzově filozofii se obecně vyskytuje mnoho konceptů, které jsou synonymní, či se liší jen nepatrně - přesto je však rozdílná terminologie někdy užitečná. Uvažování o těle jako o stroji umožňuje pojmenování asambláže. Pojízdný-stroj-hračka, na které se vozí děti. Tančící-stroj, který tančí na parketu. Rozšiřují se limity těla, nejen vozíčkářského, ale kteréhokoli, který s ním tvoří asambláže. To souvisí s dalším deleuzovsko-guattarským konceptem, tělem bez orgánů (TbO).

„Tělo bez orgánů“ odkazuje k uskutečňování virtuálních možností, je to nedosažitelný limit, kterému se lze pouze přiblížit (Deleuze, Guattari 2010). Deleuze s Guattarim upozorňují, že pokud by se z těla TbO skutečně stalo, výsledek je fatální. Nezbyvají totiž již žádné možnosti dalšího spojování, dalšího rozvoje. Jako příklad uvádějí anorektické či alkoholické tělo, které se soustředí pouze na intenzifikaci jednoho - a pro další již nezbyvá místo. Tělo bez orgánů je nový způsob stávání se, jeho limity rozšiřujeme zakoušením těla, experimentováním a tím zvyšujeme jeho kapacitu tvořit a vstupovat do dalších spojení. Neznamená to tělo, ve kterém nejsou orgány, ale proti čemu se Deleuze s Guattarim

vymezují, je organismus a tzv. „tělo s orgány“³, což je rovněž výsledek teritorializace, ale takové, díky níž se sníží kapacita tvořit relace (Fox 2002). Virtuální možnosti, které TbO nabízí, jsou aktualizovány (uskutečňovány) v procesu stávání se a vznikají spojováním s jinými těly. TbO je sekundární otázce, co může tělo dělat, fyzické limity definují TbO, nikoli naopak (Buchanan1997). Kdyby otázka, „co může tělo dělat“, byla sekundární, pod TbO by se vešlo úplně všechno - a jeho artikulování by bylo nesmyslné.

Limity TbO jsou tvořeny jak sociálním, tak přírodním světem. Zatímco tělo je aktuální asambláž, dalo by se říci, že TbO je virtuální asambláž. Znamená „tělo bez striktní organizace, které uniká sociální artikulaci, disciplíně, znakovému podmaňování, subjektivizaci atd., čímž je schopno utvářet nové možnosti rozvoje“ (Hauer 2002: 196). Co je však pro TbO klíčové, je to, že má potenciál odolávat sociálním tlakům, je to strana kulturní inskripce (teritorializace), ale také rezistence a odmítnutí (deteritorializace). Představuje území, o které se neustále bojuje (Fox 2002). Nepřítelem TbO nejsou orgány, ale organismus - organická organizace orgánů. „Vnucuje mu formy, funkce, vazby, dominantní a hierarchizovaná uspořádání, organizované transcendece proto, aby z něj vytěžil užitečnou práci.“ (Deleuze, Guattari 2010: 182). Medicína se snaží udělat z TbO organismus (aneb tělo s orgány). Ale TbO je vždy dál, než tělo teritorializované medicinou či sociální inskripcí - ty se soustředí pouze na určité - normativní - výkony, podle kterých se posuzuje zdraví/nezdraví. Tím zůstává slepá k jiným možnostem, které TbO umožňuje - a pokud se na takovou cestu člověk vydá, tak se TbO rozšiřuje (např. sportem, či tancováním na plese).

Vozíčkáři tak rozšířili limity svých těl bez orgánů, současně je rozšířili i všem ostatním, když vytvářeli nové relace – a nemuselo se jednat pouze o ty, kteří a které s nimi tančili – s člověkem na vozíku se tančí poněkud jinak, je třeba zkoušet, jak se s tanečníkem či tanečnicí sladit, jak při tanci využít jeho/její vozík, či kteří se na vozíku rovnou svezli (včetně mě – držet se vozíku ve značné rychlosti není tak úplně snadné). Ale i přihlížejících – zdaleka ne všichni byli přátelé či příbuzní vozíčkářů, ale jednalo se i o lidi z místní křesťanské komunity. Ti pak poznali, co „tělo na vozíku může dělat“ – což může zároveň přimět promýšlet i limity svého těla.

³ Tělo s orgány odkazuje k teritorializovanému tělu - uchycenému v normativních kategoriích biomedicíny a vědy, uzavřenému další transformaci (tato uzavřenost však nikdy není absolutní). Tělo s orgány (stejně jako organismus) slouží k disciplinaci a stratifikaci společnosti do genderu, etnicity či věku, vytváří identity. Vzniká v medikalizačním procesu, ve kterém se z těl stávají pacienti, z léčitelů doktoři, z chemikálií medikamenty a z epizod nemoci jejich historie. Snižuje kapacitu tvořit relace a je velmi těžké proti němu bojovat, zvláště, pokud je člověk nemocný („sick“) (Fox 2011).

Rozšiřování limitů TbO odkazuje k pojmu deteritorializace, která znamená možnosti rezistence. Rezistence proti teritorializovanému tělu, ale například i akci. Deteritorializace nastává, když stávání se unikne či je odděleno od jeho původního teritoria (Colebrook 2002). Každá lidská činnost je předmětem deteritorializace a reteritorializace, deteritorializace posouvá limity TbO (Fox 2002). Zdroje mohou být mnohé - od kreativity (např. v umění) až po nově získané zkušenosti (kam může patřit i postižení), některé jsou cílené, jiné náhodné, někdy významnější, někdy méně. Tak jako TbO, i při deteritorializaci je podstatné spojování s jinými těly. V rámci lidského světa je nekonečným prostředkem deteritorializace jazyk - význam totiž není navázán na materiální svět, který reprezentuje, jeho možnosti jsou tedy neomezené (Fox 2011).

V procesu deteritorializace (prostřednictvím TbO) spatřují Deleuze s Guattarim (2010) prostor pro rezistenci. Zároveň ale zdůrazňují, že při destratifikaci (či deteritorializaci, deteritorializace ale nabývá jemnějších podob) je třeba postupovat velmi opatrně, cílem nemá být uvržení do chaosu. „Je třeba udržovat dostatek organismu, aby se mohl s každým rozbřeskem znovu utvářet; a ponechávat malé zásoby označování a interpretace, byť jen proto, aby byly postaveny proti vlastnímu systému, pokud to budou vyžadovat okolnosti, a věci, osoby nebo dokonce situace vás k tomu donutí; je třeba uchovávat dostatečně malé dávky subjektivity, abyste mohli odpovídat na dominantní realitu. Napodobujte strata. TbO a jeho roviny konzistence nelze dosáhnout divokou destratifikací“ (Deleuze, Guattari 2010: 183).

Ples vozíčkářů tak poskytoval prostor pro soustavnou deteritorializaci těl, vozíčkářů i nevozíčkářů – není to sice ona rezistence, o které hovoří Deleuze s Guattarim – ta je v jejich pojetí politickou akcí, ale je to místo pro promýšlení zdraví a ne-zdraví. Deleuze (1983 in Buchanan 1997) ve své filozofii zachází s pojmem zdraví, který si vypůjčuje od Nietzscheho. Artikulace tohoto pojmu navazuje na jeho pojetí etiky a schopnosti tvořit nové relace a afekty. Je to aktuální kapacita vytvářet nové relace a schopnost těchto relací se nadále množit. Relace, které zajišťují otevřené možnosti k vytváření nových kompozic, jsou považovány za zdravé, a relace, které vedou naopak k dekompozici, jsou nezdravé (Buchanan 1997). Vtáhnuto k TbO, zdraví posouvá jeho limity, ne-zdraví je naopak fixuje či zmenšuje, vytváří tělo s orgány. Na tomto místě tak Deleuze zpochybňuje medicínskou představu o zdraví, která tělo s orgány často vytváří, když dělá z lidí pacienty. Zároveň to není nic, co bychom ztráceli, ale naopak proces, „stávání se zdravým“. Toto stávání se je tvořeno asamblážemi sestávajících se z fyzických, sociálních a psychických relací, které určují limity těla (Fox 2011). Fox (2011) uvádí příklady asambláží nemoci-zdraví: orgán – virus – imunitní systém –

symptomy. V medicínském diskurzu ale vypadá tato asambláž poněkud jinak: orgán – nemoc – doktor – biomedicína – zdravotní technologie – denní odpovědnost – strach. Dochází k teritorializaci těla a člověka, z kterého se stává pacient.

Právě koncept zdraví je klíčový v přístupu k postižení, když tento konvenční, medicínský (teritorializovaný) pojem dostává nový obsah. Deleuze zdůrazňuje, že jazyk je místem nekonečné deteritorializace – zároveň, v duchu poststrukturalismu, přikládá jazyku velký význam (i když ne zas tak velký jako např. Foucault či Derrida). Vztít tedy známé koncepty a nakládat s nimi jinak je součástí Deleuzovy afirmativní filozofie, která se zaměřuje na tvorbu pojmů. Vraťme se zpátky na ples – ten byl prostorem pro zdravé stávání se, pro vytváření nových relací, posouváním limitů TbO. V tomto pohledu byl „zdravější“ než běžný ples, kde se toho zase moc neděje – a který je v mnoha směrech teritorializovaný.

Představme si totiž situaci, ve které by se člověk na vozíku ocitl na „obyčejném plesu“ – či že by se na takovém plesu ocitlo více vozíčkářů, dostatečné množství na to, aby svým pohybem byly na akci znatelní. Teď se samozřejmě pohybují v hypotetické rovině a naznačují modelový případ. Jak by okolí přistupovalo k lidem na vozíku, zvláště na tom elektrickém, který zabírá poměrně hodně místa a umí vyvinout značnou rychlost? Kde by se vytvářela hranice mezi „my“ a „oni“? Jak by v tomto prostředí působil elektrický vozík, který se řídí po parketu někdy ve značné rychlosti, která nepřipomíná konvenční tanec? Zkrátka, jak by vstoupili do teritorializovaného prostoru konvenčního plesu lidé na vozíku? Teritorializovaný prostor ale netvoří jen charakter akce či návštěvníci, ale i fyzický prostor – tj. bariéry. Odlišné asambláže tvoří odlišné možnosti pro TbO, stejně tak jako pro odlišné deteritorializace. A zatímco ples vozíčkářů jeho kapacitu zvyšuje, dá se předpokládat, že jiný ples by kapacitu tvořit nové relace snížil, u vozíčkářů možná výrazně. Pokud situaci navíc vtáhneme k Deleuzovu konceptu etiky – to, co zvyšuje kapacitu jednat a tvořit relace, je dobré, to, co je naopak snižuje, je špatné (Deleuze, Guattari: 2010) – jsou medicínská teritorializace a bariérový prostor neetické.

Jak se stát chodákem

Na plesu se objevily i další příklady deteritorializace a ukázky toho, „co může tělo dělat“.

Míra postižení byla na parketu různá, od lidí, kteří se sami takřka nepohybují a mají ležící vozíky, až po ty, kteří používali k chůzi hůl. Zajímavé bylo pak propojení s tanečnicí a tanečnicemi. Lucka, která je po obrně a je na vozíku, tančila ve stoje na parketu za podpory

svého tanečního partnera. Právě spojení skrze tanec jí umožnilo stát a vytvářelo asambláž. Mnoho tanců dává smysl až spojením dvou či více lidí – v tomto případě ale tanec proměnil tělo – člověk na vozíku se stal „choďákem“. Když tanec skončil, Lucka znovu usedla na vozík.(terénní poznámky).

Tento příklad přímo odkazuje k tomu pohlížet na tělo skrze spojování s ostatními těly, přistupovat k němu jako k asambláži, která není unifikovaná a statická, ale přesto je koherentní. Lucka se svým tanečním partnerem vytvořila asambláž, která přímo proměnila (deteritorializovala) její tělo – z ženy na vozíku se na chvíli stala žena, která tančí na nohou. Propojení s jiným tělem neznamena kvantitativní posun, ale posun kvalitativní – asambláž není rozložitelná na své původní prvky, dává smysl a funguje jako celek. A na otázku, co může její tělo dělat, byla odpověď – tančit ve stoje. Zároveň není pouze shoda okolností, že se tak stalo při tanci. Tanec je fluidní a nikoli statický, s touhou tvořit, nikoli se vracet, je to činnost pro sebe, nikoli činnost, která vede k nějakému cíli. V tomto smyslu tak přesně zapadá do Deleuzovi filozofie zaměřené na dynamiku a proces „stávání se“, ve kterém nezáleží na tom, že něco „je“, ale naopak na tom, co „dělá“, je utvářeno rizomatickým spojováním hnané pozitivní touhou (Colebrook 2002). Proto umožňuje vyjádření těla, které nemusí být užitečné, a otevírá možnosti pro těla, která nejsou k nějakým činnostem uzpůsobená. Navíc je možné na tanečním parketu spojit více těl, které pak společně rozšiřují možnosti tvořit relace a afekty – tančit. Posunují limity svých TbO.

Na plese je pes!

Na plese se nacházel i asistenční pes. Pes by jinak na plese budil všeobecné pohoršení, od nepatřičnosti brát domácího mazlíčka na společenskou událost až po nevhodnost psích tlapek pro taneční parket. Spojení psa označeného žlutou vestou s jeho paničkou ale vytváří z tohoto zvířete asistenta. Tedy plnohodnotného společníka, který je součástí osoby, které asistuje. Pes ale zůstává, zvláště pro děti, zvířátkem k podrbání. Přestože se osoby využívající asistenční psi často ohrazují proti nedovolenému hlazení jejich asistentů, protože je to rozptyluje, dětské pomazlení přijmou přeci jen s větší ochotou. A tady už se dostáváme k tomu, že díky asistenci se na taneční parket propašoval pes.(terénní poznámky)

Na tomto místě opět promýšlím teritorializaci plesu a myšlenkami se přesouvám na ples „obyčejný“, navíc se psem bez vesty. Ples vozíčkářů, jak už jsem zmínila, se svým

charakterem od toho běžného dost liší – jde především o inkluzi „pomůcek“ vozíčkářů, včetně například asistenčního psa, a respekt k prostoru, který vozíčkáři potřebují. Na ukázce jsou zajímavé dva aspekty. Za prvé je to pes, za druhé jsou to děti. S obojím pak souvisí myšlenka deteritorializace a teritorializace. Asistenční pes je deteritorializován a reteritorializován (což by se dalo říci, že po celou dobu domestikace), v tomto případě do asistenta, který vytváří se svou paní či pánem funkční asambláž. Bez rozkazů (které mohou mít všelijaké formy) pes neudělá nic (či neudělá to, co je po něm žádáno), na druhou stranu rozkazy bez psa jsou rovněž k ničemu. Spolu vytvářejí stroj.

Colebrook (2002) dává jako příklad stroje bicykl a člověka. Jejich spojením se stává z kola dopravní prostředek a z člověka cyklista. U člověka a psa není tento vztah tak symetrický, člověk zůstává člověkem i bez psa, ale asistenční pes bude sotva asistovat, když nemá komu (nemusí ale asistovat neustále, stejně tak jako cyklista pořád nešlape na kole). Spojení psa a člověka je tedy stroj (asambláž), odkazuje ale zároveň k subjektivitě. Deleuze se vymezuje k subjektivitě jako transcendentální a primární. Subjektivita je naopak výsledkem asambláže, souběhu tělesnosti na jedné straně, a fyzickým a sociálním světem, které ho limitují, ale zároveň i umožňují, na straně druhé (Fox 2002). Asistenční pes je tak včleněn do subjektivity člověka. Proto s ním může i tam, kam by obyčejný pes nemohl. Asambláž s člověkem a s vestou (která vyjadřuje jeho schopnosti a funkci) má na druhou stranu i dopad na subjektivitu psa – který je více než zvířetem asistentem. Zatímco pes-domácí mazlíček by na podobném místě společně s jeho majitelkou působil rozruch a jeho přítomnost by nebyla vhodná, ten samý pes, akorát ve žluté vestě, byl na plese vítán. Asambláž, které byl součástí, byla totiž jiná. Přestože jeho tlapy pro taneční parket pořád vhodné nejsou.

Ale pes byl na plese chvílemi znovu deteritorializován do chlupatého zvířátka – dětmi, kteří si ho drbaly. Lidé, kteří mají asistenčního psa, nebývají za podobné chování rádi. Psa, který by se měl soustředit pouze na ně, to rozptyluje. Týká se to především slepých lidí, kteří potřebují, aby jejich pes neustále udržoval pozornost. Ale pokud pes vstupuje do asambláže s dítětem, je podobné chování vnímáno přeci jen jinak, interakce se psem není tak nežádoucí a jsou to právě děti, které si všimnou, že na parketu je pes – nikoli pes/asistent. Příhoda se psem odkazuje na proměnlivost asambláží, stejně jako na to, že asambláže vytvářejí subjektivitu, a zároveň, že teritorializace není úplná (i když tělo s orgány se tomu velice blíží). Současně nechci pojímat asistenčního psa jako pasivního činitele v procesech teritorializace a deteritorializace – ale jsou to právě významy, které subjektivitu vytvářejí, a ty zůstávají v lidském světě.

Doprovodný program – ukradené teritorium?

Co mě asi překvapilo a zároveň zklamalo, byl doprovodný zábavný program. Očekávala jsem, že na plesu vozičkářů bude vozičkářské předtančení, místo toho jsme byli svědky moderního uměleckého tanečního souboru, jehož těla se prohýbala všemi směry. K tomu mě napadá otázka – dá se to vnímat jako „ukradení“ programu? Na plesu vozičkářů se máme obdivovat tančení nevozičkářů? Ale není to zároveň tak, že ani na běžném plesu většina lidí ani náhodou nedokáže, co předvádějí předtančující? Jaké je poselství? Že se nejedná pouze o ples vozičkářů, ale všech? Čí je to prostor? Čí je to akce? Co znamená „čí“? Kdo jsme? Překračuje to linii abled a disabled? Nebo umocňuje? (terénní poznámky).

Výše zmíněný postřeh odkazuje k teritoriu („čí je to prostor? čí je to akce?“). Deleuze dává do kontrastu k teritoriu koncept nomádství, který je „o nahrazení monolitických definic reality multiplicitou narativů. To umožňuje nepřetržitý tok deterritorializace, která ustanovuje linie úniku pryč z teritorií a monolitických institucí.“ (Fox 2002: 355). Neznamená to, že máme uvažovat pouze v těchto dvou krajních případech, na mnoha místech se teritorium s deterritorializací střetávají (jako například ples vs. ples vozičkářů), přesto ale může být zamyslením se nad teritoriem podnětné. Nevím nic o intencích pořadatelů o doprovodném programu, je klidně možné, že profesionální vozičkářské tanečnice nesehnali. Nicméně pokud vnímáme ples jako asambláž, přestože je charakterem asambláže její dynamika, je dobré se zamyslet nad tím, jakou v ní hraje tančení uměleckého souboru roli ve smyslu „my“ a „oni“. Territorializací se vytváří subjektivita, přímo se tak podílí na vytváření „postižení“ a „postiženého subjektu“ (Goodley 2010), nomádství naopak distinkci mezi „my“ a „oni“ ruší.

Ples, ač místo mnohé deterritorializace, ale nomádstvím prostorem nebyl, šlo spíše o vytvoření plesu-teritoria, kde si mohou zatančit vozičkáři, jejich příbuzní a přátelé. Účast profesionálního „chodícího“ souboru tak zůstává ambivalentní. Na jednu stranu se jedná o „rozšíření prostoru“, kde se obdivujeme jakémukoli tanci, na straně druhé to může být poselství o tom, „jak vypadá tanec“. Pochopitelně, tanec není jen jeden, a ani na obyčejném plesu většina návštěvníků ani vzdáleně nezvládá to, co profesionální tanečnice. Territorializování do „postiženého-subjektu“ s sebou ale přináší větší distinkci, ať už jsou aktuální možnosti těla jakákoli. Co přispívá k oné distinkci, jsou těla bez orgánů, jehož limity jsou tvořeny jak sociálním, tak přírodním světem a je to je to strana kulturní inskripce (territorializace), ale také rezistence a odmítnutí (deterritorializace) (Fox 2002). Disability studies se soustředí na sociální rozměr postižení, který vytváří člověka jako „postiženého“,

„nezpůsobitelného“ a „neautonomního“. Tato kritika a dekonstrukce vede zároveň k reflexi normy vykazující požadavky zdatnosti, způsobilosti, zdraví a autonomie, které zasahují nejen disabled člověka, ale i člověka označeného za zdravého (Kolářová 2012). Jsou to právě ony požadavky zdatnosti, způsobilosti, zdraví a autonomie, který k limitům TbO přispívají, ale slovy disability studies, tyto požadavky jsou hierarchicky stavěny nad jiné. A tyto schopnosti nemusí být aktuální, někdy stačí, když jsou vztaženy k našemu TbO. Např. já neumím tančit, nedokážu se tak prohýbat a kroutit jako členové a členky profesionálního souboru na plesu. Ale díky mému TbO (virtuální možnosti), bych se jednou možná tančit dokázala naučit (i když o tom pochybuju). Člověk na vozíku ale díky svým fyzickým dispozicím tančit a prohýbat se ve stoje nemůže, jeho TbO je rozdílné. Tam, kde překračuje Deleuze rozdíl mezi zdravím a nezdravím, když vnímá etiku jako schopnost tvořit nové relace a afekty, medicína, potažmo společnost tyto relace a afekty staví do hierarchické pozice, kdy nejde o množení samotné, ale o schopnost vytvářet ty „správné relace a afekty“.

Epilog

Vozíčkáři tančí s nevozíčkáři, po parketu se prochází pes, malé děti se vozí Mirkovi na vozíku. Ples vozíčkářů naboural mnoho plesových konvencí, což bylo částečně dané i tím, že měl od počátku neformální charakter. Na druhé straně se na něm nepodával tvrdý alkohol, takže neskončil tak jako mnoho podobně neformálních plesů. Atmosféra byla uvolněná a vozíčkáři s nevozíčkáři vytvářeli jeden koherentní prostor. Co bylo na tanečním parketu možná nakonec nejvíce nezvyklé, jsem byla já tančící se svojí přítelkyní. Přestože jsme se na křesťanském plesu nechovaly párově a já jsem měla šaty. Ale tanec jsme si neodpustily. (terénní poznámky)

Tento úryvek opět odkazuje k akci jako k asambláži, kde některé deterritorializace se provádějí snadněji, některé už ale méně. Zároveň odkazuje k plesu jako teritorializovanému, nikoli nomádskému prostoru. Charakter akce na jednu stranu umožnil velké zapojení vozíků (zatímco vozík je mezi „ne-postiženými“ lidmi často zneviditelnován), umožnil rozšířit TbO vozíčkářů i nevozíčkářů, na druhou stranu díky svému křesťanskému rázu mně a mé přítelkyni neumožnil se vyjádřit. Prováděla jsem na plesu etnografický výzkum, byla jsem pozvaná od svých známých, charakter (teritorializaci) akce jsem tedy respektovala. A současně sledovala, jak asambláž (prostředí + aktéři + atributy + charakter akce) jinde cesty otvírá a jinde uzavírá.

Závěr

Nahlédnout na postižení deleuzovsko-guattarskou optikou především napomáhá přehodnotit (deteritorializovat) premisy, které postižení vytvářejí. To znamená především zdraví a nemoc, které se nevztahují k sociálním konvencím (správné relace), ale k afirmaci, k produkci (schopnost vytvářet takové relace, které mohou dále tvořit relace). Nepojímat relace hierarchicky znamená odhlédnout od dialektického – negativního – pojetí difference k afirmativnímu. Konstrukce postižení je produktem rabského myšlení: „ty jsi postižený, tudíž já jsem zdravý“. „Ty jsi zdravý, tudíž já jsem postižený“. Nevidět protiklad tam, kde spatřujeme diferenci, nechápat afirmaci jako protiklad negace. Teritorializace vytváří subjekty. „Buď subjektem a buď jako takový zachycen, jako subjekt vypovídání převedený na subjekt výpovědi – jinak budeš jen vandrák.“ (Deleuze, Guattari 2010: 182)

Vnímat diferenci afirmativně a na tělo pohlížet jako na asambláž umožňuje lidem a jejich tělům vytvářet nové kompozice, zároveň si ale uchovávat ty staré. Deleuze s Guattarim nejsou bezmyšlenkovití obdivovatelé nového, jejich filozofie ale současně umožňuje odhlédnout od konvenčního způsobu myšlení a současně je velmi inspirativní pro analýzu. Ples vozíčkářů se tak ukázal jak asambláž, která je otevřená mnohým deteritorializacím, jako je aktivní zapojení vozíků či přítomnost asistenčního psa, která posouvá limity TbO. Jako každá asambláž je vytvořená z jiných asambláží, tedy i vozíčkářů a jejich těl, stejně tak jako ostatních návštěvníků plesu. Tvoření relací a afektů a posouvání limitů TbO svým charakterem dekonstruuje postižení, protože se v principu vozíčkáři a nevozíčkáři neliší. Místo důrazu na jednotlivé elementy vyzdvihují Deleuze s Guattarim jejich vzájemné propojování. A možnosti k tomuto propojování jsou otevřené.

Literatura:

Buchanan, I. 1997. „The Problem of the Body in Deleuze and Guattari, Or, What Can a Body Do?“ *Body & Society*. 3 (3): 73-91.

Colebrook, C. 2002. *Gilles Deleuze*. London: Routledge. Currier, D. 2003. „Feminist Technological Futures: Deleuze and Body/Technology Assemblages“. *Feminist Theory*. 4 (3): 321-338.

Deleuze, G. 1983. *Nietzsche and Philosophy*. New York: Columbia University Press. in Buchanan, I. 1997. „The Problem of the Body in Deleuze and Guattari, Or, What Can a Body Do?“ *Body & Society*. 3 (3): 73-91.

Deleuze, G, F. Guattari. 2010.

Duff, C. 2010. „Towards a Developmental Ethology: Exploring Deleuze's Contribution to the Study of Health and Human Development“. *Health*. 14 (6): 619-634.

Emerson, R. M., R. I. Fretz, L. L. Shaw. 1995. *Writing Ethnographic Fieldnotes*.

Fox, N. J. 2002. „Refracting 'Health': Deleuze, Guattari and Body-Self“. *Health*, 6 (3): 347-363.

Fox, N. J. 2011. „The Ill-health Assemblage: Beyond the Body-with-organs.“ *Health Sociology Review*. 20 (4): 359-371. [online]. Universities of Leeds, Sheffield and York. [cit. 20.9. 2013]. <<http://eprints.whiterose.ac.uk/43774/>>

Fox, N. J., K. J. Ward. 2008. „What Are Health Identities and How May We Study Them?“ *Sociology of Health and Illness*. 30 (7): 461-79.

Goodley, D. 2010. *Disability Studies: An Interdisciplinary Introduction*. London: Sage Pub.

Grosz, E. A. 1994. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

Hauer, T. 2002. . V Praze: Karolinum.

, K. 2012. - - *kritika*:

(SLON).

Meekosha H., R. Shuttleworth. 2009. „What's So 'Critical' about Critical Disability Studies?“ *Australian Journal of Human Rights*. 15 (1): 47.

Stanford Encyclopedia of Philosophy. Gilles Deleuze. [online]. [cit. 10.5. 2014]. Dostupné z <<http://plato.stanford.edu/entries/deleuze/>>

Van Maanen, J. 2011. *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. 2nd ed. Chicago Guides to Writing, Editing, and Publishing. Chicago: University of Chicago Press.

