

Pavel Barša, Josef Fulka

**MICHEL FOUCAULT
POLITIKA A ESTETIKA**

Amice
vždy
Pavel

DOKOŘÁN 2005

Obsah

Úvodní poznámka	7
I. Nietzschevské osvícenství (<i>Pavel Barša</i>)	
1. Konec člověka	9
2. Osvícenství	15
3. Nečasové proti historii	21
4. Aristokraté a otroci	29
5. Noví filozofové	42
6. Genealogie	49
7. Etika sebetvorby	59
8. Podmanění a odboj	63
9. Role intelektuála	78
10. Kritika bez základu	85
Shrnutí	93
II. Foucault a literatura (<i>Josef Fulka</i>)	
Úvod	103
1. Šlenství jako absence díla	113
2. Bataille - Předmluva k transgresi	127
3. Klossowski - Aktaiónova próza	141
4. Blanchot - Myšlení vnějšku	155
5. Raymond Roussel	165
Literatura	179
Poznámky	184

Také zralý Nietzsche a po něm Foucault chtějí překonat tento úpadkový vztah k minulosti. Na rozdíl od raných *Nečasových úvah* jim však již nestačí pouhé vzývání živé přítomnosti jako vnější alternativy k umrtvujícímu poznání. Poukaz k takovému abstraktnímu vnějšku se totiž vždy nakonec stává momentem reprodukce toho, čemu chtěl odporovat. Zůstaneme-li u odmítnutí historického poznání jménem tvořivého okamžiku života, pak upadneme do stejného dvojsvětí, které jsme chtěli překročit – z života se stane onen svět a transcendentní měřítko kritiky tohoto světa. Historii a poznání je třeba podvracet zevnitř, a nikoliv poukazem k jejich vnější alternativě. Nemají se *odmítat*, nýbrž *používat* podvratným způsobem – tedy tak, aby se rozpadaly jejich falešné syntézy. Hranic systému se můžeme dotknout jedině tak, že dovedeme do důsledku – tedy *ad absurdum* – jeho logiku. V případě historie to znamená radikalizovat hledání počátku.

Toto podvratné použití historie se u Nietzscheho podle Foucaulta projevuje třemi způsoby. Historie jakožto rozpomínání na mýtickou pravdu počátku je radikalizována do parodie – do opakování, v němž se počátek vyjevuje nikoliv jako absolutní, původní figura, nýbrž jako odvozenina jiné, stejně tak nepůvodní figury. Historie jakožto hledání rodokmenu události je radikalizována v pojmu *Herkunft*, v němž se jediný rodo-kmen a jeho kořeny rozpojují do mnoha různorodých oddenků. Historie jakožto pravdivé poznání, jímž se zakládá subjekt, se radikalizuje ve vivisekci a nakonec oběti subjektu – vůle k vědění se nakonec nezastaví před smrtí subjektu, jemuž původně měla sloužit.

Tyto tři strategie osvobozují heterogenitu události z metafyzického vězení homogenního a prázdného času. Proti paměti založené na nutnosti, kontinuitě a niternosti staví „protipaměť“ vyvolávající nahodilost, diskontinuitu a vnějškovost.¹⁰⁸

7. ETIKA SEBETVORBY

Proti explikujícímu a soudícímu *poznání* esencialistické historie tedy genealogická historie staví interpretující a hodnotící *myšlení*. Na rozdíl od explikace není interpretace pasivním poznáním nutnosti, již by bylo třeba se přizpůsobit, ale aktivním osmyslováním nahodilosti. Jakmile jsme ztratili transcendentní rámec, který by sjednocoval tento svět pod vládou předem daného smyslu přicházejícího z onoho světa (Boha, historické prozřetelnosti, morálních či přírodních zákonů, vědeckých faktů), rozpíná se náš svět přes celý horizont: uzavřená *totalita* se proměňuje na otevřenou *nekonečno*.

Genealogická historie může být považována ze dvou důvodů za „prezentistickou“. Především proto, že se opírá o primát přítomnosti jako okamžiku vzniku nového a nevyvoditelného z minulosti či budoucnosti. Ale také proto, že po zhroucení apriorních forem vědomí je jediným referenčním rámcem našeho zkoumání minulého právě naše zkušenost přítomného. Genealogie je kritickým zkoumáním historických předpokladů a podmínek naší vlastní identity – je tedy jádrem kritické ontologie přítomnosti. Ta již u Foucaulta není doplněna analytikou pravdy, nýbrž etikou sebetvorby. Interpretace a hodnocení minulosti mají smysl jen jako součást praktického přetváření naší přítomnosti.

Kant předpokládal, že základní opěrný rámec poskytne ontologii přítomnosti analytika pravdy tím, že bude definovat přirozenost člověka a z ní odvodí univerzální morální pravidla. Odlišoval sice teoretický od praktického rozumu – poznání od morálky – principy druhého však přesto zakládal v prvním: kategorický imperativ stojí a padá se schopností lidí provádět čistě rozumovou zkoušku univerzality pravidel chování. U Nietzscheho i Foucaulta je těžiště existence přesunuto z naplňování předem dané (a filozofií odhalované) podstaty lidského bytí k experimentaci jeho možných podob. *Morálka* dodržování univerzálně závazných norem je nahrazena *etikou* vynalézání zvláštních norem.

„Z toho, že nám jáství není dáno předem, vyplývá jediná praktická konsekvence: musíme tvořit sami sebe jako umělecké

dílo.¹⁰⁹ Svou identitu nemůžeme uchopit jako pravdu o nás, která by nám byla vnější. Je totiž vždy již produktem našeho rozumění sobě samým, v němž „selektivně *osvětlujeme naše bytí světlem toho, kým toužíme být*“.¹¹⁰ Seberozumění je tedy zároveň sebetvorbou. Ta nemá být posuzována z hlediska nějakého původnějšího sebevztahu jako „autentická“ či „neautentická“, jak je tomu u Sartra, nýbrž naopak: „...neměli bychom vázat tvůrčí aktivitu jednotlivce ke vztahu, který udržuje se sebou samým, ale vázat tento možný vztah k sobě k tvůrčí aktivitě.“¹¹¹ Jinak řečeno: sebetvorba nemůže získávat svá kritéria z věrnosti „vlastnímu“ či „autentickému“ já, neboť to, co považujeme za „vlastní“ či „autentické“ já, je samo vždy již produktem sebetvorby.

Jakmile strhneme dualistickou konstrukci transcendent(ál)-ního rozumu, zřítí se s ní i manicheismus, který posvěcuje určité způsoby bytí jako pravé, náležité a dobré – tj. skutečně lidské – a demonizuje jiné způsoby bytí jako odcizené, zvrácené a špatné – tj. podlidské. Bezprostředním důsledkem genealogického přístupu je problematizace etablovaných identit a uvědomění si jejich nahodilých počátků. Tam, kde esencialistické přístupy nacházely uvnitř „nás“ – civilizací, národů, skupin, jednotlivců – skrytá jádra či esence, nachází genealogie nespojité mezery a křížovatky vnějších faktorů. Místo pevných, transcendentně ukotvených základů nahmatává genealogie pod samozřejmými jistotami naší existence prázdno. Vyjevuje nahodilost naší současné identity, a tím také možnost, že bychom mohli být jiní. Pod fasádou spojitosti – logického vyplývání, přírodní kauzality, kulturní tradice – zahlédá genealogovo oko různorodost, tedy doslova odlišnost, která není převoditelná na žádný společný základ v podobě společného rodu. O genealogovi můžeme říct to, co říká Foucault o Deleuzovi: pěstuje „myšlení, které přitakává divergenci, afirmativní myšlení, jehož nástrojem je disjunkce, myšlení mnohostí – rozptýlené a nomadické mnohosti, kterou neohraničuje ani neshromažďuje žádné z omezení stejného“.¹¹²

Negativní myšlení – tedy „poznání“ či „rozum“ (*Vernunft*) – vytlačuje jiné na okraje monolitních identit. Afirmativní myšlení – tedy „tvorba“ či „myšlení“ ve vlastním slova smyslu (*Denken*) –

naopak vyhledává jiné, „ne-identické“. Každá identita – skupinová i individuální – je nadsazením nahodilosti do postavení ontologické a morální nutnosti. Představuje se jako společný jmenovatel a morální kritérium rozdílů – jako ukazatel toho, co je přípustné a co ne. Jiné je buď učiněno neviditelným, anebo zařazeno pod kolonky nahodilého, nenormálního, škaredého či špatného. Afirmativní myšlení se naopak otevírá jinému jakožto jinému – to jest nezprostředkovanému hierarchickými protiklady identity a difference, nutného a nahodilého, dobrého a zlého, normálního a patologického.

Toto myšlení není založeno samo v sobě, ale je momentem praktiky svobody. Vedle antického umění sebevlády považuje Foucault za modely takové praktiky také baudelairovskou estetiku existence a nietzschovskou etiku aristokrata. Tyto dva modely kladou důraz na to, že svoboda se aktualizuje „na hranicích našeho bytí v *dialogu* s tím, co se od nás liší, či s tím uvnitř nás, co nenachází místo v rámci vládnoucí identity“.¹¹³ Tato otevřenost vůči „ne-identickému“ povstává z přitakání mnohoznačnosti života. Toto přitakání otrásá „ideologií dobra a zla“,¹¹⁴ která se snaží mnohoznačnost popřít. V moderní době se morální protiklad dobra a zla skrývá v protikladech rozumného a šíleného, zdravého a nemocného, normálního a patologického, zákonného a zločinného. Systém moderního vědění dává těmto kategoriím masku univerzality a objektivity. S pomocí vědy se kontingentní kategorie moderní kultury představují jako nutné a morálně legitimní – zasazené v objektivně zjištěné realitě.¹¹⁵

Navzdory *logické* neslučitelnosti svých východisek – předpokladu nutnosti a předpokladu svobody – se scientismus a moralismus *prakticky* posilují. *Vědecký* rozdíl mezi patologickým a normálním vyvolává konotace *morálního* rozdílu, a naopak. „Když se soud nedá vyslovit v termínech dobra a zla, je vyjádřen v termínech normálního a abnormálního. A když se jedná o ospravedlnění tohoto dělení, jde se zpět k úvahám o tom, co je pro jednotlivce dobré nebo škodlivé. To jsou výrazy dualismu, na němž je ustaveno západní vědomí.“¹¹⁶ Levicově-liberální křídlo humanismu se ovšem také postavilo proti vylučování těch, kteří jsou

spojení s podřadným pólem moderních dichotomií. Nešlo však ve své kritice dostatečně hluboko. Zatímco *humanistický étos* obraňuje vydědence a zločince poukazem k lidské přirozenosti, kterou sdílají s řádnými občany, *genealogický étos* „nehledá duši či člověka za odsouzencem, ale problematizuje samu hranici mezi nevinou a vinou“¹¹⁷ i normalitou a patologií.

Tam, kde měl být přirozený řád, nahmatává genealogie arbitrární panství. Tam, kde měla být ontologická nutnost, odkrývá nahodilost. Ukazuje, že každá identita se ustavuje utlačovatelským násilím na jiném. Jak píše americký foucaultovec William Connolly: „Problém moderního zla paradoxně spočívá právě v dualitě dobro/zlo a četných dalších dualitách s ní spjatých. Zlo není bezúčelný čin svobodných aktérů operujících v nevinné institucionální matici, nýbrž nezasloužené utrpení vnucené praktikami ochraňujícími jistotu (dobrotu, čistotu, autonomii, normalitu) hegemonických identit. Dosahovat za politiku dobra a zla neznamená likvidovat etiku, ale stydět se za transcendentální konvenční morálky.“¹¹⁸

Etická citlivost vůči jinému mimo dobro a zlo a mimo normální a patologické je společnou pružinou genealogické historie i etiky sebetvorby v jejich úsilí o sesazení historicky partikulárních identit z postavení obecně závazného modelu. Etika sebetvorby nemá nic společného s obrazem nudících se dandyů, jímž bývají někdy karikovány Foucaultovy pozdní myšlenky o životě jako uměleckém díle. Tato etika se totiž otevírá těm, kteří jsou utlačováni a vylučováni hegemonním kulturním řádem.

Genealogie ukazuje, že nadsazení určitých identit do postavení věčných a přirozených esencí nemá žádný základ. Odhaluje domnělé atributy substance jako jevové akcidenty, nutnost jako kontingenci, věčnost jako časnost. Etika sebetvorby přitakává této dekonstrukci transcendent(ál)ních záruk jako jedinečné existenciální šanci. Afirmující vůle se vydává všanc onomu „nic“, číhajícímu „uvnitř“ všeho daného, dokončeného a zařazeného.

Kritikové údajného estétského narcismu pozdního Foucaulta se mýlí cílem, neboť smyslem jeho estetiky existence je právě

překročit narcismus já: „Cílem je modifikovat kontingentní jáství [...] takovým způsobem, že se stane odolnější vůči touze po transcendentálním stvrzení své kontingentní identity.“¹¹⁹ Zbavit se touhy po falešném nadsazení svého konečného já do postavení já nesmrtného znamená zbavit se negativní vůle (resentimentu), z níž vychází potřeba onoho světa. Tuto potřebu má člověk, který se nesmířil se smrtelností a nedokonalostí své existence a propadl naději na nekonečný a dokonalý život po smrti.¹²⁰ Člověk se osvobozuje od resentimentu teprve tehdy, zbaví-li se této potřeby svého zvěčnění a smíří-li se se sebou jako s nedokonalou a konečnou bytostí. Nietzschevská terminologie mate: nadčlověk je nepoměrně skromnější figurou než prométheovský člověk. Nechce se totiž stát nesmrtným Bohem, ale přijímá svou nicotnost v aktech opouštění sebe, jimiž předává existenci jinému. Stát se sám rozkoší vznikání a zanikání – to je poslední smysl dionýsovského principu.¹²¹

8. PODMANĚNÍ A ODBOJ

Podle Foucaulta neplyne lpění moderního člověka na jeho jáství (včetně touhy po jeho zvěčnění) pouze z negativní vůle, ale také ze specificky moderní moci, která formuje jeho bytí. Na rozdíl od moci typické pro feudální panovníky se tato moc netýká jen hranice života, ale jeho průběhu. Její těžiště již nespočívá ve schopnosti ukončit pozemskou existenci poddaných, nýbrž ve schopnosti řídit ji v její každodennosti. Foucault nazve tuto moc „bio-mocí“. Spočívá jednak v disciplinaci jednotlivců a jednak v řízení velkých mas obyvatelstva – má tedy individualizující a totalizující stranu. Díky biomoci se raně moderní teritoriální stát proměnil na stát populační.¹²² Podle Foucaulta je biomoc posledním převlekem židovsko-křesťanské pastýřské moci – moci kněží, jejíž anatomii podal Nietzsche v *Genealogii morálky a Antikristovi* (viz 4. kap.).

filozofů a intelektuálů. Mýlí se stejně často jako normální smrtelníci, a pokud jsme opustili platónský dualismus s jeho předpokladem nadřazenosti nositelů teoretického poznání nad nositeli životní praxe, pak není proč si myslet, že by tomu mělo být jinak.

Nepřítomnost normativního založení ve Foucaultových textech je zejším apelem na naše vlastní myšlení a rozhodování. Podobně jako zen-buddhističtí mistři, také Foucault nás zbavuje pohodlí zdůvodněné teze, kterou by si stačilo teoreticky osvojit a prakticky aplikovat. Jeho ambicí není přinést řešení, ale podněcovat kritický ethos. Náš pohled plný naděje v pravdu, kterou nám zjeví, se odráží od jeho ironie, zámlk a humoru. Hodnota jeho textů nespočívá v řešeních, nýbrž v otázkách.

Svým čtenářům by Foucault mohl říci totéž, co svým žákům řekl Zarathustra: „Teď vám káží, abyste mne ztratili a sebe našli; teprve, až mne všichni zapřete, navrátím se vám.“¹⁷³ Foucault nám vrací slovo. Nechce si ohradit místo, kam bychom jej chodili adorovat jako orákulum. Nechce bydlet v chrámu pevných základů, jenž by se stal střediskem nějaké další ideologické sekty. Odmítá mluvit za ostatní a jejich jménem. Jeho jediná autorita spočívá ve výzvě, nezdůvodněné a nezaštitěné žádným absolutnem: dejte se na cestu, staňte se nomády, vyjděte z nesvéprávného bytí zaviněného vaší malou odvahou kriticky myslet. Hleďte vlastní odpovědi na otázky individuální i kolektivní existence, které jsou vždy otázkami moci a řízení, vzpoury a podrobení.

Foucaultova nomádská kritika nesmí být vytěsněna usedlými programovými teoriemi, jež se – jako politická filozofie Jürgena Habermase a Johna Rawlse – snaží dostat moderním nárokům. Ani ona by však neměla vytěsňovat tyto teorie. Potřebujeme dnes jak bezpodmínečnou otevřenost k nárokům *jiného*, jehož hlas zaniká v racionální argumentaci, tak vůli k rozumné dohodě, opřené o společný jmenovatel *stejného*. *Myšlení* jiného ostří naše čidla pro vnímání křivd a utrpení těch, kteří žijí vně našich zavedených životních forem a jejich „racionality“, *poznání* stejného umožňuje realizovat kolektivní akce nápravy a budovat společné instituce

zajišťující sociální a občanský smír. Různice mezi dvěma přístupy není rozpustitelná v nějaké vyšší syntéze. Skutečně liberální společnost přesto potřebuje oba, má-li dostat svému ideálu otevřenosti a plurality. Její dynamika je živena z jejich produktivního napětí. Navzdory své *logické* neslučitelnosti se nomádská i usedlá teorie mohou *prakticky* doplňovat.¹⁷⁴

SHRNUTÍ

Foucaultovo myšlení dovádí do důsledků nietzschovské vyústění moderního osvícenství. Nietzsche postupuje zevnitř osvícenství, zároveň však podrobuje kritice dualistickou osnovu, kterou osvícenství přebralo od západní metafyziky, když na uvolněné místo po Bohu a kosmickém řádu postavilo člověka a jeho rozum. Stržením těchto model završil Nietzsche osvícenskou demytizaci světa.

Foucault navazuje na Nietzschovu kritiku humanismu a jeho kultu vědeckého poznání, jehož prostřednictvím má člověk ovládnout svět. Člověk nemůže být pánem přírody, neboť je její součástí. Svoboda nepatří do utopického světa, v němž by již neexistovala žádná omezení. Realizuje se naopak v překonávání překážek. Nespočívá ve zrušení přirozených a sociálních hranic člověka prostřednictvím vědy a techniky, ale v umocňování člověka. Lidská konečnost a omezenost jsou základní podmínkou tohoto umocňování. Svoboda neexistuje jinak než v nedokonavém modu: nikdy jako konečné osvobození, vždy pouze jako osvobozování se – boj s omezeními doby a nepřízní osudu, s nemocemi a panstvím.

Z nedokonavosti svobody plyne, že není stavem, ale činností, kterou překonáváme trpnost. Trpnost k nám nepřekonatelně patří jako ke konečným bytostem. Stávání se aktivním je tudíž nekonečným úkolem. V jeho naplňování – které je zároveň naplňováním života – hraje nezastupitelnou roli lidský rozum. Právě racionální analýza naší situace je často hlavní aktivitou, kterou nabýváme svrchovanosti v jinak nepřekonatelně trpných

situacích. Na druhé straně však naše podrobenost mnohdy pochází právě z rozumu, jehož prostřednictvím sami sebe normalizujeme a disciplinujeme. Jak rozum, tak jeho kritika jsou proto nutnou součástí praktik svobody.

Vědění

Důraz na vazbu mezi nesprávnými představami o světě a ne-svobodou byl jedním z východisek osvícenství s jeho počátky v řeckém protikladu mezi mýtem a logem. Osvícenci 18. století použili tento protiklad ke kritice náboženských pověr, které udržovaly lidi v podrobenosti. Pozitivismus a marxismus 19. století jej reformulovaly jako protiklad mezi ideologií a vědou. Královskou cestou z otroctví do říše svobody mělo být vystřídání falešného vědomí vědeckým poznáním. Foucault nahrazuje představu dvou vzájemně se vylučujících *stavů* – jednoho přítomného (nevědomost a podrobení) a druhého utopicky budoucího (vědění a svoboda) – představou *činnosti* osvobození. Osvobození jde ruku v ruce s demytizací světa – tedy s kácením model, které člověk vztyčil, aby se jim mohl klanět a zůstat ve své trpnosti. Na rozdíl od klasických osvícenců však Foucault ruší automatickou korelaci mezi rozvojem rozumu a svobodou. Rozum není jen nástrojem osvobození, ale může být stejně tak nástrojem podrobování.

Aby zachytil tuto, pro klasické osvícence neslýchanou možnost, nahrazuje Foucault představu vědění jako reprezentace skutečnosti – pravdivé nebo nepravdivé – představou mnohosti diskursivních praktik. Teprve historicky proměnlivá pravidla těchto praktik určují kritéria odlišení mezi pravdivým a nepravdivým vědění. Historie nespočívá v procesu postupného nastolování převahy pravdy a vědy nad mýtem a pověrou – který by nás v jistém bodě nezvratně dovedl z „říše nutnosti“ do „říše svobody“ – ale ve střídání různých „her pravdy“ (*jeux de vérité*).¹⁷⁵ Podkopání domněle absolutního usazení dichotomie pravda/nepravda umožňuje Foucaultovi ukázat, že vědecké diskursy pravdy, si mohou podrobovat člověka neméně účinně než náboženské pověry – např. psychiatrický diskurs odhalující pravdu

šilenství či lékařský diskurs odhalující pravdu sexuální úchyvky. Tak obrací Foucault ostří osvícenské kritiky proti vědě, do jejíhož kultu osvícenství vyústilo. Osvícenský předpoklad, že rozvoj vědeckého poznání s sebou nutně přináší rozvoj lidské svobody, je ukázán jako mylný.

Moc

Tam, kde dogmatické osvícenství 18. století (nikoliv však jeho předchůdci 17. století jako René Descartes či Francis Bacon) předpokládalo vzájemně se vylučující vztah mezi vědění a mocí, předpokládá Foucault jejich vzájemné prostoupení. Podobně jako není pro jeho analýzy vědění určující dichotomie mezi pravdou a nepravdou, není ani pro jeho analýzy moci určující dichotomie mezi stavem panství a stavem svobody. Bylo-li vědění pochopeno jako mnohost diskursivních praktik, moc je pochopena jako mnohost donucujících praktik. Tyto techniky podmanění vyvolávají taktiky odporu. To proto, že jednání moci nemíří na předmět, nýbrž na jiné jednání, které má z definice svobodu vzepřít se. Moc tedy není atributem *bytí* nějaké osoby či skupiny, ale vztahem mezi *jednáním* různých osob a skupin. Teprve z interakcí povstávají mocenské asymetrie na úrovni společenských celků v té podobě, v jaké se projevují například v existenci států jako „držitelů moci“. To, že stát jako mocenská instituce ovlivňuje sociální praktiky na úrovni rodiny i různých institucí občanské společnosti (škol, nemocnic, církví), nesmí zastrít skutečnost, že v poslední instanci jsou mikropolitiky těchto institucí základem stability státu.

Ve Foucaultově pojetí vědění i moci je tedy *bytí* odvozené od *jednání*, *proces* předchází *stavu* a *praktiky* ustavují *strukturu*. Analýza vědění i moci nahmatává jejich těžiště a počátek nikoliv v ideách či sociálních strukturách, které by byly transcendentní jedním lidem, nýbrž v imanenci jejich každodenního diskursivního a mocenského jednání. Síla idejí i stabilita panství jsou založeny na zdání, že jsou ukotveny mimo dosah lidí – ve skutečnosti však povstávají z jejich neustále opakovaných interakcí. Zdrojem vědění nejsou ideje, ale akty řeči, z nichž teprve pocházejí ideje.

Zdrojem panství není moc státu, ale akty podrobování, o něž je teprve opřen stát.

Subjekt

Podobný přesun těžiště z bytí do jednání provádí Foucault i v pojetí lidského subjektu. Ten mu již není východiskem a základní podmínkou aktivity, ale naopak jejím produktem. Činnost se nepřidává k již existujícímu subjektu (který by byl jejím neměnným podkladem – sub-stancí), nýbrž subjekt povstává z činnosti. Podobně jako historie není historií realizace pravdy, ale historií různých režimů pravdivosti (a nepravdivosti), není ani historií realizace předem daného subjektu, ale historií různých „modů subjektivace“ – to jest různých způsobů, jimiž člověk rozumí sám sobě v rámci praktického řízení svého života. K analýze diskursivních a mocenských praktik se musí přidat zkoumání „sebe-praktik“ (*pratiques de soi*), jimiž se ustavuje a uznává subjekt.¹⁷⁶ K archeologii vědění a genealogii moci se musí přidat „hermeneutika jáství“ (*herméneutique de soi*).¹⁷⁷

Normalizace

Foucaultovy analýzy historicky specifických praktik vědění, moci a subjektivace rozvíjejí tři tradiční témata osvícensko-humanistické kritiky. Podobně jako měly kritiky falešného vědění (náboženství a ideologie), nespravedlivého panství (státu a vykořisťování) i upadlých forem existence subjektu (odcizené práce u Marxe či odcizené existence u Sartra) vést k *osvobození* člověka, mají také Foucaultovy analýzy sloužit k jeho *osvobozování* – mají být intelektuálními nástroji těch, kteří nechtějí být jen pasivními „trpiteli“, ale chtějí se stát aktivními „činiteli“ svých životů. Výše naznačený posun pozornosti od idejí, panství a subjektu k diskursivním, donucujícím a subjektivačním praktikám umožňuje Foucaultovi zachytit i ty formy podmanění, které jsou spjaty s uskutečňováním osvícensko-humanistického projektu. Tato kritika osvícenství je ovšem nesena jeho duchem. Nekritizuje ho zvenčí, ale zevnitř: tak, že poměruje jeho důsledky hodnotou, kterou osvícenství postavilo do svého středu – svobodou.

Přenesení pohledu ze struktur a idejí, které jsou vnější jednotlivcům a jejich skupinám, na jejich každodenní praktiky, dovoluje zachytit ty dimenze podrobení, které jsou spjaty s metafyzickým zbytkem v osvícenství samotném – se zbožštěním člověka a jeho rozumu v podobě moderní vědy. Ta od konce 18. století začala k řízení životů jednotlivců i populací používat absolutizovanou dichotomii normálního a patologického. Na individuální rovině se tato dichotomie týkala nejmenších detailů chování (s jádrem v chování sexuálním) i myšlení. „Normalizace“ lidského života – jeho podřízení vědecky formulované normě – spočívala v disciplinaci, jejímž prostřednictvím byli vytvářeni atomizovaní a poslušní jednotlivci. Modernita přenesla těžiště řízení lidí z fyzického na psychické donucení – neúčinnější formou disciplinace je totiž sebedisciplinace. Vnucené formy chování byly vštěpovány lidem v podobě špatného svědomí z jejich porušení. Vytváření „normalizovaných“ jednotlivců bylo úkolem učitelů a vychovatelů, lékařů a sexuologů, psychologů, psychiatrů a morálních filozofů – expertů na to, jak má vypadat zdravý a morálně správný život v protikladu k životu nezdravému a morálně zvrácenému.

Předobrazem moderní moci disciplinace a normalizace byla pastýřská moc rozvinutá v rámci judeokřesťanské tradice. Sexuologové a psychologové nastoupili na místo pastýřů svědomí, kteří měli dbát na to, aby jejich ovečky nepřestupovaly boží zákon a dosáhly tak posmrtné spásy. S postupnou sekularizací společnosti v 18. století začalo slovo „spása“ nabývat ryze pozemský smysl tělesného zdraví a materiálního dostatku. V 19. a 20. století pak tento pozemský aspekt spásy zcela převládl nad jejím původním, nebeským smyslem. *Teologicko-morální kodex* rozlišující dovolené od zakázaného chování – „čisté“ od „nečistého“ – byl proměněn na *vědecko-morální kodex*, v němž byl rozdíl mezi dovoleným a zakázaným převeden na rozdíl mezi normálním a patologickým. Spása či naplnění života byly podmíněny souladem s vědecky a morálně definovanou normalitou. Úpadek života byl naopak definován skluzem do patologického a zvráceného. Z božího zákona se staly vědecky uchopované zákony lidské

přirozenosti. Ve vztahu ke konkrétním, historicky proměnlivým praktikám jednotlivců a skupin jsou ovšem tyto zákony stejně tak transcendentní jako zákon boží.

Moc pastýřů moderního stáda – filozofů, pedagogů, lékařů, psychologů, sexuologů – se v současné době vzájemně posiluje s mocí státní byrokracie i spotřební kultury a médií. Jak si povšiml Gilles Deleuze, v druhé polovině 20. století se *společnost disciplinace*, jejíž vznik popsal Foucault, postupně proměnila na *společnost kontroly* – těžiště normalizace se z rodin, církví, škol, psychiatrických ústavů, továren a kasáren částečně přeneslo do médií a spotřební kultury. Především v nich probíhá neustálé normování myšlení a chování současného člověka. Zmizel viditelný nátlak, podrobení je však o to účinnější.

Odboj

Tvorba a kontrola našich tužeb a zábran probíhá nyní prostřednictvím nepřetržitého toku mediálních obrazů, které se vpisují do našich těl a myslí, do našich každodenních zvyků a návyků, do podvědomých dispozic chtít to a hnusit si ono. Disciplinace ve školách a klinikách i obrazy v médiích nejen formují naše vědomé představy o světě, ale utvářejí naše nevědomé prožívání a instinktivní chování. Účinná obrana proti tomuto podmanění proto nevystačí s intelektuální kritikou falešných představ, ale vyžaduje proměnu hlubinných motivací: druhou stranou kritiky musí být vynalézání jiných vztahů k sobě, druhým a světu, než jaké nám vnucuje kodex normality všudypřítomný v expertním vědění a masové kultuře.

Osvícensko-humanistické pojetí předpokládalo předem danou podstatu člověka, která měla být popřena či odcizena nepravdělivým panstvím a falešným vědění. Kritika falešného vědění a zrušení panství měly odkrýt volný prostor pro svobodnou realizaci této podstaty. Foucaultovo osvícenství vidí právě v tomto předpokladu lidské přirozenosti – tedy vlastně normality definované moderním vědění – jeden ze zdrojů specificky moderního podmanění. Moderní věda *neodhaluje* přirozenou podstatu, ale ve vazbě na moderní disciplinaci *vytváří* historicky

specifický model subjektu a identity, který pak představuje jako „člověka obecně“. Odboj proti tomuto falešnému universalismu musí spojovat teoretickou kritiku falešných představ s praktickou proměnou chování. Foucaultovy analýzy mají poskytnout kufřík intelektuálních nástrojů pro všechny ty, kteří nechtějí být poslušnými ovečkami mediálních a expertních pastýřů, ale chtějí se stát spoluautory vlastních životů.

Morální zákon a estetika existence

Na rozdíl od některých svých dřívějších formulací uznává pozdní Foucault, že z vůle nebýt řízen neplyne paušální odmítnutí *všech* norem lidského chování, ale pouze schopnost odlišovat ty skutečně univerzální od těch, které se za ně pouze vydávají. Několik univerzálních zásad lidskosti dává nesmírný prostor k autonomnímu ztvárňování našich životů.

V souladu s upřednostněním perspektivy jednání před perspektivou systému se Foucault ani na morální volby neřívá z hlediska uzavřeného a statického morálního kodexu, vnějšího jednajícím aktérům, ale z hlediska otevřených a proměnlivých praktik, jimiž se jednotlivec ustavuje jako zdroj hodnocení toho, co je dobré a špatné. Jinak řečeno: morální volba není vyvozena z transcendentních univerzálních principů, ale povstává z immanentní logiky praktických způsobů lidského sebevztahování. Poté, co byl obecně závazný morální zákon očištěn od falešných univerzalizací, není již základem individuálních etických voleb, ale stává se velmi prostornou ohradou dovoleného, v níž se tyto volby odehrávají.

Jakmile by každý člověk začal svou lidskost naplňovat vlastním a nezastupitelným způsobem, *dualita* normálního a patologického, posvěcená vědou a etablovanou morálkou, by se rozpustila v *pluralitě* forem existence, rozvíjejících různá měřítká dobrého a krásného. Až na několik nejobecnějších pravidel vztahu k druhým (založených na respektu k jejich právu na život a svobodu), by člověk při vedení svého života nedodržoval kantovskou zásadu *univerzalizace* (kategorický imperativ), nýbrž zásadu *individualizace*: neřídil by se pravidly, jež by mohli přijmout za

svá všichni ostatní lidé, ale naopak pravidly, která by odpovídala jedinečným parametrům jeho vlastní existence.¹⁷⁸

Obrat od obecně závazného morálního kodexu k pluralitě etických praktik jde ruku v ruce s přenesením pozornosti od obsahu života k jeho formě. *Univerzální morální systémy* určují to, co člověk má nebo nemá dělat, chce-li dojít spásy na onom světě (křesťanské kodexy) či naplnění v tomto světě (expertní kodexy). Cíle a prostředky lidské spásy či naplnění jsou odvozeny z definice obecné lidské podstaty. *Partikulární etické praktiky* nabízejí spásu či naplnění jako odměnu za vynaložené úsilí. Naplnění nedosahujeme až poté, co jsme si ho zasloužili dobrým chováním, ale v průběhu tohoto chování samého. Jakmile život ztratil jemu transcendentní obsah – spásu – pak nezbyvá než dosahovat jeho naplnění v rozvoji jeho formy. Jinak řečeno: naplnění nenastává na konci cesty, ale na cestě. Není pasivním blahem dosaženým na onom světě, ale radostí z jednání na tomto světě. Právě tak chápali staří Řekové uspokojení z pěstování ctností. Člověk vědomě cvičil a řídil svou existenci tak, aby rozvíjel své zdatnosti a dosahoval souladu a rovnováhy jejich různých částí i jejího celku s řádem okolního světa. Hledisko partikulární formy přitom vyvažovalo hledisko univerzálního obsahu – nejen *co* člověk dělal, ale *jak* to dělal, dávalo životu jeho hodnotu.

Kritika kritiky a afirmativní vůle

Nietzschovské osvícenství je třeba odlišit od dvou dalších kritik moderního rozumu – od konzervativně-fundamentalistické antimoderny a liberálně-relativistické postmoderny. První se vrací zpět k domnělému metafyzickému základu, druhá se s výkřikem *anything goes* radostně vrhá do světa bez základu. Oba postoje se jménem kritiky racionalistického založení otevírají mýtům – první prohlašuje jeden z těchto mýtů za univerzálně platnou pravdu, druhý chce zaplnit prázdno po takové pravdě mnohostí partikulárních mýtů.

Jestliže obě pozice odmítají osvícenskou kritiku mýtu, Nietzsche ji naopak radikalizuje, když rozpoznává jako mýtus sám osvícenský kult rozumu a člověka. Metafyzická transcendence

nepovstává z klamu poznání, ale z negativní dispozice vůle, která se není schopna přijmout jinak než prostřednictvím opozice vůči bytí redukovanému na věc. První a poslední příčinou idolatrie od jejich předmoderních počátků až k magickým iluzím technovyvídání není nějaké falešné vědění, které by se dalo rozpustit v roztoku racionální kritiky, ale absence prvotního přitakání, v němž se individuální vůle bezprostředně prolíná s bytím v aktu. Otázka povahy tohoto „počátku“ (*Entstehung*) musí z principu zůstat otevřená, neboť jakákoliv bližší specifikace hrozí zpětným úpadkem z genealogie do metafyziky – totiž do zpředmětnění počátku v podobě *arché*, substance, *Ursprung*. Navzdory této neredukovatelné otevřenosti původního přitakání se dají tematizovat kulturní figury, které odpovídají jeho přítomnosti či absenci. (Nietzschovsko-deleuzovská typologie, založená na spojeních afirmativní a negativní vůle s aktivními či reaktivními silami – viz 1. kap. – je jistě jen jednou z možných.)

Od totality k nekonečnu

Protože uctívání rozumu je *lidským* rozumem, musí se kritika kritiky týkat také modly člověka, kterou osvícenství vztyčilo na místě uvolněném po Bohu. Tím byl protiklad Boha a člověka proměněn do protikladu člověka a přírody. Podobně jako v sobě domnělý monismus teismu ve skutečnosti skrývá dualismus stvořitele a stvořeného, je i humanistický ideál jednoty člověka a přírody poznamenán jejich oddělením. Navzdory tomu – či právě proto? – že má člověk být základem světa, je implicitně chápán jako jeho protiklad. Negace bytí předchází jeho afirmaci. Vysazením člověka na piedestal boží učinil moderní humanismus z člověka nepřítele přírody. Propast mezi člověkem a přírodou se prohlubuje tím více, čím více se ji člověk pokouší překročit ovládnutím přírody.

Vůle k moci boří svým sebezpitakáním všechny modly, včetně té lidské. Tato vůle *předchází* rozštěpu vědomí a bytí, intence a jsoucná, člověka a světa. Vůle si nepřitakává jako Bohu či jako bohočlověku nebo jako substancí bytí, nýbrž jako *aktu bytí*. Z tohoto aktu se teprve vydělují odlišené figury člověka a světa,

(subjektu a objektu). Jáství, které se afirmuje popřením, se soustřeďuje na obranu proti jinému. Jáství, které se afirmuje přitaháním, se otevírá jinému. Rozdíl mezi dostředivým potvrzením stejného a odstředivým přisvědčením jinému dal vzniknout titulu knihy Emmanuela Lévinase *Totalita a nekonečno*. V Deleuzově výkladu tohoto rozdílu je první postoj spjat s poznáním, explikací a souzením, druhý naopak s myšlením, interpretací a hodnocením.

Svět v podobě totality je předem uzavřený – celek vládne částem, obecné zvláštnímu, podstata jevu. Svět v podobě nekonečna je otevřen mnohosti interpretací. Takový svět uniká pojmové síti „jediné pravdy“. Nahlodání posledního základu totality – rozumu, subjektu, přirozenosti – odhaluje ontologickou neurčitost bytí a vyzývá člověka k doplnění intelektuální kritiky sebevynalézáním. Kritika kritiky „historizuje“ vše, co je domněle věčné, a „denaturalizuje“ vše, co je domněle přirozené. Pod morálními dichotomiemi, o něž se opírají konzervativní apologeti daných poměrů i jejich revoluční bořitelé, odkrývá kritika kritiky pohyblivé písky. Zjištění, že něco nemusí být tak, jak to je, implikuje, že to může být jinak. Rozpoznání nahodilé povahy stávajících forem života vyzývá k experimentaci jiných. Nutným doplňkem kritiky kritiky – tj. strhávání osvícenských model – je etika sebetvorby.

Tato etika se opírá o decentraci jáství. Jáství jakožto identita se přitom neotevírá jiné, již existující a dané identitě, ale ještě nejsoucím, a tedy neidentickému. „Spása“ a ospravedlnění života spočívá v tomto prolamování kontinuity daného. Jen v přetržkách existujícího – v mezerách času – se může zaskvět absolutno v podobě události. Protržením kontinuity vychází subjekt z hranic homogenního světa do heterogenního „jinosvětí“. V něm již není jinakost redukována na protiklad a odlišnosti nejsou převáděny na společného jmenovatele pojmu. Právě tato zkušenost decentrace jáství a setkávání s radikálně jiným – neidentickým – přitahovala Foucaulta na umělecké avantgardě. Zde leží bod artikulace mezi jeho „politikou“ a jeho „estetikou“.

II. Foucault a literatura

Josef Fulka

Úvod

O Foucaultovi dnes můžeme bez obav prohlásit totéž, co sám kdysi napsal o Bataillovi – že jeho dílo patří k nejvýznamnějším v tomto století. Zároveň je to dílo velmi ojedinělé a zvláštní: nalezneme zde rozmáchlá historicko-filozofická pojednání (*Dějiny sílenství, Slova a věci, Dohlížet a trestat, Dějiny sexuality*), texty věnované výtvarnému umění, literatuře, otázkám moci, diskursu či subjektivity, metodologické úvahy (*Archeologie věděni*) i pojednání o tématech, která bychom měli – neoprávněně – tendenci pokládat spíše za kuriozity („Život lidí zlopověstných“, *Já, Pierre Rivière...*). To však neznamená, že by Foucaultovo dílo bylo nesourodou sbírkou různých pojednání na různá témata, že by bylo tvořeno sousledností heterogenních fragmentů: všechna tato díverzita vykazují zvláštní jednotu, takže různost, o které byla řeč, se prezentuje jako různé a navzájem neredukovatelné fasety *jednoho a téhož* díla. Soudržnost tohoto díla možná spočívá právě v tom, že se odmítá nechat vtěsnat do jednoznačných kategorií, že neustále vystupuje ze sebe sama, že jeho principem není usilování o homogenitu a koherenci, ale naopak snaha myslet vždy jinak. Právě to mu dodává jeho sílu a jedinečnost.

Žijeme v době, kdy už jsme od generace velkých francouzských teoretiků šedesátých a sedmdesátých let schopni zaujmout jistý odstup, a tvrdíme-li opak, působí to jako poněkud nedůvěryhodné alibi. Derridovo, Foucaultovo, Althusserovo, Lyotardovo, Barthesovo nebo Deleuzovo dílo je již uzavřeno a jen sotva se lze domnívat, že by posmrtně vydávané spisy, jakkoli mohou představovat významné doplnění, nějak zásadněji změnilly náš