

O „HENDIKEPU“

Shelley Tremain

On the Subject of Impairment (2002)

přeložila Zuzana Šťastná

104 | Úvod: Foucault a disability studies

Tento text⁵³ vychází ze zjištění, že autoři a autorky publikující v oblasti disability studies zatím ve své práci příliš nevyužívali poznatky o podstatě novodobých mocenských systémů, obsažené v díle Michela Foucaulta.⁵⁴ Že až dosud málokoho zajímalo, jak by foucaultovské analýzy mohly disability studies obohatit a rozšířit jejich teoretický dosah, se zdá překvapivé, uvážíme-li, jak obrovské popularitě se Foucaultovo dílo těší u teoretiků a teoretiček feministických studií, postkoloniálních studií, queer teorie a dalších opozičních diskursů. Obzvláště překvapivé je toto opomíjení proto, že k tématům, jimiž se Foucault velmi podrobně zabýval, patří i zrod moderního vnímání chorob a těla (Foucault 2010), sociální konstrukty šílenství (Foucault 1994) a technologie normalizace (Foucault 2000).

Tento zjevný nezáměr o Foucaultovo dílo je třeba částečně přičíst jistým zkreslujícím interpretacím Foucaultova přístupu a také tomu, že materialistické teorie předních britských „sociálních modelářů“ (mám-li použít termínu Carol Thomas) obecně odmítají „postmodernismus“. Ve většině takových materialistických prací jsou Foucaultovy nominalistické analýzy

53 Části této kapitoly se ve zrevidované a rozšířené podobě objevují v mém eseji „Ovládní nezpůsobilosti“, publikovaném v časopise *Social Theory and Practice*, 24 (4) (říjen 2001).

54 Citace z prací M. Foucaulta jsou převzaty z českých vydání jeho knih. (Pozn. redakce.)

(spolu s řadou jiných rozmanitých, ba i konkurenčních teorií) zahrnovány pod hlavičku „sociálního konstruktivismu“, označovány za „idealistické“ a tvrdí se o nich, že „nejsou s to nabídnout skutečná vysvětlení“. Kupříkladu Mark Priestley je toho názoru, že nominalistické a jiné „sociálně konstruktivistické“ přístupy k tělesné jinakosti a/nebo nezpůsobilosti jsou sice cenné tím, že poukazují na ideologické a kulturní procesy konstituující „disableismus“, ale „ne vždy vysvětlují, proč se tyto procesy objevují právě v konkrétních historických podmínkách“ (Priestley 1998: 77–83, 87–88; viz také Barnes 1996: 48–49; Thomas 1998: 60; srov. Hacking 1999 o nominalismu).

Většina materialistických analýz v oboru disability studies vychází z realistické ontologie, podle níž v Přírodě existují „skutečné“ objekty s transhistorickou a transkulturní identitou, nezávislé na veškerých kontextově podmíněných označovací zvyklostech a praxi. Naopak ti, kdo se ve svých teoriích a výzkumu opírají o Foucaultův nominalistický přístup, mají za to, že žádné jevy ani stavy neexistují nezávisle na historicky a kulturně zakotvených jazykových hrách, v jejichž rámci tyto jevy a stavy chápeme a jimiž o nich vypovídáme. Ti, kdo používají Foucaultův přístup, tedy považují za pomýlené každé zkoumání, které se snaží vysvětlit, proč se údajně nadčasové procesy vytvářející údajně nadčasové problémy (dejme tomu disableismus) objevují v některých společensko-historických kontextech, a v jiných ne. Z foucaultovského hlediska je pro sociální teoretičky a teoretiky vhodnější a důležitější se ptát jinak: Jaké historické podmínky umožnily vznik tohoto současného problému? Foucaultovy pozdější práce o zrodu moderních kárných institucí (2000), dějinách sexuality (1999), užívání slasti (2003) a starosti o sebe (2003) představují jakýsi soubor genealogií („historií přítomnosti“), jež nám přibližují okolnosti zrodu několika současných jevů a sledují historicky podmíněné zvyklosti a způsoby chování, které utvářely jejich podobu.

Tento genealogický přístup by se měl začít používat i v disability studies. Pojmový rámec, v němž se dnes při své práci pohybuje stále více teoretiků a výzkumníků tohoto

oboru – sociální model „postižení“ – totiž neumožňuje analyzovat mechanismy moci a vědění, na které poukázal Foucault. Sociální model byl vytvořen jako protiváha individuálních (tj. lékařských) modelů „postižení“, které tento stav interpretují jako nepříznivé důsledky vady či nedostatku vlastní „postižené“ osobě. Používá dva ústřední pojmy – *hendikep* (*impairment*) a *postižení* (*disability*) –, jež pojímá jako navzájem se vylučující (Oliver 1990: 4–11). Sociální model je oficiálním vyjádřením souboru zásad, které vytvořila Unie tělesně hendikepovaných proti segregaci (UPIAS). *Hendikepem* se v rámci tohoto modelu rozumí „chybějící končetina nebo její část či vada končetiny, orgánu či tělesného mechanismu“. *Postižení* je definováno jako „dodatečné znevýhodnění, kterému je člověk vystaven nad rámec svého hendikepu, to jest znevýhodnění či omezení činnosti zapříčiněné soudobým uspořádáním společnosti, které téměř nebo vůbec nebere ohled na osoby s tělesnými hendikepy“ (UPIAS 1976 cit. in Oliver 1996: 22).

Na poznámku jistého sociologa medicíny, že britské hnutí „postižených“ (vycházející ze sociálního modelu) pojednává o postižení, „jako by nemělo nic společného s hmotným tělem,“ reaguje Michael Oliver důrazným tvrzením, že geneze postižení (*disablement*) skutečně s hmotným tělem nic společného nemá, nicméně hendikep je naopak především aspekt hmotného těla (Oliver 1996: 35). Kritický dialog uvnitř disability studies však již poukázal na to, že jelikož ti, kdo propagují sociální model, vyžadují přísné oddělování kategorií hendikepu a postižení, prvně jmenované kategorii se zatím nedostalo náležité teoretické reflexe (např. Shakespeare, Watson 1995; Hughes, Paterson 1997; Corker 1999). Bill Hughes a Kevin Paterson například ukázali, že rozlišování mezi hendikepem a postižením sice demedikalizuje postižení, nicméně hendikepované tělo tím zároveň ponechává zcela v působnosti lékařsky zaměřených výkladů (Hughes, Paterson 1997: 330). Takový přístup ovšem nutně selhává, jde-li o to analyzovat, jak se biomedicínská praxe, na jejíž rozbor se zaměřoval Foucault, podílela na historickém vzniku kategorie hendikepu (či,

řečeno čistě lékařskou terminologií, kategorie vad či poruch) a jak později přispívala k jejímu přetrvání. Jelikož velká část prací, které v oboru disability studies v minulosti vznikly, vycházela z realistické ontologie, s hendikepem se v diskursu tohoto oboru zpravidla zacházelo jako s jakýmsi objektivním, transhistorickým a transkulturním faktem, o němž přesně a věrně vypovídá biomedicína. Foucaultův historický přístup by nám nicméně mohl umožnit dokázat, že tento údajně „reálný“ jev je ve skutečnosti historicky podmíněným produktem působení novodobé moci.

Hughes a Paterson připouštějí, že foucaultovský přístup k tělesné či mentální nezpůsobivosti by se dal využít ke zkoumání geneze hendikepu a ke sledování toho, jak „režimy pravdy“ popisující odlišná a/nebo nezpůsobivá těla zásadně usnadnily ovládání a kontrolu těchto těl (Hughes, Paterson 1997: 332). Tito autoři nicméně zároveň tvrdí, že mnou doporučené foucaultovské hledisko v konečném důsledku vyžaduje „teoretickou eliminaci hmotného těla“ (c.d.: 34, viz také Shakespeare, Watson 1995). Jak si lze povšimnout, tento argument zaměňuje důsledek za premisu, protože právě hmotnou podstatu „hendikepovaného těla“ je zde zapotřebí zpochybnit. Řečeno slovy Judith Butler, „nelze mluvit o těle jako takovém, aniž ho touto svou řečí dále utváříme“ (Butler 1993: 10). Foucault navíc nepopírá hmotnou existenci těla. Pouze tvrdí, že tuto materiální existenci nelze oddělit od historicky podmíněných zvyklostí a způsobů chování, které jí dávají vzniknout, tj. *objektivizují* ji (srov. Hughes, Paterson 1997: 333–334). Je vskutku politicky naivní tvrdit, že pojem *hendikep*, *vada* či *porucha* je hodnotově neutrální, to jest „čistě popisný“, jako bychom vůbec mohli něco popisovat, aniž bychom tím zároveň *předepisovali*, jak má vypadat to, na co (jak bezelstně tvrdíme) svým popisem odkazujeme. Diskursy pravdy, které určité jevy údajně pouze popisují, ve skutečnosti samy přispívají k utváření těchto svých objektů.

Na rozdíl od Michaela Olivera tedy chci hájit názor, že hendikep a jeho hmotná podstata jsou naturalizovanými pro-

dukty působení disciplinující(ho) vědění/moci. V další části tohoto textu se k tomuto tvrzení dopracovávám tak trochu oklikou, jak se může někomu zdát. Nejprve uvádím několik relevantních argumentů z Foucaultova díla, které zasazují vznik hendikepu jako předmětu vědění/moci do historického kontextu. Jak by si čtenáři měli povšimnout, upozorňuji v této části na to, že *vrozený (při-rozený) hendikep, vada* či *porucha* a *přirozené pohlaví* se jako objekty diskursu poprvé objevují ve stejném dějinném okamžiku. Abych ukázala, jak foucaultovská moc své objekty „naturalizuje“ (tedy vytváří dojem, že mají přírodní, ahistorickou povahu) a materializuje, sleduji v různých oborech (biologie, klinická psychologie, medicína a chirurgie, feminismus), jak se utvářejí zvyklosti a praxe produkující dvě „přirozená“ („přírodou daná“) pohlaví. O tyto rozbory pak opírám své tvrzení, že základní východisko sociálního modelu (hendikep, ve smyslu anglického pojmu *impairment*) je historickým výtvořem foucaultovského režimu vědění/moci.

Jak s „přirozeným pohlavím“, tak s „přirozeným hendikepem“ se v diskursu i v praxi zacházelo jako s primárně nehistorickou (biologickou) hmotou těla, která je až následně formována časem a společenskou třídou, utvářena kulturou, která se na ni otiskuje. Na samotnou hmotnou podstatu pohlaví a hendikepu se až dosud hledělo jako na prediskursivní (tj. politicky neutrální) danost. Ovšem teprve když přistoupíme na to, že materiální podstata něčeho může být *produktem* působení historických podmínek a z nich vyrůstajících mocenských vztahů, dokážeme rozeznat ty, kdo ji takto materializovali, a postavit se jim na odpor.

Biomoc a subjekt práva

Historické podmínky, které ovlivnily novodobé vnímání těla, se zformovaly teprve na sklonku 18. století. V tomto dějinném kontextu bylo vytvořeno moderní tělo jako produkt a předmět lékařského vyšetřování, který si bylo možno podrobit, užívat

jej, zneužívat a přetvářet. S pacientem se postupně začalo zacházet tak, jak se dříve smělo zacházet jen s mrtvými těly. Pasivita tohoto předmětu byla výsledkem procesu klinického zkoumání, kdy pohled výzkumníka znehybňoval a ohraničoval vnímané, dokud neměl před sebou „tělo“. Klinické popisy vypracovávané během takových zkoumání vytvářely nové objekty vědění a sdělování, dávaly vzniknout novým skutečnostem a zaváděly do každodenního života nové rituály, jimž se nebylo možno vyhnout – rituály, jejichž účastníci začali být na nově vytvořených objektech a skutečnostech gnozeologicky závislí (Foucault 2010; Duden 1991). Foucault tvrdil, že toto zpředmětnění těla v klinickém diskursu 18. století bylo jedním z krystalizačních jader, kolem nichž se zformoval nový režim moci – biomoc (Foucault 1999). Foucaultova koncepce biomoci poukazuje na to, že poměrně nedávno vzniklé formy moci/vědění vykazují strategickou tendenci stále komplexněji a všestranněji organizovat jak život jedince, tak život lidstva jako druhu (Allen 1999).

Ve *Zrození kliniky* (česky 2010) Foucault ukazuje, že zacházení s tělem coby předmětem mělo shodné rysy (a také působilo souběžně) s „praktikami dělení“ (Foucault 1996: 195), které s sebou přinesl prostorově, časově a sociálně segregovaný provoz kliniky 19. století. Když Foucault mluví o praktikách dělení, má na mysli typ manipulace, jež vědu (či pseudovědu) spojuje s tendencemi k segregaci a sociálnímu vylučování: „praktiky dělení“ s sebou nesou klasifikaci, rozvrstvení a ovládání subjektů, které byly původně součástí vnitřně poměrně nediferencované masy lidí (Rabinow 1984). Je důležité nezaměňovat foucaultovský *subjekt* a *cogito* novověké filosofie, tedy autonomní já, racionální mravní agens. Být subjektem znamená pro Foucaulta (v souladu s původní etymologií – *sub iacere* – uvrhnout pod) být podřízen někomu jinému, spjat s ním vztahem ovládání a závislosti, a zároveň být skrze svědomí a sebepoznání připoután k vlastní identitě. V obou případech je člověk podroben a podřízen někomu nebo něčemu. Skrze proces oddělování, ať už probíhá uvnitř samot-

ných subjektů, nebo v jejich vztahu k ostatním, se subjekty objektivizují, zpředměňují jako (například) šílené či duševně normální, nemocné či zdravé, zločinné či mravné a v důsledku toho se učí přistupovat k sobě vědecky (Foucault 1996). Stručně řečeno, skrze tyto objektivizující procesy oddělování, klasifikace a pořádání se vytváří vztah subjektů k jejich osobní a společenské identitě (Rabinow 1984).

110 | Od 18. století se zpředmětnění těla stává krystalizačním jádrem, kolem něž se vytváří nový soubor procedur a mechanismů – „technologií“. Tyto technologie přímo nezapříčinily vzestup kapitalismu, ale vytvořily předpoklady pro jeho úspěch (Rabinow 1984; Gordon 1991). O jedné z těchto technologií mluví Foucault jako o „disciplíně“. Disciplínu nelze ztotožňovat s konkrétní strukturou či institucí: „je typem moci, modalitou praktikování moci nesoucí si s sebou celý soubor nástrojů, technik, procedur, úrovní aplikace, cílů; je jakousi ‚fyzikou‘ či ‚anatomíí‘ moci, určitou technologií“ (Foucault 2000: 300). Účelem disciplinární technologie je vytvořit tělo, které je „poslušné“, to jest takové, které může být podřízeno, využito, transformováno a zdokonaleno (c.d.: 201). Je však nesmírně důležité mít na paměti, že disciplinační praktiky počítají s aktivitou subjektu; umožňují subjektům jednat, aby je bylo možno omezovat (srov. Hughes, Paterson 1997: 334). Moc práva, na rozdíl od pouhé fyzické síly či násilí, je totiž mocí pouze a jedině tehdy, obrací-li se k jedincům, kteří mají svobodu jednat různými způsoby. Ačkoli se moc zdá být v zásadě represivní, ve skutečnosti je to „způsob jednání působícího na jednající subjekt či jednající subjekty, pokud jednájí nebo jsou schopny jednat“ (Foucault 1996: 216). Výkon moci tedy spočívá v usměrňování možností, jak se chovat, a v hierarchizaci možných výsledků takového chování. Tyto usměrňující zásahy, toto vytváření hranic možného chování, je navíc zastíráno. Zastíráním těchto praktik se legitimizuje diskursivní formace, v níž fungují, a vytváří se dojem její přirozenosti (Butler 1999: 2). Jinak řečeno, hegemonní mocenské struktury se udržují vytvářením aktů zdánlivé volby v rámci každoden-

ního fungování subjektu. Za ústřední složku režimu biomoci považoval Foucault „normalizaci“. V prvním svazku *Dějiny sexuality* (Foucault 1999) vysvětluje příčiny vzniku normalizačních technologií takto:

Moc, která si klade za úkol starat se o život, však potřebuje mechanismy, které prodlužují jeho trvání, regulují ho a opravují (...). Taková moc spíš klasifikuje, měří, oceňuje a hierarchizuje, místo aby se manifestovala ve svém vraždícím přepychu; nesleduje linii, která odděluje poslušné subjekty a nepřátele panovníka; pracuje pomocí rozmístění okolo normy (...) zákon funguje stále víc jako norma a (...) právní instituce se stále víc integrují do kontinua aparátů (medicínských, správních atd.), jejichž funkce je především regulační. (Foucault 1999: 167)

111 | Normalizační technologie slouží k systematickému vytváření, klasifikaci a kontrole „anomálií“ uvnitř společenského organismu. Podle Foucaulta je jejich prvotním cílem tyto takzvané anomálie izolovat; pak nastupují další, příbuzné technologie, které je pomocí terapeutických a korektivních strategií navrátí zpět k „normálu“ (Rabinow 1984). Jelikož některé normalizační technologie (například rehabilitace, rekonstrukce prsu, psychoanalýza a zpověď) vyžadují, aby se příslušný subjekt obrátil na nějakou vnější autoritu či instituci, není těžké rozpoznat jejich disciplinační povahu. Jiné normalizační technologie (například činnost svépomocných skupin, výukové programy asertivity, dietní režimy a cvičební programy) nicméně plní svou disciplinační funkci tak účinně právě proto, že sebezpozorování a sebekontrola, které jsou podmínkou zapojení subjektu, se zdají být ve všem všudy jen výrazem jeho osobních přání a individuality. Stát dokáže vytvářet stále širší a totalitárnější síť sociální kontroly právě a jedině skrze svou schopnost produkovat stále specifitější kategorie individuality – v tom spočívá obzvláštní záludnost normalizačních technologií (Rabinow 1984). Řečeno přímo,

„velká a složitá idea normality“ dnes slouží k tomu, aby byla subjektům připisována taková identita (nebo aby se ony samy hlásily k takové identitě), která je činí ovladatelnými (Rajchman 1991: 104).

112 | Tato individualizační forma moci vděčí za svůj rozmach z velké části biologii. Jak poznamenává Anne Fausto-Sterling (2000), na přelomu 18. a 19. století, kdy se z biologie postupně stávala organizovaná vědní disciplína, získával tento obor stále větší pravomoc nad těly považovanými za „anomální“ nebo nějakým způsobem nejednoznačná. Například Isidore Geoffroy Saint-Hilaire založil nový vědní obor, *teratologii*, pro zkoumání a klasifikaci neobvyklých porodů, včetně porodů „hermafroditů“ a lidí s takzvanými vrozenými vadami, jak zní později etablovaný termín. Zatímco v minulosti byla neobvyklá těla vnímána jako nepřírozená a zruďná, nový obor teratologie vysvětloval narození lidí s „neobyčejnými těly“ *přírozenými* příčinami. Pokud ovšem teratologie tato těla nově označovala za „patologická“ či „v nezdravém stavu“ a chtěla je s pomocí nově rozšířených lékařských vědomostí léčit, stávalo se vědecké poznání nástrojem k disciplinaci právě těch divů, které původně přitahovaly jeho pohled. V polovině 20. století už lékařské technologie „pokročily“ natolik, že dokázaly ve jménu „napravování chyb přírody“ docílit úplného vymizení těl, která by kdysi byla předmětem bázně a úžasu (Fausto-Sterling 2000: 36–37; viz také Garland-Thomson 1997: 75).

Subjekty pohlaví a genderu

Termín „gender“ (rod) byl původně používán při zkoumání intersexuality, například při výzkumech Johna Moneyho a jeho týmu, a odkazoval na psychosociální aspekty pohlavní identity. Výzkumní pracovníci a pracovnice se v té době snažili vytvořit protokoly pro klinický přístup k intersexualitě a potřebovali teorii identity, jež by jim umožnila určit, které ze dvou pohlaví mají v každém jednotlivém případě svým klinickým subjektům přidělit. Byli přesvědčeni, že pojem *rodu*

(interpretovaný jako psychosociální rozměr „pohlaví“) jim v takových situacích umožní dospět k rozhodnutí (Hausman 1995). Navíc tvrdili, že „teorie genderové identity“ umožňuje lékařským autoritám chápat prožívání člověka, který je na pohled příslušníkem jednoho „pohlaví“, ale přeje si i svou vnější podobou náležet k jeho protějšku. V rámci této dichotomie pohlaví a genderu byl pak „normální“ takový vývoj jedince, v němž je jeho „genderová identita“ v souladu s jeho „pohlavní anatomii“ (c.d.: 7). Vezmeme-li v potaz závěry, k nimž příslušné studie intersexuality dospěly – totiž poznatek, že sexuální chování a ztotožnění člověka s „mužskou“ či „ženskou“ identitou nemají vrozený či instinktivní základ – může se zdát překvapivé, jak omezené možnosti skýtá jimi vytvořený teoretický model. Dotyčné výzkumné týmy ovšem nikdy nezpochybily základní předpoklad, že existují pouze dvě pohlaví, protože zkoumaly intersexualitu za účelem lepšího pochopení „normálního“ vývoje. V jejich očích byla intersexualita výsledkem procesů, které jsou už z podstaty *abnormální*; jejich pacienty bylo tedy třeba začít okamžitě léčit, protože by se měli stát *bud' mužem, nebo ženou* (Fausto-Sterling 2000).

Ačkoli na dichotomii pohlaví a genderu ještě ulpívaly pozůstatky preskriptivního přístupu, pro feministické hnutí byla v počátcích jeho druhé vlny přitažlivá, protože každému přiznávala „genderovou identitu“ oddělitelnou od jeho takzvaného pohlaví (Hausman 1995: 7). Feministky a feministé model pohlaví a genderu převzali bez jakéhokoli zpochybňování kategorie anatomického, biologického pohlaví, protože s pomocí tohoto modelu chtěli objasnit, jak fenomén útlaku žen, podle jejich tvrzení univerzální, nabývá různých kulturně podmíněných podob. Postulování rozdílů mezi pohlavím a genderem, které čerpalo ze strukturalistické antropologie a lacanovské psychoanalýzy (Rubin 1975), bylo ve feministickém diskursu možná vůbec nejvlivnější myšlenkou. Gayle Rubin s pomocí Lévi-Straussova rozlišování mezi přírodou a kulturou pojímá *pohlaví* jako přírodní (to jest prediskursivní) vlastnost těl a *gender* jako vyjádření této vlastnosti v konkrétní kultuře:

„Každá společnost má svůj systém vztahů mezi pohlavím a genderem – soubor mechanismů, jejichž prostřednictvím se lidská sexualita a reprodukce coby surový biologický materiál přetváří společenskými zásahy a nachází si konvenční způsoby uspokojení.“ (Rubin 1975: 165) Jinak řečeno, pro Gayle Rubin je pohlaví výtvořem přírody a gender produktem kultury.

114 | Strukturální rozlišování mezi přírodou a kulturou, z něž vycházejí pojmy pohlaví a genderu, bylo údajně zavedeno proto, aby usnadnilo mezikulturní antropologické analýzy; univerzalizující rámec strukturalismu ovšem zastírá, že existuje mnoho kulturních pojetí „přírody“ (Butler 1999). Vždyť i samo rozlišování přírody a kultury je coby teoretický nástroj již omezeno tím, že vyrůstá z gnozeologického rámce spjatého s konkrétní kulturou. Jak poznamenává Sandra Harding ve své kritické reflexi dichotomie pohlaví a genderu, vymezování hranic mezi přírodou a kulturou, jež provádí současná západní společnost, je jev jednak novodobý a jednak příznačný pouze pro západní kulturu. Protiklad přírody a kultury je totiž závislý na celé škále dalších binárních opozic (jako je například rozum – cit, mysl – tělo, objektivita – subjektivita a mužský – ženský), které utvářely západní způsoby myšlení. V tomto dichotomickém uvažování má první člen každé dvojice vždy privilegované postavení, kdežto hodnota druhého se zpochybňuje. Navíc se má za to, že první člen každé dvojice *dává podobu* druhému členu. Takové binární uvažování dokonce předpokládá, že kterýkoli z druhých členů uvedených opozic lze jasně vymezit pouze při jednoznačné a stabilní existenci jemu odpovídajícího prvního členu (Harding 1989: 31).

Donna Haraway dále poznamenává, že uvedené protiklady mají v diskursu západního kolonialismu svou konkrétní společensko-politickou historii. Především, „svět“ v tomto diskursu figuruje jako předmět poznávání chápáného jako *vyvlastňování přírodních „zdrojů“* kulturou (Haraway 1991). Od konce 18. století se jako nová myšlenková kategorie k pořádání

skutečnosti vynořuje „příroda“. Vědecká revoluce totiž vytvořila nový pojem – Přírodu, která je pasivní, podmanitelná, se své podstaty inertní a nekladoucí odpor – a učinila z něj středobod společenskovedního myšlení 19. století. Zkrátka a dobře, Přírodu bylo možno si přivlastnit a využít (Duden 1991).

Dichotomie příroda – kultura byla v počátcích druhé vlny feminismu kritizována, neboť tehdejší feministky a feministé označovali diskurs založený na binárních opozicích za jeden z nástrojů nadvlády nad příslušníky „přírodních“ kategorií (ženami, příslušníky nebělošských etnik, zvířaty a mimolidským prostředím). Rozlišování mezi pohlavím a genderem nicméně kritické reflexi nepodrobili (viz např. Harding 1986). Donna Haraway vysvětluje tuto kritickou nevěšmavost tím, že dichotomie pohlaví a genderu byla mimořádně užitečným nástrojem, jímž se dalo v politických polemikách ohledně „rozdílů mezi pohlavími“ bojovat proti argumentům biologického determinismu (Haraway 1991: 134). Tím, že feministky a feministé nevedli spor o oblast fyzického pohlaví, však bezděčně ponechali svým protivníkům prostor pro masivní odpor a posléze i nové útoky, které poukazyvaly na biologické rozdíly a přicházely od biologů, lékařů a z nemalého počtu společenskovedních oborů (Fausto-Sterling 2000). Stručně shrnuto, gender si svůj politický a explikační význam může podržet jedině tehdy, pokud zrelativizujeme a vztáhneme ke konkrétnímu historickému kontextu i kategorii pohlaví a spolu s ní kategorie biologie, rasy, těla a přírody (Haraway 1991). Dichotomie pohlaví a genderu a její explikační potenciál už byly ostatně podrobeny politické kritice za to, že údajně odrážejí etnocentrické a imperialistické tendence evropského a amerického feministického hnutí (podrobněji se těmto kritikám věnuje Tremain 2000a).

Foucault v jiné souvislosti činí několik poznámek, jimiž dále problematizuje, jak při rozlišování mezi pohlavím a genderem funguje konstrukt „přírody“. Ačkoli „pohlaví“ je všeobecně pokládáno za zjevný přírodní a biologický fakt, Fou-

cault je toho názoru, že „sex“⁵⁵ je naopak nejspekulativnější, nejideálnější, nejvnitřnější prvek i v dispozitivu sexuality, který moc organizuje ve způsobech, jimiž se zmocňuje těl, jejich materiality, jejich sil, jejich energií, jejich počitků, jejich slasti (Foucault 1999: 180). Pro Foucaulta byla materializace a naturalizace „pohlaví“ a „sexu“ nedílnou součástí působení biomoci. V poslední kapitole prvního svazku *Dějiny sexuality* vysvětluje, že kategorie „pohlaví“ je ve skutečnosti iluzorním produktem působení hegemonní moci, který se úspěšně vydává za příčinu naturalizované heterosexuální touhy.

Budeme-li spolu s Foucaultem tvrdit, že „pohlaví“ nemá samostatnou prediskursivní existenci, na první pohled se tím dostáváme do rozporu s vlastním intuitivním poznáním, neboť „pohlaví“ se obecně považuje za nejzákladnější, hodnotově nejneutrálnější vlastnost jednotlivce. I skalní antirealista, dalo by se namítnout, musí připustit, že u lidských těl lze nalézt určité pohlavně diferencované části, funkce, schopnosti a chromozomální rozdíly, které existují nezávisle na jakémkoli diskursivním formování. Jenže rozdíl mezi pohlavími nikdy nevyplývá jen z hmotných odlišností, nijak nepoznamenaných a nepřetvořených tím, jak se na ně diskursivně odkazuje. Naopak, uznáme-li, že „pohlaví“ či jeho „hmotná (materiální) podstata“ jsou neoddiskutovatelná fakta, vždy tím uznáváme určité pojetí „pohlaví“, to jest určitým způsobem vytvořenou „materiálnost“ (Butler 1993: 2, 10). Každý popis materiální podstaty „pohlaví“ se tedy uchází o to, stát se definicí oné „materiálnosti“. To, co považujeme za „pohlaví“, se utváří v sérii polemik o to, zda aktuální kritéria používaná pro rozlišování dvou přirozených pohlaví, údajně navzájem se vylučujících, jsou skutečně správná. K upevnění těchto údajně definitivně platných kritérií je tedy třeba neustále mobilizovat celou škálu vědeckých, lékařských a společenských diskursů. Tyto diskursy pak samozřejmě nejsou imunní vůči převládajícím

55 Citováno podle oficiálního českého překladu; *le sexe* samozřejmě má ve francouzštině i význam *pohlaví*. (Pozn. překladatelky.)

společenským názorům týkajícím se genderu, takže tyto názory předem spoluurčují, jaké typy znalostí o pohlaví se vědci vůbec budou snažit získávat.

Z výzkumů intersexuality, na něž jsem odkazovala v předchozím textu, ovšem vyplývá, že regulační účinek tohoto mocensky působícího vědění (*knowledge/power*) o kategorii pohlaví ohrožují narození dětí, jejichž těla neodpovídají normativním ideálům pohlavního dimorfismu, tj. dětí, které nejsou jednoznačně ani „mužského“, ani „ženského“ pohlaví. Klinická literatura psaná lidmi, jimž byla udělena pravomoc pronášet soudy o pohlavní identitě druhých, velice často odkazuje na narození či očekávaná narození intersexuálních dětí jako na „krizovou situaci“ či „strašlivý problém“ (Fausto-Sterling 2000: 275–276, pozn. 1). Jelikož takto reagují téměř všichni lékaři, sahá se kvůli „korekci“ těchto údajných *nešťastných omylů přírody* k použití „normalizačních technologií“, například genetické manipulace, chirurgického mrzačení a usměrňování pohlavního vývoje pomocí chemických preparátů (viz Fausto-Sterling, *passim*; viz také Chase 1998; Dreger 1998; Tremain 1998; Tremain 2000a). Pokud jsou tyto technologie obecně považovány za jakási nápravná opatření, prováděná na základě domněle neotřesitelných soudů o tom, co je v nejlepší zájmu dítěte, jejich disciplinační povaha se depolitizuje a navíc se tím zastírá i úloha, již hrají při vytváření domněle „přirozených“ dvojčlenných kategorií pohlaví a genderu a při upevňování heterosexuální normativity.

Pojímáme-li naopak i samotnou kategorii pohlaví již jako součást *genderového* řádu, to jest jako kategorii, která je zatěžkána politickými významy a vydávána za „přirozenou“, od přírody danou, ač taková není, pak mezi pohlavím a *genderem* skutečně není žádný *ontologický* rozdíl. Nelze mít za to, že pohlaví předchází *genderu*, jak to předpokládá původní rozlišování těchto dvou pojmů, protože už k tomu, abychom „pohlaví“ vůbec mohli myšlenkově uchopit, *gender* potřebujeme (Butler 1999: 143). *Gender* tedy není produktem kultury, ani pohlaví výtvořem přírody, jak by vyplývalo z rozlišování, které

používá Gayle Rubin. Gender je spíše prostředkem, skrze nějž se „pohlavní přirozenost“ (*sexed nature*) vytváří a etabluje jako přirozená a kultura předcházející, tedy jako politicky neutrální plocha, na níž kultura působí a z níž zároveň vyrůstá (Butler 1999: 10–11). Genderová identita navíc není ani tak projevem nějaké skutečně přítomné podstaty či substrátu, jako spíše prostě stylizovaným předváděním – *performancí* – genderu, to jest celkovým souhrnem aktů, o nichž se má za to, že tuto identitu „vyjadřují“.

118 | Tvrzení Judith Butler, že pohlaví jako „naturalizovaný“ základ genderu je výtvořem mocenských vztahů, čerpá z Foucaultovy teze, že mocenské systémy založené na právu samy vytvářejí subjekty, které posléze reprezentují. To jsme osvětlili již výše, když jsme hovořili o tom, jak moc opřená o právo na pohled působí skrze osobní volbu, vždy podmíněnou a popíratelnou, a tím subjekty určitými způsoby utváří, definuje a reprodukuje. Způsoby performativního vyjadřování/vytváření genderu, chápeme-li je jako kulturní interpretaci „přirozeného pohlaví“, si zdánlivě volí každý jednotlivec sám, ovšem tímto zdáním se zastírá skutečnost, že složité mocenské sítě mezitím už předem omezily okruh možných výkladů tohoto performativního ztvárnění. Bez rizika kárného zásahu smíme žít jen s takovým rodem, který odpovídá vysoce regulovaným normám kulturní srozumitelnosti (Tremain 2000a).

Ukázňování tělesné jinakosti

Vrátíme-li se nyní k tomu, co zde bylo řečeno o britské škole disability studies a o jejím pokusu přerušit kauzální spojitost mezi „našimi těly“ (hendikep) a „naším společenským postavením“ (postižení) (Shakespeare 1992: 40), možná se už můžeme pokusit zformulovat, v čem z genealogického hlediska spočívá nápadná podobnost dichotomie hendikepu a postižení s dichotomií pohlaví a genderu. Účelem sociálního modelu bylo vytvořit protiváhu individuálním modelům „postižení“, které tento stav pojímaly jako nešťastný důsledek

určité osobní vlastnosti či znaku. V pojetí sociálního modelu není hendikep ani totožný s postižením, ani je nezpůsobuje; postižení je spíše typem společenského znevýhodnění, které je člověk nucen snášet *nad rámec* svého hendikepu.

Zastánci sociálního modelu výslovně tvrdí za prvé, že postižení ve smyslu společenského znevýhodnění není nezbytným důsledkem tělesného, smyslového či mentálního hendikepu, a za druhé, že takový hendikep není postačující podmínkou pro vznik postižení. Přesto ale tento model stojí na nevyslovené premise, že hendikep je podmínkou nutnou – bez něj není ani „postižení“ v sociálním smyslu. Stoupenci sociálního modelu netvrdí, že lidé, kteří jsou vylučováni ze společnosti či diskriminováni, dejme tomu kvůli barvě pleti, se skrze tuto okolnost stávají „postiženými“, ani netvrdí, že rasismus je formou postižení. Naopak, za postižené se pokládají pouze lidé, kteří *mají*, nebo se *předpokládá, že mají*, tělesný, smyslový či mentální hendikep. Přísné oddělení kategorií hendikepu a postižení, které sociální model údajně zavádí, je tedy ve skutečnosti pouhá chiméra.

Pokud na základní předpoklad sociálního modelu (hendikep) aplikujeme Foucaultovo tvrzení, že moderní systémy mocenských vztahů vytvářejí subjekty, které posléze reprezentují, zdá se, že v tomto případě jsou vytvářeny subjekty „mající“ hendikepy, a to proto, že tato identita splňuje určité požadavky současného politického uspořádání. Navíc, pokud se identita subjektu sociálního modelu – lidí s hendikepy – vytváří tak, že *de facto odpovídá požadavkům* politického statu quo, proti kterému se tento model chtěl vymezovat, pak politické hnutí, jež opírá své nároky o tuto identitu, bezděčně rozšiřuje dosah výše uvedených mocenských systémů.

Pokud jsou „hendikepy“, které údajně tvoří podklad pro postižení, ve skutečnosti uměle vytvářeny proto, aby udržovaly, nebo dokonce posilovaly současné společenské uspořádání, nelze k nim nadále teoreticky přistupovat jako k esenciálním biologickým vlastnostem „skutečného“ těla, které je utlačováno zřetelně „postihujícími“ podmínkami. Místo toho

je třeba tyto údajně „skutečné“ hendikepy začít vnímat jako to, čím doopravdy jsou – totiž jako vtělené konstrukty disciplinárně působící(ho) vědění/moci. Hendikepy jsou *produkty* konkrétně historicky zakotveného politického diskursu – biomoci. Jen v důsledku toho, že se určité subjekty jak verbálně, tak svým chováním opakovaně ztotožňují s velmi úzce kulturně podmíněnými regulačními normami a ideály, které se týkají funkcí a struktury lidského těla, jeho schopností a inteligence, mohou se tyto diskursivně vytvořené hendikepy „materializovat“ jako údajně jednoznačné a univerzální subjektivní atributy (viz Amundson 2000). Touto univerzalizací hendikepů jako vlastností se vytváří dojem, že jsou „přirozenou součástí“ niterné identity či podstaty svých nositelů, na niž teprve působí kultura. Působení historicky podmíněných mocenských vztahů, které jejich „přirozenost“ vytvořily, se tak úspěšně zastírá (srov. Abberley 1987; Thomas 1999).

Řečeno v kostce, hendikep byl vždy již sociálně konstruovaným „postížením“. Disciplinární mechanismy, jejichž předmětem se „hendikepovaný“ subjekt oficiálně stává (a je tak oddělen od ostatních), vytvářejí klamný dojem, že hendikep (vada, porucha) tu byl dříve než diskursy daných disciplín, protože s pomocí této iluze mohou zmnožit, rozdělit a rozšířit své regulační účinky. Svědectví „hendikepovaného“ člověka, jeho činy a vystupování v dané roli jsou vesměs *performativní*, neboť „prediskursivní“ hendikep, jež údajně odhalují a vyjadřují, nemá samostatnou existenci, která by těmto konstitutivním aktům předcházela a byla na nich nezávislá. Tím, že se diskursivně vytvořený objekt nazývaný hendikepem (vadou, poruchou) vydává za tělesný projev nějakého přirozeného nedostatku, se navíc zastírá, že konstitutivní mocenské vztahy, které jej definují a vymezují, už předurčily přesnou míru jeho zhmotnění. Pokud tedy zastánci sociálního modelu tvrdí, že ne každý hendikep s sebou nutně musí nést „postížení“, dalo by se namítnout, že špatně chápou produktivní povahu omezení, skrze něž působí moderní moc. Kategorie hendikepu se totiž dost možná objevila a částečně i přetrvává proto, aby

legitimizovala existenci disciplinárního režimu, který ji vytvořil.

K objektivizaci hendikepů přispívají i administrativní mechanismy pro nakládání s nimi, a to jak veřejné, tak soukromé. Margrit Shildrick a Janet Price, autorky jedné z mála studií, která podrobně aplikuje foucaultovské analýzy na oblast disability studies (Shildrick, Price 1996), ve své práci ukazují naturalizaci a materializaci hendikepů ve vztahu ke konkrétnímu sociálnímu opatření – britské sociální dávce pro „postížené“ DLA (Disability Living Allowance). Cílem tohoto opatření je distribuovat finanční podporu lidem, kteří potřebují pomoc s „osobní péčí“ a „mobilitou“. Podle oficiálního zdůvodnění za ním stojí snaha zajistit, aby někteří lidé kvůli svému odlišnostem bezdůvodně nestrádali, když sociální stát může jejich situaci zlepšit. Dotazník, který potenciální příjemci podpory musejí vyplnit, ovšem abstrahuje od rozdílnosti *jejich vlastních* těl a vytváří regulační pojem hendikepu, který funguje jako homogenní kategorie v těle (organismu) *společenském* (Shildrick, Price 1996: 101). Na základě regulačních norem a ideálů týkajících se (například) funkčnosti, užitečnosti a soběstačnosti se v definičních parametrech dotazníku, ba přímo v odůvodnění příslušné politiky operuje s jakýmsi údajně již existujícím a stabilním faktem (hendikepem). Chce-li subjekt (příjemce či příjemkyně) odpovědět na otázky kladené ve formuláři, je nucen jaksí z moci úřední sám sebe sledovat a „donášet“ na sebe („čím víc nám toho řeknete, tím snáze si uděláme představu o tom, jaká pomoc je pro Vás nejlepší“), aby kategorii hendikepu dále konkretizoval (c.d.: 102). Má-li člověk poskytnout státním úředníkům úplnou a jasnou zprávu, kterou po něm chtějí, je třeba do nejmenších podrobností popsat pocity bolesti, nepravidelnosti v menstruačním cyklu, záchvaty únavy a obtíže při obsluze domácích spotřebičů, a to všechno pak nějak uvést do souvislosti s výše uvedenou abstraktní kategorií.

Prostřednictvím takové písemné zповědi je tedy potenciální příjemce podřizován svému hendikepu stejně, jako už je

podřízen státu, a stává se „poslušným“. Otázky ve formuláři DLA jsou totiž sice zdánlivě formulovány tak, aby o potenciálním příjemci podpory umožňovaly zjistit velmi idiosynkratické podrobnosti, jenže rozlišování, které na jejich základě probíhá, je ve skutečnosti vysoce koordinované a předem determinované. Všechny ty nesčetné otázky a podotázky v příslušném formuláři vytvářejí systém rozlišování a specifikace, jenž si činí iluzorní nárok na postižení všech odlišností a tím hrubě omezuje individualitu (c.d.: 101–102). Jak opakovaně zdůrazňoval Foucault, čím individuálnější podrobnosti si o nás stát dokáže zjistit, tím hlouběji zasahuje svými normalizačními disciplinárními mechanismy do našich životů (viz Rajchman 1991).

Jelikož Foucault byl přesvědčen, že neexistuje žádný prostor vně moci, že moc je všude a odevšad vychází (Foucault 1999: 109), někteří autoři disability studies vyjádřili názor, že jeho přístup je vlastně nihilistický a hnutí „postižených“ z něj těžko může čerpat příliš mnoho podnětů (viz např. Thomas 1999). Ti, kdo docházejí k takovým závěrům, však neberou v potaz Foucaultův výrok, že „neexistuje moc, kterou by nebylo možno odmítnout nebo se proti ní vzbouřit“ (Foucault 1988: 84). Jak jsem v tomto textu ukázala, Foucault byl přesvědčen, že disciplinární aparát státu, který zavádí hranice možného chování tím, že opakováním regulačních norem dodává reálnou existenci diskursivně vytvořeným objektům, zároveň tímto opakováním diskursivně vytváří podmínky pro podvracení tohoto aparátu. Jedním z příkladů je právě aktivismus „postižených“ – mocenské vztahy disciplinární povahy, které produkují (podřízené) subjekty, totiž daly týmž způsobem vzniknout i odbojnému hnutí zformovanému kolem sociálního modelu postižení, neboť ten udělal z původně pasivních subjektů jedince politicky uvědomělé.

Pokud je ovšem totožnost uvedených subjektů (lidí s hendikepy) pouze „naturalizovaným“ výtvořem mocenských vztahů, jejichž legitimitu měl sociální model zpochybnit, mají tvrzení a nároky opírající se o tento model jen omeze-

nou šanci otřást základy stávajícího systému. Současný stav politického hnutí „postižených“ totiž velmi příznačně odráží to, co Foucault nazývá „polymorfismem“ liberalismu, totiž jeho schopnost podněcovat kritiku z vlastních řad a pod jejím vlivem neustále měnit podobu. Jak poznamenávají nejrůznější kritiky liberalismu, racionalita vládnoucí modernímu liberálnímu státu předem počítá s tím, že určité společenské skupiny budou argumentovat svými zvláštnostmi a znevýhodněním a domáhat se uspokojení jistých nároků. Tito autoři a autorky navíc poukazují na to, že právě tyto nároky de facto umožňují liberálnímu státu rozšiřovat své působení (Brown 1995; Weir 1996).

Právě kvůli polymorfnosti liberalismu mají v současném světě politická hnutí založená na konkrétní identitě paradoxní povahu a s tímto paradoxem se musejí co nejdříve vyrovnat i disability studies a hnutí za práva „postižených“. Mnoho feministek a feministů si už dlouho uvědomuje, že politické hnutí, jehož krystalizačním jádrem je určitá identita, bude vždy zákonitě obviňováno z toho, že některé subjekty vylučuje a že je vnitřně rozkastované. Hnutí, které bude zakládat své nároky na identitu „postižený/á“, může předem počítat s tím, že bude muset čelit podobné kritice od stále většího počtu společenských skupin, jež budou mít pocit, že na ně se tyto požadavky na přiznání určitých práv a respektu nevztahují, a odmítnou se s nimi ztotožnit. Menšiny uvnitř hnutí samého ho navíc budou velmi pravděpodobně také napadat, především s tím argumentem, že výše uvedené hegemonní identitní charakteristiky zastiňují jejich vlastní zvláštnosti (Tremain 2000b). Mám tedy za to, že aktivistická a autorská komunita „postižených“ si musí vytvořit takové strategie, aby se při vznášení svých nároků neodvolávala na identitu, na níž je založen její útlak.

Úkolem disability studies jako *kritického* vědního oboru by mělo být odhalování disciplinární povahy uvedené identity. Náš obor by tedy měl poukazovat na to, jak bylo postižení jedince společností pod krycím jménem individuálního

hendikepu vydáváno za přirozený jev, a to tím, že bude ve vědeckých a společenských diskurzech, politických opatřeních a lékařsko-právní praxi odhalovat „mechanismy pravdy a vědění“, které identitu „hendikepovaný/á“ produkují a udržují. Rozbor fungování DLA, který provedly Margrit Shildrick a Janet Price, nastiňuje jeden možný způsob, jak lze k tomuto úkolu přistupovat. Další variantou může být mezioborová studie „přirozeného hendikepu“ a „přirozeného pohlaví“, která by zkoumala, jak fungují disciplinární hranice disability studies a gender studies a jak si každý z těchto dvou oborů jejich prostřednictvím vytváří svůj vlastní „přirozený“ předmět zkoumání – a také pomáhá „naturalizovat“ předmět zkoumání oboru druhého.

Ti z nás, kdo jsme aktivně zapojeni do činnosti disability studies a do hnutí „postižených“, se musíme nadále snažit rozšiřovat prostor diskursu formulováním svých zážitků a zkušeností, včetně zkušenosti s vlastní tělesností. Pokud ale budeme nadále galvanizovat neživotné přeludy jménem „hendikep“, „hendikepovaný“ a „lidé s hendikepy“, které slouží jen k regulaci odlišnosti, heslo DPI (Disabled People's International) – „právo žít a být jiný“ – bude stále znamenat jen „právo žít a být stejný“.

Poděkování

Děkuji Barrymu Allenovi za připomínky k ranému konceptu tohoto textu a Ronu Amundsonovi, s nímž jsem diskutovala o jedné ze zde předkládaných tezí.

LITERATURA

- Abberley, P. 1987. „The concept of oppression and the development of social theory of disability.“ *Disability, Handicap and Society* 2 (1): 5–19.
 Allen, B. 1999. „Disabling Knowledge.“ In G. Madison, M. Fairbairn (eds.). *The Ethics of Postmodernity*. Evanston: Northwestern University Press.

- Amundson, R. 2000. „Against normal function.“ *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 31c: 33–53.
 Barnes, C. 1996. *Theories of Disability and the Origins of the Oppression of Disabled People in Western Society*. Harlow: Longman.
 Brown, W. 1995. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press.
 Butler, J. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge.
 Butler, J. (1990) 1999. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. 10. ed. New York: Routledge.
 Chase, C. 1998. „Affronting reason.“ In D. Atkins (ed.). *Looking Queer: Body Image and Identity in Lesbian, Bisexual, Gay, and Transgender Communities*. New York: The Harrington Park Press.
 Corker, M. 1999. „Differences, conflations and foundations: the limits to the „accurate“ theoretical representation of disabled people's experience.“ *Disability and Society* 14 (4): 627–642.
 Dreger, A. D. 1998. *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*. Cambridge: Harvard University Press.
 Duden, B. 1991. *The Woman Beneath the Skin: A Doctor's Patients in Eighteenth Century Germany*. Cambridge: Harvard University Press.
 Fausto-Sterling, A. 2000. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.
 Foucault, M. 1988. „Power and sex.“ In L. D. Kritzman (ed.). *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings (1977–1984)*. London: Routledge.
 Foucault, M. 1994. *Dějiny šílenství*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
 Foucault, M. 1996. *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové.
 Foucault, M. 1999. *Dějiny sexuality I*. Praha: Herrmann a synové.
 Foucault, M. 2000. *Dohlížet a trestat*. Podlesí: Dauphin.
 Foucault, M. 2003. *Dějiny sexuality II, III*. Praha: Herrmann a synové.
 Foucault, M. 2010. *Zrození kliniky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
 Garland-Thomson, R. 1997. *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature*. New York: Columbia University Press.
 Gordon, C. 1991. „Governmental rationality: an introduction.“ In G. Burchell, C. Gordon, P. Miller (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.
 Hacking, I. 1999. *The Social Construction of What?* Cambridge: Harvard University Press.
 Haraway, D. J. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
 Harding, S. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.

- Harding, S. 1989. "The instability of the analytical categories of feminist theory." In M. R. Malsen (ed.). *Feminist Theory in Practice and Process*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hausman, B. L. 1995. *Changing Sex: Transsexualism, Technology and the Idea of Gender*. London: Duke University Press.
- Hughes, B., P. Paterson. 1977. "The social model of disability and the disappearing body: towards a sociology of impairment." *Disability and Society* 12 (3): 325-340.
- Oliver, M. 1990. *The Politics of Disablment*. Basingstoke: Macmillan.
- Oliver, M. 1996. *Understanding Disability: From Theory to Practice*. Basingstoke: Macmillan.
- Priestley, M. 1998. "Constructions and creations: idealism, materialism, and disability theory." *Disability and Society* 13 (1): 75-94.
- Rabinow, P. (ed.) 1984. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books.
- Rajchman, J. 1991. *Truth and Eros: Foucault, Lacan, and the Question of Ethics*. New York: Routledge.
- Rubin, G. 1975. "The traffic in women: notes on the "political economy" of sex." In R. R. Reiter (ed.), *Toward and Anthropology of Women*. New York: Monthly Review.
- Shakespeare, T. 1992. "A response to Liz Crow." *Coalition*, September.
- Shakespeare, T., N. Watson. 1995. "Habeamus corpus? Sociology of the body and the issues of impairment." *Quincentennial Conference on the History of Medicine*. Aberdeen.
- Shildrick, M., J. Price. 1996. "Breaking the boundaries of the broken body." *Body and Society* 2 (4): 93-113.
- Thomas, C. 1999. *Female Forms: Experiencing and Understanding Disability*. Buckingham, Philadelphia: Open University Press.
- Tremain, S. 1998. "Review of D. Atkins (ed.): Looking Queer: Body Image and Identity in Lesbian, Bisexual, Gay and Transgender Communities." *Disability Studies Quarterly* 18 (3): 198-199.
- Tremain, S. 2000a. "Queering disabled sexuality studies." *Journal of Sexuality and Disability* 18 (4), Winter.
- Tremain, S. 2000b. "Review article of C. Thomas, *Female Forms: Experiencing and Understanding Disability*." *Disability and Society* 15 (5).
- UPIAS. 1976. *Fundamental Principles of Disability*. London: Union of the Physically Impaired Against Segregation.
- Weir, L. 1996. "Recent developments in the government of pregnancy." *Ecology and Society* 25 (3): 372-392.

KDO JE NORMÁLNÍ? KDO JE DEVIANTNÍ? "Normalita" a "riziko" v genetické diagnostice a poradenství Anne Waldschmidt

*Who is Normal? Who is Deviant? "Normality" and "Risk"
in Genetic Diagnostics and Counseling (2005)*

přeložila Zuzana Štastná

Normálnost – málokteré slovo se dnes těší srovnatelné popularitě. Nechceme snad všichni být co nejnormálnější? Komu by se líbilo, kdyby ho ostatní ostrakizovali nebo pokládali za nenormálního? Tak jako ideály zdraví, i pojem normálnosti získal zejména v průběhu minulého století takovou sugestivní moc, že se jeho vlivu lze jen stěží vyhnout. Normalita se stala hlavním orientačním bodem při regulování "deviací". Na tomto pojmu staví odborný profesní diskurs i sociální politika, rehabilitační programy i terapeutická praxe, to vše s cílem umožnit klientům či příjemcům této pomoci „návratu k normálu“.

V současnosti jsme svědky podstatných změn ve způsobu, jakým se společnost a státy obecně i samy zainteresované osoby vyrovnávají s problémem odlišnosti od normálu (viz např. Waldschmidt 1998). Tento posun vychází z nového chápání normality. Normalita už nutně neznamená konformitu, ale umožňuje výběr z více možností a ponechává prostor ke změnám. Vlastně se zdá, že pojetí normality dnes odpovídá skutečným potřebám a přáním lidí žijících na okraji společnosti. Hranice mezi normalitou a deviací už není neochvějná, ani se nepovažuje za přirozeně danou – posouvá se a mění a často se předpokládá, že vlastně vůbec není zapotřebí. V dnešní „normalizační“ společnosti se normalita již nechápe jako neměnná, stálá pravda. Je vnímána spíše jako výzva, jako něco, co lze teoreticky koncipovat a vytvořit, jako fenomén, který se mění v čase. Normalita tedy již není vnějším omezením požadavkem, jež společnost klade na své členy – je to