

Univerzita Karlova
Fakulta humanitních studií

Aplikovaná etika



Tělo, dohled a etika

Dizertační práce

Mgr. Martin Charvát, Ph.D.

Vedoucí práce: doc. PhDr. Zdeněk Pinc

2018

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem. Zároveň prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 13. června 2018

Martin Charvát

Abstrakt

Cílem předložené dizertační práce je analýza předpokladů nenormativní etiky tak, jak je předložena v díle M. Foucaulta, G. Deleuze a J. Derridy. Hypotéza předložené práce zní, že nenormativní etika musí být myšlena skrze interpretaci a tematizaci významu vztahu mezi tělem, dohledem, událostí a experimentem. To, co sdružuje Foucaulta, Deleuze a Derridu je kritika externě konstituovaných morálních kódů, které vytváří vždy historicko-ekonomicko-politicko-sociálně determinovaný typ subjektu, respektive určité normy chování a jednání, které jsou považovány za „dobré“ či „správné“. Výše zmínění autoři vycházejí z přesvědčení, že to, čím by se měl lidský život vyznačovat, je svoboda, respektive potenciál artikulace jedince (či jeho chování/jednání) bez ohledu na externí morální určení. Tím Foucault, Deleuze a Derrida bytostně vyznačují možnosti neustálého překračování daných institucionálně-společensky zakotvených omezení s cílem konstantního utváření vlastního života, který by nebyl omezován normativními a preskriptivními pravidly. Téma svobody je dáno do kontextu experimentálního utváření nás samotných, které se odehrává v okamžiku nejistoty, radikální trhliny schemat myšlení a jednání, což vede k tematizaci vztahu mezi etikou a událostí. Událost musíme chtít, musíme po ní toužit, což neznamená být pasivní, ale aktivně tvořit, dokonce bychom mohli říct, že událost je podmínkou možnosti experimentu a imanentně koncipované etiky.

Klíčová slova:

Deleuze, Gilles – Derrida, Jacques – Foucault, Michel – tělo – dohled – etika – experiment - událost

Abstract

The aim of my dissertation thesis is to analyze the dispositions of non-normative ethics as presented in works of M. Foucault, G. Deleuze and J. Derrida. My hypothesis is that non-normative ethics must be conceived as an interpretation and thematization of the meaning of the relationship between body, surveillance, event and experiment. What brings together Foucault, Deleuze and Derrida is the critique of externally constituted moral codes that are always creating a historically-economically-polico-socially determined subject, or certain norms of conduction and behaviour that are considered to be "good" or "right". However, the above-mentioned authors have based their conceptions on the belief that the human life

should be characterized by freedom, or the potential of articulation of an individual (or his behaviour/action), regardless of external moral determinations. Foucault, Deleuze and Derrida distinguish the possibility of a constant crossing of given institutional and socially grounded constraints, with the goal of the constant shaping of ones live that would not be restricted by normative and prescriptive rules. The theme of freedom is given into context of the experimental self-formation that takes place at the moment of uncertainty, at the moment of a radical crack of patterns of thought and action which leads to tematization of the relationship between ethics and the event. We must want the event, we must desire it, which does not mean to be passive but to create actively, we could even say that the event is a prerequisite for the possibility of experiment and the possibility of immanently concieved ethics.

Key words:

Deleuze, Gilles – Derrida, Jacques – Foucault, Michel – body – surveillance – ethics – experiment - event

Obsah

| | |
|---|------------|
| Úvod..... | 7 |
| I. Michel Foucault: „Normální“ mysl a „poslušné“ tělo | 10 |
| Normální a patologické | 11 |
| Michel Foucault o povaze duševní nemoci | 18 |
| <i>Dějiny šílenství: náznaky subjektivace a nástin emergence postavy lékaře jako morální autority</i> | 24 |
| <i>Zrození kliniky: Pohled a tělo</i> | 28 |
| O metodě archeologie: <i>Slova a věci a Archeologie vědění</i> | 34 |
| O psychiatrické moci, režimu disciplinace a abnormalitě | 40 |
| O diskurzu, genealogii a vědění | 50 |
| Tělo, dohled a studium mocenských vztahů..... | 60 |
| Společnost, gubernamentalita a biopolitika..... | 67 |
| Subjektivita a etika | 80 |
| Shrnutí | 88 |
| II. Gilles Deleuze: Vnitřní diference a etika | 90 |
| Deleuze, Foucault a „nový obraz myšlení“ | 90 |
| O mnohosti společenských uspořádání: Člověk jako segmentární tvor..... | 92 |
| O povaze těla, animalitě a experimentu..... | 104 |
| O Diferenci | 110 |
| Událost a etika | 116 |
| III. Jacques Derrida: Dekonstrukce, etika a pohostinnost | 121 |
| Suverenita, stát a animalita..... | 121 |
| O bestialitě a suverenitě..... | 125 |
| O spravedlnosti a násilí..... | 127 |
| Identita a znaky: <i>Od Srdce Temnoty k Černé kůži, bílým maskám</i> | 129 |

| | |
|-----------------------------------|-----|
| Identita, jazyk a znaky | 139 |
| Lévinas a Druhý..... | 142 |
| Pohostinnost: Aporie a etika..... | 146 |
| Závěr | 151 |
| Seznam literatury | 153 |
| Primární zdroje: | 153 |
| Sekundární zdroje:..... | 158 |

Úvod

Cílem předložené dizertační práce je analýza předpokladů nenormativní etiky tak, jak jsou předloženy v díle M. Foucaulta, G. Deleuze a J. Derridy. Hypotéza předložené práce zní, že nenormativní etika musí být myšlena skrze interpretaci a tematizaci významu vztahu mezi tělem, dohledem, událostí a experimentem. V práci postupuji pomocí soustředných kruhů, kdy jedno téma označuje určité teritorium, kolem něhož se konstituují jisté pojmy, jejichž smysl je následně upřesňován dalším výkladem.

Proč ale nenormativní etika? To, co sdružuje Foucaulta, Deleuze a Derridu je kritika externě konstituovaných morálních kódů, které vytváří vždy historicko-ekonomicko-politicko-sociálně determinovaný typ subjektu, respektive určité normy chování a jednání, které jsou považovány za „dobré“ či „správné“. Výše zmínění autoři totiž vycházejí z přesvědčení, že to, čím by se měl lidský život vyznačovat, je svoboda, respektive artikulace potenciálu jedince (či jeho chování/jednání) bez ohledu na externí morální určení. Tím Foucault, Deleuze a Derrida bytostně vyznačují možnosti neustálého překračování daných institucionálně-společensky zakotvených omezení s cílem konstantního utváření vlastního života, který by nebyl omezován normativními a preskriptivními pravidly.

Práce je rozdělena do tří částí. V první části práce interpretuji vývoj Foucaultova myšlení. Interpretace je laděna jak historicky (tj. procházím Foucaultova díla z hlediska jejich následnosti), tak tematicky. Proto začínám Foucaultovou analýzou a dekonstrukcí psychiatrického diskurzu. Již zde můžeme vidět Foucaultovo vyznačování existence externích morálních kódů, které vedou k emergenci jistého typu „zdravého“ a „poslušného“ individua (což je rovněž důvod, proč začínám práci reflexí Canguilhemovy problematizace vztahu mezi normálním a patologickým). Od analýz toho, jak psychiatrický diskurz konstituuje téma vztahu „zdravé mysli“, „poslušného těla“ a morálky (kdy se ukazuje být důležitým mezníkem emergence postavy lékaře jako „morální autority“), přecházím k reflexi širšího kontextu Foucaultových analýz, respektive k tomu, jak jisté diskurzivní a nediskurzivní praktiky vznikají v určitém období a jaký mají vliv na současné chápání vztahu jedince a společnosti, na chápání vedení „dobrého“ života. Tak se dostávám k tématu anatomo-politiky: Foucault ukazuje, že anatomo-politika si klade za cíl, skrze strukturu dohledu (tedy pomocí jistých disciplinačních mechanismů), vytvořit „poslušné tělo“. To je možné pouze díky tomu, že v daném období existuje také specifický režim governmentality. Výklad Foucaultova díla tak je, v předložené práci, do značné míry traktován skrze analýzu mocenských technik a strategií a jejich působení na jednotlivce. Závěrečná pasáž první části práce je ale následně věnována

Foucaultově „hermeneutice subjektu“, která se zabývá způsobem, jakým můžeme konstituovat vlastní identitu určitými etickými technikami zaměřujícími se na Já, které by nám umožnily artikulovat svobodu. Hermeneutika subjektu je Foucaultem traktována skrze motiv „péče o sebe“ a proponováním roviny experimentu. Pojem experimentu v tomto ohledu nese etické konotace v souvislosti s nahlížením na sebe sama, s ohledáváním hranic „umění života“ a „estetiky existence“. Když ale Foucault mluví o experimentu, nepodává „návod“, který se ve své podstatě ani podat nedá – vždyť smyslem experimentu je vymanění se z normativity za účelem nalezení singulárního vztahu k sobě samému.

Byl to Gilles Deleuze (spolu s Félixem Guattarim), kdo jednak reflektoval Foucaultovu pozici, jednak rozvinul rovinu experimentu s ohledem na etiku a její vztah k události. Pro Deleuze je etika vždy věcí našeho těla, respektive ohledáváním toho, co naše tělo dokáže; a tedy i rozšiřováním schopností našeho těla. My totiž nejsme nikdy pevně danou entitou, naše identita spočívá ve vnitřní diferencii, neboli v neustálém odlišování se od sebe samotného. Princip vnitřní diference, který je přítomen v jádru Deleuzova myšlení, zároveň umožňuje uvažovat o různých formách experimentálního stávání se, které je založeno na překračování pevně daných hranic, a které rozvíjí sílu našeho těla. Toto experimentální zacházení s tělem je vyznačeno odmítnutím jakýchkoliv preskriptivních a normativních nařízení, neboť experiment je něco bytostně transverzálního. Experimentální utváření nás samotných v souvislosti s prostředím, v němž žijeme, se často odehrává v okamžiku nejistoty, radikální trhliny schemat myšlení a jednání, což vede k tematizaci vztahu mezi etikou a událostí. Na událost zcela jistě můžeme nahlížet z hlediska resentimentu, odmítat ji, protože se nám stalo, co jsme nečekali, co jsme si nikdy nepřáli. Deleuze ovšem tento přístup podrobuje kritice. Cílem etického vyrovnávání se s událostí, jak Deleuze píše, je snažit se být hoden toho, co nastává, být hoden události, přitakat jí. Moment přitakání obecně souvisí s Deleuzovou vášnivou afirmací života. Život, pokud má být radostným životem, nikdy nesmí podlehnout silám podmanění, naopak: Deleuzův vitalismus hlásá vášnivé zakoušení života, posilování života. Musíme chápat událost jako radostný moment, jako moment, kdy dochází k našemu stávání se, k novým aktualizacím a k novým typům jednání a chování. Chtít událost tedy neznamená být pasivní, ale aktivně tvořit, dokonce bychom mohli říct, že událost je podmínkou možnosti experimentu a nenormativně koncipované etiky.

Téma události je dále rozpracováno ve třetí (a závěrečné) části práce. Vycházím zde z díla Derridy, jehož pozdní myšlení se vyznačuje tázáním se po povaze etiky. Derrida se přiklání k filosofii E. Lévinase, čímž také tematizují moment, který v předchozích částech práce zůstal poněkud v pozadí: vztah Já – Druhý. Činím tak v kontextu aporetického charakteru etiky a

Derridova ražení pojmu pohostinnosti. Derrida rozlišuje mezi bezpodmínečnou/absolutní pohostinností a obecně platnými zákony pohostinnosti. Obecně platné zákony pohostinnosti se vyznačují tím, že se jedná o nařízení, která jsou věci právně-politicko-legální sféry, která determinují pravidla pro povinnost přijímání druhých a vymezují podmínky, za nichž toto přijímání má být prováděno. Oproti tomu bezpodmínečná/absolutní pohostinnost je pohostinností, která předchází veškeré recipocitě, která je ve své podstatě nemožnou pohostinností, neboť ruší ekonomickou interioritu vlastnictví a identity sebe sama. Bezpodmínečná/absolutní pohostinnost je pohostinností, kdy Druhého přijímám před veškerým tázáním, před veškerou tematizací. Ona bezpodmínečnost spočívá v tom, že já otevřu svůj domov, svoji interioritu, něčemu absolutně cizímu, Absolutně Jinému; otevírám svůj domov cizinci bez toho, abych znal jeho sociální status, jeho jméno či jeho životní situaci.

I. Michel Foucault: „Normální“ mysl a „poslušné“ tělo

Důvod, proč začínám tuto práci reflexí a interpretací díla Michela Foucaulta je minimálně dvojitý. Za prvé se Foucault, jak již bylo naznačeno, od začátku své myšlenkové dráhy zabývá dekonstrukcí psychiatrického diskurzu a schematismu procesů normalizace a medikalizace a jejich vlivu na jedince, kdy analýza diskurzivních praktik nepřímou ukazuje, kdo je a (kdo) může být chápán jako „normální“, případně (duševně) „zdravý“ jedinec. Za druhé, jak se Foucault přesouvá k tematizaci mocenských vztahů, tak ukazuje, že je psychiatrický diskurz, jemuž věnuji v první části práce značnou pozornost, dublován nediskurzivními strategiemi uplatňování moci na úrovni institucí, čímž dochází k expresi určitých norem chování a jednání, které mají bytostný normativně-morální charakter. Nejenom to; Foucaultovo vyznačení významu moci se uplatňuje i při analýzách moderního vězeňského systému, kdy jsou to právě externě ukládané normy chování, které se vyznačují svou vlastní naturalizací a jsou uvalovány na vezně. Cílem moderního vězení se stalo „napravení duše“ skrze tělo odsouzeného. V případě analýz mocenských vztahů, které se projevují v instituci moderního vězení, Foucault tedy klade důraz zejména na to, jaký význam v celém procesu „napravování“ jednotlivce hraje vztah těla a dohledu. Tento rámec Foucault dále rozšiřuje o celkový kontext zkoumání, který bychom mohli nazvat anatomo-politikou, respektive biopolitikou. Na jedné straně tak směřujeme k poslušnému tělu, které se stává poslušným skrze zvnitřnění si vnějších norem, na straně druhé zde máme koncept „zdravého“ těla (jedince), kdy zdraví získává svůj význam z hlediska státu jako takového, ale i z hlediska morálky.

Předloženou první část výkladu Foucaultova díla tak lze číst jako nepřímé ohledávání reálných podmínek možností existence morálně zdatného jedince, jehož funkcí je ztělesňovat „správný“ a „dobrý“ způsob prožívání života, který je samozřejmě určen externě-institucionálně zakotvenými normami, a skrze které je vytvářen určitý typ subjektivity, kdy vykládám zejména Foucaultovy analýzy konstituce lékařského pohledu, uplatňování moci v rámci psychiatrického azylu, obracím se k emergenci postavy lékaře (v azylu) jako „morální autority“, a tematizuji vztah jedince a moderního státu, který je podmíněn vykonáváním určitého způsobu vládnutí (governmentality). Druhá část výkladu Foucaultova myšlení se následně snaží o vyznačení možností vymanění se z normativně-morálních určení externího typu, kdy Foucault sám rozpracovává velmi specifický koncept nenormativní etiky. I v tomto případě zůstávají konstantní témata těla a dohledu, ale jsou traktována v návaznosti na Foucaultovo přesvědčení o nutnosti konstantního utváření vlastního života, tj. jedinec o sebe musí neustále pečovat, musí chápat svůj život jako estetický projekt – *etika jako praxe*.

Normální a patologické

Pokud je úvodní výklad zaměřen na analýzu Canguilhemových tezí ohledně povahy normálního a patologického, je tomu tak proto, že v Canguilhemově díle nalézám artikulaci těchto témat, jež tvoří podloží předloženého textu, a jež je možné (předběžně) vyznačit takto: *a)* kritika obecně uznávaného vztahu mezi normálním a patologickým;¹ *b)* analýza formace vědeckých (v případě Canguilhema zejména biologických) konceptů; *c)* vyznačení skrytých předpokladů vzniku a fundace moderní medicíny (viz Maršálek 2013: 13-49).

Canguilhem v *Normálním a patologickém* z roku 1943 ihned na začátku tvrdí, že existují dvě pojetí nemoci, která jsou založena na předpokladu, že nemoc je pouze kvantitativní proměnou normálního stavu. Na jedné straně je zde moderní koncepce, která chápe nemoc jako externího činitele (jako je například virus), jenž je našemu tělu cizorodý. Na straně druhé máme tradici hippokratickou, jež tvrdí, že nemoc se přihází s cílem narušení našeho přirozeného stavu, což znamená, že činitel již není chápán jako externí, ale jako interní tělu, jehož přirozenou harmonii se snaží rozvrátit. Tato koncepce nemoci tvrdí to, že nemoc je obecnou reakcí organismu, jejímž smyslem je působit jako lék. Proto ostatně léčba musí napodobovat přirozený průběh nemoci (Canguilhem 1991: 40). Při výkladu antické medicíny na tento fakt upozorňuje i Manetti, když tvrdí, že antická medicína klade důraz na interpretaci symptomů s ohledem na prognózu, zohledňuje čas a přirozenost v tom smyslu, že nemoc sama má nějaký přirozený průběh („stane se to a to přibližně v ten a ten čas“) a léčba má tento přirozený průběh sledovat (Manetti 1993: 37). Ve své interpretaci antické symptomatologie Hynek Bartoš podotýká – když interpretuje lékařský spis *O svaté nemoci* – že zatímco „celý spis je věnován příčinám a příznakům duševních nemocí, návodu na jejich léčbu autor věnuje jediný odstavec v samém závěru svého pojednání. Úvaha vychází z předpokladu, že každá nemoc má svou vlastní přirozenost (*fysis*) a sílu (*dynamis*) a že se každá nemoc dá léčit“ (Bartoš 2006: 124, kurzíva Bartoš; více viz Bartoš 2008: 17-29).²

Canguilhem dodává, že tato dvě vzájemně opozitní³ pojetí nemoci nacházejí svoji ozvěnu i v případě medicíny moderní, kdy základním dogmatem (19. století) bylo narýsování reálné identity mezi normálními a patologickými fenomény živého, respektive exemplifikuje tyto

¹ „Lékařské myšlení a činnosti jsou bez pojmů normálního a patologického nesrozumitelné. Přesto však tyto pojmy nejsou lékařskému úsudku zdaleka tak jasné, jak jsou pro něj nepostradatelné. Je pojem patologického totožný s pojmem abnormálního [*anormal*]? Je patologické opakem nebo protikladem normálního? A je 'normální' totéž co 'zdravý'?“ (Canguilhem 2017: 174).

² Jak píše Canguilhem, lékařské umění musí „poslouchat přírodu“ (Canguilhem 2012: 27).

³ Canguilhem mluví o „ontologické“ a „dynamické“ pozici.

dvě pozice v rámci četby díla Augusta Comta a Claude Bernarda.⁴ Ještě než přejdeme ke Canguilhemově výkladu obou teorií, je nutno podotknout, že přes vzájemné odlišnosti lze vyznačit i moment, který je jim společný: nemoc se odlišuje od stavu zdraví, patologické od normálního, a tato heterogenita normálního a patologického přetrvává do současné doby (Canguilhem 1991: 41). Comte, který vycházel z tezí Broussaise, používá pojem patologického jako základ, jenž umožňuje analýzu normálního. Směr Comtova myšlení se tedy orientuje od patologického směrem k normálnímu za účelem spekulativního určení zákonů normálního, zatímco v případě Bernarda je jeho pohyb myšlení opačný: od normálního k patologickému. U Comta je prosazována identita normálního a patologického za účelem rozšíření znalostí o povaze normálního, přičemž u Bernarda je identita normálního a patologického proponována (díky Bernardově adopci fyziologického náhledu na povahu nemoci) s cílem vyléčení patologického (Ibid.: 42-43).

Comtův pozitivistický důraz na „fakta“ bez ohledu na jakékoliv hodnotové soudy je v případě medicíny značně diskutabilní, neboť, jak píše Tauber, fakta nejsou nikdy „nahá“, protože epistemologie nikdy není nevinná. Vždy se nakonec jedná o to, „jak je normální definováno, a také o individuální či idiosynkratické parametry, jejichž význam musí být jednotlivě posouzen. Toto 'zarámování' normálního – jakožto distributivní hodnoty – je samo o sobě volbou, která musí být určena variabilními standardy funkce a individuálního kontextu. Existuje však ještě hlubší problém, který může vykolet pozitivistické aspirace klinických lékařů, a tím je charakter nemoci jako společenské konstrukce [...] Objev George Canguilhema, že *'neexistuje fakt, který by byl normální či patologický sám o sobě'*, ukázal na věčně proměnlivou podstatu konstrukcí normality a patologie“ (Tauber 2008: 56, kurzíva Tauber).

O Bernardově pozici Canguilhem referuje v kontextu Bernardem artikulovaného problému existence typu a jeho vztahu k jednotlivému „v souvislosti s problémem individuální relativity patologického“ (Canguilhem 2017: 176). Bernard je přesvědčen o analogičnosti zákonů života a zákonů hmoty, a to ho vede k tvrzení, že individuální atypičnosti a nepravidelnosti jsou základem „patologického případu“ (Ibid.: 177), to však ale zároveň znamená, že problém typu a jednotlivého je chápán značně „platónsky“, protože v organickém světě, na rozdíl od světa anorganického (a tedy homogenního), není možné nalézt jednotlivé, které by bylo ztělesněním typu. Typ je tak idealita, které se zpěčuje fakt živého. Bernard se tak ostře vymezuje vůči Bichatovi, který formuloval základní diferencí mezi přírodními vědami a vědami o živém,

⁴ Bernarda chápe Canguilhem jako „pokračovatele“ hippokratické tradice (viz Canguilhem 2012: 60).

kteřá spočívá v tom, že zákony přírody jsou neměnné, zatímco zákony živého jsou proměnlivé, variabilní a nestabilní, protože živé jako takové je podrobeno variaci, deviacím a anomáliím. Dále Bichat rozlišuje mezi stavem zdraví, jenž je předmětem fyziologie, a stavem nemoci, jímž se zabývá patologie. Canguilhem tuto opozici přebírá a zároveň reformuluje tak, že ji nazývá „základním epistemickým faktem“, a podotýká, že jakkoliv může existovat biologická patologie, nelze hovořit o patologii fyzikální, chemické či mechanické, protože fyzikální síly nemohou být jakkoliv pozměněny ve své povaze (Canguilhem 1991: 126-127). Oproti tomu Bernardův přístup implikuje redukci kvality na kvantitu ve smyslu podstatného ztotožnění fyziologie a patologie. Z perspektivy Bernarda rozdíl mezi zdravým člověkem a tím, kdo trpí například onemocněním ledvin, je ten, že se jedná o kvantitativní diferenci mezi „množstvím glukózy v organismu“ (Ibid.: 109-110). Canguilhem ale souhlasí s Bichatovým tvrzením, že patologické je proměnou vitální organizace, a proto nemusí být chápáno negativně; ostatně pokud chápeme patologické jako uplatňující se v jednotlivých případech, neděláme nic jiného, než že proponujeme jeho defektní povahu: „Z tohoto úhlu pohledu se singulární, tedy odchylka či variace, jeví jako chyba, nečistota nebo nečistota. Singulární je tedy vždy odchylkou, zároveň je však také dokonale absurdní, protože je nepochopitelné. Jak také může být zákon, jehož platnost je zajištěna neměnností nebo totožností se sebou samým, ověřován prostřednictvím různých příkladů a zároveň být neschopný omezit jejich rozmanitost, tedy jejich nepřesnost?“ (Canguilhem 2017: 176). Canguilhem tak přichází s tím, že spojuje nemoc s individuální diferencí, respektive zastává pozici z níž vyplývá, že patologický stav není ztrátou nějaké normy, ale chápe jej jako „způsob života řídicí se nižšími nebo znehodnocenými normami“ (Ibid.: 187). Pokud tedy nelze mluvit o zákonech života, je nutné hovořit o jeho řádu, kdy řádem Canguilhem míní „uspořádání schopností a hierarchii funkcí, z principu nestabilních, neboť jsou výsledkem rovnováhy protichůdných sil, vyrovnávání a kompromisu mezi různými silami, které si vzájemně konkurují“ (Ibid.: 178). Pokud přijmeme tuto perspektivu, anomálie (anomálie není patologická!) a jakékoliv typy odchylek nejsou potom odchylkou od ideálního stavu, ale jsou „samou podstatou bytí jedince“ (Ibid.: 178). Canguilhem tedy pracuje, i když spíše implicitně, s pojetím bytí jako difference, respektive směřuje k tomu, že identita jedince spočívá v jeho diferenci. Jakkoliv se může zdát, že se jedná o diferenci vnější, není tomu tak, protože odchylka či variace je vždy interní záležitostí (těla) jedince. A v tomto ohledu pojem anomální není negativní, přestává mít negativní konotaci; jak Canguilhem píše, anomální „znamená prostě odlišný“ (Ibid.: 179).⁵

⁵ A takto je nutné i chápat různé typy monstrozity, atd.

Canguilhem dále podotýká, že v rámci každého živočišného druhu existují mezi „normálními“ jedinci také ti, kteří jsou nositeli zmutovaného genu, neboli je nutné pro každý druh „připustit určitou fluktuaci genů, na níž závisí plastičnost adaptace, a tedy možnost jeho evoluce“ (Ibid.: 180). Význam tohoto tvrzení je dalekosáhlý: neexistuje žádná životní forma, která by selhávala, protože „živému nemůže nic chybět, chceme-li opravdu připustit, že existuje tisíc a jeden způsob života“ (Ibid.: 180).⁶

Jaké jsou důsledky Canguilhemových tezí pro reartikulaci vztahu mezi normálním a patologickým? Za prvé Canguilhem podotýká, že pojem normální je dvojznačný: *a*) za prvé buď označuje „skutečnost popsateľnou statistickým výpočtem, například z průměru měření prováděných na charakteristickém rysu přítomného u nějakého druhu“ (Ibid.: 174), *b*) nebo označuje „ideál, pozitivní princip hodnocení ve smyslu prototypu nebo dokonalé formy“ (Ibid.: 174-175). Ani jedna možnost Canguilhema rozhodně neuspokojuje, a proto tvrdí, že „pojem 'normální' nemá žádný skutečně podstatný nebo absolutní smysl“ (Ibid.: 181). To znamená, že mluvit o normálním bez ohledu na kontext není dost dobře možné. Pokud jej například chápeme z hlediska možnosti *a*), ukazuje se nám jeho význam v souvislosti s prostředím živočicha: ten, který by mohl být původně chápán na základě statistického řádu jako anomální, může posléze ovládnout dané prostředí a původní odchylka tak získá význam pravidla. Je však také možné představit si situaci, že „i v okamžiku, kdy se biologická invence vzhledem k převládající statistické normě jeví jako výjimka, musí být normální v jiném smyslu, i když za normální považována není“ (Ibid.: 181). Jakmile uvažujeme o genové fluktuaci, neoznačuje normální pouze „průměrný rys“, ale i rys, jehož „životní důležitost a hodnotu odhalí teprve reprodukce“ (Ibid.: 181), tedy to, zda zůstane zachován; v tomto druhém významu je normální chápáno jako původce norem, je „prototypické a už ne ryze archetypální“ (Ibid.: 182) – relativita normálního.

Je tedy patologické opakem normálního? Striktně řečeno nikoliv, protože, jak již víme, patologické (abnormální) neznamená absenci norem, a z toho důvodu je patologické opakem „zdravého“. Pokud se patologické řídí jinými normami, tak ty jsou charakteristické tím, že „odepírají živému aktivní a bezproblémový způsob života“ (Ibid.: 187). Když Canguilhem mluví o zdraví, je nutné si uvědomit, že tak zároveň dochází k rekonceptualizaci chápání nemoci, protože ta neexistuje primárně pouze na biologické úrovni, ale je relevantní pouze

⁶ Zde bychom samozřejmě mohli vést analogii s Bergsonovým pojemem *élan vital*, kdy obě koncepce se shodují v tom, že diferenciaci života/organického neprobíhá podle jakéhokoliv předem daného teleologického plánu.

s ohledem na „prostředí“ (*milieu*), v němž se jedinec pohybuje. Neboli; výskyt/emergence určitých symptomů nutně nemusí znamenat, že se v organismu odehrává něco, co je patologické/abnormální povahy, pokud nedochází k omezujícímu působení na onen bezproblémový způsob života. Zdraví tak ve své podstatě znamená adaptaci na (osobní) prostředí. Jak zdůrazňuje Ondřej Švec: „Kvalitativní rozdíl mezi zdravím a nemocí pak tkví v tom, že zatímco zdraví nám umožňuje vynalézat nové životní normy odpovídající nejrůznějším prostředím, aniž bychom museli úzkoprse dbát na dodržování správné životosprávy, nemoc naopak často omezuje naši aktivitu na vykonávání podobných a nezbytných úkonů v omezenějším prostředí a nutí nás brát větší ohledy například na proměnlivost teplot či nadmořské výšky, případně být obezřetnější ve volbě pokrmů. Neznamená to ovšem, že by se nemocný organismus řídil výhradně předem ustanovenými normami, neboť právě omezení dané nemocí před nás staví požadavek stanovovat nové normy života, byť o něco křehčí a restriktivnější z hlediska našich existenciálních možností. Jak ve zdraví, tak i v nemoci se tedy projevuje tatáž normativní tendence živé bytosti, která reguluje svůj vztah k prostředí tím, že si osvojí určité vzorce chování, určité normy vlastní existence“ (Švec 2012: 56-57). Nemoc je tak stále nižší normou života v tom smyslu, že netoleruje žádnou deviaci od podmínek, v nichž je opodstatněna. Je tedy výrazem specifického ohledávání norem (Canguilhem 1991: 183); v případě patologických stavů se „normativní charakter života projevuje v tom, že každá živá bytost reaguje na poranění, infekci či nenadálou dysfunkci tím, že celkově změní svůj postoj ke svému okolí i k vlastním možnostem dalšího vývoje“ (Švec 2012: 56). Nemoc je pro Canguilhema alternativa, „jíž se život může ubírat“ (Ibid.: 56) a dokonce dodává, že měřítkem zdraví „je schopnost překonávat organické krize za účelem nastolení nového fyziologického řádu, který se liší od toho starého. Bez sebemenší snahy o žertování tvrdíme, že zdraví představuje luxus, který spočívá v možnosti onemocnět a uzdravit se“ (Canguilhem 2017: 187). V případě anomálie je tomu tak, že ta se může stát patologickou pouze „ve vztahu k prostředí a druhu života“ (Ibid.: 182), a právě proto nemá pojem „normální“ žádný podstatný význam či fundament. Již několikrát jsme se dotkli pojmu prostředí (*milieu*), který hraje v Canguilhemově dekonstrukci vztahu mezi normálním a patologickým zásadní význam. Ostatně jak nás on sám zpravuje, pojem prostředí „se stává všeobecným a nezbytným prostředkem k uchopení zkušenosti a existence živých tvorů a je možné říct, že se dokonce ustavil jakožto kategorie současného myšlení“ (Ibid.: 146), a proto se pouští do výkladu stručné historie tohoto pojmu, respektive ukazuje, jak tento koncept postupně penetroval různé oblasti (vědeckého) myšlení (zde máme tedy co do činění s analýzou formace konceptů, kterou jsem zmínil v úvodu

kapitoly). Canguilhem píše, že pojem prostředí má původně mechanický smysl, respektive že počátky tohoto pojmu lze datovat jeho užitím Newtonem, a když později Comte představuje obecnou biologickou koncepci prostředí, sám je přesvědčen o tom, že se jedná o neologismus, protože jej nechápe již jako „fluidum, v němž je těleso ponořeno“, ale jako „úplný souhrn vnějších okolností nezbytných pro existence každého organismu“ (Ibid.: 150). I přes svoji průkopnickou snahu však Comte (podle Canguilhema) zůstává ve vleku mechanicismu, protože chápe biologický vztah „mezi organismem a prostředím ve formě matematického problému [...] Vztah mezi organismem a prostředím je tedy vztahem mezi funkcí a množinou proměnných, vztahem rovnosti“ (Ibid.: 151). I když bychom měli dojem, že v případě Darwinovy doktríny o přirozeném výběru je radikálně překročen rámec mechanicismu, je to částečně pravda, avšak to, čemu se Darwin věnuje především, je „vztah jedné živé bytosti k dalším živým bytostem; ten má přednost před vztahem mezi živou bytostí a prostředím, chápaným jako souhrn fyzikálních sil“ (Ibid.: 155). I zde tedy máme pojem fyzikální síly, kdy role prostředí se v celém Darwinově schématu omezuje na to, aby „odstraňovalo nejhorší jedince, aniž by mělo podíl na vytváření nových bytostí, které budou normalizovány svou neplánovanou adaptací na nové podmínky existence“ (Ibid.: 156). Mezník, který označuje radikální proměnu chápání vztahu mezi jedincem a prostředím tak Canguilhem vidí jednak v konstituci geografie, kdy člověk „jakožto historická bytost se tu stává tvůrcem geografického uspořádání, stává se geografickým činitelem“ (Ibid.: 160), a pak v díle Darwinova odpůrce von Uexkülla⁷ (viz Charvát 2016a), který přichází s konceptem Umweltu. Uexküll je totiž přesvědčen, že zvířata/živočichy nelze brát jako objekty, ale že každé zvíře má své vlastní prostředí, neboli osvětí. Umwelt je tak prostředím, v němž jsou artikulovány možnosti percepce a akce, kdy živočich není strojem, ale jednajícím subjektem. Neboli podle Uexkülla neexistuje žádná objektivní realita ve formách objektů či ve světě jako takovém, neexistuje nic mimo individuální subjektivní zkušenosti, které vytvářejí Umwelt jakožto významuplný. V *Nauce o významu* se již předpokládá, že každé zvíře je vázáno na jisté teritorium a v rámci tohoto teritoria se nositeli významu stávají objekty, o nichž Uexküll píše: „Jak jsou nositelé významu v různých umweltech různé co do obsahu, tak jsou naprosto stejné co do struktury. Jedna část jejich vlastností stále slouží subjektu jako nositel vnímaného znaku (Merkmal), jiná jako nositel způsobeného znaku (Wirkmal)“ (Uexküll 2006: 20). To znamená, že jeden objekt v rámci odlišných Umweltů může hrát různou roli. Květina na louce

⁷ Canguilhem také zmiňuje Goldsteinovy výzkumy v oblasti patologie.

bude mít jiný význam pro mravence, jiný pro krávu a jiný pro dívku, která se rozhodla jít na procházku. Příroda je tvořena multiplicitou Umweltů, které mezi sebou mohou přicházet do kontaktu, ovšem základním momentem diference mezi nimi je to, že pro každý organismus existuje specifický Umwelt, jenž determinuje podmínky vnímání a akce. Organismus není na Umweltu nezávislý, stejně tak je však ale možné, že v jistých případech dojde k přeměně Umweltu činností organismu – v našem případě je to člověk (u Canguilhema je to organismus obecně), který má schopnost proměny prostředí a adaptace na prostředí odlišné. Jak Canguilhem dodává, právě reartikulace vztahu mezi živočichem a prostředím, je zásadní pro jeho chápání normálního a patologického, protože vztah mezi organismem a prostředím chápe jako rozpravu, „do níž živé vnáší své vlastní normy hodnocení situací a v níž si podmaňuje prostředí a přizpůsobuje se mu. Tento vztah v zásadě nespočívá, jak bychom se mohli domnívat, v boji, v odporu. To nastává pouze v patologickém stavu. Život, který se proti něčemu musí potvrdovat, je již životem ohroženým“ (Canguilhem 2017: 165). Jakkoliv se může zdát, že Canguilhem ve svém výkladu ostře útočí na moderní medicínu jako takovou, není tomu tak, protože se mu jedná o odhalování jejích nereflektovaných předpokladů. Proto je například kritický vůči tzv. antipsychoiatrickému hnutí (Canguilhem 2012), avšak není kritický k lékařské praxi či k experimentální vědě. Právě naopak; vyznačení oněch skrytých předpokladů může podle něj vést k lepšímu způsobu vykonávání terapeutické/lékařské praxe.⁸ Canguilhem si je i přes svou snahu o dekonstrukci vztahu mezi normálním a patologickým vědom toho, že lékaře „zajímá především člověk“ (Canguilhem 2017: 182), a pokud si myslíme, že Canguilhem individualizací norem ruší hranice mezi normálním a patologickým, neznamená to, že by problém nemoci zmizel. Když se „člověk začíná cítit nemocný, tvrdí, že je nemocen, a když se takto chová, stal se z něj jiný člověk. Relativita normálního nemá lékaře v žádném případě pobízet k tomu, aby rozdíl mezi normálním a patologickým uvedl v naprostý zmatek“ (Ibid.: 185). Dokonce v oblasti psychopatologie je tomu tak, jak Canguilhem podotýká, že zde lékaři uvažovali o povaze

⁸ Canguilhem například ukazuje, jak od roku 1800 dochází (ve Vídni a v Paříži) ke konstituci specifického (moderního) vztahu mezi lékařem a pacientem. V okamžiku, kdy medicína nezakládá svoji diagnostickou praxi na examinaci spontánních symptomů, ale na examinaci uměle vyvolaných znaků, pacientův a lékařův přístup k povaze přírody jsou obráceny vzhůru nohama, než jak je tomu v hippokratické tradici. Protože pacient již není schopen rozpoznat rozdíl mezi znaky a symptomy, je nemocný nucen věřit tomu, že jeho jakékoliv chování, které je regulováno výhradně symptomy, je přirozené. Lékař také již ví, že nemůže přijmout vše, co „příroda říká“ ani způsob, jakým se projevuje, bez toho, aby použil své „umění“ k tomu, aby se sama vyjádřila. Proto je nucen se přírodě vzepřít, což vede k tomu, že pacient musí (nebo by měl) lékaři důvěřovat (Canguilhem 2012: 31-32).

normálního „přiměřeněji“ než fyziologové, přičemž „mnozí proto rozpoznali, že duševně nemocný je 'jiným' člověkem, a nikoli pouze člověkem, jehož porucha je pokračováním, které kvantitativně rozšiřuje jeho normální psychický život“ (Ibid.: 188). Abnormální se v případě duševních nemocí opravdu projevuje podle odlišných norem, i přesto se však může stát, že když psychiatr či lékař mluví o normálním, chápou pojem normální jako ideální formu „přizpůsobení skutečnosti nebo životu“ (Ibid.: 188). Canguilhem tvrdí, že to je zásadní chyba, protože se tak nebere ohled na socio-kulturně-ekonomický kontext, vždyť duševní nemoc není něčím, co by existovalo samo o sobě, ale je determinována relativitou technických, ekonomických a kulturních hodnot (Ibid.: 188).

Michel Foucault o povaze duševní nemoci

Canguilhemovy analýzy jsou návodné pro čtení Foucaultova vyrovnávání se s lékařskou a psychiatrickou praxí, které bylo konstantním předmětem Foucaultova myšlení již od publikace nazvané *Psychologie a duševní nemoc* z roku 1954. Zde je nutno doplnit několik metodicko-interpretálně-historických poznámek.⁹ Za prvé se jedná o to, že v sekundární literatuře této Foucaultově publikace není věnována širší recepce, výjimku tvoří několik málo odborných článků a stručných kapitol v monografiích o Foucaultově díle. Proč tomu tak je? Hlavní důvody jsou hned dva: a) Foucault sám se k *Psychologii a duševní nemoci* později hlásil velmi vlažně a vždy pouze s odstupem;¹⁰ b) protože Foucault následně opouští metodologickou základnu, na níž byl výklad *Psychologie a duševní nemoci* postaven, takže interpretace této knihy může být nesena předpokladem, že Foucault zde pouze ohledával témata a metodu, která by mu umožnila předložit koherentní ilustraci tezí o povaze duševní nemoci, avšak sám uznává nedostatečnost zvoleného přístupu, a proto je třeba číst publikaci spíše jako náznak rodícího se Foucaultova myšlení. Není třeba jít do konfrontace s těmito názory, protože jsou ve své podstatě pravdivé, na druhé straně si myslím, že i přesto *Psychologie a duševní nemoc* nabízí poněkud více, než pouhé „zárodky“ Foucaultova myšlení, respektive je (zejména v revidované verzi) podle mého názoru základem, jenž poskytuje oporu pro Foucaultovy další reartikulace daného tématu, a umožňuje plastičtější

⁹ Tím však ale nechci vyvolat dojem, že by Foucault Canguilhemovo dílo recipoval již při psaní *Psychologie a duševní nemoci*, mnohem spíše ovlivnil *Zrození kliniky*; Foucault ještě kolem roku 1955 „Canguilhemovy knihy neznal“ (Maršálek 2013: 30). Pro mé zkoumání je však důležit narýsování jistého způsobu myšlení a uvažování, respektive jistého způsobu kladení otázek a problematizace jistého prostředí a pojmů.

¹⁰ Viz například jeho přednášky zabývající se psychiatrickou mocí (viz dále).

pochopení Foucaultova díla jako celku (ať již z historické, genealogické či tematické perspektivy).

V roce 1954 vydává Foucault knihu pod názvem *Maladie mentale et personnalité* (*Duševní nemoc a osobnost*), ovšem v roce 1962, tedy rok poté, co vycházejí *Dějiny šílenství*, dochází k jejímu druhému vydání, ale již pod názvem *Maladie mentale et psychologie* (*Psychologie a duševní nemoc*),¹¹ což značí Foucaultův značně kritický přístup k prvnímu vydání. Můžeme tedy říci, že přesun od „osobnosti“ k „psychologii“ je nesen Foucaultovým zaměřením pozornosti spíše na strukturní a institucionální rámec daného tématu (Joranger 2016: 6), které je jasně zřetelné ve *Zrození kliniky* z roku 1963. Pojem osobnosti, jenž je použit v názvu prvního vydání knihy, totiž implikuje orientaci existenciálně-daseinsanalytickou, respektive odkazuje k tomu, že Foucault se nechal inspirovat například psychiatrickými výklady provedenými Jaspersem, ale obecně také Heideggerovou fundamentální ontologií z období *Bytí a času*. Tato tendence je zřetelná zejména ve Foucaultově existenciálně orientované terminologii a kladení důrazu na pacientovu subjektivní perspektivu, kdy se zde objevuje pojem prostředí, který je částečně traktován Heideggerovou reformulací významu hermeneutiky. Heidegger již v *Rozvrhu fenomenologické interpretace Aristotela* vypracovává základní náčrty struktury lidského bytí ve světě včetně konceptu autenticity a upadání a zdůrazňuje dějinný ráz lidského bytí (i když jen velice stručně a náznakově), stejně jako výchozí rozvržení a vyjasnění hermeneutické situace. Každý výklad má totiž vždy své výchozí hledisko, úhel pohledu (jímž je dáno, „jako co“ je interpretovaný předmět zcela předběžně chápán a „vzhledem k čemu“ má být vykládán) a zorné pole (Heidegger 2008a: 9). Každá hermeneutika pak má podle Heideggera rozvinout průhlednost dané situace, neboli jde o vyjasnění našeho „bytí-tu“. Tématem filosofického zkoumání je lidská existence, dotazujeme se na způsob bytí člověka, přičemž pohled je upřen na faktický život, která má charakter břemene a člověk se jej vždy snaží pro sebe ulehčovat (Ibid.: 11).

Dreyfus a Rabinow definují Heideggerovu fenomenologii¹² (jak je předložena v *Bytí a času*) tak, že „klade důraz na to, že lidské subjekty jsou formovány historicko-kulturní praxí, v níž vznikají, a proto je nelze pochopit skrze to, čemu subjekt (jakožto udílející smysl) věří. Ono

¹¹ Velmi zajímavou reflexi této knihy v rámci tuzemského prostředí předložila Eva Syřišťová (Syřišťová 1977: 35).

¹² Nekladu si žádný nárok analyzovat vztahy mezi Heideggerovou fundamentální ontologií a Husserlovou transcendentální fenomenologií, stejně tak se mi nejedná o detailní analýzu vlivu těchto filosofických koncepcí na Foucaultovo dílo. Jde mi zejména o Foucaulta „samého“, proto pouze stručně odkazujeme na kontext vzniku publikace; detailní analýza Foucaultových inspiračních vlivů by byla na samostatnou práci.

pozadí však jistý smysl obsahuje. Představuje způsob, jak rozumět věcem, lidem a institucím a jak se s nimi vyrovnat. Heidegger tento význam obsažený v praxi nazývá výkladem a chce rovněž jasně ukázat některé obecné rysy tohoto výkladu“ (Dreyfus a Rabinow 2010: 17).

Jakkoliv se Foucault ve svém úvodu k Binswangerově textu z roku 1954 o tomto přístupu vyjadřuje veskrze kladně,¹³ je v *Psychologii a duševní nemoci* přítomný spíše ve formě inspirace, než aby Foucault přísně aplikoval Heideggerem proponované koncepty; i když bychom mohli říci, že jistá varianta hermeneutiky podezření je zde ve hře v tom smyslu, že Foucault chce ukázat, jak jisté sociální praktiky vedou ke konstituci pojmů šílenství a úzkosti, které nejsou přirozeného fundamentu, ale jsou sociokulturně determinovány.

Z metodických důvodů budu vycházet z revidovaného vydání, protože díky tomu je možné lépe proniknout, alespoň jak jsem přesvědčen, do Foucaultova myšlení tak, jak se konstitovalo v 60. letech 20. století s tím, že zároveň ale máme co do činění s textem, který v zásadních konturách vznikl na počátku Foucaultovy „kariéry“.

Foucault v úvodu textu zdůrazňuje, že téma jeho zkoumání stojí před dvěma otázkami: „[Z]a jakých předpokladů lze v oblasti psychologie mluvit o nemoci? A jaké vztahy lze s určitostí stanovit mezi případy psychopatologie a patologie organické?“ (Foucault 1997: 7). Rozhodně nelze mezi organickou patologií a psychopatií předpokládat vztah analogie, protože mentální patologie nutně ze své povahy vyžaduje naprosto odlišné metody než patologie organická a to proto, že „koherence psychického života spočívá na jiném základě než koheze organismu“ (Ibid.: 18). Přesně z toho důvodu nemohla psychologie poskytnout psychiatrii stejný analytický nástroj diagnostiky, jaký poskytla fyziologie medicíně. Pokud Foucault podotýká, že v případě organické patologie se pracuje s rozlišením mezi normálním a

¹³ V roce 1954 vyšla Foucaultova předmluva k překladu Binswangerova textu *Sen a existence*. Binswanger byl inspirován Freudem a Heideggerem, stejně jako Nietzsche, pro mě je však důležité to, že se v předmluvě vyrovnává právě jak s Freudovou psychoanalýzou, tak s Husserlovou fenomenologií. K psychoanalýze je Foucault skeptický ihned ze dvou důvodů; za prvé je přesvědčen, že psychoanalytický výklad snů je nesen s ohledem na budoucnost, a také, že Freud pracuje s vágním pojetím symbolu. Oproti tomu Husserl svoji analýzou výrazu „zakládá podstatné rozlišení mezi strukturou objektivního poukazování a strukturou aktů propůjčujících význam. S jistým násilím na pojmech lze říci, že zakládá největší možnou vzdálenost mezi tím, co závisí na symptomatologii, a tím, co závisí na sémantice. Psychoanalýza naopak obě struktury vždy zaměňovala“ (Foucault 1995: 21). To však neznamená, že by Foucault tuto pozici přijal, sám se přiklání k tomu, že interpretace snových obrazů musí vždy zohlednit socio-kulturně-historický rámec, v němž je tato interpretace prováděna, protože struktura zakoušení a interpretace zkušenosti není neproměnlivá, ale vždy podmíněná (viz Baso 2012: 154-178).

patologickým, situace je v oblasti mentální patologie značně ztížená, protože například Bleulerův výklad schizofrenie se hodí i na „osobnost normální“ (Ibid.: 20). Tam, kde po dekonstrukci vztahu mezi normálním a patologickým Canguilhem artikuluje tentýž problém i v oblasti psychopatologie, Foucault ukazuje, že situace ve své podstatě odpovídá tomu, čeho se Canguilhem obával; že pojem normálního je v případě psychopatologie chápán analogicky s jeho užitím v oblasti organické patologie, byť diagnóza duševních onemocnění nikdy nemůže postupovat stejným způsobem, protože musí nutně pracovat specifickým pojetím osobnosti a *psyché*.

Máme zde narysovanou diferenci mezi naším fyzickým tělem, které může být podrobno pozorování (a tedy lze, alespoň do jisté míry, vypracovat schéma, které by proponovalo vztah kauzality mezi projevem a nemocí), a tím, co rigorózně vysvětleno být nemůže, tj. našimi vnitřními psychologickými pocity a stavy. Neboli není možné dosáhnout hlubšího porozumění lidské psychiky skrze pozorování a za pouhého užití abstraktních lékařských konceptů. Jak Foucault píše, v „psychopatologii skutečnost nemocného podobnou abstrakci“¹⁴ nedovoluje a každá chorobná individualita musí být chápána prostřednictvím praktického chování, jaké vůči ní zaujímá její prostředí. Internace a kuratela ukládaná duševně chorému od konce 18. století a jeho naprostá závislost na lékařském rozhodnutí nepochybně přispěly k tomu, že koncem 19. století dostala přesnou podobu osobnost hysterika. Duševně chorý člověk, zbavený poručníkem a rodinnou radou všech práv, pokleslý prakticky do stavu právní i morální nedospělosti, všemocí lékaře zbavený svobody, se stal křížovatkou všech sociálních sugescí: a na průsečíku všech těchto faktorů se objevila sugestibilita jako hlavní symptom hysterie. Babinski přivedl pomocí zvnějšku navozené sugesce jednu svou pacientku do takového stupně sebeodcizení, že zcela zhroucená, zbavená řeči a pohybu, byla připravena přijmout účinek zázračné věty: - 'Vstaň a chod'!' A když se pacientka na tuto ironicky prorockou výzvu skutečně zvedla a skutečně šla, viděl v tomto úspěchu své biblické parafráze důkaz pacientčiny simulace. Ve skutečnosti narazil v tom, co označil jako iluzi, na realitu své lékařské praxe: našel v této sugestibilitě výsledky všech sugescí, všech závislostí, kterým byl nemocný podřízen. Když už dnes podobné zázraky nepozorujeme, skutečnost Babinského úspěchů tím není vyvrácena - je to pouze důkaz, že hysterické rysy pomalu ustupují, a to v té míře, jak ubývá sugestivních praktik, které dříve vytvářely prostředí nemocného“ (Ibid.: 21).¹⁵

¹⁴ Tj. izolování nemocného v originálu jeho choroby.

¹⁵ Tato citace je zároveň, jak jsem alespoň přesvědčen, v přímém kontrastu s interpretací Eribona, který tvrdí, že Foucault v době psaní *Psychologie a duševní nemoci* nespatořoval v psychiatrii žádné tendence k represivním praktikám (Eribon 1991: 41).

Jinými slovy zde Foucault jednak útočí na praxi umělé konstrukce duševního onemocnění a jednak vyznačuje roli prostředí, která však zůstala nereflektována, a v neposlední řadě upozorňuje na fakt, že „choroba má svou realitu a platnost jakožto choroba jen v rámci kultury, která ji za takovou má“ (Ibid.: 75).

Foucault tak podotýká, že pojmy užívané v oblasti psychologie, psychopatologie či dokonce sociologie, které jsou užívány k popisu duševního onemocnění jako abnormality, jsou projekcí určitých kulturních norem, které zakrývají pozitivní aspekty duševní nemoci. Foucault je totiž přesvědčen o tom, jak vyplývá i z citace, v níž je představena Babinského praxe, že psychologické teorie¹⁶ jsou neschopné předložit kauzální model duševního onemocnění - a to z jednoduchého důvodu: psychopatologie totiž přejala stejnou konceptuální strukturu, již užívá organická patologie, a která spočívá v rozpolcenosti mezi dvěma postuláty, na nichž je somatická medicína založena. První postulát je postulátem esencialistickým, tj. takovým, že nemoc může být reprezentována symptomy, v „nichž se projevuje, zároveň však vůči nim prvotní a do určité míry na nich nezávislá“ (Ibid.: 13). V tomto ohledu je nemoc onou abstrakcí reprezentovanou fyziologickými symptomy a ty jsou následně chápány jako projevy dané nemoci. Druhý postulát je postulátem naturalistickým, který se snaží klasifikovat nemoc skrze kvalitativní popis, a který „považuje nemoc za jakýsi botanický druh; jednota, která se předpokládá u každé nosografické skupiny za mnohotvárností symptomů, je něco jako jednotka druhu definovaného určitými, stálými vlastnostmi a dělicího se v podskupiny“ (Ibid.: 13). I přes to, že tyto postuláty jsou schopny předestřít určité klasifikační principy, které by se uplatňovaly (a zároveň se uplatňují) v případě somatických i duševních onemocnění, tak hlavní problém, alespoň dle Foucaulta, spočívá v tom, že dochází k selhání určení konkrétního propojení mezi nemocí a symptomy (na úrovni psychopatologie).¹⁷ Je tomu tak proto, že postupuje pouze skrze ony výše zmíněné postuláty, tj. skrze klasifikaci nemoci za pomoci deskripce symptomů či skrze abstraktní schémata.¹⁸ Důsledky tohoto přístupu jsou zřejmé: je nemožné předestřít přístup k duševnímu

¹⁶ Zde Foucault hovoří o psychologii, později se zaměří na psychiatrii, téma zkoumání zůstává ale totožné.

¹⁷ V případě organické patologie Foucault není tak kritický, protože vyznačuje specifické pojetí organismu a určité možnosti výkladu vztahu mezi symptomem a somatickými funkcemi.

¹⁸ „Jestliže je duševní choroba definována na základě stejných pojmových metod jako choroba organická, jestliže se psychologické symptomy izolují a spojují jako symptomy fyziologické, pak je to především proto, že se duševní i organická choroba považuje za přirozenou podstatu, projevující se specifickými symptomy. Mezi těmito dvěma formami patologie tedy skutečná jednota neexistuje, jde tu pouze o abstraktní paralelismus, prostředkovaný zmíněnými dvěma postuláty“ (Foucault 1997: 13).

onemocnění, který by zohledňoval spojení mezi duševní nemocí a chováním v patologickém slova smyslu, tj. chováním, které by se vztahovalo k danému singulárnímu případu a bylo pro něj význačné.

To je ostatně důvod, proč je Foucaultův další výklad orientován směrem k hlubší dekonstrukci psychopatologické praxe. Foucault zejména kritizuje předpoklad, že duševní onemocnění je chápáno jako negace určitého stavu, tj. z hlediska deficiencie, respektive duševní onemocnění je psychopatologií poměřováno z hlediska popisu „ztracených schopností“ (Ibid.: 26). Foucaultova kritika tohoto přístupu v mnohém připomíná rétoriku Canguilhema: „[...] choroba není deficit, který by slepě postihl tu či onu schopnost; absurdita chorobného světa má v sobě logiku, kterou musíme umět vyčíst; je to tatáž logika normálního vývoje. Choroba není nějaká protipřírodní podstata, je to příroda sama, projevující se v opačném procesu“ (Ibid.: 28). Neboli choroba potlačuje a zároveň intenzifikuje určité znaky, sleduje a odhaluje předchozí fáze vývoje lidské psychiky. Regrese je tak Foucaultem chápána jako původní (*originale*) (Ibid.: 36) a její základní charakteristikou je, že v sobě obsahuje souhrn „únikových a obranných reakcí, kterými nemocný odpovídá na situaci, v níž se nachází“ (Ibid.: 47). Typickým příkladem je úzkost, která je podle Foucaulta ohniskem nemoci a jejím konečným chorobným prvkem, kdy je tomu ale zároveň tak, že je reakcí na specifické prostředí, jež je konstituováno sociálně-ekonomicko-kulturními determinanty, přičemž nemocný si je velmi dobře vědom své vlastní choroby, respektive jeho vědomí o chorobě je „absolutně původní“ (Ibid.: 60).¹⁹

Ve druhé části knihy se Foucault zabývá fenoménem šílenství a podotýká, že je nutné rozlišovat mezi duševním onemocněním a šílenstvím, a to proto, že šílenství získalo statut duševní choroby „poměrně nedávno“ (Ibid.: 81). Jak Foucault píše, do roku 1650 byla západní kultura k fenoménu šílenství značně pohostinná, avšak od poloviny 17. století dochází k ostré změně přístupu. Byly vytvořeny internační ústavy, které nebyly primárně určeny pouze pro blázny, ale i pro další sociálně vyloučené osoby jako byli žebráci, invalidé či pohlavně nemocní (Ibid.: 85). Blázni (a ostatní) se ocitli v izolaci, což nemá primárně nic co do činění se vztahem mezi šílenstvím a nemocí, nýbrž se vztahy vnitrosociálními, respektive s tím, „co společnost uznávala nebo neuznávala v chování jedinců“ (Ibid.: 86). Ke konci 18. století však dochází ještě k dalším změnám. Reformátoři chtěli internaci odstranit, což ovšem vedlo k tomu, že internační ústavy se staly postupně určené výhradně pro šílence.

¹⁹ Foucault v tomto okamžiku proponuje místo vědecké analýzy duševního onemocnění fenomenologický přístup, který zohledňuje primárně subjektivní žitou zkušenost.

Pokud máme dojem, že psychiatrická reforma provedená Pinelem a Tukem znamenala „osvobození“ šilenců, tak Foucault poukazuje na fakt, že „spoutali šílenství ještě těsněji“ (Ibid.: 89). A přesně v tomto okamžiku dochází k tomu, že šílenství bylo označeno za duševní nemoc; bylo totiž nahlíženo jako samostatný fenomén díky strukturálním proměnám v rámci dispozitivu vědění a konstituce moderní psychiatrie. Proto Foucault podotýká, že na jedné straně je šílenství mnohem „historičtější“ než se zdá (a přesně z toho důvodu podává stručný historický výklad, jenž odhaluje, jak bylo na šílenství v západní společnosti nahlíženo), ale zároveň je také mnohem „mladší“ (Ibid.: 87) ve smyslu jeho ztotožnění s duševním onemocněním. Šílenství tak nemá být popsáno skrze symptomy, jimiž se může manifestovat, ale analýzou podmínek, v jejichž rámci je artikulován vztah mezi jedincem a společností. Z toho důvodu lze také tvrdit, že z této perspektivy úzkost (či existence jiných obranných mechanismů) nemusí nutně značit, že jedinec je duševně nemocný, respektive to znamená, že diagnostická praxe se nutně pohybuje v určitém uspořádání kulturně-sociální povahy nejenom na úrovni celku společnosti, ale v samotném aktu inskripce duševní nemoci jedinci (vzpomeňme na příklad s Babinským).

Jinými slovy: společnost determinuje, co je považováno za duševní nemoc, a manifestace duševní nemoci se různí s ohledem na podmínky přítomné v daném společenském uspořádání.

Dějiny šílenství: náznaky subjektivace a nástin emergence postavy lékaře jako morální autority

Pokud se Foucault v *Psychologii a duševní nemoci* ptá, „jak naše kultura dospěla k tomu, že vidí v chorobě odchylku a nemocnému uděluje statut, kterým je vyloučen ze společnosti?“ (Ibid.: 79), tak odpověď na tuto otázku obsahuje Foucaultova práce *Dějiny šílenství* z roku 1961,²⁰ a v níž se Foucault snaží o napsání dějin ne-rozumu. Jak píše Miroslav Marcelli: „Foucault se vrací do minulosti, aby vypátral stav, kdy šílenství bylo ještě 'nediferencovanou zkušeností'; bude sledovat, jak se začal utvářet odstup mezi rozumem a ne-rozumem, popíše fáze a modifikace tohoto procesu“ (Marcelli 1995: 48). Foucaultovým cílem je analýza proměny přístupu k fenoménu šílenství, přičemž důležitým mezníkem se pro Foucaulta stává osvícenství, respektive karteziánský projekt, který je zodpovědný za proměnu přístupu k šílenství; ti, kdo byli označeni za šílené začali být uzavíráni a vytěšňováni ze „zdravé“, tj. racionální, společnosti; kdy se však začal rozvíjet velmi specifický diskurz: „Osvícenská internace [...] byla umlčením. Ne však úplným: řeč ve skutečnosti neutichla, ale hovořily

²⁰ V českém překladu je k dispozici značně „zredukována“ verze této knihy.

spíše věci. Internace, věznice, kobky, i samo mučení, to všechno navazovalo mezi rozumem a ne-rozumem jakýsi němý dialog; dialog, který měl charakter zápasu“ (Foucault 1994a: 185). Pokud Foucault odkazuje na Descartesa, tak je nutné zmínit, že Descartes, v rámci své tzv. metodické skepse, ihned v úvodu svého spisu problematizuje naši zkušenost se světem, kdy představuje možnost absolutní pochybnost o všem s cílem vybudování jasného a zřetelného poznání. Samotná skepse uvádí Descartesa do nejistoty a autor se ocitá v okamžiku, kdy pochybuje i o existenci sebe sama. Avšak protože se jedná o skepsi metodickou, tj. takovou, která se pohybuje v určitých rámci definovaných racionalitou, něco těžko zpochybnitelného přeci jen nalézá: „Ale jakkoli nás smysly občas klamou v něčem, co je malé a příliš vzdálené, přesto je snad mnoho jiného, o čem nelze vůbec pochybovat, byť je to načerpáno z nich: například že jsem zde, sedím u krbu, jsem oděn v teplém županu, rukama sahám na tento papír a podobně. A nemám-li se snad přirovnat k jakýmsi šilencům, jejichž mozečky natolik trvale zachvátil výpar z černé žluči, že neustále prohlašují, že jsou králové, i když jsou naprostí nuzáci, že jsou oděni v purpuru, i když jsou nazí, že mají hliněné hlavy nebo jsou celí z dýně či ze skla, jak by se dalo popřít, že právě tyto ruce a tělo jsou mé? Oni jsou choromyslní a já bych se zdál neméně nepřičetný, kdybych si z nich vzal příklad“ (Descartes 2003: 23).

Jestliže Descartes dále dochází k první velké jistotě, že existuje, a že to, co je, je myšlení (tj. věci myslící), tak šilenství je tímto pohybem umlčeno či přinejmenším vyřazeno z projektu uskutečňujícího se lidství. Dalo by se vlastně říci, že šílenec, neboli někdo, kdo nemá schopnost rozpoznání a rozeznání správného od chybného, nebo nemá přístup k jasnému a rozlišenému poznání po vzoru Descartesa, ztrácí (a nejspíše jich nikdy ani nenabyl) charakteristiky lidskosti. Šílenec je tak hraničním bodem mezi lidským a animálním. Foucaultovu pozici podrobil kritice Jacques Derrida. Derrida tvrdí, že to, co Foucault označuje jako novou modalitu přístupu k šilenství, která počíná u Descartesa, je nutné číst jiným způsobem. Descartes se, jak tvrdí Derrida, nesnaží šilenství umlčet, ale upozaduje je v rámci svého projektu, který má pevně daný cíl. Šílenství tak zůstává modem myšlení, nestojí mimo myšlení, ale zároveň je modem, který nijak neurčuje člověka, pokud chce naplno uskutečnit projekt sebe samého. Derrida dále analyzuje rozpor, který je zjevný: jak napsat dějiny ne-rozumu? Dějiny mlčení o šilenství? Vždyť Foucault plně stojí v pozici rozumu a tudíž si předmět, o němž tvrdí, že je mimo rozum, sám přivlastňuje a tím jej domestikuje, stratifikuje. Foucault se tak vystavuje jistému totalitarismu, kterému se ale sám snaží vyhnout (Derrida 2002a: 185-234, Fišerová 2011: 42-51, Fišerová 2015: 215-228, Charvát 2016b: 25-37).

Vraťme se však na úplný začátek knihy, kde Foucault představuje dva momenty zásadní pro jeho bádání: a) vznik Všeobecného špitálu v roce 1657 a „velké uvěznění“ chudiny; b) osvobození z pout v Bicetre v roce 1794.²¹ Foucault píše, že akt internace, onoho uvěznění chudiny, je odvislý od existence nové etiky práce založené na imperativu práce, protože internace je nesena představou o odsouzení zahálky a ohledáváním možností, jak donutit k práci ty, co nepracují. Zahálka a žebrota jsou chápány jako pramen „neřádu“, přičemž obnovení řádu neprobíhá jako dříve v případě lepry sociální exkluzí či (tělesnými) tresty, ale obec se toho, kdo nepracuje, ujímá a „podjímá se ho na účet národa, ale na úkor jeho individuální svobody“ (Foucault 1994a: 37). Mezi internovaným jedincem a společností tedy vzniká „implicitní systém povinností: má právo být živen, musí však přijmout fyzický a mravní útlak internace“ (Ibid.: 37). Akt internace je tak ohniskovým bodem, jenž v sobě spojuje ohled ekonomický na jedné straně a na straně druhé ohled mravní (práce znamená odstranění „neřádu“), a tyto dva ohledy jsou determinovány proměnou náhledu na povahu práce. Spolu s těmi, kdo nepracují, byli, jak již víme z *Psychologie a duševní nemoci*, internováni také šílenci, protože i ti byli neschopni práce. Protože má špitál ve své podstatě „postihovat mravní nedostatky“, tak správcové špitálu „dostávají [...] veškeré hmotné represivní prostředky“ (Ibid.: 43), přičemž ti, kdo chtějí pracovat, jsou propuštěni na svobodu. Ocitáme se v okamžiku, kdy poprvé v dějinách s konstitucí určité instituce dochází k propojení občanského zákona „s mravní povinností“ (Ibid.: 43). Šílenství je v rámci osvícenství chápáno z hlediska bestiality, v níž se člověk/jedinec rozpouští, přičemž tuto animální formu je možné „zvládnout jen drezúrou“, a proto se stávají předmětem fyzických trestů.

Tento náhled je postupně opuštěn v polovině 18. století, kdy se výkladovým rámcem pro popis šílenství stává prostředí, respektive rodinné prostředí a geneticko-dědičné faktory, a na počátku 19. století dokonce dochází k tomu, že se šílenství individualizuje. Mohlo by se zdát, že se tak děje díky konstituci psychiatrické praxe, ale Foucault primárně poukazuje na faktory socio-ekonomické: „[...] chudoba se postupně vymaňuje ze starého změtení s morálkou“ (Ibid.: 141),²² a je nyní chápána jako nutná, neodstranitelná, ale také tak, že umožňuje bohatství. Neboli chudoba je mravně rehabilitována a dochází k její sociální i ekonomické integraci a internace chudých začíná být považována za omyl. Jak shrnují Dreyfus a Rabinow, chudoba, která „byla považována za špatnost a představovala nebezpečí pro samé

²¹ Viz také Dreyfus a Rabinow 2010: 29-41; Sedgwick 1981: 235-248.

²² K výkladu pojmů „mrv“, „morálka“ a „etika“ viz klasická práce Jana Sokola (Sokol 2010).

jádro společnosti, byla nyní z hlediska národa chápána jako skrytá, ale podstatná výhoda. Chudí, kteří byli ochotní pracovat za nízké mzdy a nespotřebovávat téměř nic, představovali jednu ze základních složek národního bohatství. Objevuje se pojetí obyvatelstva²³ jako rozhodujícího ekonomického a sociálního zdroje, se kterým je třeba počítat, který je třeba organizovat a učinit produktivním“ (Dreyfus a Rabinow 2010: 35).

Jakmile jsou tedy chudí propouštěni z internace, tak přesně v tom okamžiku dochází k individualizaci šílenství, které je nyní vystaveno modernímu lékařskému pohledu ve své samostatnosti/jedinečnosti. Nyní se dostáváme k onomu druhému mezníku: za počátek moderní medicíny bývá označováno osvobození šilenců z pout v Bicetre a proměna způsobu jejich léčby, který bývá chápán z hlediska postupné „humanizace“ přístupu k šílenství, kdy se konstituuje různorodý soubor praktik a technik, které se na první pohled jeví mnohem liberálněji. Foucault však podotýká, že tomu tak rozhodně není, protože v útulku dochází k nastolování „bezvýchodné úzkosti z odpovědnosti“, duševně nemocný je neustálým předmětem (morálního) souzení ze strany lékaře. Na šílence se začíná pohlížet jako na děti, které je nutno podrobit systematické výchově, ba dokonce veškeré souzení má být expresí „kontinuity společenské morálky“, a proto v útulku jsou proponovány hodnoty z oblasti rodinného života, práce a další ctnosti. Pokud tedy nový model lékařské praxe v oblasti psychopatologie odráží schéma rodinného uspořádání, Tuke následně buduje kolem šíleného rodinu umělou, zatímco u Pinela ti, kteří propadají degeneraci, ti, u kterých nelze doufat v mravní napravení, jsou znovu uzavíráni v odlehlých místnostech léčebného zařízení. Oba však reprezentují jistý diskurz, který se v určité době kolem šílenství etabloval. Těmto přístupům je společné to, že „odpovědnost za nemoc se přičítala pacientovi“, a proto se stal „terapeutický zákrok v podobě trestů standardním způsobem zacházení. Cílem těchto zákroků bylo přivést pacienta k tomu, aby si uvědomil svůj statut subjektu zodpovídajícího za vlastní jednání. Z toho důvodu byl subjekt, střežený a trestaný svými dozorci, veden pečlivě strukturovanou sérií procedur k tomu, aby střežil a trestal sám sebe. Teorie stála na předpokladu, že jakmile k tomuto zvnitřnění dojde, pacient bude vyléčen“ (Dreyfus a Rabinow 2010: 37).

Z těchto poznámek je také zřejmé, jak Foucault podotýká, že se na začátku 19. století konstituuje nová postava, jež se stane pro útulek²⁴ charakteristická: lékař jako morální autorita

²³ A uvidíme dále, jaký důležitý je zaměření pozornosti na obyvatelstvo/populaci ze strany moci pro Foucaulta při analýzách governmentality.

²⁴ V práci používám pojmy „útulek“ a „azyl“ jako synonyma.

požívající (téměř) podobné autority jako hlava rodiny. Lékař je tím, kdo odměňuje a trestá subjekt (i když samozřejmě může dohled provádět nikoliv prostřednictvím tělesných trestů, ale pouhým mlčením či slovy), je tím, kdo stanovuje hranice dobrého a špatného, je tím, kdo vyvolává v subjektu pocit absolutní podřízenosti, je tím (samozřejmě na základě existence určitých sociálně-mravních norem), kdo jej subjektivuje.

V *Dějínách šílenství* tak máme prvotní nástin analýzy různých způsobů subjektivace, konstituce lékaře jako morální autority a v neposlední řadě také vyznačení „kulturních diskontinuit“ (Dreyfus a Rabinow 2010: 30), což jsou témata, s nimiž se budeme potýkat i nadále.

Zrození kliniky: Pohled a tělo

Viděli jsme, že témata, kterými se Foucault zabýval zejména v druhé části *Psychologie a duševní nemoci*, jsou rozvedena právě v *Dějínách šílenství*, kdy otázka taxonomie a rozpoznání duševní nemoci je traktována zejména s ohledem na emergenci jistých socio-kulturně-ekonomicky determinovaných praktik. Takto je ostatně interpretován i vznik postavy lékaře jako morální autority, ovšem je to právě kniha *Zrození kliniky*, v níž se tomuto rámci dává ucelený a koherentní výklad, jenž je zároveň nesen metodou archeologie (respektive spíše její „strukturálnější“ verzi), kterou Foucault zmiňuje již v *Dějínách šílenství*. Odklon od hermeneuticko-existenciálně-fenomenologického přístupu naznačeného v *Psychologii a duševní nemoci* je samozřejmě zřejmý již v *Dějínách šílenství*, ovšem ve *Zrození kliniky* Foucault explicitně představuje archeologii vzniku různých moderních lékařských taxonomií a moderní medicíny s ohledem na její institucionální fundament.

Ihned na začátku *Zrození kliniky* Foucault předkládá čtenáři dva odlišné texty: texty Pompa a Bayleho, kdy první pracuje s investicí fantazmat, zatímco druhý je nesen „racionálním diskurzem“ viditelného, respektive ve druhém případě se uplatňuje svrchovanost lékařského pohledu. Foucault zároveň zmiňuje, že ačkoliv mezi oběma analýzami neleží dlouhá časová prodleva, jejich difference jsou absolutní, a ptá se potom, jaké jsou (konkrétní) apriorní historické předpoklady (Foucault 2010a: 15) vzniku onoho racionálního diskurzu (Ibid.: 17). Sleduje tedy proměnu, která se odehrála na konci 18. století a vedla k reorganizaci vztahů mezi viditelným a neviditelným: jak je možné, že něco, co dříve bylo neviditelné, najednou získává statut viditelného a naprosto zásadní význam pro medicínu jako takovou. To vše se odehrává na pozadí představení proměny vztahu mezi slovy a věcmi, mezi pohledem, prostorem a tělem.

Zrození kliniky však rozhodně nemá formu komentáře, Foucault totiž přichází s ostrou kritikou této (výkladové) praxe: „Komentář, popravdě řečeno, zkoumá diskurz s ohledem na to, co říká a chtěl říci; pokouší se nechat vyvstat dvojí základ promluvy, v němž spočívá identická sama se sebou, snad blíže ke své pravdě; jde o to výpovědí o tom, co bylo řečeno, zopakovat to, co nikdy nebylo vysloveno. V této činnosti komentáře, jenž se snaží převést starý, sevřený a jakoby sám o sobě mlčenlivý diskurz do jiného upovídanejšího a zároveň staršího i současnějšího, se skrývá podivný postoj k řeči: komentovat znamená z definice připouštět jistý přesah označovaného nad označujícím, nutně nevyjádřený zbytek myšlení, který řeč ponechala ve stínu“ (Ibid.: 16). Neboli, jak píše Miroslav Petříček, komentář je to, co „zkoumá diskurz s ohledem na rozestup mezi tím, co říká, a co říci chce, je opakováním toho, co v opakování nebylo vysloveno“ (Petříček 2011: 44). Jakoby v diskurzu existovala hlubina pravdy, kterou je třeba odhalit opakováním a vnášením světla do nitra samotné povahy řeči, která ale vždy přetváří a nahrazuje sebe sama. Pokud Foucault komentář odmítá, je nutné se ptát, co tedy ve *Zrození kliniky* vlastně činí. Foucault své bádání označuje jako „esej o metodě z dějin idejí“ (Ibid.: 227), která se zaměřuje na emergenci nových typů viditelnosti v rámci určitého období, která je neoddělitelná od socio-ekonomicko-institucionálních praktik. Nejde o to, aby se dodával výpovědím zvláštní nad rámec toho, co samy říkají, ale poukázat na reorganizaci, k níž došlo, zejména v souvislosti s proměnami ohledně povahy léčby a medicíny v kontextu státní péče o zdraví. Zároveň se nejedná čistě o „historickou“ či „historizující“ práci z toho důvodu, že Foucault explicitně tvrdí, že změny, které se odehrály, jsou stále v nás, respektive že jakkoliv má současné myšlení dojem, že 19. století uniklo, tak archeologie lékařského pohledu ukazuje, že naše myšlení pouze „postupně objevuje to, co jej učinilo možným“: „Evropská kultura v posledních letech 18. století načrtla strukturu, která ještě není rozpletena; sotva jsme z ní začali rozplétat některé nitě, jež nám jsou dosud natolik neznámé, že je snadno považujeme za úžasné a nové nebo úplně archaické, zatímco již po dvě století (ne méně, avšak ani o mnoho více) utvářejí temné, ale pevné předivo naší zkušenosti“ (Ibid.: 231). Naše zkušenost je tedy formována konkrétními historickými a priori, jejichž principy a exprese se Foucault snaží ohledávat na úrovni vztahů mezi jednotlivými výpověďmi dané epochy (tj. v rámci analýzy diskurzu). Jedná se tedy o analýzu historických podmínek vzniku (nikoliv však ve formě teleologického chápání dějin) naší reálné zkušenosti, v níž žijeme a jež určuje naše formy artikulace světa. Proto ostatně Foucault říká, že pokud nám Bayleho text nepřijde nijak extravagantní, že si myslíme, že je nám důvěrně známý, protože popisuje tělo (pacienta) tak, jak je pro nás přirozené, je tento

popis pouze jedním z možných popisů a jeho vznik není primárně věcí pokroku vědění, ale proměnou vztahu mezi slovy a věcmi, mezi viditelným a neviditelným.

Foucault začíná *Zrození kliniky* kontrapozicí lékařské zkušenosti z (cca poloviny) 18. století a její reartikulací v posledních letech téhož století a na počátku 19. století. Lékařský diskurz 19. století je založen na svrchovanosti pohledu, oko se stává „depozitářem a zdrojem jasnosti“ (Ibid.: 13). Jak ale došlo k ustanovení tohoto práva pohledu a co z tohoto práva vyplývá? Medicína 18. století je medicínou, v níž dominuje princip klasifikace, veškeré nemoci jsou rozřazeny do druhů a rodů, vytváří se velmi specifický genealogický strom, kdy medicína sleduje botanický model. Druhy, jež jsou popsány, jsou ideální a zároveň přirozené, přirozené jsou proto, že „nemoci v nich vyjadřují své esenciální pravdy; ideální do té míry, že nikdy nejsou dány ve zkušenosti bez porušení či zakalení“ (Ibid.: 26). Tímto zakalením či porušením je, velmi paradoxně, nemocný sám. Pokud je totiž nemoc chápána jako ideální a přirozená zároveň, tak pacient je pouze vnější skutečností nemoci, jejíž ideální obraz se promítá na jeho tělo. V tomto ohledu je tělo pacienta chápáno sice z hlediska primární specializace nemoci na určitý povrch, ale je to právě a pouze povrch, co je předmětem zkoumání jakožto specifické prostředí, v němž je nemoc distribuována: „Nemoc je v zásadě vnímána v prostoru projekce bez hloubky a koincidence bez rozvinutí“ (Ibid.: 24). Neboli místem, kde se odhaluje pravda (nemoci), je povrch, nikoliv hloubka tělesných pochodů. To vlastně také znamená, že pacient není chápán jako lidská bytost, ale pouze jako objekt poznání, lékařské čtení individualitu pacienta odsunuje do „závorek“, protože nemocný funguje jako to, co je protipřirozené k nemoci samotné: „Kdo chce poznat, o jakou nemoc se jedná, musí odhlédnout od jedince s jeho jedinečnými vlastnostmi“ (Ibid.: 33). Ve strukturně podobné pozici je však i lékař; i on je abrupcí přirozeného vývoje nemoci, je také tím, kdo je zakalením nemoci, proto i on je uzávorkován.

Situace se však proměňuje na úrovni sekundární specializace nemoci: na jedné straně klasifikační medicína pracuje i se sekundární specializací, ale není pro ní k určení „nemoci nikdy zcela nezbytné zasažení organismu“ (Ibid.: 29), avšak v případě moderní medicíny, tj. té, v níž je proponována svrchovanost pohledu, se ptáme po místě a sídlu nemoci v organismu, respektive pozornost je zaměřena na neprostorový element, který je dán lékařskému pohledu. Je to pohled kvalitativní, který musí rozpoznávat jemné nuance a difference, proto jej Foucault nazývá „hermeneutikou patologií skutečnosti“ (Ibid.: 33). Kvalitativní lékařský pohled penetruje dříve neviditelné, respektive analyzuje viditelnost nikoliv v jejím přesném taxonomickém uspořádání, kdy sice botanický model je stále určitým způsobem funkční, ale změnila se organizace samotného lékařského pohledu, který se

„organizuje novým způsobem. Jednak již není pouze pohledem jakéhokoliv pozorovatele, ale pohledem institucionálně podporovaného a ospravedlňovaného lékaře, pohledem lékaře, který má moc rozhodovat a zakročit. Dále je to pohled, který není svázán těsnou mřížkou struktury (forma, dispozice, počet, velikost), který však může a musí zachytit barvy, variace, nepatrné anomálie, být ve střehu vůči deviantům. Konečně je to pohled, jenž se nespokojuje s konstatováním toho, co se zjevně naskýtá vidění; musí umožnit načrtnout možnosti a rizika; je vypočítavý“ (Ibid.: 112-113). Toto je ona moderní klinická zkušenost, která je založena na proměně mlčenlivé konfigurace, v „níž řeč nachází oporu“ (Ibid.: 11), takže se jedná o proměnu specializace a verbalizace patologického tam, „kde se rodí a koncentruje promlouvající pohled, jež lékař upíná na zhoubné jádro věcí“ (Ibid.: 12). Klinická zkušenost, která se již neptá, „co vám je?“, ale „kde vás to bolí?“, znamená emergenci nového vztahu mezi individuem a řečí racionality, klinická zkušenost je důležitou událostí „ve vztahu člověka k sobě samému a řeči k věcem“ (Ibid.: 15), protože člověk se stává jak objektem, tak subjektem vědění a zároveň je klinická zkušenost soumězná s proměnami na úrovni institucionálních změn, které Foucault nazývá „medikalizací“ (Ibid.: 52) společnosti,²⁵ což je otázka terciární specializace (viz Philo 2000: 11-19). Terciární specializaci Foucault chápe jako „soubor gest, jimiž je nemoc ve společnosti vymezena, medicínsky oděna, izolována, rozdělena do privilegovaných a uzavřených oblastí či distribuována napříč oblastmi léčení [...] Terciální neznamena, že se jedná o odvozenou a méně podstatnou strukturu než ty přecházející [...] je místem rozličných dialektik: heterogenních ustanovení, časových posunutí, politických bojů, požadavků a utopií, ekonomických omezení, společenských konfliktů. Celý soubor lékařských praktik a institucí v ní konfrontuje primární a sekundární specializaci s formami sociálního prostoru“ (Ibid.: 35). Sociální prostor je prostor institucionální, nediskurzivní povahy, který ovlivňuje způsob uspořádání lékařského vědění. Klasifikační medicína se začíná vytrácet v okamžiku emergence (nejprve politického) kolektivního vědomí o nemoci, která je odvislá od institucionálních proměn, kdy dochází k nové formě institucionální specializace nemocí. Foucault vyznačuje dva zásadní okamžiky v tomto procesu:

a) kritiku nadací „zřizujících v 18. století lůžková oddělení nemocnic“ (Ibid.: 38). Zcela jistě existuje právo chudiny na pomoc, ale, jak tvrdí ekonomové, není možné, aby byla ona pomoc založena na „znehynění kapitálu“ (Ibid.: 38), což vede k tomu, že se ochuzuje národ, oproti tomu by měla nalézat svou podporu ze samotného zdroje bohatství; z práce (vzpomeňme si na

²⁵ K tomu tématu viz například kniha Daniely Tinkové *Zákeřná mefitis* (Tinková 2012: 16-41).

Foucaultovy analýzy v *Dějínách šílenství*). Bylo by zvláštní chtít, aby nemocný pracoval, ovšem pokud je umístěn do nemocnice, stává se pro „společnost dvojnásobnou zátěží“ (Ibid.: 38) – dostává pomoc pouze on sám a jeho rodina je opuštěna a tak „vystavena bídě a nemoci“ (Ibid.: 39). V této představě se však dále promítá chápání vztahu (přirozenosti) nemoci a jejího (přirozeného) prostředí. Jako přirozené prostředí nemoci je chápána rodina – tam dochází k jejímu vzniku a tam také dochází k jejímu vyléčení či uhasnutí, zůstane v prostoru, který je jí vlastní. Pokud je ale přenesena do nemocnice, dochází paradoxně k jejímu šíření; nemocnice nemoc „zdvojuje v sociálním prostoru, v němž je umístěna“ (Ibid.: 39). Proto je mnohem vhodnější přistoupit k tomu, že na lékařskou pomoc bude dohlíženo a bude jí dán ze strany státu právní status. A přesně zde se obnovení zdraví stává národním úkolem (Ibid.: 40), což je tématem biopolitiky; *b*) institucionalizaci medicíny epidemií: „Epidemie, ať už je nakažlivá či nikoliv, má jistý druh historické individuality. Z toho plyne nutnost používat pro ni komplexní metodu pozorování. Kolektivní jev vyžaduje zmnožený pohled; u jedinečného procesu je třeba popsat, co je u něj výjimečného, nahodilého, neočekávaného. Událost musí být až do detailu zapsána, avšak zároveň musí být zapsána v souvislostech, které implikují několiký pohled: nepřesné poznání, podložené tak špatně, nakolik je dílčí, samo neschopné vyhovět tomu základnímu a podstatnému, nachází svůj vlastní rozsah pouze v přezkoumávání perspektiv, v opakované a opravované informaci, jež je nakonec obklíčena tam, kde se pohledy protínají, v individuálním a jedinečném jádru těchto kolektivních rysů. Na konci 18. století je právě tato forma zkušenosti institucionalizována“ (Ibid.: 44). Institucionalizace má znovu rys ekonomický: když propukla epidemie v jižní Francii, byla všechna zvířata, jež byla podezřelá z nákazy, zabita, a následně došlo k ekonomické nestabilitě. Proto bylo rozhodnuto, že se medicína epidemií musí stát národním zájmem, což vedlo ke zřízení Královské lékařské společnosti roku 1776. Nutno podotknout, že medicína epidemií si na rozdíl od klasifikační medicíny neklade za cíl rozpoznat obecnou formu „nemoci prostřednictvím jejího umístění do abstraktního prostoru nosologie“ (Ibid.: 43). Královská lékařská společnost se stává „oficiálním kolektivním vědomím o patologických jevech“ (Ibid.: 48), které pracuje skrze formy série a sítě, což je jedna z charakteristik tzv. moderní epistémy, což vede k procesu centralizace poznání, protože medicína epidemií je zdvojena zdravotní policií, jejímž cílem je shromažďování a uspořádání informací a statistických dat o zdraví národa. Proto Foucault tvrdí, že to, co definuje akt lékařského poznání v jeho konkrétních podobách, není „střetnutí lékaře a nemocného ani konfrontace vědění s vnímáním, je jím systematické křížení několika řad informací jedné homogenní vůči druhé“ (Ibid.: 50). Lékařské poznání se tak velmi specificky zdvojuje: na jedné straně existuje na bezprostřední úrovni, ale zároveň na

straně druhé vstupuje na vyšší úroveň, kde „zjišťuje konstituce, porovnává je, a zatímco ustupuje od spontánního poznání, vyhláší s veškerou suverenitou své rozhodnutí a vědění. Stává se centralizovaným“ (Ibid.: 50).

Dochází k vývoji obecného vědomí o nemoci, které implikuje centralizaci a disperzi lékařského pohledu. Význam lékaře nabývá politické konotace a lékařská profese je tak mnohem úžeji spojena se státem: „[...] boj proti nemoci musí začít válkou proti špatným vládám: člověk nebude zcela a definitivně uzdraven, nebude-li nejprve osvobozen“ (Ibid.: 54). Medicína tak získala bytostně pozitivní úlohu, jejímž cílem není pouze obnovení stavu zdraví, ale zejména ustanovení významu zdraví a mravnosti v lidském životě. Neboli zde máme přesun k medicíně normality, jež se etabluje v 19. století; život je traktován z hlediska normálního a patologického a medicína se stává normativní.

Normalizační nárok medicíny dostává institucionální tendence v tom smyslu, že staré pojetí nemocnic je nutno reformovat. Foucault za základní moment reorganizace lékařské praxe považuje vznik kliniky (Ibid.: 92). Klinika samozřejmě nevzniká z ničeho nic, vytváří sebeafirmativní diskurz o vlastním původu, na druhé straně její napojení na nemocnici je nepřímé, protože pracuje odlišným způsobem. V nemocnicích, které prošly určitou proměnou, je tomu tak, že se „patologický fakt objevuje ve své singularitě události a v sérii, která ho obklopuje“ (Ibid.: 133), protože se začíná počítat s principem četnosti: v rámci rodinného prostředí je možné, že nemoc je zahalována taktikami péče, zatímco nemocnice se stává neutrálním prostředím, v němž je námitka toho, že „nemocnice vyvolává změny, jež jsou zároveň patologickými poruchami“ (Ibid.: 134), anulována. Zároveň v nemocnici probíhá specifická forma pedagogiky založená na pohledu, fixování pohledu a praxe se zkušeností. V klinice se oproti tomu setkáváme s individuálními případy; tj. s tím, že nemoc zasahuje toho či onoho pacienta a klinická práce se otevírá nárokům řeči a pohledu, kdy se tak reartikuluje způsob střetávání se mezi pacientem a lékařem v prostoru, jenž je vymezen spojením tázání se a vyšetřením, čehož se dociluje třemi prostředky: *a)* střídáním okamžiků mluvení a vnímání během pozorování; *b)* snahou o vymezení statutární formy korelace mezi pohledem a řečí; *c)* ideálem vyčerpávajícího popisu (Ibid.: 136-138). Právě třetí bod je důležitý s ohledem na svrchovanou roli pohledu: „[...] od úhrnu viditelného ke struktuře celku vypověditelného se konečně uskutečňuje [...] významová analýza vnímaného, kterou naivní geometrie tabulky nedokázala zajistit [...] Popisovat znamená sledovat uspořádání projevů, ale rovněž sledovat rozumem uchopitelnou posloupnost jejich zrodu; znamená to vidět a vědět zároveň; také to znamená naučit se vidět, neboť se tím dává klíč k řeči, jež vládne viditelnému“ (Ibid.: 139).

Mám za to, že právě tato specifická technika vidění a popisu umožňuje restaurovat roli individua v rámci lékařského diskurzu; individuum se stává subjektem i objektem vědění, protože je na ně nahlíženo a zároveň je to individuum, které činí toho nahlížení. Petr Kouba velmi přesně popisuje přechod, který je Foucaultem ve *Zrození kliniky* v rámci analýz emergence moderního anatomicko-klinického pohledu rozehráván, protože se stále větší důraz začíná klást na ty faktory, které jsou neklasifikovatelné, a které dříve „zůstávaly v pozadí klasifikačního systému chorob: individuální dispozice, věk i způsob života se přesouvají do popředí lékařské pozornosti a spolu s nimi se dostává na světlo i konkrétní lidský jedinec. Díky převrácení dosavadního vztahu mezi klasifikovatelným a neklasifikovatelným se lidské individuum stává viditelným v jeho vlastní singularitě. Když se pacientova individualita stává tématem vědeckého diskurzu, mění se medicína ve vědu o nemocném a zdravém jedinci. [...] Spíše než klasifikační tabulka nemocí pak mají stát ve středu lékařského zájmu různé způsoby, jimiž nemocný organismus vzdoruje nebo podléhá patologické dekompozici“ (Kouba 2008: 93).

Tato struktura zakoušení lidské jedinečnosti je však neodmyslitelně spjata s tématem smrti, kdy smrt je chápána jako pozitivní, jako esenciální součást lidského života. Foucault odkazuje na Bichata, pro něhož smrt „není jen protikladem života, ale jeho nedílnou součástí, jež k němu náleží jako vnitřní limit“ (Ibid.: 93). Foucault podotýká, že se tedy jedná o analýzu života z pohledu smrti (Foucault 2010a: 171). Lékařský prostor tak nyní zahrnuje nejen ty, kdo jsou nemocní, ale také mrtvé, protože mrtvolý mohou být otevřeny, může se ukázat, kde přesně (v jakém orgánu) byla nemoc přítomná a jak probíhal onen zhoubný proces a fáze jeho vývoje. A právě to je moment, kdy vzniká anatomicko-klinický pohled.

O metodě archeologie:²⁶ *Slova a věci a Archeologie vědění*

Foucaultem nastíněná archeologická metoda ve *Zrození kliniky* se dočkává dalšího rozpracování v knize *Slova a věci* z roku 1966 a reflexivního vymezení v *Archeologii vědění* z roku 1969. Začněme nejprve *Slovy a věcmi*, kdy snad lépe vystoupí do popředí plasticita Foucaultova přístupu a ukotvení témat, jimiž jsme se zabývali, v širším kontextu.

Slova a věci Foucault uvádí příběhem o své četbě Borgese: „Tato kniha má svůj původ v jednom Borgesově textu. Ve smíchu, který při jeho čtení otřásá všemi zvyklostmi myšlení – našeho myšlení: toho, které je naše dobou i geografii – přičemž narušuje všechny uspořádané plochy a roviny, které našemu rozumu přibližují kypění bytí, a na dlouho rozkolísává naši

26 Viz např. Kriššák 2008: 261-272.

tisíciletou zkušenost se Stejným a Jiným. Ten text uvádí 'jistou čínskou encyklopedii', kde je napsané, že 'zvířata se dělí na: a) patřící císařovi, b) zabalzamovaná, c) zdomácnělá, d) prasátka, e) sirény, f) bájná, g) toulavé psy, h) zvířata zahrnutá do této klasifikace, i) co jsou jako bláznivá, j) nespočitatelná, k) nakreslená tenoučkým štětcem z velbloudí srsti, l) a podobně, m) ta, která právě rozbila džbán, n) ta, co zdálky připomínají mouchy'. To, před čím se v úžase nad touto taxonomií najednou ocitáme a co se nám díky bajce jeví jako exotický půvab určitého myšlení, je hranicí našeho myšlení: holá nemožnost takto myslet“ (Foucault 1987: 41). Foucault zde vyjadřuje fascinaci nad řádem, který se vymyká jeho (a tedy západnímu) způsobu myšlení. Jedná o ohledávání jiného uspořádání věcí a slov, ohledávání naprosto odlišného způsobu (biologické) taxonomie, který na jedné straně sice může čtenáři vyvolat úsměv ve tváři, na straně druhé ale také zděšení: setkává se s něčím, co nebyl nikdy dříve schopen myslet, co stojí za hranicemi jeho myšlení. To je ostatně obecný úvod k tomu, že Foucault vysledovává v rámci západní kultury tři zásadní epistemické zlomy, v jejichž rámci proběhla reorganizace vědění a způsobů poznání a toho, co je viditelné a neviditelné. Foucault hovoří o tzv. epistémách, tj. o historických a priori, které mají stejnou charakteristiku jako ve *Zrození kliniky*. Ve *Slovech a věcech* rozlišuje tři epistémy: renesanční, klasickou a moderní. Renesanční epistéma je založena na podobnosti, jedna věc svým tvarem odkazuje na věc jinou, kosmos je tak tvořen vzájemným odkazováním jednotlivých znaků. Moderní epistéma je založena na principu reprezentace, který nejlépe ztělesňuje logika Port-Royalské školy: v této koncepci je „idea už jen znakem jiné ideje, protože reprezentace se reprezentuje uvnitř ideje, která také reprezentuje. Nerozlučnost těchto dvou stránek má dvojitý efekt: na jedné straně umožňuje, aby se objevila reprezentace jako proces utváření našeho života a na druhé straně redukuje reprezentaci na nedokonalého zprostředkovatele našich idejí“ (Fišerová 2011: 52). Vidíme, že nárok klasické epistémy na taxonomii a klasifikaci, odpovídá analýzám lékařského diskurzu ze *Zrození kliniky*, kdy ve *Slovech a věcech* i přechod mezi klasickou epistémou a epistémou moderní má stejnou dataci, tj. přelom 18. a 19. století. Moderní epistéma je založena na serializaci (viz medicína epidemií), objevuje se diskurzivní objekt „Člověk“ jakožto konečná bytost, jako bytost která pracuje a umírá (Foucault 1987: 353). Pokud Foucault mluví o „Člověku“ jako diskurzivním objektu, znamená to příklon k individualitě a zároveň smrtelnosti člověka, ba nejenom to; označuje se tím proměna způsobu uspořádání vědění: člověk je v moderní epistémě charakterizován jako „transcendentální dubleta“, protože je jednak předmětem poznání, ale zároveň je podmínkou možnosti tohoto poznání (a nyní tedy vidíme, proč Foucault ve *Zrození kliniky* tolik kladl důraz na svrchovanost pohledu a na to, že objekt poznání se lehce může stát jeho subjektem).

Na základě této charakteristiky epistém se ve *Zrození kliniky* od sebe tak liší výpovědi Pomma a Bayleho (každá se artikuluje v jiném „prostoru“), a právě proto může Foucault ve *Slovech a věcech* tvrdit, že Marx a Ricardo si vůbec vzdálení nejsou; ba právě naopak. Epistéma totiž coby historické a priori funguje jako nevědomý organizační princip dané epochy a mezi jednotlivými epistémami jsou diskontinuitní zlomy.²⁷

Takto definována epistéma nápadně připomíná strukturalistické myšlení, které bylo ve Francii proponováno zejména Claudem Lévi-Straussem. Lévi-Strauss je přesvědčen, že fonologické konstanty vykazují strukturální podobnost se základními příbuzenskými termíny, a proto lze uvažovat o propojení jazykovědy a antropologického zkoumání (Lévi-Strauss 2006: 39-57). Jean Piaget ve své knize o strukturalismu věnuje jednu pasáž rozboru Foucaultových *Slov a věcí* (Piaget 2007) a dokonce i Gilles Deleuze mluví o Foucaultovi, ačkoliv později své stanovisko přehodnocuje, jako o strukturalistovi s ohledem na jeho topologický a vztahový způsob práce: „[...] když Foucault vymezuje určení jako smrt, touha, práce, hra, nepokládá je za dimenze empirické lidské existence, ale především za označení míst nebo postavení, které z těch, co je zaujali, vyrobili smrtelníky a umírající či toužící, nebo pracujících či hráčů, přičemž tato místa zaujali pouze sekundárně, tím, že převzali úlohy podle pořádku sousedství ze samé struktury“ (Deleuze 2010a: 196).

Foucault sám se od strukturalismu distancuje v *Archeologii vědění*, kde píše: „Stručně řečeno, tato kniha, stejně jako knihy, které jí předcházely, nevstupuje – alespoň nikoliv přímo či především – do sporu o strukturu (jako protiklad ke genezi, dějinám, nastávání); vstupuje do pole, v němž se manifestují, kříží, proplétají se a specifikují otázky lidského bytí, vědomí, původu a subjektu. Rozhodně by však nebylo chybné tvrzení, že také zde se problém struktury objevuje“ (Foucault 2002a: 28-29). Toto odmítnutí samozřejmě stojí jaksí „na půl cesty“, ovšem ukazuje se zde touha po osvobození se od prismatického strukturalismu či formalismu.

Vraťme se však ke *Slovům a věcem*, kde, zdánlivě paradoxně, alespoň na základě toho, co zatím o způsobu jeho práce (a odmítnutí principu komentáře), víme, mluví o hloubce či hlubině, proto nyní věnujme pozornost tomuto pojmu, respektive kontextu, v jakém jej Foucault užívá. Proč však vůbec proponovat tento přístup, když v *Archeologii vědění* Foucault výslovně podotýká, že analýza diskurzivních objektů znamená nikoliv vztahovat tyto objekty k nějakému společnému základu, ale sledování „souboru pravidel, která jim dovolují,

²⁷ Zde předložené myšlenky byly publikovány v mé studii o Foucaultově myšlení z období *Slov a věcí* (viz Charvát 2016b).

aby se formovaly jako objekty diskursu, a stanovují tak podmínky jejich historického vyjevování. Psát historii diskurzivních objektů, která by je nezatlačovala do společné hloubky původní půdy, ale která by rozvinula logickou návaznost regularit, jež vládne jejich rozptýlení“ (Foucault 2002a: 77). Podle mého názoru zde Foucault brojí proti systematickému hledání počátku všech věcí, nějakému hledání Ursprung, protože se snaží odhalit regularity způsobu spojování diskurzivních objektů. O několik stran dále u příkladu analýzy lékařského pohledu se Foucault o hloubce explicitně zmiňuje, když tvrdí, že pozice subjektu se vždy musí určovat situačně, a dodává, že základem pro klinický diskurz je přechod z „povrchové úrovně na rovinu hloubkovou“; od symptomů k orgánům (Ibid.: 83). Zcela jistě může zaznít námitka, že pojem hloubky je užit při klasifikaci jedné techniky v rámci epistémy, ovšem potom bychom zůstali vystaveni faktu, že Foucault neustále používá prostorové metafory povrchu a hloubky ve *Slovech a věcech*. Proto je nutné se pokusit rozklíčovat, jakou roli tato distinkce u Foucaulta hraje.

Již na začátku *Slov a věcí* Foucault zdůrazňuje, že základní kulturní kódy, které fundují jazyk i perceptivní schémata, každému „od počátku určují empirické pořádky, s nimiž bude mít co do činění a v nichž se ocitne“ (Foucault 1987: 47), ale na druhé straně máme reflexivní pohled, který interpretuje tyto kódy jako jistý systém, jako pořádek.

Mezi těmito dvěma póly však existuje prostor hloubky, který „předchází slova, vjemy a gesta“: „V každé kultuře leží takto mezi používáním toho, co by se dalo nazvat uspořádávajícími kódy, a reflexemi pořádku holá zkušenost s pořádkem a jeho módy bytí. Právě tuto zkušenost bychom tu chtěli analyzovat“ (Foucault 1987: 48). Právě tato střední oblast je ve *Slovech a věcech* opakovaně nazývána hloubkou, kdy jednotlivé výpovědi jsou „na povrchu“ a stejně tak i ona reflexe se odehrává „na povrchu“, protože se orientuje v rámci téže epistémy. Ovšem právě to, co umožňuje toto „povrchové“ dění, je střední oblast, oblast hloubky, která je neutrální, neosobní, je anonymním vypovídáním, šepotem.

Foucault mluví o archeologii jako o analýze událostí, které mají charakter trhlin, které stojí za reorientací viditelností, takže událost ruptury musí být analyzována v „jejím zjevném uspořádání“ (Foucault 1987: 306). Jako příklad můžeme uvést, jak „Grimm a Bopp se pokoušejí definovat zákony střídání samohlásek a změny souhlásek, protože Diskurz jako modus bytí nahradil Jazyk, který určuje doposud neviditelné předměty“ (Foucault 1987: 348). Ovšem toto zjevné uspořádání, nahrazení Rozpravy Jazykem, umožňuje proměna hybného principu uspořádání, k němuž lze dospět pouze pokud je analýza viditelného interpretována také v archeologické hloubce. Problematika povrchu se artikuluje v dobových diskuzích či nových objevech, ale tyto diskuze a objevy jsou podmíněny osobitým, hloubkovým,

uspořádáním epistémy. Tím se podle mého názoru objasňuje možná nekonzistence Foucaultových výroků: analýza zjevného uspořádání musí být doplněna analýzou hloubky, která uspořádání činí možným.

Odkud přicházejí do viditelnosti objekty, které byly doposud neviditelné, o nichž doposud nebylo možno vypovídat? Z absolutního Vnějšku. Příkladem toho, jak se Vnějšek stává viditelným, může být proměna lékařského diskurzu i Cuvierův přístup v biologii; Cuvier činí doposud neviditelné charakteristiky organismů viditelnými, ony charakteristiky začínají hrát svou roli v rámci perceptivních schémat (Foucault 1987: 374). To je však možné pouze proto, že onen anonymní neosobní prostor hloubky se proměnil; co dříve bylo nemyslitelné, nyní vystupuje na povrch – ve *Zrození kliniky* je dříve nemyslitelná individualita pacienta proponována anatomicko-klinickým pohledem pod jhem smrti.

Ve *Slovech a věcech* je tedy Foucault v rámci archeologie zaujat popisem historických podmínek daného systému myšlení a archeologie konstituuje způsob analýzy superstrukturální dimenze výpovědi organizovaných v rámci specifického diskurzu. Epistéma je tak charakterizovaná dvěma základními dimenzemi: a) její hloubka, epistéma je totiž vztažena k povaze *savoir*/vědění a ke specifickému řádu či konfiguraci, kterou toto vědění obsahuje v dané periodě. Stručně řečeno; epistéma je určována principem, který předchází řádům diskurzů jako je věda, kterou lze charakterizovat jako povrchové poznání/*connaissance*. *Connaissance* je pro Foucaulta spojeno vždy s partikulárním korpusem vědění, s určitou disciplínou; b) její globální či obecný charakter. V jakékoliv kultuře, v určitém časovém okamžiku, existuje pouze jedna epistéma, která definuje podmínky možnosti veškerého teoretického vědění. Archeologie je tak historickou analýzou tohoto teoretického vědění a snaží se odhalit spojitosti mezi oblastmi života, práce a jazyka, které nejsou na první pohled zjevné.

Mohlo by se zdát, že tento výklad je v rozporu s Foucaultovým prohlášením z *Archeologie vědění* ohledně psaní historie diskurzivních objektů, a proto je nutné učinit ještě jedno vyjasnění. Za prvé můžeme chápat, jak to Foucault sám činí na mnoha stranách *Slov a věcí*, hloubku jakožto prostorovou orientaci, jakožto hlubinu anonymního bytí, která organizuje pole zkušenosti (viz Ophir 1988: 387-415). Tím však ale nelze skončit, protože hloubku je nutné chápat také jako abstraktní princip rozmístění a viditelnosti, tedy nikoliv pouze v rámci topologické charakteristiky, ale s ohledem na její virtualitu, která vždy prorůstá do záhybů života a výpovědi; která je vždy determinuje bez toho, aby byla sama materiální.

Je to právě v *Archeologii vědění*, kde se Foucault snaží podat reflexi své metody a vyjasňuje základní pojmy. Můžeme říci, že předmětem archeologie je diskurz, jehož elementární

jednotkou je výpověď.²⁸ Výpověď není redukovatelná na sémantické či fonetické prvky a základní charakteristikou výpovědi je její událostní ráz. Je tedy jedinečná, ale zároveň také opakovatelná a cílem archeologie je analyzovat regularitu výpovědí. Jinými slovy se archeologie zabývá tím, jak se výpovědi vynořují, přetrvávají a transformují. Výpovědi se formují a mají podobnosti. Jak píše Gilles Deleuze, výpovědi „jsou neoddělitelné od prostoru vzácnosti, v němž se distribuují podle principu úspornosti, nebo dokonce nedostatečnosti. V oblasti výpovědi není nic možné nebo zdánlivé, vše je tu skutečné a skutečnost je tu manifestně přítomná: platí pouze to, co bylo zformulováno, zde, v tuto chvíli, se všemi prázdnými místy a mezerami“ (Deleuze 2003: 13).

Diskurzem Foucault v *Archeologii vědění* rozumí praktiky, „které systematicky vytvářejí objekty, o nichž mluví“ (Foucault 2002a: 79). Diskurz je tedy systémem výpovědi a určování vztahů mezi nimi a analýza diskurzu je specifickou diagnostikou, která analyzuje problematiku diference diskurzů, a zároveň způsobem, jak se z těchto diferencí objekty objevují, lépe řečeno jsou konstruovány. Proto Foucault ztotožňuje archeologii s diferenciální analýzou modalit diskurzu (Ibid.: 263). Diskurzivní objekty jsou podle Foucaulta konstruované a způsoby jejich spojení odkazují na princip organizace v té které epistémě. Nutno ještě doplnit pojem diskurzivní formace; zde se jedná o systém pravidel umožňujících vyjevování předmětů v daném časovém rozmezí či jednotu diskurzů v rámci jednoho historického období. V tomto kontextu Foucault mluví také o archivu, tj. o zákonu toho, co může být řečeno, neboli jedná se o systém možností, který uskutečňuje fungování výpovědi a diskursu.

Samozřejmě je nutné vznést také otázku výběru (materiálu). Foucault sice zmiňuje několik zásad v *Archeologii vědění*, avšak Fišerová k tomu dodává, že se jedná o nárok poněkud totalizující a plný rozporuplných tvrzení (Fišerová 2011: 32). Na druhé straně je nutno podotknout, že se v případě oněch zásad jedná o metodologický konstrukt, ze kterého právě nejasná a nejednoznačná Foucaultova pozice vyplývá. I to je jeden z důvodů, proč Foucault později přechází ke genealogii, ale archeologii neodmítá; mám za to, že princip archeologie leží právě v analyzovaných knihách a nikoliv v ex-post napsané *Archeologii vědění*, která se vyznačuje rigidností a definicemi.

²⁸ Jednu z nejlepších a nejdetailnějších analýz významu pojmu „výpověď“ ve Foucaultově díle provádí Jiří Růžička ve své dizertační práci nazvané *Hledání transcendentálního historismu (k teoretickým předpokladům archeologické metody Michela Foucaulta)* (Růžička 2010).

Jakoby se jednalo o abstraktní „archeologický stroj“ a jednotlivé knihy byly konkrétními uspořádáními tohoto stroje se všemi možnými deviacemi a přešlapy. A stejně tak tento abstraktní stroj se může zhroutit v sebe sama ve svých slepých místech, ale zároveň se může stát bodem nového začátku. Archeologie je tedy pohybem zaboření se do nitra epochy, do jejích viditelností a do jejích /historických/ podmínek možností.²⁹

O psychiatrické moci, režimu disciplinace a abnormalitě

Ihned na začátku přednáškového cyklu z let 1973-1974,³⁰ kdy se vrací k tématům duševního onemocnění, šílenství a konstituce moderní psychiatrie, Foucault podotýká, že ačkoliv *Dějiny šílenství* je nutné chápat jako východisko jeho současných (tj. o 12 let starších) analýz, není možné všechny závěry z knihy z roku 1961 bez diskuze přijmout a artikuluje řadu námitek vůči svému bývalému postupu. Nyní se totiž snaží proponovat úplně odlišný typ analýzy než ten, který byl založen na analýze reprezentací, což nutně vede k dějinám mentalit či idejí. Jedná se mu totiž zejména o tematizaci dispozitivu moci, respektive tematizaci toho, jak dispozitiv moci produkuje výpovědi a diskurzy a veškeré formy reprezentace, jež jsou od něj odvislé. Jinými slovy je dispozitiv moci produktivní instancí diskurzivní praxe, a proto tento typ analýzy operuje oproti archeologii na „fundamentálnější“ úrovni, tj. na takové, že zkoumá moment, v němž se diskurzivní praxe rodí. Jedná se o zkoumání genealogie moci.

S tím ovšem souvisí nutnost jednoho terminologického vyjasnění; pokud je tomu v *Dějinách šílenství* tak, že Foucaultova četba děl Pinela, Esquirola a dalších byla v přímém kontrastu k existujícím hagiografickým vyprávěním o těchto „zakladatelích“ moderní psychiatrie, bylo tomu tak proto, že se často uchýlovali k užití fyzické síly, a proto je nelze považovat za reformátory v humanistickém slova smyslu. To se však Foucaultovi nezdá dostatečné, protože když hovoříme o násilí, máme na mysli zejména fyzickou sílu ve smyslu neregulovaného působení, což ovšem může vyvolat dojem, že pokud bychom uvažovali o „dobré“ moci, tak by se vyznačovala svou a-fyzickou charakteristikou. Jenže na druhé straně je tomu tak, že veškerá moc je fyzického charakteru, působí na tělo, a existuje přímá spojitost mezi tělem a politickou mocí. Za další je pojem násilí značně nešťastný v tom smyslu, že jsme sváděni k přesvědčení, že fyzické užití síly není součástí racionální, kalkulované a kontrolované hry uplatňování moci. Předložené analýzy užití fyzické síly však, jak uvidíme dále, ukazují její roli v celé mikrofyzičce moci, jež se odehrává v azylu.

²⁹ Pro větší diskuzi viz Barša a Fulka 2005, kde se autoři vyrovnávají, mimo jiné, s Foucaultovou reflexí osvícenství.

³⁰ Vždy se jednalo o cca první tři měsíce nového roku.

Druhým nešťastným pojmem je podle Foucaulta pojem instituce (zde můžeme cítit ozvuk kritiky *Zrození kliniky*), protože jakmile provádíme analýzu institucí, jsme vedeni k tomu, že mluvíme jak o skupině, tak o individuích, neboli považujeme skupinu, individua a pravidla, jimiž se řídí, za nutně daná. Oproti tomu Foucault říká, že to, co je zásadní, nejsou instituce a jejich regularity, ale „nerovnováha moci“, která jednak „umožňuje existenci regularit“, ale v téže chvíli má potenciál je pokrýt a překroutit. Důležitými se tedy stávají praktické dispozice moci, charakteristika „sítí a bodů podpory či odporu“, které charakterizují formu moci, a které jsou konstitutivní jak pro individuum, tak skupinu. Neboli, před analýzou institucí musíme tematizovat „soubor vztahů sil“, jež institucemi pronikají.

Za další se Foucault snaží při popisu fungování azylu na počátku 19. století vyhnout užití pojmu rodiny, protože při opakované četbě Pinela, Esquirola a dalších přišel na to, že užití rodinného modelu, tak jak byl vyznačen v *Dějinách šílenství*, v jejich díle dochází pouze malého užitku. Není pravdou, že by se lékař snažil ve své osobě reaktivovat figuru otce v prostoru azylu – tato tendence se odehrává až mnohem později, ve 20. století. Než aby tedy Foucault reapproprioval výše zmíněné koncepty a modely, hovoří raději o mikrofyzice moci, o „taktikách sil“, o „strategiích vztahů sil mezi lékařem a pacientem“, které odkrývají prostor psychiatrické praxe (Foucault 2006a: 12-16).

Jakými způsoby tedy psychiatrická moc operuje? Zejména se jedná o to, že je „suplementem reality“ a zároveň její „intenzifikací“, což je charakteristika, kterou si psychiatrická moc podržuje až do současnosti (Ibid.: 173). Co to ale znamená? Foucault podotýká, že přede vším ostatním je psychiatrická moc nadřazena, ba dokonce předchází, všem možným artikulacím řízení, administrace, ba dokonce i terapeutické intervence: je to velmi „specifický režim“. Je to režim založený na izolaci, regularitě a práci s časem, je to systém opatření organizující povinnost práce a funkční roli deprivace, z něhož jsou „různé terapeutické efekty odvozeny“. Nejenom že je psychiatrická moc režimem, ale artikuluje se ve formě „zápasu s šílenstvím“, které je pojímáno jako vzbouření se vůle, jako nestratifikovaná a neohraňovaná vůle. Pokud je šílenství charakterizováno silou vůle, která se vzpírá jakémukoliv nastolování hranic, psychiatrická moc je tak nutně mistrovstvím v úsilí o podmanění, k čemuž Foucault nachází korespondující termín, který zní „morální léčba“ (*direction*) (Ibid.: 174).³¹ Tento termín s sebou nese značné množství konotativních významů, které pocházejí z náboženské praxe,

³¹ Ve Francii se používal právě pojem *direction*, zatímco v psychiatrii v Anglii proponovali termín *moral treatment*.

což, jak uvidíme dále, je zřetelně viditelné na praxi „doznání“ pacienta lékaři. Psychiatr je tedy tím, kdo řídí azylum a zároveň individua.

Co je cílem oné *direction*? Jak již bylo řečeno, je to zejména dát realitě omezující moc. To znamená dvě věci: *a)* učinit realitu „nutnou a nevyhnutelnou“, a to tím způsobem, že funguje jako moc, čímž bude schopna bojovat proti šílenství, protože v sobě obsahuje sílu proniknutí až k těm jedincům, kteří se ve svém šílenství snaží realitě uniknout; *b)* potvrdit platnost způsobu artikulace moci v azylu, který se maskuje za samu sílu reality; psychiatrická moc sama sebe potvrzuje jako „moc ve jménu reality“. Tato zvláštní, double-bindová struktura, se promítá do fungování azylu jakožto uzavřeného prostředí, jež má být nezávislé na veškerých vnějších faktorech (jako je tlak rodiny), a zároveň se promítá v architektonickém řešení prostoru azylu, který má „reprodukovat realitu“. Právě proto mají být budovy azylu podobné obyčejným příbytkům, vztahy mezi „obyvateli“ azylu mají být stejné jako vztahy mezi občany, což také znamená nutnost zapojení povinnosti práce a systému potřeb, které jsou typické pro 19. století (člověk jako pracující a konečný tvor). Jak Foucault říká: „Dát realitě moc a a zakládat moc na realitě je tautologií azylu“ (Ibid.: 175).

Musíme se ale ptát, na jakém typu realitu je psychiatrická moc založena a jak funguje.

Hlavním principem je „vůle druhého“. Realita, s níž je pacient konfrontován, a jíž se musí jeho vůle podřídit, je primárně druhý jako „centrum vůle“, druhý, který má a vždy bude mít mnohem větší moc než nemocný samotný. Pacient je tak postaven do role toho, kdo se musí podřídit. Dalším aspektem je povinnost učení se minulosti, což znamená, že nemocný je nucen vylíčit svůj život a pokud tak neučiní, hrozí mu trest. Rozpoznání vlastního jména, identity a citování vlastní biografie, tedy uvědomění si toho, kdo a co vlastně pacient je, se blíží praxi doznání. To je další aspekt reality, která je na nemocného uvalena. Za třetí zde máme co do činění s aspektem reality nemoci samé, vytvářející záhyb dvou sérií. Na jedné straně je morální léčba vždy otázkou toho, že se pacientovi vyjeví a prokáže, že jeho šílenství je opravdu šílenstvím a že je nemocný, čímž se na něj vyvolá tlak, aby se vzdal veškerých snah o popření tohoto faktu. A přitom, téměř v tomtéž okamžiku, je nemocnému dáno najevo, že samotné jádro jeho šílenství nespočívá v nemoci, ale v jeho špatnosti, v jeho „nedostatku pozornosti, v jeho opovázlivosti a troufalosti“ – v tom, že v sobě ukrývá nepřijatelné touhy a žádosti (tj. „nereálná realita nemoci a reality touhy“, které konstituují realitu šílenství a zároveň je anulují). Ostatně právě proto se hovoří o morální léčbě, vždyť nemoc je nemocí proto, že pacient je morálně zkažený, jeho myslí a tělem proniká touha a vůle činit skutky, které nemohou být akceptovány. Poslední aspekt reality zahrnuje všechny techniky, které se týkají systému směny a služeb, ekonomie a povinnosti práce. Tyto čtyři prvky jsou „žebrovím

reality“, která penetruje azylum, a konstituují body, na nichž je celý řád azylu artikulován, na nichž se aktualizují jednotlivé techniky a strategie (Ibid.: 177).

Jejich důležitost spočívá dále v tom, jak Foucault podotýká, že jejich existence kontinuálně vyvolává jistý typ otázek, které jsou psychiatrické praxi kladeny po celou její historii. Za prvé se jedná o otázku vztahu mezi lékařem a pacientem, takže se nastoluje téma závislosti a podřízení se pacienta lékaři. Za druhé je zde nastolena otázka po povaze „doznání“ pacienta, což ostatně (za třetí) vede k předpokladu, že veškeré formy šílenství jsou otázkou nepřijatelných tužeb, které konstituují šílenství v jeho vlastní existenci. A v neposlední řadě je zde otázka ekonomická: jakým způsobem bude existence šíleného financována? Nastolené problémy však nemají smysl pouze propedeutický či anti-psychiatrický, ale reprezentují to, co to znamená být „vyléčeným“ jedincem, kdy za jediný možný lék šílenství je považován proces každodenního a bezprostředního fyzického podrobení si pacienta (Ibid.: 178).

Pokud je ve své podstatě kladen důraz na ekonomické faktory, tj. na to, že pacient je subjektivován tak, aby byl individuem pracujícím, což v důsledku znamená zvýšení bohatství státu, můžeme se ptát, proč by mělo být azylum vedené lékařem? Respektive jedná se to, kde bere lékař/psychiatr svůj legální status, který je založen na disciplinačních praktikách a technikách? Vždyť ty přece nutně nevyžadují lékařský dohled, mohou být uplatňovány dohlížitelem, jenž nemusí být lékař. Foucault se tedy ptá, proč dochází k medikalizaci v rámci disciplinačních mechanismů. Mohli bychom zcela jistě odpovědět, že se jedná o expresi vývoje nosografických systémů moderní medicíny, avšak Foucault oponuje v tom smyslu, že pokud se podíváme na lékařskou teorii té doby a způsob „léčby“, který se v azylu odehrával, zjistíme, že se jedná o dvě naprosto divergentní linie (šílenství je věcí divokých tužeb, proto je nutná disciplinace a výchova; psychiatr dohlíží a nařizuje, psychiatr je ten, kdo na nemocného klade nároky reality) (Ibid.: 179). Dokonce je tomu tak, že distribuce nemocných do azylů rozhodně neprobíhala podle nosografických kritérií, byla téměř náhodná; existuje radikální „diskrepance mezi lékařskou teorií a praxí azylu“, kdy sice některé techniky léčby mohly a přecházely na úroveň azylu, ale pouze pokud odpovídaly cílům *direction*.

A přeci je přes tyto poznámky moc azylu označena jako lékařská moc, která musí být uplatňována lékařem. Foucault ukazuje, proč k tomu označení dochází. Azylum získává medicínský statut samotnou „fyzickou existencí lékaře“ v jeho vnitřních prostorách, jeho přítomnosti je neustálá, a to proto, že dochází k asimilaci prostoru azylu a těla psychiatra. Azylum je „psychiatrovým tělem“, kdy i ta nejzazší místa fungují jako neuralgické body jeho přítomnosti, jeho nadvlády a nezpochybnitelného vykonávání technik dohledu. Vždyť první skutečností, s níž je pacient konfrontován, je právě „psychiatrovo tělo“. Psychiatr se náhle

objeví před pacientem, ať již k tomu dochází v den příchodu pacienta do azylu či v okamžiku počátku jeho terapie. Je to psychiatrovo tělo, tato primární realita, které musí pacient podlehnout. Jak již bylo řečeno, psychiatrovo tělo musí být přítomno ve všech zákoutích azylu, čemuž dopomáhá architektonické řešení prostoru. Psychiatr musí být schopen mít vše pod dohledem, musí být schopen za pomoci procházky provádět inspekci stavu každého svého pacienta, posoudit organizaci azylu – tj. musí mít možnost vykonávat dohled i nad svým personálem, musí být informován o všech událostech svými supervizory, kteří mu jsou samozřejmě bezmezně oddáni; nejenže se psychiatrovo tělo stává prostorem azylu, ale jednotlivými „nervy tohoto těla“ jsou jeho podřízení: v každém podřízeném je psychiatr virtuálně ztělesněn (Ibid.: 182). Jeho supervizoři jsou ozubenými koly celého strojovitého uspořádání azylu, hierarchická struktura celého prostředí nachází svůj výraz i v těch nejminucioznějších mikropercepcích a akcích: „[...] strojovité uspořádání azylu a psychiatrův organismus jsou jedna a táž věc“ (Ibid.: 182).

Druhý důvod, proč musí stát v čelu azylu lékař, je na první pohled značně jednoduchý: disponuje určitými znalostmi. Jedná se o poznání, kterému byl dán legální statut, jehož supletem je moc. To samozřejmě souvisí s celou technikou vykonávání psychiatrické moci v rámci celého systému vědění; psychiatrický výslech či dotazování, není založen na získání informací od pacienta, které by bylo v každodenním světě složité získat, protože pacient si nemá být vědom toho, že je na něm někdo druhý závislý – proto pacient nemá říkat, co chce, ale pouze odpovídat na otázky. Nemá mu být ponechána spontaneita řeči, má být neustále přerušován dalšími a dalšími otázkami, které sledují neměnný řád návaznosti, jsou vždy pokládány ve stejné formě, a pacient si musí být vědom toho, že jeho odpovědi mají význam již v konstituovaném systému lékařského poznání, čímž lékař získává nad pacientem nadvládu. Za další musí být pacient neustále pod dohledem, musí být o něm veden spis, a když se s ním přichází do kontaktu, lékař vždy musí vědět vše o jeho činech a o tom, co v minulosti řekl, jaký trest byl na něm vykonán, atd. Neboli musí existovat celý systém výpovědí a poznámek o pacientovi, jenž je lékaři neustále k dispozici.

Znalosti lékaře tak ve své podstatě zrcadlí strukturu lékařského poznání a strukturu vědění dané doby, čímž je mu udělen status toho, kdo má být v čele azylu, jedná se o celý systém praktik, jenž je strukturován podle režimu disciplíny a řízení. To Foucaulta vede k dalšímu faktoru dokladu významu psychiatrové pozice: v rámci azylu je rozehrávána „syntéza“ série medikace a *direction* (Ibid.: 185). Pokud je pacient za své chování potrestán, tak v něm musí být vyvoláno přesvědčení, že toto potrestání má terapeutický význam ve formě nápravy. Pacient tak musí nabýt dojmu, že trest je zde pro něj, pro jeho vlastní blaho, ale zároveň je

tomu tak, že je nepříjemné tento trest vykonávat. A v tomto ohledu zde musí existovat postava někoho, kdo je prezentován jako ten, jenž disponuje pravdou/poznáním o tom, jaký je význam trestu a nápravy (Ibid.: 185).

Posledním elementem, který lékaři dává „insignie vědění“, je význam vztahu kliniky a azylu. Klinika je totiž konstituována jako divadelní prostor, v němž „interogace“ pacienta slouží k účelu výuky studentů, neboli postava lékaře v sobě kombinuje dvojitou hru představení sebe sama jako toho, kdo na jedné straně provádí vyšetření pacienta, na straně druhé vyučuje studenty; je tedy tím, kdo se zajímá o pacienta a o studenty zároveň: jeho slovo je slovem mistra – a tato klinická praxe se ustanovila i v rámci azylu. Jaké jsou ale vnitřní určení a důvody vytváření této specifické sítě vztahů? V rámci klinické praxe je tomu tak, že lékař musí pacientovi dát najevo, že se kolem něj sdružuje celá řada lidí, kteří mu naslouchají. Pacient, který si těchto osob vůbec nemusí všimnout, je tedy vystaven faktu, že lékař disponuje určitou autoritou. Efekt moci lékařovy promluvy je tak multiplikován „existencí přítomnosti posluchačů“ (Ibid.: 186). Za druhé je klinická praxe důležitá proto, že nejen umožňuje lékaři vyslyšet pacienta a vyjadřovat se k jeho odpovědím, ale lékař má také možnost dát pacientovi najevo, že je s nemocí, kterou pacient trpí, obeznámen, a že dokonce je schopen dát své promluvě teoretický rámec; pacient tak chápe, že „něco takového jako pravda, kterou každý přijímá, je sdělována slovy lékaře“ (Ibid.: 186). Za třetí je praxe kliniky důležitá v tom, že umožňuje podat lékaři celkovou anamnézu pacienta před studenty, celý život pacienta bude před studenty shrnut, pacient bude nucen k tomu, aby svůj život převyprávěl, a pokud tak neučiní, lékař sám se tohoto aktu ujme. A v neposlední řadě tento celý soubor teatrálně konstituovaných reprezentací vede k tomu, že pacient si uvědomí, že lékaři způsobuje potěšení (tím, že je před studenty rozvinut celý dispozitiv „poznání“ a „interpretace“), tudíž mu alespoň nějakým způsobem oplácí to, že lékař při komunikaci s pacientem musí překračovat všemožné potíže (Ibid.: 187).

Je tedy zřejmé, že i v rámci kliniky nacházíme stejnou strukturu intenzifikace reality, jaká je přítomna i v psychiatrickém azylu, což znamená, že celková organizace psychiatrické moci je odvislá od praxe kliniky, která se zase vyznačuje svou institucionální zakotveností. V další fázi dochází k diseminaci této organizace moci i do dalších oblastí, jako je pedagogika či psychiatrizace abnormálního.

Vraťme se však ještě úplně na začátek přednáškového cyklu, kdy Foucault ukazuje, jak se diferencuje psychiatrická moc přímo uvnitř azylu, respektive jakým způsobem vytváří specifický imanentní řád uskutečňující se v azylu. Jak Foucault podotýká, tento typ moci je založen na asymetrii, která vyplývá z postavení jedinečné autority, již není možné odporovat,

a jež se uplatňuje v každém mikrosegmentu azylového uspořádání, a jež je (nutně z povahy) hierarchicky organizovaná. Na nejnižší rovině ve struktuře mocenského uspořádání zastává pozici sluha, což ale neznamena, že by byl nejnižší, protože je ve své podstatě odvislý (přímo či nepřímo) od příkazů psychiatra, respektive od nařízení supervizorů, a smysl jeho pozice je založen na tom, že „musí předstírat“, že slouží pacientům samotným (Ibid.: 5). Sluha či služebná se zjevně podřizují příkazům pacienta a zajišťují mu materiální pomoc, zároveň je tím ale dosaženo toho, že tak může být mnohem lépe pozorováno pacientovo chování přímo, tj. ještě předtím, než dochází k intervenci supervizorů a lékaře. Jinými slovy má sluha možnost sledovat pacientovu každodenní rutinu, jeho vnitřní touhy, a následně tak podat zprávu supervizorům, kteří informují lékaře. Pokud ale zároveň pacient artikuluje příkazy, které nemohou být splněny, role sluhu spočívá v tom, že je nevykoná, protože za ním stojí „mlčenlivá“ a „tajemná“ autorita lékaře, čímž dochází ze strany pacienta k uvědomění si existence této „anonymní autority“ – lékařovy vůle (Ibid.: 5). To je taktické fungování moci, která se uplatňuje v azylu a artikuluje se ve střetu dvou vůlí, vůle lékaře a vůle pacienta. Její celkovou strukturu jsme již popsali, důležité ovšem pro nás je to, že tento typ disciplinačních praktik podle Foucaulta prochází celou naší společností, a je odlišný od „suverénního“ vykonávání moci, protože se zaměřuje na individualitu (Ibid.: 40),³² respektive v azylu působí specifická modalita, skrze niž politická moc, a moc obecně, „dosahuje na úroveň těl“ a nutí je k výkonu určitých akcí, ke zvnitřnění určitých zvyků – **cílem moci je produkovat skrze strukturu dohledu poslušná těla.**

Kromě analýzy mikrofyziky moci Foucault vlastně ukazuje, jak moderní západní medicína (a budeme se držet příkladu s psychiatrickým diskurzem), jakkoliv máme dojem, že o její vědeckosti nemůže být pochyb, velmi specificky sociálně/institucionálně konstruuje obraz nemocného. Vyjděme z Foucaultových přednášek o fenoménu abnormality z roku 1974-1975 (tj. navazujících na přednáškový cyklus o psychiatrické moci z 1973-1974), kde hlavní téma objevení abnormálního individua je rámováno analýzou přechodu od exkluze k inkluzi jako modelového příkladu proměny způsobu dohledu a kontroly ve společnosti, kdy přímým efektem této změny není represe, ale normalizace. Normalizaci Foucault chápe jako jistý výkon moci většinou spojený pozitivními operacemi „intervence“ a „transformace“. V tomto ohledu lze říci, že normalizace je novou technikou individualizace.

³² Odkážme zde k tomu, jakým způsobem se „objevuje“ individuum/konkrétní příklad/jedinec v 19. století, což jsme již na partikulární úrovni sledovali při analýze konstituce moderní medicíny tak, jak je Foucaultem podaná ve *Zrození kliniky*.

S normalizací souvisí motiv examinace, která počíná vyšetřením těla v rámci vězeňského systému a končí examinační pole tužeb a pudů v rámci psychiatrického diskurzu. Jinými slovy: Foucault se při analýze techniky normalizace pohybuje v rámci dvou odlišných systémů (právního a psychiatrického) a poukazuje na jejich velmi specifickou spřízněnost a propletení. K vyjasnění povahy vztahu mezi právním a psychiatrickým diskurzem si Foucault vypomáhá analýzou dvou lékařských zpráv, kdy jedna pochází z roku 1955. Lékařská zpráva při soudním jednání má podle Foucaulta sílu determinovat rozhodnutí poroty ohledně lidské svobody či trestu, ovšem tato síla paradoxně pochází z oblasti jurisdikce. Tyto dva diskurzy působí jako diskurzy pravdy proto, že mají status vědeckosti a mají institucionální právo zabít. V případě lékařské zprávy z roku 1955 je fascinující zejména to, že toto odborné psychiatrické posouzení obviněného vytváří jeho „psychologicko-morální dubletu“. Postup je značně sofistický: za prvé dodejme, že psychiatrická zpráva nemá posoudit, zda obviněný čin spáchal či nikoliv. Přesto ve Foucaultem analyzovaném případě, i když představuje hypotetickou situaci toho, jak zločin spáchán být mohl, se tato hypotetická situace postupně proměňuje do naprosto jiného obrazu. Nakonec nejde vůbec o situaci samotnou, ale o to, že v prostoru mezi tím, „jestli obviněný čin vykonal“ a tím, „jak mohl hypoteticky vykonal“, se objevuje postava, která je nabídnuta soudnímu systému. Neboli pomocí lékařské zprávy, která, jak ukazuje Foucault, „zapomíná“ na to, že má vytvářet pouze hypotetickou situaci, jak mohl být zločin spáchán, „konstruuje objekt trestu“, na nějž je možno aplikovat mechanismus moci (tj. právně odsoudit), kdy psychiatrický diskurz má legitimizovat rozšíření trestní moci na pole, které je vytvářeno v rámci onoho diskurzu jako takového. Psychiatrický diskurz totiž postupuje vlastně odzadu: od /hypotetické/ situace k tomu, že retroaktivně vykresluje obviněného jako někoho, kdo již od dětství měl sklony k tomu tento typ trestného činu spáchat (Foucault 2003a: 23-24). Právě v tomto momentu vzniká ona psychologicko-morální dubleta, kdy soudce již nesoudí subjekt, ale objekt (ideální objekt konstruovaný psychiatrickým diskurzem).

Výsledkem je konstituce lékaře, který se, byť nemá žádnou možnost k právnímu odsouzení obviněného, díky spojení psychiatrického a právního diskurzu ocitá téměř v pozici soudce. Tato specifická role je umožněna právě anonymní silou normalizace, která si kolonizovala lékařský diskurz a soudní moc v moderní době (Ibid.: 26). Norma není „principem inteligibility“, ale je to prvek, na němž je moc „vykonávána a zároveň legitimizována“; je spojena s pozitivní technikou intervence, protože hlavní otázka, která začíná nabývat na důrazu je, zda obviněný je nebezpečný pro společnost. Proto normalizace souvisí s inkluzí a

také s novým uspořádáním mechanismu dohledu ve společnosti; respektive dohled se mění v sociální kontrolu a problém „zdravé společnosti“ (Ibid.: 50).

To byl pouze jeden příklad značného rozšíření problému vztahu instituce a jedince, respektive formování nějakých obecných typů „správného“ chování a jednání. Můžeme ale také doplnit příklad ze zmíněných přednášek o psychiatrické moci z let 1973-1974, kde Foucault mluví o hysterii, kterou odmítá chápat jako syndrom, respektive jedná se podle něj o syndrom velmi specifické povahy: hysterii Foucault chápe jako „fenomén odporu pacientů“ proti mocenskému uspořádání v lékařském azylu. Hysterie je tak „azylový syndrom“ či syndrom korelativní k lékařské moci. Jedná se o proces, kterým se pacient snažil obejít psychiatrické pole či se z něj vymanit; je to „fenomén zápasu“, „souboje“ a nikoliv fenomén patologický (Foucault 2006a: 173).

Když se vrátíme k přednáškovému cyklu z let 1974-1975, tak Foucault po popisu normalizace dochází k tomu, že se ve své podstatě jedná o pozitivní techniku moci (Foucault 2003a: 48), a dále předkládá genealogii tří typů abnormálního individua, jak se konstituovaly v 18. století – a) lidské monstrum; b) individuum, které má být napraveno; c) „masturbující dítě“ (Ibid.: 55-75).³³ Pro figuru lidského monstra je charakteristická jeho double-bindová pozice – stojí mimo zákon a zároveň jej umožňuje/podmiňuje (je to, jak uvidíme dále, ve své podstatě otázka existence státu), pro figuru individua, které má být napraveno, je charakteristickým „místem“ rodina a na ní navázané instituce, figura „dětského masturbátora“ má svůj referenční rámec „uvnitř rodiny“, uvnitř prostoru domova. Tyto tři figury jsou zároveň determinovány „politickou anatomii těla“, tzn. chápáním těla jako podřízeného, určeného k výkonu a jako plochy, na níž se projektuje dohled (a motiv dohledu/disciplinace prorůstá celou společností dané doby) a na straně druhé tzv. „morální fyziologií /lidského/ těla“ (Ibid.: 193). Morální fyziologie těla je spojena s motivem konfese, doznání, která zároveň odkazuje na problematiku sexuality; již zde Foucault tvrdí (a toto téma rozvine v *Dějinách sexuality*), že rozhodně tomu není tak, že by západní civilizace o sexu nehovořila (Ibid.: 169), ale vytvořily se delikátní praktiky umožňující nadvládu nad tělem z hlediska jeho pudů a morálního působení tělesnosti jako takové (ve formě doznání). Pokud se v 18. století v oblasti patologie hovořilo o „nervovém systému“, tak jeho význam spočíval v tom, že sloužil prvním zásadním anatomicko-lékařským kodifikacím těla, které církevní umění zpovědi/pokání do té doby „odhalilo pojmy jako 'hnutí', 'delikátnost', 'vzrušení' a tak podobně“ (Ibid.: 223). Právě toto vyvázání ze z „tradice“ zpovědi a konstituování samotné domény postupně vedlo ke

³³ Zde se Foucault zabývá i hermafroditismem, atd.

vzniku neuropatologie a k nově formovanému dispozitivu vědění a reorganizace/konstrukce symptomů nemocí (viz Hurri 2014: 226).

Foucault tvrdí, že abnormální individuuum, jak je koncipováno v 19. století, má svůj původ v těchto třech figurách pocházejících ze století předcházejícího, kdy však dochází ne přímo k jejich syntéze, ale k reartikulaci perspektivy, reflexe a možností zacházení s abnormálním individuem, která je spjatá se změnami fundovanými politicko-mocensko-institucionálně a doprovázenými vůlí k vědění. Jak Foucault popisuje, byl to právě fenomén dětské masturbace, jehož se zmocnili lékaři a vytrhli jej z nitra rodiny, a díky tomu tak na něm konstituovali širokou oblast abnormálního (Foucault 2003a: 257-258). To ovšem souvisí s tím, co Foucault nazývá „objevením instinktů“ (Ibid.: 131), které vedlo k prolnutí oblasti abnormálního, tj. něčeho, co je předmětem neuropatologického či psychopatologického diskurzu, s oblastí kriminality. Existence lidských monster vedla k etablování právní medicíny a kriminální psychologie. Foucault podotýká, že s objevením instinktů se na konci 19. století začínají projevat dvě technologie instinktů: na jedné straně se jedná o eugeniku a na straně druhé o psychoanalýzu, kdy tyto dvě technologie dávají psychiatrii „vládu nad světem instinktů“ (Ibid.: 133). Dále došlo k onomu propojení psychiatrie a trestního práva, protože díky tomuto spojení dochází k možnostem řešení velmi specifického typu kriminálních případů: spáchání „zločinu bez motivu“. Najednou se tedy rozšiřuje symptomatologické pole, které psychiatrie ohledává, a je tedy zaplavena obrovským množstvím určitých typů chování, které dříve nespádaly pod její jurisdikci.

Foucault vyznačuje tři důležité momenty tohoto procesu. Za prvé se jedná o existenci společného pole jak pro oblast zločinu, tak pro oblast psychiatrie, což znamená, že dochází k možnému nastolení vztahu mezi kriminalitou a „šílenstvím“ (Ibid.: 274). Za druhé je kladen nárok na přítomnost „lékařsko-právní autority“ reprezentované psychiatrem, který se stává „expertem v oblasti trestních záležitostí“ (Ibid.: 274) – psychiatr je v podstatě jediný, kdo dokáže určit diferenci mezi „zločinem a šílenstvím a rozhodnout, co je nebezpečného v každém šílenství“ (Ibid.: 274). A za třetí se privilegovaným konceptem v této oblasti stává právě pojem instinktu, který je chápán jakožto „chování, které je buď normálně integrováno, nebo dojde k jeho abnormálnímu vychýlení na ose volního a mimovolního“ (Ibid.: 274). Co se týče psychiatrické problematizace sexuality, tak v této oblasti se naplno projevuje to, že přirozenost instinktu je označena za abnormální, tudíž je zde viditelná diskrepance mezi normalitou a přirozeností instinktu, stejně jako „zatemněná“ a zároveň intimní spojitost mezi přirozeností instinktu a abnormalitou, která se projevuje zejména v dětství (což tedy nutně

souvisí s psychiatrizací dětství na konci 19. století); za další je konstituován vnitřní vztah mezi sexuálním instinktem a fantazií (Ibid.: 280).

Psychiatrie se tak stala vědou o „normálním a abnormální chování“ díky tomu, že se obrací k dětství, psychiatrizuje je, neboli se stala vědou o „behaviorálním a strukturálním infantilismu“ (Ibid.: 307). Zaměřenost psychiatrie na dětství umožnila její obširnou vládu nad lidským životem; právě proto, že se zaměřuje na počáteční stadium života, dokáže určit všechny odchylky od normálního chování tím, že se zaměřuje na abnormální momenty vývoje v dětství daného jedince.

Vyložme nyní důkladněji spáchání zločinu bez motivu a jeho významu v širším kontextu. Za prvé se v polovině 19. století začíná používat pojem morálního šílenství, tzn. na šílenství bylo nahlíženo jako na fenomén, který je kontrasociální, čímž se tedy otevírá nové symptomatologické pole (Ibid.: 159), za další pojem instinktu získává svoji důležitost v tom, že pokud je zločin spáchán kvůli tomu, že jedinec je šílený, a tudíž u něj nelze spatřit jakýkoliv (inteligibilní) motiv ke spáchání zločinu, tak právě koncept instinktu umožňuje toto dříve nepostižitelné chování stíhat v rámci trestního systému. To znamená, že pojem instinktu nabývá politického významu, a stejně tak nabývá politického významu i postava psychiatra. Ten je nejenom autoritou v oblasti psychopatologie, ale také v oblasti trestního práva, což znamená, že jsou na něj kladeny politické nároky, a za třetí je autoritou v oblasti morálky (a tedy, nutně konsekventně, v oblasti pedagogiky – viz celá pedagogika kolem léčby masturbace) – což souvisí také s tím, že se v psychiatrickém diskurzu stále více začíná prosazovat pojem *état*, neboli stav. Psychiatr tak získává své místo v politicko-institucionální artikulaci mocenských vztahů, jež jsou nesené proměnami na úrovni vědění. Tyto analýzy ostatně vedou Foucaulta k velmi důležitému tvrzení ohledně studia mocenských vztahů jako takových, kdy říká, že se mu zdá chybné chápat moc jako „něco, co je situováno na superstrukturální úrovni, která je relativní ke hře sil“ (Ibid.: 50), což je téma, kterému se budu věnovat dále.

To, co jsem popsál, je tak v podstatě genealogií role psychiatra v rámci trestně právního systému, a Foucault ukazuje, za jakých podmínek došlo k propojení oblastí psychiatrie a politiky/státu/práva.

O diskurzu, genealogii a vědění

Na základě předchozí (pod)kapitoly musíme mít nutně dojem, jako by k nám promlouval „jiný“ Foucault, který neustále operuje s pojmy jako je moc či mikrofyzička moci, a zdá se, že analýza diskurzu/diskurzů v rámci určité epochy se dostala do pozadí. Tento dojem souvisí

s reorientací Foucaultova myšlení, k němuž došlo po napsání *Archeologie vědění*, což však neznamená, že by se „vzdal“ analýzy diskurzu. Proto se pokusím vyznačit, jakým způsobem je Foucaultův „nový“ přístup soumězný s deskripcí zákonitostí diskurzu; budu vycházet zejména z jeho přednášky „Řád diskurzu“, což je přednáška, kterou Foucault pronesl při svém nástupu na College de France 12. prosince 1970, a kterou lze chápat jako na jedné straně reflexivní pozastavení se nad svými minulými zkoumánými, tak na straně druhé jako výhled na zkoumání budoucí.

Základní teze, kterou Foucault pronáší, zní, že v „každé společnosti je produkce diskurzu současně kontrolována, vybírána, organizována určitým počtem procedur, jež mají za úkol odvrátit jeho moc a nebezpečí, zvládnout jeho nahodilý výskyt“ (Foucault 1994b: 9). Jasně zřetelné je, že diskurz není v moci jednotlivce, ale jeho kontrola probíhá technikami vylučování či zákazu, ale také jeho produkcí a korekcí: diskurz se může sám vynořit, ale je věcí následných strategií, jak s ním bude naloženo, jak bude konstituován a konstruován. Foucault zde přiznává zásadní roli moci, vědění a institucí, což jsou tři spojené nádoby (Ibid.: 11), a zejména vůle po pravdě. Co se týče vůle k vědění, Foucault vyznačuje historický předěl, který se odehrál mezi Hésiodem a Platónem, kdy u řeckých básníků byl diskurz „pravdivý“, vzbuzoval „úctu“ a „hrůzu“, zatímco o sto let později již došlo k onomu předělu, kdy „napříště pravdivý diskurz nebude diskurzem vzácným a žádoucím“ (Ibid.: 11). V 19. století se konstituovala vůle po pravdě, která je odlišná od systému klasického vědění, a která se opírá o institucionální oporu. Je provázána „zbytnělostí“ určitých praktik, které se projevují v oblasti pedagogiky, vydavatelství či laboratoře, díky čemuž tato vůle po pravdě distribuuje vědění v dané společnosti, čímž vykonává nad ostatními diskurzy „jakýsi nátlak a jakoby donucovací moc“ (Ibid.: 12-13). Celý systém vědění, od ekonomických teorií, po morálku a pedagogiku je tak určován nikoliv nečasovými pravidly, ale historicky konkrétními formami distribuce moci a různých forem klasifikace viditelného. Ty se projevují na všech úrovních: v medicíně, psychiatrii; což je samozřejmě odvislé od konstituce státu jako takového. Vůle k pravdě, pravdivý diskurz, který samozřejmě není definován apriorně poznávanými pravdami, ale je konstitucí předpokládající historické a priori, se projevuje ve všech oblastech života a (lidského) světa. Pravda tak není něčím nečasovým, ale je vázána na dané politicko-sociálně-ekonomické faktory určité epochy, tzn. je odvislá od celého systému vědění dané doby.

Diskurzy samy nad sebou vykonávají určitou kontrolu a projevují procedury vylučování: například organizace vědních disciplín je založena na předpokladu určitých postupů, metod, či že se každá disciplína zabývá určitými předměty, obsahuje pravidla, definice a nástroje – což,

jak píše Foucault, „vytváří jistý druh anonymního systému“ (Ibid.: 17). Role komentáře je v tomto ohledu ta, že opakuje již vyřčené, zažehnává nahodilost diskurzu, ale na straně druhé je prováděn nějakým autorem, tudíž hrozí, že se ztratí anonymní charakter „disciplíny“, že komentář ji naruší. Jak Foucault dodává, v „pravdě se nacházíme jen tehdy, když se řídíme pravidly jakési diskurzivní ‚policie‘“ (Ibid.: 20), kterou představuje obor, protože je principem kontroly „produkce diskurzu“ (Ibid.: 20).

Foucault tento strach z události explicitně pojmenovává s tím, že právě událost je to, co musí být neustále zažehnáváno (ať už exkluzí či třeba zákazem/tabu či tajemstvím), protože „naše“ společnost se obává „vzednutí se všeho vypovídání“, které by nebylo regulované, nad kterým by nebyla vykonávána žádná kontrola, na které by nebylo možné uplatňovat žádná diskurzivní pravidla. „Naše“ vůle po pravdě je tak kontrolována anonymními a institucionálními mechanismy, které se tváří jako přirozené a jejichž analýzu prováděl Foucault zejména na úrovni konstituce psychiatrie. Právě odkaz na událostní potenciál a charakter diskurzu je pro Foucaulta krokem k pozitivnímu vymezení jeho vlastní (budoucí) práce: jde mu s odkazem na Nietzscheho, Artauda a Batailleho o „zpochybnění naší vůle po pravdě“, kdy zásadní roli hrají principy subverze, specifčnosti a pravidlo vnějšnosti (Ibid.: 27). Vnějšek je pojmem, ke kterému se Foucault odkazuje velmi často, a který stojí jaksi mimo dané historické a priori, ale je jeho obrácenou stranou, jeho zrcadlícím se odradkem, právě vnějšek bývá místem geneze subverze a chaotické síly diskurzu.

To ale rozhodně neznamená, že by Foucault diskurz chápal negativně, právě naopak; subverzivní analýza je bytostně pozitivní, protože traktuje události a série, a proto je genealogická: analyzuje institucionálně-mocensky fundované produkce a návaznosti diskurzu a jeho pravidelnosti, přičemž právě odchylky od pravidelnosti ukazují pozitivitu „afirmativní mohutnosti“ diskurzu (Ibid.: 32). Jedná se o genealogii ve smyslu (částečně deformovaného) Nietzscheho zkoumání: jak se konstitovaly jisté pojmy, jaké jsou historické apriorní podmínky této konstituce a (diskontinuální) proměny této konstituce (viz Barša a Fulka 2005: 49-58).

Když Foucault v následující přednášce odkazuje k vůli k vědění, je nutno podotknout, že celý přednáškový cyklus z let 1970-1971 je nesen analýzou této problematiky, kdy Foucault rozlišuje mezi vůlí k vědění (*savoir*) a poznáním (*connaissance*). Tyto pojmy nám vyvstaly již při analýze knihy *Slova a věci*, zde je Foucault definuje ještě přesněji: *a*) z první perspektivy vůle k vědění je charakterizována ve spojení se západní filosofickou tradicí, která vychází z určitých předcházejících znalostí, kterých je vědění na jedné straně rozestavěním a dislokací na straně druhé; *b*) z jiné perspektivy musí být vědění chápáno jako čistá povrchová událost

artikulující procesy, které samy nepatří do řádu poznání/*connaissance* – vědění/*savoir* je souborem těchto událostí (Foucault 2013: 31). Poznání, které je založeno na subjekt-objektové relaci, tak bude chápáno jako vnitřní efekt vědění, jako efekt, který je nevyhnutelný, ale ne nutně nezbytný. A pravda není něčím, co by bylo v principu spojeno s poznáním, ale jak poznání, tak pravda existují ve vzájemné korelaci podpory a exkluze. První perspektivu Foucault odhaluje na základě čtení a výkladu první věty Aristotelovy *Metafyziky*, která zní: „Všichni lidé od přirozenosti touží po vědění“ (*Met.* 980a21). Foucault ukazuje, jak je pojem touhy přítomen v samotné definici přirozenosti člověka, což zároveň znamená zvýznamnění role touhy po vědění jako takové. Pravda (aristotelovsky pojatá),³⁴ jak Foucault interpretuje, zároveň hraje trojí význam: *a)* zajišťuje „přechod“ od touhy k vědění; *b)* zakládá nadřazenost vědění před touhou; *c)* dává povstat identitě subjektu v touze a vědění. Tuto pozici Foucault dále popisuje na jiné pasáži z Aristotela, v níž je zdůrazňován původ vědy ve filosofickém diskurzu (a tudíž spojitost pravdy a filosofie), tzn. filosofie hraje hlavní úlohu v rámci organizace struktury vědění. Pro Foucaulta je však tato pasáž ještě důležitější tím, co vylučuje, a tímto vylučovaným jsou sofisté. Pokud přijmeme propozici o vztahu pravdy a filosofie, sofista je nyní mimo kategorie uvažování o nepravdivém jakožto o chybě: sofista není tím, kdo by se mýlil – ať již intencionálně či neintencionálně, ale vymyká se pravidlům daného diskurzu. Sofisté jsou totiž podle Foucaulta objeviteli relačního vztahu mezi událostním charakterem výpovědi a tím, kdo ji pronáší (Foucault 2013: 63). Aristotelův útok na sofisty tak lze číst jako snahu o vyloučení jistého prvku z diskurzu pravdy, jako snahu o zachování jednoty a koherence diskurzu, o zachování vztahu vědění a pravdy. Sofisté totiž nereprezentují defektní způsob uvažování, ale mnohem spíše v nich lze spatřovat inverzi rozumu. Jakoby jejich hlasy nebyly ničím jiným než voláním a ohlašování vnějšku.³⁵³⁶

³⁴ Naprosto rudimentárně shrnutá Aristotelova pozice: smysly nás nikdy neklamou, omyl přichází až v okamžiku, kdy uvažujeme, soudíme, interpretujeme to, co vidíme (viz Charvát, Karla, Švantner 2015: 163-178).

³⁵ Dále Foucault ukazuje proměny v pojetí diskurzu v kontextu ekonomicko-politických změn odehrávajících se ve starém Řecku (jedná se o rozvinutí tématu z jeho nástupní přednášky).

³⁶ Foucault ale také vyznačuje, že hlavní tendence orientálního vědění do jisté míry organizovaly Řecké a Západní vědění jako takové: 1) jedná se o vědění původu, vzniku a následnictví: kosmologie, filosofie, věda; 2) vědění kvantit, počtů a měr: matematika, fyzika; 3) vědění události, náhody, okamžiku: technické znalosti v oblasti agronomie, medicíny a magie (Foucault 2013: 113). Pokud bychom měli dojem, že třetí kategorie jde proti Foucaultem proponovaným principům, tak Foucault říká, že tento typ vědění byl v rámci západní tradice konstantně marginalizován, promlouval pouze v okamžicích války a revolučních bojů (viz stoická filosofie, která ale zažila svůj „revival“ v díle

Aristotelův „model“ dle Foucaulta charakterizuje „klasickou filosofii“ a nese s sebou přesvědčení o tom, že vůle po pravdě (*savoir*) není ničím jiným než zvědavostí, a že poznání je již vždy přítomno ve formě smyslového vnímání, a že existuje vztah inherence mezi poznáním a životem (Ibid.: 197).

Oproti tomuto přístupu k povaze vědění Foucault proponuje přístup druhý, kdy odkazuje na Nietzscheho. Foucault ve své podstatě ohledává potenciál druhého náhledu na vztah *savoir* a *connaissance*. „Nietzschův model“ je založen na předpokladu, že vůle k vědění (*savoir*) nereferuje k poznání (*connaissance*), ale k něčemu naprosto odlišnému, tzn. že před vůlí k vědění neexistuje preexistující poznání ve formě smyslového fundamentu, ale ve formě vůle k moci, kterou bychom mohli, po vzoru Deleuze, nazvat „životem samým“ (Deleuze 2016a). Dále vůle k vědění není původně spjata s pravdou, protože vůle k vědění vytváří omyly, které umožňují přežití člověka. Vůle k vědění se organizuje v prostoru omylů a přetvářky, v prostoru, v němž se pravda stává pouhým efektem. Ba co více, a zde Foucault odkazuje na Nietzscheho vymezení se vůči karteziánskému pojetí racionality (subjektivity), vůle k vědění není dána v určitém typu subjektivity, protože subjekt je pouze „produktem vůle k vědění ve dvojité hře vůle k vědění pravdy“, kdy pravda je znovu chápána nikoliv jako preexistující poznání, k němuž je možné dospět, ale je „produkována jako událost“ (Foucault 2013: 198). Tento přístup k vůli k vědění je nesen ve znamení čtyř principů: *a)* principu exteriority/vnějšku; *b)* principu fikce (pravda jakožto efekt fikce a chyby); *c)* principu disperze (subjekt není nositelem pravdy, ale sama pravda prochází „multiplicitou událostí, které ji konstituují“); *d)* principu události (Ibid.: 198).

Tyto Foucaultovy poznámky nás tedy nutně vedou dále k jeho tematizaci Nietzscheho filosofie, a pokud Deleuze píše, že hlavními Nietzscheho „nepřáteli“ byli Kant a Hegel (Deleuze 2016), tak se zde Foucault setkává s Deleuzem, když v přednáškovém cyklu z let 1974-1975 píše, že analýza mocensko-politických vztahů by se v žádném případě neměla nést ve smyslu navazování na Hegelovu filosofii (Foucault 2003a: 50). To nás tedy nutně vede k popisu Foucaultem proponované metody, kterou nazývá genealogií. Ve studii „Nietzsche, genealogie, historie“ z roku 1971 Foucault popisuje genealogii takto: „Genealogie je šedá: je podrobná a trpělivě dokumentační. Pracuje se zašmodrchanými, poškrábanými a mnohokrát přepisovanými pergameny [...] Staví se proti hledání ‚původu‘“ (Foucault 1994c: 75-76). Mezi její hlavní znaky patří „zdrženlivost“, protože „zjišťuje jedinečnost událostí“ (Ibid.: 75),

Deleuze a Lyotarda či v Deleuzově koncepcích válečného stroje či menšinové vědy, která nepracuje s metrickými principy, ale je založena na principu tekutosti).

respektive pátrá po událostech tam, kde „je nejméně očekáváme“ (Ibid.: 75). Jedinečnost je něčím, co se, byť ve formě převleku, znovu navrácí, a cílem je odhalení těchto návratů jedinečnosti, ovšem ne proto, aby „načrtla pozvolnou křivku jakéhosi vývoje“ (Ibid.: 75). Genealogie je tak analýzou různých jedinečných scén, stojí proti „hledání původu“ (Ibid.: 76). Existence původu je pro Foucaulta, který se odkazuje k Nietzschemu, předpokladem, kdy máme dojem, že původ je místem, v němž je daná věc, kterou zkoumáme, přítomná ve své absolutní a nečasové formě; původ je tak místem „pravdy“. Tím se ale vymazává rys události, který Foucault proponuje, genealogie nehledá kontinuity a návaznosti, ale bloky a průrvy, intenzity a singularity. Jedná se o zjišťování „nahodilostí“, „špatných kalkulů“, „chybných rozhodnutí“, které „daly zrod tomu, co existuje a co pro nás platí“ (Ibid.: 80). Foucault tím útočí na teleologický koncept dějin, protože tvrdí, že u „kořene toho, co známe, a toho, co jsme, se vůbec nenachází pravda a bytí, nýbrž vnějšnost náhody“ (Ibid.: 80).

V další části studie se Foucault dostává (znovu v návaznosti na Nietzscheho) k tématu těla.³⁷ Význam těla pro genealogii se naplno ukáže mimo jiné v knize *Dohlížet a trestat* z roku 1975, ale již zde Foucault pracuje s představou, že tělo je něčím, co v sobě (a na sobě) v nejrůznějších gestech, postojích, výrazech nese „stopy minulých událostí“ (Ibid.: 81). Tělo je tak nutně poznačené „historií“ (nikoliv v teleologickém, ale v událostním slova smyslu). Genealogické poznání je podle Foucaulta historické, ale v tom smyslu, v jakém bylo naznačeno. Foucault je nazývá vědou o perspektivách (proto ono vyznačování role události), zároveň je charakteristické „obětováním subjektu poznání“ (Ibid.: 93). Tato rozkladná analýza vůle po vědění založené na aristotelském modelu je nutně subverzivní, protože ukazuje, že není „poznání, které by nespočívalo na nespravedlnosti (že tedy samotné poznání nemá právo na pravdu nebo založení pravdy), tak to, že poznávací instinkt je špatný“ (Ibid.: 93). Vědění místo toho, aby směřovalo k abstrakci, tak vede k násilí, k ničení subjektu, nese s sebou zuřivost. Není místem pravdy, ale místem nadvlády a despotie. Nyní již velmi dobře chápeme, proč zrovna Nietzsche, proč zrovna Bataille, proč zrovna Artaud jsou vybráni jako proponenti subverzivního způsobu uvažování. Všichni tito myslitelé kritizovali specifický typ racionality, západní racionalitu, a poukazovali na její despotické tendence. A genealogie si tak neklade nárok na sjednocení, na určení našeho jednoho původu, z něhož pocházíme, ale pokouší se „vyjevit všechny diskontinuity, které námi procházejí“ (Ibid.: 92).

V předchozím výkladu jsme se neustále dotýkali pojmu pravdy. Josef Fulka ve skvělé studii nazvané „Dvě pojetí pravdy u Michela Foucaulta“ analyzuje, jak Foucault na jedné straně

³⁷ Pro pojetí těla u Nietzscheho viz Chavalka 2014.

mluví o různých režimech pravdy, které se „formují na křižovatce vědění a moci“, a které vytvářejí „jakési jejich skloubení na základě diskurzivních praktik“ (Fulka 2008: 250). Fulka následně hovoří o tom, že pro knihy jako jsou *Dějiny šílenství*, *Zrození kliniky*, *Slova a věci* či *Dohlížet a trestat* je společné, že je „lze číst jako studie o způsobu geneze pojmu pravdy, jak se vynořuje v těsném vztahu s určitými reálnými praktikami“ (Ibid.: 250).³⁸ Na straně druhé ale Fulka vyznačuje i odlišné chápání pravdy, které lze nalézt ve Foucaultově díle. Jedná se zejména o okamžiky, kdy Foucault píše texty, jež označuje jako texty, které se vyznačují jeho osobními preferencemi a zájmy, a kdy se na základě těchto zájmů setkal s něčím nečekaným či pro něj překvapivým. Fulka hovoří o „setkání“ a „fascinaci“, již „archivář zakouší tváří v tvář jedinečnosti jistých dokumentů, a jež ho vede k tomu, aby je nechal promlouvat tak, jak jsou samy o sobě“ (Ibid.: 252). Foucault tak vyřazuje intenci analýzy regularit a poddává se jedinečnému, vyvstává tak pravda, která na něj „doráží“, je to pravda, jenž je charakterizována „intenzitou“ (Ibid.: 250). Tento motiv fascinace dává Fulka do kontextu toho, co nazývá Foucaultovým fantazmatem o mizení „Foucaulta-autora“ (Ibid.: 251). Fulka zde velmi přesně vyznačuje to, co Foucault představil v přednášce z roku 1969 nazvané „Co je autor“, na kterou Fulka sám odkazuje. Zde se Foucault jednak kriticky vyrovnává s vlastním přístupem, který proponoval ve *Slovech a věcech*, protože v této knize „divoce používal jména autorů“ (Foucault 1994d: 43), kdy však tato jména působila minimálně dvojnásobně, protože jméno autora není pouhým „prvkem nějakého diskurzu“, ale „vykonává ve vztahu k diskurzům určitou roli“, tj. zajišťuje „klasifikační funkci“, což znamená, že jméno „umožňuje přeskupování určitého počtu textů, jejich delimitování“ (Ibid.: 49). Funkci autora tak Foucault vyznačuje v jeho úzkém vztahu k právnímu a institucionálnímu systému, který je samozřejmě historicky proměnlivý. To samozřejmě souvisí s tím, co bylo řečeno již v „Řádu diskurzu“, tj. že existuje určitá „diskurzivní policie“, a že vypovídat je možné v rámci určitého diskurzu, v rámci určitého systému výpovědí. Foucaultovo fantazma o mizení sebe sama Fulka dává do kontextu Foucaultovy tendence „ztratit se v anonymním šepotu“ (Fulka 2008: 253) a ukazuje jej na příkladu textu „Život lidí zlopověstných“ z roku 1977. V tomto případě Foucault mluví o fascinaci osudy, které byly zapomenuty v tom smyslu, že jim nebyla věnována pozornost kromě stručných zápisů v různých dokumentech – zejména soudních a nalezených v archivu Bastilly. To, že Foucault tento text píše, ale zároveň poté nechává vystat hlasy těch, kterým nebylo umožněno hovořit, v jejich singularitě značí, že se vzdává

³⁸ Což samozřejmě platí i pro genealogii, kdy režimy pravdy a ono vynořování se pravdy na základě událostí a iregularity výpovědi je dáno tím, o čem byla řeč v předchozí podkapitole.

jména autora za účelem vyvstání oné jedinečné skutečnosti výpovědi. Stojí v pozadí, dále nekomentuje. Jak Foucault sám píše, jedná se o antologii „existencí. Životů na pár řádek či stran, nesčetných neštěstí a dobrodružství, sebraných do hrstky slov. Životů krátkých, náhodně nalezených v knihách a dokumentech“ (Foucault 1996a: 127), životů, kterým Foucault přiznává charakter *exemplum* a singularity zároveň. Co to znamená? Foucault těmito texty nechává vyvstat „ne-vědění“ dané epochy, nejedná se pouze o předestření „pocitů a intenzit, ale také o fakt, že nás nechává zahlédnout jistý typ skutečnosti, který nespadá do oblasti toho, co lze vybudovat na základě analýzy diskurzivních regularit“ (Fulka 2008: 256). Foucault jako by sám snil, že se stane člověkem „zlopověstným“, kdy však ve zlopověstnosti paradoxně „opět objevil regularitu diskurzu“ (Ibid.: 257). To ale neznamená, že by se nějak provinil vůči své pozici. Tyto singulární existence jsou totiž ukázkou toho, co stojí původně mimo diskurz, mimo dispozitiv vědění, a konstituuje divokou hru znaků a intenzit: je to otázka diskontinuity a stop, které se zapisují do řeči těch, kterým byla řeč odňata. Díky tomuto příkladu také můžeme ukázat, že Foucault neopouští analýzu diskurzu tak, jak ji nastiňuje v „Řádu diskurzu“, ale kombinuje ji s přístupem genealogickým, s přístupem, který se snaží ohledávat lokální trhliny a vzpoury. Jak dodává Fulka, význam těchto textů „nespočívá v ponaučení, které si z nich můžeme odnést, ale v prchavé intenzitě, kterou zakoušíme nad jejich četbou“ (Fulka 2004: 126). Mohlo by se zdát, že se tím ruší jejich povaha jakožto *exemplum*, ale Fulka podotýká, že právě *exemplum* je nutno v tomto případě chápat jako singularitu (Ibid.: 127). Jiným příkladem může být publikace s názvem *Já, Pierre Rivière* z roku 1973, která je „zprávou“ o případu mnohonásobné vraždy z 19. století. Zajímavých je zde hned několik momentů. Pierre Rivière v roce 1835 zavraždil svou matku, sestru a bratra, a poté utekl do lesů, kde žil několik měsíců. Poté se nechal zatknout. Kniha nabízí celý spis ohledně tohoto případu a obsahuje i novinové články a lékařské zprávy. Ba co více, v knize jsou obsaženy také Rivièreovy memoáry, v nichž popisuje svůj život a svoji verzi příběhu. Michel Foucault v předmluvě vyznačuje řadu zvláštností, které tento případ provázely. Za první se jedná o to, že tři lékařské posudky rozhodně nedosahují společných závěrů, lékaři také nepoužili stejné metody analýzy, přičemž všichni tři posuzovatelé zastávali jinou pozici v rámci lékařsko-institucionálního pole, což zcela jistě vypovídá o dobové artikulaci a významu medicíny jako vědy a psychiatrie jako takové (jak jsme již ukázali v předchozích kapitolách). Za druhé Foucault zmiňuje „celkem obsáhlou sbírku“ soudních důkazů, které obsahují výpovědi svědků – všichni pocházeli z malé vesnice v Normandii – kdy svědkové tematizovali zejména život, chování, „povahu, šílenství nebo duševní zaostalost pachatele“ (Foucault 1982: vii). A za třetí se Foucault podivuje nad samotnou existencí

memoárů, které byly napsány samotným dvacetiletým vesničanem, jenž sám o sobě tvrdí, že „téměř neumí číst ani psát“ (Ibid.: vii). Když se začteme do zprávy žalobce, tak zjistíme, že je jednak kladen důraz na rodinné prostředí pachatele, jednak na jeho povahu. Ta se vyznačovala „drsností“, která narušovala rodinné prostředí. V dětství byl Rivière viděn, jak zakouší potěšení při týrání zvířat a vyhrožování ostatních dětí s tím, že je zabije (Ibid.: 10). Občas také utíkal z domu a hledal útočiště v kamenolomech, a po návratu z těchto „nočních dobrodružství“ tvrdil, že viděl samotného ďábla a „uzavřel s ním pakt“; ba nejenom to, žalobce dodává, že Rivière trpěl averzí k ženám (Ibid.: 11). Začal také hovořit sám se sebou a stal se, jak žalobce dodává, alespoň navenek velmi zbožným. Po těchto úvodních poznámkách žalobce dále tvrdí, že Rivière musí být nahlížen z hlediska morálního jako „divoch“, který není podřízen „zákonům empatie“ a „sociability“ (Ibid.: 11). Vykreslení morálně defektního charakteru Rivière je doprovázeno popisem jeho fyzického zjevu: je malý a konstantně hledí k zemi, vyhýbá se očnímu kontaktu, jako by se bál, že tak budou prozrazeny jeho vnitřní představy (Ibid.: 11). Zde ve své podstatě máme vše, co jsme již analyzovali: hlavní roli v posouzení zločinu hraje genealogie Rivièreova života včetně jeho dětství, kdy se zlo, jež Rivière cloumá, projevuje navenek fyzickým vzhledem. Je charakterizován jako nebezpečný pro společnost. Ostatně i zprávy v novinách zmiňovaly, proč vykonal zločin: vražda mu byla nařízena Bohem, a když vypovídal při vyšetřování, jeho řeč nevykazovala znaky smutku či černého svědomí (Ibid.: 18). Tato situace se ovšem mění nátlakem při vyšetřování. Při třetím výslechu sám Rivière tvrdí, že po spáchání vražd mu samo jeho svědomí řeklo, že spáchal zločin, a že tak neměl činit (Ibid.: 38). Vyšetřování se tedy nutně obrátilo k minulosti, aby tak plasticky vyvstal na povrch fakt, že Rivière byl determinován ke spáchání zločinu. Dokonce ani výchova nepomohla napravit jeho „zkažený“ charakter a jeho rozumové schopnosti značně degenerovaly. Mohlo by se zdát, že zde máme vše, abychom zločin traktovali skrze náboženskou monomanií, o níž mluví například Esquirol (Esquirol 1845: 63), ovšem jak naznačuje zpráva, Rivière nebyl zpočátku považován za duševně nemocného, dokonce není ani považován za mentálně zaostalého, i když to nějací svědkové tvrdí. Proto v očích zákona musí být nahlížen jako ostatní kriminálníci, a to tak, že zlo v něm umlčelo jakýkoliv hlas svědomí (byť sám Rivière o hlasu svědomí hovoří) (Ibid.: 44). Důvody pro odmítnutí připsání statusu duševně nemocného Rivièreovi v prvotní fázi jsou dva: *a)* když mu bylo řečeno, že Bůh by nikdy nenařídil spáchat někomu zločin, Rivière odpovídá citací různých pasáží Bible, které jsou „vytrženy z kontextu“ a dokonale „pasují do role, kterou se snažil hrát“ (tj. předstírání šílenství) – tento argument pracuje s tím, že duševně nemocný by nebyl schopen této operace; *b)* lékařský posudek dr. Boucharda zdůrazňuje, že

Rivière není duševně nemocný: dr. Bouchard píše, že nic v jeho odpovědích nevykazuje znaky „duševního onemocnění“, když mluví o svém zločinu, zůstává „klidný“, a Bouchard dodává, že příčina zločinu spočívá v jeho narušených rodinných vztazích. Na straně druhé ale dr. Vastel tvrdí, že Rivière může být považován za „poloimbecila“, že je na první pohled zřejmé, že je odlišný od ostatních normálních jedinců, ba dokonce dodává, že mentální zaostalost je v jeho rodině dědičná. Byl tedy narozen s „nešťastnou predispozicí“. Dokonce dále lékař píše: „Přiznám se, že jsem ještě nikdy neviděl jasnější případ šílenství“ (Ibid.: 131). Je to případ, který vyvolá v jedinci spíše smutek, než děs. Pro shrnutí lékař dodává: Rivière vykazuje znaky mentální zaostalosti, jejíž příčina je dědičná, je charakterizován jako monomaniak, protože může být označen za šíleného. Máme zde k dispozici velice zajímavou situaci, v níž důležitou roli hrají samotné memoáry. Rivière je píše, ozřejmuje svoje motivace a své jednání. To je samozřejmě argument pro to, aby mohl být chápán jako duševně nemocný na základě své řeči. Jenže tím by eskalovala možnost, že Rivière byl schopen nemoc simulovat, protože dr. Bouchard je přesvědčen, že nevykazuje znaky „duševního onemocnění“, zatímco dr. Vastel tvrdí pravý opak. Tato hrozba, že Rivière nebyl pouhým „nástrojem“ nemoci, ale autorem celého divadla, má potenciál rozvrátit psychiatricko-pedagogicko-právní diskurz dané epochy, který se teprve pozvolna konstituuje (viz předchozí analyzované přednášky). Proto zde máme příklon k posudku, který jej označuje za „duševně nemocného“, protože případ Rivière je, v tomto ohledu, ukázkovým příkladem fungování taxonomie forem duševního onemocnění konstituované v dané době (tzn. odpovídá dané taxonomii, je „rozpoznatelný“ v rámci daného diskurzu v oblasti medicíny, atd.). Pokud by tomu tak nebylo, vše by se zhroutilo. *Já, Pierre Rivière* je tak další knihou, v níž Foucault ukazuje mocenský nárok diskurzu a spojení psychiatrie, práva, pedagogiky a morálky v dané epoše: jsme ještě před „objevením“ instinktů, jsme v době, kdy existuje specifická psychiatrická taxonomie duševních poruch a psychiatrie se konstituuje jako věda, která nabádá k odlišným formám zacházení s duševní nemocí. Případ Pierra Rivière je tak ornamentem trajektorie vztahu různých diskurzů dané epochy a jejich mikro-propojenosti v určitý rámeček poznání (například Rivière jako duševně nemocný či jako typ lidského monstra, které ohrožuje společnost; explicitní zmínění pedagogicko-morální praxe dané doby, význam autority psychiatra pro posouzení zločinu; Rivière rozhodně není „poslušným tělem“).

Setkali jsme se ještě s pojmem vnějšku/exteriority. Foucault se v textu „Myšlení vnějšku“ z roku 1966 zamýšlí nad vztahem Já k řeči, kdy tvrdí, že Já je specifická pozice umožněna jazykem. Nebudu zde procházet všechny zákruty Foucaultova výkladu, ale mohu (snad)

redukovat, že zkušenost vnějšku je zkušenost rozpadu dané formy já mimo historicko-sociálně existující formy vypovídání. Foucault mluví o „průrvě“, o „bytí řeči“, o „neutrálním hlasu“ (Foucault 1996b: 39), který se zjevuje, pokud mizí subjekt. Vliv Blanchotova díla je zde naprostý (vždyť Foucaultův text je věnován Blanchotovi), ale zůstanu u rudimentárního popisu. Foucault zmiňuje například Sada, který touhu zasunul přímo do mumlání diskurzu a otevřel tak pole naprosto nové, transgresivní zkušenosti, která přesahuje interiorizační tendence Kanta a Hegela. Jak popisuje Josef Fulka, když odpovídá na otázku, „co je to vnějšek“, vnějšek není „nějaký protiklad vnitřku, přičemž by se tato protikladnost odehrávala v termínech subjekt/objekt nebo já/ne-já. Vnějšek nestojí proti subjektu jako nějaký objekt či soubor objektů (tedy svět), ani proti řeči jako něco nevyřknutelného. Je to daleko spíše pohyb, který se rozvíjí mimo subjektivitu, v prostoru, v němž mizení subjektu uvolňuje místo čistému bytí řeči“ (Barša, Fulka 2008: 156-157). Vnějšek je tak pohybem difúze subjektu, kdy Foucault brojí proti karteziánskému cogitu a zjevnosti sebe sama v myšlení a řeči. Vnějšek znamená otevření se „anonymitě diskurzivního šumění“ (Ibid.: 159). V tomto ohledu již zcela jistě lépe chápeme Foucaultovu tendenci ke sledování stop událostí a mizení, respektive konstrukci subjektivity skrze diskurzivní a nediskurzivní praktiky a techniky. Subjekt není něco, co by bylo dáno a priori, ale je výslednicí vztahů sil, intenzit a afektů.

Tělo, dohled a studium mocenských vztahů

Již v nástinu genealogie jako takové jsem vyznačil roli těla pro předloženou práci.³⁹ Úvahy nad tělem a jeho vztahem k politicko-ekonomicko-historicko-sociálním podmínkám krystalizují v knize *Dohlížet a trestat* z roku 1975, která je zároveň emblematickou ukázkou studia mocenských vztahů. Jak už název knihy napovídá, Foucault se zabývá především emergencí velmi specifické instituce, a to vězení (vždyť je to *knihla o zrodu vězení*). Přípravná zkoumání k tomuto tématu se kromě analýzy mikrofyziky moci v lékařském azylu z let 1974-1975 odehrála v přednáškovém kurzu z let 1972-1973, kde Foucault podotýká, že jeho hlavním zájmem je „ohledávání toho, jaké vztahy sil umožnily výskyt [...] něčeho takového, jako je vězení“ (Foucault 2015: 86), kdy Foucaulta zajímá zejména forma výrazu vězení jako takového, kterou dokonce nazývá „sociální formou“ (Ibid.: 230). Byť v tomto přednáškovém cyklu také Foucault začíná používat pojem „disciplinace“, respektive disciplinační, ve své podstatě ale koherentní a ucelený výklad je však předložen právě v *Dohlížet a trestat*. Spektakulární začátek *Dohlížet a trestat* je notoricky znám: Foucault popisuje veřejnou

³⁹ Pro samotnou analýzu Nietzscheho pojetí genealogie viz MacIntyre 2004: 143.

popravu Roberta-Françoisa Damiense z poloviny 18. století. Ve stručnosti ale nejdříve nastíním, že v *Dohlížet a trestat* Foucault ukazuje proměnu způsobu trestání, kdy se od fyzických trestů přešlo k dohledu a disciplinaci. Jaká však byla role fyzických trestů? Za prvé, a tato propozice se i přes výše zmíněnou proměnu nemění, je tělo „politické“ (Foucault 2000: 60) a pokud někdo spáchal zločin, musí být zločin protestán, protože se pohybujeme v rámci struktury královské moci. Zločin je totiž útokem na krále samotného – tělo se tak jeví jako povrch zápisu trestu, jako povrch, na nějž se zapisuje materialita provinění a potrestání. Celý proces popravky a veřejného mučení Foucault popisuje jako „karneval“, jako soubor událostí, jejichž cílem je znovu artikulovat zločin. Již od momentu vyslychání až k popravě tělo mučeného/pachatele „produkuje a reprodukuje pravdu zločinu“ (Ibid.: 86). Veřejné mučení a poprava (čtvrcení, pálení ohněm, atd.) musí být chápány jako „politický rituál“ (Ibid.: 86), protože těmito teatrálními momenty a sekvencemi se znovunastoluje spravedlnost a reaktivuje moc – dochází k zažehnání krize a potenciálního nebezpečí, stejně důležitou roli hraje to, že popravky jsou veřejné. Zločinec se v mnoha případech „mění v hrdinu“ (Ibid.: 104), dochází tak sublimaci možné frustrace v jisté vrstvě společnosti, za druhé spektakulárnost celého výjevu (včetně pronášení doznání a dožadování se slitování) má mít za cíl odvrátit přihlížející od možného páchání zločinů. V kontrastu k popisu veřejné popravky Foucault představuje denní řád Ústavu pro mladé vězně v Paříži, který je o cca 75 let starší. Každý okamžik života v ústavu je podroben přesné (časově fundované) stratifikaci: čas je rozdělen do určitých celků a každé jednotce je přidělena určitá činnost (jídlo, práce, modlitba, odpočinek, psaní a čtení, atd.) (Ibid.: 36-38). Foucault shrnuje: „Máme tu tedy veřejné mučení a časový rozvrh“ (Ibid.: 38). Na první pohled je zřejmé, že tyto dva režimy jsou naprosto odlišné, časový rozdíl mezi nimi je necelých sto let,⁴⁰ a v případě časového rozvrhu se nesetkáváme přímo se smrtí vězně, s jeho teatrálním týráním, naopak jeho čas je rozdělen mezi produktivní činnosti. Jaká je příčina této proměny? Oproti možné humanistické „hypotéze“, která by rýsovala interpretaci takovou, že jakmile se přestane trestat na „tělo“, tj. že objektem/plochou trestu již není tělo pachatele, tak se jedná o uznání nelidskosti tělesného trestu, Foucault nabízí úplně odlišnou perspektivu. Reformy, které proběhly v oblasti uplatňování trestů kladly důraz na vpravení moci hlouběji do těla jednotlivce, a tedy i společnosti (Ibid.: 132). Nejedná se o situaci nové „senzibility“, byla to „situace jiné politiky vzhledem k nezákonnostem“ (Ibid.: 131), to znamená, že se přešlo k nové ekonomii trestu, která souvisí s proměnami mocenských

⁴⁰ „Na konci 18. a na počátku 19. století navzdory několikerému velkolepému vzplanutí ponurý svátek trestání pozvolna vyhasíná“ (Foucault 2000: 39).

uspořádání a s proměnou pole vzájemného vztahu sil; nejedná o problém „humanismu“, ale o problém ekonomie a moci. Jak Foucault píše, během „klasického věku“ (a dodává, že má na mysli cca polovinu 18. století) totiž „došlo k objevu těla jako objektu a terče moci“ (Ibid.: 200). Smysl reforem spočívá tedy v tom, že jejich cílem je zefektivnění působení moci, které souvisí s odlišným chápáním významu a role těla, kdy útok na tělo již není přímý, ale působení se odehrává nepřímě. Moc však Foucault pojímá nikoliv negativně, ale jako soubor diskurzivních a nediskurzivních praktik a technik, které zahrnují vědecké, politické výpovědi, institucionální nařízení či normy. Ty dohromady tvoří tzv. dispozitiv. V rámci dispozitivu se zkoumá, jak je jedinec zařazen do jistého stroje, jak mu je podmaněn. Moc je všudypřítomná, protože je přítomná v každém vztahu dvou entit a to, co Foucaulta zajímá, je (v přednáškovém cyklu o psychiatrické moci tomu tak bylo také) „mikrofyzika“ moci (Ibid.: 203), tj. podpovrchové dění, které se projevuje právě například proměnou způsobu trestání. A zároveň Foucault dodává to, co již bylo několikrát naznačeno, že moc a vědění se navzájem implikují (Ibid.: 62).

Procesy, které jsou spojeny s onou novou ekonomikou trestání, Foucault popisuje následovně: *a)* za prvé dochází k postupné „individualizaci trestního práva“ (Ibid.: 153), *b)* za další dochází k tendenci „postavit proti sobě síly, které vedou zločince ke zločinu“ (Ibid.: 163), *c)* a následně je nutno využít „časovou modulaci“ (Ibid.: 163). To vše vede k tomu, že se odsouzený stává „majetkem společnosti“ (Ibid.: 166). Proto je ostatně tolik proponovaná veřejná práce odsouzených. Veřejné práce totiž „znamenají dvě věci: kolektivní zájem na odsouzení potrestaného a viditelný, kontrolovaný charakter trestu. Vinik tak platí dvakrát: práci, kterou vykonává, a znaky, které produkuje“ (Ibid.: 166). To vše můžeme vztáhnout, byť poněkud rámcově, k analýzám, které Foucault provedl ve *Slovech a věcech* při popisu tzv. moderní epistémy (a disciplinační mechanismy se právě plně projevují v 19. století). Ta je totiž založena na myšlence nekonečného pokroku a proměně nahlížení na společnost spolu se strojovitým chápáním vztahu jedince, společnosti a ekonomiky: zapojit tělo odsouzeného do ekonomického procesu se tak jeví jako nutná podmínka akumulace bohatství státu. Vraťme se však ještě jednou k onomu časovému rozvrhu a jeho významu. Život odsouzeného je pevně rozčleněn a zároveň je odsouzený díky tomu pod „nepřetržitým dohledem“ (Ibid.: 186). To, že se jedinec stává odsouzeným tedy znamená, že tento jemu připsaný status s sebou nese existenci určitých povinností a zákazů – normativů jednání a chování. Všechny tyto strategie a techniky disciplinace jsou zároveň podpořeny představou o povaze duše a nápravy. Vězení nemá být místem uzavírání, ale má vést k nápravě odsouzeného, protože emergovala představa o tom, že člověk má duši, a že jeho nezákonné chování je věcí škodlivých hnutí

duše. Vězení tak umožňuje odsouzenému se „navrátit k sobě samému“ a znovu tak „odhalit na dně svého vědomí hlas dobra“ (Ibid.: 184), za druhé ale náprava má probíhat skrze řád: člověk, který spáchal trestnou činnost, je tím, kdo vykazuje absenci řádu; řád má umožnit napravení, protože jedinci je vtisknut určitý denní režim a pravidelná práce; práce, jak již víme z předchozích analýz, nabývá morálního určení. A za další: k nápravě duše dochází nepřímo skrze tělo, díky mechanikám dohledu je vytvářeno poslušné tělo, které již není hrozbou pro společnost, a do duše se tak zapisuje pravidelným denním režimem řád života nutného k bezproblémovému fungování ve společnosti.

Jak Foucault dodává dále, v klasickém věku se začíná psát kniha „člověk-stroj“, která se odvíjí podle dvou rovin: *a*) na rovině anatomicko-metafyzické (Foucault odkazuje na Descartesa a na rozvíjení této tradice u lékařů a filozofů, jedná se o motiv „těla, které je poznatelné“), *b*) na rovině technicko-politické (jedná se o motiv „užitečného těla“, které je sestaveno z „celého souboru vojenských, školských, nemocničních nařízení“ spolu s „promyšlenými metodami kontroly a nápravy činností těla“) (Ibid.: 200).

Zastavme se na okamžik u oněch vojenských a školských nařízení. Foucault popisuje, že v polovině 18. století se voják v návaznosti na konstituci moderní armády stává „věcí, která se vyrábí“ (Ibid.: 199) a používá metaforu hnětení neforemného těsta do určitého tvaru, kdy z původně „nevhodného těla je vyráběn stroj“ (Ibid.: 199-200), kterému jsou vštípeny určité postoje a exprese, jež tělo ovládají a podrobují si je. Tento „automatismus návyků“ následně vede k tomu, co Foucault nazývá „duchem vojáka“ (Ibid.: 200), kdy podpůrným mechanismem je vznik moderních kasáren. Stejně tak ve školách se uplatňuje stejná „celulární mikrofyzika moci“ (Ibid.: 217). Cílem školského systému, kdy škola je strojem učení se, je v případě školáka (a vojáka) struktura slepé poslušnosti. Foucault ukazuje, jak je ve školách v prvotní fázi vykonáván dohled ze strany učitele a institucionálních nařízení (správné držení psacího náčiní), dále jak vykonávají určití žáci dohled nad žáky ostatními, a jak si nakonec žák zvnitřní mechanismus dohledu nad sebou samým. V souvislosti s emergencí technik a strategií disciplinace dochází k velmi specifickému, nejen topologickému, rozčleňování pole viditelnosti: vojenské jednotky se dělí na regimenty, batalióny či oddíly a později na „divize“, což neznamená nic jiného než reartikulaci vztahů mezi jedinci. Proto když Foucault hovoří o této nové „mikrofyzice moci“, ukazuje jak zde operují principy klauzury (kasárna, továrny, školy, vězení), spolu s oním rozčleňováním, funkčním umístěním, z čehož vyplývá, že „každý se definuje místem, jež zaujímá v řadě“, jedná se o jednotu postavení (Ibid.: 212).

Když rozvineme druhou rovinu knihy „člověk-stroj“, hovoří v tomto kontextu Foucault o politické anatomii, která definuje „jak lze působit na tělo druhých nikoli pouze proto, aby dělali to, co se od nich žádá, ale proto, aby jednali tak, jak se po nich chce, spolu s technikami, jimiž se určuje rychlost a účinnost“ (Ibid.: 202). Politická anatomie je tak naukou o výrobě „poslušných těl“ (Ibid.: 202). Proto označujeme o disciplínu jako specifický mechanismus moci, protože jejím cílem je zvyšování „síly těla“ (v oblasti ekonomie) a zároveň o zmenšování sil těla, protože si tělo podrobuje. Jinými slovy disciplinační mechanismus moci moc těla „rozpouští“, a to tak, že přetváří jeho „způsobitost“, jeho „kapacitu“, kterou se v tomtéž okamžiku snaží posílit. Převrací přitom energii těla, sílu, kterou by mohlo vyvíjet, a to tak, že si tuto sílu podrobuje ke svým účelům (Ibid.: 202). Disciplína je tak specifickým sestavením sil, tělo je segmentem určité soustavy, tělo je součástí „multisegmentačního stroje“ (Ibid.: 237).⁴¹ Disciplína, jakožto „umění postavení“, individualizuje „těla prostřednictvím jejich lokalizace“, která je „nechává cirkulovat v síti vztahů“ (Ibid.: 212). To je velmi důležitá poznámka, protože zde jasně vidíme, co disciplína s jedincem „činí“: činí z něj subjekt, subjektivuje jej.

Za ornament (možného) výkonu dohledu Foucault považuje Benthamův Panopticon, který chápe jako „diagram mechanismu moci redukovaný na jeho ideální formu“ (Ibid.: 287). Nebudu zde rozebírat strukturu Panopticonu, jen dodám, že je založena na myšlence absolutní viditelnosti, kdy místo, z něhož hledíme do jednotlivých cel (v případě vězení), je samo netransparentní; dohlížitel nakonec nemusí být ve strážní věži vůbec přítomen. Myšlenka je v podstatě jednoduchá: odsouzený, nebo ten, na koho je dohlíženo, se kvůli tomu, že je vystaven dohledu, vzdá všeho morálně závadného jednání a díky tomu si tak do svého „nitra“ vštípí nového zásady společensky uznávaného chování. Jak Foucault píše, Panopticon⁴² je ve „svých aplikacích polyvalentní: slouží k napravování vězňů, ale také k léčení nemocných, k vyučování školáků, k hlídání bláznů, atd.“ (Ibid.: 288). Není tedy v tomto ohledu nijak překvapivé, že se „vězení podobá továrnám, školám, kasárnám, nemocnicím“ a není ani překvapivé, že se všechny tyto prostory „podobají vězení“ (Ibid.: 315).

⁴¹ Když Foucault mluví o koncepci síly, lze i zde spatřovat jeho příklon k Nietzscheho filosofii. Deleuze říká v jednom z rozhovorů o Foucaultově díle, Foucaultova koncepce „silových vztahů, které překračují jednoduché násilí“, vychází z Nietzscheho, ale zároveň ho „překračuje o mnoho dále“ (Deleuze 1998a: 104): „Ve Foucaultově díle je jistý vztah forem a sil, který [...] byl podstatný pro jeho koncepci politiky, ale i epistemologie a estetiky“ (Ibid.: 104).

⁴² Více viz Buraj a Palenčářová 2015: 505-517.

Zde se (alespoň částečně) uzavírá jedna část výkladu, kterou jsem sledoval v oblasti psychiatrie: mikrofyzika moci, jak ji Foucault popisuje v azylu, je aktualizací ideální formy disciplinačních mechanismů („disciplína vyrábí jedince“), kdy se spojuje pedagogika, morálka, vědění a subjektivace jedince; stejné modalities vykonávání dohledu jsou přítomné v nejzazších místech celku Foucaultem popisované společnosti. Jednalo se mi tedy o popsání způsobů podrobování těla a jeho drezůry napříč Foucaultovým dílem (všimněme si proměny přístupu k duševně nemocným, k tomu, jak začalo být nahlíženo jinak na zahálku, protože emergovalo nové paradigma práce, jak začal být chápán význam těla, atd.). Problém jedince, jeho možnosti svobody a problematiku dohledu budu samozřejmě sledovat i nadále.

Když Foucault téměř na konci *Dohlížet a trestat* popisuje, že cíl nápravy vězňů nebyl ve své podstatě úspěšný, protože se ukázalo, že „vězení produkuje delikventy“ (Ibid.: 379-380), tak se k tomuto motivu vrací se v jednom z rozhovorů z roku 1977.⁴³ V něm říká, že na konci 18. století lidé snili o společnosti, která by byla prosta zločinu. A že v jistém okamžiku tento sen zmizel (Foucault 1980: 47). Proč? Souvisí to se vznikem policie. Vždyť kdyby existovala společnost bez zločinu, není možné jakkoliv odůvodnit existenci policejního aparátu. Proto strach ze zločinu ospravedlňuje instituci policie (Ibid.: 47). Druhý moment, který se ukazuje být jako zásadní, je již zhroucení původního významu vězení, který byl založen na nápravě vězňů. Jedná se o onu „produkcí delikventů“. Již v roce 1820 bylo pochopeno, že vězení slouží ve své podstatě k ustanovení nových vztahů mezi kriminálníky, došlo k „profesionalizaci zločinu“, protože dříve různé bandy „amatérských“ zločinců se přeměnily na dokonalé stroje zločinu se svojí vlastní hierarchií a pravidly. A přesně v tomto okamžiku přichází také reakce ze strany mocenských mechanismů. Došlo k proměně nahlížení na delikventy, kteří začali být chápáni jako užiteční. Delikvent, který vyšel z vězení, se téměř ihned dostal do rukou systému v tom smyslu, že se stal buď „pasákem, policistou nebo informátorem“ (Ibid.: 42). Jako další příklad této užitečnosti kromě samotné existence policie Foucault uvádí exploataci sexuálního potěšení ve formě prostituce, protože v tomto případě to byli zejména delikventi, kdo působili jako prostředníci „kapitalizace každodenní placené sexuální slasti“ (Ibid.: 40). Následně Foucault popisuje situaci za vlády Napoleona III., který byl schopen si udržet vládu díky pomoci obyčejných kriminálních. A v neposlední řadě Foucault zmiňuje strach a nenávisť ze strany dělníků vůči kriminálkům: zločinci byli v 19.

⁴³ Zde také samozřejmě vyznačuje, že za jeden z hlavních mezníků „dějin represe“ považuje přechod od tělesného trestu ke struktuře dohledu. Je to okamžik, kdy dohled začal být chápán jako mnohem účinnější a výhodnější co se týče ekonomie vztahů sil – dochází tak k novému způsobu uplatňování moci (Foucault 1980: 38).

století často používání proti dělníkům (a různým dělnickým hnutím) v rámci politických bojů za účelem infiltrace či jako agenti dohledu, jejichž cílem bylo například zabránění stávce či udávání jednání, které mohlo být považováno za nekalé (Ibid.: 40).

Pokud bychom měli dojem, že *Dohlížet a trestat* je další, byť metodologicky odlišně fundovaná, Foucaultovou „historickou freskou“, Foucault sám v jiném rozhovoru klade důraz na význam provedených zkoumání pro současnou situaci (Foucault 2001a). To není nijak překvapivé, protože v roce 1971 vzniklo hnutí *Le Groupe d'Information sur les Prisons*, které v témže roce vydalo manifest vyjadřující se k situaci týkající se francouzského vězeňského systému, pod nímž byli podepsáni Foucault, Jean-Marie Domenach a Pierre Vidal-Naquet (Gip prováděl rozhovory s vězni, s jejich rodinami a dokonce i strážnými). V prosinci 1971 a v lednu 1972 vypukla řada stávek ve francouzských věznicích, jejichž cílem bylo upozornit na neadekvátní podmínky vězňů. Foucault také zorganizoval protestní akci v předsálí ministerstva spravedlnosti (Deleuze 2010b: 231); částečně toto zapojení se do politických událostí dané doby vedlo Foucaulta ke zkoumání „zrodu vězení“. Foucault říká, že v *Dohlížet a trestat* se pokusil vyznačit specifický typ racionality, který umožnil výskyt vězení a spolu s ním konglomerát představ o tom, že se jedná o nejefektivnější způsob vypořádání se s trestnými činy. To vše činil s ohledem na situaci současnou, protože se snažil vysledovat, jaká forma racionality determinovala reformní hnutí v trestně-právní oblasti, a tedy i vysledovat, jak a kde tato racionalita selhala a jaká poučení z tohoto selhání by mohla vést k nápravě současné situace ve vězeňském systému (Foucault 2001a: 383), což Foucault vyznačuje těmito dvěma otázkami: „Které prvky onoho systému racionality mohou být stále akceptovány? A na straně druhé, které elementy si zaslouží být opuštěny, upozaděny a proměny?“ (Ibid.: 383). Foucault se dále svěřuje, že se cítil být poněkud zklamaný, když právě této rovině v *Dohlížet a trestat* nebyla věnována velká pozornost, že se nestalo to, že by se různí lidé (ať již teoretici trestního práva, úředníci, ti, co pracují přímo ve věznicích, sociální pracovníci, právníci a ti, co vězením prošli) spojili dohromady za účelem reformy, což částečně připisuje povaze situace v 70. letech ve Francii, která byla nesena jistou frustrací, melancholií a vystřízlivěním (v návaznosti na revoluční květen roku 1968 a následné dopady této události, které však nebyly takové, jak se očekávalo – ať se již jedná o reformu školního systému, nebo vůbec otevření se politického pole upozadovaným názorům). Je to však Gilles Deleuze, kdo přesto označuje Foucaultovu aktivitu v rámci Gip za náznak něčeho „zcela nového“ (Deleuze 2010b: 232). A dodává: „Brzy přijde den, kdy žádný dozorce nebude moci zbit vězně, aniž by na druhý den nebo za měsíc nebyl veřejně obžalován buď tím, koho zbil, anebo svědkem, a to přímo v tom městě, v němž se to stalo. Někdejší vězňové stejně jako

věžňové současní už nemají strach“ (Ibid.: 232). Vláda ovšem následně ohlásila represe, a dle Deleuze se nejedná o nic jiného než o represivní výkon mechanismu moci, který se snaží o podrobení lidských těl, který je diktován logikou kapitálu a struktury trhu práce a tržních mechanismů (vždyť vězni jsou zejména ti, kdo pocházejí z dělnické třídy). I to je jistá ukázka, jak se Foucaultovo myšlení ve své podstatě neustále dotýká současnosti, jak z ní vyvěrá a zpětně se do ní zapouzdřuje.

Společnost, gubernamentalita a biopolitika

Pokud v tomto oddíle přecházím k novému tématu, které se objevuje ve Foucaultově myšlení, tj. k tématu zrození biopolitiky a analýzy konstituce různých způsobů/technik vládnutí (viz Vodička 2014), je logické, když začínám přednáškovým cyklem z let 1975-1976 nazvaném *Je třeba bránit společnost*, protože na jedné straně zde Foucault nastiňuje právě téma biopolitiky, a na straně druhé provádí značně širokou reflexi svého dosavadního zkoumání, dává mu ve zpětném ohledu řád a vyznačuje v úplnosti vztahy mezi tématy, jimiž se v minulosti zabýval; doposud řečené tak, alespoň doufám, vyvstane v nové plasticitě.

Pokud v *Dohlížet a trestat* byl kladen důraz, byť i jen třeba reziduálně, na specifický způsob individualizace jedince, od kurzu *Je třeba bránit společnost* se Foucault pohybuje na rovině abstraktnější, na rovině analýzy institucionálně-státních mechanismů a jejich utváření (což není nijak překvapivé, tuto rovinu Foucault ve všech svých dílech neustále tematizuje, pozdější obrat k „hermeneutice subjektu“ je také nesen v podobné intenci, byť se pro něj stane výsadním – znovu – téma vztahu jedince a společnosti).

Foucault na začátku přednáškového cyklu tvrdí, že by se jím měly uzavřít jeho „fragmentární výzkumy“ (Foucault 2006b: 21), které se týkaly analýzy trestního práva či institucionalizace psychiatrie v 19. století. Foucault dále dodává, že posledních 20 let (ve společenských vědách, ve filosofii, atd.) lze charakterizovat jako „období diskontinuitních ofenziv“ (Ibid.: 22), kdy odkazuje na psychiatrickou antipsychiatrii (například na znovuobjevení tezí Reicha, ale i na dílo R. D. Lainga), útoky vedené proti určitému tradičnímu pojetí morálky a tradiční sexuální hierarchii či proti soudnímu a trestnímu aparátu. Na jedné straně Foucault říká, že některé z těch tendencí jsou účinkem knihy Deleuze a Guattariho z roku 1972 nazvané *Anti-Oidipus*, které se ještě budu věnovat, a která přišla s agresivní kritikou psychoanalýzy, kapitalismu a psychiatrické praxe, na straně druhé fenomén odporu a ofenzivy dává do souvislosti s „lokálním charakterem kritiky“, která se udála prostřednictvím „povstání podrobených vědění“ (Ibid.: 24). Právě ona lokálnost je důležitá, protože lokální kritika není kritikou všeobsažnou, ale emergující v jednotlivých místních bodech (například dané disciplíny), kdy

se vynořují „skryté“ a „potlačované historické obsahy“, jež umožnily kritiky „ústavů a vězení“. Ono povstání podrobených vědění znamená ještě také ale něco jiného, a to, že se jedná o sérii vědění, „které bylo diskvalifikováno jako nekonceptuální vědění, naivní, vědění nemocného“ (Ibid.: 24), jako vědění „regionální“, slovy Deleuze a Guattariho „menšinové“. Právě tato reaktivace „lokálního vědění“ Foucaulta zajímala a zajímá nejvíce, protože je znakem vymanění se z jakékoliv tendence k „centralizaci“. Foucault dále přechází ke shrnutí povahy moci, kdy znovu zdůrazňuje to, že moc se „vykonává a existuje pouze v aktu“ (Ibid.: 30), je „rozehráváním určitého vztahu síly“ (Ibid.: 30), moc „prochází jedinci, neulpívá na nich“, přičemž však, jak již víme, jedinec je „důsledkem moci“ (Ibid.: 42). Proto se Foucault zabývá „formami podmanění“ (Ibid.: 46), a proto je nutné moc studovat z hlediska „technik a panství“ (Ibid.: 46).

Z toho důvodu věnuje pozornost tomu, kdy se v 17. a 18. století objevila „nová mocenská mechanika, která nemá co dělat se suverenitou“, a která těží z „těl, času a práce“ (Ibid.: 47). Foucault má samozřejmě na mysli vynoření se struktury dohledu, tj. nové ekonomie moci, jejíž princip spočívá v dialektice podmanění a růstu účinnosti síly. Jak Foucault říká, tato nová mocenská technika je jedním ze základních nástrojů „kapitalismu a jemu odpovídajícímu typu společnosti“, vzniká tak tzv. „disciplinární moc“ (Ibid.: 47). To, že se znovu nejedná /pouze/ o historické analýzy, se ukazuje na tom, že následně v 19. století se výkon moci „odehrává mezi dvěma mezerami“, mezi právem suverenity a disciplinárním mechanismem, které nelze mezi sebou zaměňovat, a jejich konfliktem jsou determinovány i problémy současnosti. V kontextu emergence nové mocenské mechaniky Foucault věnuje pozornost zejména válce, jakožto „eventuálnímu principu analýzy mocenských vztahů“ (Ibid.: 37) a věnuje tedy pozornost „etatizaci“ v souvislosti se vznikem „kontrolního profesionálního aparátu“, tj. armády (Ibid.: 57). Právě vznik armády vyznačuje objevení se nového „historicky-politického diskurzu“, který chápe válku jako „trvalý sociální vztah“, jako „neodstranitelný základ všech mocenských vztahů a institucí“ (Ibid.: 58). Tento diskurz byl jasně formulován v 17. století po konci náboženských konfliktů ve století předcházejícím (a také v „rasistické biologii v 19. století). Co nám ale tento diskurz říká? Za prvé, že „politická moc nezačíná, když končí válka“, protože je to „válka, která je hybatelem institucí“ (Ibid.: 59). Respektive to dále znamená, že pod „mírem je třeba dešifrovat válku“ (Ibid.: 59).⁴⁴

⁴⁴ Samozřejmě jsou zde, mimo jiné, přítomni Machiavelli a Clausewitz (a reverze Clausewitzova známého principu). V souvislosti s rozpoznáním významu války Foucault odkazuje na Boulainvillierse, jehož analýzy jsou základem pro „všechny historicko-politické analýzy od 18. století

Jakou roli hrála armáda pro oblast subjektivace? Z neforemného materiálu vytvořit „vhodné“ a „poslušné“ tělo, které bude samotné strojem a zároveň i kolečkem v abstraktním společenském stroji (viz analýzy z *Dohlížet a trestat*).⁴⁵

Pokud se v druhé polovině 18. století objevila nová technika moci, bude ji Foucault nazývat biopolitikou/biomocí. Na jedné straně se to může zdát podivné, vždyť dosud Foucault hovořil zejména o disciplinaci, zde však přichází s proměnou perspektivy. Disciplinační mechanismy jsou jedním z pólů biopolitiky (viz Dreyfus a Rabinow 2010: 214),⁴⁶ která se obrací k životu lidí, k „živočichu“ člověk, který je chápán jako druh. Historicky se nejdříve konstituuje vláda nad tělem, dochází ke zmocnění se těla, k proponování určitého typu individualizace, zatímco druhé zmocnění je „masifikující“ (Foucault 2006b: 218). Jak Foucault říká: „Po politické anatomii postihující tělo (v průběhu 18. století) se objevuje biopolitika lidského druhu“ (Ibid.: 218). To shrnují Dreyfus a Rabinow: „Ve Foucaultově výkladu se moc na počátku klasického období kumulovala kolem dvou pólů. Tyto póly zůstaly oddělené až do začátku 19. století, kdy se spojily a vytvořily technologie moci, které dodnes patrným způsobem ovlivňují současnou situaci“ (Dreyfus a Rabinow 2010: 213). Foucault biopolitiku definuje tak, že se jedná o „soubor procesů, jako je poměr narození a úmrtí, o poměr reprodukce v jisté populaci, o její plodnost atd.“ (Foucault 2006b: 218). Hlavním tématem biopolitiky je tedy „zdravá společnost“ (viz Parusniková 2000: 131-142), kdy zmíněné procesy jednak mají vazbu na

až dodneška“ (Foucault 2006b: 144), protože Boulainvilliers „definoval relační charakter moci“ a tím odmítl právní model suverenity (Ibid.: 156).

⁴⁵ Co se týče oblasti vědění, i zde Foucault hovoří o tom, že od 18. století dále došlo ke značným proměnám, které označuje jako úsilí o homogenizaci, normalizaci, klasifikaci a centralizaci vědění (ať již lékařského, metalurgického, technického či jakéhokoliv jiného) (Foucault 2006b: 166). Jinými slovy dochází k „formalizaci vědění“ do globálního pole nazývaného „věda“. Důležitou roli hraje samozřejmě objevení se sociální formy univerzity, kterou Foucault chápe jako „uniformní aparát vědění“ (Ibid.: 168), kde vzniká kontrola v interioritě, tj. důraz na pravidla, nikoliv na obsah „výpovědí“ (Ibid.: 168). Ostatně proto Foucault na jiném místě přednášel, symptomaticky se jednalo i inaugurační přednášku na College de France, o existenci tzv. „diskurzivní policie“. Před 18. stoletím tak věda neexistovala, existovaly pouze vědy a vědění. V 19. století se však odehraje něco nového, víme již, čím se vyznačuje 19. století, zejména objevením Člověka – jeho smrtelnosti a důrazem kladeným na historii, a proto Foucault začne vyznačovat novou úlohu filosofie a historie, kterou hrají při hledání univerzálního; obě se ptají na to, co je „v současnosti pravidlem univerzálního?“ (Ibid.: 212).

⁴⁶ „Bio-moc se [...] jako koherentní politická technologie vynořila teprve v 17. století, ale ani v klasické době nebyla ještě technologií dominantní. Bylo to však období, kdy se ústředním zájmem státu stala podpora života, růstu a péče o obyvatelstvo, kdy svou koherentní podobu našel nový typ politické racionality a praxe“ (Dreyfus a Rabinow 2010: 212).

ekomonické a politické procesy, jednak je mezníkem vzniku biopolitiky využití fenoménu statistického měření v oblasti demografické mapující právě natalitu a mortalitu.

Pokud jsem při referování o *Zrození kliniky a Dějinách šílenství* poukázal na význam pojmu „epidemie“, biopolitika se již na epidemie nezaměřuje, respektive pojem epidemie je nahrazen pojmem endemie, kdy se zkoumá „podoba, rozsah, intenzita převládajících onemocnění v dané populaci“ (Foucault 2006b: 218); nemoc je tak chápána jako populační fenomén, jako „stálá smrt, která konstantě zeslabuje život“ (Ibid.: 218). Z těchto důvodů, tj. z důvodů zaměřenosti biopolitiky na zdraví ve společnosti, se zavádí lékařská péče a (kontrola) veřejné hygieny, což neznamená nic jiného, než že do hry přichází uvědomění si „vztahu mezi lidským druhem a jeho existenčním prostředím“ (Ibid.: 219),⁴⁷ kdy se berou do úvahy podmínky a účinky klimatické, geografické a zeměpisné, ale také a zejména i účinky prostředí, které „si společnost sama vytvořila“ (Ibid.: 219), tj. zejména účinky městského prostředí. Co se týče natality a mortality, tak biopolitika si klade za cíl „snížit úmrtnost“, kdy se jedná zejména o „předvídání“, tj. je nutné stanovit celou sadu kontrolních a regulačních mechanismů, které chrání před „nahodilostí“ (ibid.: 220), před rozmachem nemocí. Foucault zároveň říká, že došlo k proměně chápání smrti, že v současné společnosti je smrt tabuizována více než sex, že žijeme ve společnosti, v níž moc „dává žít a nechá umírat“, ovšem umírání se stává soukromou záležitostí (Ibid.: 221), což zcela jistě souvisí také s tím, že ke konci 19. století se v rámci biopolitiky vynořuje téma stáří.

Vynořuje se tak nový předmět zkoumání, kterým je populace, a díky tomu se vynořuje i „nová oblast jevů“, a to jevů ekonomických a politických, které jsou traktovány skrze biopolitickou tematizaci vztahu člověka a prostředí. Co se vlastně Foucault takto pokusil načrtnout, byla genealogie přechodu od suverenity, přes kázeň až po biopolitiku a její vliv na současnou společnost.

Na začátku 19. století Foucault spatřuje propojení moderního biologického rasismu a biopolitiky, kdy zdůrazňuje, že téma rasy (dříve spjato s pojmem „národ“, jak Foucault ukazuje, protože národ byl chápán jako „celek jedinců, který má své mravy, zvyky, svůj zákon“, Ibid.: 125) bylo v 19. století přejato „státním rasismem“, k čemuž dochází v kontextu toho, že moc na sebe „vzala odpovědnost za život“ a došlo k „etatizaci biologie“ (Ibid.: 215). Diskurz státního rasismu ve své podstatě tvrdí, že ten, kdo je nepřítelem, není nepřítelem politickým, ale je „nebezpečím pro společnost“, a proto státní rasismus Foucault chápe jako

⁴⁷ Všimněme si samozřejmě psychiatrie v daném období a její kladení důrazu na rodinu, společnost, dědičnost, atd.

„podmínku pro výkon práva zabíjet“ (Ibid.: 229). Z hlediska diskurzu vědění samozřejmě nelze opomenout vliv a význam evolucionismu, který umožňuje přepsat politický diskurz státního rasismu do biologických termínů a umožní tak promyslet strukturu koloniálních vztahů (tento moment budu analyzovat u Derridy). Jak Foucault říká, „rasismus se vyvíjí v moderních společnostech, která fungují na způsob biomoci [...] rozvíjí se přímo v souvislosti s kolonizací/genocidou“ (Ibid.: 229). Tím ale proměňuje celý způsob vedení války, protože nejde již jen o přemožení politického nepřítele, ale zejména o „zničení nepřátelské rasy“ (Ibid.: 230), což souvisí s tím, že na konci 19. století bylo na válku nahlíženo jako na nástroj „posílení vlastní rasy regenerací“ (Ibid.: 230). Proto Foucault dodává: „Rasismus se tedy váže na fungování státu, který je nucen využívat rasy, eliminace a očisty rasy k tomu, aby vykonával své suverénní právo udělovat smrt, či spíše jeho působení prostřednictvím biomoci stojí vedle sebe, implikuje působení, zavedení a ožívování rasismu“ (Ibid.: 230). Není se tedy co divit tomu, že ty nejvražednější státy jsou těmi nejrasističtějšími, nacismus pro Foucaulta „představuje vývoj nových mechanismů moci, zaváděných od 18. století, jenž byl doveden ke svému maximu“ (Ibid.: 231).

Když se po sabatiku Foucault vrací v letech 1977-1978 znovu k přednášení, tak se v jedné z přednášek cyklu nazvaného „Bezpečnost, teritorium, populace“ zmíní, že žijeme v epoše gubernementality, jejíž principy se objevily v 18. století“ (Foucault 2009a: 109). Nejedná se však o nic jiného než o analýzu biomoci, tj. analýzu rozličných mechanismů, skrze něž se chápání člověka jakožto biologického druhu stalo předmětem politických strategií, respektive obecného vykonávání moci (Ibid.: 1). Foucault, a zde se zpětně obrací ke zkoumáním z *Dohlížet a trestat*, mluví o právním kódu, který byl typický pro trestání na tělo, dále o disciplinačních mechanismech a nakonec o dispozitivu/aparátu bezpečnosti (Ibid.: 8). To ovšem neznamená, že zde byl nějaký „věk práva“, „věk disciplinace“ a „věk bezpečnosti“. Mechanismy bezpečnosti nenahrazují disciplinační mechanismy, které by nahradily soudně-právní mechanismy. Ve skutečnosti je tomu tak, že máme sérii komplexních institucí, v nichž se jednotlivé techniky a praktiky zdokonalují, komplikují, ale základní charakteristikou těchto proměn je vzájemná korelace mezi soudně-právními, disciplinačními mechanismy a mechanismy bezpečnosti (Ibid.: 8).⁴⁸ Foucault udává ještě následující upřesnění: suverénní moc je uplatňována v rámci hranic určitého teritoria, disciplinace se oproti tomu uplatňuje na

⁴⁸ Foucault udává příklad, že bychom zcela jistě mohli studovat dějiny zavírání jedinců do cely, protože tato technika se používala v soudně-právní epoše, ovšem byla praktikována i v rámci disciplinačních mechanismů, atd. (Foucault 2009a: 8).

tělech jednotlivců a aparát bezpečnost vykonává moc nad celou populací. Samozřejmě, že se disciplína uplatňuje na tělech jednotlivců, ale zde Foucault podotýká to, co již je zřejmé z *Dohlížet a trestat*: jedinec není primárním prvkem, na němž je disciplína vykonávána. Disciplína je přítomná pouze v okamžiku existence určité multiplicity: školní, vojenská, právní, pracovní disciplína je vždy specifickým způsobem řízení a organizace multiplicit, kdy se fixují její jednotlivé body a vytváří horizontální, vertikální a pyramidové trajektorie, hierarchie, apod. Jedinec je tak výslednicí určitých disciplinačních mechanismů: je individualizován podle způsobu moci na něj působící.

Co se týká multiplicit, platí také pro suverénní moc i pro aparát bezpečnosti: jedná se o různé modality práce, dělení a diferenciacie multiplicit. Je nutno ovšem připojit několik momentů diferencí mezi disciplínou a bezpečností, které se nesou ve smyslu zacházení s prostorem. V případě suverenity se s prostorem zachází jako s teritoriem, v případě disciplíny jde o topologické chápání prostoru, v případě bezpečnosti také, ovšem, jak Foucault dodává, s jistými obměnami. Za prvé disciplína operuje uvnitř uměle vytvořeného prostoru, respektive v prostoru, který je zcela věcí nutné konstrukce – budují se prostory, které v sobě obsahují strukturní geometrii moci, prostor diferencuje multiplicity, individualizuje. Zároveň disciplína reguluje naprosto vše: nenechá nic uniknout, dokonce ani ty nejmenší prvky nemohou zůstat osamoceny: obrazem disciplíny je dokonale funkční stroj, kdy každá část tohoto stroje je sama strojovitá (Ibid.: 20). Disciplína „normalizuje“, což znamená, že je preskriptivní v tom smyslu, že analyzuje a „rozděluje“/diferencuje: jednotlivce, místo, čas, pohyb, jednání a operace, protože vše je rozparcelováno do komponentů s ohledem na jejich viditelnost a také možnou modifikaci (veškeré úkony jsou viditelné, protože se odehrávají v „průhledných“ prostorách, každý úkon je chápán jako segment v celku stroje a pokud je každý úkon chápán jako segment, není žádný problém jej modifikovat, pozměnit, vyměnit, zařadit na jiné místo) (Ibid.: 56). Ony komponenty jsou rozpoznávány z hlediska partikulárního cíle: Za pomoci jakých pohybů nejrychleji naplnit daný pracovní úkon? Kteří pracovníci se nejlépe hodí na vykonání toho kterého úkolu? A za další disciplína zakládá optimální sekvence či koordinace, protože se ptá po tom, jakým ekonomicky nejvýhodnějším způsobem zajistit vzájemnou návaznost činností a akcí. Což souvisí s tím, že disciplína fixuje proces progresivního učení/cvičení neboli drezůry a permanentní kontroly a následně tak artikuluje rozdíly mezi těmi, kdo jsou považováni za schopné a vyhovující a těmi ostatními. A přesně na základě těchto principů, jak Foucault dodá, se odehrává nastolování distinkce mezi **normálním a abnormálním!** (Ibid.: 56, zvýrazněno Charvát), tato distinkci nastoluje existence normy.

Oproti tomu v rámci mechanik bezpečnosti, které se zaměřují na celek společnosti, na predikci možných událostí, máme odlišný přístup k normě: když se uvažuje o kvantitativní analýze nemoci, je nemoc přístupná na úrovni větších celků, kdy na úrovni jednotlivců se jedná o distribuci jednotlivých případů a specifikum případů zároveň umožňuje odhalit možný nebezpečný výskyt nemoci pro danou skupinu (proto Foucault hovoří o tom, že v rámci mechanik bezpečnosti vlastně neexistuje individuální případ dané nemoci). To nás vede k odlišnosti disciplíny a bezpečnosti: disciplína přetváří, zatímco bezpečnost pracuje s danostmi, jak již bylo zmíněno. V tomto ohledu následně Foucault tvrdí, že operace normalizace na úrovni bezpečnosti spočívá v ustavení souhry mezi „odlišnými distribucemi normality“ (tj. tím, co je normální v dané skupině/prostředí), takže se vychází od normálního, kdy jednotlivé distribuce jsou považované za více „normální než jiné“ a následně jsou tyto distribuce charakterizovány jako normy. Norma je dedukována z normálního (Ibid.: 63).⁴⁹ V rámci dispozitivu bezpečnosti se populace stává předmětem vlády. Co to znamená? Nikoliv pouze vládnout a ovládat, ale zejména snahu o zlepšení zdraví populace, zvýšení bohatství populace, její dlouhověkosti (Ibid.: 105). Nástroje k vládnutí se tak projevují na imanentní rovině populace, působí přímo na populaci skrze různé kampaně (například za zlepšení stavu veřejné hygieny či bezpečí), tak i nepřímo, skrze techniky, kterých si lidé nejsou vědomi, jako je například stimulace natality. Populace se tak jeví nikoliv jako objekt, na němž by se uplatňovala svrchovaná moc, ale mnohem spíše jako subjekt, jenž má vlastní potřeby a touhy, které je třeba naplňovat, ale také jako subjekt, jímž může vláda manipulovat: „[...] populace si tak je vědoma toho, co sama chce, a zároveň netuší, jak je s ní nakládáno“ (Ibid.: 105). Foucault tak, jak se vyjádřil v jednom rozhovoru, zdůrazňuje fakt, že „zdraví“ je kulturním faktem v tom „nejširším slova smyslu“ (Foucault 2001b: 379), tj. faktem, který je politický, ekonomický i sociální, který je spojen s „určitou povahou individua a kolektivního vědomí“ (Ibid.: 379). Každá epocha tak rýsuje odlišný „normální profil zdraví“ (Ibid.: 379). Například psychiatrie v 19. století se tak spíše konstituuje z hlediska svého významu pro veřejné zdraví, jako medicína „kolektivního těla“ (Foucault 2014a: 218).

Příkladem působnosti biomoci⁵⁰ je způsob, jak se od 17. století nahlíželo na problém sexuality, jehož analýzu provedl Foucault v prvním díle *Dějiny sexuality* z roku 1976. Ihned na

⁴⁹ Foucault dokonce hovoří o tom, že v případě disciplíny je nutné spíše mluvit o „normaci“, zatímco v případě bezpečnosti se jedná o normalizaci v „přísném slova smyslu“ (Foucault 2009a: 63).

⁵⁰ V prvním díle *Dějiny sexuality* Foucault opakuje, jak je nutné přistupovat ke studiu moci. Za prvé zdůrazňuje, že „moc je třeba chápat především jako mnohost vztahů sil, jež jsou imanentní oblasti, ve které působí a kterou konstituují jejich vlastní organizace; jako hru, která tyto vztahy transformuje,

začátku knihy se Foucault vymezuje vůči tzv. represivní hypotéze, která je založena na domněnce, že zatímco ve středověku a antice byl sex v podstatě všude, s nástupem státního aparátu a zejména v období viktoriánském dochází k tomu, že byla sexualita vytěsněna za hranice vypověditelného, že se o sexu nesmělo hovořit, že se jedná o epochu plnou puritánství, která determinovala naše chápání sexu a sexuality, a pokud je současná doba typická svojí otevřeností k sexu, je tomu tak díky tomu, že ono represivní období již odumřelo. Z této perspektivy je pak velmi jednoduché, jak podotýká Foucault, číst Freudovo dílo a jeho odmítání ze strany dobových autorit jako příznak represe vůči sexualitě v určité epoše. Za druhé Foucault také vyznačuje existenci diskurzu v současné době, který o sexu hovoří neustále. Jeho význam spočívá v tom, že ten, kdo hovoří o sexu, cítí jistou samolibost z překračování řádu, jedná se o intencionální transgresi, která je ale pouze domnělá a fantazmatická. Foucault dokonce hovoří o pokrytectví naší doby a v tom smyslu se mu zdá důležitá právě existence onoho diskurzu v naší epoše, v „němž jsou spolu vzájemně spojeny sexualita, odhalování pravdy, podvracení obecných zákonů, ohlašování příchodu nového života a slib konkrétního štěstí“ (Foucault 1999: 14). Foucault totiž tvrdí, že tento diskurz otevřenosti je (paradoxně oproti tomu, co tvrdí represivní hypotéza)⁵¹ založen na specifických technikách (vládnutí), které se v náznacích konstituovaly v 17. století a nabyly vrcholu částečně v 18. a zejména ve století následujícím, protože tyto techniky rozhodně nejsou technikami cenzurního charakteru. Mnohem spíše jde o zavedení „jisté aparatury“, která má produkovat diskursy o sexu, stále víc diskursů, „způsobilých fungovat a dosahovat účinků v jeho vlastní ekonomii“ (Ibid.: 30).⁵² Zavedení „jistých aparátů“ souvisí, dle Foucaulta,

posiluje a převrací prostřednictvím bojů a neustálého střetávání; jako podporu, kterou tyto vztahy sil nacházejí jeden v druhém, přičemž vytvářejí série či systémy, nebo naopak rozdíly a opozice, které je izolují; a konečně jako strategie, v nichž se realizují a jejichž obecná osnova či krystalizace ve formě institucí je ztělesněna ve státních aparátech, ve formulacích zákona, ve společenských hegemoniích“ (Foucault 1999: 108-109).

⁵¹ Foucault dokonce dodává, že dnes „slouží sex jako opora oné staré, na západě tak důvěrně známé a důležité formy – kázání“ (Foucault 1999: 14), což neznamená znovu nic jiného, než exprese vymezení se vůči represivní hypotéze (vždyť ona velká vyprávění o sexu a novém světě mají formu „velkého kázání o sexu“).

⁵² Celá analýza v *Dějínách sexuality* se nese ve smyslu vyjasnění tří základních námitek, které Foucault pokládá represivní hypotéze: „Námítka první: Je represe sexuality opravdu historickou evidencí? [...] To je otázka úzce historická. Námítka druhá: Spadá mechanismus moci, a zejména ten, který je ve hře ve společnosti, jako je naše, ve své podstatě opravdu do řádu represe? Jsou zákaz, cenzura a popření opravdu obecnými formami výkonu moci ve všech společnostech, a nesporně ve společnosti naší? To je otázka historicko-teoretická. Konečně námítka třetí: Byl tento [tj. diskurz ohledně nového světa a konce puritánství] kritický diskurs, který se obracel k represí, namířen proti ní,

s emergencí tématu „veřejného zájmu“, který souvisí s určitými mocenskými mechanismy, jež ukázaly fungování diskurzu o sexu jako nezbytnost: „Přibližně počátkem 18. století se zrodil politický, ekonomický, technický podnět mluvit o sexu“ (Ibid.: 30), kdy se jednalo zejména o formy matematizace, kategorizace a kvantitativně/kauzální výzkumy. Jinými slovy, „vzít sex na vědomí“ se nestalo otázkou pouze morální, ale zejména racionální v souvislosti se zaměřením pozornosti na populaci a její zdraví. Sex se tedy stal něčím, co je „spravováno“, co podléhá „veřejné moci“, co se „dovolává právních procedur“, stal se něčím, čeho se musí ujmout „analytické diskurzy“ (Ibid.: 32).⁵³ Mimo jiné se stal také záležitostí policie (o ní viz níže), jakožto síla, kterou je nutno regulovat. Jak v tomto kontextu Foucault píše, sexualita se stala jádrem „ekonomického a politického problému populace“, proto je třeba „analyzovat čísla porodnosti, sňatkového věku, legitimních a nelegitimních porodů, předčasnosti a četnosti pohlavních styků“ (Ibid.: 33). Pro ilustraci tohoto fenoménu se Foucault obrací k polovině 19. století, k udání „na sezonního zemědělského dělníka“, na kterého rodiče jisté mladé dívky podali oznámení starostovi, starosta „ho udal četníkům, četníky byl předveden k soudci, soudcem obviněn a odeslán k místnímu lékaři, dále pak ke dvěma dalším znalcům, kteří své posudky posléze publikovali“ (Ibid.: 39). Tato „historka“ je podle Foucaulta důležitá svou nicotností, tj. tím, že se jedná o banální „epizodu venkovské sexuality“, která se ale stala předmětem „kolektivní intolerance“, „právního aktu“, „medicínské intervence“, „detailního klinického vyšetření a uceleného vědeckého pojednání“ (Ibid.: 39). Foucault tím ukazuje, jak se postava sezonního dělníka, typická pro vesnický život, stala předmětem pohledu, nacházely se u něj známky degenerace, až se „nakonec dospělo k závěru zprostit jej trestní odpovědnosti“ a učinil se z něj „objekt medicíny a vědy“ (Ibid.: 39-40). Právě zaměřenost na tento „banální“ příklad je podle Foucaulta ukázkou působení určitých mechanismů moci, které produkovaly vypovídání o sexu jako tématu populace – a proto je do hry zapojen i diskurs vědy a medicíny (vzpomeňme si také na psychiatrizaci dětské sexuality, atd.). Ona „banální epizoda“ z venkovského života také poukazuje na rozvoj „medicínských nástrojů k uchopení sexuální neobvyklosti“ (Ibid.: 54), kdy nejrůznější sexuální odchylky či výstřednosti nalézající „aktivní uplatnění v těle“, závisejí na „technologii zdraví a nemoci“ (Ibid.: 54). Respektive znamená to, že se sexualita stala medicínsky „uchopitelnou věcí“, ve

aby bránil v cestě mechanismu moci, jenž až dosud fungoval bez odporu, nebo tvořil spíš součást stejné historické sítě, kterou odmítá (a nepochybně i travestuje), když ji nazývá 'repressí'?" (Foucault 1999: 17).

⁵³ V českém překladu *Dějiny sexuality* je v celé knize užití pojmu „diskurz“, protože však v celé práci používám „diskurs“, držím se klasické varianty.

formě analýzy poruch, dysfunkcí abnormalit, atd., je nutné ji „přistihnout“ v těle, na povrchu těla, na kůži ve formě symptomů. Foucault ukazuje, že moc, která si bere na „starost sexuality“, ve své podstatě vytváří povinnost „dotýkat se těla“, „laská je očima“, otevírá nové pole viditelného a analyzovatelného, čímž se nejedná o nic jiného, než o „růst efektivity a rozšíření kontrolované oblasti“ (Ibid.: 54). Moc tak zaměřuje pozornost na zvláštnosti, nad něž zároveň dohlíží, a dochází tak k tomu, že slast pocházející ze zvědavosti moci se v moci rozptyluje, přičemž „moc zakotvuje slast, kterou odhalila“ (Ibid.: 55). Moc tak ve své podstatě „redukuje singulární sexuality“, „začleňuje je do těla jako způsoby specifikace individuů“: „Moderní společnost je perverzní, avšak nikoli navzdory svému puritanismu nebo v protikladu ke svému pokrytectví; je perverzní reálně a přímo“ (Ibid.: 58). V tomto ohledu Foucault podotýká, že je „nepochybně třeba opustit hypotézu, že moderní industriální společnosti zahájily věk zostřeného útlaku sexuality“ (Ibid.: 60). Věda v procesu produkce vypovídání o sexualitě hraje zásadní úlohu, protože zaujímá „roli nejvyšší instance příkazů hygieny“ (Ibid.: 64), ať se již jedná o analýzu podmínek přenášení venerických chorob či vyznačení sexuálních abnormalit s ohledem na „morální čistotu společenského těla“ (Ibid.: 64), což mimo jiné znamená proponování odstranění nositelů degenerace. Ba dokonce ve „jménu biologické a historické naléhavosti proto ospravedlňovala hrozící státní rasismus“ (Ibid.: 64), zakládala jej v „pravdě“. To znamená, že sexualita není věcí zákona či zákazu, ale zejména pravdy a nepravdy, „pravda o sexu se stala podstatnou věcí, užitečnou nebo nebezpečnou, vzácnou nebo strašlivou – zkrátka že sexualita se konstitovala jako věc pravdy“ (Ibid.: 67). Sexualita tedy není něčím a-historickým, ale konstituuje se v určité historicko-politicko-ekonomicko-vědecké situaci, kdy Foucault říká, že sexualita je korelátem diskurzivní praxe, kterou nazývá „*scientia sexualis*“. Oproti *ars erotica*⁵⁴ *scientia sexualis* nahlíží na sexualitu jako „přirozenou“ (velmi paradoxně), protože se jedná oblast, která je přístupná „patologickým procesům“, a tudíž „volá po terapeutických zákrocích a uvádění do normálního stavu“ (Ibid.: 81). *Scientia sexualis* tak nahlíží na sexualitu jako na prostor pravdy, na prostor, který je třeba podrobit analýze a mechanikám zkoumání s ohledem na zdraví populace. *Scientia sexualis* je tak typická pro 18. a 19. století, je něčím, co se zrodí v souvislosti s emergencí biomoci.

⁵⁴ Jedná se o oblast znalostí, které jsou předávány individuálně a jsou založeny na poznání pohnutek a vyvolávání slasti, vychází ze slasti, která „není myšlena ve vztahu k absolutnímu zákonu dovoleného a zakázaného“ (Foucault 1999: 68).

Když se vrátíme k tématu gubernementality, Foucault dodává, že pojem „vládnout“ má v sobě ukryt i morální význam. „Vládnout“ může sice znamenat „někoho řídit“, ať již ve „specifickém spirituálním smyslu“ vlády nad duší či ve smyslu „zavedení režimu“, kdy jako příklad uvádí způsoby determinace chování pacientů v lékařských azylech (2009a: 121). Za další „vládnout“ neznámá pouze „řídit někoho“, ale také, jak se jedinec nechává řídit, což je efekt určité formy „řízení“, avšak dále Foucault vyznačuje ještě další význam: vykonávání dohledu nad sebou samým (Ibid.: 193) což je téma, které se stane zásadním pro jím proponovanou hermeneutiku subjektu.

O rok později, tj. v přednáškách z let 1978-1979, Foucault problematiku analýzy gubernementality artikuluje ještě mnohem sevřeněji, dokonce hovoří o tom, že se pokouší „načrtnout dějiny umění vládnout“ (Foucault 2009b: 11), kdy znovu podotýká, že na jedné straně se pod těmito analýzami skrývá „vláda nad lidmi v míře, v jaké se představuje jako výkon politické suverenity“ (Ibid.: 11), na straně druhé samotné slovní spojení „umění vládnout“ neznámá „skutečnou vládní praxi“, ale „promyšlený způsob, jak vládnou co nejlépe“ a současně se jedná o „reflexi o nejlepším možném způsobu vládnutí“ (Ibid.: 11).⁵⁵ Co se týče oněch dějin umění vládnout, Foucault se vymezuje vůči historicismu tím, že podle něj univerzálie neexistují, a vyznačuje význam tzv. „Raison d'État“, tj. státní rezony, což je racionalizace vládnutí, která se objevuje v 16. století jako reakce na pastorační mechanismy moci (viz Vodička 2014). Pastorát, respektive pastýřská moc, je téma rozvinuté nikoliv starými Řeky, ale Židy (Foucault 1996c: 157), a je založena na představě, „že božstvo, král nebo vůdce je pastýřem, jehož následuje stádo ovcí“ (Ibid.: 156), což se posléze prosadí v „křesťanském myšlení a institucích“ (Ibid.: 158). Pastýř chrání své stádo, vykonává moc nad stádem, tiší nepřátelství uvnitř obce, a výkonem moci pastýře je „povinnost“ (Ibid.: 159), a je to právě pastýřská moc, která podle Foucaulta otrásla „antickým světem“ (Ibid.: 161). Nebudeme zde procházet Foucaultovy jednotlivé analýzy, podotkneme však, že „[k]řesťanství [...] pojalo vztah mezi pastýřem a jeho ovečkami jako vztah individuální a úplné závislosti. Toto je jistě jeden z bodů, v nichž se pastýřství křesťanské radikálně odlišuje od myšlení řeckého“ (Ibid.: 169). Spojení s pastýřem je tak spojení založené na „poutu osobního podrobení“ (Ibid.: 169) a na „vyjevování pravdy“. To, že pastorát posléze mizí, respektive jeho význam je umenšen, lze ukázat na řadě náboženských válek v 15. a 16. století, které lze chápat jako expresi odporu vůči pastýřské moci. Neznámá to ovšem, jak již je z výkladu

⁵⁵ Proto Foucault odkazuje k Machiavellimu, k Hobbesovi, právním teoretikům a dalším. Pro vyčerpávající přehled politické filosofie a teorií suverenity viz Belling 2014.

Foucaultova myšlení zřejmé, že by techniky pastýřské moci v různých reziduálních a reartikulovaných formách neexistovaly dále; byly mnohem spíše apropriovány „státním rezonem“, který se konstituuje právě v 15. a 16. století, ale zejména v 17. a 18. století, respektive v klasické době (různé příklady z psychiatrické praxe, podrobení se pacienta vůli lékaře, vyjevení pravdy, tj. praxe zpovědi v psychiatrické praxi, atd.).⁵⁶ V polovině 18. století dochází v rámci umění vládnout k proměně k přístupu k vládnutí, která spočívá ve „vnitřní regulaci vládní racionality“ (Foucault 2009b: 21), kdy toto „faktické omezení“ není namířeno proti suverenitě, ale proti „přemíře vládnutí“, a kdy nástrojem vládnutí se stává politická ekonomie. Ta totiž označuje „jistý druh obecné reflexe o organizaci, distribuci a omezení moci v dané společnosti“ (Ibid.: 24). Politická ekonomie „neobjevuje“ sféru přirozených práv, která by předcházela „výkonu vládnutí“, ale jistou „přirozenost“, která je vlastní „samotné vládní praxi“ (Ibid.: 26). Vládní praxe se tak stará o zájmy populace (je biopolitikou). Moderní státní aparát tak není něčím, co by nebralo do úvahy člověka, ale je nutné jej chápat jako strukturu, do které může být jedinec integrován pod určitou podmínkou: že bude podřízen určitým schématům, a že bude podřízen mechanismům produkce specifického typu

⁵⁶ K tomuto tématu se Foucault vrací v „lovaňských přednáškách“ z roku 1981, které začíná tematizací motivu „doznání“ v psychiatrii, kdy vychází z reflexí Leureta z první poloviny 19. století (pohybujeme se kolem roku 1840). Byl zde přítomen předpoklad, že člověk, který se přizná, tak dává azylu moc nad sebou samým: „Doznání pečeti kontrakt mezi azylem a jedincem“ (Foucault 2014a: 13). Dále Foucault vyznačuje vztah doznání a pravdy, protože přiznání funguje jako podivný způsob říkání pravdy, kdy říčení této pravdy (tj. pravdy šílenství) má úplně jiný účinek, než když řekneme, že „nebe je modré“, protože implikuje specifický způsob rozlišování mezi pravdou a nepravdou. Vztah doznání a subjektu a pravdy Foucault popisuje také v prvním díle *Dějiny sexuality*: „[...] v každém případě se doznání, vedle důkazních rituálů, vedle záruk poskytovaných tradiční autoritou, vedle svědectví (ale i vědeckých postupů pozorování a demonstrace), stalo na západě jednou z nejvýše hodnocených technik produkce pravdy. Od té doby jsme se stali jedinečně se doznávající společností. Účinky doznání pronikají daleko: do spravedlnosti, do medicíny, do pedagogiky, do rodinných vztahů, do milostných poměrů, do řádu všedního dne i do těch nejslavnostnějších rituálů. Doznávají se zločiny, vyznáváme se z hříchů, doznávají se myšlenky a přání, přiznává se minulost a sny, přiznává se dětství; přiznává se nemoc, přiznává se bída; s co největší přesností se říká to, co se říká nejhůř. Doznává se veřejně; doznává se soukromě, rodičům, vychovatelům, lékařům, tomu, koho milujeme; a v radosti a bolesti sobě samému to, co nelze přiznat nikomu jinému a na základě čeho se píšou knihy. Doznáváme se – nebo jsme nuceni k doznání“ (Foucault 1999: 70). Jak dodává Foucault dále, doznání „bylo a dodnes zůstává obecnou matricí, která řídí produkci pravdivého diskursu o sexu. Značně se však proměnilo. Dlouho bylo pevně zasazeno v praxi pokání. Ovšem počínaje protestantismem, protireformací, pedagogikou 18. století a medicínou 19. století ztratilo postupně své rituální a výlučné místo; rozptýlilo se; bylo zužitkováno v celé sérii vztahů: dětí a rodičů, žáků a pedagogů, nemocných a psychiatrů, delikventů a expertů“ (Ibid.: 75). Doznání jako exprese intence vůle k vědění.

subjektivity, přičemž hlavní roli v této produkci hrají institucionálně fundované techniky vykonávání moci.

Jako jednu ze zásadních institucí nezbytnou pro výkon státu Foucault označuje policii, respektive doktrínu policie: „Doktrína policie [...] definuje povahu předmětů rozumné činnosti státu; definuje povahu cílů, které sleduje, obecnou podobu nástrojů, jichž používá“ (Foucault 1996c: 177), protože byla určena k „udržování veřejného pořádku“ (Ibid.: 183), což znamená, že pod její „správu“ spadala celá řada fenoménů, jak píše Foucault, policie zahrnuje „vše“: „Ovšem z krajně speciálního hlediska. Lidé a věci se zde nahlízejí ve vzájemných vztazích: koexistence lidí na určitém území; jejich vlastnické vztahy; co vyrábějí; co je směňováno na trhu. Policie se také zajímá o to, jak žijí, o nemoci a nehody, jimž jsou vystaveni. Policie hlídá člověka živého, aktivního a produktivního“ (Ibid.: 183). Cíle policie jsou následující: „Za prvé, policie má co činit se vším, co je okrasou, formou a nádherou obce. Nádhra nespočívá pouze v kráse dokonale organizovaného státu, ale také v jeho síle, v jeho zdatnosti. Policie tak zajišťuje zdatnost státu a staví ji do popředí. Za druhé, dalším cílem policie je rozvíjet pracovní a obchodní vztahy mezi lidmi, stejně jako vzájemnou pomoc a podporu“ (Ibid.: 183). To ovšem neznamená nic jiného, než že kontrolou nad populací ze strany policie se má zvyšovat „síla státu“ (Ibid.: 183). To pro nás není nijak překvapivé, protože klasická doba a následně doba 19. století se artikuluje kolem tématu síly, poslušného těla a blaha společnosti; policie tak funguje jako jedna z institucí, jejichž cílem, znovu opakují, je konstrukce určitého typu subjektivity.

V přednáškovém cyklu z let 1979-1980 se Foucault vrací k výkladu z předchozího roku a shrnuje, že to, o co se snažil, byl jednak popis postupné konstituce moderního státu a jednak analýza amerického a německého (neo)liberalismu, který je proponován v současné době (tj. od roku 1948 dál) (Foucault 2014b: 122). Popisy liberalismu mají za cíl být „kritikou liberálního rozumu“ v tom smyslu, že to, co se v současnosti za liberalismus pokládá, s ním nemá vůbec co do činění. Dokonce tvrdí, že neoliberalismus je „Solženicyn na planetární úrovni“ (Foucault 2009b: 122). To obecně souvisí s Foucaultovou kritikou gubernementality, kdy pojem kritiky zde označuje analýzy skrytých mechanismů moci projevujících se v určitém období. Dále také vidíme, že Foucaultovy popisy nejsou jen historickými „příspěvky“, ale jsou nesené zájmem o přítomnost (Ibid.: 78). V již zmíněném rozhovoru o povaze současné společnosti totiž podotýká, že současné instituce zabraňují subjektu v proponování vlastní autonomie. Cílem proměny této skutečnosti by podle Foucault mělo být „transformování pole sociálních institucí“ do pole „experimentálního“ (Foucault 2001b: 370)

tak, aby subjekt měl mnohem větší postavení v rámci rozhodovacího procesu, který by nebyl nesen globalizačními tendencemi, ale zdůrazňováním singularity dané situace.

Subjektivita a etika

Přecházím nyní k pozdní fázi Foucaultova myšlení, které je nesené tématem tzv. hermeneutiky subjektu a geneologií etiky za cílem odhalování technik vztahu sobě k samému. Již bylo řečeno, jak Foucault nahlíží na tělo, respektive na vztah těla a síly a na problém individualizace: subjekt je výslednicí jistých vztahů sil. To se zdá být jednou postižitelnou rovinnou Foucaultova výkladu, na straně druhé tato rovina v sobě nese implikovanou otázku ohledně svobody subjektu. Částečně jsem ji naznačil při analýze pojmu „vlády“, kdy krystalizoval moment „dohledu nad sebou samým“, nad specifickým způsobem nahlížení na sebe sama. Techniky vztahu k sobě samému, jak Foucault popisuje, se objevily koncem 18. století, avšak dodává, že se snažil poukázat převážně na to, jak jsme nepřímo vytváření exkluzí druhých.

Oproti tomu se hermeneutika subjektu snaží vyznačit, jakým způsobem můžeme konstituovat vlastní identitu určitými etickými technikami zaměřující se na Já, jejichž vývoj lze spatřovat již v antice (Foucault 2001c: 403). Pokud Foucault tato témata analyzuje v rámci *Dějiny sexuality*, není to náhoda, protože se zde rýsuje otázka vztahu těla, identity, touhy, slasti a etiky. Proto přistoupím právě k výkladu *Dějin sexuality*, byť samozřejmě značně parciálnímu, abych byl schopen vyložit, jakým způsobem se Foucault zamýšlí nad etikou jako takovou, a jakou roli v tomto zamyšlení hraje tělesnost a rozpoznávání sebe sama. Je tomu tak zejména proto, že během „18. a zvláště 19. století se sexualita stala objektem vědeckého zkoumání, administrativní kontroly a sociální péče. Lékařům, reformátorům a představitelům společenských věd poskytovala klíč k osobnímu zdraví, patologii a identitě“ (Dreyfus a Rabinow 2010: 258).⁵⁷ V této epoše byly techniky vlády nad sebou, vlády nad rodinou, a vykonávání vlády státním aparátem vzájemně propojené, protože pedagogické a etické techniky technologie formování sebe sama byly zaměřeny na formování individualizovaných subjektů (Deacon 2003: 133). A pokud víme, že se v 18. a 19. století konstituovala jistá racionalita vládnutí, která nás ovlivňuje i v současnosti, ptáme se tedy po tom, jaké přítomné podmínky subjektivace předpokládají daný sociální řád a jak je tedy možné z tohoto hlediska

⁵⁷ Foucault popisuje čtyři strategické celky, v nichž se „moc a vědění spojují do specifických dispozitivů vybudovaných okolo sexuality“ (Dreyfus a Rabinow 2010: 262). Jedná se o hysterizaci ženského těla, pedagogizaci dětské sexuality, socializaci prokreačního chování a psychiatrizaci perverzních slastí (Ibid.: 262-624).

formulovat problém svobody, respektive jaké jsou možnosti svobody a etického jednání v daném historicko-spoločenském teritoriu (viz Prozorov 2016: 5). Důvod zaměření se na Foucaultovo zkoumání antiky, znovu opakují, je nesen tím, že již od doby antiky se formy vědění a mocenských vztahů, které jsou charakteristické individualizujícími a totalizujícími tendencemi, setrvale (byť k diskontinuálně) integrovaly do disciplinačních technik, které se staly specifickým nástrojem pro konstituci nezávislých individuí (Deacon 2003: 6), což je značný paradox, protože ona „nezávislost“ je samozřejmě pouhou naturalizací efektů výkonu moci.

Nutnost obrácení se k *Dějínám sexuality* a přednáškám z 80. let 20. století, co se týče analýzy etické problematiky ve Foucaultově díle,⁵⁸ je implikována i v jednom Foucaultově rozhovoru, kdy hovoří o třech oblastech genealogie: „Existují tři různé oblasti genealogie. První je historická ontologie nás samých ve vztahu k pravdě, která nám umožňuje konstituovat subjekt vědění, druhou je historická ontologie nás samých ve vztahu k mocenskému poli, ve kterém se ustavujeme jako subjekt jednající s ostatními, třetí je historická ontologie ve vztahu k etice, skrze kterou ustavujeme sebe sama jako morální činitele. Máme tedy tři možné osy genealogie. Všechny tři byly, samy poněkud neuspořádaně, přítomny v *Dějínách šílenství*. Osu pravdy jsem zkoumal ve *Zrození kliniky* a ve *Slovech a věcech*. Osu moci jsem rozpracoval v *Dohlížet a trestat* a osu etickou v *Dějínách sexuality*“ (Foucault 2010b: 349). Jak Foucault dále doplňuje, *Dějiny sexuality* se zabývají historií morálky, kdy jako zásadní se nám jeví pojmy činu, morálního kódu a etiky; činy a chování jsou „skutečným postojem lidí k morálním předpisům“ (Ibid.: 350), k preskripcím, které „jsou jim ukládány“ (Ibid.: 350). U těchto činů je nutno rozlišovat kód, který „určuje, jaké činy jsou povoleny a jaké zakázány“. Na straně druhé existuje ještě „jeden aspekt morálních předpisů, který většinou nestojí izolovaně, nicméně je podle všeho velmi důležitý: vztah k sobě, který je třeba zavést, *vztah k vlastnímu já*“ (Ibid.: 350, kurzíva Foucault). Tento vztah Foucault nazývá etikou, a je to tento vztah, který určuje, „jak se má jedinec ustavit coby morální subjekt vlastního jednání“

⁵⁸ Ve *Slovech a věcech* se Foucault, byť jen velmi stručně, věnuje Kantovu kategorickému imperativu, kdy Kant objevuje, že subjekt, nakolik je rozumovým subjektem, si „sám dává zákon, který je všeobecným zákonem“ (Foucault 1987: 432). Dreyfus a Rabinow tento motiv interpretují velmi přesně (byť s odkazem na Sartra): „Jak rozpoznal Sartre, kdokoli by dospěl k úplné jasnosti o sobě samém a o společnosti, byl by při své volbě suverénem, ale byl by suverénem, který již nemá žádný důvod volit“ (Dreyfus a Rabinow 2010: 74). Respektive jednání nesené univerzální maximou je jednání rozumového subjektu, ale právě toto jednání odkládá aspekt etický, protože epistéma 19. století je založena na pojetí člověka jako poznávajícího a poznávaného: hlavním principem je zde proces myšlení, kdy sice samo myšlení může mít etický nádech, jak Foucault podotýká, ale otázka jednání je tím podřazena myšlenkovým schémátům (viz Luna 2009: 140).

(Ibid.: 350). To, čím se Foucault zabýval (ve spisech o klinice, psychiatrii, zrodu vězení a nárysu gubernementality), je analýza normativních morálních kódů (viz Hladký 2010: 75), které determinují emergenci určitého typu subjektu, v *Dějínách sexuality* a v přednáškách z 80. let se oproti tomu obrací k analýze vztahu k sobě samému, což je téma, které již bylo načrtnuto v rozlišení mezi *ars erotica*⁵⁹ a *scientia sexualis* v prvním díle *Dějiny sexuality* – to je první osten nástinu Foucaultovy etiky, jehož aspekty, tj. zejména téma „estetiky existence“ a formování sebe sama rozvíjí dále.

V přednáškovém cyklu z let 1981-1982⁶⁰ Foucault předestírá právě toto téma nazvané hermeneutika subjektu, tj. téma toho, jak subjekt poznává sebe sama jako subjekt etický („bylo záhodno hledat formy a podoby vztahu k sobě, skrze něž se jedinec ustavuje a sám chápe jako subjekt“, Foucault 2003b: 12),⁶¹ a proto není nijak překvapivé, že se obrací k antice, kdy začíná výkladem slovního spojení *epimeleia heauto* (tj. péče o sobě) (Foucault 2005: 2). Foucault odkazuje na Platóna, Sókrata, Epikúra a pozdní stoické myšlení,⁶² a vychází z Platónova dialogu *Alkibiadés*. Tvrdí přitom, že péče o sebe je ve své podstatě záležitostí specifických technik uplatňovaných na sobě samotném. Mezi tyto techniky patří memorizace, meditace, abstinence a examinace (mravního) vědomí. Foucault tak vlastně ukazuje, že je zde přítomná struktura subjektu, kdy subjekt je koncipovaný jakožto neustále se proměňující.

Předmětem oněch technik jsem já sám, mají tedy určitý *telos*/cíl, což Foucault dává do kontextu výroku *gnóthi seauton*,⁶³ což znamená, že pečovat o sebe je otázkou poznání sebe sama tak, abychom poznali samotné umění života (Ibid.: 8). Jedná se o kontinuální formaci sebe sama, kdy tato formace se stává cílem života. Etický vztah k sobě samému se podle Foucaulta orientuje kolem existence čtyř základních momentů: *a) etická substance*, kterou lze chápat jako „materiál“, jenž má být etikou přepracován, a je to materiál, který získává různou formu exprese v různých typech historického uspořádání. Například pro Řeky „znamenala

⁵⁹ „Účinky tohoto vznešeného umění, jejichž štědrost překonává pochybnosti o moudrosti návodů, mají proměnit osobnost toho, na něhož připadla jeho privilegia: naprostá vláda nad tělem, jedinečné rozkoše, zapomenutí na čas a jiná omezení, elixír dlouhověkosti, vyhoštění smrti a všech jejích hrozeb“ (Foucault 1999: 68-69).

⁶⁰ Výklad bude doplňován příslušnými pasážemi z druhého a třetího dílu *Dějiny sexuality*.

⁶¹ Jak píše Scala, v „průběhu své práci si Foucault uvědomil, že nemůže rozvíjet dějiny sexuality bez toho, aby si kladl otázky týkající se konstituce lidských bytostí jako subjektů“ (Scala 2017: 781).

⁶² Nebudu se zabývat tím, zda Foucault jednotlivé filosofy (a filosofické tradice) interpretuje věcně správně, zda je práv věci. Jde mi o Foucaultovo myšlení samotné.

⁶³ Podotkněme, že téma péče o duši jakožto fundamentu filosofie, se objevuje u Jana Patočky a následně také u Zdeňka Pince.

etická substance akty, v nichž touha a rozkoš byly svázány v jednotu“ (Foucault 2010b: 351); *b) subjektivace*, což je způsob podřízení, tj. způsob, „jakým mají jedinci chápat morální povinnosti, které jsou jim předepisovány“ (Ibid.: 351); *c) asketismus*, zde myšlen ve velmi širokém významu technik, které směřují k poznání toho, co jsme, k poznání naší touhy a buď jejího potlačení či exemplifikace (Ibid.: 352); *d) morální teleologie*, tj. zde se setkáváme s tématem, jakého „druhu bytí se snažíme dosáhnout“ (Ibid.: 352); v případě Řeků je to samozřejmě druh bytí založený na umění života, na estetizaci sebe sama, kdy Foucault používá pojem *afrodisia* (Foucault 2003b: 51), aby uchoval historicko-genealogický ráz svých zkoumání.

Znovu nám zde krystalizuje dichotomie morálky a etiky. Foucault si je dobře vědom (minimálně) dvojznačného významu pojmu „morálka“, a proto jej ostřeji definuje. Jak tvrdí, morálkou rozumí „soubor hodnot a pravidel jednání, která jsou jedincům a skupinám předkládána prostřednictvím různých preskriptivních institucí“ (Foucault 2003b: 36). Těmito institucemi může být rodina, škola, výchovná nařízení, vězení, církve, a podobně a jednotlivá nařízení mohou být formulována explicitně, mohou vytvářet určitou „nauku“ či „doktrínu“, ale zcela jistě mohou být předávána také „rozptýleně“, a „aniž by vytvářely jakýkoli systematický celek“; v obou těchto případech Foucault hovoří o „morálním kodexu“ (Ibid.: 36). Za morálku ale Foucault také považuje „skutečné chování jedinců, vztahující se k pravidlům a hodnotám, které jsou jim předkládány“ (Ibid.: 3), což znamená, že v tomto případě morálka znamená způsob, jakým se jedinci (více či méně) „podrobují určité zásadě chování“, nebo jim vzdorují - to je „morálka chování“ (Ibid.: 37). Za další je nutno ještě rozlišit způsob, jímž je „třeba se chovat“, tzn. způsob, jímž se „má člověk sám ustavit jako morální subjekt“ (Ibid.: 37), kdy subjekt jedná s ohledem na „prvky předpisů, z nichž se skládá daný kodex“ (Ibid.: 37), od pravidla chování a od chování, které „lze tímto pravidlem poměřovat“, způsob jímž je „třeba se chovat“. V rámci určitého kodexu jednání a vzhledem k určitému „stanovenému typu jednání“ existují různé „způsoby morálního chování“, skrze něž se „může jednající jedinec projevovat nejen jako vykonavatel, ale jako mravní subjekt tohoto jednání“ (Ibid.: 37). A přesně v tomto okamžiku můžeme hovořit o oné etické substancí s ohledem na způsoby přetváření sebe sama v „základní látku svého mravního chování“ (Ibid.: 37-38).

Co je oním „uměním života“ (umění života je tedy nutně spojeno s péčí o sebe)?⁶⁴ Za prvé se jedná o konstituci dokonalého vztahu k sobě samému, který je patrný ve formách chování; takový byl cíl řecké askeze⁶⁵ (Foucault 2005: 319-320). Sisáková podotýká, že podle Foucaulta to byli právě Řekové, kdo měl veškeré předpoklady ke konstituci péče o sebe, protože „disponovali“ „etickou zkušeností“, čímž má na mysli „umění života, které zahrnovalo „sebeovládání, výcvik, pravidelnost, zdrženlivost, odstup, vnímanost, ale také užívání slasti. Významným momentem této etiky byl posun od umění vést život k technikám vlastního já, k péči o sebe, kde se mohli plněji rozvinout estetické aspekty existence, kultura sebe samého“ (Sisáková 2016: 442). Proč je askeze, samozřejmě v rámci souhry s ostatními technikami, tak důležitá? Pokud je umění života formováním sebe sama, jeho smyslem je poznání pravdy svého bytí, kdy askeze je něčím, co „subjekt uskutečňuje na sobě samém“ (Suvák 2017: 430), kdy cílem askeze je připravit subjekt na podstoupení různých, nepředpověditelných, útrap. Askeze jako cvičení získává svou expresi ve formě, čtení, psaní,⁶⁶ memorizace, filosofování/promlouvání, což neznamená nic jiného, než že se pravda dává ve formě logu. Je to pravda, kterou subjekt důvěrně zná, protože byla vyřčená, opakovaná, zapsaná a neměnná. Je to pravda racionální, která ospravedlňuje naše chování a naše činy, což dále znamená, že proces sebe-formace je dán vztahem k pravdě (Foucault 2005: 323). Nejedná se však o příkazy, ale o „přípravu“ (*paraskeue*), která je založena na svém přesvědčujícím charakteru, jedná se o „induktivní schémata jednání“, která jsou přítomna v myšlení a „srdci“ jednotlivce, jenž jedná spontánně (Ibid.: 323).⁶⁷ Jsou zapsána přímo do činů jednotlivce a příprava na zvnitřnění takto koncipované struktury vztahu racionality a jednání je právě věcí askeze, která je charakteristická tím, že ji subjekt uplatňuje na sobě samotném a je tak nenaučitelná – tzn. že pravda logu je něčím, co zahrnuje pravdy o světě, člověku, zatímco askeze jako taková je hra pravdy, jež je výsledkem uplatňování askeze - cvičení (Ibid.: 324). Právě proto Foucault ve druhém díle *Dějiny sexuality* věnuje jednu kapitolu životosprávě a režimu, respektive tomu, jaký význam režim hrál pro Řeky s ohledem na konstituci vztahu k sobě samému, kdy je veden právě k oněm pravdám logu: „Tělesný režim se musí podřídit principu všeobecné estetiky existence, v níž tělesná

⁶⁴ „[T]éma péče o sebe, které posvětil Sókratés, převzala pozdější filosofie a nakonec jej učinila středem onoho 'umění existence', jímž chce být“ (Foucault 2003c: 60).

⁶⁵ Viz Davidson 2005: 123-147; O'Leary 2002: 129.

⁶⁶ Samozřejmě Platónův „odpor“ k písmu je dobře znám, ale Foucault zde vyznačuje obecné tendence, nevyrovnává se přímo s Platónovým přístupem k písmu, atd.

⁶⁷ Spojení požadavku výcviku a péče o sebe Foucault spatřuje například u Platóna (Foucault 2003b: 101).

rovnováha bude jednou z podmínek správné hierarchie duše“ (Foucault 2003b: 139) (tzn. formace duše jako subjektu).⁶⁸ Vladislav Suvák velmi přesně shrnuje: „Vztah k sobě samému si můžeme představit jako hru pravdy a nepravdy: Subjekt, který se snaží o etickou konstituci sebe sama, musí mít určité vědění – potřebuje se opřít o fundamentální pravdy o světě, životě, o člověku. Stejně tak potřebuje získat praktické pravdy o tom, co je vhodné konat za určitých okolností.⁶⁹ Jednoduše řešeno, potřebuje určitý soubor poznatků (mathémat). Ustanovení sebe samého jako etického subjektu však předpokládá i jiné hry pravdy a nepravdy: subjekt potřebuje nabýt pravdivých poznatků, které dokáže uplatnit v různých životních situacích. Tyto hry pravdy se nedají naučit – jsou výsledkem vytrvalého cvičení (askésis), které uskutečňuje subjekt na sobě samém. Ale ani to nestačí. Zkouška sebe sama se může uskutečnit až tehdy, kdy má subjekt odvalu říct pravdu, a to bez toho, aby něco zakrýval, a bez ohledu na nebezpečí, které z toho vyplývá. Právě v tomto bodě vstupuje do hry parrhésia (zbavená původních politických významů), která v sókratovské tradici nabývá význam etické péče o sebe. Parrhésiastická hra se projevuje na dvou rovinách: a) v odvaze parrhésisty sdělovat pravdu někomu, komu chce pomoci a přivést ho k etickému utváření sebe sama; b) v odvaze vyjavit pravdu o sobě a ukázat sebe samého takového, jaký je“ (Suvák 2017: 430). Takto je *parrhésia* uplatňovaná podle Foucaulta v případě kyniků. Jejich „kritika konvenčních pravidel života se týká nejen vládců a tyranů, ale i jich samotných. Parrhésia vyjadřuje v tomto smyslu filosofický způsob života“ (Ibid.: 430). Kynikům se Foucault věnuje v přednáškovém cyklu z 1983-1984,⁷⁰ kde hovoří o tom, že kynici žili život v pravdě, hráli roli těch, kteří sdělovali pravdu (Foucault 2011: 169; 12), dokonce dodává, že vyřazením slasti, vlastnictví, a různých dalších aspektů existence, které by nebyly podstatné či přirozené, kynikové vynalezli způsob života, který je expresí uplatňování askeze; má tím na mysli, že pravdivý život je takovým životem, jehož „ethos je rozpoznatelný na první pohled“ (Ibid.: 223). Suvák píše, že Foucault představuje kyniky jako „mistry etiky“, kteří byli často marginalizováni, a činí tak „záměrně, protože chce poukázat na hraniční polohy prolínání péče o sebe s parrhésii“ (Suvák 2017: 430).⁷¹

⁶⁸ „Stav *sofrósyné*, o jehož dosažení usilujeme výcvikem v sebeovládání a zdrženlivosti v užívání slasti, je označen za určitou svobodu“ (Foucault 2003b: 108, kurzíva Foucault).

⁶⁹ Právě z toho důvodu Foucault ve druhém díle *Dějiny sexuality* věnuje pozornost určení „příhodného času“ (*kairos*) (Foucault 2003b: 79).

⁷⁰ Zajímavou interpretaci tohoto přednáškového cyklu předložila Benedetta Zaccarello, kdy právě ona odvalu žít v pravdě spojuje se samotným Foucaultovým životem (Zaccarello 2016: 60-69).

⁷¹ Foucault samozřejmě ukazuje různé varianty cvičení ve zdrženlivosti, která byla společná epikurejcům i stoikům, ale u obou měla jiný smysl: „V tradici Epikúrově se mělo ukázat, jak lze

Pokud je řecká péče o sebe orientovaná skrze užívání a regulaci slastí, proměňuje se toto pojetí v souvislosti s nástupem pastýřské moci, s nástupem raného křesťanství, kdy, jak víme pastýřská moc určuje způsoby nahlížení na tělo, slast a morálku až do nástupu bio-moci, která je následně přetváří a reartikuluje. Foucault mluví o „transformaci“, která je charakteristická multiplicitou procesů. Neboli ony techniky Já a umění existence „podle všeho ztratily jistou část své důležitosti a autonomie, když byly po nástupu křesťanství včleněny do výkonu pastorské⁷² moci, později pak do praktických úkonů vzdělávacího, lékařského nebo psychologického typu“ (Foucault 2003b: 18). Jako jeden z momentů difference Foucault vyznačuje okamžik, kdy „křesťanská etika tělesnosti“ učinila „jedním ze svých základních rysů principiální pouto mezi hnutím žádostivosti v jeho nejzákeřnějších a nejskrytějších podobách a přítomností Jiného, nadaného lživostí a schopností vyvolávat přeludy. V etice *afrodisií* spočívá naopak nutnost a obtížnost boje v tom, že se odehrává jako zápas se sebou samým“ (Ibid.: 94, kurzíva Foucault).

Pokud cílem antiky bylo „zpevnění“ vztahu k sobě samému, křesťanská *metanoia* nás v singulárním momentu od sebe samých odděluje, protože se orientuje na téma konverze (Foucault 2005: 217) a implikuje radikální proměnu mysli, radikální znovuoobnovení, znovuzrození, kdy podpůrnými koncepty jsou koncepty smrti a vzkříšení. Jinými slovy, proměňuje vztah k sobě samému v tom smyslu, že jedinec musí přijmout fakt, že pravda je produktem pastýřské moci, která je přenášena k jedinci směrem od institucí, přes kněze a svaté texty, a pokud jedinec dosáhne vykoupení, bude spasen. Křesťanská praxe zpovědi neměla význam ve smyslu formování jedince, ale jako předpoklad konverze, byla zaměřena na to, co je v jednotlivci negativní – na jeho hříchy (neexistuje zde tedy formace duše jako subjektu, protože duše je chápána jako substance umožňující nalézt inherentní pravdy o sobě samém). Za další, oproti *parrhésii* zpověď nebyla „dobrovolná“, ale byla performována na základě požadavků náboženských institucí a pastýřské moci. Nebudu zde procházet všechny odlišnosti, vybrané příklady jsou striktně ilustrativní (mohli bychom rozvinout význam askeze

uspokojování [...] nejelementárnějších potřeb nalézt plnější, čistší a stálejší radost než ve slastech vycházejících z věcí zbytečných; zkouška měla označit práh, od něhož může nedostatek působit utrpení [...] Stoikové se naopak chtěli připravovat na případná strádání tím, že shledávali, jak snadné by bylo obejít se bez všeho toho, k čemu nás připoutal zvyk, mínění, výchova, snaha o dobrou pověst a záliba v okázalosti; v těchto omezujících cvičeních chtěli ukázat, že máme vždy to, co je pro nás nepostradatelné, a že je třeba bránit se strachu z myšlenky na možné ztráty“ (Foucault 2003c: 81).

⁷² V tuzemských překladech nacházíme varianty: „pastýřská moc“ (v knize *Myšlení vnějšku*) a „pastorská moc“ (ve druhém díle *Dějiny sexuality*); používám varianty obě, v citacích z druhého dílu *Dějiny sexuality* ponechávám původní překlad, protože „pastýřská“ a „pastorská“ chápu jako synonyma.

pro křesťanské myšlení, která je oproti náhledu stoicismu, epikurejců a kyniků založena na odmítání či zřeknutí se „této“ reality, tj. reality našeho světa), zastavme se ale u tzv. „karteziánského momentu“, který značí proměnu chápání vědění o sobě samém ve vztahu k pravdě. „Karteziánský moment“⁷³ totiž filosoficky znovuopravňuje onu tendenci „poznat sebe sama“, zatímco zpochybňuje péči o sebe (Foucault 2005: 14), což byly pro antiku, jak víme, spojené nádoby: „poznání sebe sama“ Foucault nazývá filosofií, zatímco „péči o sebe“ spiritualitou (kde hrají hlavní roli askeze a erós), a je to právě spiritualita, která je v „Karteziánském momentu“, jak je Foucault přesvědčen, odmítnuta. „Karteziánský moment“ je založen na sebevidenci, respektive na tom, že vztah subjektu a pravdy je založen na poznání (*connaissance*). Co to ve značné stručnosti znamená? Máme zde určité podmínky artikulace onoho vztahu subjektu a pravdy. První jsou vnitřní podmínky aktu poznání a pravidel, které musí poznání dodržovat, aby dospělo k pravdě: jedná se o „formální, objektivní podmínky, formální pravidla metody, o strukturu předmětů poznání“ (Ibid.: 18). Druhé jsou podmínky externí. Mezi ně patří zejména to, že kdo chce dospět k pravdě, nesmí být šílený, za další se jedná o podmínky kulturního rázu, což znamená, že abychom měli přístup k pravdě, museli jsme projít určitým typem studia, vzdělání a pohybovat se v určitém dispozitivu vědeckého pole dané doby/kultury (Ibid.: 18). Foucault podotýká, že v „Karteziánském momentu“ nám „chybí“ jedna důležitá věc: ani jedna z těchto podmínek nebere do úvahy subjekt v jeho vlastním bytí, zabývají se pouze jedincem v jeho konkrétní existenci, což je otázka Descartesovy metody, jejíž povaha je čistě intelektuální, a skrze niž se Descartes značně rétoricky vymezuje vůči určitým typům spirituálních cvičení, které byly praktikovány v křesťanství a křesťanstvím byly přejaty z myšlení stoického či epikurejského, atd. Jinými slovy, karteziánský přístup je přístupem „očistným“ v tom smyslu, že jeho cílem je analýza podmínek, za jakých se bude subjekt schopen konstituovat jako „čistý pohled“, který je nezávislý na jakýchkoli osobních zájmech (Foucault 2011: 125).⁷⁴ Poznání sebe sama již není otázkou morálního charakteru (byť Descartes vypracovává koncepci tzv. „provizorní morálky“), mohu být „nemorálním a přitom znát pravdu“ (Ibid.: 125).

⁷³ A je to moment, který zásadním způsobem určuje chápání nás samých i v současné době (viz McGushin 2007)

⁷⁴ „U Descarta postačuje čistá evidence. Po Descartovi máme neasketický subjekt poznání, který u Kanta ústí v problém poznání vztahu mezi morálním subjektem a subjektem vědění“ (Foucault 2010b: 370).

K Descartesovu vymezení se vůči spiritualitě⁷⁵ Foucault dodává, že cílem onoho karteziánského „poznej sebe sama“ je poznání „vnitřního já“ (examinace s/vědomí; Descartes používá pojem „meditace“), struktura našeho já, a není zde přítomen moment etické transformace subjektu v tom smyslu, v jakém ho nacházíme v antice. Jedná se o analýzu sebe sama, téměř o vnitřní zpověď, kdy subjekt odhaluje vlastní vnitřní chyby za účelem nápravy, ovšem neznamena to „etickou formaci sebe sama“. Řečeno ještě jinak, Descartes zakládá poznání sebe sama na fundamentu vědeckých metod (což znamená, že se jedná i o otázku hranic poznatelnosti jistého typu předmětů), čímž pracuje s představou Já jakožto něčeho již determinovaného a daného, a na druhé straně důrazem na rovinu vědeckého poznání Descartes⁷⁶ vyznačuje novou éru v chápání vztahu mezi subjektem a pravdou.

Shrnutí

Máme chápat Foucaultův příklon k antické péči o sebe jako proponování jistého druhu etiky, která by nebyla normativní, nebyla by nesena praktikami pastýřské moci, osvobodila by se od „Karteziánského momentu“ a zároveň by převrátila strukturu vztahu disciplinace a individua? Odpověď je poněkud složitější, než by se mohlo na první pohled zdát. Na jedné straně je totiž jasné, že Foucault rozhodně netvrdí, že bychom se měli „vrátit“ k antice, že bychom měli rehabilitovat antické techniky péče o sebe. Naše doba je naprosto odlišná, struktura společnosti a mocenské struktury se vyznačují jinými charakteristikami. Na straně druhé ale ve Foucaultově projektu neustále zaznívá osten možné inspirace péčí o sebe. Poté, co v mnoha svých dílech analyzoval normativní morální kódy a jejich konstituci, ať se již jednalo o psychiatrické azylum (vliv psychiatrie na morálku, atd.),⁷⁷ zrození kliniky, analýzu delikvence či sféru biomoci. Později se dostává právě k náčrtu vztahu etiky (pravdy) a subjektivity.

⁷⁵ „Pravda má vždy cenu; není přístupu k pravdě bez askeze. V západní kultuře do 16. století byly asketismus a přístup k pravdě více či méně skrytě spojeny. Descartes, domnívám se, tuto tradici zlomil, když prohlásil, že k dosažení pravdy postačuje být subjektem, který může vidět to, co je evidentní“ (Foucault 2010b: 370).

⁷⁶ Pro Foucaulta funguje jako pojmová figura, jako ornament základní proměny vztahu k sobě samému.

⁷⁷ „Psychiatrie, jak ji známe, by neexistovala bez celé souhry politických struktur a bez souboru etických postojů; ale i opačně, uvedení šílenství do oblasti vědění změnilo politické praktiky a morální postoje, které se ho týkaly. To byla záležitost určující roli politiky a etiky v utváření pojmu šílenství jako speciální oblasti vědeckého zkoumání, ale také analyzující vlivy této vědy na politiku a morálku“ (Foucault 1996d: 260).

Inspirování se (a znovu dodávám, že se jedná o inspiraci ve formě dílčích postřehů týkajících se současnosti a současného společenského uspořádání a možností etického jednání v této době) péčí o sebe je u Foucaulta zřetelné zejména v okamžicích, kdy analyzuje současnou společnost: „[...] já se domnívám, že etika je praxe a étos je způsob bytí“ (Foucault 1996e: 246), kdy hovoří o situaci v Polsku: „Budeme-li rozvíjet otázku Polska v důsledně politických termínech, je jasné, že se rychle dostaneme do bodu, kdy nám nezbyde než říci, že tu nemůžeme udělat nic. Nemůžeme vyslat oddíl výsadkářů, ani nemůžeme vypravit obrněná vozidla, aby osvobodila Varšavu“ (Ibid.: 246). To je otázkou politiky, ovšem otázkou etiky je zaujetí takového stanoviska, „jež je tak zásadní, jak je to jen možné, a jež budou ti, kdož vládnou, ať už tam nebo tady, dříve nebo později, nuceni vzít na vědomí“ (Ibid.: 247). Vzpomeňme si na samotnou Foucaultovu aktivitu v rámci Gip, či jeho zdůrazňování života v pravdě.

V jiném rozhovoru, jak již bylo zmíněno, Foucault zvolá, že instituce a mocenské struktury by se měly otevřít experimentování. Pojem experimentu v tomto ohledu nese etické konotace v souvislosti s nahlížením na sebe sama, s ohledáváním hranic „umění života“ a „estetiky existence“. Když ale Foucault mluví o experimentu, nepodává „návod“, který se ve své podstatě ani podat nedá, smyslem experimentu je vymanění se z normativity za účelem nalezení singulárního vztahu k sobě samému. Na straně druhé je však třeba, alespoň myslím, zaměřit ještě bližší pozornost na jednotlivce, na jeho identitu a způsoby konstituce identity a zejména na to, co je, jak jsem přesvědčen, podmínkou možnosti identity, tj. na princip vnitřní difference, který je artikulován v díle Gillesa Deleuze.

Za další je zde ještě jedno téma, které Foucault sice načrtává, ale nepropracovává je do velkých detailů, a to je téma vztahu etiky, singularity a události. Jak víme, Foucault je fascinován singularitou existence (v *Životě lidí zloprověstných*), zároveň zdůrazňuje i událost (alespoň co se náznakově týká „příhodného času“, *kairos*), ovšem nikoliv v uceleném výkladu, přičemž jsem přesvědčen, že právě rozpracování tematické korelace mezi singularitou, událostí, vnitřní diferencí (jakožto podmínkou možnosti identity) a etikou může vést k narýsování možností nenormativní etiky. A podle mého názoru jsou to právě Deleuze a Derrida, kteří toto téma rozpracovávají detailněji, a proto se následující části práce věnuji těmto dvěma filosofům.

Neboli: od analýzy normativity morálních kódů přecházím k vyznačení možností nenormativní etiky založené na pojmech singularity, události a difference.

II. Gilles Deleuze: Vnitřní diference a etika

Deleuze, Foucault a „nový obraz myšlení“

Michel Foucault a Gilles Deleuze patří do stejné „generace“ filosofů, pro jejichž myšlení je zásadní specifické vyrovnávání se se západní filosofickou tradicí, stejně jako jim jde o konstrukci „nového obrazu myšlení“, který je založen na kritice principu svrchovaného rozumu a reprezentace: „Neměli jsme smysl pro abstrakce jako je Jedno, Celek, Rozum, Subjekt. Naší úlohou bylo analyzovat smíšené stavy, uspořádání, to, co Foucault nazýval dispozitiviv“ (Deleuze 1998a: 100). Jak sám Deleuze říká, s Foucaultem se seznámil kolem roku 1962 a po roce 1968 se připojil k GIP. Byli spolu v kontaktu, mnohokrát se setkali, byť nikdy společně nepracovali na nějaké knize (ale podíleli se na novém vydání celku Nietzscheova díla ve Francii). Existují zaznamenané rozhovory, které spolu vedli (viz Deleuze 2010c: 233-241), kdy se shodují v tom, že v současnosti „novým způsobem žijeme vztah teorie a praxe“ (Ibid.: 233), a byť toto téma každý z nich artikuluje odlišným způsobem, jejich spřízněnost zůstává neotřesená. Pokud bychom měli dojem, že snad mezi nimi existovala řevnivost, sám Deleuze tento názor vyvrací: „Jak bych sám mohl pociťovat rivalitu nebo závist, když jsem ho obdivoval?“ (Deleuze 1998a: 99). Michel Foucault také napsal delší výkladovou studii o Deleuzových knihách *Diference a opakování* a *Logika smyslu*, kde tvrdí, že Deleuzovo myšlení je „geniální“, „intenzivní“, „afirmativní“ (Foucault 1996f: 126); Deleuze zase píše recenzi na Foucaultovy *Slova a věci* (Deleuze 2010d: 103-106) a po Foucaultově smrti vydává knihu nazvanou jednoduše *Foucault* (Deleuze 2003). Známy Foucaultův výrok o tom, že možná jednoho dne bude celé století „deleuziánské“, sám Deleuze vykládá takto: „Netuším, co tím chtěl Foucault říct, nikdy jsem se ho na to neptal [...] Možná chtěl říct, že jsem byl nejnaivnější mezi filozofy naší generace“ (Deleuze 1998a: 103). „Naivitu“ Deleuze chápe jako tendenci k vytváření nových „syrových“ pojmů. A v neposlední řadě Deleuze také podává velmi jasný výklad Foucaultova myšlení. Odkáží k jeho analýze problému vztahu subjektivace a etiky. Zejména tvrdí, že téma subjektivace u Foucaulta emerguje v okamžiku, kdy ji „objeví jako třetí dimenzi“ (Ibid.: 106), kdy po archeologii otevírá dimenzi druhou (analýza mocenských vztahů) a a právě tato druhá dimenze vede k tematizaci vztahu moci a Já s ohledem na etiku (třetí dimenze). Deleuze říká, že to, o co běží v tématu subjektivace, je „utváření způsobů existence“, kdy existence je chápána jako „umělecké dílo“, tj. o nalézání takových způsobů existence, které umožní „odporovat moci“ (Ibid.: 107). Je nezpochybnitelné, že tuto dimenzi objevili i Řekové, ale ve Foucaultově případě rozhodně nejde o „návrat k Řekům“ či o „návrat k subjektu“ (Ibid.: 107). Popis a

ohledávání možností „subjektivace“ tak znamená „vynalézání způsobů existence“ (Deleuze 1998b: 110). Estetika existence je ale zejména etikou, kdy Deleuze zmiňuje rozdíl mezi morálkou a etikou: „[...] morálka se prezentuje jako soubor donucovacích pravidel speciálního druhu, pravidel na posuzování činů a záměrů vzhledem k transcendentním hodnotám (toto je dobré, toto je zlé...); etika je soubor fakultativních pravidel, která hodnotí, co děláme a co říkáme podle způsobu existence, který z toho vyplývá“ (Ibid.: 115). Zde znovu vidíme ozvěnu Nietzscheho díla, které hrálo pro Deleuze i Foucaulta zásadní roli v jejich myšlení. Nietzsche totiž, jak již víme od Foucaulta, jednak „problematizuje pojem pravdy“, jednak uvádí do filosofie pojmy hodnoty a hodnoty hodnot (viz Nietzsche 2002: 9), což Deleuze chápe jako moment, který je navýsost současný (Deleuze 2010e: 151-159).

Když stručně narýsuji vývoj Deleuzova myšlení, tak po jeho první knize o filosofii Huma (z roku 1953) nastane podivné „ticho“, které je přerušeno knihou o Nietzscheovi z roku 1962 a poté následují v rychlém sledu publikace o filosofii Kantově (1963), literárním díle Prousta (1964), Bergsonově filosofii (1966) a tři knihy, v nichž Deleuzovo myšlení získává svůj „vlastní výraz“: kniha o Spinozovi (1968), *Diference a opakování* (1968) a *Logika smyslu* (1969). Po roce 1968 se Deleuze seznamuje s Félixem Guattarim, se kterým píše dílo *Anti-Oidipus: Kapitalismus a schizofrenie* (1972), kvůli němuž Lacan přerušuje s Guattarim (svým prominentním žákem) kontakt, a na které Deleuze a Guattari navazují druhým dílem *Tisíc plošin* z roku 1980. Dále spolu píšou knihu o Kafkovi (1975) a svoji spolupráci končí knihou *Co je filosofie?* (1991). Mezitím Deleuze vydává knihy o Foucaultovi (1986) a Leibnizovi (1988), věnuje se také umění; kniha o malíři Francisu Baconovi vyšla v roce 1981, píše dvojsvazkové dílo o filmovém obraze (1983; 1985) a vydává soubory svých studií o literatuře (1993).

Jsem přesvědčen, že Deleuze ve své podstatě ale po celý život sledoval téma jediné, a tím je vypracování „nového obrazu myšlení“, který je neodmyslitelně spjat s principem čisté difference, což je princip, který je přítomen jak v jeho úvahách o povaze světa či v analýzách vztahu společenského uspořádání a jednotlivce, tak s ohledem na princip individuace, jenž mi umožní tematizovat Deleuzovo chápání etiky. A pokud Foucault hovoří v rámci etiky o experimentu, Deleuze není nikým jiným než „filosofem experimentu“. Rovina experimentu vyniká v okamžiku, kdy Deleuze a Guattari brojí proti transcendenci („typicky evropské nemoci“), respektive proti tradičnímu „stromovitému“ způsobu uvažování, přičemž tento útok na transcendenci se odehrává skrze ražení pojmu „rhizom“, respektive propongují „rhizomatický způsob uvažování“. Ten vychází z několika předpokladů. Za prvé se jedná odmítnutí binární logiky, protože ta je duchovní „skutečností kořene-stromu“ (Deleuze a

Guattari 2010: 11), zatímco rhizomatické myšlení pracuje s multiplicitou heterogenních spojení a odmítnutím strukturální perspektivy, protože v rámci rhizomu je tomu tak, že „libovolný bod rhizomu může a musí být spojen s kterýmkoli jiným“ (Ibid.: 13). Za další rhizom není neměnnou jednotkou, ale artikuluje se v něm princip asignifikantního zlomu, tj. toho, že rhizom „může být na nějakém místě přerušen či roztržen, bude se však rozvíjet dál po některé ze svých linií“ (Ibid.: 16), což znamená, že rhizom nepodléhá žádnému generativnímu modelu (právě proto například ukazují, že doupě je rhizomem, protože obsahuje multiplicitu vchodů a multiplicitu „cest“, které se mohou neustále proměňovat). Rovina experimentu krystalizuje dále v tom, že podle Deleuze a Guattariho proces myšlení je vždy bezprostředně spojen s vnějškem, tedy s tím, co stojí mimo rovinu reprezentace, kdy podmínkou možnosti navázání „kontaktu“ s vnějškem je experiment (beatnici, podzemní bandy a gangy, nomádi, expanze, výboje, „stávání se“, animalita). Proto Deleuze a Guattari věnují řadu kapitol ze svých knih právě okamžikům, kdy se pevné mocenské transcendentní struktury rozpadají, jsou vystaveny podzemním proudům intenzit, které jimi pronikají, deterritorializují se a velké nevědomé libidální toky energie prýští v molekulárních událostech a kulminují v různých volně roztroušených výronech v oblasti sociálního pole, nebo jen v rámci dezorganizace organismu, jak je tomu v případě experimentálního zakoušení vlastního těla a vědomí.

O mnohosti společenských uspořádání: Člověk jako segmentární tvor

V obou dílech *Kapitalismu a schizofrenie* nalezneme Deleuzův a Guattariho koherentní výklad povahy státu a vztahu sociálního uspořádání a jedince (tzn. že sledují stejný rámec úvah, jako tomu bylo v případě Foucaultova díla). Začněme nejdříve dílem prvním, kdy myšlenky zde představené jsou rozvedeny právě v díle druhém. To dále umožní, abych s větší jasností artikuloval téma individuace a etiky v Deleuzově díle.

První díl *Kapitalismu a schizofrenie* se nese v duchu ostré kritiky psychoanalýzy jakožto obecného výkladového principu nejen psychických, ale i sociálních fenoménů.

Psychoanalýza, jak jsou Deleuze a Guattari přesvědčeni, totiž předkládá abstraktní výkladový princip světa, který je založen na despotických nárocích: vše je převedeno na strukturu nukleární rodiny, nevědomí je chápáno jako nepřítel (viz Deleuze 1998c: 27) a touha je vždy ohraničená, svázaná a deformovaná (pro důkladný výklad kritiky psychoanalýzy viz Charvát 2016a: 77-103). V tomto ohledu Deleuze a Guattari přicházejí s koncepcí produktivního nevědomí, které „nechce nic říkat“, ale konstituuje jak sféru psychična, tak sféru společenskou; jedná se ve své podstatě o imanentní produkci touhy, která nemá žádný „plán“, nesměruje za nějaký účelem, ale je životem samým. Touhu tak nelze „analyzovat“ pojmy

nedostatku, ale pouze a jediné z hlediska produkce, a analýza nevědomé produkce touhy je předmětem tzv. „schizoanalýzy“, která je transcendentálně materialistická, a která jednak provádí kritiku psychoanalýzy,⁷⁸ jednak se zaměřuje na vztah sociálního uspořádání a produkce touhy; respektive na to, jak dochází v tom kterém sociu k represí touhy.

Je nutné ale dodat několik vyjasnění. Za prvé je tomu tak, že Deleuze a Guattari odmítají rozlišovat mezi sférou přírody a sférou kultury/člověkem⁷⁹ (Deleuze a Guattari 1972: 10), což souvisí s tím, že vše je věcí produkce touhy, která probíhá skrze tzv. „stroje touhy“. Strojem zde Deleuze a Guattari v obecném slova smyslu míní cokoliv, „co přerušuje nějaký tok“ (Deleuze 2010f: 247). Stroj tedy není ničím primárně artificiálním, ale zejména sociálním (i tělesným; Deleuze a Guattari jako příklad udávají stroj dětská ústa – matčin prs), proto rozlišení mezi přírodou a kulturou nedává smysl: touha produkuje realitu jak sociální, tak psychickou, stroje touhy diferencují tok touhy za účelem neustálé produkce. Není zde nic k vysvětlování, jak píše Deleuze a Guattari, je pouze produkce. Deleuze a Guattari sice rozlišují mezi stroji touhy a sociálními stroji, ovšem ty jsou spolu vzájemně propojené: „Nevědomá psychická síla tedy produkuje sociální sféru a zároveň ji obsazuje ve formě konkrétních strojovitých asambláží (tj. heterogenních fragmentů vzniklých procesem spojování a interakce)“ (Charvát 2014: 383). To mimo jiné také znamená, že sféra průmyslu a techniky již není nahlížena z hlediska užitnosti, ale mnohem spíše je chápána z hlediska její fundamentální identity s ohledem na produkci touhy (Deleuze a Guattari 1972: 10). Neboli to, že existuje něco jako technika, je pouze věcí nevědomé produkce touhy v určitém typu asambláže. Nyní také vidíme, proč Deleuze a Guattari mluví o transcendentální analýze: touha/produkce touhy je (reálnou) podmínkou možnosti tvárnosti světa.

Na úrovni společenských asambláží dochází, jak jsou alespoň Deleuze a Guattari přesvědčeni, k různým typům stratifikace touhy, které nacházejí svůj výraz v tom kterém *sociu*. Deleuze a Guattari popisují v prvním díle *Kapitalismu a schizofrenie* tři formy sociálního uspořádání, dodejme však, že se nejedná o analýzu vývojových forem; pro Deleuze a Guattariho nic takového jako teleologie neexistuje, stejně tak jsou velmi kritičtí například k Hegelově filosofii a jeho analýzám různých forem ducha. Divošský socius Deleuze a Guattari také nazývají společností „zápisu“ a vyznačují jeho vztah k zemi. Jakékoliv činnosti „divocha“ se zapisují přímo na tělo země, ať se již jedná o rituály či tance, dále jedinec není chápán jako

⁷⁸ Tomuto tématu jsem se věnoval v několika kapitolách své knihy *Gilles Deleuze. Asignifikantní sémiotika*, proto je zde nebudu procházet, zaměřím se však na rovinu sociálního uspořádání.

⁷⁹ „[...] il n'y a pas davantage de distinction homme-nature.“

„individuum“, ale jako člen určitého sociálního stroje; Deleuze a Guattariho proto mluví o teritoriálním stroji (Ibid.: 164). Za druhé je v rámci teritoriálního stroje přítomen specifický vztah k animalitě; ať již si vezmeme základní teorie totemismu, ovšem v tom smyslu, že je zde neustále artikulována možnost „stát se zvířetem“, což souvisí s tím, že teritoriální socius kóduje prostor země s ohledem na prostředí toho, kdo je obývá: soustředné kruhy, v nichž prostupují odlišné typy intenzit, znamenají diferenciální mechanismy prostupnosti částečných orgánů ve formě parcializace těla, kdy důležitost části těla (a těla samotného) je odvislá od toho, jak je těla „značeno“ (tetováním, skarifikacemi, atd.). A v neposlední řadě v rámci teritoriálního stroje existuje primát aliance nad filiací: filiace je administrativní a hierarchická, zatímco aliance je mikromolekulární a nestálá, je vždycky náchylná k porušení (Ibid.: 180-5). To, že v rámci teritoriálního sociu máme co do činění s malými skupinami „divochů“, bychom samozřejmě mohli vysvětlit rudimentární formou užitých technologií, Deleuze a Guattari však vyznačují právě alianci a nehierarchickou strukturu (ve formě administrativně-institucionální) jako zásadní pro divošský socius: náčelník není někým, kdo by disponoval neomezenou mocí, ale jeho status je velmi nestálý: musí neustále vyjednávat; skupiny jsou mnohem více „smečky“ než o cokoli jiného. Pierre Clastres podotýká, že „primitivní společnost je společnost, jež všechno své úsilí vynakládá na to, aby se její náčelník nestal náčelníkem (a to může skončit vraždou)“ (Deleuze 2010f: 257).

Další radikální myšlenka, se kterou Deleuze a Guattari v rámci své specifické etnologie přicházejí, zní, že divošské společnosti nejsou společnostmi, které by byly na vývojové úrovni, která by předcházela státu/impériu. Je tomu právě naopak, všechny mechaniky, které byly popsány (omezená skupina, spjatost s teritoriem, status náčelníka) mají jeden jediný cíl: zabránit vzniku státu. Zde Deleuze a Guattari vycházejí z již zmíněného Clastrese, jenž přesně to samé explicitně tvrdí v knize *Kronika Indiánů Guayaki*: „Každé vůdcovo slovo je zárukou danou společnosti, že jeho moc jí ani v nejmenším neohrozí, zatímco jeho mlčení vyvolává neklid. Guayakiové sice nevytvářejí teorii své politické moci, spokojují se s tím, že nastolí a udržují vztah, který je vepsán do samé struktury jejich společnosti a který najdeme u všech indiánských kmenů. 'Moc', ztělesněná náčelníky, u nich není autoritativní. Tím ovšem nechceme říci, že by tyto primitivní společnosti musely ještě značně pokročit, aby si vytvořily skutečnou politickou instituci (tj. podobnou tomu, s čím se setkáváme v naší vlastní kultuře), nýbrž to, že tyto ‚divošské‘ společnosti aktem sociologickým, a tedy nevědomým, *odmítají* své moci dovolit, aby nabyla donucovacího charakteru“ (Clastres 2003: 69, kurzíva Clastres). To podle Deleuze a Guattariho znamená, že neexistuje žádný „prapůvodní“ stát jako takový, protože stát existuje odjakživa a primitivní společnosti neustále zamezují vzniku státu. Stát (a

Deleuze a Guattari mají na mysli barbarskou/imperiální formu sociálního uspořádání) nemá žádnou předchůdnou existenci, ale, a zde se Deleuze inspiruje Nietzscheho *Genealogií morálky*, velké „zakladatelské“ říše a státy „přicházejí jako osud, bez důvodu, bez rozumu“ (Deleuze 2010g: 291). U tohoto typu sociu je moc v rukou despoty/panovníka/vládce a velký imperiální stroj je budován na „základně“ primitivních společností. Imperiální stroj tak nečiní nic jiného, než že překóduje divošské toky touhy, všechno „překóduje svou byrokracií, administrativou, jež organizuje masové práce a přivlastňuje si vše, co přebývá“ (Ibid.: 291). Proto Deleuze a Guattari mluví o despotickém a byrokratickém molochu, který funguje na základě organizace písma. Moc se stává hierarchickou a transcendentní (na základě úvah o „původu“ vládce, atd.).

Jako další formu sociálního uspořádání Deleuze a Guattari označují kapitalismus.

Kapitalismus je chápán jako vnější limita každé společnosti, která provádí absolutní deterritorializaci všech toků. Jediným mezníkem je zde imanentní produkce kapitálu na světové úrovni (Deleuze a Guattari 1972: 359). Lidské vztahy se uskutečňují prostřednictvím předmětů a hlavní roli hraje kapitál. Kapitalismus je založen na všeobecném dekódování toků a zároveň svým pohybem deterritorializace vytváří konstantně se proměňující toky věcí, lidí, svou povahou typické pro schizofreniky, pro které je pohyb mezi jednotlivými toky a proudy přirozeností; proto mluví o schizofrenii jako limitě kapitalismu: „V kapitalismu je všechno – kromě kapitálu či kapitalismu – racionální. Burzovní mechanismus je veskrze racionální, je možné mu porozumět, naučit se s ním zacházet, kapitalisté ho umí využívat, přesto je to naprosto šílené, dementní“ (Deleuze 2010h: 295). Touha a rozum jsou distribuovány v kapitalismu „anormálně“, peníze, kapitál „jsou takovým momentem demence, který má svůj ekvivalent pouze v psychiatrii“ (Ibid.: 296). Kapitalismus je tak obrovským strojem touhy, tok „peněz, výrobních prostředků, lidské síly, nového zboží, to všechno pochází z touhy v pohybu“ (Ibid.: 301).

V kapitalismu jsou přítomny dva odlišné typy společenského obsazení: fašistický a schizofrenní. Fašistický vymezuje touhu do institucí a skupin, zatímco schizofrenní je transversální. Každé společenské vztahy je možné brát jednak jako vztahy mocenské, ale také jako produkci touhy. Na státní aparát či instituci tak může být nahlíženo jako na mocenský aparát, nebo jako na komplex cirkulace touhy (Patton 2000: 69). Hrozbu fašismu, neustále postupující a všepohlcující je možné odhalit a také jí uniknout skrze schizo-tok. Schizo-tok totiž neustále subvertuje to, co je stálé, co je založeno na principu organizace a strukturálních řezů, a snaží se vymanit z jakéhokoli mocenského uspořádání. Vytváří linie úniku, je neustálou oscilací na hraně. Schizofrenie jako proces je Deleuzem a Guattarim zkoumána s

ohledem na vybudování revolučního stroje, který by zamezil postupu fašistických tendencí ve společnosti. Sledovat deterritorializované schizofrenní toky – v tom spočívá smysl schizoanalýzy. Fašismus se podle Deleuze a Guattariho objevuje všude tam, kde lze vidět stabilní struktury, hierarchie a neměnnost. Fašismus je bytostně mocenským uspořádáním založeným na reprezentaci, unifikaci a totalitě. S fašismem je také spojeno rozlišení dvou typů sociálních skupin. První skupiny se nazývají „podmaněnými skupinami“, které čerpají svoji sílu z totalizace, jedná se o velké sociální segmenty, kde vládne minimální pohyblivost, a „skupinami subjekty“, které mají sílu postavit se všeobecné hrozbě fašismu. Právě tyto skupiny mají ve svém potenciálu proměnu daného sociálního uspořádání. Nikoliv však v první řadě násilnou, ale mnohem spíše na úrovni Tardovské invence. Zároveň „skupiny-subjekty“ jsou skupiny, kde probíhají toky touhy a nikoliv reprezentace, nýbrž síly a afekty (Deleuze a Guattari 1972: 417): „Skupiny jsou podrobené nejen pány, které si určují nebo které přijímají, nýbrž i masami: hierarchie, vertikální a pyramidální organizace, která je pro ně charakteristická, je vytvořena tak, aby odvracela jakékoli možné vnikání non-smyslu, smrti či rozvratu, aby zabránila vytváření tvůrčích zlomů [...] Naopak skupiny-subjekty se definují koeficienty transverzálnosti, které brání totalitám a hierarchiím“ (Deleuze 2010ch: 224). Samozřejmě se jedná o dva typy „organizace“ v rámci instituce: instituce se může proměnit, když v ní bují skupiny-subjekty, nebo naopak „zatuhnout“, když v ní existuje primát podrobených skupin. I z tohoto důvodu Michel Foucault nazval *Anti-Oidipa* příspěvkem v boji proti rozrůstajícímu se fašismu a jako velkou knihu o etice (Foucault 1983: xi-xiv), kdy zřetelně v díle Deleuze a Guattariho slyšíme ozvuky Foucaultových analýz mocenských vztahů.

K tématu revoluční skupiny se Deleuze vrací v jednom krátkém textu, kdy tvrdí, že se jedná o to, že v revoluční skupině jsou přítomné vztahy transverzality a nelze hovořit o nějaké pevně dané identitě, ale o neustálém prostupování ne-narcistických a ne-oidpovských experimentů za účelem prolamování stabilních struktur: „Problémem není být tím či oním člověkem, ale spíše nehumánní stávání [...] rozložit lidskou organizaci těla“ (Deleuze 1998d: 22).

Experiment depersonalizace a ne-lidského stávání se jiným, zkušenost deliria. Což také mimo jiné znamená, že z perspektivy Deleuze a Guattariho, jak je tomu i v případě Foucaulta, projevy, které jsou označovány za duševní nemoc, jsou vždy otázkou konstrukce rozpoznání symptomů v určitém prostředí/určitém typu sociálního uspořádání.

Ve druhém díle *Kapitalismu a schizofrenie*, v *Tisíci plošinách*, je téma společenských uspořádání traktováno ještě důkladněji. Celou problematiku ovšem v prvotním momentu autoři vztahují k zemského povrchu, který prochází specifickými typy kódování/stratifikace,

kdy Deleuze a Guattari předkládají své teze ohledně povahy země v rámci fiktivní přednášky profesora Challengerera (a Challenger „jsou“ Deleuze a Guattari): „Profesor Challenger, ten, který strojem bolesti přiměl Zemi řvát za okolností, které popisuje Conan Doyle, měl přednášku, v níž v duchu své opičí povahy smíchal několik příruček geologie a biologie. Vysvětlil, že Země – Deteritorializovaná, Ledová, obří Molekula – je tělo bez orgánů. Toto tělo bez orgánů je proniknuto nestálými a nezformovanými látkami, proudy všech směrů, volnými intenzitami a nomádkými singularitami, bludnými či přechodnými částicemi. O to však v té chvíli nešlo. Neboť zároveň na Zemi vzniká velmi důležitý, nevyhnutelný fenomén, který je v jistých ohledech prospěšný, v mnoha jiných však nežádoucí: stratifikace. Strata jsou Vrstvy, Pásky. Spočívají ve formování látek, v uvěznění intenzit či v zasazování singularit do systémů rezonance a redundance, ve vytváření větších či menších molekul na těle Země a v uvádění těchto molekul do molárních celků“ (Deleuze a Guattari 2010: 51). Výkladu významu singularit a intenzit se budu věnovat později, nyní je však důležité to, že povrch země Deleuze a Guattari chápou jako čistou virtualitu par excellence, která je následně „tvarována“ do molekulárních uspořádání a následně do uspořádání molárních, za což je zodpovědný právě proces stratifikace. Ten není nutno nahlížet primárně negativně. Je tím, co umožňuje konstituci tvarů, a tudíž konstituuje sféru staticky poznatelného, uplatňuje se jak na rovině geologických procesů, tak na úrovni živého. Typickým příkladem „formování“ čisté virtuální látky může být lidské tělo: od molekulární roviny vztahu různých enzymů, nukleotidů, atd. dospíváme na molární rovinu konstituce orgánů a vůbec celého těla. Právě rovina lidského těla – tj. organismu jakožto specifického celku, je věcí procesu stratifikace. Proto Deleuze a Guattari mluví o rozlišování molárního a molekulárního, které se však projevuje i na úrovni společenské: Molární je spojeno s reprezentací, s celkem, s organizací, unifikací a totalizací. Oproti tomu molekulární je neustále v pohybu (nevědomí je podle Deleuze a Guattariho molekulární), probíhá zde neustále propojování a rozpojování, která probíhá pod molárními celky a narušuje jejich sebe-identitu, což na úrovni politiky vede k rozlišení mezi makro-politikou a mikro-politikou. Makro-politika pracuje skrze molární asambláže s pojmy jako je „občan“, „národ“, „třída“, „pohlaví“, tedy skrze kategorie, které se jeví jako přirozené, ale obsahují v sobě mocenské nároky (hierarchizace, jasné rozčlenění jednotlivých segmentů, zamezení – represe – touhy). Oproti tomu mikro-politika se odehrává v jednotlivých samotných, na úrovni gest, přesvědčení, percepce, v sousedství, ve čtvrti, v páru a je definována „pohyblivostí“ a „bujením“.

Vraťme se však k fenoménu stratifikace, který se projevuje, jak již bylo řečeno, i na úrovni sociální. Člověk totiž stratifikuje zemi, do jejího těla vnáší specifické kódy, na jejím těle

utváří teritorium. Důvod, proč tak člověk činí, Deleuze a Guattari vykládají tím, že „člověk je segmentární tvor“, protože segmentarita „patří ke všem stratům, jimiž jsme tvořeni“ (Ibid.: 234). Lidský život je „prostorově a společensky segmentarizován“ (Ibid.: 234) a Deleuze a Guattari v tomto ohledu rozlišují několik typů segmentarity. Za prvé tvrdí, oproti etnologickým předpokladům, že segmentarita není spjata pouze s divošským sociem (pojem segmentarity byl užíván právě k etnologickému popisu fungování primitivních společností), tj. se společnostmi, které existují bez „pevného státního aparátu, soustředěné moci i zvláštních politických institucí“ (Ibid.: 235). Primitivní socius se vyznačuje podle Deleuze a Guattariho tzv. „pružnou“ segmentaritou, která je jednak teritoriální, a jednak v sobě obsahuje multiplicitu řešení napojení mezi heterogenními prvky, což ale neznamená, jak jsou oba autoři přesvědčeni, že jsou společnosti „s formou státu nebo i naše moderní státy méně segmentární“ (Ibid.: 235), protože představa difference mezi segmentárním a centralizovaným není využitelná, vždyť stát „nejenže uplatňuje vliv na segmenty, které udržuje, nebo jimž dává přežít, ale má a prosazuje vlastní segmentaritu“ (Ibid.: 236). Autoři se znovu obracejí k Pierru Clastresovi, když popisují primitivní typ segmentarity, a dodávají, že to jsou společnosti bytostně „protistátní“, mnohem spíše se organizují po způsobu „smeček“ či „tlup“ (Ibid.: 406).

To nás obecně opětovně vede k tématu státu. Jak Deleuze a Guattari dodávají, stát je velmi specifickým stratem (Ibid.: 399), objevuje se „najednou, hotový“ (Ibid.: 400), kdy jeho cílem je překódování primitivních teritorialit, tzn. přichází s novým „kódováním prostoru“ (Ibid.: 400). Charakteristickou vlastností státu je oproti primitivní segmentaritě udržování a „zachovávání mocenských orgánů“ (Ibid.: 405), snahou státu je tak „uchovávat“, kdy toto uchovávaní se artikuluje ve formě mocensko-byrokratických institucí, což znamená, že to je státní aparát, co umožňuje „vytváření nadhodnoty a organizaci příslušných veřejných úřadů“ (Ibid.: 407), stát je tak „svrchovanost“ (Ibid.: 408). Jinými slovy stát „rýhuje“ prostor ve formě zakládání měst a obchodních cest, ale i ve formě konstituce armády a dalších institucí. „Rýhovaný“ prostor je prostorem stratifikace, a proto je stát charakterizován jako fenomén „intra-konzistence“, a jeho „moc je hierarchická a konstituuje byrokracii“ (Ibid.: 496). To také znamená, že stát vytváří organizaci času, práce a společného prostoru a tím tak působí na primitivní segmentaritu. Právě pojem intra-konzistence, a to, že je stát formou interiority, vede Deleuze a Guattariho k tomu, aby o něm mluvili jako o „aparátu zajetí“. Stát totiž vytváří nové typy společenských vztahů, pracuje s „třídami“ a „pohlavími“, tj. projevuje se na úrovni molární. To, že Deleuze a Guattari mluví zpočátku o státu v souvislosti s Marxovým výkladem „asijských formací“ (Ibid.: 484), je dáno tím, že chtějí vyznačit charakter státu

s ohledem na jeho vliv na primitivní společnosti, za druhé však také tím ukazují, že stát, jakmile dochází k budování měst, je velmi specifickou interioritou v tom smyslu, že je to interiorita téměř paradoxní: stát dává rezonovat odlišným bodům v prostoru, ale vždy se orientuje ve vztahu k vnějšku, který má však potenciál narušit stát jako takový, z čehož vyplývá i Deleuzova a Guattariho zdánlivě nekonzistentní výpověď, která zní, že stát má „vztah k vnějšku, jen na něm nezávislý“ (Ibid.: 400), protože na jedné straně je ohrožován válečným nomádkým strojem, na straně druhé uchovává svoje vlastní instituce, vytváří „tvrdou segmentaritu“. Deleuze a Guattari následně hovoří o kapitalismu v souvislosti s moderními státy, kdy dodávají, že kapitalismus vítězí nikoliv prostřednictvím měst, ale skrze „formy-státu“ (Ibid.: 497).⁸⁰ Kapitalismus je založen na axiomatice dekodovaných toků, tzn. na tom, že veškerá výroba je určena pro trh a zároveň se vytváří nový typ sociálního uspořádání. V kapitalismu, v rámci moderních západních států, vzniká „nová společenská subjektivita“ (Ibid.: 518), která není založena „teritoriálně“, protože již z prvního dílu Kapitalismu a schizofrenie víme, že kapitalismus je neustále se rozrůstajícím polem imanence, kdy paradoxně kapitalismus, svojí tendencí ke „světovládě“ vyhláší státu válku v tom smyslu, že jej neustále překračuje, že by se bez státu obešel. Právě proto Deleuze a Guattari následně mluví o existenci „velkých ekumenických organizací“, které vznikají v rámci procesu globalizace kapitálu.

Moderní stát, forma interiority, s sebou přináší specifický obraz myšlení, to jest takový obraz, kdy myšlení samo je chápáno jako svrchované. Deleuze a Guattari dokonce hovoří o „noologii“, což je obraz „myšlení, který je jakousi státní formou rozvinutou v myšlení“ (Ibid.: 246), která klade důraz na centralitu a univerzálnost a přichází s představou „veřejného myslitele“ jakožto „zákonodárce a subjektu“ (Ibid.: 428); a takto je oběma autory „definováno“ „moderní myšlení“. Deleuze a Guattari přímo odkazují na filosofii Hegelovu a Kantovu. Podle Deleuze totiž „Kantova genialita spočívala v tom, že v *Kritice čistého rozumu* koncipoval určitou imanentní kritiku. Kritika neměla být kritikou rozumu ze strany cítění, zkušenosti nebo jakékoli jiné vnější instance. A právě tak ani to, co mělo být kritizováno, nebylo rozumu vnější: cílem nebylo hledat v rozumu omyly, které přišly odjinud, z těla, smyslu či vášní, nýbrž iluze pocházející z vlastního rozumu. Kant, uvízlý mezi těmito dvěma požadavky, došel k závěru, že kritika musí být kritikou rozumu ze strany rozumu samého“ (Deleuze 2016a: 158). Nemáme zde nic jiného než svrchovanost myšlení (viz Deleuze 2004:

⁸⁰ Deleuze a Guattari rozlišují mezi asijskou formou státu a západní formou státu, to ale nic nemění na faktu, že v obou případech je zde přítomen fenomén stratifikace.

7; 37; 54), a totéž platí také pro Hegela a jeho koncepci ducha. Nejenom ale svrchovanost myšlení, ale také vědy, kterou Deleuze a Guattari označují v kontextu svých úvah o státu jako „královskou“ (Deleuze a Guattari 2010: 409), a která pracuje s principy „hylemorfismu“, tzn. klade důraz na spojení látky a tvaru a proponuje identitu bytí. Oproti tomu Deleuze hovoří i o „menšinové“ vědě, tj. o „technikách“, které stojí v opozici ke královské vědě, a které proponují principy tekutosti, stávání se a heterogenity. Jedna vytváří „rýhovaný“, geometricko-axiomatický způsob poznání, zatímco druhá je „nomádká“, pracuje se singularitami a s lokálními otřesy, jsou to znalosti cechů, kouzelníků, šamanů a kovářů, které nelze nikdy subsumovat pod vládní nařízení a nelze je stratifikovat principem „reprodukce“ (Ibid.: 423): „Ideál reprodukce, dedukce či indukce je v každé době a na každém místě součástí královské vědy a pojednává rozdíly času a místa jako proměnné, z nichž zákon vybírá právě konstantní formu: stačí gravitační a rýhovaný prostor, aby se produkovaly stejné fenomény, pokud jsou dány stejné podmínky, nebo pokud se mezi různými podmínkami a proměnnými fenomény ustaví konstantní vztah. Reprodukování implikuje stálost nějakého pevného hlediska, které je reprodukovánému vnější: pozorovat tok ze břehu“ (Ibid.: 423). Oproti tomu menšinová věda následuje abruptce a zlomy, je rhizomatická, nestálá a kočovná. To samozřejmě neznamená, že by obě tyto vědy nebyly v kontaktu; je tomu právě naopak, neustále je většinová věda zasahována poznatky menšinové vědy a naopak: probíhá mezi nimi živoucí, byť temná, výměna. Není nutné asi dodávat, ke které vědě má myšlení Deleuze a Guattariho blíže, už samotná definice Nietzscheho jako myslitele „soukromého“ jasně ukazuje, že koncepce neustále se proměňujících vztahů sil a jejich materialita (Ibid.: 420) je pro Deleuzovo a Guattariho myšlení zásadní.

Co je oním vnějškem, proti kterému stát brojí, ale neustále jej má na „mysli“? Je to válka, respektive „válečný stroj“. Máme tedy dvojici „aparát zajetí“ a „válečný stroj“, kdy nutno podotknout, že válka není „přirozeným stavem“, ale stavem sociálním (Ibid.: 405). Ve státním aparátu je tomu totiž tak, že v něm není válka zachycena, protože stát buď „disponuje násilím, k němuž prostřednictvím války nedochází“ (Ibid.: 399); vždyť sám zaměstnává policii (všimněme si Foucaultových analýz), anebo stát „získává armádu, ale takovou, která předpokládá právní integraci války a organizaci vojenské funkce“ (Ibid.: 399). To znamená, že válečný stroj funguje jako čistá intenzita, jako vášeň, je hladkým prostorem intenzit a afektů, a proto jsou pro stát momenty, kdy válečník propadne šílenému běsnění, nebezpečné. Ohrožují vlastní integritu státu. Samozřejmě; stát si může podmanit válečný stroj, ale v okamžiku podmanění se ze stroje stane armáda, protože válečný stroj je „ryzí formou exteriority“ (Ibid.: 401). Z toho vyplývá, že pro válečný stroj zcela jistě není vlastní

„disciplína“, ta přichází v okamžiku, kdy hovoříme o státní armádě (Ibid.: 406). Proto Deleuze a Guattari dávají válečný stroj do souvislosti s nomády. Postava nomáda je zde ale postavou ideální v tom smyslu, že je ornamentem uvažování,⁸¹ které je operuje mimo prostor svrchovanosti a stratifikace – válečný stroj jako deteritorializace: „Nomád může být nazván Deteritorializovaným *par excellence* právě proto, že se reteritorializace neděje *po* jako u migranta, ani na *něčem jiném* jako u usedlíka (usedlík má skutečně vztah k zemi prostředkovaný něčím jiným, režimem vlastnictví, státním aparátem ...). Pro nomáda je to naopak deteritorializace, která zakládá vztah k zemi“ (Ibid.: 435, kurzíva Deleuze a Guattari). Prostor pouště, čisté exteriority je prostorem obsazeným taktilními a zvukovými kvalitami, nomádská věda je vědou „kvalitativních proměnných a stop“ (Ibid.: 435). To v žádném případě neznamená, že by Deleuze a Guattari pozitivně hodnotili válku či násilí, ale protože válečný stroj spojují s menšinovou koncepcí vědy, se soukromými mysliteli, s rhizomatickým chápáním světa, je jasné, že se snaží vyznačit expresi myšlení, která by nebyla podřízena státní svrchovanosti a nekladla si nárok na univerzalitu a dominanci.

V rámci vztahu mezi moderní státní svrchovaností a rovinou molekulární Deleuze a Guattari přicházejí s konceptem menšiny, kdy dokonce tvrdí, že naše „doba se stává dobou menšin“ (Ibid.: 537). Nejde o to definovat menšiny kvantitativně, ale skrze intenzivní stávání se, je to fluktuace, která nachází svou expresi na úrovni mikro-politiky. Právě menšinová stávání se ohrožují interioritu státu, a ne nadarmo mají menšiny stejný charakter jako skupiny-subjekty; Deleuze a Guattari zmiňují jejich revoluční potenciál. Nelze si ale myslet, že molekulární rovina nabízí primárně momenty úniku a abrupce, může také vést k vytvoření linie smrti a k mikro-fašismu. Jako příklad si vybírají nacistické Německo. Mikro-fašismus je bytostně spjat s molekulární úrovní, pracuje na principu deteritorializace, jedná se o bujení, „rakovinné tělo“, a místo se společenskými třídami je spojen s masou, která se neustále přeskupuje:

⁸¹ Zde znovu vidíme vliv Nietzscheho myšlení na Deleuze, který se obrací ke *Genealogii morálky*, když analyzuje vztah státu a divošského sociu: „V centru jsou sice zemědělská společenství zachycena a znehybněna byrokratickým strojem despoty s jeho písaři, kněžími a hodnostáři, avšak na periférii jsou tato společenství součástí jiného typu pohyb a jiného druhu jednoty, která je nomadická, jsou vtažena do nomádského válečného stroje, takže nejsou podrobena překódování, nýbrž se naopak dekódují. Tato se vytrhují a nomadizují celé skupiny: protože nás poučili archeologové, nechápeme již tento nomadismus jako prvotní stav, nýbrž jako bloudění, které se zmocní usedlých skupin, tedy cosi jako výzvu vnějšku, jako pohyb. Nomád se spolu se svým válečným strojem staví proti despotovi a jeho administrativnímu stroji; vnější nomádská jednota stojí proti despotické jednotě vnitřní. Přitom jsou však do té míry k sobě vztaženy a prostupují se navzájem, že despota musí hledat cesty, jak integrovat, interiorizovat nomádský válečný stroj, a nomád musí vynalézat administraci dobyté říše“ (Deleuze 2010g: 291-292).

„Rurální fašismus, fašismus města anebo čtvrti, mladý fašismus a starý, bojující fašismus, fašismus levicový a pravicový, fašismus páru, rodiny, školy či kanceláře: každý fašismus je definován mikro-černou dírou, která je tu sama za sebe a komunikuje s ostatními předtím, než začne rezonovat ve velké, zobecněné centrální černé díře“ (Ibid.: 393). A právě tato centrální černá díra je fašismus, který se zmocňuje státu. I po vybudování nacionálně-socialistického státu je potřeba úroveň mikro-organizací, a nikoliv totalitární zatuhnutí. Toto proniknutí fašismu do molekulární úrovně je neuvěřitelně zhoubné svou pohyblivostí a neustálým pučením dalších fašistických buněk, které se stávají koextenzivní s molárním sociálním polem. Ve fašismu se realizuje nihilismus: „Na rozdíl od totalitárního státu [...] se fašismus tvoří na intenzivní linii úniku, a tu mění na linii čisté destrukce a zrušení“ (Ibid.: 259). Molekulární bujení mikro-fašismu, které probíhá v rodině, ve vesnici, v městské čtvrti, v páru, ba dokonce v nás samotných, je zárodkem vzniku historického fašismu. Teprve když se jednotlivé, mikro-fašismem prostoupené organizace spojí do jednoho celku (asambláže) a převezmou moc nad státem, lze mluvit nikoliv o totalitárním státě, ale o státě sebevražedném, který se uskutečňuje na destruktivní linii úniku: „Zajímavé je, jak nacisté od začátku oznamovali Německu, co přinášejí: svatební zvony (*noces*) a zároveň smrt, včetně vlastní smrti a smrti Němců... A lidé křičeli bravo, ne proto, že tomu nerozuměli, ale protože chtěli tuto smrt skrze smrt ostatních“ (Ibid.: 249, kurzíva Deleuze a Guattari).⁸² To, co tímto Deleuze a Guattari v podstatě chtějí říct je, že roviny molární a molekulární, rovina úniku a deteritorializace, jsou vždy ve vzájemném vztahu, prostoupení, jedná se o dvě strany jedné mince. A proto také oba hovoří o mikro-politice touhy, když poukazují na hrozbu vnitřního fašismu, která je všudypřítomná (*Anti-Oidipus* dovedený do důsledků).

Když Deleuze a Guattari vyloží vztah moderního státu a myšlení, přecházejí k tématu subjektivace. Zde rozlišují dva typy režimů: režim despotický a režim vášnivý (Ibid.: 138), kdy despotický režim je spojen s moderní filosofií, s postavou Descartesa, protože ukazují, jak v tomto případě začíná subjektivace momentem rozpoznání podstaty sebe sama, tj. rozpoznáním toho, že subjekt je ve své podstatě vědomím. Karteziánské vědomí proponuje jasnost a zřetelnost sebe sama, tím zakládá jednotu subjektu a vyznačuje tak prostřednictvím triády myslet-pochybovat-být (Deleuze a Guattari 2001a: 27) vztah myšlení a světa, který je vztahem svrchovanosti, a který se následně promítá i ve filosofii Kantově (byť Kant pojem myšlení redefinuje), Hegelově a například i Husserlově (Husserlova fenomenologie nevděčí

⁸² Deleuze a Guattari přísně nerozlišují mezi nacismem a fašismem, alespoň co se týče mikro-politiky touhy, situace v Německu zde působí jako ukázka možného „rakovinového bujení“.

za mnohé pouze Descartesovi, ale zejména Kantovi). Jak dále Deleuze a Guattari podotýkají, bod subjektivace je v rámci moderní filosofie spjat s normalizací, respektive despotický režim v sobě vždy obsahuje nároky imperiálního typu,⁸³ a to, co není v dané normě, je vyloučeno/podrobno exkluzi. Deleuze a Guattari v tomto ohledu mluví o tom, že despotický režim, zahrnující v sobě imperiální strukturu, pracuje s dvojicí „tělo krále“ a „tělo odsouzeného“, kdy samozřejmě na odsouzeném je vykonávána absolutní moc,⁸⁴ Tvář krále je vševidoucí, všudypřítomná. V tomto režimu znaků normalizace spočívá v neustálé kultivaci sebe sama, která je však vnucována externě a skrze instituce či nařízení (Deleuze a Guattari 2010: 150). To, čím se liší tato subjektivace od procesů probíhajících v teritoriální segmentaritě, je Tvář nebo Tvářnost jako taková. Deleuze a Guattari jsou totiž přesvědčeni, že Tvář rozhodně není univerzálním fenoménem, ale fenoménem západního světa: „Tvář není něčím univerzálním. Dokonce ani tvář bělocha, je to běloch sám, s velkými bílými tvářemi a černou dírou očí. Tvář, to je Kristus. Tvář, to je evropský typ, to, čemu Ezra Pound říkal průměrný smyslný člověk“ (Ibid.: 200). Samozřejmě s tím souvisí celá tematika kolonialismu, nadvlády a imperialismu. Proto si Deleuze a Guattari kladou za cíl „rozložit Tvář“, rozložit sémiotiku bílého muže, což činí tím, že poukazují na body subjektivace, skrze něž je normou právě onen „evropský typ“, „průměrný smyslný člověk“, kdy tento důraz na typ umožňuje vyloučit z „lidství“ ty, kdo tomuto typu neodpovídají (například topos spojení „černocho“ s animalitou, jak to ukazuje Fanon). Jak přesně podotýká Petr Kouba, z kritiky Tváře vyplývá, že „je to právě tvář, jež slouží jako nástroj identifikace a signifikace, co činí z lidského organismu individuální subjekt. Navzdory této skutečnosti však existují společnosti, kde tvář nehraje žádnou, nebo jen velmi omezenou roli. Jako příklad lze uvést tak zvané primitivní kultury, které zajišťují asubjektivní beztvářnost svých příslušníků prostřednictvím zvířecích masek, kreseb a tetování. Díky těmto prostředkům se lidská hlava nestává tvář, ale spíše integrální součástí těla, jež se otevírá animálním strukturám chování“ (Kouba 2006: 244-245). Animalitě budu věnovat pozornost v následující podkapitole, ale již nyní je absolutně viditelná tendence vyznačit skrze „rozložení Tváře“ uniknutí režimu identifikace a proponování roviny experimentu.

Podotkněme ale, že bodem subjektivace v případě režimu vášnivého se může stát v podstatě cokoli (např. interpelace ve formě „hej, vy tam“, jak to popisuje Althusser, nebo pohled

⁸³ Imperiální režim je režimem pracujícím s označovaným, tj. s tím, že vše souvisí se vším, kdy bodem produkce systému značení je transcendentní prvek (Vládce, Král, Tvář, atd.).

⁸⁴ Zde Deleuze a Guattari přejímají výklad z *Dohlížet a Trestat*.

Druhého, jak jej vykládá Fanon, jak uvidíme dále). Pro anorektika tím může být jídlo, pro „fetišistu jsou bodem subjektivace dámské šaty“ (Deleuze a Guattari 2010: 150), pro alkoholika sklenka s oblíbeným nápojem. Prozatím bez dalšího uvádění příkladů uzavřu tím, že vášnivý režim má potenciál k deteritorializaci sebe sama, protože umožňuje rozvolnění individua do podoby „echolálií“, jedinec se stává neustále někým jiným, kdy naše příklady samozřejmě mohou vést až ke smrti, což je otázka experimentování s návykovými látkami, kdy se rozevírá cesta destrukce, na straně druhé je tomu například tak, že skrze animální stávání se můžeme dospět na odlišnou rovinu existence, můžeme bořit limity našeho těla a organismu (o což se snaží masochisté a schizofrenici), můžeme neustále produkovat jiné typy afektů a tím se vymanit z jakýchkoliv mocenských struktur, které zahrnují formy „Já“, „vědomí“ a svrchovanosti. Skrze vášeň/experiment se vymanit z dohledu.

O povaze těla, animalitě a experimentu

Výše probírané téma stávání se, tj. otevření se animálnímu v nás, Deleuze a Guattari rozpracovávají i ve společné knize o Kafkově díle, které chápou jako specifický rhizom, jenž je tvořen dopisy, povídkami a romány. Je to právě v povídkách, kde nacházejí ono stávání se zvířetem, které následně popisují v *Tisíci plošinách*, a nejedná se o nic jiného než o „politiku stávání se“ (Deleuze a Guattari 2010: 278)⁸⁵: „[Povídky] jsou svou podstatou zvířecí, přestože ne ve všech povídkách zvířata vystupují. Je to dáno tím, že zvíře je v dokonalé shodě s předmětem par excellence Kafkovy povídky, se snahou hledat východisko, vytyčit únikovou linii“ (Deleuze a Guattari 2001b: 65). Jedná se o deteritorializaci, kdy se člověk buď stává zvířetem, nebo je zvířeti vnučováno stávání se člověkem, přičemž se rozhodně nejedná o metaforu či alegorii (Ibid.: 67). V *Proměně* se Řehoř Samsa probudí jako brouk - artikuloval a materializoval/aktualizoval únikovou linii (Ibid.: 25). Pohybuje se pouze v prostoru svého pokoje, to však intenzivní deteritorializaci nezabraňuje: stávání se se děje jako únik na místě skrze proměnu lidského těla v tělo zvířecí: „Stávání-se-zvířetem je nehybná cesta, cesta na místě, kterou lze prožít a uchopit jen v intenzitě“ (Ibid.: 66-67). To, že „stávání se je molekulární, znamená, že nepředstavuje ani imitování něčeho nebo někoho, ani identifikaci s předmětem nebo subjektem“ (Ševčík 2013: 185). Je to otázka intenzit a vztahů pomalosti a rychlosti a napojení se na odlišný typ trvání.

V *Tisíci plošinách* je tato problematika rozehrána mnohem důkladněji. Stávání se zvířetem není primárně (a pouze) věcí literatury, na druhé straně Deleuze a Guattari používají literární

⁸⁵ Deleuze a Guattari mluví jednak o „stávání-se“, jednak také o „stávání se“, což chápu, po jejich vzoru, jako synonyma.

příklady jako expresi momentu deteritorializace, tj. úniku z nějakého pevně ohraničeného uspořádání (ať již máme na mysli vztah dvou lidí, nátlak byrokratických institucí nebo královské vědy). Jak Deleuze a Guattari píšou, stávání se „není korespondencí vztahů. Ale není ani podobností, nápodobou a konečně ani identifikací“ (Deleuze a Guattari 2010: 268). Existuje stávání se, které proniká a unáší člověka a zároveň se dotýká „zvířete stejně jako člověka“ (Ibid.: 267). Jako zvíře zde však není myšlen konkrétní živočich, protože zvíře není definováno specifickými a druhovými znaky (z čehož vyplývá, že Deleuze a Guattari rozhodně nepřijímají klasický koncept evoluce), ale „populacemi, měnícími se prostředím od prostředí nebo v rámci jednoho prostředí“ (Ibid.: 269). Stávání se neprobíhá prostřednictvím filiace, ale „příčnými komunikacemi mezi heterogenními populacemi“ (Ibid.: 269). V tomto ohledu je aliancí – vytváření spojení, které jsou rhizomatického charakteru, spojení se stává „smečky“, protože každé „zvíře je především hejnem, smečkou“ (Ibid.: 270), která je multiplicitou.⁸⁶ Koncept heterogenního stávání se tak vede k tomu, že se stavíme na pozici nekonečných a všeprostupných proměn, kdy se stávání se šíří skrze „nákazu“, „epidemii“ (Ibid.: 272): „[...] nákaza, epidemie, přivádí do hry zcela heterogenní členy: například člověka, zvíře a bakterii, virus, molekulu, mikroorganismus“ (Ibid.: 272). Mikro-politika stávání se je dána explicitně do kontrastu se státním aparátem, protože válka vždy „obsahovala zoologické sekvence“ (Ibid.: 273); nejde však o aplikaci mytologických schémat, ale o vyznačení, že aby mohlo dojít ke stávání se zvířetem, musí člověk vstoupit do určitého uspořádání: válečný stroj, pouliční tlupy a gangy, či mikrovztah se svojí vlastní identitou. Pokud jsou zvířata definována jakožto smečky, tak aby člověk mohl podstoupit stávání se, a řekněme, že se nejedná o to, že stávání se je v prvé řadě a primárně intencionální (je to mnohem spíše zakoušení/afekt, který ničí naše perceptivní schémata), existuje zde vždy jeden význačný člen oné smečky, který paradoxně nemusí být jejím členem, je to „Samotář“, „Dábel“ (Ibid.: 274). Vezměme si Moby Dicka – skrze něj kapitán Achab zakouší nelidské stávání se, stává se Moby Dickem. Deleuze a Guattari onoho „Samotáře“ či „Dávla“ nazývají „Anomálnem“, což je označení deteritorializace, neboli označení pozice ve „vztahu k multiplicitě. Kouzelníci tudíž používají pro situování pozic výjimečného jedince ve smečce starého adjektiva 'anomální'. Je to vždycky Anomálno, Moby Dick [...] s kým se uzavírá spojení pro stávání-se-zvířetem“ (Ibid.: 274). Ve své podstatě je Anomálno průchodem

⁸⁶ Samozřejmě můžeme chápat zvíře jako „domácí zvíře“, nebo jako zvíře druhové, ale pak existuje i perspektiva, kterou proponují Deleuze a Guattari, že na každé zvíře nahlédneme jako na „démonické zvíře“ (Deleuze a Guattari 2010: 271), což je zvíře vytvářející onu multiplicitu, smečku, populaci.

k Vnějšku, stávání se vždy odehrává ve Vnějšku, mimo princip reprezentace skrze kvalitativní multiplicitu: „Lovecraft nazývá *Outsiderem* onu věc nebo entitu, Věc, která se objevuje a překračuje okraj, která je lineární, a přesto mnohonásobná“ (Ibid.: 275, kurzíva Deleuze a Guattari). Jinými slovy anomálie je vždy na okraji, je to hraniční záležitost, je to spojenectví s ďáblem, s nemyslitelným: „Moby Dick není jedinec ani druh, je okrajem a je třeba, abych jej zasáhl, abych se dostal k celému hejnu, abych dosáhl celého hejna a dostal se přes ně [...] vlastnosti hejna jsou jen symbolické entity, jediné, o co jde, je okraj – anomálie“ (Ibid.: 276). Musím dodat, že právě vztah s rovinou reprezentace, s rovinou zjetí, s rovinou státního aparátu je něco, co není podrobena principu negace: naopak, všechna stávání se pronikají do státního aparátu, do roviny molární. Vezměme si válečníka a jeho zapojení se do válečného stroje. Již víme, že stát je „zděšen“ v okamžiku, kdy válečník propadne šílenému běsnění, kdy jej není možné dostat pod kontrolu, protože válečný stroj „zachází s válečníkem jako s anomální mocí; stávání-se-zvířetem ve zločineckých společnostech, lidé-leopardi, lidé-kajmani, když stát zakazuje lokální a kmenové války; stávání-se-zvířetem v rebelských skupinách, když jsou církev a stát konfrontováni s rolnickými hnutími s čarodějnickým komponentem“ (Ibid.: 278) – tyto momenty rozbíjejí svrchovanost institucí, státu, jakéhokoli typu pevného strata. Samozřejmě stát si vždy bude přisvojovat válečný stroj za účelem omezení válečnickova stávání se, církev „nepřestane upalovat čarodějnice nebo reintegrovat poustevníky prostřednictvím zjemnělé představy série svatých, kteří už mají se zvířetem pouze vztah zvláštním způsobem familiární, domácí“ (Ibid.: 279), to však neznamená, že by došlo ke zničení těchto stávání se, že by došlo k omezení moci anomálie – ta se pouze přesune či reintegruje do jiné oblasti a nikdy nepřestává působit.

Ve stávání se zvířetem neexistuje žádný vztah logické následnosti, jedná se o spojení s celým kosmem, s modulárními částicemi světa, které jsou zároveň symbiotické. Jedná se o vytvoření rhizomu, který se neustále přeskupuje, který je vždy v kontaktu s Vnějškem, je zde přechod heterogenit, je to experiment. Proto Deleuze a Guattari zvolávají: „Experimentujte“ (Ibid.: 282). Neboli; stáváme se zvířetem, když „nějakými prostředky nebo prvky emitujeme částice, které vstupují do vztahu pohybu a klidu zvířecích částic, nebo, což je totéž, do zóny v blízkosti zvířecí molekuly“ (Ibid.: 309). Jedná se o molekulární stávání se, které podrývá molární celky, a to takové celky, které můžeme označit (na rovině lidské) jako **subjekt** (Ibid.: 310, zvýrazněno Charvát) – cílem je tak vymanění se z externích (ale následně zvnitřněných) forem determinace, které nám určují to, čím jsme.

Přejdeme nyní k tématu těla. Jak Deleuze a Guattari podotýkají, mezi hlavní strata, která nás determinují, lze zařadit organismus, subjektivaci a podmanění (Ibid.: 155). O subjektivaci a

podmanění byla již řeč výše, proto se nyní zaměřím na organismus jako takový. Jeho význam Deleuze a Guattari vysvětlují v souvislosti se svými analýzami těla. Začneme výkladem toho, jak vlastně Deleuze a Guattari chápou tělo; máme jedno tělo, které zároveň tvoříme, přičemž tvoření neznamená nic jiného než experimentování a experimentování označuje rozložení těla a zároveň jeho následnou novou kompozici. Je to souboj proti danostem organismu, proti jeho molárnímu uspořádání, jedná se o dosažení roviny Těla bez Orgánů. Tělo bez Orgánů je tím, co zůstane, když se odstraní vše ostatní: „fantazma – označování a subjektivace“ (Ibid.: 174). Tělo bez Orgánů můžeme chápat jako nulový bod kompozice, jako absolutní otevřenost exterioritě. Pokud na úrovni geologických strat byla takto definována samotná Země, na úrovni lidského těla je to právě Tělo bez Orgánů, co hraje stejnou úlohu; je to limita, které nikdy nepřestaneme dosahovat, je to podmínka možnosti reálného stávání se. Tělo bez Orgánů je „utvořeno tak, že může být obsazeno či zaplněno pouze intenzitami. Jen intezity procházejí a cirkulují“, je to plné „vejce před extenzí organismu“, je to tělo, které předchází „formování strat“ (Ibid.: 175). Jak tedy můžeme prostřednictvím experimentování dospět k rozložení strata organismu (jako jistého typu molárního uspořádání)? Deleuze a Guattari podávají ihned několik příkladů, mezi které patří hypochondrické tělo, tělo schizofrenické a tělo nadrované. Masochismem se Deleuze zabýval již dříve, přičemž vyznačuje zásadní diferenci mezi sadismem a masochismem, která spočívá v tom, že u masochismu je vše podřízeno principu smlouvy (viz Deleuze 2002: 157-244; Charvát 2016a 23-50). V *Tisíci plošinách* je předložen „masochistův program“ (Deleuze a Guattari 2010: 173), tj. soubor sekvencí, skrze něž se tělo otevírá afektivním intenzitám. Tělo nadrované je dalším pólem: pohybuje se na v rámci afektů „studený a chladný“, což v žádném případě ale neznamená, že by Deleuze a Guattari proponovali užívání drog. Ba naopak; říkají, že to jsou těla „prázdná“, která se dostala na rovinu smrtelné deterritorializace, protože i v rámci experimentu je nutné zachovávat řádnou dávku „obežetnosti“ (Ibid.: 172).

Když Deleuze a Guattari hovoří o Tělu bez Orgánů, ptají se, zda nakonec Spinozova Etika není velkou knihou o této problematice: „Atributy, to jsou typy nebo druhy TbO, substance, síly, nulové intezity jako produktivní matrice. Mody jsou všechno, co se děje: vlny a vibrace, migrace, prahy a gradienty, intezity produkované v jistém typu substance, jeho produkce intezit a modů“ (Ibid.: 176). Tělo bez Orgánů je tak polem imanence touhy. Tělo bez Orgánů je experiment, jehož cílem je otevřít „tělo souvislostem předpokládajícím celé uspořádání, okruhy, spojení, odstupňování a prahy, přechody a rozložení intezity, teritoria a deterritorializace“ (Ibid.: 183). Ovšem proč právě Spinoza? Vezměme si jeho *Etiku*, kdy Deleuze a Guattari používají pojem etologie (nikoliv v klasickém slova smyslu). Zde Spinoza

rozlišuje mezi pohybem a klidem, pomalostí a rychlostí, respektive uvažuje o **modularitě těla** v kontextu šíře a schopností těla. Respektive otázka, kterou zde máme, je: Co dokáže tělo? Protože tělo není pevně danou entitu, ale je to složenina různých prvků, šíře těla se určuje jeho schopností přijít do kontaktu s něčím odlišným než ono samo, schopností těla je, podotýkají Deleuze a Guattari, podstoupit skrze afekt stávání se (Ibid.: 289). Právě studium afektů označují oba autoři za etologii (viz Charvát 2017b): „Mezi závodním koněm a tažným koněm je více rozdílů než mezi tažným koněm a volem“ (Deleuze a Guattari 2010: 289). Nevíme tedy nic o těle, „pakliže 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 vyměňovali činnost a trpnost, nebo s ním vytvořily schopnější tělo“ (Ibid.: 289). Celé experimentování v oblasti tělesnosti tak není ničím jiným než zkoumáním afektů.

V knize *Spinoza – praktická filosofie* Deleuze píše, že Spinozova filosofie se nese v duchu radikálního odmítnutí resentimentu a smutných vášní. Ne náhodou tyto pojmy odkazují na Nietzscheho, vždyť Deleuze sám tvrdí, že Spinoza ještě před Nietzschem provádí podobné analýzy, analyzuje život a jeho projevy z hlediska síly a radosti v rámci určité roviny imanence. Odmítnutí smutných vášní jde u Spinozy ruku v ruce s re-artikulací toho, co je to vlastně tělo, protože jeho hlavní tvrzení zní, že o těle často hovoříme, aniž bychom přítom ale věděli, co tělo dokáže (Deleuze 2016b: 20).⁸⁷ To nás ostatně vede k tomu, co se u Spinozy nazývá paralelismem, nejde však o to, že by najednou tělo získalo ontologický primát, je tomu mnohem spíše tak, že tělo přesahuje vědění, které o něm máme, stejně jako myšlení přesahuje vědomí, které máme o myšlení. Proto v *Etice* Spinoza tvrdí, že je „činnost v duši nezbytně též činností v těle a trpění v těle nezbytně též trpěním v duši. Žádná z řad zde není eminentní vůči té druhé“ (Ibid.: 21). Pokud Spinoza představuje tělo jako model, důsledek je tento: nejedná se o to, že „byla rozlehlost nadřazována myšlení, vede však, což je mnohem důležitější, k devalvací vědomí ve prospěch myšlení; vede k objevu nevědomí, *nevědomého myšlení*, které je stejně hluboké jako *neznámé schopnosti těla*“ (Ibid.: 21; kurzíva Deleuze). Tělo je u Spinozy spojeno s pojmem afekce, afektu a efektu (Ibid.: 46-49). Efektem Spinoza popisuje střet různých objektů, respektive jedná se o činnosti a trpnosti těl.⁸⁸ Tento efekt je zároveň (nutně) afekcí. Základní charakteristikou afekce je, že indikuje přirozenost těla, které prochází

⁸⁷ V tomto momentu Deleuze znovu odkáže na Nietzscheho: „Tlacháme, protože nevíme. Jak později řekne Nietzsche, udivuje nás vědomí, ale „mnohem překvapivější je spíš tělo““ (Deleuze 2016b: 20).

⁸⁸ Efekty na mé trvání mohou být základního typu; buď pozitivní, nebo negativní, které zvyšují/snižují schopnosti mého těla.

nějakým trpěním.⁸⁹ Afekce tedy vyjadřují stav našeho těla, kdy Deleuze dodává, že stav našeho těla je vždy částí našeho trvání, ovšem jakmile hovoříme o proměně našeho trvání, nejedná se již o afekce, ale o afekt jakožto pasáž, která „trvá“ mezi dvěma stavy. Pokud chápeme rovinu imanence jako rovinu, na níž se distribuují jednotlivé afekty, dochází k zásadní rekonceptualizaci diference na rovinu umělé a rovinu přírodního: „Umělé výtvořiny jsou naprosto součástí přírody, neboť na imanentní rovině přírody je každá věc definována specifickým uspořádáním (*agencement*) vykonávaných pohybů a zakoušených afektů, ať už je toto uspořádání přirozené či umělé. Dnešní biologové a přírodovědci se pokouší – obdobně jako Spinoza dávno před nimi – popsat svět určitého zvířete pomocí zakoušených afektů a schopnosti afikovat a přijímat afekce“ (Ibid.: 114). Proto může Deleuze v návaznosti na Spinozu tvrdit, že, jak bylo řečeno již výše, existuje větší rozdíl mezi závodním koněm a tažným koněm než mezi tažným koněm a volem. Z toho důvodu není Spinozova filosofie odtaziť problémům každodenního světa, ale prostupuje je, je od nich neodmyslitelná.⁹⁰

⁸⁹ Znalost o afekcích máme prostřednictvím idejí (ideje jsou podle Spinozy výtvořinou naší mysli, jedná se pojmy, koncepty, vyjadřující na rozdíl od percepcí činnosti mysli).

⁹⁰ Tématem organismu se Deleuze zabývá i v knize o Leibnizovi, avšak sleduje své vlastní nastíněné problémy, které jsou soumězné s mým výkladem. Kniha začíná značně širokou definicí toho, co je to vlastně barokní, respektive definicí toho, jaký je význam přívlastku „barokní“, přičemž Deleuze podává značně stručnou odpověď, která se však, na způsob záhybu, prolíná celou knihou: „Baroko neodkazuje na esenci, ale spíše na operativní funkci, rys. Neustále vytváří záhyby [...] záhyby ohýbá a přehýbá, vrší je do nekonečna, záhyb přes záhyb, záhyb podle záhybu.“ (Deleuze 2014: 9) Baroko jakožto operativní funkce, tj. jakožto pojem, jehož význam je definován v rámci užití, proto Deleuze jen velmi stručně odkazuje k teorii umění, a pouze z toho důvodu, aby naznačil, že pojem baroka prošel jistou deteritorializací, rozlišuje záhyby podle dvou typů nekonečna: přehyby hmoty a záhyby v duši. Barokní svět je světem dvouposchodovým. Vyšší poschodí duše, které je na způsob camery obskurní uzavřenou místností, kam v jednom bodě proniká světlo transcendence. Poschodí nižší je materiální, organické, je to prostor tělesných zranění, afektů, senzitivity. Záhyby v hmotě samozřejmě jdou ruku v ruce s Leibnizovou koncepcí hmoty, která je artikulována skrze pojem pružnosti, nejedná se pouze o nekonečné dělení částí, ale i o „postupnost nabývání a pozbyívání pohybu při zachování síly [...] A zase tu tušíme spřízněnost hmoty a života, vždyť koncepce hmoty, která všude hledá pružení, se blíží koncepci svalů“ (Ibid.: 16). Anorganické a organické se neliší, respektive je to stejná hmota, ale nepůsobí na ni stejné aktivní síly. Na druhé straně je to organické tělo, které uděluje hmotě nitro, a které je Leibnizem popsáno skrze zavíjení a rozvíjení se: „Organismus je charakterizován svou schopností nekonečně složit své části a rozložit je, nikoliv nekonečně, ale až po stupeň rozvoje určené pro daný druh“ (Ibid.: 18). Organismus je tak jako ruská bábuška, a protože organismus nezaniká, je tomu pouze tak, že se svine či znovu-složí do uspaného zárodku; jedná se o otázku preformismu, který je, podle Deleuze, určen tím, že každý organický záhyb vychází z jiného záhybu: diferenciace diference jako takové. To, že každý organismus může být rozložen až po jistý stupeň, v tom je také obsažen virtuální prostor předzjednaných možností. Tyto úvodní poznámky o hmotě a organismu

Pro Deleuzovu vlastní filosofii je výsadní, že právě experimentování s vlastním tělem (a vůbec se způsoby prožívání života) znamená překračování hranic jakéhokoli předzjednání.⁹¹ Experimentovat znamená otevřít se smečkoidnímu způsobu existence a neustále proměňovat sebe sama. To je Deleuzův vitalismus: experimentální prorůstání života napříč jakýmikoliv hranicemi, které je podmíněno modulárním chápáním těla. Ale; i zde musí být přítomna dávka obezřetnosti, abychom se nerozpadli, abychom se nezničili.

O Diferenci

Deleuzovy předložené úvahy o povaze experimentu a stávání se jsou umožněny vypracováním velmi specifické ontologie, která je ontologií založenou na primátu (vnitřní) difference. Bez této ontologické pozice by nebylo možné hovořit o výše nastíněných tématech, a proto se nyní dostaneme právě k fundamentům Deleuzova uvažování, které jsou podmínkou možnosti exprese Deleuzových poznámek o životě, individuu a animalitě.

Tématem difference se Deleuze poprvé zabývá ve dvou textech věnovaných Bergsonově filozofii, které oba pocházejí z roku 1956. První studie nazvaná jednoduše „Bergson, 1859-1941“ předestírá výklad základních pojmů, s nimiž Bergson pracoval, zaměřím se však právě na pojem difference.⁹² Deleuze tvrdí, že Bergsonovu filosofii lze charakterizovat metodou intuice jako ohledávání a narýsování toho, co to znamená bezprostřednost dané věci a konstatuje, že bezprostřednost je „identita věci a její difference“ (Deleuze 2010i: 26). Obecně máme za to, že daná věc je tím, čím je, protože je identická sama se sebou, a na straně druhé identita věci, pokud je založena na tom, že věc je tím, čím jest, se traktuje skrze vnější odlišnost od jiných věcí (stůl není židle, atd.). Deleuze však ukazuje, že právě toto chápání primátu identity není právo pochopení tomu, co věc jest. To nás obecně vede k tázání se po bytí, kdy bytí není záležitostí identity, ale difference, protože bytí je „změňování“ (Ibid.: 26), tj. neustálé se odlišování od sebe sama a tento pohyb difference zakládá identitu věci:

„Přirozená difference není nikdy mezi dvěma produkty, mezi dvěma věcmi, nýbrž je v jedné a

Deleuzovi umožňují popsat první typ záhybu, proto záhy přechází k záhybům v duši, respektive ke způsobu komunikace mezi těmito dvěma záhyby. Monáda představuje autonomii interiéru, kdy ale v tomto ohledu je reakce na tělesné vzruchy Deleuzem metaforicky vykreslena jako rozdíl dvou pater: v nižším patře hraje orchestr hudbu, jejíž zvukové vibrace pronikají do patra vyššího, kde se odvíjí nahlížení konceptů po způsobu filmové cívky. Důležité však je, že pokud zde Deleuze hovoří o předzjednané harmonii, v případě *Tisíce plošin* je tento koncept překračován.

⁹¹ Byť zde můžeme uvažovat o tom, zda určité typy uspořádání nenesou samy k sobě jistou „příchyllost“.

⁹² Znovu podotýkám, že mi nejde o to, zda Deleuze „čte“ Bergsona „správně“, ale o vyznačení tendence, která zůstává v Deleuzově myšlení stálá; tj. jeho zájem o problém difference.

téže věci mezi dvěma tendencemi, které ji prostupují“ (Ibid.: 27). Na druhé straně ale podotkněme, že věc sama o sobě nikdy není „čistá“, jak Deleuze píše v knize *Bergsonismus*, podle Bergsona nám zkušenost dává pouze směsi, věci se mezi sebou neustále mísí a z toho důvodu Bergson považoval změnu (dění) za základní fakt existence. Pohyb, dění, je realita samotná. Každá věc je v ustavičném trvání, v pohybu a díky pohybu zase mění předměty vzájemně své pozice, dochází tak k neustálému přeskupování: „Vezměme si kousek cukru: má určitou prostorovou konfiguraci, ale v této perspektivě vždy uchopíme jen difference ve stupni mezi tímto cukrem a čímkoliv jiným. Má ale rovněž určité trvání, určitý rytmus trvání, způsob, jakým je v čase, a tento způsob se alespoň zčásti vyjevuje v průběhu jeho rozpouštění a ukazuje, jak se tento cukr povahově liší nejen od ostatních věcí, ale zvláště a především od sebe sama“ (Deleuze 2006: 31–32). Zde se dostáváme k druhému momentu Deleuzovy recepce Bergsonovy filosofie, a to k tomu, že každá směs se rozkládá do dvou tendencí: na jedné straně je to trvání, na straně druhé hmota (Deleuze 2010i: 28-29). Analýzu těchto dvou tendencí Deleuze podává ve druhém textu z roku 1956 „Pojem difference u Bergsona“, kde podotýká, že analýza směsí je nesena Bergsonovým přesvědčením, že moderní věda neustále artikuluje primát hmoty, a že nedokáže rozpoznávat difference ve stupni tam, kde se jedná o povahové difference. Co je to povahová difference? Velmi jednoduše řečeno, povahové difference jsou difference mezi jedinci téhož rodu. To však ještě nestačí, protože musí existovat něco, co povahovou diferencí činí možnou, a tím je tzv. vnitřní difference: „Existují-li povahové difference mezi jedinci téhož rodu, pak ovšem musíme uznat, že difference sama není nic časoprostorového, že není rodová ani druhová, stručně že není vzhledem k věci vnější ani vzhledem k ní nižší“ (Deleuze 2010j: 35-36). Vnitřní difference je tak principem, který skrze diferenciaci umožňuje aktualizaci povahových diferencí, a vnitřní difference je tak reálnou podmínkou možnosti identity, která je založena na diferencí. Mluvili jsme již o pojmu tendence a zde Deleuze předkládá velmi ostrou tezi: „Bytost není subjekt, nýbrž výraz tendence; bytí je výrazem tendence pouze tehdy, pokud proti ní stojí jiná tendence“ (Ibid.: 39). Zde se setkáváme s názorem, který se uplatňuje i v Deleuzově knize o Nietzscheovi: motiv afirmace difference sil vede k tomu, že bytost je expresí určité tendence, kdy charakteristika tendence zní, že je to difference.

Příklad s kouskem cukru je velmi návodný pro interpretaci pojmu trvání, který se stává úhelným bodem Deleuzovy filosofie, a je také reálnou podmínkou možnosti stávání se. Co je to trvání? Trvání je „*difference vůči sobě samému*“ (Ibid.: 41, kurzíva Deleuze), a proto je

trvání odlišné od hmoty,⁹³ protože ta je homogenní, neodlišuje se od sebe sama, zatímco trvání je heterogenní kvalitativní multiplicitou. V tomto ohledu je nutné upozornit, že vnitřní diference neznamená negaci, spor, ale je bytostně pozitivní, protože umožňuje identitu dané věci. Na úrovni lidského nyní odbočme k Bergsonovi samému. V eseji *O bezprostředních datech vědomí* Bergson rozlišuje mezi hmotou a vědomím v tom smyslu, že zavádí pojem čistého trvání, které charakterizuje jako formu, které „nabývá sled našich stavů vědomí, když se naše Já nechá žít, když se zdržuje od toho, aby odlučovalo stav přítomný od stavů minulých“ (Bergson 1994: 61). Jakmile totiž odlišujeme jednotlivé stavy našeho vědomí, nutně tak na naše vědomí/kontinuitu trvání aplikujeme prostorový způsob uvažování, protože chápeme pohyb/trvání jakožto založený na sukcesivitě poloh. Trvání je oproti tomu vzájemné pronikání, sled kvalitativních změn (Ibid.: 63). I z toho důvodu Bergson tvrdí, že cit „*sám je bytost, která žije*, vyvíjí se a ustavičně se mění“ (Ibid.: 76, kurzíva Bergson). V tomto ohledu Bergson používá pojem nuance, když chce poukázat na to, jak se jednotlivé city zasouvají jeden do druhého, respektive na to, že nelze přesně určit moment začátku a konce určitého počítku. Co to znamená ale pro nás, jako pro bytosti? Že to, čím jsme, je založeno na tom, že se neustále odlišujeme od sebe sama, že to, čím jsme, je otázkou vnitřní diference. Deleuze ve své filozofii nerozlišuje mezi hmotou a duchem tak jako Bergson. Podle něj je vše věci uspořádání, ale koncepce trvání jakožto heterogenní multiplicity, jakožto sledu kvalitativních změn, u něj otevírá možnost animálního stávání se. Každý živočich (ale i věc) má specifické trvání, a proto je možné se na toto trvání napojit. Deleuze, v návaznosti na Bergsona hovoří o tom, že v každém z nás existují tóny animálního trvání, které čekají na svou aktualizaci. Jak ale dochází k této aktualizaci? Podle Deleuze zejména v okamžicích, které jsou natolik silné, že mění naše perceptivní a myšlenková schémata: setkáme se s jinakostí, setkáme se s Anomálem, setkáme se s něčím, co jsme dosud nebyli schopni myslet, a tato zkušenost nárazu vede k proměně nás samotných. Zkušenost nárazu Deleuze opisuje pojmem „afekt“, jak již bylo řečeno výše, ale v kontextu přítomného výkladu získává pojem afektu další funkci: působí jako popis pohybu, který se odehrál/odehrává mezi dvěma stavy, kdy tento pohyb je čirou heterogenitou stávání se. Afekt, tj. otevření se (ať již dobrovolné nebo nedobrovolné) něčemu vnějšmu, je charakteristický svou silou; má potenciál nás proměnit, má potenciál nás deterritorializovat, má potenciál k destrukci našich habitů a zaběhlých

⁹³ Vždyť samotný název jedné z Bergsonových knih zní *Hmota a paměť*, kdy se tak artikuluje zkoumání dvou odlišných typů multiplicit: kvantitativní a kvalitativní (k tomuto tématu viz Kouba 2014: 15-32; Vrabc 2007: 14-37).

schémat. Ale to vše je možné díky koncepci trvání. Bez trvání není stávání se. Experiment, trvání a diference jakožto úběžné momenty Deleuzova chápání toho, co věc jest, a toho, jak dochází k prolamování hranic stratifikace.

Další návodný příklad lze nalézt v Deleuzově knize *Logika smyslu* z roku 1969. Ihned na začátku knihy Deleuze předkládá svoji četbu románů Lewise Carrolla Alenka v říši divů a Alenka za zrcadlem, kdy analyzuje větu „Alenka roste“ a podotýká, že když toto vyřkneme, „znamená to, že se stává větší, než byla. Ale díky tomu se stává i stále menší, než je teď. Sice není větší a menší současně, avšak ve stejném čase se stává. Ted' je větší, předtím byla menší“ (Deleuze 2013: 9). S čím se zde setkáváme? Se stejným principem, který byl přítomen již v Deleuzově čtení Bergsona: s heterogenitou trvání a s principem vnitřní diference. Je to přeci stále táž Alenka, ale Alenka zároveň podstupuje stávání se, což není ničím jiným, než že se odlišuje od sebe sama. Deleuze hovoří o „simultaneitě stávání“ (Ibid.: 9), které uniká filosofii reprezentace, filosofii rozumu /zdravého rozumu – zde Deleuze odkazuje na Descartesa/, protože ta nám ukazuje, že „všechno má určitý směr a smysl“ (Ibid.: 9), zatímco zde máme co do činění se stáváním se, které se artikuluje v obou směrech. A takto je tomu v lidském životě obecně: život znamená neustálou diferenciaci, život se neustále proměňuje, proto lze mluvit o variacích uspořádání těl a vytváření různých asambláží v kontaktu s vnějškem. Filosofie diference určuje tak, jaké jsou transcendentálně empirické principy konstituce věci. Tomuto tématu Deleuze věnuje celou knihu nazvanou *Diference a opakování* z roku 1968, která je pro Deleuzovo myšlení emblematická v tom smyslu, že je kritikou principů reprezentace a identity (viz Hauer 2002: 152-153). Vztah mezi diferencí a opakováním je určen jednoduše, a to tak, že v rámci opakování vzniká skrze diferenciaci něco nového (Deleuze 1968: 12). Diference je tak transcendentálně empirickým principem proto, že je „zodpovědná“, skrze opakování, za neustálou variaci. Typickým příkladem může být to, že i když opakujeme jeden daný úkon, nikdy to není úkon, který by byl absolutně stejný a identický, protože se proměňuje celkový kontext našeho jednání: za prvé nikdy není možné přesně do detailů zopakovat nějakou činnost (nemůžeme si být vědomi toho, zda například naše ruka podruhé sleduje nepatrně odlišný úhel, zároveň se úkon odehrává v „jiném čase“ a zcela jistě se proměnily i podmínky externího typu, protože vše okolo nás vykazuje specifický modus trvání). Nikdy, v žádném okamžiku, nejsme identičtí sami se sebou, ve smyslu identity minulosti a přítomnosti, protože se neustále proměňujeme, a stejně tak i věci kolem nás se proměňují, byť pohyb změny nemusí být viditelný či pociťovaný. To také mimo jiné znamená, že se ve filosofii diference převrací vztah subjektu a toho, co je dáno. Již ve své první knize, kterou věnuje dílu Davida Huma, Deleuze podotýká, že se oproti filosofii

reprezentace filosofie difference/empirismu zabývá tím, jak může být subjekt konstituován v tom, co je dáno (Deleuze 1993: 20). To znamená, že subjekt emerguje v rámci určitého uspořádání, není „pánem věcí“, ale je determinován externími faktory, což je téma, jemuž se Deleuze věnuje v přednášce „Metoda dramatizace“, kterou přednesl v roce 1967, a která je pro dosavadní výklad naprosto zásadní, protože se v ní Deleuze zabývá reálnými podmínkami individuace.

Celá přednáška je nesena Deleuzovým přesvědčením o existenci časoprostorových dynamismů, které jednak vytvářejí „konkrétní prostory a konkrétní časy“ a jednak v sobě obsahují „larvální či embryonální subjekt“ (Deleuze 2010k: 107). Toto téma je dáno do kontextu tázání se potom, jaký je charakteristický rys věci vůbec. Za prvé se jedná o „kvalitu či kvality, jež jsou jí vlastní“, za druhé o „rozlohu, kterou zaujímá“ (Ibid.: 109). Neboli, není „kvality bez rozlohy, která ji nese a v níž je rozestřena, a není druh bez části organických bodů“ (Ibid.: 109), což jsou korelativní aspekty diferenciaci. Co však diferenciaci umožňuje? Je to právě existence časoprostorových dynamismů, což jsou „ruchy prostoru, prohlubně času, čisté syntézy rychlostí, směrů a rytmů“ (Ibid.: 109). Neboli členění samo je věcí reprezentace, ale reprezentaci předchází jakožto její podmínka existence oněch dynamismů, které předpokládají jisté pole, pole intenzivní – jedná se o spatium (Ibid.: 109), které „předchází každé kvalitě i každé extenzi“ (Ibid.: 109). Emergence larválního subjektu je okamžikem „vůdčího výboje“, tj. momentu, který je diferencovatelem, protože každý „systém je intenzivní pole individuace vytvořené na řadě heterogenních či disparátních okrajů“ (Ibid.: 110). Není to tedy subjekt uspořádaný, ale je tvořen vzájemnými vztahy intenzit. To znamená, že zde máme před-individuální intenzivní pole, které je zabydleno singularitami, které se mezi sebou uspořádají, a které jsou hlavními činiteli v procesu individuace, protože se v jistých koextenzivních vztazích aktualizují na rovině stálosti individua. Singularity odpovídají heterogenním řadám, jež se organizují v systému, který je „metastabilní“ (ono intenzivní pole) a je prostoupen potenciální energií a v němž se mezi řadami distribuuje difference sama. První etapou geneze je vychylování individua z tohoto pole. Zde se Deleuze inspiroje knihou *Individuum a jeho fyzicko-biologická geneze (L'individu et sa genèse physico-biologique)*, již Gilbert Simondon publikoval roku 1964. Tato kniha je založena na tezi, že předchůdnou podmínkou individuace je existence metastabilních systémů, přičemž Simondon tvrdí, že individuace předpokládá jednak smysl a jednak právě ono neutrální a předindividuální transcendentální pole, v němž se rozvíjí. V tomto ohledu jde o těla a jejich hloubku, která se „vyznačuje originálním působením: svou schopností organizovat povrchy, zavínovat se v površích“ (Deleuze 2013: 136). Neexistuje žádný mechanismus, který by byl apriorní

následnému skládání, ale je to otázka určitého vzájemného uspořádání. Není zde žádný preformismus, ale dynamická hra sil, jejichž výsledkem je tělo jako takové.

Aby Deleuzův výklad vyvstal ještě plastičtěji, je nutno zohlednit Deleuzův a Guattariho výklad z *Tisíce plošin*, kde podávají výklad stratifikace na úrovni biologična. Rozlišují dvě artikulace, které jsou od sebe vzájemně neodmyslitelné, a ty se projevují jak v rámci morfogeneze, tak i v rámci buněčné chemie. Při morfogenezi „na jedné straně jsou skutečnosti molekulárního typu s náhodnými vztahy zajaty v hromadných fenoménech, nebo ve statistických souborech, které určují řád (proteinové vlákno a jeho sekvence neboli segmentarita); na druhé straně jsou samy tyto soubory součástí stabilních struktur, které 'volí' stereoskopické sloučeniny tvořící orgány, funkce a regulace, které organizují molární mechanismy, a dokonce distribuují centra schopná [...] překódovávat celek“ (Deleuze a Guattari 2010: 53-54). Buněčná chemie řídící tvorbu proteinů je také poplatná dvojité artikulaci, jež probíhá uvnitř molekulárního, je to „segmentarita postupného přestavování a segmentarita polymerace“ (Ibid.: 54). V první fázi jsou určité prvky předchůdně „vybrané v prostředí kombinovány prostřednictvím série transformací [...] Ve druhé fázi buněčné chemie jsou shromážděny malé molekuly pro produkci velkých“ (Ibid.: 54). První fáze tedy formuje sloučeniny, které však existují pouze dočasně, efemérně, „protože tvoří přechody na cestách biosyntézy“ (Ibid.: 54), zatímco fáze druhá vytváří stabilní entity. K tomu všemu se přidružuje ještě třetí rovina, na níž je sama buněčná chemie závislá. Jedná se o rovinu, na níž není ani genetický kód ušetřen procesu dvojité artikulace, protože prochází „mezi dvěma typy nezávislých molekul, na jedné straně stojí sekvence proteinových jednotek, na druhé straně sekvence nukleidových jednotek“ (Ibid.: 54). Zde máme téměř doslovný popis emergence organismu, kdy se prostupuje intenzivní pole plné singularit s následnou konstitucí větších celků; v našem případě tedy tyto dvě artikulace leží v lůně individuace.

Pro sledované téma to znamená jediné; nemáme žádnou předchůdnou identitu, neexistuje pevná stabilita uspořádání organismu, vše je věcí napojování a rozpojování různých intenzit, které následně vytvářejí tělo a je to právě toto tělo, na které se zapisuje rasa či kultura, ale zejména také principy subjektivace a morální kódy.

Když jsem hovořil o experimentu, a o tom, že cílem experimentu je vytvořit ze sebe Tělo bez Orgánů, nyní již vidíme, jak to možné. Tělo bez Orgánů totiž funguje jako ono před-extenzivní spatium, Tělo bez Orgánů znamená disorganizaci organismu za účelem otevření se novým afektům a intenzitám. Z toho také nutně vyplývá, že naše tělo je tělem modulárním, jedná se o artikulaci vztahů pomalosti a rychlosti, jednak tedy schopností šíře našeho tělo, tj. toho, s čím vším jsme schopni přijít do kontaktu, co všechno jsme schopni zakoušet. A za

další samozřejmě rovina experimentu je neodmyslitelná od artikulace principu vnitřní difference, protože bez ní by experiment vůbec nemohl existovat, nemohli bychom tvrdit, že jsme se po nějaké události naprosto proměnili. A zároveň vidíme ještě další věc; že veškeré systémy zápisu a dohledu se zapisují na tělo jakožto něco již uspořádaného, ale díky principu vnitřní difference a vyznačení existence metastabilního pole se můžeme z dohledu a jakékoliv stratifikace vymanit, zrušit je, deterritorializovat se. Napojit se na nelidské stávání se a vytvořit si vlastní linii úniku. Být nedostížitelným, beztvarym a nechat se unášet intenzitami. Ovšem s jistou dávkou obezřetnosti. A v neposlední řadě: život jako experiment znamená kontinuální utváření sebe sama, ve smyslu neustálého otevírání se novým možnostem. To, a nic jiného, Deleuze nazývá svobodou.

Událost a etika

Vraťme se ještě jednou k problému rozlišení mezi morálkou a etikou. To, jak již bylo řečeno výše, je Deleuzem naznačeno při jeho reflexi díla Michela Foucaulta, když říká (znovu opakuji), že „morálka se prezentuje jako soubor donucovacích pravidel speciálního druhu, pravidel na posuzování činů a záměrů vzhledem k transcendentním hodnotám (toto je dobré, toto je zlé...); etika je soubor fakultativních pravidel, které hodnotí, co děláme a co říkáme podle způsobu existence, který z toho vyplývá“ (Deleuze 1998b: 115). Deleuze tuto tezi rozvíjí ve své knize o Spinozovi, kde píše, že morálka „je božím soudem, *systemem souzení*. Ale etika tento systém nahrazuje kvalitativním rozdílem způsobů hodnot“ (Deleuze 2016b: 25; kurzíva Deleuze). Přičemž cílem etiky je objasňování toho, jakým způsobem přicházíme do kontaktu s objekty, které v nás vyvolávají pozitivní efekty, Adamovo nepochopení vztahu jeho těla a plodu ze stromu poznání je tak artikulováno jako vztah těla a jedu a jedná se o oblast (v rámci nepochopení) morální; jakmile však přijmeme perspektivu etiky, vztah se objasní, tj. ukáže se jeho pravá povaha. Život je neustále zachvacován (otráven) kategoriemi dobra a zla, nenávisť vůči sobě samému – proto Spinoza kritizuje tzv. „smutné vášně“, které nás od života oddělují, a proto je Spinozova filosofie filosofií života, která „spočívá v odhalování všeho toho, co nás od života odděluje, všech transcendentních hodnot obracejících se proti životu“ (Ibid.: 27). Proč ale zrovna Spinoza? Za prvé shrňme: na základě čtení Spinozy Deleuze dochází k tomu, že náš organismus, naše tělo, není něčím a priori daným, neexistuje nepřekročitelná prefigurální organizace našeho organismu, ale my sami jsme tvořeni vektory pomalosti a rychlosti a schopnosti našeho těla se artikulují podle experimentálního rozlišování toho, s čím jsme schopni přijít do kontaktu, a co následně zvyšuje kapacitu našeho těla, a co kapacitu našeho těla omezuje (viz zvolání, že nevíme, co

naše tělo dokáže). Proto Deleuze tvrdí, že etika je primárně „etologií“, tzn. vědou o vztahu člověka a prostředí z hlediska zvyšování či snižování schopností těla (viz Bogue 2007: 7), můžeme chápat etiku jako učňovství, při kterém jsou experimenty performovány za účelem odhalení toho, jak mohou být těla ve vzájemném souladu zkomponována (Lorraine 2011: 119). Za druhé zde vidíme, že etika je tedy bytostně nenormativní v tom smyslu, že neexistují žádná externí preskriptivní pravidla, která bychom museli následovat, abychom dosáhli zvyšování kapacity našeho těla, protože, a to je zde implicitním předpokladem, pravidla externího normativního charakteru budou vést spíše k tomu, co Deleuze nazývá po vzoru Spinozy, „smutné vášně“, tzn. k tomu, že jsme od života spíše oddělováni, než abychom ho aktivně prožívali. Ozvuk Nietzscheho je zřejmý (Deleuze chápe Nietzscheho a Spinozu jako dva myslitele, kteří rozvíjejí téměř totéž téma vztahu života, jedince a radostného prožívání života), protože pokud se v případě Nietzscheho řídíme morálkou raba, jsme v pasivním postavení, pouze přijímáme vnější podněty, necháváme se jimi utvářet, ale netvoříme sami sebe. Z Deleuzovy perspektivy jsou to právě Spinoza a Nietzsche, kdo brojí proti pasivnímu přístupu k životu a k nám samým, kdo proponují aktivní způsob existence, kdo proponují afirmativní radostné přitakání životu (Lorraine 2011: 115). To samozřejmě neznamená, že by tato nenormativní etika měla být „jednoduchou“ záležitostí, je tomu právě naopak: experimenty totiž mohou vést k pozitivním transformacím, stejně tak ale mohou vést k linii destrukce a smrti. Nikdy si nemůžeme být jisti tím, zda to, co začíná jako „krásná afirmace“ (Jun 2011: 104) nepovede k ničení a proponování zla, na straně druhé právě tato nemožnost predikce je to, co zakládá rovinu nenormativity; experiment je bytostně kreativitou v tom slova smyslu, že nikdy přesně nevíme, jak to dopadne, kdy jeho cílem je věčný souboj proti silám, které omezují život jako takový. Což dále také znamená, že jakékoliv „dobro“, jež emerguje v rámci experimentu (tzn. afirmativní zakoušení života) je vždy nestálé a je nutné stále znovu a znovu neupadat do modu pasivity. Etika je tak věcí putování, nekonečného putování a vyznačování možných posibilit, které emergují v průběhu naší cesty. V každém okamžiku je nutné se rozhodovat a nemůžeme se obracet k žádným transcendentním pravidlům: etika je možná pouze jako imanentní etika. Proto Deleuze klade takový důraz na stávání se a kontinuální variaci utváření nás samotných, protože neexistují žádné pevně dané a stabilní entity, pouze různá uspořádání afektů a těl. Smyslem lidského života je objevování sil, těch sil, které vedou k posílení života a jejich afirmace, čehož nelze dosáhnout jinak než experimentem.

Experimentální utváření nás samotných v souvislosti s prostředím, v němž žijeme, se často odehrává v okamžiku nejistoty, radikální trhliny schemat myšlení a jednání, což vede ke

spojitosti mezi etikou a událostí (viz Bryant 2011: 30), což je oblast, kterou Deleuze rozpracovává zejména v *Logice smyslu*. Začneme však nejprve tím, co je to událost. Tu Deleuze a Guattari v knize *Co je filosofie?* popisují takto: „Událost není nějakým stavem věcí, aktualizuje se ve stavu věcí, v tělese, v prožitku, ale současně má zastíněnou a tajnou stránku, která se stále odečítá od své aktualizace, nebo se k ní stále přičítá: na rozdíl od stavu věcí nezačíná ani nekončí, nýbrž získává či podržuje nekonečný pohyb, jemuž dává konzistenci“ (Deleuze, Guattari 2001a: 136). Událost je tak bytostně něčím, co nelze anticipovat, co rozvrací naše každodenní zakoušení světa, je změnou, která se přihází nečekaně, bez odkladu a klade na nás nárok: je to okamžik nárazu, kdy nám nepomáhají žádné normativní principy, protože dochází k převrácení všeho ve všem. Cílem etického vyrovnávání se s událostí, jak Deleuze píše v *Logice smyslu*, je snažit se být hoden toho, co se přihází, být hoden události. Pokud chápeme totiž to, co se nám „přihází jako nespravedlivé a nezasloužené (vždy je to vina někoho jiného), jsou naše nářky rázem odpudivé, je to zosobněný resentment, resentment k události“ (Deleuze 2013: 160). Vinit ostatní za to, co se nám děje, vinit svět za to, že je k nám nespravedlivý, tak není ničím jiným, než symptomem pasivního přístupu k životu. Musíme totiž chtít událost, *Amor fati*. Odkaz na Nietzscheho koncepci věčného návratu je zjevný (viz Novák 2015). V knize o Nietzscheho filosofii Deleuze přichází s výkladem věčného návratu, který uvádí situaci hodu kostek: „Když vržené kostky jednou přitakají náhodě, nutně stvrdí číslo či osud, který znovu vrátí vrh kostek. Právě v tomto smyslu je druhý moment hry souborem obou momentů či hráčem, který se rovná celku. Věčný návrat je tento druhý moment, výsledek vrhu kostek, přitakání nutnosti, číslo, jež sjednocuje všechny prvky náhody, ale také návrat prvního momentu, opakování vrhu kostek, reprodukce a znovupotvrzení náhody samé“ (Deleuze 2016a: 52-53). Většina hráčů v kostky jsou špatnými hráči, protože chtějí kontrolovat náhodu – vrhnou kostkami a afirmují pouze výsledek, který se jim líbí. Jak píše Ronald Bogue, pokud se výsledek mine s jejich očekáváním, vrhají stále znovu a znovu, aby dokázali překonat původní „nešťastný“ výsledek, aby tak také smazali nepříjemné konsekvence, které z výsledku plynou (Bogue 2007: 8). My, jakožto „dobří hráči“, musíme přitakat výsledku, celý náš život je oním učňovstvím v přitakání. Musíme tedy v každém okamžiku činit tak, abychom tak chtěli a toužili činit i po miliontém, musíme chtít věčný návrat, musíme přitakat události, byť může být jakkoliv zraňující, protože v okamžiku rozhodování si musíme být vědomi faktu, že vše, co jsme prožili, se bude opakovat znovu a znovu, prožijeme vše, jak jsme to již prožili, se všemi strastmi a útrapami, a naše rozhodování musí být nesené tím, že musíme chtít prožít ještě jednou, afirmujeme svá rozhodnutí v každém okamžiku tak, aby docházelo k posilování

života, abychom chápali událost jako radostný moment, jako moment, kdy dochází k našemu stávání se, k novým aktualizacím a k novým typům jednání a chování. Co se jeví jako náhoda se tak stává osudem, nikoliv osudem, který jsme si sami nevybrali, ale po kterém sami toužíme. Proto musíme toužit a jednak tak, abychom byli události hodni: „Stát se synem svých událostí“ (Deleuze 2013: 161). Nepřítakat určitému výsledku, po kterém toužíme, ale přítakat události samotné.

Chtít událost neznamená být pasivní, ale aktivně tvořit, dokonce bychom mohli říct, že událost je podmínkou možnosti experimentu a imanentně koncipované etiky. Být hoden události znamená přítakat diferenci, vyhnout se resentimentu a afirmovat minulé události, v nichž jsme byli stvořeni my samotní. Nelze si však vystačit pouze s touto orientací do minulosti, jednáme, činíme a toužíme v přítomnosti, nesmíme se pasivně odevzdat tomu, co nás přesahuje. Deleuze pro objasnění našeho vztahu k události používá výklad, který je orientován kolem postavy herce. Z příkladu hodů v kostky jasně vyplývá, že událost se „odehrává“ v „prostoru“ singularit, které charakterizují danou situaci, to znamená, že místo toho, abychom se objevili v situaci, kterou známe, jsme vrženi přímo do středu dění, které nelze anticipovat. Naše role, kterou zastáváme v tomto dění, je ukotvena právě singularitami, jež zabydlují prostor události. Ocitáme se v události. Jak se s touto situací vyrovnat? Událost a její aktualizace jsou dvě odlišné věci: v případě bitvy na rovině aktualizace to znamená, že jsou v jistých časoprostorových korelacích do ní zachyceni vojáci, koně, různé zbraně, samotný povrch země, civilisté, generálové, vlády, počasí, řeky, stromy, atd., což znamená, že událost na rovině aktualizace je v tomtéž okamžiku jak kolektivní, tak soukromou. Oproti tomu sama událost je čistou ve smyslu věčnosti a univerzality, protože překračuje všechna časoprostorová uspořádání (Bryant 2011: 34-35). Postava herce umožňuje lépe projasnit tento dvojí charakter události, protože to, co herec činí, není reprezentace nějaké události, ale její aktualizace, která by se neodehrávala na rovině směsí těl. Bryant podává velmi hezký příklad: mim se snaží zachytit svůj deštník ve větru, vytváří pohyby, bojuje s přírodou, ale bez toho, aby deštník či vítr byly přítomné (Ibid.: 41), což znamená, že mim, nebo herec, je schopen událost zachytit v její čistotě bez ohledu na její časoprostorovou aktualizaci ve stavu věcí. Mim nezachycuje, nereprezentuje, pohyby někoho konkrétního, ale dává expresi čistým událostem (gesta a pohyby po způsobu infinitivu: Chodit, Jíst, Tančit, atd.), čímž umožňuje soustředit se na to, co událost jako takovou charakterizuje. Zachycuje smysl události, proto není plný resentimentu: „Herec [...] aktualizuje událost, avšak zcela jiným způsobem, než jak se událost aktualizuje v hloubce věcí. Lépe řečeno: zdvojuje tuto kosmickou, fyzickou aktualizaci jinou, zdvojuje ji způsobem singularně povrchovým, takže je mnohem jasnější,

zřejmější a čistá, a vymezuje první aktualizaci tím, že uvolňuje abstraktní linii a z události podržuje pouze její konturu a lesk. Je třeba stát se hercem svých vlastních události, je třeba kontra-aktualizace“ (Deleuze 2013: 161). To neznamena nejednat, ale uvědomovat si své postavení v události, být si vědom jejích aspektů a nikoliv toho, že sama událost je „špatná“, ale být jí hoden tím, že ji afirmuji v její čistotě: „Neexistuje válka, která by nebyla soukromou věcí, a naopak neexistuje zranění, jež by nepocházelo z války, jež by nepocházelo ze společnosti jako celku. Každá událost má všechny své souřadnice, to jest všechny neosobní sociální singularity. A přesto je dosti hanebné tvrdit, že válka se týká všech; není to pravda, netýká se těch, kterým slouží anebo kdo slouží válce, netýká se těch, kdo jsou stvořeni z resentimentu. A stejně tak je hanebné tvrdit, že každý má svou zvláštní válku, své zvláštní zranění; neplatí to o těch, kdo rány rozdírají, protože i ti jsou stvořeni z hořkosti a resentimentu. Platí to pouze o člověku svobodném, protože ten uchopil událost samu, a protože ji neaktualizuje jako takovou, aniž jako herec nepůsobí její kontra-aktualizaci“ (Deleuze 2013: 163). Pochopit událost samu znamená její kontra-aktualizaci, to je imanentní etika tak, jak ji Deleuze rozpracovává, kontra-aktualizace není něčím jiným než přitakáním silám života, experimentu a touze volit a činit bez ohledu na externí preskriptivní pravidla. Jak píše James Williams, naše role herce/mima v události je taková, že stejně jako oni musíme proměnit ono představení (událost, která se přihází) (Williams 2008: 19-20), protože náš vztah k události z nás činí to, co jsme/čím se stáváme.

III. Jacques Derrida: Dekonstrukce, etika a pohostinnost

Důvod, proč v závěrečné části práce přecházím k dílu Jacquesa Derridy je ten, že Derrida patří do stejné generace jako Foucault a Deleuze a zároveň se stejně jako oni snaží o vyznačení možností nenormativní etiky singulárního. Vztah Derridy a Foucaulta je však ambivalentní, jak již bylo zmíněno, zejména co se týče *Dějin šílenství*. Na straně druhé oba autory spojuje zájem o vztah suverenity a subjektivace, což je téma Derridova pozdního myšlení, respektive o proponování nového typu uvažování v rámci politické filosofie. Co se týče vztahu mezi Derridou a Deleuzem, oba spojuje zájem o státní aparát a o poukázání na represivní síly státu jako určité formy vládnutí. Derrida dokonce napsal Deleuzův nekrolog s tím, že mu byl Deleuze vždy velice blízký.⁹⁴

Zaměřím se zejména na analýzu státního aparátu, těla a toho, k jakému typu subjektivity/identity západní racionalita vládnutí vede, přičemž se pokusím o dekonstrukci této identity po způsobu Derridova uvažování. Stejně tak do hry vstupuje rovina animality, kterou vyznačuje Deleuze. Zejména mě však zajímá to, co v předchozích kapitolách zůstalo poněkud stranou, a tím je vztah etiky singularity a Druhého,⁹⁵ což je moment, který Derrida v rámci své pozdní dekonstrukce artikuluje s velkou silou, kdy se přiklání k filosofii Lévinasově.

Suverenita, stát a animalita⁹⁶

Pozdní Derridova dekonstrukce je artikulována v souvislosti se zaměřením na povahu politična, státu, spravedlnosti a promýšlení jejich vztahu k etice, kdy úběžným momentem Derridových úvah se stává vybudování velmi specifické koncepce animality, založené na jejím dynamickém vztahu k lidství a životu vůbec. Začneme tedy právě analýzou role animality v rámci Derridovy dekonstrukce; na jedné straně zde máme co do činění s kritikou

⁹⁴ <https://cengizerdem.wordpress.com/2009/12/01/ill-have-to-wander-all-alone-jacques-derrida/>

⁹⁵ Foucault ve svém díle analyzuje vztah Já-Druhý (z valné části) nepřímo, a to v tom smyslu, že naše chápání „normality“ a normálního individua se rýsuje na základě vnější difference: ti, kdo jsou označeni za šílené, kdou jsou označeni za abnormální, kdo jsou označeni za „nevhodné k vykonávání jistých úkonů“, nemohou být považováni za „zdravé“ a „normální“, tedy jsou odlišní od Já. Samozřejmě, Druhý je tak reziduálním výsledkem efektů moci. I, a i když Foucault ve třetím díle *Dějin sexuality* (Foucault 2003c: 95-131) vyznačuje vztah k Druhému v jeho pozitivitě, celé toto téma, tj. vztah Já a Druhý z hlediska konstituce etického vztahu, je ve Foucaultově díle spíše přítomné spíše částečně/implicitně (v několika rozhovorech, atd.), a proto se obracím k pozdnímu Derridovu myšlení.

⁹⁶ Značná část těchto myšlenek byla publikována v časopise *Filozofia* v roce 2017 (viz Charvát 2017a: 527-536).

západní metafyzické tradice: od Aristotela až k dílu Martina Heideggera lze podle Derridy vysledovat opomíjení toho, co činí zvíře zvířetem (Derrida 2008: 87-88), respektive v západní metafyzické tradici⁹⁷ je povaha zvířete charakterizována primárně diferencí, tj. deskripcí významných znaků, jimiž se zvíře odlišuje od člověka.⁹⁸ Pokud se Heidegger v *Bytí a čase* ptá po jsoucnu, které má velmi specifický vztah k bytí, je tímto jsoucnem pobyt, protože pobyt „je jsoucno, o kterém nelze říct, že se mezi jiným jsoucnem jen vyskytuje. Toto jsoucno se onticky vyznačuje spíše tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde“ (Heidegger 2008b: 27). Pobyt nelze charakterizovat výskytem, protože je vždy již „bytím-ve-světě“, zároveň svému bytí nějakým způsobem rozumí. Právě rozumění bytí, i kdyby tomu bylo tak, že pobyt svému bytí nerozumí, je momentem, který vede k řeči, tj. k článkovanému a artikulovanému výkladu toho, jak svému bytí rozumíme. Řeč je artikulací zkušenosti toho, jak k nám věci přicházejí, jak jim rozumíme, jak jsme s to je zvládnout.

Pobyt je tedy vždy bytím-ve-světě a setkává se s různými typy jsoucn. Heidegger dělí jsoucna primárně na živá a neživá, přičemž o neživých, tedy o těch, o nichž se uplatňují kategoriální určení, mluví jako o tzv. příručních jsoucnech, která vytvářejí totalitu prostředků, a jsoucnech, kterým je určeno pouze být. Živá jsoucna jsou také dvojího typu: na jedné straně je živým jsoucnem samozřejmě pobyt; zde Heidegger zdůrazňuje pojem existence,⁹⁹ na straně druhé jsou živým jsoucnem zvířata. Bytnost pobytu spočívá v jeho existenci, která však není tolik, co výskyt, existence znamená bytí člověka, zatímco u zvířete tomu tak není. Heidegger

⁹⁷ Cílem dekonstrukce je poukázat na (nereflektované) předpoklady západní metafyziky, která je podle Derridy založena na primátu plné přítomnosti; na druhé straně však Derrida neohlašuje zánik metafyziky, protože se z ní není nikdy možné naplno vyvázat (Derrida 1993a: 31); snaží se tedy poukázat na podmínky toho, co nazývá „metafyzikou přítomnosti“ (Fišerová 2014: 20), která je založena na logocentrismu, který je metafyzikou fonetického písma (Derrida 1999: 10).

⁹⁸ Již na začátku první knihy Aristotelovy *Metafyziky* se dozvídáme, že „[v]šichni lidé od přirozenosti (*to fysei*) touží po vědění (*to eidenai*). Známkou toho je záliba (*agapésis*) ve smyslových vjemech (*aisthéseis*), v nichž si libují pro ně samy, aniž hledí k jejich potřebě“ (*Met.* 980a21-23). Zvířata se pohybují v rámci určitého teritoria s ohledem na faktor účelnosti, zatímco člověk, protože má duši rozumovou, která je na úrovni přírody vlastní pouze člověku, má schopnost se odpoutat od ohledu užitnosti a nahlížet věci jen pro ně samy (tj. pouze člověk je schopen vědění, uvažování metafyzického typu, atd.). Na tento moment navazuje v *Rozvrhu fenomenologické interpretace Aristotela* z roku 1922, Martin Heidegger, když při interpretaci výše zmíněné pasáže hovoří o tom, že lidská tendence „nahlížet více“ (tj. tendence k oproštění se od praktického způsobu obstarávání) vede „faktický život k tomu, že se starosti o zařizování vzdává. To, s čím zařizování zacházelo, stává se něčím, nač teď pouze nahlíží. Vzhled je nahlížen a explikován ve svých vztazích typu ‚proč‘, které nyní určují, co předmět sám o sobě je“ (Heidegger 2008a: 51).

⁹⁹ „Ono bytí samo, k němuž se pobyt může tak či onak vztahovat a k němuž se vždy tak či onak vztahuje, nazýváme existence“ (Heidegger 2008b: 28).

dokonce dodává, že v „rámci ontologie pobytu, která je *nadřazena* ontologii života, je existenciální analýza smrti *podřazena* charakteristice základní skladby pobytu. Konec života jsme u živočicha označili termínem *uhynutí*“ (Heidegger 2008b: 283).¹⁰⁰ Zvíře tedy neumírá, pouze hyne, zatímco pobyt „*jest ke své smrti*“ (Ibid.: 283). Pokud k základní skladbě bytí pobytu patří bytí-ve-světě a směřování ke smrti, u zvířete je tomu tak, že zvíře je ochuzené o svět (*Weltarm; poor-in-the-world*); proto nemůže být charakterizováno existencí, proto nemůže svému bytí rozumět, proto své bytí neartikuluje článkovaně.¹⁰¹ Alice Kliková velmi přesně podotýká, že se lze v rámci takto vystavené koncepce lidské identity zaměřit na „problematický bod, kterým je způsob uchopování jiných než lidských jsoucn. Důvodem je jasná a definovatelná distinkce mezi lidským jsoucнем a 'ostatními', tj. nelidskými jsoucný. Povaha ostatních nelidských myslitelských jsoucn je taková, že to v silném slova smyslu *nejsou* lidská jsoucná“ (Kliková 2007: 288). Derrida ve své reflexi Heideggerovy fundamentální ontologie dále zmiňuje, že Heideggerem artikulovaná diference mezi zvířetem a člověkem je založena na schopnosti tematizovat, respektive na schopnosti nahlížet „něco samo o sobě“, zvíře, na rozdíl od člověka, nedokáže „odstoupit“ od věcí, zatímco člověk nejen, že toho schopen je, ale zároveň dokáže svět tvořit, formovat (Derrida 2008: 145).¹⁰² Když Derrida začíná svoji desetihodinovou promluvu na konferenci v Cerisy v roce 1997 tím, že tematizuje událost, kdy je objektem pohledu zvířete (kočky), který v něm vyvolává nevolnost, protože se cítí jako „nahý“ a za svoji nahotu se „stydí“ (Ibid.: 5), nejedná se o nic jiného, než o naznačení kritického vypořádání se s Heideggerovým pojetím toho, co to znamená být zvířetem. Motiv nahoty a studu je zároveň rámován Derridovým upozorněním, že mezi základní charakteristiky člověka patří to, že je oblečen, stejně jako to, že má rozum, avšak právě v okamžiku, kdy na člověka hledí to, co nazýváme zvířetem (Derrida volí schválně tento opis), je tato (v západní metafyzice tradiční) distinkce mezi člověkem a zvířetem problematizována, protože zvíře, které je samo o sobě nahé, nemusí cítit stud, nemusí se zahalovat, zatímco člověk jako by byl pohledem zvířete svlékán a tím se odhalovala jeho animální podstata; tento specifický vztah je pak Derridou ukotven ještě tím, že v očích zvířete člověk nachází obraz sebe sama, spatřuje, že je na něj hleděno (Ibid.: 61).

¹⁰⁰ Pokud není napsáno jinak, kurzíva je vždy přítomna v originále.

¹⁰¹ Podobný výklad Heidegger předkládá i v *Základních pojmech metafyziky (Die Grundbegriffe der Metaphysik)*, kde hovoří o tom, že zvíře je ochuzené o svět, proto o něm nelze hovořit z hlediska existence (viz Heidegger 1995: §42-43; 176-180). Heidegger se sice obrací k tezí biologa von Uexküll, ale spíše ilustrativně, než aby vyvozoval závěry, které by se odlišovaly od tematizace povahy života zvířete v *Bytí a času*.

¹⁰² Derrida píše, že „man is world-forming“, neboli *weltbilden* (Derrida 2008: 145).

Pro Derridu tedy neexistuje nic jako absolutní/ontologický rozdíl mezi člověkem a zvířetem, jedná se o reafirmaci statusu animálního (života) v rámci západní filosofie (tak, jak je chápána Derridou).¹⁰³

Derrida je totiž přesvědčen, že rozdělení živých jsoucen na pobyt a zvířata ve své podstatě selhává v jednom základním aspektu: nedokáže adekvátně reprezentovat mnohost živočišných druhů.¹⁰⁴ V okamžiku, kdy filosof (či kdokoliv jiný), říká slovo „zvíře či živočich“ v singuláru, tak bez dalšího doplnění prohlašuje, že tento singulární pojem označuje vše živé jakožto ne-lidské (Ibid.: 31). Na jedné straně je samozřejmě pravda, že život jako takový a jeho diferenciaci a exprese jsou předmětem vědy-biologie. Na straně druhé však „stávání-se předmětem nějaké vědy“ je akt, který v sobě obsahuje nejenom specifický vztah mezi vědou a filosofií, ale také mezi vědou a legalitou (Derrida 1985: 6). A pokud je život předmětem vědy, je nutné se také ptát, jakou roli hraje smrt jakožto předmět protikladného typu, kdy nelze najít přesná „vědecká“ kritéria pro rozlišení těchto dvou oblastí, a to proto, jak Derrida tvrdí, že onen „žijící subjekt“ biologického diskurzu v sobě obsahuje nejenom rovinu života a smrti, ale také částečné investice politicko-kulturně-vědeckého-dispozitivu (Ibid.: 6). Ba nejenom to; tento žijící subjekt je subjektem, který není „bytím k smrti“, je „přežívajícím“, snaží se prodloužit život „i po smrti“ (Derrida 2007: 26).

Tento prostor, kde se kříží život, smrt a nediferencovaná zkušenost přežívání (*survive*), je pro Derridovy úvahy o povaze animality naprosto klíčový, protože veškeré zmíněné distinkce mezi člověkem a zvířetem se zde postupně rozplývají a prokazují vlastní vykonstruovanost. Za hranicemi tzv. „lidského“, ovšem nikoliv v opozici, se rozprostírá sféra heterogenní multiplicity uspořádání vztahů mezi živým a ne-živým, pole mikromolekulárního, neboli vztahů u nichž nelze přesně určit jasnou a pevnou hranici, jedná se o prostor nerozlišitelnosti mezi organickým a anorganickým (Derrida 2008: 31). Tato nestratifikovaná plnost je zároveň podmínkou možnosti diferenciaci života jako takového a je předpokladem rozumových distinkcí, které se ale, z povahy věci, míjejí s tímto fluidním pojetím pole obsahujícího pre-individuální síly.¹⁰⁵

¹⁰³ Viz Derrida 2014a: 29.

¹⁰⁴ Zde je samozřejmě nutno podotknout, že Heidegger se vyvazuje z biologických otázek rozlišení jednotlivých druhů již samotnou způsobem kladení otázky po bytí.

¹⁰⁵ Deleuzův a Guattariho přístup k povaze animálního je tak soumězný s Derridovou konceptualizací mezi-prostoru plného nediferencovaných relací; jakkoliv nepoužívá pojem transcendentálního pole, jedná se i v jeho případě o rovinu imanence a podmínku možnosti diferenciaci.

O bestialitě a suverenitě

Derridovy poznámky o animalitě hrají hlavní roli, alespoň jak jsem přesvědčen, v jeho úvahách týkajících se pojmu spravedlnosti, státu a konceptualizace politična.¹⁰⁶ V semináři věnovaném vztahu bestiality a suverenity Derrida ukazuje, jak jsou politično a státní prostor konstituovány s ohledem na „postavu“ bestie (zvířete), jejíž role je bytostně ambivalentní a kontradiktorická. Kritickým čtením, které Derrida nazývá bajkou, traktuje západní tradici politické filosofie jako vyprávění alegorického typu, jež se vždy obrací k limitě sebe sama: podmínka možnosti státu/*polis* je založena na artikulaci diference mezi člověkem a zvířetem, avšak tato diference je neustále prostupována a problematizována konceptem bestie. Proto se Derrida obrací k Hobbesovu *Leviathanovi* a vychází ze známého rčení „člověk člověku vlkem“ (*homo homini lupus*), což je sice, jak Derrida podotýká, fantasmatický a ireálný vztah, který je však zároveň fundamentem při uvažování o vzniku státu: „Ukážeme si, že se nelze zabývat vztahem bestie a suverenity, a všemi otázkami zahrnujícími politično, politiku zvířete, člověka a bestie v kontextu státu [...] aniž bychom vzali do úvahy jisté privilegium, jímž se vyznačuje figura 'vlka'“ (Derrida 2009: 9).

Tím se také značně reartikuluje pozice „člověka“, který se stává středním členem mezi pojmy „suverenity“ a „bestie“ (tj. jakožto svorník mezi *femininem* a *maskulinem*), přičemž zaměřuje pozornost právě na význam oněch výše zmíněných konceptů, kdy je spojuje jeden závažný fakt: jak „suverén“, tak „bestie“ jsou situováni mimo zákon jako takový. Suverén stojí „nad právním řádem“ skrze „rozhodnutí“ (viz Schmitt 2012: 9),¹⁰⁷ přičemž koncept suverenity v sobě vždy (jakkoliv implicitně) obsahuje rovinu diktatury, která je sebe-kladením; suverenita je vždy diktaturou, protože je preskripcí určitého řádu. Derrida dále problematizuje distinkci mezi demokracií a suverenitou s ohledem na téma univerzálních lidských práv, protože koncept humanity jakožto obecný pojem vylučuje postavu nepřítele, protože nepřítel není chápán jako lidská bytost (Derrida 2009: 70). Nepřítel je mnohem spíše chápán jako bestie, která se dopouští jednání, jež není v souladu s uznávaným řádem, tento řád však spadá vjedno s vymezením suverénního státu, který, jak uvidíme dále, předpokládá při svém založení primární akt násilí, tudíž vyvstává ze situace ne-lidskosti; díky státu se člověk stává člověkem, člověk přestal být druhému vlkem. V tomto ohledu dává přesný smysl také to, proč je bestie/zvíře situována mimo zákon; její život není pod právní ochranou, protože se vymyká lidské společnosti (státu), ale v tom tkví ona „double-bindová“ pozice bestie, zároveň je

¹⁰⁶ Po vzoru předchozích kapitol přecházím tedy ke vztahu stát a jedinec.

¹⁰⁷ „Suverén je ten, kdo rozhoduje o výjimečném stavu“ (Schmitt 2012: 9).

podmínkou možnosti jejího založení. Derrida se tak znovu snaží překročit binární protiklady, aby poukázal na jejich vykonstruovanost, s tím, že jeho výklad má primárně politické implikace. Derrida dokonce dodává, že stát (a suverenita) je orientován skrze jistý sadismus přítomný v trestu smrti: nikde jinde není suverenita státu viditelná více, než co se týče veřejných poprav, které jsou ukázkou lidského voyeurství, a zároveň ten, kdo je odsouzený, je charakterizován jako bestie, která se vymkla státnímu řádu (Derrida 2014b: 26). Tato krutost je zároveň maskována z hlediska morálního, kdy se však značně problematizuje diference mezi spravedlností a odplatou; moderní stát, a zde Derrida sleduje Nietzscheho, je artikulován skrze koncepci dluhu, kdy je kritérium toho, kdy je vymáhání dluhu či jakými prostředky lze někomu oplácet to, že nebyl schopen dostát svým závazkům, i přesto, že je normativní, značně vratké, konstruované a ne-situační, tj. svrchované, protože jedinec (a zároveň také společnost) se sám staví do role toho, kdo je schopen určit, zda došlo k jednání, které lze charakterizovat jako nespravedlivé, a proto vyžaduje (násilnou) odplatu, a kdy je zároveň viník chápán jako nepřítel, tj. jako ten, kdo si nemůže klást nárok na to, aby byl pod ochranou právního systému (viz Agamben 2011).

Proto není nijak překvapující, když se Derrida obrací k Rousseauovi,¹⁰⁸ respektive k *Vyznáním*, kde Rousseau vykládá vlastní obsesi nahlížet na sebe sama jako na „vlkodlaka“ (*loup-garou*).¹⁰⁹ Tuto obsesi lze chápat v kontextu politiky jako snahu vyjít ze sebe sama, ale zároveň sebe sama identifikovat mimo kategorie lidského, mimo kategorie diference mezi člověkem a zvířetem, ale jakožto kontinuitu trvání. Deleuze a Guattari stejně jako Derrida poukazují na tuto tendenci k překračování binárních protikladů, když svůj výklad o animalitě a státu uvádějí dosti emfatickým zvoláním: „Věříme v existenci velmi zvláštních stávání-se-zvířaty, která pronikají a unášejí člověka a která se dotýkají zvířete stejně jako člověka“ (Deleuze a Guattari 2010: 267). Tento motiv, jak bylo řečeno v předchozích kapitolách, oba autoři rozvíjejí, když se zabývají problémem státu. I když je stát vždy reartikulací předchozích kódů, u Deleuze a Guattariho základní roli hraje spojení člověka a zvířete, neboli animální charakteristika člověka, která má potenciál provést abrupci státního zřízení. Bestie je ten, kdo uplaňuje vášně a zuřivost (stávání se vlkodlakem), kdo je mužem bestiální války (a zopakujme, že válka není v případě Deleuze a Guattariho něčím, co by bylo „uvnitř“ státu, ale je to vždy exteriorita); tato válečná zuřivost je artikulována skrze aspekt stávání se, na jehož

¹⁰⁸ Derrida se zabýval Rousseauem již v *Gramatologii*, zejména však z hlediska objevení (a zároveň z hlediska vědomého zapuzení tohoto objevu) suplementarity (viz Derrida 1999).

¹⁰⁹ Viz Rousseau 2017: 578.

podkladě se stát konstituuje jako svrchovaný: „Svědčí především o jiných vztazích k ženám, ke zvířatům, protože všechno žije ve vztazích *stávání se*“ (Deleuze a Guattari 2010: 399, kurzíva Deleuze a Guattari). V tomto ohledu je válečník vždy limitou státního zřízení, protože je bestii: je excentrický, šílený a vykonává činy proti králi, knězi a zákonům, které vyplývají ze státu (Ibid.: 401); proto je nutné jej označit za nepřítele, ale skrze tento akt značení vzniká státní prostor sám o sobě, jakožto interiorita proti exterioritě. Derrida sleduje velmi podobný pohyb v rámci politické filosofie, kdy bestie sice stojí mimo státní prostor, ale je to právě tato pozice, která specificky artikuluje vztah mezi člověkem a zvířetem z hlediska (právní) normativity.

O spravedlnosti a násilí

Derridova dekonstrukce konceptu suverénního státu dále pokračuje poznámkami o povaze spravedlnosti, které jsou artikulovány na základě jeho re-interpretace textu Waltera Benjamina nazvaného „Ke kritice násilí“ (Benjamin 1998: 48-79).¹¹⁰ Derridova teze zní velmi jednoduše: jakýkoliv akt založení (státu) je nutně aktem násilným, ale je to zároveň násilí,¹¹¹ které stojí mimo legální i nelegální, mimo spravedlivé i nespravedlivé (Derrida 2002b: 11). Tento typ (zakládajícího) násilí Derrida charakterizuje jako mytické násilí, které je schopno přeměnit stávající poměry, přičemž vystupuje jako násilí, jež má právo na právo, a v tomto ohledu je tedy tím, co ohrožuje právo, patří „již k původu práva“ (Ibid.: 53), ovšem jakožto *epoché*, jako instance ne-práva. Jakmile je již něco založeno, nastává situace nového práva, které retrospektivně obhájí toto násilí, kdy se ospravedlňuje předbudoucím časem, a proto je násilí uchovávací nutno myslet s násilím zakládajícím.¹¹² Neboli; jakýkoliv právní systém předpokládá zakládající násilí, každé uchovávací násilí dále nutně zároveň právo udržuje, je

¹¹⁰ Věnovat se samotnému Benjaminovu textu by bylo věcí samostatné práce, mě ale zajímá směr Derridových úvah, které sledujeme v této studii. Pro odlišné čtení Benjaminova textu viz Žižek 2013: 179-197, pro výklad specifčnosti Žižekovy politické filosofie viz Deanová 2014.

¹¹¹ Pro srovnání viz klasický výklad Arendtové, která tvrdí, že ve 20. století, které nazývá stoletím násilí, dosáhl technický rozvoj (nástrojů násilí) takového stupně, že použití ničivé zbraňové síly není omluvitelné či ospravedlnitelné jakýmkoli politickým cílem. Hlavní funkce násilí, tedy být posledním arbitrem různých sporů, zmizela, má již jen funkci zastrašovací; zastrašování je v současné situaci nejlepší zárukou míru. Násilí vždy potřebuje nástroje a povaha násilí je podřízena kategorii prostředku a účelu a zároveň se technika, nástroje násilí používají v oblasti lidské, která je dána vždy určitou možností tyché, je ničivost nových technologií značně nebezpečná. Důvod, proč se používají, je jednoduchý, jednoduše člověk nenašel jiného arbitra v mezinárodních záležitostech (Arendtová 2011). Pro výklad praktické soudnosti a etického rozvažování u Arendtové viz Novák 2014.

¹¹² Proto Derrida mluví o mystickém základu autority (Derrida 2002b: 17).

za „každou smlouvou“ (Ibid.: 66).¹¹³ Společnost je takto založena na tortuře, je to v její vlastní povaze; nejde však o přímou kritiku, ale o vyznačování povahy práva jako takového. K otázce násilí se vyjadřuje i Frantz Fanon, když v díle *Psanci této země*, píše, že „dekolonizace bude vždy nevyhnutelně násilným procesem“ (Fanon 2014: 59), protože se snaží o nastolení nové (právní) situace, kdy se zároveň znovu označuje akt signifikace ze strany koloniálního systému, který tak tvoří (a současně labelizuje) postavu kolonizovaného, jež je těhotná animálními významy (divoch či bestie). Dekolonizace¹¹⁴ jako násilný proces v sobě na jedné straně obsahuje zakládající násilí, na straně druhé (v onom předbudoucím čase) i násilí uchovávací. Co umožňuje distinkci mezi těmito dvěma typy násilí je paradox iterability (Derrida 2002b: 62), neboli otázka původu, který není nikdy původní; „[p]ůvod se musí původně opakovat a proměňovat, má-li platit jako původ, to jest uchovávat se“ (Ibid.: 62).

V tomto okamžiku však přichází základní problém: právo má totiž snahu uskutečňovat se „ve jménu spravedlnosti a spravedlnost chce být zasazena v právu“ (Ibid.: 30), jež má být *enforced*. Avšak právo pracuje s konkrétně subsumovanými příklady, klade si nárok na to být správné (*juste*), je „živlem kalkulu“ (Ibid., 22), zatímco spravedlnost je nekalkulovatelná a počítá s nepočítatelným, je vždy „na příchodu“ jako to, co se „ohlašuje“, proto je spravedlnost (v Derridově výkladu Benjamina) chápána jako božské kladení cíle.¹¹⁵ V tomto ohledu spravedlnost není dekonstruovatelná (Ibid.: 21), zatímco právo ano, dekonstrukce jako taková je spravedlností; přichází nepozvána, uplatňuje se, problematizuje, je vždy artikulována s ohledem na singularitu situace/události. Dekonstrukce tedy dekonstruuje nárok zakládajícího násilí jako násilí uchovávacího skrze paradox iterability, neboli žádné násilí nikdy není „čisté“ a je vždy přítomné v jakémkoliv smluvním aktu. Dekonstrukce se tak pohybuje mezi obojím; spravedlnost je totiž přítomná v aporetickém intervalu, v separaci, v mimo-časové hranici jako záblesk, který nelze subsumovat, proto se neustále klade jako *differance*.

¹¹³ Derrida zde vychází z pojmu *Gewalt*, který jednak znamená násilí i legitimní moc, oprávněnou autoritu (Derrida 2002b: 10).

¹¹⁴ Nejedná se samozřejmě o kritiku dekolonizace, ale o případ, v němž je možno uplatnit Derridou proponované termíny, kdy se v širším kontextu jedná o otázku spravedlnosti, kdy dekonstrukce jako taková se chápe základní distinkce mezi kolonizovaným a kolonizátorem a poukazuje na její vykonstruovanost, což je téma, které proberu v samostatné podkapitole.

¹¹⁵ Pro Derridovo pojetí mesianismu, který je v *Síle zákona* uzávorkován, viz *Strašidlá Marxa* (Derrida 2011).

Je to, jak jsem přesvědčen, stejná *differänce*, která je přítomná v problematizaci difference mezi člověkem a zvířetem; trhlina či průrva, která tuto diferencii umožňuje, a proto je vždy dekonstruovatelná na rovinu pre-individuální a nediferencovaných vztahů, v nichž (a z nichž) se artikuluje život sám. Nejedná se o nic jiného než o to, že Derridova pozdní dekonstrukce je artikulována jako etika singularity, jako etika, která se snaží odpovědět na problém singulárního kontextu s ohledem na jakékoliv politické rozhodnutí, které nezahrnuje (pouze) sféru (uměle konstruovanou skrze binární protiklady) lidských práv, ale také zvířecí život, bestii, živé. Člověk a bestie se tak stávají korelujícími termíny, které činí právo možným, ale tím věc nekončí; jedná se spíše o náznak procesuality prožívání života stojícího mimo násilí, a tak fundující samotnou možnost etiky, oproti všem snahám morality.

Derridův zájem o dekonstrukci rozlišení mezi člověkem a zvířetem je tak nesen jeho zaměřením pozornosti na to, co je v dějinách metafyziky označováno jako marginální, co je chápáno jako čistá exteriorita, a ukazuje, že tato exteriorita je místem, z níž veškeré binární opozice vycházejí, ale zároveň zapomínají na to, že jsou umělé, že nejsou přirozené.¹¹⁶

Exteriorita, bestie a marginálie jako podmínky možnosti dekonstrukce a etiky singulárního, která je „šílená [...] spravedlností“ (Derrida 2002b: 33).

V čem tedy spočívá specifická Derridova přístup k tématům z oblasti politické filosofie? Za prvé se jedná o radikální odmítnutí jakéhokoliv typu normativity s ohledem na etickou bázi rozhodování a výkonu spravedlnosti, kdy toto odmítnutí je rámováno Derridovou dekonstrukcí pre-skriptivního významu práva. To znamená, že Derrida proponuje filosofii singularity, filosofii události, která má bytostně etický nádech. Za druhé je Derridova analýza témat politické filosofie, zejména co se týče konstituce státu, nesena radikální dekonstrukcí klasicky chápané difference mezi člověkem a zvířetem, kterou můžeme chápat jako příspěvek k Derridovu vyrovnávání se se západní metafyzickou tradicí. Derrida ukazuje, jak koncept bestiality je úběžným momentem rozlišování mezi exterioritou a interioritou, přičemž je to právě exteriorita (bestie, nepřítel), co umožňuje vznik státu, avšak stojí mimo něj a zároveň jej neustále ohrožuje.

Identita a znaky: Od *Srdce Temnoty* k *Černé kůži*, *bílým maskám*

Rozviňme moment, který jsem naznačil již výše, a to moment vztahu násilí a subjektu, respektive vztah suverenity a podmanění, vztah státu a násilí. Důvod, proč se obracím k tomuto tématu je v podstatě jednoduchý: na základě analýzy koloniální situace lze vyznačit,

¹¹⁶ To ovšem neznamená, že by Derrida proponoval rovinu přirozenosti jako a priori rámec zkušenosti. V rámci dekonstrukce nic takového jako přirozenost sama o sobě nemůže existovat.

jakým způsobem lze, po vzoru Derridy, pojímat konstrukci subjektivity, a tedy ji i následně dekonstruovat. Zároveň také uvidíme, že pokud Derrida vyznačuje význam singulární (tj. nenormativní) etiky, když hovoří o státu a animalitě, ukazuje se její podstata zejména v okamžiku, kdy Derrida představuje tematizaci vztahu Já – Druhý na základě situace setkání. Cílem následujících stran je tedy provedení dekonstrukce vztahu kolonizátora a kolonizovaného, za účelem vyznačení jistých znakových operací, které hrají zásadní význam při konstituci koloniálního subjektu, tj. subjektu, který je vyznačen ve dvojí struktuře značení: na jedné straně je označován jako marginální, jako někdo, kdo ztrácí charakter lidství, jako bestie, která vykazuje rysy zvířecosti; na straně druhé ale akt připisování vnějších znaků ze strany koloniální moci je jejím fundamentem, tj. momentem vnější difference, která odhaluje fantazmaticko-rasistickou strukturu, jež je přítomná v jazyce kolonizovaného. Tím se dostáváme k momentu, jak je subjektu externě určena jeho vlastní identita (skrže jazyk, skrže pohled na jeho tělo a skrže dohled nad jeho chováním), přičemž smyslem je poukázat na překračování těchto (násilných) determinant a vyznačení možnosti etického vztahu k Druhému.

Když Partha Chatterjee hovoří o koloniálním státu z hlediska moderního dispozitivu moci, který je založen na tzv. „koloniální diferencii“ a dále uvádí, že koloniální režim moci lze chápat jako „moderní režim moci, kterému je předurčeno, že nikdy nenaplní své normalizační poslání, protože předpokladem jeho moci je uchovávaní cizosti vládnoucí vrstvy“ (Chatterjee 2013: 129), ocitáme se tak přímo uprostřed hlavní tematické osnovy uvažování o povaze kolonialismu z postkoloniální perspektivy. Na obecné úrovni lze totiž říct, že kolonialismus jako takový označuje „zvláštní druh expanze“ (Nykl 2015: 9), kdy každá „expanze v určité fázi překračuje hranice nejen etnické, nýbrž i vymezení původního kulturního areálu. Má dvě strany – expandující a podrobovanou“ (Ibid.: 9). Cílem této kapitoly je pak analýza koloniálního diskurzu z pozic postkolonialismu a dekonstrukce, respektive deskripce hlavních diskurzivních i nediskurzivních technik, jimiž koloniální moc byla uplatňována, které jsou zpětně odhalovány v rámci postkoloniálního myšlení. To ve své podstatě vede k vymezení toho, co to postkoloniální myšlení vlastně je, protože pouze tak bude možné vyznačit pozici kritiky, které byl koloniální režim moci vystaven ze strany těch, kdo jím byli podrobeni a následně se dostanu k vyznačení Derridovy pozice. Nejedná se o nic jiného, než o formu kritiku určitého typu rozumu, na jehož základní charakteristiky (tj. tendence k panství) a upozornili již například Adorno s Horkheimerem v knize *Dialektika osvícenství* (Adorno a Horkheimer 2009). Hlavním leitmotivem, který se postkoloniálním myšlením vine, je vědomí toho, že, jak se v jednom rozhovoru vyjadřuje Joseph-Achille Mbembe, „kolonizace sama

sebe i ostatní vždy prezentovala v klamném světle“ (Mbembe 2011: 37), kdy její hlavní strategií bylo uplatňování metod zaměřujících se na to, „jak zasít vědomí rasové nerovnosti do myslí kolonizovaných lidí“ (Ibid.: 37). Postkoloniální myšlení se tak zaměřuje na analýzu způsobů bytí, které jsou determinovány koloniální situací, zaměřuje se na to, jakými způsoby byla druhému vtiskována jeho identita, jak docházelo ke specifické konstrukci identity, neboli na to, jak byla afirmována ona již zmíněná koloniální diference. S tím ovšem souvisí i další téma postkoloniálního myšlení (a jsem si samozřejmě vědom, že pojem „postkoloniální myšlení“ užívám jako abstraktní termín označující celou řadu výpovědí různých autorů, které však v různé míře spojuje zájem o nastíněná témata), a to je důraz na „rozvíjející se lidskou přirozenost, která se prosadí, teprve až budou zahlazeny veškeré stopy po krutých a rasově zabarvených koloniálních praktikách“ (Ibid.: 37). Mbembe v tomto kontextu dokonce hovoří o „víře v příchod univerzálního bratrského společenství“ (Ibid.: 37).

Homi K. Bhabha píše, že základním znakem kolonialismu, respektive koloniální autority, je tvorba „diferenciací, individuací, efektů identity, jejichž prostřednictvím dokážou diskriminační praktiky zmapovat podřízené obyvatelstvo oceňované viditelným a transparentním znakem moci“ (Bhabha 2012: 172), což mimo jiné znamená kromě přímého uplatňování násilí také vytvoření specifického fantazmatu kolem významu písma/knihy, kdy objev knihy v koloniálním diskurzu „zavádí znak náležité reprezentace: slovo Boží, pravda, umění jsou podmínkami počátku, historické praxe a narativu“ (Ibid.: 165), který je vyznačen svou umělostí a performativností, tj. umělým vytvářením diferencí a konstrukcí vztahu ovládající a ovládaný. Nemusíme jít však až takto daleko, stačí pouze poukázat na fakt, že koloniální državy byly ovládány písmem, tj. byrokratickým aparátem, protože znakem koloniální vlády je „akt *psaní*“ (Ibid.: 151, kurzíva Bhabha). Zde Bhabha odkazuje ke Stuartu Millovi, který jeden čas působil jako examinátor pošty Východoindické společnosti, a který s jistým uspokojením popisuje, jak celá vláda Indie probíhá písemně. Jak Bhabha dodává, Millův „sen o dokonalém záznamovém systému jistila praxe utilitaristických reforem: spojení soudní a výkonné moci ve výběřčím daní, kodifikace zákona, systém ryotwar při rozdělování půdy a pečlivé zjišťování a zaznamenávání pozemkových práv“ (Ibid.: 152). Právě moment zdůraznění významu písma je slučitelný s Foucaultovým popisem moderního dispozitivu moci, která je založen na neustálé (nepřímé) kontrole a touhou po zaznamenávání všech okamžiků života za účelem jeho produktivity.

Aimé Césaire v *Rozpravě o kolonialismu* podotýká, že moderní západní civilizace (a zde má na mysli civilizaci, která vykrytalizovala během posledních dvou staletí) nedokázala úspěšně vyřešit problém, který sama nastolila, totiž problém koloniální. Césaire přichází zejména

s negativním vymezením kolonialismu, tj. především toho, co kolonialismus není: „[...] není totiž ani evangelizací, ani lidumilným podnikem, ani snahou o posunutí hranic nevědomosti, nemoci a tyranie, ba ani rozšířením hájemství *Boha* či *práva*“ (Césaire 2011a: 87, kurzíva Césaire). Vidíme zde dekonstrukci koloniálního mýtu, který evropská racionalita vypreparovala ze svých útrob, aby afirmovala rabování a podmaňování Jiného, proto Césaire dodává, že je nutno přijmout fakt, že „zodpovědnost zde nese dobrodruh a pirát, hokynář ve velkém a rejdař, zlatokop a kupec, hamižnost a síla, a jejich zlověstný stín v podobě jisté formy civilizace, jež v určitém okamžiku svých dějin vnitřně pocítila nutnost rozšířit konkurenci svých protichůdných ekonomik ve světovém měřítku“ (Ibid.: 87). Kolonizace tedy není mírumilovným podnikem, který by byl nesen ethosem uznání Druhého, ale je to ona, kdo probouzí v kolonizátorovi skryté pudy, jako „je žádostivost, sklon k násilí, rasová nenávisť a morální relativismus“ (Ibid.: 87-88), proto mluví o kolonizaci jako zvěčňování, kdy druhý je chápán pouze jako objekt touhy, nikoliv jako subjekt a pokud je jako subjekt disciplinován, tak jen proto, aby to byl subjekt podřízený, jedná se o subjekt-nástroj, kterému jsou upřeny všechny znaky lidství (tudíž bychom mohli hovořit o nelidském subjektu, který je předmětem ekonomického pohledu kolonizátora).

Odbočme na okamžik ke knize *Srdce temnoty* od Josepha Conrada, v níž se na jedné straně explicitně poukazuje na povahu kolonialismu tak, jak jej naznačil Césaire, avšak na straně druhé i Conrad sám zůstává v jeho zajetí (za což bylo dílo podrobena různé kritice ze strany postkoloniálního myšlení). Když Homi K. Bhabha popisuje, že „moderní koloniální systém chápe své državy jako *teritoria*, nikoliv jako *národy*“ (Bhabha 2012: 155, kurzíva Bhabha), souvisí s tím celý konglomerát významů, kolem nichž se nadále budeme pohybovat: *a)* teritorium je obydlené zvířaty a nikoliv lidmi, *b)* teritorium je volným polem, které je určeno k drancování, *c)* teritorium je teritoriem proto, že není naší primární domovinou a tudíž se vyznačuje charakterem cizoty. Proto Conrad tvrdí, že to, o co v koloniích šlo, nebylo nic jiného než „prachobyčejný útisk“, k němuž dobyvatel potřebuje pouze „hrubou sílu“: „Urváli, co se urvat dalo, jednoduše proto, že to bylo k mání“ (Conrad 1996: 13). Tento proces drancování rozhodně není počinem, v němž by bylo místo pro slitování či humanitu, vždyť dobýt „nějaké země znamená většinou vzít ji těm, kdo mají jinou barvu pleti nebo rozplesklejší nos než my, a to není vůbec nic pěkného, zvláště když do toho člověk vidí hodně zblízka“ (Ibid.: 13). A i když dobývání může vykoupit „jedině idea“ (Ibid.: 13), například ta, kterou si živí Kurtz (a který propadne naprosté samotě a temnotě), nic to nemění na faktu, že je to právě idea, co je produkováno sebe-afirmativním narativem, jenž o sobě kolonialismus hlásá. Césaire zdůrazňoval moment, že kolonizace probouzí v tom, kdo kolonizuje, skryté

pudy a v případě Conrada je tento fenomén přítomný v celém narativu: když hlavní postava Marlowe podstupuje lékařskou prohlídku před svým odjezdem do nitra temnoty, lékař se ptá na to, zda v jeho rodině nejsou nějaké případy šílenství, protože je obecně uznávanou představou, že ten, kdo zakusí existenci v divočině/džungli/temnotě, se promění psychicky – „ke změnám dochází uvnitř“ (Ibid.: 21); teritorium je chápáno jako střed země, jako prostor, v němž se jedinec vrací do světa nečasového, primitivního a mytického,¹¹⁷ v němž se věří na duchy, a který je bytostně prostoupen smrtí. V Conradově popisu se dále ukazuje dvojí přístup k „divochovi“ ze strany koloniální moci: na jedné straně je „divoch“ ponechán smrti, když už nemůže vykonávat svou roli nástroje, kdy již není předmětem ekonomického pohledu kolonizátora: „Černé postavy se krčily, ležely a seděly mezi stromy, opíraly se o jejich kmeny a tiskly se k zemi, napůl viditelní, napůl pohlcené přítímím, ve všech možných pózách bolesti, rezignace a zoufalství. Na svahu vybuchla další nálož a vzápětí se mi půda slavě otřásla pod nohama. Práce pokračovala. Pěkná práce! A tohle bylo místo, kam se někteří z těch, kdo při ní pomáhali, odklidili zemřít“ (Ibid.: 30). Marlowe má dokonce dojem, jako by vstoupil přímo do středu „Inferna“ (Ibid.: 30) a přitom jeho gestem rozpoznání „divocha“ jako člověka je nabídnutí sušenky jednomu z umírajících – lidská reakce na absolutně nelidskou situaci. Kdo je však tímto „divochem“ ponechaným na smrt? Není to nikdo jiný než ten, kdo byl předtím, jak Marlowe popisuje, „zcivilizován“, ten, kdo je produktem „těch nových sil, které tu začaly působit“ (Ibid.: 29) – být „zcivilizován“ znamená stát se subjektem – nástrojem. Místní hlavní účetní obchodní stanice je oproti tomu oblečen v dokonale bílý oblek a na první pohled je na něm zřejmé, že v „zemi, kde demoralizaci propadalo všechno a všichni, on aspoň dokázal dbát o svůj zevnějšek“ (Ibid.: 32); ovšem bělost jeho šatů je znovu věcí panství koloniálního rozumu: účetní stanice musel „naučit“ jednu „domorodku“, jak prát a žehlit a jeho účetní knihy byly „v naprostém pořádku“, zatímco všechno „ostatní bylo ve stanici v chaotickém zmatku: věci, budovy i lidské mysli“ (Ibid.: 33). I když zde vidíme ze strany Marlowa jistý kritický osten, který je namířen vůči koloniální praxi, sám uznává význam a nutnost řádu v teritoriu, v němž dochází k rozpadu psychiky subjektu. Tato Marlowova ve své podstatě double-bindová pozice je typická pro celý narativ: na jedné straně je Marlowe senzitivním pozorovatelem probíhajícího drancování, na straně druhé nevědomě tyto principy afirmuje: v jedné situaci se snaží uplatnit svou moc (moc bělocha, koloniální sílu jazyka) nad domorodými nosiči tím, že pronese dlouhou řeč v angličtině, která je provázena mnoha gesty.

¹¹⁷ „Plavba proti proudu té řeky připomínala cestování až kamsi do pravěku, k samým počátkům světa, kdy se a zemi vzbouřila vegetace a kralovat začaly velké stromy“ (Conrad 1996:60).

Zpočátku se zdá, že se neminula svým cílem, protože kolona byla druhého dne vyexpedována bez potíží, ovšem o hodinu později je situace jiná a běloch, který zůstal na nosítkách, Marlowa prosí, aby někoho z nosičů zabil (Ibid.: 37). Fakt, že Marlowe nevědomě afirmuje koloniální diskurz, lze vysledovat na jeho pohledu na domorodého topiče, kdy Marlowe přijímá logiku, která je založena na jednoduché představě toho, že jakmile je „divoch/domorodec“ zcivilizován, stává se subjektem-nástrojem, protože je sice zdisciplinován, ale i přes to jsou v jeho psychice uchovány elementární nábožensko/mýtické představy: „Byl to vylepšený exemplář; dokázal topit pod stojatým kotlem. Stál přímo pod mnou a pohled na něho – namouduši – byl stejně povznášející jako pohled na psa oblečeného v rajtkách a s kloboukem ozdobeným peřím, jak si vykračuje po dvou [...] Byl užitečný, poněvadž jsme ho poučili, a dobře teď věděl, že kdyby se z té průhledné věci vytratila voda, zlý duch v kotli by se rozhněval, neboť by dostal velikou žízeň a strašlivě by se za to pomstil“ (Ibid.: 66). Můžeme podat ještě jiný příklad, který uvádí také Homi K. Bhabha: Marlowův příklon k expanzivnímu královskému rozumu, a to ten, když uprostřed divočiny, téměř v srdci temnoty, nalezne knihu od mořeplavce Towsona/Towsera *Pojednání o některých aspektech mořeplaveckého umění*, která je sice dosti suchopárnou četbou, ale reprezentuje geometricko-rationální charakter západního rozumu jako takového: „Okouzlující kniha to zrovna nebyla, na první pohled však z ní byl patrný uvážený a promyšlený závěr, poctivý zájem o to, jak se s fortem postavit ke své práci [...] Ten prostý starý mořeplavec mi svým výkladem o kotevních řetězech a mechanickém zvedání břemen dal na chvíli zapomenout na džungli“ (Ibid.: 67-68). Jako by kniha byla znakem civilizace uprostřed necivilizovaného teritoria, jako by četba knihy umožnila nalézt zpět duševní klid a obnovit řád v psychice jedince.

Oproti náhledu na divocha jakožto „zcivilizovaného“ se postupně v naraci vyjevuje i druhý přístup k divochovi, který získává svůj význam v kontextu toho, jak Marlowe a družina na jeho parníku proniká stále hlouběji „do srdce temnoty“ (Ibid.: 63). Mimo civilizaci, mimo jednotlivé obchodní stanice existuje prostor, v němž jako by se rozpadla kategorie času, jedná se o prostor, jenž je akusticky strukturován rytmem bubnů a nelidských výkřiků: „Parník se pomalu prodíral vpřed po okraji toho nepochopitelného černého běsnění. Prehistorický člověk nás proklínal, modlil se k nám, vítal nás – kdo ví, co vlastně? [...] Země nevypadala jako země. Uvykli jsme pohledu na přemoženou obludu, zvykli jsme si vidět ji spoutanou, ale tam – tam člověk viděl něco, co bylo obludné a svobodné. Jako by to nebylo z této země a ti lidé tam... Ne, nebyli nelidští. Rozumíte, to na tom totiž bylo to nejhorší – tohle podezření, že to vlastně nejsou lidské bytosti. Chvilí trvalo, než to člověku došlo. Vyli a skákali, točili se jak čamrdy a vraštili strašlivé grimasy; děsivá však byla právě ta myšlenka, že vlastně jsme

s touhle divokou a vášnivou vřavou vzdáleně příbuzní“ (Ibid.: 64). Dokonce onen jekot vyvolává jistou „odezvu“, a to takovou, že člověk nabývá přesvědčení o tom, že tomuto jekotu může porozumět. V této poněkud delší citované pasáži máme základní obrysy nahlížení na divocha jako na něco animálního, ovšem nikoliv pouze animálního, protože v rysech této animality prosakují na povrch podmínky možnosti lidství jako takového – skrze fantazmaticky chápanou genealogii, která je pro koloniální rozum zdrojem traumatu. Respektive představa „divocha/domorodce“ jakožto něčeho, co na jedné straně vykazuje znaky animality, a něčeho, co na straně druhé je blízké člověku, je typická svým konotačně inskribujícím rázem, který se projevuje v koloniálním diskurzu jako takovém: pokud je divoch zvířetem, lze s ním zacházet tak, jak běloch uzná za vhodné, zároveň však pokud je divoch zvířetem, je podmínkou možnosti definice lidství – nejsem zvíře, tj. nejsem divoch, a proto jsem člověkem – ale tento moment diference je diferencí vnější, která se rozpadá v okamžiku afektivního uvědomění si společné /pre/historie, společného původu, který není vyznačen (v případě *Srdce temnoty*) biologicko-taxonomickým dispozivitem, ale axiomatikou touhy/prožívání (a přesně tento fakt koloniální diskurz zastírá, zamlžuje jej, vytlačuje jej na okraj, na periferii). To vše se zároveň odehrává v okamžiku, kdy Marlowe nechává za sebou obchodní stanice a dostává se do divočiny, tedy do prostoru, který je nestratifikován kulturou či civilizací.

Tento afektivně traumatický přístup k „divochovi“ je nejlépe viditelný v postavě plukovníka Kurtze. Ten je chápán jako ďábel a zároveň jako ten, kdo dokáže přinést obchodní společnosti neuvěřitelné zisky. Síla jeho osobnosti na „divochy“ zapůsobila tak, že jej mezi sebou přijali a že dokonce zaútočí na Marlowův parník, protože se obávají toho, že Kurtz bude odveden zpět. Kromě toho Kurtz drancoval teritorium svými výpravami za slonovinou, stal se pro „divochy“ bohem, vše kvůli ideji, kterou sepsal, ale sepsal ji před tím, než jej divočina pohltila, kdy mu selhaly nervy, aby pak „zasedal na čestném místě při jistých půlnočních tancích, končících nepopsatelnými rituály, které [...] byly zasvěceny – chápete – panu Kurtzovi osobně“ (Ibid.: 88-89). Kurtz, který si dokázal podmanit „duši“ „divocha“, byl nakonec divočinou zničen, protože na něm za drancování vykonala „strašlivou pomstu. Podle mne mu pošeptala věci, které sám o sobě nevěděl“ (Ibid.: 102). Kurtz umírá, zatímco parník, na který byl naloděn, se vzdaluje jeho táboru. S Marlowem občas vede rozhovor, horečka jím cloumá. Nejzásadněji se pak jeví dvě následující věty: „Vyhleďte všechny ty netvory“ (Ibid.: 89), což je zvolání Kurtzem připsané na okraj jeho spisu; a poslední slova před jeho smrtí: „Ta hrůza! Ta hrůza!“ (Ibid.: 122). Cesta do srdce temnoty znamená proplout temnotou traumatu, nevědomých afektivních zkušeností a nekonečnou proměnu mysli/duše – právě proto se v postavě Kurtze

ukazuje, jak koloniální systém moci neaktivuje pouze strategie drancování země, ale jak ničí toho, kdo toto drancování provádí, protože Kurtzova poslední slova označují nevyslovitelně traumatický prožitek poznání posledních záhybů duše.

Kritika Conradova díla ze strany postkoloniálních studií je vyznačena nejen tím, na co jsem poukázal výše, ale zejména (komplementárním) faktem, že román je psán z pozice toho, kdo je zapojen do koloniálního mocenského stroje. Oproti tomu postkoloniální myšlení klade důraz zejména na autentickou expresi a popis situace toho, kdo je kolonizován, kdo zakouší strukturu moc na své vlastní „kůži“. Právě z těchto důvodů bývá za jeden ze základních referenčních bodů považováno dílo Frantze Fanona, kterému se budeme vzápětí věnovat. Přesun k dílu Fanona zároveň ale také znamená proměnu perspektivy, respektive nyní se budeme pohybovat na úrovni analýzy „koloniality bytí“, kterou proponuje, mimo jiných, Nelson Maldonado-Torres. Maldonado-Torres za prvé píše, že kolonialitu nelze směřovat s kolonialismem, protože pokud kolonialismus označuje zejména na politicko-ekonomický rámec vztahu mezi suverénem a podřízeným, kolonialita oproti tomu „označuje dlouhodobé mocenské vzorce, které vznikly v důsledku kolonialismu a definují kulturu, práci, intersubjektívni vztahy a produkci vědění daleko za hranicemi přímého řízení ze strany koloniálních správ“ (Maldonado-Torres 2013: 210-211). Poté, co se Maldonado-Torres zabývá dobýváním Ameriky, přechází k samotné povaze koloniality, která spočívá v „radikalizaci a naturalizaci válečné ne-etiky“ (Ibid.: 217), přičemž součástí této ne-etiky jsou praktiky eliminace či zotročování určitých subjektů, přičemž co se týče sexuality a feminity, je zde artikulována praxe znásilnění: „Kolonialita je řád věcí, který situuje barevné podvražedný dohled ega, které znásilňuje“ (Ibid.: 217). Co se týká pojmu bytí, Maldonado-Torres částečně vychází z Heideggerovy fundamentální ontologie a popisuje existenciální situaci kolonizovaného tak, že kolonizovaný není „běžný pobyt“, protože rasově „pojímané subjekty se nekonstituují tak jako Já, druhí nebo lidská společenství. Smrt pro ně není individualizačním faktorem, ale konstitutivní součástí skutečnosti [...] Setkání se smrtí vždy nastává příliš pozdě, protože smrt je s nimi jaksi od počátku“ (Ibid.: 221). Maldonado-Torres tak říká, že oproti poraženým ve válečném konfliktu, kteří mohou zakusit autenticitu, rasově pojímaný subjekt není subjektem, není člověkem, nevykazuje znaky lidství proto, že je nahlížen jako objekt, respektive jako něco, co již dávno propadlo smrti, pro co je smrt význačná, a proto je Heideggerova koncepce, byť ji Maldonado-Torres bere do úvahy, ve své podstatě předmětem kritiky, protože nereflktuje právě ty, koho bychom mohli nazvat „psanci“ (*damnés*), respektive fundamentální ontologie nevystupuje z rámce konstituce moderní subjektivity (byť se jí snaží vyvrátit skrze destrukci dějin ontologie). Maldonado-

Torres odkazuje na dva momenty z Fanonovy knihy *Černá kůže, bílé masky*. První je ten, kdy Fanon popisuje setkání s Druhým, kdy je mu vštípena identita (k tomuto momentu se ještě vrátíme), a druhý ten, kdy Maldonado-Torres popisuje, čím je pro Fanona černochoch: „Pro Fanona není černochoch bytost nebo prosté nic. Černochoch je něco jiného. Záhada černých se ukazuje jako to pravé radikální uvažování o kolonialitě Bytí“ (Ibid.: 224). To dále znamená, a proto je Fanon pro myšlení postkolonialismu tak důležitou postavou, že „reflexe koloniality Bytí vyžaduje objasnění fundamentálních existenciálních charakteristik černých a kolonizovaných“ (Ibid.: 224) a není to nikdo jiný než Fanon, kdo tuto reflexi podal. Ostatně toto vyznačení bytí černochocha ve spojitosti se záhadou našlo svůj výraz i v Conradově textu, ale je to Aimé Césaire, kdo zvolává, a to z velmi osobité perspektivy, která je převrácením původního schématu a artikulace Jinakosti z hlediska samotného Jiného: „Negerství není ve skutečnosti nutně biologického řádu. Zcela jasně se nad rámcem bezprostředního biologického vztahuje k něčemu hlubšímu, zcela konkrétně k jisté sumě prožitých zkušeností, jež nakonec začaly definovat a charakterizovat jednu z forem lidského osudu, tak jak ho utvořily dějiny: je to jedna z historických forem údělu, jaký byl určen člověku“ (Césaire 2011b: 125), přičemž nejde primárně o trpění, ale zejména o boj proti nerovnosti a útlaku.

Obrátme se ale k Fanonovi. Kniha *Černá kůže, bílé masky* je psychoanalytickou interpretací existenciální situace černých a kolonizovaných, respektive vztahu mezi kolonizátorem a kolonizovaným, kdy výchozí předpoklad zní, že v „důsledku kontaktu mezi bílou a černou rasou dochází k masovému přijímání jakéhosi psychoexistenciálního komplexu“ (Fanon 2011: 49), který se vyznačuje tím, že jeho jádrem je emergence pocitu méněcennosti. Fanon dále dodává, že „člověka trpícího pocitem méněcennosti vytváří rasista“ (Ibid.: 100, kurzíva Fanon), tzn. že tento pocit následně ovlivňuje touhu černochocha: Fanon popisuje situaci touhy po uznání, kdy jeho pacient chce být uznán nikoliv jako černochoch, ale běloch (Ibid.: 104), přičemž se ostře vymezuje vůči interpretacím, které proponují domnělou závislost kolonizovaného na tom, kdo kolonizuje, a fakt, že pocit méněcennosti je v černochochovi přítomný ještě před příchodem bělocha. Je tomu totiž přesně naopak; pocit méněcennosti je otázkou rasismu, který vyvolává strukturu specifického typu touhy („být jako běloch“). Postup Fanona při psychiatrické praxi je následující: černochoch nesmí stát před dilematem „stát se bělochem nebo zmizet“, ale „musí dostat příležitost uvědomit si nějakou možnost existence; ještě jinými slovy, pokud mu společnost dělá potíže kvůli barvě pleti, pokud v jeho snech nacházím výraz nevědomé touhy po změně barvy pleti, mým cílem nebude ho od této touhy odradit a nabádat ho, aby si ‚udržel odstup‘; mým cílem bude naopak objasnit jeho pohnutky, a jakmile se tak stane, umožním mu *zvolit si konání* (nebo pasivitu) vůči pravému

konfliktnímu zdroji, tedy vůči společenským strukturám“ (Ibid.: 105, kurzíva Fanon). To ostatně souvisí s Fanonovým zvoláním přítomným ihned v úvodu knihy, kdy píše, že černá otázka by ztratila svůj význam, kdyby existovala odpověď na otázku „Co chce člověk? Co chce černý člověk?“ (Ibid.: 46). Tato artikulace fenomenologie touhy se u Fanona na pozadí analýzy „koloniální depersonalizace“ (Bhabha 2012: 93), která původní touhu černého člověka deformuje, reaktivuje a strukturuje do podoby zpětného režimu signifikace, který se promítá na tělo „černého člověka“ tím, že jeho tělo působí jako deska¹¹⁸ na níž se promítají rozličné druhy stereotypů, které tak touhu odosobňují. Proto Fanon volá, že chce být posuzován za základě „své Touhy“ (Ibid.: 181), tj. na základě něčeho, co předchází znakovým operacím, tj. na základě něčeho, co je a-signifikantní. Je třeba se dále ptát, skrze jaké strategie se proces depersonalizace Druhého artikuluje? Fanon popisuje situaci, kdy je mu vtištěna jeho vlastní identita, a je to identita nikoliv Druhého jako subjektu, ale subjektu depersonalizovaného, respektive jako někoho, na koho není možné nahlížet jako na Druhého; mám tím na mysli událost, kdy pohled Druhého na něj dopadne a jeho tělesnost je přepsána a vyřazena ze hry, aby mohla být penetrována novým významem: méněcennost/depersonalizace přicházející skrze pohled Druhého. Jak Fanon cituje, „[m]aminko, podívej se na toho negra, já mám strach“ (Ibid.: 112). O to paradoxnější situace je v tom smyslu, že se nejedná o pohled Druhého člověka, ale o pohled dítěte, který je o to razantnější. Fanonovo původní tělo se tak hroutí a otevírá se „schématu epidermálnímu a rasovému“ (Ibid.: 113): „Byl jsem zároveň zodpovědný za své tělo, za svou rasu i za své předky. Prohlížel jsem si sám sebe objektivním pohledem, objevil jsem svou černotu, své etnické rysy, a bubínek mi prorazil kanibalismus, mentální zaostalost, fetišismus, rasové nedostatky“ (Ibid.: 113). Jakoby vnějším performativním gestem byla utvořena depersonalizovaná identita Fanona samotného, který je tak nucen ji přijmout, který je tak nuceně vsazen do rasistického modu reprezentace. Právě z těchto důvodů hovoří Fanon o tom, že člověka trpícího pocitem méněcennosti vytváří rasista; v knize *Psaní této Země* jsou struktury vztahu mezi kolonizátorem a kolonizovaným artikulované ještě mnohem detailněji: „Koloniální svět je vnitřně rozpolcený na dva navzájem oddělené světy. Hranice mezi těmito dvěma světy je vykolíkována kasárnami a policejními stanicemi. V koloniích jsou uznávanými a institucionalizovanými zástupci kolonizátora, jeho mluvčími a současně jedinými partnery, na něž se mohou kolonizovaní obracet, četník a voják

¹¹⁸ Zde ale nechci vyvolat dojem nějaké původní plochy atd., jedná se mnohem spíše o neustálou reorganizaci pole výrazu, který na jedné straně nabývá na „ztuhlosti“, na straně druhé je v neustálém pohybu a proměně, jak uvidíme dále.

[...] v koloniích si četník a voják díky své bezprostřední blízkosti ke kolonizovanému a díky svým přímým a častým zásahům udržují s kolonizovaným neustálý kontakt a trpělivě mu vysvětlují, buď údery pažbou anebo pomocí napalmu, že je určitě lepší nic nepodnikat“ (Fanon 2014: 61). Tento ostrý popis přesně vyjevuje velmi specificky intimní vztahy mezi kolonizátorem a kolonizovaným, kdy v celé své multiplicitě vyvěrá podmínka možnosti rasistického diskurzu.

Identita, jazyk a znaky

Když Homi K. Bhabha analyzuje situaci, o níž píše Fanon (tj. pohled malé holčičky, která se obrací ke své matce), podotýká, že jedním z hlavních rysů koloniálního diskurzu je jeho inklinace k „fixnosti“ ideologické „konstrukce jinakosti“: „Fixnost jako znak kulturní/historické rasové diference v diskurzu kolonialismu je paradoxním způsobem reprezentace: konotuje rigiditu a neměnný řád stejně jako nepořádek, degeneraci a démonické opakování“ (Bhabha 2012: 121). Bhabha se zde jednak dotýká existence koloniální diference, jednak ukazuje, že artikulace diference, která je odvislá od nároků fixnosti, je rozlomená sama v sobě. Bhabha při rozpracování tohoto tématu zároveň vyznačuje „oblast“, na níž se koloniální pohled zaměřuje, a která tak funguje jako podloží jeho vlastní artikulace; touto „oblastí“ není nic jiného než kůže: „Kůže jako viditelný znak“ (Ibid.: 135). Viděli jsme již v případě Fanona, jak pohled vede k tomu, že si Fanon uvědomí svojí vlastní „černotu“, viditelnost kůže je znakem zjevné diference, a kolem této zjevné diference lze dále artikulovat celý systém signifikace. Na jedné straně kůže jakožto viditelný znak determinuje diferenci jako takovou, která se projevuje na úrovni uměle konstruovaného řádu a hierarchie: „černý člověk“ jako sluha, jako subjekt-nástroj. Na straně druhé, jak ostatně píše i Fanon na základě své vlastní psychiatrické praxe, je postava černého člověka nadána fantazmatem „biologična“, je zvířetem – bestií, divokou přírodou.¹¹⁹ To znamená, že „černá kůže se pod rasistickým pohledem štěpí, dislokuje do znaků bestiálnosti, genitálií, jež odhalují fobický mýtus nediferencovaného celku bílého těla“ (Ibid.: 150).

V tomto okamžiku navažme Derridovou dekonstrukcí, z něhož Bhabha, byť i poněkud kriticky, na mnoha místech své knihy vychází. Víme již, že v přednáškách, které se zabývají

¹¹⁹ Bhabha dále hovoří o hybridnosti, která je jednak „znakem produktivity koloniální moci“, na druhé straně umožňuje, aby do diskurzu vstoupily jisté vytěsňené obsahy, to však nic nemění na tom, že skrze hybridnost koloniální moc převrací proces „nadvlády zneuznáním“ (Bhabha 2012: 173), a tak se hybridnost stává podmínkou možnosti artikulace koloniální moci, něčím, co diskriminaci upevňuje již bez toho, aby byl koloniální subjekt vystaven dohledu. Na straně druhé je to možná právě hybridnost, skrze niž by mohlo vést uvažování ohledně dekonstrukce situace zneuznání, atd.

vztahem suverenity, státu a bestiality, Derrida zvýrazňuje postavu „bestie“, a to tak, že tvrdí, že právě bestie se svými rysy zvířecosti a ne-lidskosti paradoxně zakládá (a neustále ohrožuje) státní suverenitu. V případě kolonialismu máme co do činění s tímž výkladovým rámcem: význačnost západního rozumu je založena na narativizaci a konstrukci sebe sama jako svrchované entity, které je příroda/svět dána k dispozici za účelem neomezeného panství – taková je situace tzv. etnocentrismu.¹²⁰ Tato sebe-průhlednost rozumu je založena na tom, že rozumu se vše dává jasně a zřetelně, proto nachází své počátky, alespoň co se týče moderny, v Descartově filosofii.¹²¹

Rozvinu nyní dekonstrukci koloniální situace na příkladě četby vztahující se k jedné pasáži z Fanonovy knihy. Zaměřím se zejména na téma vztahu jazyka a identity. Není to nadarmo, protože sám Fanon píše, že fenoménu „jazyka přisuzujeme mimořádný význam“ (Fanon 2011: 52). Fanon dále dodává, že „umět“ či vůbec „mluvit“ určitým jazykem neznamena pouze znát morfologii či syntax, ale, a v případě situace koloniální je tato poznámka zásadní, znamená to „přijmou příslušnou kulturu a nést váhu celé konkrétní civilizace“ (Ibid.: 52). Ovšem pro toho, kdo je kolonizován, je situace učení se, přijetí a ovládnání metropolitního jazyka plná všech možných úskalí. Za prvé, i když se černý člověk vypraví do Paříže a snaží se mluvit tak, jak se mluví v Paříži, je ihned odhalen, za druhé běloch na „negra“, jak píše Fanon, hovoří jinak než na bílého, to znamená, že ho neuznává jako Druhého: „Mluvit s negrem negerskou hatmatilkou znamená ho urážet, protože je tím-kdo-mluví-negerskou-hatmatilkou“ (Ibid.: 61). Samozřejmě, nemusí jít v první řadě o úmysl znicovat subjektivitu Druhého, ale spíše o jistou bezstarostnost, to však neznamena, že by se tím situace proměnila: ten, na koho se hovoří hatmatilkou, je „degradován na primitiva a zbaven kulturnosti“ (Ibid.: 61). Důvod pro apropriaci jazyka kolonizátora souvisí s determinačním charakterem koloniální moci. Víme již díky Bhabhovi, že černý člověk je artikulován jednak jako zvíře, jednak jako poslušný sluha. A i když víme, že je schopen se naučit cizí jazyk, který je mu vtisknut do těla a do myšlení, gesto vložení „mu do úst negerskou hatmatilkou znamená vztáhnout ho k jeho obrazu“, tj. k obrazu „dobrého negra“ (Ibid.: 63). Fanon dále postupuje tím, že v situaci, kdy s černochem běloch jedná neuctivě (nejen) jazykově, je jen

¹²⁰ V textu nazvaném „Bílá Mytologie“ Derrida označuje západní metafyziku za bílou mytologii, která „shrnuje a reflektuje kulturu Západu: běloch bere svou vlastní, indoevropskou mytologii, svůj **logos**, tj. **mythos** svého idiomu, za univerzální formu toho, co si stále přeje nazývat Rozumem“ (Derrida 1993c: 201, tučně Derrida).

¹²¹ Todorovova kniha *Dobytí Ameriky* je zcela jistě jedním z nejzajímavějších textů tematizujících vztah kolonizovaného a kolonizátora (Todorov 1996).

pochopitelnou reakcí černého člověka odmítnutí této inskripce ze strany Druhého, a proto začne mluvit jen francouzsky. Na druhé straně je vždy přítomen onen fantom toho, že i když si jazyk plně přisvojí, jeho kůže jej vždy prozradí, a proto na něj lze mluvit hatmatilkou. Derridovo pozdní „myšlení“, které je rámováno právě otázkami etickými, tím, co Derrida nazývá jako „*nostalgeria*“, kdy neustále tematizuje různé modalitý traumatu ve vztahu Já a Druhý a to na odlišných rovinách,¹²² ukazuje, že kolonizátor intenzifikoval zkušenost odcizení jak na straně kolonizovaného, tak na straně kolonizátora. Tuto odcizenost všichni v jazyce zakoušíme, a to tím, že kolonizovanému je vnucován politický režim založený na materiálních a lingvistických schématech, která kolonizovaného zbavují jeho jedinečnosti. V čem dále spočívá onu zkušenost odcizení? Struktura odcizení, Fanonem přiblížená jako pocit méněcennosti, je založena na tom, že koloniální systém nutí kolonizované k užívání jazyka, který není jejich primárním jazykem, protože je jazykem kolonizátora. Kolonizovaní jsou nuceni žít v prostředí, ve společnosti, která je řízena pomocí jazyka, jenž není jejich, což na jedné straně vyvolává emergenci fenoménu nerovnosti, a na straně druhé fenoménu oprese (Hiddleston 2006: 38). Derridovsky řečeno, kolonialismus je opresivním režimem, protože s sebou nese předpoklad lingvistického totalitarismu (Ibid.: 45), což je nastolení otázky vztahu jazyka a suverenity, který je v koloniálním systému založen na mýtu „ovládnutí“ (*mastery*) jazyka. Ten tvrdí, že ti, kdo jazyk dokonale neovládají, a ještě k tomu dokonale neovládají jazyk, který je jim vnější, který jim byl vnucen, jsou pak, jak již bylo vidět v případě Fanona, považováni za méněcenné, za určené k ovládnutí. Derrida však podotýká důležitou věc, a to, že „pán“ nebo kolonizátor nikdy nemůže být schopen užívat „svého“ jazyka výhradně a dokonale, protože nic takového jako výhradní vlastnění a dokonalá nadvláda nad jazykem neexistuje. Apropiace jazyka podle Derridy není aktem přirozenosti, ale je zde ve hře celý soubor politicko-historických obsahů, které ale následně determinují onen mýtus ovládnutí jazyka, a zapomíná se tak na to, a zde máme příklad Derridovy dekonstrukce, že tento mýtus je plný libidálně-politicko-historicko-fantazmatických konotací (Derrida 1998: 23). Kolonizátor je plně v zajetí tohoto mýtu a snaží se tento mýtus přenášet i na kolonizovaného, do struktury školy, armády či dalších institucí. Jak Derrida dále dodává, protože neexistuje žádné „přirozené“ vlastnictví jazyka, jazyk sám dává vyvstat šílensství a žárlivosti, jazyk není ničím než bezuzdnou žárlivostí a přesně proto je situace kolonialismu určena traumatem, ničím jiným než traumatem vršicím na sebe akty násilí a podmaňování,

¹²² Zde vycházím z knihy *Le monolinguisme de l'autre* z roku 1996.

kdy celý tento proces je uveden do pohybu právě oním mýtem o povaze a vlastnění jazyka (Ibid.: 24).

Proč ale nelze nikdy plně ovládnout jazyk? Zde bychom mohli sledovat Derridovy úvahy až směrem k textu „Hlas a fenomén“, v němž se Derrida zabývá Husserlovou fenomenologií a ukazuje, jak Husserlův projekt spadá do oblasti metafyziky přítomnosti v tom smyslu, že se zde artikuluje, skrze chápání znaku primárně jakožto jazykového výrazu, tvrzení, že se skrze slova „slyšíme“ myslet, tj. artikulovat sebe sama, ba co více – afirmovat svoji vlastní identitu (Derrida 1993b: 48-144). Derrida proti tomuto spojení hlasu, myšlení a identity ostře brojí, protože jazyková forma exprese nás odcizuje od nás samotných, respektive neexistuje nikdy žádná plná transparence mezi jazykem a myšlením, a proto nelze jazyk plně ovládnout; i proto, že když hovoříme, je možné vždy něco přidat, vždy něco doplnit, jedná se u neukončitelný proces, kdy odevzdávání se mluvě zahrnuje charakter události, singularity a zranitelnosti.

Lévinas a Druhý

V tomto okamžiku, kdy se obracíme k Druhému, vidíme Derridův příklon k Lévinasově filosofii, k Lévinasově pojetí Druhého. Jak píše Derrida, mluvíme vždy jedním jazykem, jazyk, kterým mluvím, je jeden, ale nikdy mi nepatří. A v situaci mluvení jazykem, který mi nepatří, se neustále obracím k Druhému, který potvrzuje fakt, že jazyk není vlastnictvím osoby, jednotlivce, a toto obracení se k Druhému je vyznačeno bytostnou asymetrií (Derrida 1998: 40). Lévinasovsky řečeno: Druhý platí víc než já.

Derrida Lévinasovu myšlení věnoval delší text nazvaný „Násilí a metafyzika“ již v roce 1967, v němž popisuje, že je nutné Lévinasovu filosofii chápat jako kontinuální překračování hranic Husserlovy fenomenologie a Heideggerovy fundamentální ontologie (Derrida 2002c: 15-137, viz Lévinas 2014), což, jak myslím, přesný popis kontur Lévinasova díla, k němuž se nyní obrátím. V díle *Čas a jiné* se říká, že já je absolutní interiorita. Já je osamělost par excellence (v *Čas a jiné* se začíná právě zkoumáním a analýzou samoty¹²³ jako zvláštní kategorie bytí, viz Lévinas 1997b: 98), subjekt je sám, protože je jeden (Lévinas 1997c: 59). Je zde odmítnuta Heideggerova koncepce, protože Heidegger není schopen myslet Druhého jako radikálně Jiné. Oproti tomu Lévinas proponuje, že nás v vztah Jinému, nelze charakterizovat

¹²³ Fenoménu únavy, úsilí a samoty Lévinas představuje v rámci analýzy samotné existence, stejně tak je zaujat situací ztráty smyslu. Vždyť sám Lévinas píše: „Ačkoliv se výrazy jako 'rozbitý svět' nebo 'rozvrácený svět' staly běžnými a banálními, vyjadřují stále autentický pocit“ (Lévinas 1997a: 18). Ovšem v této situaci „konce světa“ se klade původní vztah jedince a bytí.

intencionálně a z hlediska primátu pobytu, protože tak dochází k transformaci Jiného na Stejně.

Vraťme se však k pojetí subjektu: Jsem ve světě a s věcmi v něm navazuji vztah. Zároveň je tento vztah tranzitivní: dotýkám se předmětu, vidím Druhého. Ale Druhým nejsem. Já jsem zcela sám. Bytí ve mně, to že existuji, je bez intencionality, beze vztahu. Mé bytí je to, co je ve mně nejprivátnější (Lévinas 1997c: 35). Můj vztah k existování je vnitřním vztahem par excellence. Zde je nutno podotknout, že pojem existování je synonymem pojmu bytí a pojem existující je synonymem k pojmu jsoucí. Samota já je jednota mezi existujícím a jeho dílem existování (Ibid.: 37). Momentem, kdy se existující chopí svého existování, nazývá Lévinas hypostazí. A kde hypostaze vzniká? Pokud bychom si představili, že všechny věci a osoby se vrací k nicotě, tak nezbude pouze nějaké nic, ale prostě fakt, že cosi je. Neboli: „Nepřítomnost všeho se vrací jako přítomnost“ (Ibid.: 41). Toto něco, co je, charakterizuje Lévinas jako „ono je“. Právě místo „ono je“, existování bez existujícího je místem, kde vznikne hypostaze (zvěčnění) (Ibid.: 47). Hypostaze přerušuje tok „ono je“, vědomí je už hypostazí a to z toho důvodu, že se vztahuje k situaci, kdy existující navazuje styk se svým existováním (Ibid.: 51). To znamená svobodu vyjít ze sebe a vrátit se k sobě, naše identita a přítomnost je událostí hypostaze.

Co přesně znamená chopení se existování? Čin, úsilí, který umožňuje vyvstat subjektu (Tatranský 2004: 20). Tím se přeruší čas, protože kladení existence probíhá v přítomnosti, která je začátkem, dochází ke vzniku existence. Právě hypostaze (jako přítomnost) je svoboda, kdy existující je pánem existování. Tato svoboda je obsažena v tom, že subjekt je, že jsoucno je (Lévinas 1997a: 57). Existující se ale zabývá jenom sebou, já je připoutáno ke svému materiálu, což znamená definitivní přikovanost já k sobě samému (Ibid.: 65). Jinými slovy, jak píše Lévinas, materiálno a samota kráčejí ruku v ruce (Ibid.: 69). Jsoucna se ve světě pouze nevyskytují (jako Heideggerova tzv. „příruční jsoucna“), ale vždy se nacházejí v prostředí nějakého živlu, do kterého zaplouváme ve formě přímého kontaktu. V těchto momentech netematizujeme sebe sama, ale necháváme se unášet slastí a naplněním potřeby. Člověk tedy získává ze světa živiny, ale tato situace je situací nebezpečnou, a proto si jedinec vybudovává obydlí. Ekonomie podle Lévinase je nesena základními pohnutkami a starostmi o budoucnost, které vedou k práci a vlastnění (Lévinas 1997b: 132). Lévinas zde odkazuje na etymologický význam pojmu ekonomie; naznačuje souvislost mezi hospodařením člověka s tím, co mu patří, a domem, který jeho majetek chrání a vymezuje. Ze svého domu, ze své vlastní totality se jedinec vydává ven do světa a znovu se do něj navrácí. Člověk tedy pracuje,

protože předjímá své potřeby. Koloběh úsilí a práce v sobě obsahuje základní aspekty prožívání světa.

Ono samotné já existuje ve světě, svět nabízí subjektu spoluúčast na existování v podobě požitku, umožňuje subjektu existovat v odstupu vůči sobě. Subjekt je tak absorbován v předmětu, který absorbuje a přesto si vůči němu zachovává odstup. Tím ale také zapomíná na „sebe“ (Lévinas 1997c: 95). Což má i souvislost s tím, že podle Lévinase je svět, dříve než je světem nástrojů, souborem živin (Lévinas 1997b: 91). Naši existenci ve světě charakterizují živiny, jde o vztah požitku, dokonce život záleží ve spotřebovávání živin, dokonce smyslové kvality nepocítujeme, ale žijeme je, smyslovost je fakt slasti (Ibid.: 114), věci poukazují k mé slasti, za vztahováním se k věcem je skryto naivní uspokojení (Ibid.: 118), slast zahrnuje všechny vztahy k věcem. Ke kritice Heideggerova pojetí světa můžeme dodat, že Lévinas pojímá nástroj ne jako instrument, ale jako odstranění práce (Ibid.: 97). Práce je pro Lévinase velmi důležitá, protože v ní (a také následně v trápení a bolesti) se subjekt shledává s tíhou existence, již implikuje sama svoboda existujícího. Trápení a bolest jsou fenomény, na něž se redukuje samota existujícího.

Jak se dostat ze samoty? Znamená to být v čase, protože samota je absencí času. Já sám jsem interiorita, Druhý je exteriorita, ale nikoliv v prostorovém slova smyslu, toužíme po absolutně Jiném, které nemůžeme nikdy plně vlastnit. Žiji tedy v nějakém světě, který jsem v jeho předmětech otevřel (Casper 1998: 16). Ale v tomto otevřeném (a znovu mnou otevíraném světě) existuje jsoucí, kterému se tomuto otevření vymyká, které se dokonce vymyká mně samému. Tímto jsoucím je Druhý. Právě Druhý mě může osvobodit od ekonomického času běžného žití, od „tragiky bytí“ a právě jen od Druhého může přijít spása. Setkání s Druhým, které probíhá v diachronním čase, je setkání s Jiným. Ve vztahu k Druhému můžeme rozpoznat určitý vývoj v Lévinasově myšlení. Nejdříve je jako autentická zkušenost s Druhým pojímáno „setkání“ s nahým tělem, poté jako nahá tvář a erotická tělesnost. Musíme si také uvědomit, že nejde o fenomenologii tváře či o její deskripci. Protože, když se „Druhý“ ohlašuje skrze tvář, nerozeznáváme určité rysy, ale tvář vcelku, pravá podstata člověka se ukazuje v jeho tváři (Lévinas 1997b: 258). Právě vztah k Druhému proráží totalitu, je to vztah zásadně pacifický a bytostně asymetrický, protože Druhý vždy platí víc než já sám. To, co mohu očekávat od sebe, není totéž, co, co mohu očekávat od Druhého. Mojí povinností vůči Druhému je uznat jeho nárok (Casper 1998: 17), protože „vpádem“ Druhého jsem já sám zpochybněn, moje svoboda je zpochybněna, jsem vystaven otázce.

Lévinas se tak snaží myslet vztah k Druhému jako metafyziku, etika v Lévinasově myšlení předchází ontologii. Toto prolomení totality je nazýváno transcendencí, vztahem k Jinému,

kteře nikdy nemohu pohlít, proto nelze chápat vztah Já a Druhý jako poznání, zmizela by tak exteriorita.

Tento vztah (mezi mnou a Druhým) je, jak jsem již řekl, metafyzický a uskutečňuje se epifanií Druhého v tváři (Lévinas často používá jako příklad tvář chudáka, cizince, dítěte). Tento nárok Druhého mi umožňuje stát se nejvlastněji sebou, tento nárok má etický smysl. Samozřejmě bych mohl jednat s Druhým jako s věcí ve světě, ale tím bych ho zabíjel. Tvář mi právě říká: „Můžeš mne zabít.“ Avšak také: „nezabiješ“ a „nemůžeš mne zabít“. Tato situaci dospívá až k tomu, co lze nazvat „být rukojmím za Druhého“ (Casper 1998: 18). Svým životem ručím za to, že život Druhého dopadne dobře. Já jsem vyvolen, abych byl zodpovědný, dokonce to, že jsem zodpovědný, předchází mému vlastnímu rozhodnutí (Chalierová 1995). Druhý mi byl svěřen a já za něj odpovídám. To znamená, že i já zodpovídám za smrt Druhého. Tvář Druhého vnímá Lévinas jako nahotu, bezbrannost a obnaženost, jako vystavenost smrti. Druhý je dokonce smrtelnost sama (Lévinas 1997d: 17). Smrt Druhého se mne týká víc, než moje vlastní.

Co se tedy děje, když dochází k setkání s Druhým? Moje totalita je prolomena. Tvář Druhého se mi zjevuje, tvář Druhého na mě volá. Druhým je Jinakostí, něčím, co nemohu pojmout jako předmět a plně ho obsáhnout. Druhý je pólem metafyzické touhy (stejně jako Bůh, který je jaksi přítomen v manifestaci tváře). To, co jsem já, jako naprostá interiorita, se svým vlastnictvím, ve svém prostoru „mohu“, je příchodem tváře vydáno v pochybnost. A to dokonce v etickou pochybnost, v tematizaci, kdy jsem vystaven otázkám, a kdy jsem zodpovědný. Tvář mě vybízí k tomu, aby Druhý platil více než já, abych uznal bytostnou asymetrickou povahu vztahu tváři v tvář (samozřejmě, vždy je někde kolem nějaký Třetí. Otázkou tedy je, jak vím, že právě tento Druhý je ten, kdo potřebuje mou pomoc? Odpovědí je stát a politika; sociálně. A také Druhého nemohu poznat, nemohu ho nikdy vlastnit. Tím, co je absolutně jiné, je ženství. Láska je pro Lévinase vztah k tomu, co nám navždy uniká díky své jinakosti. Právě láska jinakost uchovává (Lévinas 1997c: 143), ženství je esenciálně odlišné a patos rozkoše „je ve faktu být dvěma“. Právě jinakost druhého je kladena jako mysterium. Právě skrze erós vítězíme nad smrtí. Stejně tak jako ve faktu plodnosti a otcovství. Protože můj syn v jistém smyslu není to, co já, ale jeho možnosti jsou i mými možnostmi. Otcovství je vztah k samotnému já, které je mi přesto cizí (Ibid.: 155). Dokonce jistým způsobem „jsem“ své dítě. Láska a plodnost je rovina, v níž se já přenáší přes smrt a vyvazuje se ze svého navracení se k sobě (Lévinas 1997b: 255).

V setkání s Druhým je prolomena moje totalita, je prolomen můj čas, vzniká trhlina v čase. A to z toho důvodu, že můj čas zkříží čas někoho jiného, odlišný čas. Tyto situace, kdy mne ve

zjevení tváře oslovuje Druhý, jeho čas, Lévinas nazývá diachronií. Je to čas mimo mé možnosti, čas, který mi nepatří. Já se zastavuji na výzvu Druhého a naslouchám mu. A právě v této situaci promlouvám s Druhým, promluva má bytostně etický dosah. K tomu, že odpovídám za Druhého a zároveň Druhému odpovídám, mne zavazuje morální povinností. Odpovědnost, která se posléze stává otroctvím, jsem tedy rukojmím Druhého, vede k „vykoupení.“

Pohostinnost: Aporie a etika

Reflexe Lévinasova myšlení je v Derridově filosofii konstantním tématem; Derrida vděčí Lévinasovi za mnohé, avšak také je nutné podotknout, že se oba myslitelé, byť by Derrida zcela jistě naznačil, že sdílejí společný *ethos*, v zásadních momentech míjí. Již v textu *Násilí a metafyzika* kromě vyznačení zásadních momentů Lévinasovy filosofie Derrida Lévinase kritizuje, když podotýká, že „jedině tvář může zadržet násilí, ale především proto, že jedině ona je může provokovat“ (Derrida 2002c: 125), což paradoxně znamená, že právě ze strany Druhého k nám přichází hrozba a nebezpečí, proto se ostatně Derrida snaží vztah k Jinému formulovat, jak uvidíme dále, odlišným způsobem. Další bod kritiky spočívá v Lévinasově vyznačení, že řeč, aby byla ne-násilím, by se musela zřít slovesa „být“, protože samotná predikace je již donucováním, jednalo by se o „řeč bez vět“ (Ibid.: 127), což je však jistý paradox: „To by bylo zcela koherentní, kdyby tvář byla jen pohledem, jenomže je také promluvou; a v promluvě právě věta umožňuje, aby se z výkřiku potřeby stal výraz touhy. Ale není věty, která by neurčovala, to znamená která by neprocházela násilím pojmu. Násilí se objevuje současně s artikulací. A taje otevírána jen cirkulací bytí (zprvu před-pojmovou). Samo vyslovení ne-násilné metafyziky představuje její první dementi“ (Ibid.: 127). Aby byla řeč ne-násilná, musela by mlčet. Tím Derrida nechce říci nic jiného, že i přesto, že se Lévinas snaží oprostít od tradice západní metafyziky, je v ní stále zakořeněn. To samozřejmě neznamená, že by se Derrida z hranic (západní) metafyziky sám vyvazoval, jeho cílem je však odhalit její nereflexované předpoklady, které nachází i u Lévinase, byť jeho analýzy vztahu ekonomie a prolamování ekonomie Jiným Derrida, byť ve značně pozměněné podobě, přejímá a znovu-artikuluje.

Pokud Derrida hovoří o spravedlnosti jako o něčem nekalkulovatelném, vyznačuje také onen aporetický interval toho, že spravedlnost je „vždy na příchodu“, tak Derridova

konceptualizace etiky je nesena neustálým ohledáváním a zdůrazňováním aporií.¹²⁴ Cílem Derridovy filosofie ovšem není aporie překračovat; jedná se mu o to je vyznačit, aby se tak zvýraznila singularita a paradoxnost každé situace v níž se ocitáme a volíme, v každém okamžiku našeho rozhodnutí, kdy Derrida se drží názoru, že musí vždy jít o etiku „bez zákona“, což tvrdí již v „Násilí a metafyzice“.

Začněme Derridovým výkladem tématu odpovědnosti.¹²⁵ Derrida podotýká, že na jedné straně pojem odpovědnosti bývá spjat s pojmy jako je „jednání“ či praxe, respektive s rozhodováním, které překračuje teoretické nahlížení. Na straně druhé však, pokud chceme tematizovat, co pojem odpovědnost značí, je nutné být „práv“ tomuto pojmu tím, že se vědomě zaměříme na jeho analýzu, budeme jej tematizovat v celé jeho šíři. Tato komplexita, kterou Derrida označuje, je zásadní pro pochopení toho, co to znamená „být odpovědný“, což neznamená přiklonit se buď k „teorii“, nebo k „praxi“, protože to bychom byli tak, že nejsme odpovědní samotnému našemu úkolu tematizace. To ale také znamená dále to, že jakmile začneme pojem odpovědnosti tematizovat, vždy hrozí riziko, že odpovědní být přestaneme. Máme zde tedy neredukovatelnou heterogenitu dvou řádů, které se vzájemně podmiňují (Derrida 1995: 25), kdy jeden se nezdá být nikdy plně adekvátním. Pokud je odpovědnost něčím, co se přihází, respektive je uvedeno do života našimi činy a jednáním, předchází své teoretické konceptualizaci, tak je to právě teoretická konceptualizace, která zpětně vypracovává pojem odpovědnosti a analyzuje jej.

Setkáváme se tak se samotným paradoxem, jenž leží v nitru odpovědnosti jako takové. Na jedné straně je, jak již bylo řečeno, odpovědnost něčím, co uplatňuji singularně v praxi, kdy však pojem odpovědnosti nemusí být nutně zformován, přičemž však je to právě pojem „odpovědnost“, který klade nárok na kalkulaci, rozvažování, obecnou závaznost ještě před tím, než je závaznost konstituována. V rámci jednotlivé situace je však odpovědnost tím, co je neopakovatelné, absolutně jedinečné, nesubstituovatelné a předcházející veškeré konceptualizaci (Ibid.: 61).

Totéž je ale možné říci i o rozhodování jako takovém. Zde Derrida přichází se čtením Abrahamovy zkoušky. To, co je na celém příběhu etické, je, že Abraham odolává morálnímu pokušení, kdy by ztratil svou vlastní jedinečnost, a ztratil absolutní odpovědnost (Ibid.: 61).

¹²⁴ Poněkud odlišný výklad Derridovy etiky viz Fulka 2016: 253-295, kdy i Fulka ale vyznačuje význam singularity a události pro Derridovo myšlení.

¹²⁵ Vycházím zde z knihy *Donner la mort*, kdy celá její první část je věnována Derridově interpretaci Patočkových *Kacířských esejí*. Již v této části je naznačeno téma odpovědnosti a singularity (jednání), k němuž se Derrida obrací v druhé části knihy.

Derrida zde rozlišuje mezi odpovědností a bezpodmínečnou/absolutní¹²⁶ odpovědností, kdy bezpodmínečná/absolutní odpovědnost je charakterizována tím, že se odehrává ve skrytu, v tajném paktu. Nejedná se o „obecnou“ odpovědnost, ale je něčím, co se vyznačuje výjimečností, překračováním norem, něčím, co nelze odvodit z konceptu odpovědnosti, ale musí jej překračovat, musí být něčím nemyslitelným: musí být ne-odpovědným, aby bylo absolutně odpovědným (Ibid.: 61). To je etika, kterou Derrida nazývá etikou „*irresponsabilité*“, etické nás činí ne-odpovědnými. Jedná se o transgresi morálních norem, je zde paradox kontradikce: Derrida ukazuje, jak v každém okamžiku rozhodování se stáváme odpovědnými a ne-odpovědnými zároveň (v tomto případě vůči společnosti, Druhým, atd.). Jedná se o zrazení všeho, co se ukazuje pod pojmem obecné odpovědnosti, absolutní odpovědnost znamená činit tak, že se stáváme ne-odpovědnými (Ibid.: 67). To znamená, že absolutní odpovědnost mě spojuje s Absolutně Jiným, vede mě k tomu stát se ne-odpovědným, protože jsou zde vždy ostatní, vůči nimž bych se měl chovat odpovědně (z hlediska obecné koncepce odpovědnosti), což ale nikdy nelze v plném slova smyslu: jakmile jedním určitým způsobem, vždy vůči někomu dalšímu vystupuji ne-odpovědně. Ale přesto musím jednat. Musím činit. V každém singulárním okamžiku se musím rozhodovat. A taková je aporie etického jednání. Aporie, která je nepřekročitelná, protože leží v samém srdci etiky jako takové, protože v každém okamžiku svého jednání etiku zrazuji, „pohřbívám ji“ (Ibid.: 68).

V okamžiku zrazení Druhého však vyvstává otevření se Absolutně Jinému, což je téma, které se znovu objevuje v rámci Derridova promyšlení principu pohostinnosti. Když se vrátíme k rozdílu mezi bezpodmínečnou pohostinností a obecně platnými zákony pohostinnosti, tak ty druhé se vyznačují tím, že se jedná o nařízení, která jsou věcí právně-politicko-legální sféry, a která determinují pravidla pro povinnost přijímání druhých a vymezují podmínky, za nichž toto přijímání má být prováděno. To mimo jiné znamená, že zde emerguje i reciprocita: druhý nemá pouze právo být přijímán, ale musí se také řídit pravidly a zákony, a pokud tak nečiní, může být volán k odpovědnosti za svoje jednání (Kakoliris 2015: 145-146). Cizinec, který je takto přijímán, de facto vždy zůstane cizincem (Ibid.: 146), nejenom to: postava cizince implikuje jeho spojení s nepřítelem. Derrida k tomu podotýká jednu zásadní věc: pokud existují pravidla pro pohostinnost druhého, tak zde existuje předpoklad nejenom právní, to znamená, že je někdo definován jako „někdo“, jako „určitý subjekt“, je na něj externě uvalen jistý typ „identity“, ale také předpoklad ekonomický (Derrida zde vlastně v různých variacích

¹²⁶ Derrida používá oba termíny jako synonyma.

sleduje Lévinasovu analýzu vztahu interiority a ekonomie a následné prolamování interiority exterioritou a Druhým v *Totalitě a nekonečnu*), protože abych někoho mohl pohostit, musím již něco vlastnit, musím mít určitý majetek, musím mít něco v osobním vlastnictví, kdy toto něco nabízím druhému. To znamená, že v okamžiku takto obecně koncipované pohostinnosti jsou ve hře již určité podmínky přijímání druhého jako takového, kdy nedochází k setkání s Jinakostí, protože se vše odehrává ve sféře ekonomické (a politicko-právní).

Oproti tomu bezpodmínečná/absolutní pohostinnost je pohostinností, která předchází veškeré recipocitě, která je ve své podstatě nemožnou pohostinností, protože ruší ekonomickou interioritu vlastnictví a identity sebe sama. Bezpodmínečná/absolutní pohostinnost je pohostinností, kdy Druhého přijímám před veškerým tázáním, před veškerou tematizací.

Neptám se na to, „kdo jsi?“, „odkud přicházíš?“ (Derrida 2000: 25). Ona bezpodmínečnost spočívá v tom, že já otevíru svůj domov, svoji interioritu, něčemu absolutně cizímu, Absolutně Jinému; otevírám svůj domov cizinci bez toho, abych znal jeho sociální status, jeho jméno či jeho životní situaci. Přesto, a právě proto, nechávám tohoto cizince, aby ke mne přišel, aniž bych předpokládal, že se zde, jak již bylo řečeno, vybudovává vztah recipocity (Ibid.: 25).

Druhý se mi tak dává jako někdo anonymní a jako někdo, komu musím nabídnout pohostinství, nemohu na něj nahlížet jako na vyvrhele či zločince (Ibid.: 37). To jednoduše znamená, že přestávám být vlastníkem něčeho, že Absolutně Jiné platí víc než já. Pokud ovšem absolutní pohostinnosti ruší strukturu vlastnictví, nemůže k ní přece vůbec dojít, když vše, co mám, dávám Druhému. To je však aporie, která je přítomná v konceptu bezpodmínečné/absolutní pohostinnosti, která je jej podmiňuje, tato nemožnost je možností přijetí Druhého jako Absolutně Jiného, tím tak ruším obecná pravidla pohostinnosti, ale stávám se bezpodmínečně pohostinným. Bezpodmínečná pohostinnost je univerzálně singulární (Kakoliris 2015: 148), na druhé straně však vždy potřebujeme zákony pohostinnosti (Derrida 2000: 55), protože jinak by se bezpodmínečná/absolutní pohostinnost stala abstraktním a zmateným pojmem – nemohlo by dojít vůbec k tomu, že někoho mohu hostit. Na druhé straně v situaci, kdy se stávám absolutně pohostinným, zrazují pravidla obecné pohostinnosti (Derrida 2000: 77). Obě roviny se vylučují, ale v tomtéž okamžiku jsou od sebe neoddělitelné – jsem pohostinným a nepohostinným zároveň. Proto Derrida hovoří o „neredukovatelné pervertibilitě“ (Derrida 2000: 25), neboli o tom, že existence pravidel pohostinnosti má potenciál bezpodmínečnou/absolutní pohostinnost narušit. Jak píše Kakoliris, každá situace pohostinnosti je tak vyznačena tím, že já musím neustále vyjednávat s nároky, které jsou na mě kladeny pravidly obecné pohostinnosti, a nároky, které na mě klade absolutní pohostinnost. V každém singulárním okamžiku tak musím vynalézt způsoby

chování a jednání, protože pokud chci být pohostinný ke Druhému, nesmím se řídit externími predispozitivami jednání, externě normativními pravidly, ale musím vždy začít „z ničeho“, protože jen tak může dojít k poeticko-etické situaci (Kakoliris 2015: 150). Musím činit tak, aby se „nemožné stalo možným“ (Ibid.: 150). A tímto se vyznačuje (Derridova) etika singularity, která se řídí zákonem singulárního, a to takovým způsobem, že se v týž moment odehrává uvnitř zákona a přitom jej neustále překračuje a ruší (Derrida 2000: 77).

Závěr

Předložená práce si kladla za cíl interpretaci předpokladů nenormativní etiky v díle M. Foucaulta, G. Deleuze a J. Derridy. Začal jsem reflexí a interpretací díla Michela Foucaulta, kdy jsem se zabýval zejména jeho analýzou diskurzivních a nediskurzivních praktik, které se projevovaly na úrovni konceptualizace a schematizace duševních onemocnění, stejně tak jsem analyzoval mocenské vztahy v rámci psychiatrického azylu, kdy jsem se věnoval převážně konstituci postavy lékaře jako „morální autority“. Poté jsem přešel k tématu disciplinace (dohledu) a biopolitiky, kdy jsem se snažil ukázat, jak dochází k expresi představ o tom, jaký je vztah mezi individuem a státem, respektive k tomu, jakým způsobem moc působí na jedince a činí z něj subjekt. Po těchto poznámkách nakonec analyzuji Foucaultovu etiku, která je založena na koncepci „péče o sebe“, kdy vyznačuji zejména to, jakou roli zde hraje tělesnost v souvislosti s tematizací možností vztahu jedince k sobě samému v kontextu experimentálního zakoušení vlastního života.

Je to právě motiv experimentu, o kterém pojednávám ve druhé části práce, který traktuji s ohledem na dílo G. Deleuze. Deleuze totiž ve své koncepci vášnivého zakoušení života jednak tematizuje vztah těla a experimentu, druhak poukazuje na to, jak je etika vždy věcí jednání a chování vyvazujících se z (externích) morálních normativních nároků. Druhá část práce kulminuje při analýze Deleuzova promyšlení vztahu mezi etikou a událostí, kdy musíme chtít a toužit po události, abychom nežili pasivně; musíme uplatňovat svoji vlastní sílu a stát se herci svých událostí. Tím se také doplňuje a rozšiřuje Foucaultovo pojetí „péče o sebe“, byť Foucault sám několikrát naznačuje význam transverzálního překračování hranic určitého typu subjektivity.

V poslední části práce přecházím k Derridově pozní filosofii, zejména k jeho analýzám aporetičnosti etického intervalu, které jsou rámovány tematizací vztahu Já – Druhý, což je oblast, který v předchozích dvou částech práce je přítomná spíše implicitně. Zaměřuji se zejména na Derridou ražený koncept bezpodmínečné/absolutní pohostinnosti, která je pohostinností, kdy Druhého přijímám před veškerým tázáním, před veškerou tematizací. V každém singulárním okamžiku tak musím vynalézt způsoby chování a jednání, protože pokud chci být pohostinný ke Druhému, nesmím se řídit externími predispozitivy jednání, externě normativními pravidly. Musím činit tak, aby se nemožné stalo možným.

Pokud hypotéza práce zněla, že nenormativní etika musí být myšlena skrze interpretaci a tematizaci významu vztahu mezi tělem, dohledem, událostí a experimentem, tak lze říci, že nenormativní etika, jak je předložena v dílech vybraných autorů, je etikou radikální a

transverzální, protože na nás klade nároky, které nelze předpovídat, a kterým se není možné nikdy vyhnout, nelze je nikdy obejít, pokud je naším cílem vášnivé prožívání života a zároveň otevření se Absolutně Jinému. A díky tomu se proměňujeme i my sami. Vedení života, etika jako praxe, tak je procesem, který nikdy neustává, je to úkol, jehož naléhavost je tak silná, že nás problematizuje, že zpochybňuje veškerá schemata našeho chování a jednání, a že je to etika, která vždy stojí mimo pevný fundament, je to etika afirmující událostní charakter života. Jak píše Deleuze, musíme se stát hodni události, musíme se stát syny svých událostí.

Seznam literatury

Primární zdroje:

DELEUZE, G. (1968): *Différence et Répétition*. Presses Universitaires de France: Paris.

DELEUZE, G. (1993): *Empirisme et subjectivité*. Presses Universitaires de France: Paris.

DELEUZE, G. (1998a): Roztvoriť veci, roztvoriť slová. In idem.: *Rokovania/ 1972-1990*. Archa: Bratislava, s. 97-107.

DELEUZE, G. (1998b): Život ako umelecké dielo. In idem.: *Rokovania/ 1972-1990*. Archa: Bratislava, s. 108-115.

DELEUZE, G. (1998c): Rozhovor o Anti-Oidipovi. In idem.: *Rokovania/ 1972-1990*. Archa: Bratislava, s. 24-35.

DELEUZE, G. (1998d): List prísnnemu kritikovi. In idem.: *Rokovania/ 1972-1990*. Archa: Bratislava, s. 13-23.

DELEUZE, G. (2002): Masoch a masochismus. In von SACHER-MASOCH, L.: *Venuša v kožuchu*. PT: Bratislava, s. 157-244.

DELEUZE, G. (2004): *La philosophie critique de Kant*. Presses Universitaires de France: Paris.

DELEUZE, G. (2003): *Foucault*. Herrmann & synové: Praha.

DELEUZE, G. (2006): *Bergsonismus*. Garamond: Praha.

DELEUZE, G. (2010a): Podl'a čoho rozpoznáme štrukturalizmus?. In idem.: *Pusté ostrovy a jiné texty*. Herrmann & synové: Praha, s. 192-218.

DELEUZE, G. (2010b): „Co od nás očekávají vězni...“. In idem.: *Pusté ostrovy a jiné texty*. Herrmann & synové: Praha, s. 231-232.

DELEUZE, G. (2010c): Intelektuálové a moc. In idem.: *Pusté ostrovy a jiné texty*. Herrmann & synové: Praha, s. 233-241.

DELEUZE, G. (2010d): Člověk, tato pochybná existence. In idem.: *Pusté ostrovy a jiné texty*. Herrmann & synové: Praha, s. 103-106.

DELEUZE, G. (2010e): O Nietzscheovi a obrazu myšlení. In In idem.: *Pusté ostrovy a jiné texty*. Herrmann & synové: Praha, s. 151-159.

- DELEUZE, G. (2010f): Deleuze a Guattari vysvětlují....In idem.: *Pusté ostrovy a jiné texty*. Herrmann & synové: Praha, s. 244-259.
- DELEUZE, G. (2010g): Nomádké myšlení. In idem.: *Pusté ostrovy a jiné texty*. Herrmann & synové: Praha, s. 284-294.
- DELEUZE, G. (2010h): O kapitalismu a touze. In idem.: *Pusté ostrovy a jiné texty*. Herrmann & synové: Praha, s. 295-308.
- DELEUZE, G. (2010ch): Tři problémy skupiny. In idem.: *Pusté ostrovy a jiné texty*. Herrmann & synové: Praha, s. 219-230.
- DELEUZE, G. (2010i): Bergson, 1859-1941. In idem.: *Pusté ostrovy a jiné texty*. Herrmann & synové: Praha, s. 22-34.
- DELEUZE, G. (2010j): Pojem diference u Bergsona. In idem.: *Pusté ostrovy a jiné texty*. Herrmann & synové: Praha, s. 35-59.
- DELEUZE, G. (2010k): Metoda dramatizace. In idem.: *Pusté ostrovy a jiné texty*. Herrmann & synové: Praha, s. 107-131.
- DELEUZE, G. (2013): *Logika smyslu*. Karolinum: Praha.
- DELEUZE, G. (2014): *Záhyb: Leibniz a baroko*. Herrmann & synové: Praha.
- DELEUZE, G. (2016a): *Nietzsche a filosofie*. Herrmann & synové: Praha.
- DELEUZE, G. (2016b): *Spinoza – praktická filosofie*. Oikoymenh: Praha.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (1972): *L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie*. Éditions de Minuit: Paris.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (2001a): *Co je filosofie?*. Oikoymenh: Praha.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (2001b): *Kafka. Za menšinovou literaturu*. Herrmann & synové: Praha.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (2010): *Tisíc plošin*. Herrmann & synové: Praha.
- DERRIDA, J. (1985): *The Ear of the Other*. Shocken books: Montreal.
- DERRIDA, J. (1993a): *Sémiologie a gramatologie. Texty k dekonstrukci*. Archa: Bratislava, s. 31-47.

- DERRIDA, J. (1993b): Hlas a fenomén. In idem.: *Texty k dekonstrukci*. Archa: Bratislava, s. 48-145.
- DERRIDA, J. (1993c): Bílá mytologie. In idem.: *Texty k dekonstrukci*. Archa: Bratislava, s. 196-276.
- DERRIDA, J. (1995): *The Gift of Death*. The University of Chicago Press: Chicago.
- DERRIDA, J. (1998): *Monolingualism of the Other*. Stanford University Press: California.
- DERRIDA, J. (1999): *Gramatológia*. Archa: Bratislava.
- DERRIDA, J. (2000): *Of Hospitality*. Stanford University Press: California.
- DERRIDA, J. (2002a): Cogito a dějiny šilenství. In idem.: *Násilí a metafyzika*. Filosofía: Praha, s. 185-234.
- DERRIDA, J. (2002b): *Síla zákona*. Oikoymenh: Praha.
- DERRIDA, J. (2002c): Násilí a metafyzika. In idem.: *Násilí a metafyzika*. Filosofía: Praha, s. 15-137.
- DERRIDA, J. (2007): *Learning to live Finally*. Palgrave Macmillan: New York.
- DERRIDA, J. (2008): *The Animal that Therefore I Am*. Fordham University Press: New York.
- DERRIDA, J. (2009): *The Beast and the Sovereign, Vol. 1*. The University of Chicago Press: Chicago.
- DERRIDA, J. (2011): *Strašidlá Marxa*. Europa: Bratislava.
- DERRIDA, J. (2014a): *For Strasbourg: Conversations on Friendship and Philosophy*. Fordham University Press: New York.
- DERRIDA, J. (2014b): *Death Penalty*. The University of Chicago Press: Chicago.
- FOUCAULT, M. (1980): Prison Talk. In idem.: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Pantheon books: New York, s. 37-54.
- FOUCAULT, M. (1983): Preface. In DELEUZE, G., GUATTARI, F.: *Anti-Œdipus: Capitalism and Schizophrenia*. University of Minnesota Press: Minneapolis, s. xi-xiv.
- FOUCAULT, M. (1987): *Slová a věci*. Pravda: Bratislava.

- FOUCAULT, M. (1994): *Dějiny šílenství: Hledání historických kořenů pojmu duševní choroby*. Nakladatelství Lidové noviny: Praha.
- FOUCAULT, M. (1994b): Řád diskursus. In idem.: *Diskurs, autor, genealogie*. Svoboda: Praha, s. 7-39.
- FOUCAULT, M. (1994c): Nietzsche, genealogie, historie. In idem.: *Diskurs, autor, genealogie*. Svoboda: Praha, s. 75-98.
- FOUCAULT, M. (1994d): Co je autor. In idem.: *Diskurs, autor, genealogie*. Svoboda: Praha, s. 41-73.
- FOUCAULT, M. (1995): *Sen a obraznost*. Dauphin: Liberec.
- FOUCAULT, M. (1996a): Život lidí zlopověstných. In idem.: *Myšlení vnějšku*. Herrmann & synové: Praha, s. 127-152.
- FOUCAULT, M. (1996b): Myšlení vnějšku. In idem.: *Myšlení vnějšku*. Herrmann & synové: Praha, s. 35-70.
- FOUCAULT, M. (1996c): "OMNES ET SINGULATIM". Ke kritice politického rozumu. In idem.: *Myšlení vnějšku*. Herrmann & synové: Praha, s.153-194.
- FOUCAULT, M. (1996d): Polemika, politika a problematizace. In idem.: *Myšlení vnějšku*. Herrmann & synové: Praha, s. 252-264.
- FOUCAULT, M. (1996e): Politika a etika. In idem.: *Myšlení vnějšku*. Herrmann & synové: Praha, s. 241-251.
- FOUCAULT, M. (1996f): *Theatrum philosophicum*. In idem.: *Myšlení vnějšku*. Herrmann & synové: Praha, s. 87-126.
- FOUCAULT, M. (1997): *Psychologie a duševní nemoc*. Dauphin: Praha.
- FOUCAULT, M. (1999): *Dějiny sexuality I: Vůle k vědě*. Herrmann & synové: Praha.
- FOUCAULT, M. (2000): *Dohlížet a trestat: Kniha o zrodu vězení*. Dauphin: Praha.
- FOUCAULT, M. (2001a): What Is Called "Punishing"?. In idem: *Essential Works of Foucault (1954-1984), Volume 3: Power*. The New Press: New York, s. 382-393.
- FOUCAULT, M. (2001b): The Risks of Security. In idem: *Essential Works of Foucault (1954-1984), Volume 3: Power*. The New Press: New York, s. 365-381.

- FOUCAULT, M. (2001c): *The Political Technology of Individuals*. In idem: *Essential Works of Foucault (1954-1984), Volume 3: Power*. The New Press: New York, s.403-417.
- FOUCAULT, M. (2002a): *Archeologie věděni*. Herrmann & synové: Praha.
- FOUCAULT, M. (2003a): *Abnormal: Lectures at the Collège de France 1974-1975*. Verso: London.
- FOUCAULT, M. (2003b): *Dějiny sexuality II: Užívání slastí*. Herrmann & synové: Praha.
- FOUCAULT, M. (2003c): *Dějiny sexuality III: Péče o sebe*. Herrmann & synové: Praha.
- FOUCAULT, M. (2005): *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981-1982*. Palgrave Macmillan: New York.
- FOUCAULT, M. (2006a): *Psychiatric Power: Lectures at the Collège de France 1973-1974*. Palgrave Macmillan: New York.
- FOUCAULT, M. (2006b): *Je třeba bránit společnost*. Filosofia: Praha.
- FOUCAULT, M. (2009a): *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-1978*. Palgrave Macmillan: New York.
- FOUCAULT, M. (2009b): *Zrození biopolitiky*. CDK: Brno.
- FOUCAULT, M. (2010a): *Zrození kliniky*. Pavel Mervart: Červený Kostelec.
- FOUCAULT, M. (2010b): *O genealogii etiky: Nástin rodičího se díla*. In DREYFUS, H., RABINOW, P.: *Michel Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Herrmann & synové, Praha, s. 337-357.
- FOUCAULT, M. (2011): *The Courage of Truth: The Government of Self and Others II: Lectures at the Collège de France 1983-1984*. Palgrave Macmillan: New York.
- FOUCAULT, M. (2013): *Lectures on the Will to Know: Lectures at the Collège de France 1970-1971 with Oedipal Knowledge*. Palgrave Macmillan: New York.
- FOUCAULT, M. (2014a): *Wrong-Doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice*. The University of Chicago Press: Chicago.
- FOUCAULT, M. (2014b): *On the Government of the Living: Lectures at the Collège de France 1979-1980*. Palgrave Macmillan: New York.

FOUCAULT, M. (2015): *The Punitive Society: Lectures at the Collège de France 1972-1973*. Palgrave Macmillan: New York.

FOUCAULT, M. (ed.) (1982): *I, Pierre Rivière, having slaughtered my mother, my sister, and my brother: A Case of Parricide in the 19th Century*. University of Nebraska Press: Lincoln and London.

Sekundární zdroje:

ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. (2009): *Dialektika osvícenství*. Oikoymenh: Praha.

AGAMBEN, G. (2011). *Homo sacer*. Oikoymenh: Praha.

ARENDTOVÁ, H. (2011): *O násilí*. Oikoymenh: Praha.

ARISTOTELÉS (2008): *Metafyzika*. Petr Rezek: Praha.

ARISTOTELÉS. (2008): *Metafyzika*. Petr Rezek: Praha.

BARŠA, P., FULKA, J. (2005): *Michel Foucault: Politika a estetika*. Praha: Dokořán.

BARTOŠ, H. (2006): *Očima lékaře: Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše – tělo*. Pavel Mervart: Červený Kostelec.

BARTOŠ, H. (2008): Antická medicína: medicina secunda philosophia. In FIALOVÁ, L., KOUBA, P., ŠPAČEK, M. (eds.): *Medicína v kontextu západního myšlení*. Praha: Galén a Karolinum, s. 17-29.

BASSO, E. (2012): On historicity and transcendentalism again: Foucault's trajectory from existential psychiatry to historical epistemology. In *Foucault Studies*, No. 14, s. 154–178.

BELLING, V. (2014): *Zrození suveréna: Pojem suverenity a jeho kritika v moderní politické a právní filosofii*. CDK: Brno.

BENJAMIN, W. (1998). Ke kritice násilí. In idem.: *Agesilaus Santader*. Herrmann & synové: Praha, s. 48-79.

BERGSON, H. (1994): *Čas a svoboda: O bezprostředních datech vědomí*. Filosofía: Praha.

BHABHA, H. K. (2012): *Místa kultury*. tranzit: Praha.

- BOGUE, R. (2007): *Deleuze's Way: Essays in Transverze Ethics and Aesthetics*. Routledge: New York, London.
- BRYANT, L. (2011): The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without Αρχή. In JUN, N., SMITH, D. (eds.): *Deleuze and Ethics*. Edinburgh University Press: Edinburgh, s. 21-43.
- BURAJ, I., PALENČÁROVÁ, S. (2015): Michel Foucault: Minulosť a súčasnosť (K niektorým otázkam sociálnej kontroly). In *Filozofia*, Vol. 70, No. 7, s. 505-517.
- CANGUILHEM, G. (2012): *Writings on Medicine*. Fordham University Press: New York.
- CANGUILHEM, G. (1991): *The Normal and the Pathological*. Zone books: New York.
- CANGUILHEM, G. (2017): *Poznávání života*. Karolinum: Praha.
- CASPER, B. (1998): *Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas*. Oikoymenh: Praha.
- CÉSAIRE, A (2011a): Rozprava o kolonialismu. In HAVRÁNEK, V. (ed.): *Postkoloniální myšlení II*. tranzit: Praha, s. 86-115.
- CÉSAIRE, A (2011b): Rozprava o negerství. In HAVRÁNEK, V. (ed.): *Postkoloniální myšlení II*. tranzit: Praha, s. 124-131.
- CLASTRES, P. (2003): *Kronika Indiánů Guayakí*. Argo: Praha.
- CONRAD, J. (1996): *Srdce temnoty*. Mladá fronta: Praha.
- DAVIDSON, A. (2005): Ethics as Ascetics: Foucault, The History of Ethics, and Ancient Thought. In GUTTING, G. (ed.): *Cambridge companion to Foucault*. Cambridge University Press: Cambridge, s. 123-147.
- DEACON, R. (2003): *Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals*. Marquette University Press: Milwaukee.
- DEANOVÁ, J. (2014): *Slast a politika: Žižkova politická teorie*. Filosofia: Praha.
- DESCARTES, R. (2003): *Meditace o první filosofii*. Oikoymenh: Praha.
- DREYFUS, H., RABINOW, P. (2010): *Michel Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Herrmann & synové: Praha.
- ERIBON, D. (1991): *Michel Foucault*. Harvard University Press: Cambridge.

- ESQUIROL, J. E. T. (1845): *Mental maladies: A treatise on insanity*. Lea and Blanchard: Philadelphia.
- FANON, F. (2011): *Černá kůže, bílé masky*. tranzit: Praha.
- FANON, F. (2014): *Psanci této země*. tranzit: Praha
- FIŠEROVÁ, M. (2011): Rád reprezentácie. Možnosti a limity Foucaultovej archeológie. In BORECKÝ, F., FIŠEROVÁ, M., ŠVANTNER, M., VÁŠA, O.: *Rozum, nerozum a přesvědčivost obrazů*. Togga: Praha, s. 17-80.
- FIŠEROVÁ, M. (2014): Odložený význam. Derrida o sémantické konštrukcii a deštrukcii. In *Filozofia*, Vol. 69, No. 1, s. 11-21.
- FIŠEROVÁ, M. (2015): Drift dekonštrukcie. In *Filozofia*, Vol. 20, No. 3, s. 215-228.
- FULKA, J. (2008): Dvě pojetí pravdy u Michela Foucaulta. In kolektiv autorů: *Výzkumy subjektivity: Od Husserla k Foucaultovi*. Pavel Mervart: Červený Kostelec, s. 249-259.
- FULKA, J. (2016): Etika po smrti subjektu: Jacques Derrida a Judith Butler. In JIRSA, J. (et al.): *Přístupy k etice III*. Filosofía: Praha, s. 253-295.
- HAUER, T. (2002): *Skrze postmoderní teorie*. Karolinum: Praha.
- HEIDEGGER, M. (1995): *The Fundamental Concepts of Metaphysics*. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis.
- HEIDEGGER, M. (2008): *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Oikoymenh: Praha.
- HEIDEGGER, M. (2008a): *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Oikoymenh: Praha.
- HEIDEGGER, M. (2008b): *Bytí a čas*. Oiykomenh: Praha.
- HIDDLESTON, J. (2006): Dialectic or Dissemination? Anti-colonial Critique in Sartre and Derrida. In *Sartre Studies International*, Vol. 12, No. 1, s. 33-49.
- HLADKÝ, V. (2010): *Změnit sám sebe: Duchovní cvičení Pierra Hadota, péče o sebe Michela Foucaulta a péče o duši Jana Patočky*. Pavel Mervart: Červený kostelec.
- HURRI, S. (2014): *Birth of the European Individual: Law, Security, Economy*. Routledge: New York, London.

- CHALIEROVÁ, C. (1995): *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. Ježek: Praha.
- CHARVÁT, M. (2014): Touha, produkce a revoluce v díle G. Deleuze a F. Guattariho. In VRABEC, M. (ed.): *Touha a žádostivost v dějinách evropské filosofie*. Togga: Praha, s. 379-399.
- CHARVÁT, M. (2016a): *Gilles Deleuze. Asignifikantní sémiotika*. Togga: Praha.
- CHARVÁT, M. (2016b): Archeologie jako symptomatologie: Michel Foucault a hlubiny řeči. In *Filozofia*, Vol. 71, No. 1, s. 25-37.
- CHARVÁT, M. (2017a): Spravedlnost, dekonstrukce a differance: O bestialitě a státu. In *Filozofia*, Vol. 72, No. 7, s. 527-536.
- CHARVÁT, M. (2017b): *O nových médiích, modularitě a simulaci*. Togga, MUP Press: Praha.
- CHARVÁT, M., KARLA, M., ŠVANTNER, M. (2015): *Archeologie znaku: Vybrané studie k dějinám sémiotiky*. Togga: Praha.
- CHATTERJEE, P. (2013): Koloniální stát. In HAVRÁNEK, V., LÁNSKÝ, O. (eds.): *Postkoloniální myšlení IV*. tranzit: Praha, s. 123-150.
- CHAVALKÁ, J. (2014): *Přivtělení a morálka: Pojetí tělesnosti ve filosofii Friedricha Nietzscheho*. Togga: Praha.
- JORANGER, L. (2016): Psychology and the historical power–body conjunction: Foucault's different view of the history and philosophy of psychology. In *Theory & Psychology*, Vol 26, No. 3, s. 1–20.
- JUN, N. (2011): Deleuze, Values, and Normativity. In JUN, N., SMITH, D. (eds.): *Deleuze and Ethics*. Edinburgh University Press: Edinburgh, s. 89-107.
- KAKOLIRIS, G. (2015): Jacques Derrida on the Ethics of Hospitality. In IMAFIDON, E. (ed.): *The Ethics of Subjectivity*. Palgrave Macmillan: New York.
- KLIKOVÁ, A. (2007): *Mimo princip identity*. Filosofia: Praha.
- KOUBA, P. (2006): Lévinas a Deleuze: dva odlišné přístupy k exterioritě. In KRUŽÍK, J., NOVOTNÝ, K. (eds.): *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova*. FHS UK: Praha, s. 239-248.

- KOUBA, P. (2008): *Fenomén duševní poruchy: Perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Oikoymenh: Praha.
- KOUBA, P. (2014): *Život rozumění*. Oikoymenh: Praha.
- KRIŠŠÁK, M. (2008): Foucault: Ústup subjektu a rekonštitúcia skúsenosti. In kolektiv autorů: *Výzkumy subjektivity: Od Husserla k Foucaultovi*. Pavel Mervart: Červený Kostelec, s. 261-272.
- LÉVINAS, E. (1997a): *Existence a ten, kdo existuje*. Oikoymenh: Praha.
- LÉVINAS, E. (1997b): *Totalita a nekonečno*. Oikoymenh: Praha.
- LÉVINAS, E. (1997c): *Čas a jiné*. Dauphin: Praha.
- LÉVINAS, E. (1997d): *Být pro druhého*. Zvon: Praha.
- LÉVINAS, E. (2014): *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Pavel Mervart: Červený Kostelec.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2006): *Strukturální antropologie I*. Argo: Praha.
- LORRAINE, T. (2011): *Deleuze and Guattari's Immanent Ethics: Theory, Subjectivity, and Duration*. State University of New York: New York.
- LUNA, W. (2009): Foucault and Ethical Subjectivity. In *Kritike*, Vol. 3, No. 2, s. 139-146.
- MACINTYRE, A. (2004): *Ztráta ctnosti*. Oikoymenh: Praha.
- MALDONADO-TORRES, N. (2013): O kolonialitě a bytí. Poznámky o zrodu jedné koncepce. In HAVRÁNEK, V., LÁNSKÝ, O. (eds.): *Postkoloniální myšlení IV*. tranzit: Praha, s. 206-237.
- MANETTI, G. (1993): *Theories of the Sign*. Indiana University Press: Bloomington.
- MARCELLI, M. (1995): *Michel Foucault alebo stat' sa iným*. Archa: Bratislava.
- MARŠÁLEK, J. (2013): Trojí historie ve filosofii biologie a psychologie. In DVOŘÁK, T. a kol.: *Současné přístupy v historické epistemologii*. Filosofia: Praha, s. 13-49.
- MBEMBE, J. A. (2011): Co je postkoloniální myšlení?. In HAVRÁNEK, V. (ed.): *Postkoloniální myšlení II*. tranzit: Praha, s. 36-52.

- MCGUSHIN, E. (2007): *Foucault's Askésis: An Introduction to the Philosophical Life*. Northwestern University Press: Illinois.
- NIETZSCHE, F. (2002): *Genealogie morálky*. Aurora: Praha.
- NOVÁK, A. (2015): *Věčný návrat téhož*. Togga: Praha.
- NOVÁK, J. (2014): *Praktická soudnost u Arendtové a Gadamera*. Togga: Praha.
- NYKL, H. (2015): Impéria a ti druzí. In NYKL, H., TUMIS, S. (eds.): *Prekolonialismus, kolonialismus a postkolonialismus. Impéria a ti ostatní ve východní a jihovýchodní Evropě*. FF UK: Praha, s. 9-13.
- O'LEARY, T. (2002): *Foucault and the Art of Ethics*. Continuum: London, New York.
- OPHIR, A. (1988): Michel Foucault and the Semiotics of the Phenomenal. In *Dialogues*, Vol. 27, No. 3, s. 387-415.
- PARUSNIKOVÁ, Z. (2000): Biomoc a kult zdraví. In *Sociologický časopis*, Vol. 36, No. 2, s. 131-142.
- PATTON, P. (2000): *Deleuze and the Political*. Routledge: New York, London.
- PETŘÍČEK, M. (2010): Esej jako metoda. In idem (ed.): *Moderní svět v zrcadle filosofie a literatury*. Herrmann & synové: Praha, s. 41-58.
- PIAGET, J. (2007): *Štrukturalismus*. Pravda: Bratislava.
- PHILO, Ch. (2000): "The Birth of the Clinic": An Unknown Work of Medical Geography. In *Area*, Vol. 32, No. 1, s. 11-19.
- PROZOROV, S. (2016): *Foucault, Freedom and Sovereignty*. Routledge: New York, London.
- ROUSSEAU, J. J. (2017): *Vyznání*. Rybka Publishers: Praha.
- RŮŽIČKA, J. (2010): *Hledání transcendentálního historismu (k teoretickým předpokladům archeologické metody Michela Foucaulta)*. FHS UK: Praha, dizertační práce.
- SCALA, A. (2017): Plebejská ontológia Michela Foucaulta. In *Filozofia*, Vol. 72, No. 10, s. 779-788.
- SEDGWICK, P. (1981): Michel Foucault: the anti-history of psychiatry. In *Psychological Medicine*, Vol. 11, No. 2, s. 235-248.

- SCHMITT, C. (2012): *Politická theologie*. Oikoymenh: Praha.
- SISÁKOVÁ, O. (2016): Estetika existencie: Umenie, či étos individuálneho života?. In *Filozofia*, Vol. 71, No. 6., s. 437-449.
- SOKOL, J. (2010): *Etika a život*. Vyšehrad: Praha.
- SUVÁK, V. (2017): Odvaha k pravde: Foucault a kynici. In *Filozofia*, Vol. 72, No. 6, s. 429-439.
- SYŘIŠŤOVÁ, E. (1977): *Imaginární svět*. Mladá fronta: Praha.
- ŠEVČÍK, M. (2013): *Aisthesis. Problém estetické události v myšlení E. Levinase, J.-F. Lyotarda a G. Deleuze a F. Guattariho*. Pavel Mervart: Červený Kostelec.
- ŠVEC, O. (2012): Normativita života a společenská normalizace. In *Teorie vědy*, Vol. 34, No. 1, s. 53-75.
- TATRANSKÝ, T. (2004): *Lévinas a metafyzika*. Trinitas: Svitavy.
- TAUBER, A. (2008): Lékařství jako morální epistemologie. In FIALOVÁ, L., KOUBA, P., ŠPAČEK, M. (eds.): *Medicína v kontextu západního myšlení*. Galén, Karolinum: Praha, s. 53-75.
- TINKOVÁ, D. (2012): *Zákeřná mefitis*. Argo: Praha.
- TODOROV, T. (1996): *Dobytí Ameriky*. Mladá fronta: Praha.
- VODIČKA, V. (2014): *Kritika liberálního rozumu: Guvernementalita Michela Foucaulta*. Univerzita Palackého: Olomouc.
- von UEXKÜLL, J. (2006): Nauka o významu. In KLIKOVÁ, A., KLEISNER, K. (vyd.): *Umwelt. Koncepce žitého světa Jakoba von Uexkülla*. Pavel Mervart: Červený Kostelec, s. 12-69.
- VRABEC, M. (2007): Prostor a extenzivita ve filosofii Henriho Bergsona. In NOVOTNÝ, J. (ed.): *Fenomenologické studie k prostorovosti 3*. FHS UK: Praha, s. 14-37.
- WILLIAMS, J. (2008): *Gilles Deleuze's Logic of Sense. A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh University Press: Edinburgh.
- ZACCARELLO, B. (2016): Odvaha pravdy: Filozofia ako prax vypovedania. In *Filozofia*, Vol. 71, No. 1, s. 60-69.

ŽIŽEK, S. (2013): *Násilí*. Rybka Publishers: Praha.

Elektronické zdroje:

<https://cengizerdem.wordpress.com/2009/12/01/ill-have-to-wander-all-alone-jacques-derrida/>