

UNIVERZITA PALACKÉHO

FILOSOFICKÁ FAKULTA – KATEDRA FILOSOFIE

Diplomová práce

Technologie existence aneb člověk v díle Michela Foucaulta

(The Technology of Existence or a Human Being in the Work of
Michel Foucault)

Vypracoval
Marek Szilvási
Olomouc 2007

Vedoucí diplomové práce
Prof. Ivan Blecha

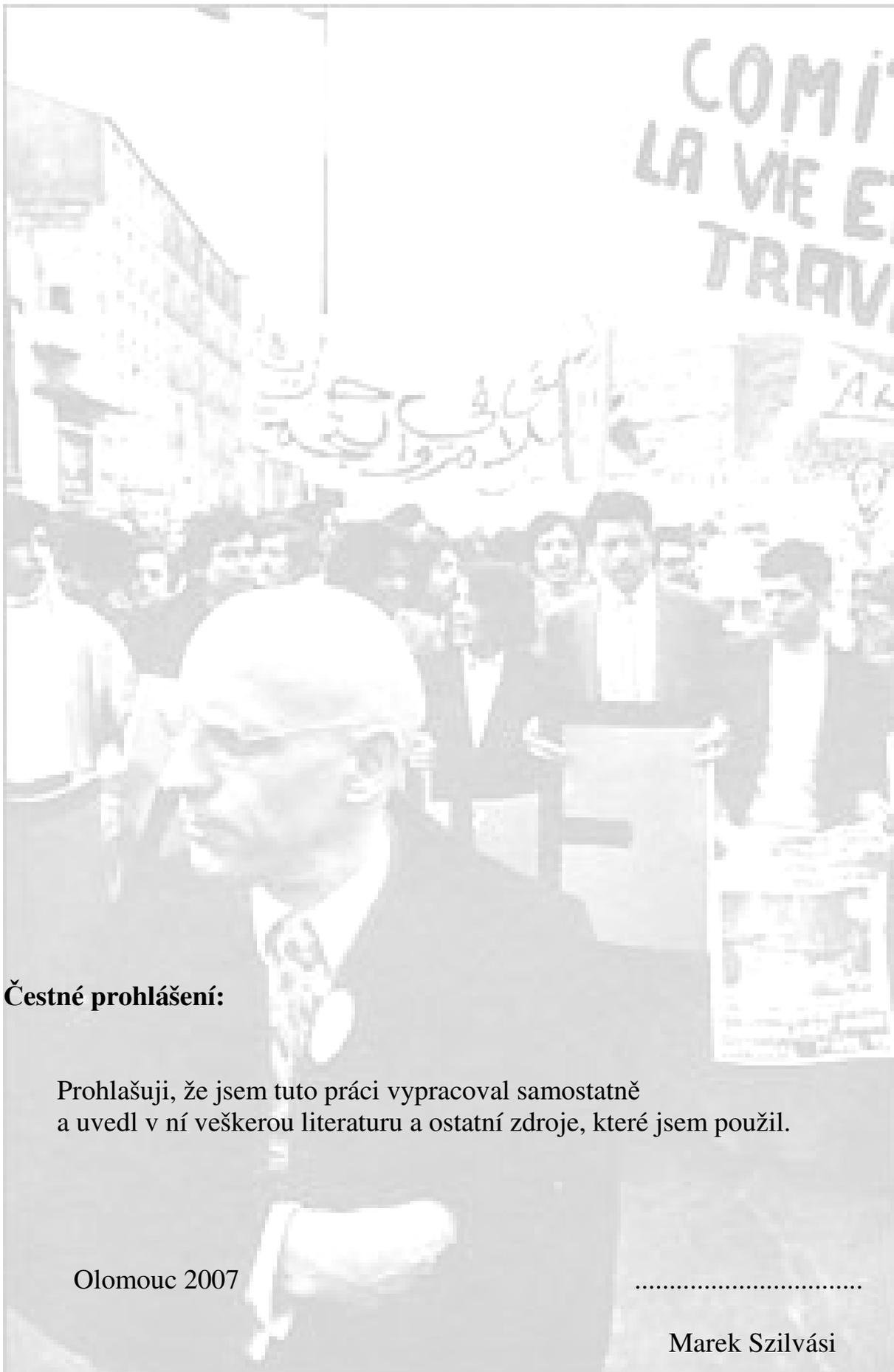


Poděkování:

Poděkování na tomto místě patří všem, kteří mi pomohli promýšlet témata probíraná na následujících stranách. Ať už jimi byli kolegové z univerzit v Olomouci, Sofii, Coimbře či Bratislavě nebo všichni disputující mimo katedru filosofie.

Patří rovněž všem učitelům, kteří přispěli k mému vlastnímu filosofickému směřování, přičemž doufám, že setkání s nimi bylo oboustranně obohacující.

Zvláštní díky bych chtěl pak vyslovit vedoucímu mé práce prof. Ivanu Blechovi, jehož semináře a diskuse byli vždy velmi inspirativní.



Čestné prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně
a uvedl v ní veškerou literaturu a ostatní zdroje, které jsem použil.

Olomouc 2007

.....

Marek Szilvási

OBSAH

I.	Úvod	5
II.	Historik myšlení a jeho "návrat do antiky"	8
	1. Péče o sebe / epimeleia heautú	13
	1.1. Alkibiades: "ti esti heautú epimeleisthai? /co je péče o sebe?"	15
	1.2. Parrhésia	17
	1.2.1. Sokratická Parrhésia	20
	2. Hermeneutika sebe samého	24
III.	Nástup křesťanství, sebezřeknutí a posílení kódu	28
	1. Pastýřská (pastorační) moc/ domestikovaný člověk-stádní zvíře	34
IV.	Disciplinační moc. Člověk jako produkt disciplíny	37
	1. Biomoc	41
	2. Mocenské vztahy a antiesencialismus	43
	3. Governmentality	46
	4. Policie/politická technologie individuí	48
V.	Rehabilitace roviny 'éthos'	50
	1. Kant: Was ist Aufklärung?	53
	2. Kantův paradox analytiky konečnosti, člověk jako transcendentálně-empirická dubleta.	58
VI.	Heuristicko – umělecký projekt existence	65
	1. Baudelaire inspirátor	66
	2. Existenciální nomádství jako místo odporu	68
	3. Praxe svobody	73
VII.	Závěr	76
VIII.	Seznam použité literatury	78
IX.	Abstrakt	83

Úvod

„Ešte raz písať o Foucaultovi? Vrátiť sa k jeho knihám, článkom a rozhovorom, počúvať magnetofónové záznamy jeho prednášok? Opätovne prelistovať haldu analýz jeho prác, prejsť vyšliapanou cestou komentárov, tých obdivných i tých kritických, tých bezprostredných i tých sumarizujúcich, tých zasvätenecky minucióznych i tých, čo si zakladajú na udržiavaní odstupu – aby som nakoniec znovu prišiel k poznaniu, že nič, nijaké predchádzajúce výsledky, či už vlastné alebo cudzie, mi nemôžu poskytnúť ani najmenšiu záruku úspešnosti?“¹

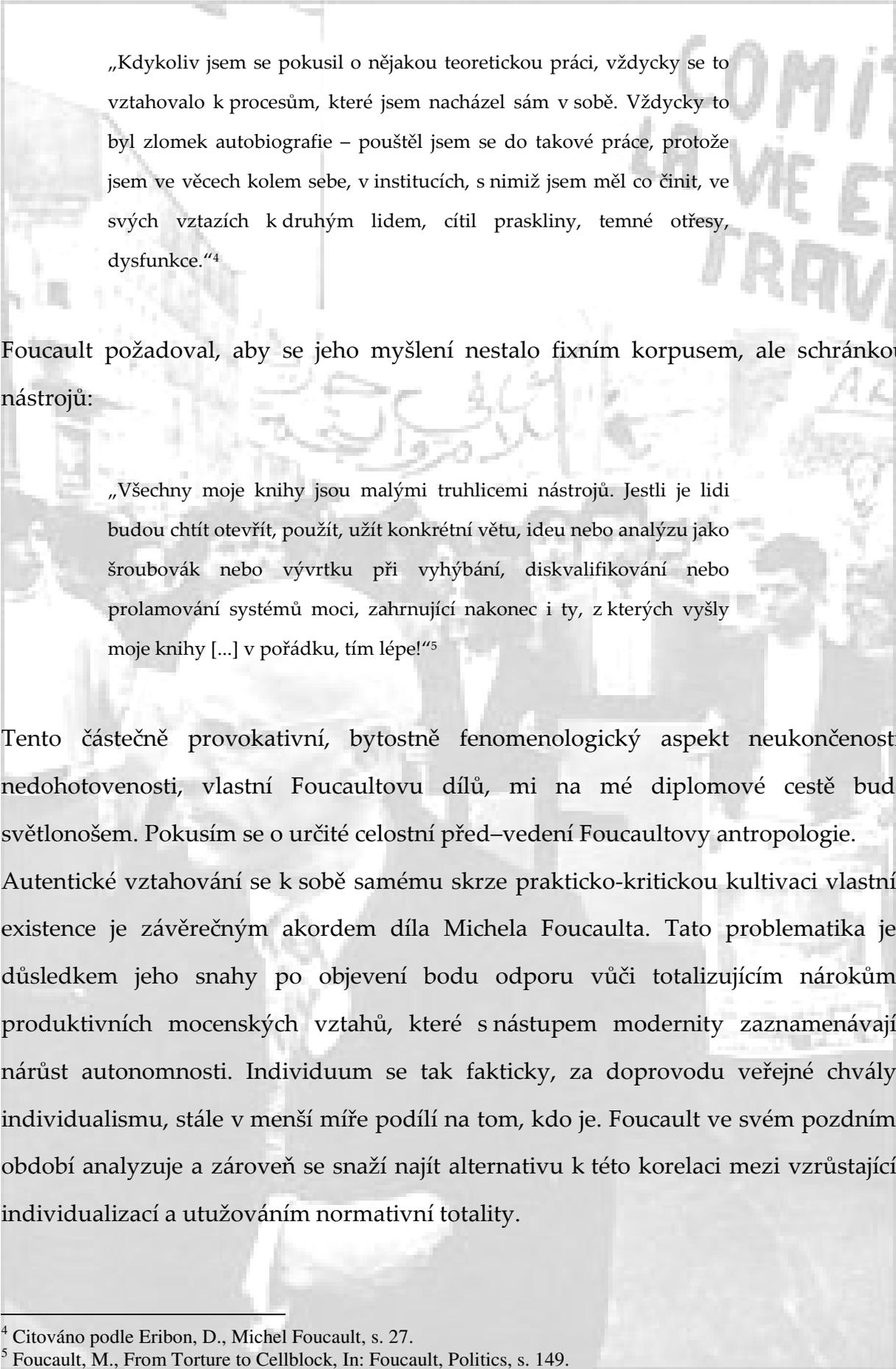
Profesor Marcelli jakoby narážal na koncept smrti autora², ktorý bol zformulovaný práve Foucaultem. Smrtí autora se text samotný spontánne otvára pluralite možných interpretácií a tedy určité nicotnosti kumulatívnych prístupů. O Foucaultovi bylo od jeho faktické smrti napsáno nezměrné množství děl různé kvality a hloubky. Nevyzní tedy tato práce jen jako další banální pokus zmapovat prostor, který je už dávno dokonale popsán? Smrtí autora a bujením interpretací respektujícím výhradně akční rádius textu samotného je zmíněná obava neopodstatněná.

Foucault člověk se narodil, tvořil a zemřel. Podobně kdysi Heidegger charakterizoval (pro něj) významné biografické prvky Aristotelova života³. Stačila by však taková odpověď např. pro zdůvodnění, proč se Foucault rozešel ze svým původním projektem „Dějiny sexuality“, tak jak jej načrtl v prvním svazku? Proč nebyl sto dostát navrženého projektu? Tato „neschopnost“ byla s největší pravděpodobností důsledkem osobního angažování a badatelské poctivosti, s kterou přistupoval ke zkoumaným předmětům. Jeho práce permanentně měnila jeho hypotézy a taky jeho samotného a spolu s tím, jak se vyvíjel, i ve svých původních zájmech odhaloval nedostatečnou hloubku, horizont nebo způsob nastolování problematiky:

¹ Marcelli, M., Michel Foucault alebo stať sa iným, Kalligram, Bratislava, 2005, s. 7 – 8.

² Foucault, M., Co je autor?, in: Diskurs, autor, genealogie, Svoboda, Praha, 1994, s. 41–74.

³ Derrida, 2002, Jane Doe Films Inc. Directed by Kirby Dick and Amy Ziering Kofman.



„Kdykoliv jsem se pokusil o nějakou teoretickou práci, vždycky se to vztahovalo k procesům, které jsem nacházel sám v sobě. Vždycky to byl zlomek autobiografie – pouštěl jsem se do takové práce, protože jsem ve věcech kolem sebe, v institucích, s nimiž jsem měl co činit, ve svých vztazích k druhým lidem, cítil praskliny, temné otřesy, dysfunkce.“⁴

Foucault požadoval, aby se jeho myšlení nestalo fixním korpusem, ale schránkou nástrojů:

„Všechny moje knihy jsou malými truhlicemi nástrojů. Jestli je lidi budou chtít otevřít, použít, užít konkrétní větu, ideu nebo analýzu jako šroubovák nebo vývrtku při vyhýbání, diskvalifikování nebo prolamování systémů moci, zahrnující nakonec i ty, z kterých vyšly moje knihy [...] v pořádku, tím lépe!“⁵

Tento částečně provokativní, bytostně fenomenologický aspekt neukončenosti, nedohotovosti, vlastní Foucaultovu dílu, mi na mé diplomové cestě bude světloňošem. Pokusím se o určité celostní předvedení Foucaultovy antropologie.

Autentické vztahování se k sobě samému skrze prakticko-kritickou kultivaci vlastní existence je závěrečným akordem díla Michela Foucaulta. Tato problematika je důsledkem jeho snahy po objevení bodu odporu vůči totalizujícím nárokům produktivních mocenských vztahů, které s nástupem modernity zaznamenávají nárůst autonomnosti. Individuum se tak fakticky, za doprovodu veřejné chvály individualismu, stále v menší míře podílí na tom, kdo je. Foucault ve svém pozdním období analyzuje a zároveň se snaží najít alternativu k této korelaci mezi vzrůstající individualizací a utužováním normativní totality.

⁴ Citováno podle Eribon, D., Michel Foucault, s. 27.

⁵ Foucault, M., From Torture to Cellblock, In: Foucault, Politics, s. 149.

„Oublier Foucault!“, vyzývá Jean Baudrillard. Moc je mrtva a Foucault se jeví jako jeden z posledních dinosaurů klasické doby⁶. Teorie kontroly prostředkem pohledu, který objektivuje, i když je rozdrčen do mikroprostředků, je už passé.

Snad se této práci povede aspoň naznačit, že Foucault je pořád aktuální, hluboký a podnětný myslitel.

Vzhledem k určité „vůli k hypotézám“, která se do akademické filosofie dostala, např. skrze její aspiraci být partnerem přírodních věd, se pokusím vytvořit jednotící slogan této práce, který by naznačoval heuristický a inspirativní moment Foucaultova odkazu. Pokud se morální reflexe zabývá problémem penetrace, je s člověkem všechno v pořádku. Jakmile se však namísto penetrace stane problémem erekce, je konstituce subjektu přiváděná na scestí.

⁶ Viz. Baudrillard, J., Oublier Foucault. Baudrillard proti Foucaultové „neaktuální“ koncepci moci staví koncept svádění (‘séduction’). „Svádění je silnější než moc, protože je to reverzibilní a smrtelný princip, zatímco moc by chtěla být ireverzibilní jako hodnota, stejně tak kumulativní a nesmrtelná jako hodnota.“, s. 45.

Historik myšlení a jeho „návrát do antiky“

„Foucault pro sebe vytvořil takovou jedinečnou a singulární koncepci morálky, že z toho vznikl skutečný problém: byla v rámci jeho filosofie etika vůbec možná?“⁷

Foucault ve svých posledních knihách a přednáškových cyklech na Collège de France obrátil pozornost na řecko-římský svět. „Návrat do antiky“, jak byl tento Foucaultův počin označen, byl motivován snahou prozkoumat historii problematizací⁸ kolem souborů vědění a praktik soustřeďujících se na vztah subjektu k sobě samému (rapport à soi).

Analýza způsobu jakým se lidé vztahují k sobě samým byla dalším článkem dějin racionality, na kterých pracoval „profesor systémů myšlení“. Foucaultovy dějiny racionality, které jedinečně osvětlovaly aktuální prostřednictvím historie⁹, měly referenční objekt v pěstování vědění o člověku. Svoje analýzy neodvítel od tématu původní zkušenosti, ale od širšího komplexu, který zahrnoval obory vědění, typy normativity a formy subjektivity. Zkušenost se pak ustavuje v specifických vztazích mezi nimi. V rámci tohoto projektu načrtl čtyři hlavní lidské aktivity, na které se

⁷ Veyne, P., The final Foucault and his Ethics, s. 2, citováno podle: Fillion, R., Freedom, Truth and Possibility of Foucault's Ethics.

⁸ Historie myšlení může být podle Foucaulta rozpracována na třech rovinách: na rovině *idejí*, která spočívá v analýze systémů reprezentací; na rovině *mentalit*, která by analyzovala postoje a typy vystupování (schémas de comportement) a na třetí rovině *problematizací* nacházející se mezi těmito dvěma rovinami. „Myšlení není to, co obývá určité jednání a uděluje mu význam, namísto toho je to něco, co člověku umožňuje ustoupit ze způsobu jednání nebo odpovídání, zpřítomnit si jej pro sebe jako objekt myšlení a tázat se jej jako jeho významu, podmínek a cílů. Myšlení je svoboda ve vztahu k tomu, co člověk činí, pohyb, kterým se člověk od jednání odděluje, ustavuje jej jako objekt a reflektuje jako problém.“ Foucault, M., Polemics, Politics, and Problematizations, in: Ethics, s. 117. Na to, aby mohla doména jednání vstoupit do pole teoretického myšlení je potřeba, aby se určité faktory staly nejasnými, problematickými, provokujícími, resp. aby kolem sebe vytvářely těžkosti. Tyto těžkosti můžou vyvolat hned několik simultánních odpovědí-problematizací, které jsou navzájem nezávislé a někdy si můžou i konkurovat. Tyto problematizace jako návrhy řešení nesnází plynoucích z reflexe jednání jsou v centru Foucaultovy historie myšlení.

⁹ Viz. Ewald, F., Fontana, A., Předmluva k vydání Foucaultovy přednášky na Collège de France: Je třeba bránit společnost, s. 11–16.

vědění o člověku soustřeďovalo – výroba a manipulace s věcmi, komunikace, mocenské strategie ovládnutí a reflexivita. Svoji pozornost postupně zaměřil na poslední okruh, na formy racionality, které lidské bytosti uplatňují samy na sebe. Jak se Foucault sám vyjádřil, ve svém díle uskutečňoval:

„analýzu praktických kroků, díky nimž si jedinci začali všimnout sebe samých, usilovat o sebepochopení, poznávat se jako subjekty touhy a přiznávat si tuto roli, přičemž rozehrávali samy se sebou určitý vztah, jenž jim umožňoval odhalit v touze pravdu svého bytí, ať už přirozeného nebo upadlého.“¹⁰

Protože byl způsob vztahování se k sobě v rámci praktické zkušenosti předmětem etických studií (chápaných jako vtělování životního stylu skrze filosofii), pro své bádání přijal označení „genealogie etiky“:

„ Ano, Píšu genealogii etiky. Genealogii subjektu jako subjektu etického jednání, nebo genealogii touhy jako etického problému.“¹¹

Projekt genealogie subjektu¹² touhy a jeho historicky jedinečné sexuální zkušenosti je společným tématem všech tří svazků Dějin sexuality. Druhé dva svazky vyjadřují posun Foucaultovy perspektivy z analýzy konstituce subjektu sexuálních vztahů skrze vnější mocenské normativní a restriktivní kódy směrem k analýze osobní reflexe sexuální zkušenosti. Nešlo o záměr vypracovat historii sexu jako určitého fenoménu, ale o problém fabrikace resp. konstituce etického subjektu v rámci sexuální aktivity. Obecným rámcem je tedy historie morálky postupně přesouvající

¹⁰ Foucault M., Dějiny sexuality II., Užívání slastí, s. 12.

¹¹ Foucault, M., On the genealogy of ethics: an overview of work in progress, in: Foucault, *Ethics*, s. 266.

¹² „Genealogie je metoda sestupu, jejíž funkcí není klást základy, ale rozrušovat to, co bylo dříve považováno za nehybné, ukázat heterogenní povahu toho, co se předpokládalo jako identické se sebou samým.“

Foucault, M., *Language, Counter-Memory, Practice*, In *Politics*, s. 147.

Genealogie je narušováním „tyranie všeobsahujících diskursů a jejich hierarchie“, vůle poukázat na historické zápasy, v kterých si jedno vědění podrobuje a tím diskvalifikuje ostatní. Je to taky rehabilitace, „vyhrabávání vědění s písku“, vědění umlčené unitárními diskursy. Genealogie je tak scénografie bitvy jednotlivých vědění proti důsledkům moci vědeckého diskursu, viz. Foucault, M., *Je třeba bránit společnost*, s. 25–28.

pozornost z morálních kódů (analýzy diskursů a institucí) na faktické etické jednání individuí. Foucaultova metoda vycházela ze čtyř základních ohnisek:

Prvním byla *etická substance*, aspekt morální historie, který se ptal po substrátu, s kterým se pracovalo v rámci etické aktivity. Objektem relevantním pro takovéto aktivity totiž historicky byly různé části lidí samotných, jejich chování – pocity, touhy, záměry atd.

Druhým aspektem je *způsob subjektivace (mode d'assujettissement)*¹³, který znamená způsob, kterým jsou lidé přiváděni k rozpoznání svých morálních povinností. Foucault uvádí příklady božského zákona zjeveného v Písmu, zákona přirozenosti, kosmického racionálního principu nebo estetiky života.¹⁴

Třetím aspektem jsou prostředky, kterými lidské bytosti můžou měnit sebe samotné ve snaze stát se etickými subjekty. Jde o sebetvarující aktivity (*pratique de soi*), jinými slovy o *asketickou praxi*.

Posledním aspektem je *télos (téléologie)*, je to otázka po modu bytí, ke kterému se vztahujeme, když jednáme eticky. Tím, že se snažíme kultivovat do podoby etického aktéra, chceme dosáhnout ideálu čistoty, nesmrtelnosti nebo vlády nad sebou atd. Jde o povahu regulativních idejí, které můžou být světské nebo transcendentní.

Tuto čtveřici Foucault v jednotlivých historických situacích nacházel ve specifických konfiguracích a podobách.

Původní projekt dějin sexuality, v kterém Foucault předpokládal programové navázání na předcházející analýzy normalizačních tendencí společnosti v podobě aplikování těchto nahlédnutí na problematiku těla a populace, jej v genealogickém sestupu přivedl až do období ranného křesťanství. Kolem čtvrtého století n. l. však zjistil, že jeho hypotézy o zásadním podílu disciplinační moci na charakteru sexuální

¹³ Foucault užívá výraz „assujettissement“, který ve francouzštině referuje jak k procesu stávání se subjektem, tak i k procesu podrobování. Zahrnuje významy „subjektivace“ i „podřízení, přinucení, podmanění“ (podrobení subjektivitě nebo podrobení subjektivitou). Důraz na donucení je dominantní, proto se nejčastěji překládá stroze jako podrobení. Do angličtiny se tento termín standardně překládá jako „subjectivation“, někdy „subjugation“.

¹⁴ Viz. Foucault, M., On the genealogy of ethics: an overview of work in progress, in: Foucault, Ethics, s. 264.

zkušenosti se nepotvrzují. Narazil tady na novou rovinu mocenských vztahů, které se významně podílely na produkci sexuálního diskurzu. Šlo o reflexivní vztah, který člověk udržoval sám se sebou jako subjektem sexuálních vztahů¹⁵. Tento vztah k sobě samému měl však taky svoji historii. Jeho počátky Foucault lokalizoval v antické klasické době 3. stol. př. n. l. Ta je pak předmětem druhého svazku Dějin Sexuality – „Péče o sebe“.

Práce na druhém a třetím svazku, stejně tak jako na prvním, měly svůj počátek v současné otázce po moderním subjektu. Iniciační událostí byla Foucaultovi reflexe historického okamžiku emancipace sexuality spod reduktivní nadvlády reprodukční funkce. Od 19. století se otázka sexuality postupně osamostatňovala od vztahu k reprodukci a včleňovala se do kontextu osobního jednání.¹⁶ Stává se tak důležitým prvkem individuální identity. Právě v 19. století je možné natrefit na historický průlom mezi sociopolitickým zřízením (régime), v kterém sexualita existovala jako atribut, činnost, rozměr lidského života a současnějšími zřízenými, ve kterých se sexualita podílela na ustanovení identity.¹⁷ Foucaulta fascinovaly způsoby, kterými historicky různé sexuální diskurzy a instituce, spojené s kontrolou sexuality, formovaly subjektivitu. Moderní tendence, která ohlásila emancipační tažení ve smyslu ventilace a rehabilitace všech potlačených slastí, jej zajímala neméně¹⁸. Explicitně tedy upřel pozornost na sexualitu, primární motivací mu však byla širší otázka po možnosti a povaze konstituce subjektivní zkušenosti mimo rámec institucionálních a mocenských vztahů (vztahů rodiny, profesních vztahů, povinného přátelství atd.). Proč tedy tato oklika, tento daleký exkurz do historie? Motivace je celkem transparentní: cílem bylo získat důležitý odstup, distancovat se

¹⁵ Foucault se ve chronologicky druhém svazku Dějin sexuality zabýval tímto raně křesťanským obdobím. Svazek, který napsal ještě před „Užíváním slastí“ a „Péčí o sebe“ nazval „Les Aveux de la chair“ („Vyznání masa“), nakonec jej však nepublikoval.

¹⁶ Foucault upozorňuje, že samotný výraz sexualita vznikl až na počátku 19. století.

¹⁷ Viz. Butler, J., *Sexual Inversions*, in: Caputo, Yount, Foucault and The Critique of Institutions, Pennsylvania, 1993, s.47. Anglický výraz 'sex' je možné do češtiny překládat dvěma způsoby: jako pohlaví nebo pohlavní akt, soulož. Judith Butler pak ve svém díle akcentuje spíše nuanci pohlaví. Osobně jsem zvolil překlad sexualita, poněvadž mám zato, že si tento výraz podržuje oba možné významy.

¹⁸ Zde se má na mysli hlavně psychoanalytické hnutí.

od aktuálních životních zkušeností, resp. vyprostit své myšlení z přítomné zkušenosti se sexualitou a pokusit se nalézt nové formy vztahu k sobě.

V původní francouzské předmluvě k 'Užívání slastí' Foucault píše:

„Při snaze o lepší analýzu forem vztahů k sobě, v nás a o nás samotných jsem si uvědomil, že se pídím po obdobích způsobem, který mně vedl dál a dál od původního chronologického náčrtu, a to pro obojí, jednak abych se situoval do období, kdy efekty vědeckého poznání a komplexita normativních systémů byly menší, a taky pro to, abych časem mohl vytvořit formy vztahu k sobě, lišící se od těch, které určují zkušenost sexuality.“¹⁹

V této citaci můžeme sledovat dva hlavní důvody, proč se Foucault ve zkoumání problematiky vztahování se subjektu k sobě samému obrátil právě k antickému vědění. Antika byla podle něho věkem, v kterém bylo relativně málo rozvinuté exaktní a expertní teoretické vědění, zároveň i komplexnost normativního systému vystupovala v zredukované podobě. Druhým důvodem byla už vzpomínaná snaha objevit nové druhy vztahů, které může člověk udržovat sám se sebou, nové druhy sebezakoušení. Právě v určitých antických praktikách spatřoval Foucault poukaz na bohatost a pluralitu možných způsobů udržování pravdivého vztahu k sobě samému.

Péče o sebe / epimeleia heautú

¹⁹ Foucault, M., Preface to The History of Sexuality, volume II., in: Foucault, Ethics, s. 204. Původní předmluva edice z roku 1972, kterou Foucault stáhl, protože následný prohloubený zájem o antickou filosofii ho přivedl ke zásadním revizím jeho původních názorů. Viz. Miller, P. A., The Art of Self Fashioning, or Foucault on Plato and Derrida.

V Antice tedy Foucault odhalil s moderností spřízněnou rovinu problematizace, resp. způsobu vytváření sexuální zkušenosti, která se nekoncentrovala kolem institucionálních témat zákona a normy, ale byla od nich značně nezávislá. Morální problematizace, která byla v centru jeho zájmu, se svým charakterem odlišovala od zákazu:

„Analýza konstituce vědění o sexualitě se nedá dělat jen na základě mechanismů potlačení. V antice mě zarazilo, že body, kde je reflexe sexuálního požitku nejaktivnější, vůbec nejsou totožné s body, které reprezentují tradiční přijímané formy zákazu.“²⁰

Antická sexuální morálka nevyrostla z politických nebo náboženských zákoníků a zákazů, rozvinula se v rámci témat a praxe péče o sebe samého. Předpis péče o sebe samého pronikal celou antickou etickou reflexí, od Platóna až po texty pozdního stoicismu Epikteta či Marka Aurelia, a byl od výše zmiňovaných souborů zákonů a norem nezávislý a navíc priorizován. Oblast toho, co bylo zakázáno se po celou dobu více méně neměnila, neobjevila se ani vůle vybudovat autoritativnější a účinnější systém prohibicí, avšak sledujíc Foucaultovy analýzy, můžeme být svědky postupného narůstání míry strohosti, zpříšňování požadavků a celkového utužování morálky. Narůstající zdrženlivost je tak třeba chápat jako důsledek bdělejší a podezíravější stylizační praxe, jejímž tělosem bylo sebeovládání, a tím uskutečňování individuální svobody.

„Velké změny, které se objevily v rámci řecké společnosti, řecké etiky, řecké morálky a jak sami sebe chápali křesťané nejsou v kódech, ale v tom, co nazývám etikou, což je vztah k sobě samému.“²¹ „Změna se

²⁰ Foucault, M. Starost' o pravdu, in: Moc, subjekt a sexualita, Marcelli, M. (ed.), Bratislava, 2000, s. 111.

²¹ Foucault, M., On the genealogy of ethics: an overview of work in progress, in: Foucault, Ethics, s. 266.

týká mnohem spíše způsobů, jakými se má jednatlivec ustavovat jako morální subjekt.“²²

Praxe péče o sebe (*epimeleia heautú*) byla součástí umění života (praktické dovednosti žití, *techné tú biú*) a zahrnovala pod sebou široký kontext praktik, technik a vědění. *Epimeleia heautú* neznamenal jen fakt věnování pozornosti, zájem o sebe nebo sklon k narcistickým sympatiím a sebefascinaci, ale 'práci na', 'zaujatost něčím', byla to *vždy aktivní praxe, nikdy ne jen postoj*²³. Duše nebyla chápána jako substance, ale jako aktivita. Nejednalo se tedy o upnutí se na svou fixní existenci, ale na přesně opačnou aktivitu permanentního procesu kultivace. Poznání, které tento vztah implikoval, se vztahovalo k praktické zkušenosti s věcmi, které byly se životní trajektorií nějak provázány. Na druhé straně, veškeré poznání pravdy bylo bytostně propojené se sebekultivací. *Alétheia* totiž pro své odhalení předpokládala změnu, transsubstanciaci v *éthos*. Pravda se stává zjevnou, produkuje se (v původním významu „*pro-ducere*“²⁴) jen skrze subjektivaci. Schématicky řečeno: pravda stojí vždy nějakou cenu, neexistuje k ní žádný přístup bez asketické praxe²⁵.

Do principu péče o sebe spadala i delfská výzva, dějinami filosofického myšlení nejčastěji spojována se Sokratem: *pozněj sám sebe (gnóthi seauton)*²⁶. Sokrates zůstává hlavní postavou i tohoto obecnějšího principu. V „*Obraně*“²⁷ se před soudci představuje jako učitel péče o vlastní existenci, který na Agoře oslovuje kolemjdoucí a nabádá je

²² Foucault, M. Dějiny sexuality III, Péče o sebe, s. 91.

²³ Foucault dodává, že pojem *epimeleia heautú* se užíval v případě činnosti statkáře, který dbá o své pole, dům a stáda, při jednání krále, v při uctívání předků a bohů, v lékařství atd.

²⁴ Viz. např. Baudrillard, J., *Oublier Foucault, Galiléé*, Paris, 1977, s. 21–22.

²⁵ Tuto tradici podle Foucaulta prolomuje až Descartes. Tohle je taky rámec Heideggerovy analytiky *Dasein*.

²⁶ Západní kultura pod vlivem křesťanské tradice pervertovala vztah mezi těmito dvěma principy, téměř úplně zapoměla na první a akcentovala ten druhý. „Pečuj o sebe samého“ zastínil požadavek „pozněj sám sebe“, protože naše morálka, morálka asketismu, zdůrazňuje, že máme zavrhnout sebe samotného[...] Hierarchie mezi dvěma antickými principy „pečuj o sebe“ a „Poznej sám sebe“ se převrátila. V řecko-římské kultuře se poznání sebe samého jevílo jako důsledek péče o sebe. V moderním světě je poznání sebe samého základním principem.“ Foucault, M., *Technologie seba samého*, in: *Moc, subjekt a sexualita*, Marcelli, M. (ed.), Bratislava, 2000, s. 192.

²⁷ Platón, *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón, Oikoumenh*, Praha, 2005.

Je nutno poznamenat, že Platóna, ale taky jiné antické autory čte Foucault pragmatickým způsobem, které převzal od Pierra Hadota, tzn. míň jako abstraktního teoretika a víc jako obhájce specifického způsobu reflexivního života. Hadot trval na tom, že veškerá antická filosofie se zabývala teorií jen posud, pokud byla podnětem a oporou pro způsob života. Pod stejnou perspektivou četl Aristotela i mladý Heidegger: viz. *Fenomenologické interpretace k Aristotelovi*, in: *Filosofický časopis 1996/1*, s. 3–44.

aby se začali o sebe zajímat.²⁸ Následně upozorňuje své soudce, že tato mise mu byla přidělena bohy a on ji vykonává bezplatně. Navíc tím, že učí své spoluobčany zabývat se sebou (namísto zabývání se vlastnictvím a majetkem) vykonává užitečný servis pro obec. Proto by soudcové udělali lépe, kdyby ho namísto uvěznění, odměnili.

Parciální důležitost předpisu „poznej sám sebe“ vystihuje skutečnost, že obecným etickým problémem Řeků klasické doby nebylo podle Foucaulta techné odhalení svého nitra, ale techné vedení života, otázka toho, jaké umění použít v případě, že chci žít správně a pravdivě a ne otázka po tom, kdo jsem. To, kdo jsem se rozevíralo v rámci sebekultivační péče v průběhu praktického života. Explicitně je to vyjádřeno v Platónově Alkibiadovi, prvním filosofickým rozpracováním principu péče o sebe, kde je předpis péče o sebe předpokladem úspěšné politické kariéry v rámci obce.

Alkibiades: „ti esti heautú epimeleisthai? /co je péče o sebe?“

V pozdní antice byl Alkibiades prvním dialogem, v rámci korpusu Platónských spisů, který se měl číst a komentovat, stejně jako Filebos byl často tím posledním.

Hlavní důraz předpisu péče o sebe v Alkibiadovi je kladen na pedagogickou funkci, v mladosti ustavením pravdivého vztahu k sobě samému za pomoci Sokrata (nebo jiného učitele), jsme v dospělosti predisponováni k umění starostlivosti o druhé, k politickému umění řízení obce. V takovémto sociálním universu je zavedená kontinuita rolí ekonomických, politických a etických. V helénském období se pak začne postulovat významnost tohoto principu jako univerzální celoživotní povinnost²⁹, důležitost pedagogické funkce tak postupně ustoupí na úkor funkce kritické, funkce souboje, léčebné či terapeutické.

²⁸ Platón, Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón, Oikomenh, Praha, 2005. Sokratova role je vyjádřena řeckým termínem 'basanos', což byl černý kámen, který sloužil k ověřování pravosti zlata. Když se zlato otřelo o tento kámen, zanechalo na kameni zlaté šmouhy. Podobně, Sokratova basanická role mu umožňovala určit pravou podobu vztahů mezi věděním a životem těch, kteří s ním přišli do kontaktu.

²⁹ Foucault analyzuje Senecu a Plutarcha.

O technikách a procedurách, kterými člověk udržoval morální vztah k sobě se uvažovalo v kontextu aktivit spojených s tím, co Řekové nazývali 'afrodisia'. Pojem 'afrodisia' se dotýkal komplexní oblasti sexuálního chování a zahrnoval sexuální akt a s ním propojené touhy a slasti (acte-plaisir-désir). V řeckém režimu se primárně zdůrazňovala konativní rovina aktu – 'chrésis afrodisión', užívání slastí – od které byly požitky a touhy odvozované, nikdy však nebyly z etické reflexe eliminovány. Podle Foucaulta byla právě afrodisia řeckou etickou substancí, tedy materií, při které se Řekové rozpoznávali a konstituovali jako etičtí aktéři. Vztah antického člověka k sobě samému jakožto sebeurčování se dotýkal oblasti afrodisií třemi způsoby:

1. Ve formě dietetiky slastí, neboť člověk řídí sebe, aby efektivně řídil své tělo³⁰.
2. Ve formě řízení domácností, když člověk ovládal sám sebe, aby mohl řídit domácnost, otroky a manželku a aby a ona dosáhla potřebné receptivity³¹.
3. V podobě chlapecké erotiky, při níž člověk řídí sám sebe, aby naučil také chlapce ovládat sebe sama, být aktivní a odolávat moci druhých.³²

Péče o sebe v klasickém kontextu nebyl masový předpis, který by byl ustaven jako regulační idea jednání pro celou obec. Byla to otázka osobní volby, která byla v centru řecké etiky. Nikdo nebyl povinný udržovat pravdivý a spravedlivý vztah k ostatním, idea, která regulovala jejich etickou reflexi byla estetická – umění zpravování existence a s ním spojená dobrá reputace.

Když se někdo pokoušel řídit ostatní, svou kompetentnost primárně odvozoval od techné svého života. Osobní postoj, který je tedy zároveň estetickým i politickým postojem, implikuje sociální a politický status individua v rámci polis. Modem subjektivace klasické doby tedy není univerzální norma, ale individuální politicko-

³⁰ Srov. Foucault, M. Užívání slastí, kap. Životospráva, s. 129–166.

³¹ Srov. Foucault, M. Užívání slastí, kap. Hospodaření, s. 185–218.

³² Srov. Foucault, M. Užívání slastí, kap. Erotika, s. 245–285.

estetická volba. Modus subjektivace se v pozdní době změní, s nástupem stoicismu se z *postoje* stane *závazek* vůči racionální lidské přirozenosti.

Metoda, kterou Foucault pro analýzu způsobů sebezakoušení využívá, obsahuje velké množství exemplifikací a názorných ilustrací. Ve snaze nezciť Foucaultovu dramaturgickou stavbu bych i já rád využil možnosti, která se mi nabízí a další rozpracování principu péče o sebe bych vedl skrz interpretaci jedné specifické techniky epimeleia heautou-‘parrhésia’.

parrhésia

„Věřím, že o skutečnosti, kterou teď žijeme, je možné říct tohle:

Foucaultovo myšlení, viděno z perspektivy jeho setkání s antickou filosofií, je pořád myšlením přítomného momentu naší budoucností, v kterém nás tak velké množství hrozících vztahů panství nutí přijmout identitu jednou a provždy určenou komerčním cogitem.

V tento přítomný moment, víc než kdy jindy, musíme neustále utvářet etiku promluvy ve jménu toho, aby jsme vždy měli odvahu říci pravdu.“³³

V roce 1983 se Foucault zaměřil na genealogii jedné z technologií péče o sebe samého, na ‘parrhésia’ a její podíl při formování subjektu.³⁴ Parrhésia se do moderních jazyků překládá jako pravdomluvnost, doslovný překlad zní ‘řecení všeho’, pan-rhésia³⁵. Označuje „upřímnost a přímost ve vyjádření pravdy“³⁶. Cílem

³³ Davila, Jorge. 2003. “Ethique de la parole et jeu de la vérité.” Foucault et la philosophie antique. Eds. Frédéric Gros et Carlos Lévy. Paris: Kimé. 195–208.

³⁴ Foucault, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France. 1982–83*. Na stejné téma Foucault přednáší od října do listopadu 1983 na University of California at Berkeley, viz. Foucault, M., *Discours and Truth: the Problematization of Parrhesia*.

³⁵ Pojem parrhésia se vztahuje k pravdomluvnosti, upřímnosti a přímosti v konverzaci. Naznačuje ideál snahy nemanipulovat s partnerem dialogu, ale mluvit jen v zájmu argumentů a v kontextu diskurzu. Římstí filosofové ji přeložili výrazem „libertas“ a Foucault někdy užívá francouzský výraz „franc-parler“ v stejných konotacích. Do angličtiny byla parrhesia přeložená (Foucaulem samotným) termínem „fearless speech“ nebo „free speech“ – svobodná, přímá, odvážná, smělá řeč.

³⁶ Foucault, M., *Discours and Truth: the Problematization of Parrhesia*, s. 21.

těchto Foucaultových zkoumání bylo „analyzovat jak byla role mluvčího pravdy různě problematizovaná v řecké filosofii a jak ta samá řecká filosofie vznesla otázku po pravdě z pozice pravdomluvnosti jako aktivity.“³⁷ Tento télos sleduje racionalitu čtyř základních otázek:

„Kdo je schopný mluvit pravdu, o čem, s jakými následky a v jakém vztahu k moci?“³⁸.

Čtením Euripida a Platóna (s méně početnými odkazy k dílu Polýtbia, Thukydidida i jiných) Foucault sleduje posun v chápání parrhésie. Poukazuje na různé způsoby, jak byla parrhésia pojímána. Nejprve jako právo svobodné řeči v antickém agonistickém politickém zřízení, později, společně se změnou politické situace, se význam tohoto pojmu začal chápat jako čestná řeč nabídnutá panovníkovi filosofickým poradcem. Nakonec se parrhésia odpoutala od striktně politického kontextu a včlenila se do prostoru kultivace vlastní existence a stala se tak jedním z garantů autentického vztahu k sobě samému.

V návaznosti na předcházející přednáškový cyklus o obecné praxi péče o sebe byla parrhésia brána jako nástroj osobní transformace, který filosof umožňuje poznat tak, aby zabezpečil zdraví obou, svých studentů i celé obce. Foucault se nejvíc soustředil právě na změnu funkce z politického kontextu do etického, na to jak se parrhésia stala nepostradatelnou součástí péče o sebe samého, jak se včlenila mezi praktiky sebeutváření subjektu. Důležitým momentem tady je, že pravdomluvnost není jen nástrojem filosofické poctivosti, nástrojem, který umožňuje vést dělicí čáru mezi filosofií a rétorikou, ale technologií vytvářející jáství definované parrhéstickým aktem. Tento parrhéstický akt je valorizován skrze pojmy přímosti, pravdy, nebezpečnosti, kriticismu a povinnosti.

³⁷ Tamtéž, s. 24.

³⁸ Aspekty těchto otázek byli Foucaultem artikulovány již v Dohlížet a Trestat, viz. Zapata, F., R., Review: Michel Foucault, Fearless Speech.

Základní vymezení parrhésie Foucault určuje dvojznačně, jako fakt i způsob sdělení pravdy. Mezi subjektem a předmětem parrhéstického aktu existuje difúzní vztah, který je garantem pravdy. Parrhésia je tak specifické řečové jednání (speech aktivity), v rámci kterého je mluvčí zároveň tím, kdo mluví (aktérem artikulace), i tím o čem se mluví (objektem artikulace). Existuje tu tedy harmonický vztah mezi slovy (logoi) a skutky (erga), parrhésiastes manifestuje ontologickou harmonii, v které jsou logos a bios vzájemně sladěny³⁹. Sám se sebou uzavírá smlouvu, ve které se zavazuje stvrdit pronášení pravdy svou vlastní existencí, pravdu bytostně vtěluje. Parrhésia je tak pevně spojená se stylistikou života. V prostoru antické řečové praxe tak existuje exaktní koincidence mezi vírou a pravdou, přesně ta koincidence, kterou později Descartes objeví v nevyhnutnosti cogito.

„Řeknu pravdu, tobě řeknu pravdu. A to co potvrzuje pravdivost faktu, že ti řeknu pravdu je, že jako subjekt mého jednání jsem účinně a úplně identický se subjektem formulace, že jsem, když ti řeknu, co ti řeknu. Věřím, že tady jsme v srdci parrhesie.“⁴⁰

Protože se sám mluvčí dává všanc, je parrhésia taky spojená s rizikem následků přímé, svobodné řeči a jako taková vyžaduje nesmírnou *odvahu*⁴¹. Parrhésia “vyžaduje odvahu říct pravdu tváří v tvář nějakému nebezpečí”⁴². Tento její charakteristický rys umísťuje filosofa na místo nezkorumpovaného hlasatele pravdy ve vztahu k moci. Událost, kdy Platón bezostyšně rozmlouvá se syrakuským vladařem slouží Foucaultovi pro ilustraci řeči, kterou filosof užívá jako politický

³⁹ Člověk pěstující v sobě shodu logu a biosu, je ‘músikos anér’, člověk, který se oddává múzám.

⁴⁰ Foucault, M., L’Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France. 1981–82, Frédéric Gros (ed.), Gallimard/Seuil, Paris, 2001, s. 389.

⁴¹ V rámci polis se parrhésia konfrontovala s třemi skupinami občanů: ‘adynatoi’, kteří nedisponovali žádnou mocí – ‘sofoi’, kteří byli zámožní a rozumní, ale nezabývali se záležitostmi obce a ‘politikoi’, kteří se na chodu obce aktivně podíleli. Potenciální parrhésiastes byl proto, i v demokratické společnosti, v situaci neustalého rizika. Závist adynatoi, posměch sofoi a rivalita politické vrstvy byly momenty, s kterými se musel ten, který mluvil svobodně a otevřeně, konfrontovat.

⁴² Foucault, M., Discours and Truth: the Problematization of Parrhesia, s. 36

rádce nebo kritik vladaře. Podle Foucaulta, Platón v sedmém listu nenabízí teorii ideální ústavy, ale racionalizaci politické praxe, filosofie jako politické konzultace. Parrhésia je tedy formou sociální a politické kritiky, která vyrůstá z inferiority a periferie a je namířená k vládnoucím institucím a elitám.

Sokratická parrhésia

V Iónovi Foucault analyzoval parrhésia ve formě hry mezi inteligibilním řádem ('logos'), pravdou a narozením ve vztahu mezi bohy a smrtelníky. Svobodná a přímá řeč tam nabývala formu kritiky náboženského kultu. V říši politických institucí se problém parrhésia vztahoval na hru mezi logos, pravdou a zákonem ('nomos') a parrhésiastická role tak spočívala v odkrytí pravdy, která by přinesla blaho pro obec. Tato parrhésia se situovala do pozice sociální a politické kritiky. Třetí rovinu parrhésia, která postupně získala centrální postavení, Foucault nazval Sokratovskou⁴³. Je to parrhésie osobního života či životního stylu, která zkoumá „druh vztahu, který člověk udržuje sám se sebou: jak se sám konstituuje jako někdo, kdo pozná pravdu skrze mathésis a jak tento vztah k pravdě je ontologicky a eticky manifestován v jeho vlastním životě.“⁴⁴ Dominantním parrhéstickým problémem přestává být obrana občana, který je nadán právem promluvit a začíná jím být problém formování duše těch, kteří by rádi vládli sobě i ostatním.

Poznání pravdy tak přibližně od 4 století př. n. l. začíná předpokládat poznání pravdy o sobě samém, tento antický problém se později v západním myšlení objeví v dílech Descarta nebo Kanta⁴⁵.

⁴³ Prvním textem, kde se objevuje sokratovská neboli filosofická, etická parrhesia je Platónův Lachés.

⁴⁴ Foucault, M., Discours and Truth: the Problematization of Parrhesia, s. 41.

⁴⁵ Význam a prostředí užívání parrhesie se v Platónové době (4.stol.pnl), jako nepřímý důsledek peloponézké války a procesu se Sokratem, přesouvá z politické roviny a stáva se z ní technologie sebe sama ve smyslu tvarování duše. Politická parrhesie je však i nadále praktikovaná. Viz. Miler, A. P., Truth-Telling in Foucault's "Le gouvernement de soi et des autres" and Persius 1: The Subject, Rhetoric, and Power, s. 34.

Filosofická parrhésia nabývá formy hry mezi logos, pravdou a životem ('bios') a plní funkci osvícenské kritiky oponující vlastní nevědomostí. Transformace prostředí her pravdy z náboženské a politické roviny na rovinu etickou tedy nepřináší jen změnu názoru nebo stanoviska, ale širší přehodnocení svých životních standardů. Jde tady o jakousi profánní životní konverzi⁴⁶. Tělosem etické parrhésia není argumentovat na politickém shromáždění či ve filosofických sporech, ale přesvědčit sebe i druhého člověka, že musíme začít pečovat o sebe sama. Tento postulát v sobě implicitně obsahuje změnu životního stylu⁴⁷. Filosofie samotná nemůže být preskriptivním souborem zákonů, pouček, pravidel či metod, ani příruční slovník aforismů a návodů k životu. Mnohem víc má být intenzivní interpersonální praxe sebezkoumání. Praxe filosofie je vepsaná do faktického života, její nezbytnou součástí je nejenom logos, ale i ergon, nejenom vědění, ale i asketické praktiky, a jako taková pozůstává ze tří soustředných kruhů: naslouchání, praxe a poznání. Umění, kterému učil filosof své žáky v rámci 'paraskeué' (příprava)⁴⁸.

Paraskeué byla pedagogická technika transformace mistrova praktického vědění, které měl student inkorporovat během života při svém mistrovi, toto vědění nebylo na rovině názoru, ale způsobu života.

„Paraskeué je struktura permanentní transformace pravdivého diskurzu, pevně zakořeněného v subjektu, do principů jednání, které jsou morálně přijatelné. Nebo jinak, paraskeué je prvek transformace logu do éthosu.“⁴⁹

⁴⁶ Tři druhy parrhésia jsou ideálně-typické konstrukce, v reálním rámci se tyto parrhésia často prostupovaly. Postavou filosofického rádce panovníka se politická a sokratovská parrhésia intimně sblížily, do té míry, že nemělo smysl je analyticky rozlišovat.

⁴⁷ Foucault postupně analyzuje tři různé tradice sokratovské filosofické parrhésie: Epikurejskou, Kynickou a tradici Galéna a Plutarcha, kteří tematizovali parrhésii v osobním přátelském vztahu. V rámci tohoto tématu existují pak dvě linie: Kynická tradice a Linie Galéna, Plutarcha a jiných. Linie Galéna a Plutarcha stejně jako Epikurejská, která podle Foucaulta stojí na počátku, se odklání od problematiky vedení života směrem k dešifrování světa duševní imanence, od problematiky praktické filosofie k hermeneutice a epistemologii. Viz. Foucault, On the genealogy of ethics: an overview of work in progress, in: Ethics, s. 260.

⁴⁸ Foucault, M., L'herméneutique du sujet, s. 306.

⁴⁹ Tamtéž s. 312.

Foucault naznačuje, že právě toto nahlédnutí bylo důvodem Platónovy prioritizace dialogu resp. nepsaných nauk⁵⁰. Skutečnou filosofii není možné najít v monologu, v monologickém psaní⁵¹ ani v užívání předpřipravených odpovědí na naléhavé praktické otázky, ale jen ve vzájemném vztahu dvou osobností ('synúsia') a skrze tento vztah se pak přechází k technikám ovládnání sebe nebo ostatních.

Oblast praktikování parrhésie a s ní propojená sebekultivace se takticky přesunula do vztahů přátelství (filia), které tak nahradilo občanské vztahy rovnosti před zákonem demokratické aténské pospolitosti.

Antická etika byla tedy fundovaná na vztahu, který člověk udržoval sám k sobě, na péči o sebe (epimeleia heautú). S výjimkou Ústavy a Zákonů bychom našli jen velmi málo odkazů k principu kodexu. Mezi samotnými Řeky epimeleia heautú nebyla kategoricky podmíněná péčí o druhé, udržování autentického vztahu k sobě bylo dostatečnou podmínkou etického jednání. Na druhé straně, jak ukázala epizoda s parrhésiou, tento předpis předpokládal komplexní vztahy k druhým. Jak těmto na první pohled kontradiktorickým tvrzením rozumět?

Za okolností, kdy jsou vyloučeny všechny transcendentální a božské morální inspirace nebo explicitní příkázání, v sekularizovaném světě je to, co zakládá možnost etiky nezbytné hledat ve faktickém světě, který společně sdílíme, ve sdílených a reciprocitě otevřených zkušenostech. Péče o sebe předpokládá určité poznání, které se nabývá skrze praktickou zkušenost. Vzor a oporu pro etické jednání je tak nutno hledat u člověka, kterého zkušenost se manifestuje v jeho životě, a který

⁵⁰ „Proto tedy každý vážný muž, jde-li o věci vážné, jest dalek toho, aby o nich někdy psal a uvrhl je před lidmi do nepřízně a pochybnosti. Jedním slovem tedy, kdykoliv někdo uvidí něčí spisy, ať spisy zákonodárce v oboru zákonů, ať cokoli jiného v jiných oborech, měl by z uvedených důvodů soudit, že to nejsou nejvážnější myšlenky spisovatelovy.“ Platón, Listy, OIKOYMENH, Praha, 1996, s. 57.

⁵¹ Interpretace Platóna se stala centrálním místem, na který se přenesl spor mezi Foucaultem a Derridou ohledně šílenství a Descarta. Schématicky je tento spor o Platóna možné vyjádřit tím, že k místům, kde se Derrida zabývá původem a přirozeností metafyziky, Foucault, opírajíc se o perspektivu praktické filosofie, nabízí důkazy vyvracející Derridovy závěry. Viz. Miller, P. A., The Art of Self Fashioning, or Foucault on Plato and Derrida.

své poznání zapracoval do životního způsobu. To, co pro nás samotné určuje taktiku naší sebekultivace je nezištný zájem o bytí určitého konkrétního etického vzoru. Vztah k sobě není podmíněn ničím jiným než dobrovolnou návazností na praktickou zkušenost člověka, kterého obdivujeme pro jeho éthos (skrze jeho ergoi).

Vztah k sobě se kultivuje skrz určité asketické technologie sebe samého, které však z podstaty nejde provozovat nezávisle na druhých. Řečeno jinak, pro adekvátní práci na sobě samém je nutná zpětná vazba druhých. Fixovanou antickou formou asketické praxe zohledňující důležitost druhých pro autentický vztah k sobě samému je pak institut mistra a jeho supervize nad sebeformováním.

Účelem asketických praxí, které měly realizovat projekt krásné existence, byla vláda nad sebou samotným, šlo tedy o prozkoumání technologií sebe samého coby procedur sebe-ovládání. Důraz je kladen na dosažení způsobu bytí, který lze definovat plnou rozkoší ze sebe sama neboli ze svého dokonalého sebeovládání.

Foucault sledujíc argumentační linii dodává, že politické zneužití moci nad druhými není výsledkem nadbytku péče o sebe, naopak tyranská moc pochází právě z nedostatku této praxe, kdy se člověk stal otrokem vlastních tužeb, sebesprosazování a sebelásky. V rámci péče o sebe existují dva extrémy– otroctví a zneužívání moci, které měly stejnou zápornou hodnotu, protože oba dva pocházely z její absence.

Projekt kultivace je předpokladem pro éthos, který je praxí svobody pochopené jako neotroctví vzhledem k druhým, ale taky vzhledem ke svým vlastním touhám. Tyran je otrokem svých sklonů a jako otrok nedisponuje žádným éthosem. Je to tedy umění spravovat (fr. gouverner) sebe a následně svůj vztah k ostatním, které jsou tady v sázce. Moc, kterou ustavím nad sebou je východiskem pro usměrňování výkonu moci nad druhými, která mi byla svěřena.

Hermeneutika sebe samého

Zrod hermeneutických technologií sebe samého Foucault lokalizuje do prvních dvou století od vzniku Římské říše. V helénské době sleduje postupný odklon od antické etiky kultivace v „rozšíření“ hermeneutického problému odhalení samého sebe a jeho narůstající kolonizaci problematiky 'techné tú biú'. V této interpretaci sebe sama se nicméně ještě pořád referuje ke skutkům a ne k čistým myšlenkám, které se stanou objektem asketických praxí par excellence až v křesťanství⁵².

Foucault si pro své analýzy zvolil třetí knihu spisu 'De Ira'⁵³, kde se Seneca zabývá hermeneutickou technikou zpytování svědomí před spaním. Spánek byl už od Pytagorejců chápán jako moment, kdy se skrze sny člověk setkával s bohy, proto bylo nutné si před ním uspořádat zkušenosti z celého dne. Sebezpytování je jakýmsi soupisem inventáře, kdy se empirie bilancuje rozlišením jednání na to, které odpovídalo pravidlům a na chyby, které pravidla porušovaly, překračovaly nebo ignorovaly. Klasifikací denních činností na správné a chybné slouží zároveň jako prostředek pro opakování pravidel, byla to tedy mnemotechnická formule. Seneca nezkoumá, zda je vinný, ale jak se navzájem překrývají jeho úmysly a skutečné činy. Nejde tedy o dešifrování morálního zla, ale o dohled nad aplikováním pravidel správného jednání, chyby jsou jen neúspěchy této aplikace, mají strategickou ne morální povahu.

„Senecovi nejde o odhalení pravdy v subjektu, ale o připomenutí pravdy, oživení zapomenuté pravdy. Za druhé, subjekt nezapomíná na sebe samého, na svojí přirozenost, na svůj původ anebo své nadpřirozené příbuzenství; zapomíná na pravidla jednání, na to, co měl udělat. Za třetí připomnění omylů udělaných v průběhu dne umožňuje změřit rozdíl mezi tím, co bylo udělané a tím, co mělo být udělané. Za čtvrté, subjekt není prostorem na rozvinutí procesů

⁵² Pro kontemplaci samu pro sebe, bez reference k minulým nebo budoucím skutkům měli Řekové dost pejorativní výraz 'logismoi' (hloubání, rozumování).

⁵³ Viz. Foucault, M. Technologie seba samého, in: Moc, subjekt a sexualita, Marcelli, M.(ed.), Bratislava, 2000.

dešifrování [...]. Subjekt je průsečíkem mezi činy, které je třeba usměrňovat a pravidlem toho, co se má udělat.“⁵⁴

Ilustrací etického posunu nám může být i příklad změny vztahu předpisu péče o sebe k politické aktivitě. V klasickém období vztah k sobě předurčoval výkon politické funkce, zájem o sebe byl přípravou na politický život. Pro helénskou dobu se tento vztah transfiguroval, péče o sebe začala předpokládat stáhnutí se z veřejného politického života. Stáhnutí se z veřejného života bylo paralelním procesem pro duchovní stáhnutí se do sebe samého (anachóresis).

Důvod tohoto posunu etického akcentu směrem od roviny praxe k rovině duchovní lze podle Foucaulta spatřovat v transformaci „oikonomické a politické“ role muže v rámci společnosti, tedy v domácnosti ve vztahu k manželce a na politické rovině, kde došlo k rozpuštění městského státu v impérium.

Řecký etický rozvrh, který se primárně orientoval na kultivaci skrz a pro praktické jednání objevil svůj základní rozpor v asymetrii a nerecipročním charakteru sociálních vazeb, které předpokládal. To byl zásadní problém klasické perspektivy, kdy vláda nad sebou implikovala schopnost vlády nad druhými. V otrocké a androgynní společnosti, jakou byla ta řecká, se kromě požitků mužů nezohledňovalo nic víc. Ženy a otroci patřili k domácnosti, kterou skrze správně ustanovený vztah sebeovládání, řídil muž. Ve vztahu k žene nebo otrokovi se asymetrický vztah však nejevil jako problém, protože byly brány jako inventář domácnosti. Na druhé straně vztah k efébům, mladým mužům, kteří se měli stát svobodnými občany, byl místem značného etického nepokoje. Majoritním problémem byla otázka jak legitimovat zvěcnění svobodného občana pro uspokojení slastí někoho jiného? Pederasti nemohli integrovat tuto skutečnou praxi do rámce jejich sociálních identit. Možnost penetrace

⁵⁴ Foucault, M. Technologie seba samého, in: Moc, subjekt a sexualita, Marcelli, M.(ed.), Bratislava, 2000, s. 203.

nebyla znakem zmocnění se, řízení a nadvlády nad druhým jen na rovině sexuálního vztahu, ale taky určovala sociální pozici muže v rámci obce. Ten, kdo byl aktivní v „hrách lásky“, byl aktivním i v politice, sexuální vztahy tak byly v dialektickém propojení se sociálními, ekonomickými a politickými. Foucault v tomto ohledu cituje Plutarcha, který se sám stavěl problematicky k lásce k chlapcům, když tento problém zformuloval: „Není možné, aby existovala nějaké reciprocita ve fyzickém vztahu mezi mužem a chlapcem.“⁵⁵ Řekové si neuměli představit vztah fyzické reciprocit, sexuální vztah mezi mužem a chlapcem (stejně tak sex se ženou nebo otrokem) byl vždy asymetrický, vztah v kterém bylo možné hledat reciprocitu musel být asexuální, a tedy na bázi přátelství. *Přátelství* bylo pak chápáno jako vztah vzájemné náklonnosti a vztah oboustranné aktivity, není v něm možné uplatňovat dovednost řízení, která se nabývá ve vztahu k sobě. To je však zásadní průlom ve světě, kde se všechny sociální a politické role zakládají na aktu sebekultivace v podobě perfektního ovládnutí sebe samého. Problém reciprocit tak byl v řecké etice neustále přítomným paradoxem, který vyústil do posunu v reflektování člověka jako etického subjektu. Téma přátelství se vynořuje za soumraku klasické řecké společnosti a tyto změny nevyhnutelně zasahují i vztah k sobě samému.

Jak bylo výše nastíněno, posun od klasické řecké k helénské sociální struktuře je důsledkem zhodnocení reciprocit v rámci sexuálních a sociálních vztahů. Foucaultovy analýzy přesvědčivě odkrývají skutečnost, že při řešení tohoto problému postupně došlo k příklonu k hodnotám nukleární rodiny, monogamie, věrnosti mezi manžely a k většímu zneklidnění kolem sexuálního aktu. Je to právě v této době, kdy se poprvé objevuje „sloní vzor“ decentní sexuální aktivity:

„[Slon] nikdy nezmění svoji partnerku. Miluje ji něžně. Nespojí se s ní po tři roky a tři dny a pak jen na pět dní a velmi tajemně, aby při aktu nebyl viděn. Na šestý den se znovu ukáže na veřejnosti a první věc,

⁵⁵ Foucault, M., On the genealogy of ethics: an overview of work in progress, in: Foucault, Ethics, s. 257.

kerou udělá je, že jde přímo k řece a omyje si tělo, protože se nechce vrátit ke své skupině dřív než bude čistý. Přítomnost těchto dobrých a čestných kvalit ve zvířeti ať učí lidi v manželském svazku neoddávat se příliš tělesným a smyslovým slastem.“⁵⁶

V pozdní antice se tento vzor ještě začlení do konkurenčního prostředí jiných, afrodisiím mnohem přívětivěji nakloněným vzorům, nicméně brzy se tento příklad decentnosti stane dominantním křesťanským pastoračním předpisem vztahujícím se na lidskou sexualitu.

Foucaultovy analýzy si nekladly za cíl resuscitovat antickou etiku a přivést ji k aktuální realizaci, protože si uvědomoval kontext, v kterém se odehrávaly. V žádném případě mu nešlo o nějakou archeologickou exhumaci jistého historického archaismu. V jednom rozhovoru s Paulem Rabinowem o tom říká:

„Řecká etika slasti je spojená s mužskou společností, s asymetrií, s vyloučením druhých, s obsesí penetrace a hrozbou připravení o vlastní energii atd. Všechno toto je pěkně nechutné.“⁵⁷

Nástup křesťanství, sebezřeknutí a posílení kódu

S nástupem křesťanství dochází k další transformaci v rámci etického vztahování člověka k sobě samému, tato transformace je nositelem jak kontinuity, tak diskontinuity. Nejde tedy o nějaký morální zlom nebo nahrazení obecně tolerantního antického životního stylu za strohý životní styl plný všech možných zřeknutí se, zábran a zákazů, jak se častokrát tvrdí.

⁵⁶ François de Sale, Introduction à la vie dévotée, in: Foucault, M., Ethics, s. 179, také Historie Sexuality II, s. 26. Tento text je jednou z variací textu Plinia Staršího, De Historia naturalis: „Kvůli studu se sloni páří jen tajně [...] Samice se nechá pokrýt jen jednou za dva roky a říká se, že pokaždé nanejvýše po dobu pěti dní; šestého dne se vykoupou v řece a ke svému stádu se připojí až po koupeli. Nevěru vůbec neznají.“ Jako hlavní referenční text jsem, kvůli jeho výstižnější formulaci, zvolil pozdější parafrázi francouzského autora.

⁵⁷ Foucault, M., On the genealogy of ethics: an overview of work in progress, in: Foucault, Ethics, s. 258.

„Opozice mezi pohanstvím a křesťanstvím není v tolerantnosti a strohostí, ale mezi formou strohosti spojenou s estetikou existence a jinými formami strohosti spojenými s nutností zřeknutí se sebe samého a dešifrování jeho pravdy.“⁵⁸

Křesťané převzali a transformovali existující tradici péče o sebe. Základní změna se odehrála na rovině „télusu“, kde je problém světské estetiky života překryt problémy čistoty a nesmrtelnosti. S křesťanstvím totiž vstoupily do duše morální kategorie dobra a zla.

Augustin v spise o 'O boží obci'⁵⁹ popisuje sexuální vzrušení jako záchvat, při kterém se celé tělo zmítá v křečích a člověk úplně ztrácí kontrolu nad sebou samým. Tento popis není originální, Augustin jej přebírá z antické medicínské literatury, kde měla sexuální aktivita paralelu s epilepsií⁶⁰. V opozici k této světské sexuální křeči podle Augustina existuje jiná, nebeská forma sexuality, která je prosta jakýchkoliv orgastických záchvatů. Před pádem byla každá část Adamova těla dokonale poslušná duši a vůli. Když chtěl Adam v Ráji plodit, mohl to dělat jako všechny ostatní věci, při plném vědomí, ničím totiž nebyl nedobrovolně sveden. Jeho vůle byla v přímém vztahu k vůli boží, byla boží vůlí vyživována. Sněžení jablka bylo Adamovým anarchickým pokusem o autonomii vlastní vůle, kterým ztratil ontologickou podporu pro svou vůli. Božím trestem bylo, že Adam přestal být schopný kontrolovat své tělo. Jeho duši prosákly nevědomé pohyby, části jeho těla přestaly poslouchat jeho rozkazy, začaly se proti němu bouřit a nejaktivnější a nejneposlušnější z nich byly genitálie. Gesto, kdy si Adam zakryl přirození, není podle Augustina vyjádřením jeho stydlivosti, ale důsledkem faktu, že se pohybovalo bez jeho vědomí. „Pohlaví v erekci je obraz člověka revoltujícího proti bohu. Arogance pohlaví je trest a následek

⁵⁸ Tamtéž, s. 274.

⁵⁹ Augustin, O boží obci knih XXII, Karolinum, Praha, 2007.

⁶⁰ Podle Foucaulta Augustin tuto pasáž, kdy popisuje sex jako záchvat, jen přepsal z Cicerova díla Hortensius.

arogance člověka.⁶¹ Hlavním etickým problémem, oproti antickému modelu, kde se problematizoval vztah k druhým a penetrace, se stává vztah k sobě a s ním spojený problém erekce⁶². Augustin nazývá tyto svévolné pohyby sexuálních orgánů „libido“ . Libido se nenachází jen na úrovni těla, které je ve skutečnosti jen objektem této síly, prosakuje duši a vzhledem k vůli není vnější, ale je její imanentní součástí. Je to výsledek pokusu o autonomii, kdy vůle překročila původní podmínky, které jí bůh ustavil. Myšlenky, které se objevují uvnitř nás samotných mohou mít původ u satana (který se posléze zmocnil libida), a člověk je, lehkovážnou manipulací s nimi, mohl pokládat za přicházející od boha. Tak do imanence vstoupila permanentní nejistota o pochody vlastní duše a duše se stala bytostně schizofrenní. Jen hermeneutickou prací v rámci sebe jsi schopný rozlišit skutečný původ svých tužeb a očistit duši od těch poskvřených. V pozemském životě nejsi sto dosáhnout této svaté čistoty, té se ti může dostat až po spasení.

Na základě této změny referenčního modu bytí se mění i asketické techniky ze sebezkoumání na sebedešifrování. Křesťan musí o sebe pečovat, aby se udržel v nejzazší možné čistotě. Musí obrátit svůj pohled dovnitř sebe a zkoumat původ svých duševních pochodů. Já (soi/self) už víc není něco, na čem se má pracovat, co se má permanentně vytvářet, stává se bytím, které se má v jeho základní syrovosti odmítnout a kriticky dešifrovat. Místo konstituování identity se přesouvá z oblasti praxe do oblasti vnitřní spirituality⁶³. Objektem spirituálních technik je nekontrolovatelný proud myšlenek, který vplouvá do duše a zanechává v ní satanova poselství.

„Úkol mnicha nebyl stejný jako úkol filosofa: nabýt vládu nad sebou definitivním vítězstvím vůle. Byla to ustavičná kontrola svých

⁶¹ Foucault, M., *Sexuality and Solitude*, in: *Ethics*, s. 181.

⁶² Foucault poukazuje, že v křesťanském rámci, na rozdíl od toho antického, se stala problémem i masturbace.

⁶³ V tradici po Augustinovi se analýza problému s libidem přesune z roviny nekontrolované sexuální aktivity do roviny spirituální hygieny. Je to důsledek vymizení významnosti asketických praxí z všedního života na úkor morálních kódů, kdy péče o sebe zůstává aktuálním předpisem jen pro klášterní společenstva.

myšlenek, jejich zkoumání proto, aby jsi viděl, jsou-li čisté, nebo v nich, či za nimi není skryto něco nebezpečného, nebo se nepřenáší něco jiného za tím, co se prvotně jevílo a jestli nebyli formami svádění nebo iluze.“⁶⁴

Péče o sebe je charakterizována metaforou směnárník („moneychanger“), který váží mince před tím než je akceptuje nebo zamítne. Přesně tak by měl jednat i křesťan, zkoumat své myšlenky a odmítat ty, které můžou obsahovat pokušení. Je to nikdy nekončící úkol, který člověk sám sobě ukládá.

Být asketický je v křesťanské tradici spojené s institutem vyznání hříchů⁶⁵. Křesťan má *povinnost* provádět hygienu své duše, odhalit v ní ukryté pokušení, svody a iluze, z těchto chyb se někomu vyznat a tím ustavit svědka své hříšnosti. Kněz nebo mnich, který má více exorcistních zkušeností, je schopný lepšího rozlišení kvality myšlenek. Podle Jana Cassiana je verbalizace hříchů rozhodujícím momentem rozlišení dobrých a zlých myšlenek, kde to, co je řečeno je analogické s božím světlem, zamlčené je stínobytím satana. Až když se člověk vyzpovídal, odešel z něho ďábel. Verbalizace hříchů je rozhodujícím momentem. Člověk se stává přiznávajícím zvířetem.⁶⁶

„Téma zřeknutí se sebe samého je velmi důležité. V celém křesťanství je těsný vztah mezi dramatickým anebo verbalizovaným sebeodhalením a sebezřeknutím. Na základě studia těchto dvou technik (exomologesis jako dramatické martýrium, exagoreusis jako verbalizace, pozn. m.s.) vyslovuji hypotézu, že druhá z nich, verbalizace se stala důležitější.“⁶⁷

⁶⁴ Foucault, M., *Sexuality and Solitude*, in: *Ethics*, s. 189.

⁶⁵ V raném křesťanství existovaly dva druhy konfese: exomologesis, které se uskutečňovalo nejen verbálním vyznáním, ale dramatickým sebezřeknutím se po dlouhou etapu kajícího života. Byl to komplex kajících praktik jako půst, sexuální abstinence atd. Druhým typem konfese byla exagoreusis, historicky pozdější, která měla podobu sebezřeknutí osobní analýzy a odhalení svých myšlenek představenému klášteru. V následujícím vývoji dějin konfese získala výsadní postavení exagoreusis. Viz. Foucault, M., *The Battle for Chastity*, in: *Ethics*, s. 190–191.

⁶⁶ Viz. Foucault, M., *Dějiny sexuality I.*, s. 75–83.

⁶⁷ Foucault, M., *Technologie seba samého*, in: *Moc, subjekt a sexualita*, Marcelli, M. (ed.), Bratislava, 2000, s. 214.

Absolutní verbalizaci však v pozemském životě není možné realizovat a tak se to, co zůstává nevyřčené, proměňuje v hřích.

Pravda o sobě samém tedy není odhalení sebe sama jako iluze, jako např. v buddhismu, ale přesně opačná, za pomoci osvícení božím duchem, křesťan dospívá k nahlédnutí nelichotivé, až příliš reálné, reality své existence. Křesťanská hermeneutika sebe sama se tedy řídí principem, který Foucault charakterizuje následovně:

„Čím víc odhalujeme pravdu o nás, tím víc se musíme sebe samých zříkat a čím víc se chceme zřeknout sebe samých, tím víc potřebujeme přinášet na světlo naší realitu.“⁶⁸

Vztah k sobě samému je situován do kontextu snahy o dosažení své posmrtné spásy. Podmínkou dosáhnutí spásy je zřeknutí se své existence v širším kontextu negativní hodnoty všeho světského. Podle Cassiana jsou neřesti ve vzájemných vztazích, zjevení se jedné otevírá prostor pro objevení se dalších. Mezi nimi má výsostní postavení smilství a s ním spárovaná nenasytnost. Oboje jsou ve vztahu k tělu a jako takové nemůžou být poražené pouhou mentální hygienou, ale „umrtvováním masa bděním, půstem a záda lámající prací“⁶⁹. Sebeodhalení, autentický vztah k sobě, tak není možné bez sebezřeknutí.

Rozlišení mezi cnostnými a neřestnými touhami a následná duševní hygiena předpokládá i změnu modu subjektivace, kdy namísto dobrovolného estetického postoje k vlastní existenci, je člověku vtištěn předhotovený morální recept v podobě občanského práva nebo náboženské povinnosti. Úkolem člověka je naučit se a za každé okolnosti se vztahovat k zjeveným morálním pravidlům. Jakákoliv míra autonomie je viktimizovaná poukazem na důsledky svévole Adama a Evy.

⁶⁸ Foucault, M., *Sexuality and Solitude*, in: *Ethics*, s. 178.

⁶⁹ Cassian Jan, citace z Foucault, M., *Battle for Chastity*, In *Ethics*, s. 193.

Mění se i charakter substrátu etické reflexe, křesťanství ze sexuální triády teoreticky akcentuje touhu, a to jen proto, aby našlo způsob, jak jí prakticky vymístit. Akt se stává z hlediska sexuality neutrálním a do budoucna má sloužit jen jako prostředek reprodukce a tedy prostředek splnění manželských závazků a povinností. A slast, ta je prakticky i teoreticky úplně externována mimo prostor etického vztahování se k sobě. Co zůstává z afrodisií po „nájezdu“ křesťanské formy péče o sebe je strohý, neafektivní a povinný reprodukční sexuální akt. Na slast se musí zapomenout, protože i samotná touha je démonizovaným produktem lidského pádu⁷⁰.

Mezi sexuálními předpisy převládne „Sloní vzor“, který je vyjádřením rámce svazujícího sexuální chování. Monogamie, věrnost a plození jsou ospravedlněním, jakýmiisi polehčujícími okolnostmi, které poskytují sexuálnímu jednání určité pozitivní zhodnocení. Sexualita obecně však má charakter něčeho nečistého.

Moderní formule, která vzešla v 19. století z emancipace sexuality spod režimu neutrálního reprodukčního aktu, je podle Foucaulta :

„touha, která je teoreticky zvýrazněná a prakticky akceptovaná, od toho momentu, co musíš osvobodit svoje vlastní touhy. Akty nejsou moc důležité a slasti, o nich nikdo neví, co to je.“⁷¹

Moderní emancipační hnutí se bezvýhradně a automaticky hlásí k psychoanalytickému odkazu dešifrování potlačené touhy, bez reflexivity toho, že existence sexuální identity, konstituované kolem osvobozené touhy, je pořád determinovaná křesťanským rámcem. Moderní sexuální identity zakládající se na rozpoznávaných touhách jsou reziduem křesťanské transformace antické problematiky

⁷⁰ Křesťanství ale sexuální diskurs úplně neumlčelo, ale kanalizovalo skrz institut zpovědi. Přiznání bylo podle Foucaulta obecným vzorem, podle něhož se řídila produkce diskursu o sexualitě.

⁷¹ Foucault, M., On the genealogy of ethics: an overview of work in progress, in: Ethics, s. 269.

afrodisií. Foucautovi nejde o projekt objevování původních identit, skrytých v represivně potlačených touhách, ale o projekt praktického vynacházení slasti na rovině jednání. Staví proti sobě touhu a slast, jako povrh proti hloubce a nitru, jako událost vůči esenci⁷². Jde o rehabilitaci asketických praxí, kterých byl člověk po dlouhou dobu zbaven, o vynalézání nových forem sexuálních zkušeností a nejen o liberalizování touhy. Touha není nijak původnější než akt nebo slast, tyto tři aspekty spojené se sexualitou jsou navzájem provázané a jejich hierarchie nebo časová následnost jsou důsledkem specifické historické konstelace.

Předmětem antické filosofické a medicínské reflexe ve vztahu k afrodisiím byl problém, jak techniky existence (vztahu k sobě samému) definovaly a regulovaly praktikování sexuální aktivity. Byl to právě soubor problematizací koncentrujících se kolem sebekultivace slasti a jednání na praktické rovině a vzájemného difúzního pronikání témat subjektu a sexuality na rovině teoretické reflexe, kterou Foucault postavil do kontradikce k „represivní hypotéze“ psychoanalytického hnutí, které vychází z potlačení touhy skrze zákaz a zákon.

Praxe kultivování sebe samého jsou podle Foucaulta více méně přítomné v každém historickém druhu morální reflexe. Každý soubor morálních předpisů je uspořádán v rámci relace zákona a asketických praxí, morálních kódů a jednání. Rozdíl je jen v míře akcentance těchto pólů. Křesťanství, přebíráním vzorů a témat pozdní antiky, tak podle Foucaulta, oproti klasické antice, značně posílilo princip zákona na úkor

⁷² V tomto momentu Foucaultova myšlení je možné najít vliv Gilles Deleuze, viz. Foucault, M., *Theatrum Philosophicum*, in: *Myšlení vnějšku*, Praha, 1996, s. 87 – 126. „Logique du sens nás nutí myslet to, co filosofie po mnoha staletí přehlížela: *událost* (asimilovaná v pojmu, ze kterého se jí marně pokoušeli vylákat ve formě faktu, ověřujícího tvrzení, ve formě žitého, modality subjektu, či ve formě konkrétního, empirického obsahu historie) a *fantasma* (redukováno ve jménu reality a umístěno na nejzazší okraj, směrem k patologickému pólu normativní sekvence: vjem–obraz–vzpomínka–iluze).“ *Theatrum Philosophicum*, s. 106.

Deleuze se v knize „Logique du sens“ snaží odkrýt v stoické logice alternativní tradici ke „základnímu platonismu“. Pro Deleuze stoická logika reprezentuje převrácení Platónovy metafyziky. Ve stoickém materialismu je idea, právě proto, že je netělesná (incorporeal), jen účinkem tělesného povrchu a ne garantem substantiality. Idea je spojená se světem stáváním a s nekonečností. Viz. Deleuze, G., *Logique du Sens*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969.

asketických praxí. Samotné asketické praxe pak odchýlilo od heuristické kultivace vlastního života směrem k hermeneutice a dešifrování sebe samého jako subjektu touhy. „Křesťanství se jeví jako artikulace zákona a touhy.“⁷³

Pastýřská (pastorační) moc / domestikovaný člověk–stádní zvíře

Aktem nahrazení 'epimeleia heautú' za 'epimeleia tón allón' se otevřela cesta pro pastorační moc, v rámci které se péče o duši stala úkolem pastoračních církevních institucí⁷⁴. Antika téma pastýřské moci téměř neznala.⁷⁵ Tyto instituce zahrnují pod svá křídla velkou část lidské autonomie. Markantně je to možné vidět i na osobním vztahu mezi mistrem a žákem. Pro stoicismus byl tento vztah důležitý, ale plnil jen instrumentální funkci, byl založen na schopnosti mistra dobrými radami dovést žáka k šťastnému a nezávislému životu. V situaci, kdy žák tento stav dosáhl, vztah mezi nimi končil. Naproti tomu, křesťanský mnich byl vzhledem k svému mistrovi v celoživotním vztahu absolutní poslušnosti. Ani nejnepatrnější každodenní aktivita nesměla tomuto vztahu uniknout. Foucault na tomto místě cituje Jana Cassiana: „Cokoliv mnich udělá bez povolení mistra je jako krádež.“⁷⁶ Poslušnost tu znamená absolutní nepodmíněnou oddanost mistrovi, který permanentně kontroluje chování svého žáka. Žák se úplně zřiká sebe sama, své vlastní vůle, v prospěch svého mistra. Jeho identita se konstituuje kolem normy poslušnosti. Mnich musí při každé aktivitě žádat povolení od svého představeného, dokonce i pro akt smrti. Stoická hodnota nezávislosti tu tak více nemá žádné místo. Pastýřská moc byla původně ošetřována v kláštorech a mnišských řádech, dominikáni a františkáni postupně začali vykonávat pastýřskou práci mezi věřícími.

⁷³ Tamtéž, s. 112.

⁷⁴ „Křesťanství je jediné náboženství, které samo sebe organizovalo jako Církev.“ Foucault, M., Subjekt a moc, in: Myšlení vnějšku, Praha, 1996, s. 204.

⁷⁵ Kromě Artychových zlomků, které prý zaznamenávají v otázce pastýřství ojedinělý hebrejský vliv v řecké literatuře, lze zaznamenat toto téma v Platónových dialozích Politikos, Krítias, v Zákonech a Ústavě. Platón však nepřipisuje pastýři účast v politickém životě. V antické literatuře se spíše objevuje obraz kormidelníka (kybernetés), který vyvádí loď (obec) z rozbouřených vod.

⁷⁶ Foucault, M., Technologia seba samého, in: Moc, subjekt a sexualita, Marcelli, M. (ed.), Bratislava, 2000, s. 211

Pastýřská moc, coby forma moci, která si klade za cíl zajistit spasení jedince, nepečuje o pospolitost lidí globálně, nýbrž o každého jednotlivce zvlášť po celý jeho život. Tuto moc nelze vykonávat, pokud pastýř není dostatečně psychologicky vybaven pro rozpoznávání i těch nejintimnějších tajemství 'svých oveček'. „Je to forma moci, která implikuje znalost svědomí a schopnost jej řídit.“⁷⁷ Pastýřská moc disponuje dvěma základními instrumentálními technikami: zpytování svědomí a řízení ducha.

„Křesťanské pastýřství oba tyto postupy úzce spojilo. Řízení ducha ustavovalo permanentní pouto: ovečka se nechávala vést pouze za účelem vítězného překonání nějaké nebezpečné situace; nechávala se vést v každém okamžiku. Být veden bylo setrvalým stavem, a pokud jste se mu pokusili uniknout, byli jste osudově ztraceni. Kdo si nedá poradit, uvadá jako mrtvý list, praví věčná píseň.“⁷⁸

Pastorační diagram je tak zároveň spojený s produkcí pravdy o sobě samém.

Moc suveréna se během středověku chápala ve formě panství nad určitým teritoriem. Pastorační diagram se však spíše než nad teritoriem vykonává na populaci, nad stádem. Pastýř shromažďuje své stádo, shromažďuje rozptýlené jednotlivce a neustále je drží pod (laskavou) patronací svého pohledu. Pastýř neustále bdí, jeho moc předpokládá individuální vigilanci ke každému členu stáda.

Představou externího morálního zákona byli morální povinnosti striktně kodifikovány. Tak se stalo, že se antický etický diskurs obohatil o pojmy poslušných, svázaných, povolených nebo prominutých existencí. Pojmy, které byly po dlouhou dobu součástí i moderního diskurzu.⁷⁹

⁷⁷ Foucault, M., Subjekt a moc, in: Myšlení vnějšku, Praha, 1996, s. 205.

⁷⁸ Foucault, M., Omnes et singulatim, in: in: Myšlení vnějšku, Praha, 1996, s. 171.

⁷⁹ „Pojmy závazku a povinnosti – morálního závazku a morální povinnosti – toho, co je morálně správné a špatné a morálního smyslu toho, co se má (ought), by měly být opuštěny, pokud to bude psychologicky možné,

Péči o individuální existenci s nástupem moderní doby postupně od církevních institucí přebíraly pedagogické, lékařské a psychiatrické instituce, které do sebe zapracovaly principy pastorální moci. Pastýřská moc se kolem 18. století ztrátou vitálnosti církve rozšířila mimo církevní instituce. Moderní stát, ale i policie nebo rodina se staly novými proměnnými pastýřských funkcí. Tak se zrodil komplexní diagram disciplinační moci, který pronikl celým společenským universem⁸⁰. Cílem však už nebylo represivní a reduktivní odhalení a následné zřeknutí se světských možností člověka, ale jejich pozitivní využití a efektivní formování a exponování pro optimalizaci procesu produkce. Došlo tedy k metamorfóze despotické moci na moc disciplinační. Té půjde o normalizování člověka do produktivní síly a jeho masovou fabrikaci.

„A to je cesta, kterou se ubírala polymorfní technika moci, cesta do nejindividuálnějších způsobů lidského chování“⁸¹

Disciplinační moc

Člověk jako produkt disciplíny

protože jsou to pozůstatky a odvozeniny pozůstatků dřívějších koncepcí etiky, které už více nepřežívají, a tak jsou bez ní jen škodlivé.“ Anscombe, G.E.M., Modern Moral Philosophy, citováno podle Levy, N., Foucault and Virtue Ethicists, s. 23.

⁸⁰ Foucault poukazuje na to, že v předmoderním věku byly pastýřská a politická moc dva různé typy moci. Pastýř-kněz musel být, na rozdíl od krále-suveréna, připraven obětovat se pro život a spásu svého stáda. Politická moc vyžadovala pro zachování trůnu většinou obětí svých poddaných. Pastýřská moc se orientuje na zásvětí, politická na světskost, je oblativní v protikladu k principu suverenity, je individualizující v protikladu k univerzálnímu dopadu zákonné moci atd. V 18.století pastýřská a politická moc vzájemně konvergovaly.

⁸¹ Foucault, M., Truth and Power, in: Politics, s. 113.

Nejdříve je nutné si vyjasnit povahu místa, na které se soustřeďují normalizační tendence moci. Podle Foucaulta je jím lidské tělo⁸², do kterého se otiskuje (kterému se vnucuje) aktuální světonázor spojený se specifickou situovaností v rámci geografické, historické a společenské distribuce individuů. Tělo je heterogenní multiplicita – neuspořádaná zásoba korporální energie, heterogenních psychosociálních procesů a jedinečných tělesných afektů a „disciplíny jsou techniky na uspořádávání lidských multiplicit.“⁸³ Duše, duch, mysl je v tomhle rámci identická s určitou technologií řízení a regulace těla⁸⁴. V knize *Dohlížet a Trestat* Foucault odkrývá mechanismus a techniky takového fabrikování poslušných těl.⁸⁵

„Pořád tady jde o tělo – o tělo a jeho síly, o jejich užitečnost a poslušnost, o jejich rozčlenění a podřízení [...] Ale tělo je přímo vnořené do politického pole [...] Tohle politické obsazení těla je komplexními a recipročními vztahy spjaté s jeho ekonomickým využíváním; mocenské a ovládací vztahy se těla zmocňují ponejvíce jako pracovní síly, na druhé straně je však jeho konstituování jako pracovní síly možné jen v systému podrobování [...] Tělo se stává užitečnou silou jen tehdy, když je produktivním a v tom samém momentu podrobeným tělem.“⁸⁶

⁸² V těchto analýzách Foucault ortodoxně vychází z Nietzscheho, podle kterého je tělo produktem společnosti (Mimo dobro a zlo, § 19) a dějiny filosofie jsou pak interpretací stavů těla resp. dějiny jejich špatného chápání. (Radostná věda, § 2). Foucaultův vztah k Nietzschemu byl rozpracován v mnoha publikacích, je to problematika velice široká, poněvadž styčných ploch mezi nimi je mnoho. Pro snahu o zachování jasnější dramaturgie této práce se tohoto Nietzscheho otcovství dotýkám jen okrajově. Je však nutné poznamenat, že Nietzsche byl významný i pro Heideggerovo myšlení a tak je nepochybné, že blízkost těchto dvou filosofických koncepcí je v značné míře vedená na základech nietzschovství.

⁸³ Foucault, M. *Dozerat' a trestat'*, Kalligram, Bratislava, 2000, s. 218. Tělo jako multiplicitu Foucault tematizuje ve dvojím smyslu jako individuální tělo i širší sociální tělo – nezorganizovanou masu nebo sociální vrstvy a třídy.

⁸⁴ Na rozdíl od fenomenologie, která chápe tělo jako předreflexivní subjektivitu, která předchází diskurzivní konstrukce, Foucault tematizuje tělo jako socio-kulturní konstrukt a produkt formativních a konstitutivních efektů moci. Staví se tak skepticky k preexistenci těla jako nějakého přirozeného biologického substrátu, a stejně jako např. postpozitivistická epistemologie, vyjadřuje pochyby nad možností oddělení roviny neutrálních faktů od jejich výkladu. Empirické deskripce těla, které produkuje věda, chápe jako kulturně podmíněné a historicky proměnlivé.

⁸⁵ Foucault, M. *Dozerat' a trestat'*, Kalligram, Bratislava, 2000, s. 135 – 171.

⁸⁶ Foucault, M. *Dozerat' a trestat'*, Kalligram, Bratislava, 2000, s. 30.

Od poloviny 18. století se tělo začalo stávat předmětem disciplinační moci, která člověka pojala jako něco, co se vyrábí, jako neforemný substrát, který je určen k zušlechtění. Disciplinační moc, tento klášterní vynález, postupně pronikala do prostorů špitálů, nemocnic, kasáren, škol, dílen, manufaktur a později továren atd. a diferencně konstituovala specifické typy těl, uschopňovala je k vykonávání určitých typů úkolů a tím utvářela určitý typ subjektů. Člověk byl nahlédnut jako živočich nadaný schopností internalizovat předepsané standardy do té míry, že se z něho může stát téměř dokonalý automat. Stroj, z kterého bylo žádoucí vytěžit maximum času a sil, tedy maximální užitek⁸⁷. Aby takovýto stroj přinášel požadovaný užitek, musel být nejdřív pochopen mechanismus jeho fungování:

„Velká kniha o člověku-stroji byla napsaná současně ve dvou registrech: v anatomicko-metafyzickém, kterého první stránky napsal Descartes a další lékaři a filosofové; a v technicko-politickém, který byl tvořen souborem vojenských, školských a nemocničních předpisů a empirickými i teoreticky zdůvodněnými postupy na kontrolu a korigování tělesných operací.“⁸⁸

Tyto dva registry byly soustřednými kruhy se společným ohniskem v disciplinační moci, která spojovala analyzované a manipulovatelné tělo do jednoho společného diskurzu. Do tohoto ohniska spadá např. i La Mettrieho kniha *Člověk stroj*⁸⁹, která není jen materialistickou redukcí duše, ale stejně tak i teorií a metodikou poslušnosti.

18. století neobjevilo diskurs, ve kterém je tělo pevně sevřené mocí. Takovým diskursem disponovali i v předcházejících dobách např. ve vzpomínaných klášterních společenstvích. Podle Foucaulta jsou však nové tři momenty: akcent na každý drobný

⁸⁷ Foucault užívá stejné hypotézy v případě represe a patologizace dětské sexuality nebo šílenství, která zintenzivněla od 17. století. „Lidské tělo se počínaje 17., 18. stoletím stalo v podstatě produktivní silou; všechny formy výdajů, které nešlo redukovat na tyto vztahy, na vytváření produktivních sil, všechny formy výdajů, které se projeví jako neužitečné, byly zapovězeny, vyloučeny, potlačeny.“, Foucault, M. Je třeba bránit společnost, s. 43, viz také *Dějiny šílenství a Dějiny sexuality I*.

⁸⁸ Foucault, M. *Dozerat' a trestat'*, Kalligram, Bratislava, 2000, s. 138.

⁸⁹ La Mettrie, J., O., *Člověk stroj*, Československá akademie věd, Praha, 1958.

detail tělesných aktivit, situování těla v ekonomii užitečného jednání a precizně analytické rozlišení času, prostoru a pohybů, v mezích, ve kterých člověk existoval. Tyto tři věci se vyčlenily jako předmět vznikající *politické anatomie*, která měla za cíl přirozená těla nejdřív rozložit na nejzazší analytické jednotky, následně jim stanovit úkoly, a pak je znovu, pod pohledem ekonomické a politické racionality, zkomponovat do nové disciplinované entity.

„Disciplína takto fabrikuje podřízená a vycvičená těla, poslušná těla. Disciplína zvyšuje tělesné síly (ve smyslu ekonomické užitečnosti) a zmenšuje je (ve smyslu politické poslušnosti).⁹⁰“

Účelem těchto mocenských technik není odebírat, ohraničovat nebo démonizovat tělesné síly, ale naopak zevnitř těl přispívat k produktivní činnosti individuí. Paralelně je však širokým aparátem socializačních mechanismů kolonizovat externími politickými předpisy. Tím aktivity individua neutralizuje ve smyslu politického odporu. Panství tak funguje prostřednictvím konstituce subjektu, který neustále měří, soudí, mění své chování internalizovanými standardy, a který tedy nepřetržitě normalizuje sám sebe. Společnost se tak stává scénou Benthamova projektu panoptika, v kterém se člověk normalizuje sám pod neodbytnou imaginací dohledu jinak neviditelné moci.

V případě sociálního těla, byl rozklad na co možno nejmenší analytické jednotky potřebný pro zmenšení nebo úplné zamezení problémů spojených s fenoménem masy, v které neexistují žádné přehledné a tedy zorganizované vazby.⁹¹ Pro disciplinační moc vyvstala potřeba redukovat tento sociální agregát, protože znemožňoval efektivní ovládnutí a využívání těla, proto se počala rozkládat na anonymní sociální sloučeniny a namísto nich vytvářet přepočítané rozdělení.

⁹⁰ Foucault, M. *Dozerať a trestať*, Kalligram, Bratislava, 2000, s. 140.

⁹¹ Takto je možné spatřovat zrod disciplinační moci i jako reakci na velký demografický růst v 18. století. Je tedy možné postulovat hypotézu, že každý „populační boom“ (např. ve 20. stol. ten po druhé světové válce) v sobě imanentně obsahuje intenzifikaci disciplinačních mechanismů

Disciplíny „proti vnitřní nepřátelské síle multiplicity stavějí pyramidální, nepřetržitý a individualizující postup.“⁹² Disciplinační moc má nejen podíl na zrodu veřejného prostoru a hierarchizování společenské struktury, ale také se nachází u zrodu moderního individualismu, narcistního heteronomního individualismu tak jak jej tematizuje například Gilles Lipovetski.⁹³ Opanování těla je tedy předpokladem rozvinutého sebevědomí moderního individua.

Jak jsem už naznačil výše, disciplinační moc se zmocňuje těla v internalizované podobě diskursu–ducha, který nachází svůj cíl v jeho formování pod normami ekonomické užitečnosti a sociopolitické poslušnosti.

Tělo však jako heterogenní multiplicita je podle Foucaulta nadáno kontrasílou, kontraprodukcí afektivního odporu vůči vtištěnému diskurzu. V rámci člověka, jeho afektivní, citová dimenze nepředchází reflektivní a pojmovou (fyzická, korporála, materiální stránka neexistuje před vědomím, mentálním aparátem), ale existuje paralelně. Senzualita těla tak stojí v opozici k univerzalistickým a homogenizačním nárokům diskursu, rozvrací a přetrhává konceptuální řád a upozorňuje na bohatost nediskurzivního světa. Foucault v argumentační strategii, obhajující tělesnost jako zdroj odporu vůči normalizačním tendencím moci parafrázuje Spinozův výrok o tom, že nikdo neví, čeho je schopné lidské tělo zbavené disciplíny: Nikdo netuší, čeho je schopen člověk jako živá bytost, jako síť sil, jež vzdorují.⁹⁴

Biomoc

⁹² Foucault, M. Dozerať a trestať, Kalligram, Bratislava, 2000, s. 220.

⁹³ Lipovetski, G., Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu, Prostor, Praha, 2001.

⁹⁴ Viz. Foucault, M., Dějiny sexuality I, s. 144.

Normalizační dispozitiv moci se, kromě kontroly a fabrikace disciplinovaných a produktivních těl, zaměřil i na celkové působení na život. Kromě těla se tedy předmětem zájmů státu stala i obecná biologická kategorie života. Tento obecný dispozitiv moci Foucault nazval biomoc ('bio-pouvoir', 'bio-power'). Skutečnost, že monopolní nárok na takový charakter moci/vědění měl jen stát, odráží fakt, že biomoc byla vždy zároveň biopolitikou. Biomoc nabyla dvě základní podoby:

„První z těchto pólů se při svém formování soustředil na tělo jako stroj: na jeho výcvik, zvyšování jeho schopností, na souběžný růst jeho užitečnosti a poslušnosti, na jeho integraci do systémů administrativní a ekonomické kontroly: to vše zabezpečovaly mocenské procedury, jež charakterizují *anatomicko-politické disciplinování lidského těla*⁹⁵. Druhý pól se utvořil poněkud později, soustředěný na tělo-druh (species-body), na tělo naplněné mechanikou živého a sloužící jako báze biologických procesů: rozmnožování, narození a úmrtí, zdravotní úroveň, pravděpodobné délky života a dlouhověkosti, se všemi podmínkami, které je mohou změnit. Jejich kontrola byla uskutečněna skrze celé série intervencí a regulačních kontrol: *biopolitika populace*.“⁹⁶

Během 19. století se podle Foucaulta objevuje vůle zmíněné dva registry normativní moci propojit do obecné teorie biomoci, kde disciplína těla a regulování populace konstituují dva póly, kolem nichž se rozvíjí moc nad životem. Biomoc na sebe přebírá úkol administrace života a stává se jeho racionální správou.

Biomoc tak není nástrojem exkluze, nýbrž vše prostupující tlak k inkluzi.

„Disciplinační praktiky neslouží k zhmotnění, vyloučení, vnucení nebo potrestání, ale spíše k řízení a obohacování života. Moc vytváří poslušná těla a do sebe absorbované subjekty, tak aby produkovala

⁹⁵ Tuto podobu biomoci, jsme nastínily v kapitole o disciplinovaných tělech.

⁹⁶ Foucault, M., *Dějiny sexuality I.*, s. 162.

ještě větší blahobyť pro všechny. Výslední praktiky se vtělují do toho, co Foucault nazývá biomocí⁹⁷

Zároveň se tak stává nepostradatelným doprovodem kapitalismu, v rámci kterého účinně přizpůsobuje charakter populace ekonomickým procesům. Nastalo velké drama zrcadlení, kde akumulace kapitálu vyžadovala akumulaci lidí. Jako svorník a zároveň instrument biomoci posloužil pojem pohlaví, který se od 19. století postupně dostává do centra meditací o lidské identitě. Ne vždy jsme byli pohlavím, pohlaví nemělo vždy sílu určovat a vytvářet identitu. Podle Foucaulta však na tomto historickém místě začal koncept pohlaví, jako druh psychického jádra, který dává smysl podstatnému nebo konečnému významu identity, určovat a sjednocovat (unify) nejen anatomické rysy a biologické funkce, ale i samotné sexuální aktivity. Cesta regulované kultivace života, po které nás vede biomoc, ustanovuje pohlaví jako identitu, identitu naturalizovanou a heterosexualizovanou, tj. tvarovanou tak, aby regulovala a ochraňovala reprodukci života.

Na tomto místě překrytí bujení různých forem sebezakoušení jako sexuálního subjektu normalizační a unifikační biomocí, je nutné provést exkurz do širšího kontextu témat moci a vědění, tak jak je tematizoval Foucault. Na samotný úvod je vhodné poznamenat, že Foucault nikdy nevypracoval obecnou teorii moci, poněvadž moc pro něho nebyla entitou, o které by se dal vést nezávislý izolovaný diskurz. Nic takového jako moc, která by existovala globálně, koncentrovaně či rozptýleně pro Foucaulta neexistuje.

⁹⁷ Dreyfus, H., 'Being and Power' Revisited, in: Milchman, A., Rosenberg, A., Foucault and Heidegger: critical encounters., s. 42.

Mocenské vztahy a antiesencialismus

Do učebnic dějin filosofie Foucault vstoupil jako myslitel, který upozornil na skutečnost, že v každé normě a normalizaci se střetává jistý typ vědění a jistá forma moci. Zabývajíc se vztahem moci a vědění prolomil věk epistemologické nevinosti a poukázal na fakt, že za každým, i jakkoliv abstraktním věděním, je možné nalézt nějaký specifický mocenský zájem. Na základě jeho badatelského zájmu se mu začala připisovat aktualizace hesla Francise Bacona o tom, že vědění je moc a moc je vědění. Ve skutečnosti Foucault žádný takový izomorfní vztah nepostuloval:

„Kdybych řekl nebo chtěl říct, že vědění je moc, byl bych to řekl a pak bych už neměl víc, co říct, protože po jejich ztotožnění bych už neměl důvod horlivě zkoumat jejich rozmanité vztahy. Já se však zabývám právě zkoumáním, jak mohou některé formy moci, které byly stejného typu, přinést druhy vědění, které se velmi liší svým předmětem i strukturou...dají se mezi nimi zkoumat vztahy, které jsou *vztahy podmiňování*, ne vztahy příčiny a účinku a už vůbec ne vztahy totožnosti.“⁹⁸

Moc je pro Foucaulta binární schéma střetu sil, války nebo boje. Je přítomná ve všech společenských vztazích, ne však po způsobu nějaké fixované substance přebývající v ontologicky nobilitnějším světě univerzálních idejí, který je nutný, stabilní a neměnný. Moc není něčím, co by bylo vázáno na politické instituce. Moc je relační povahy, existuje jen v podobě praktikovaných mocenských vztahů a jinak ne. Existuje tak jen aktuálně, moc je něco, co funguje.

„Moc, to jsou v podstatě mocenské vztahy, tj. to, co způsobuje, že individua, lidské bytosti jsou ve vzájemných vztazích a to nejen ve formě komunikace smyslu, nejen ve formě touhy, ale i v jisté formě,

⁹⁸ Foucault, M., Starost' o pravdu, in: Moc, subjekt a sexualita, Marcelli, M.(ed.), Bratislava, 2000, s. 117.

... která umožňuje, že jedni působí na druhé, že jedni druhé ovládají v širokém smyslu tohoto slova. Rodiče ovládají děti, milenka ovládá milence, profesor ovládá žáky atd.“⁹⁹

Na rozdíl od klasické politicko-právní teorie, Foucault netematizuje moc jako právo, které by jednotlivci vlastnili jako nějaký statek, moc podle něho není analogická k majetku nebo bohatství. „Ani centrální, ani unilaterální, ani dominantní, moc je distribuční.“¹⁰⁰ Analýza moci tak musí zůstat i mimo rámec ekonomických konceptů vlastnictví a směny.

„Disponujeme především tvrzením, že moc se nedává, ani se nesměňuje, ani se znovu nezískává, nýbrž se vykonává, a že existuje pouze v aktu. Disponujeme rovněž oním dalším tvrzením, že moc není prvotně udržením a obnovováním ekonomických vztahů, nýbrž že je prvotně vztahem síly.“¹⁰¹

Moc není nikým držena, ale je sítí necentralizovaných, neosobních sil, které neustále obíhají. To neimplikuje neexistenci diference mezi mocnými a méně mocnými, ovládanými a ovládajícími, ale jenom fakt, že pravidla hry nemá nikdo ve své moci.

„Moc funguje. Moc působí v síti a v této síti jedinci nejen obíhají, ale vždy se nacházejí v postavení, kdy tuto moc snášejí a taky vykonávají. Nejsou nikdy inertním nebo souhlasícím cílem moci, jsou vždy jejími přenašeči.“¹⁰²

Mocenské vztahy jsou tak pohyblivé a můžou se neustále přeskupovat. Jsou to strategické hry mezi aktéry, z kterých se jeden pokouší usměrňovat jednání druhého a druhý na to reaguje, buď podvolením nebo odporem. Existují jen v prostoru, kdy má

⁹⁹ Foucault, M., Intelektuál a moc, in: Marcelli, M.,(ed.), Moc, subjekt a sexualita, Bratislava, 2000, s. 177.

¹⁰⁰ Baudrillard, J., Oublier Foucault, s.43.

¹⁰¹ Foucault, M. Je třeba bránit společnost, s. 30.

¹⁰² Tamtéž, s. 42.

člověk k dispozici více alternativ a taktik. To znamená, že v mocenských vztazích jsou imanentně přítomny možnosti pervertovat stávající situace, a to i v nejzazších případech nadvlády, např. v podobě fyzického odporu, útěku, lsti, vraždy nebo sebevraždy atd. Mocenské vztahy tak pronikají celým společenským polem, pronikají skrze jedince a konstituují jejich subjektivitu, nicméně protože se realizují v podobě strategické dynamiky sil, předpokládají neustálou možnost změny a tedy i svobody. Existují však momenty, kdy jsou mocenské vztahy natolik znehybněny, že jsou trvale asymetrické a svobodě ponechávají jen minimální prostor. Pro takové situace Foucault volí termín „stavy nadvlády/dominance“¹⁰³.

„Zdá se mi, že musíme rozlišit mezi VZTAHY MOCI, chápanými jako strategické hry mezi svobodami – v těchto hrách se někdo snaží kontrolovat chování někoho, kdo se na druhé straně snaží vyhnout tomu, aby připustil, že jeho konání je kontrolováno nebo se taky snaží kontrolovat chování druhých – a STAVY DOMINANCE, které lidé obvykle nazývají „moc“. A mezi těmito dvěma, mezi hrami pravdy a stavy dominance, máte TECHNOLOGIE ŘÍZENÍ, chápané, samozřejmě ve velmi širokém smyslu.“¹⁰⁴

Stavy nadvlády působí na věci, např. na tělo, donucují, ohýbají, lámou, ničí. Pro mocenské vztahy je třeba, aby byl „jiný“, nad kterým má být moc vykonávána, plně chápán a podržován jako subjekt jednání.¹⁰⁵ Stavy nadvlády mají odvozený a umělý charakter, vznikly radikalizací jedné strany mocenských vztahů na úkor druhé, fixováním specifické situace panství, nicméně možnost odporu je přítomná i v takto sedimentovaných binárních opozicích. Analýza stavů nadvlády je nepůvodní a předpokládá historické projasnění podmínek, které je umožnily. Toto genealogické projasnění, které bude mít charakter kritiky, nás přivede zpátky k fluidní hře

¹⁰³ V české literatuře se tento Foucaultův termín překládá jako stavy nadvlády, v slovenské pak jako stavy dominance. Volím proto, oba možné překlady.

¹⁰⁴ Foucault, M., *Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody*, in: *Moc, subjekt a sexualita*, Marcelli, M.(ed.), Bratislava, 2000, s. 152.

¹⁰⁵ Viz. Foucault, M., *Subjekt a moc*, in: *Myšlení vnějšku*, Praha, 1996, s. 215.

mocenských vztahů. Mocenské vztahy mají charakter hry. Je to soubor jednání, působící na možná jednání.

Mocenské vztahy jsou tedy interakcí dvou nebo více spontánních sil, a jako takové tedy předpokládají určitou míru svobody. „Moc se vykonává pouze nad, svobodnými subjekty“.¹⁰⁶ Lze jí vykonávat pouze nad lidmi nebo kolektivy, které disponují otevřeným polem možností, v němž lze realizovat více způsobů chování a více reakcí. Otroctví tak není a nemůže být mocenským vztahem. Z tohoto důvodu se Foucault obhájí před obviněními z totalitarismu a determinismu moci, která vše kontroluje:

„Neměli by mi připisovat myšlenku, že moc je systém nadvlády, která všechno kontroluje a vůbec nepřipouští svobodu.“¹⁰⁷

Governmentality¹⁰⁸

Pro označení moderního komplexu technologií řízení Foucault zavedl pojem „governmentality“ (fr. gouverner – vládnout, řídit, vést). Na studium governmentality se dá nahlížet jako na genealogii liberalismu, či teorii mikrofyziky moci. „Liberální makro-governmentalita jen možná jen při uplatnění jejích mikro-mocí nad multiplicitami.“¹⁰⁹ Pod tento koncept spadají spektrum otázek typu: Jak řídit sebe samotného? Jak být řízený? Jak řídit druhé? Koho lidé akceptují jako autoritu, která je má řídit? Jak se stát co možná nejlepším velitelem? atd. Foucault termín řízení chápe v obecném, relačním a fluidním smyslu, podobně jak určil panství Max Weber. Řídit pro něho znamená strukturovat možné pole jednání druhých.

¹⁰⁶ Foucault, M., Subjekt a moc, in: Myšlení vnějšku, Praha, 1996, s. 217.

¹⁰⁷ Foucault, M., Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody, in: Moc, subjekt a sexualita, Marcelli, M.(ed.), Bratislava, 2000, s. 145.

¹⁰⁸ Foucault, M., Governmentality, in: Power, s. 201–222.

¹⁰⁹ Lazzarato, M., Biopolitique / Bioéconomie, s. 1.

Poněvadž se studie o konceptu governmentality nacházejí v rámci Foucaultova díla v pozdním období, je v nich markantně přítomný určitý emancipační moment. Foucault o governmentalitě kupříkladu říká:

„Tyto technologie řízení implikují vztah k sobě samému a pokrývají rozsah praktik, které konstituují, definují, organizují a instrumentalizují strategie, které individua ve své svobodě můžou použít v jednání vůči sobě navzájem. Věřím, že koncept ‚governmentality‘ umožňuje odhalit svobodu subjektu a jeho vztah k druhým, co v konečném důsledku konstituuje předmět (matière) etiky.“¹¹⁰

Řízení jako obecný problém se podle Foucaulta v křesťanské Evropě znovu objevuje v 16. století, kdy se znovu začínají objevovat díla zabývající se ‚uměním řízení‘. Tato renaissance témat řízení jde ruku v ruce jak s rehabilitací stoických nauk, tak s prohlubováním katolických a nově vzniklých protestantských pastorálních doktrín. V praktikách řízení nachází svůj předmět zájmů mnoho druhů sociálních aktérů jako např. hlava rodiny, představený kláštera, učitel nebo vychovatel dítěte nebo žáka, vladař a v neposlední řadě čerstvě utvořený moderní stát. Existuje tedy jak množství aktérů vykonávajících řízení, tak pluralita forem řízení. Následně tedy existuje i pluralita způsobů jakými politické technologie individuí přivedly člověka k tomu, že se začal chápat jako společnost, jako prvek sociální entity, jako část národa nebo státu. Právě „problém, jaký druh politických technik, jaká technologie vládnutí se ve všeobecném rámci státního zájmu rozběhla, použila, rozvinula, aby se z individua stal významný prvek státu“¹¹¹, se stal předmětem Foucaultových analýz governmentality.

¹¹⁰ Foucault, M., *History of Sexuality I*, Úvod k anglickému vydání z roku 1978, s. 7. Citováno podle Lycon K. Foucault, *Freedom and Truth Emergence*.

¹¹¹ Foucault, M. Politická technologie individuí, in: *Moc, subjekt a sexualita*, Marcelli, M.(ed.), Bratislava, 2000, s. 221.

Tento typ racionality se podle Foucaulta rozvinul prostřednictvím idey ‚státního zájmu‘ (reason of state, raison d’État)¹¹². Státní zájem se pokládá za určitou techniku, která se přizpůsobuje pravidlům racionálního poznání jak řídit stát. Není to tedy svévolný akt, který má posílit moc suveréna, jeho cílem je posílit samotný stát. Stát se tak stává něčím, co existuje per se, stává se jedním z přirozených předmětů a individuum v takovémto spektru je předmětem státního zájmu jen potud, pokud může přispět k zvyšování sil státu, jen pokud je politicky užitečné. Vzniká tak nový typ vztahů mezi sociální entitou a individuem. Domyslíme-li tento Foucaultův etatismus, lze rozšiřující se působnost státního zájmu vysledovat na rozšiřující se byrokratizaci společnosti, spojenou s vyvlastněním tradičních funkcí rodiny a domácností, v demografických sčítáních lidu využívaných pro vojenské účely, v přesných harmonogramech pracovní doby atd.

Policie / politická technologie individuí

Základní topologie „umění řízení“ může být rozvržena do tří typů:

1. umění sebeřízení, které je předmětem morálky,
2. umění správného vedení rodiny, které je vlastní ekonomické vědě,
3. věda o vedení státu, kterou se zabývá politika¹¹³.

Zatímco v antickém světě byla akcentována vzestupná kontinuita od morální sebekultivace po správné vykonávání politických funkcí, kolem 16. století se začíná promýšlet sestupná kontinuita. Dobré řízení státu v podobě univerzalistických politických doktrín se má stát i předpisem ekonomickým a v neposlední řadě, má být

¹¹² Viz tamtéž, s. 217–218.

¹¹³ V této Foucaultem citované topologii, která je součástí pedagogických spisů Le Mothe Le Vayer určených francouzskému dauphinovi v 16. století, se jasně ozývají antická témata.

centrálním prvkem ve vztahu individua k sobě samému. Tento sestupný přenos technik řízení dostane jméno „policie“¹¹⁴.

Termínu „policie“ se v 17. a 18. století rozumí jako skutečnosti, která se od našeho dnešního chápání odlišuje. Policie vznikla jako nová technika státního zájmu, která měla za úkol integrovat individua do sociální entity, jiným slovem je to soubor technik, který má na starosti státní intervenci do všech i těch nejintimnějších sfér lidských vztahů¹¹⁵.

„Od konce 16. století do konce 18. století měla slova police a Polizei široký a zároveň velmi přesný smysl. Když se tehdy mluvilo o policii, mluvilo se o specifických technikách, které vládě umožňovaly, aby v rámci státu řídila lidi jako individua, které mají pro svět značný užitek.“¹¹⁶

Eufemisticky vyjádřeno, policie měla dohlížet na dodržování občanské úcty a veřejné morálky. Policie si všímá živého, aktivního a produktivního člověka jako součásti státního mechanismu. Odteď už štěstí člověka není účel sám pro sebe, stává se instrumentální hodnotou. Štěstí člověka je potřebné pro přežívání a rozvoj státu. Nevládne prostřednictvím zákonů, ale skrz specifické, permanentní a pozitivní zásahy do konání lidí. Policie je permanentní zasahování státu do společenského života i bez zákonné formy.

„Policie zahrnuje vše. [...] Lidé a věci jsou nahlíženy ve vzájemných vztazích: koexistence lidí na určitém území; jejich vlastnické vztahy; co vyrábějí; co je směňováno na trhu. Policie se také zajímá, jak žijí, o nemoci a nehody, jimž jsou vystaveni.“¹¹⁷

¹¹⁴ Viz, Foucault, M. Governmentality, in: Power, s. 207.

¹¹⁵ Vznik konceptu policie Foucault sleduje jen v kontextu Německa („Polizei“) a Francie („police“). Anglický termín „police“ má odlišnou etymologii.

¹¹⁶ Foucault, M. Politická technologie individuí, in: Moc, subjekt a sexualita, Kalligram, Bratislava, 2000, s. 222.

¹¹⁷ Foucault, M. Omnes et singulatim, in: in: Myšlení vnějšku, Praha, 1996, s. 185.

Z policie se nakonec stala akademická disciplína. Pod názvem „Polizeiwissenschaft“ se vyučovala na mnohých německých univerzitách.¹¹⁸

Od 18. století se předmětem „Polizei“ stala populace jako nově utvořený předmět zájmu státní moci.

„Na konci 18. století se skutečným předmětem policie stává populace; anebo, jinými slovy, že základní úlohou státu je starat se o populaci. Stát vykonává svou moc nad živými bytostmi jako živými bytostmi a v důsledku toho má být jeho politika bio-politikou.“¹¹⁹

Foucault v jiném textu¹²⁰ poukazuje na to, že problémem vnější normativity, který se nachází u zrodu disciplinační moci a následně stojí u základů bio-moci, bylo hluboce zneklidněno už osvícenství. Jako zásadní myslitel, který se pokouší kriticky přehodnotit danou tradici se mu jeví Kant. Foucault však postupně odhaluje nedostatečnost Kantova řešení, které se ve svém apelu na autonomii lidského rozumu odvolává na transcendentální idealismus. V další části textu se pokusím zrekonstruovat Foucaultovu argumentační linii.

Rehabilitace roviny 'éthos'

„V posledních dvou svazcích Historie sexuality a jeho kurzech na Collège de France ze stejného období se Foucault snažil rozpracovat etiku založenou ne na právních, autoritářských nebo disciplinačních strukturách modernity, ale na tom, k čemu se odkazoval jako k „umění“ nebo „stylizaci“ existence. Účelem této stylizace nebylo sebepohlčení, ale návrh nového způsobu rezistence vůči normalizačním strukturám trhu,

¹¹⁸ Tamtéž, s. 225. Foucault vidí jako ohnisko Polizeiwissenschaft Universitu v Göttingene, kde získávali vzdělání pruští, rakouští a ruští státní úředníci, právě ti, kteří uskutečňovali reformy Josefa II. a Kateřiny Velké.

¹¹⁹ Foucault, M. Politická technologie individuí, in: Moc, subjekt a sexualita, Marcelli, M.(ed.), Bratislava, 2000, s. 227.

¹²⁰ Foucault, M. Čo je osvietenstvo, , in: Moc, subjekt a sexualita, Marcelli, M.(ed.), Bratislava, 2000.

vědeckých a sociálních institucí a státu. Etika a estetika existence, založená na historii subjektivizace, měla být prostředkem odporu vůči komodifikované kapitalistické modernosti.“¹²¹

Proti cynické tendenci, která se snažila na etiku pohlížet v kontextu pedagogiky stáda, Foucault postuluje morální problematiku založenou na etickém vztahu k sobě samému. Tento vztah není reflexivním sebevědomím, ale seberealizací, praktickou konstitucí sebe sama jakožto morálního subjektu. Schématicky se můžeme vyjádřit tak, že východiskem pro morálku, coby soubor pravidel zabývajících se vztahem individua k druhým, je reflektování vztahu, který udržujeme sami k sobě. Vztahování se k sobě samému je původní etickou doménou a jen na tomto základu je možné budovat zkušenost vztahování se k druhým a její reflexi v podobě morálky. Cílem této seberefrenční koncentrace není nějaká představa ponoření se do sebe samého a ignorování komplikovaného či neradostného stavu vnějšího sociálního světa, ale snaha poskytnout novou perspektivu rezistence vůči normalizačním strukturám současné společnosti (trhu, vědeckých a sociálních institucí, statním a nadstátním politickým formacím atd.).

Takto fundovaná etika měla prosáknout a diskreditovat moderní koncepci subjektivity konstituující se kolem komodifikovaných, normalizovaných a sexualizovaných identit.

Jak bylo zmíněno výše, v každém morálním systému je v určité specifické proporci přítomen jak soubor asketických praxí tak soubor preskriptivních kódů. Tyto dva soubory se nepřímou úměrou podmiňují, což znamená, že růst významnosti jednoho automaticky způsobuje pokles významnosti druhého. Zachování představy svobody v rámci morálky si vyžaduje aspoň minimální přítomnost asketických praxí, na druhé straně přítomnost pravidel (pokud jde o morální předpis akcentující svobodu)

¹²¹ Davila, J. "Ethique de la parole et jeu de la vérité" Foucault et la philosophie antique, eds. Frédéric Gros et Carlos Lévy (Paris: Kimé, 2003), s. 207.

je problematické justifikovat.¹²² Foucaultovou snahou tedy je přemístit akcent z křesťanské tradice kódu, zákona a zákazu na praktickou filosofii soustředěnou kolem autentického vztahu k sobě samému.

„Jestli míníte etikou kód, který nám má říct jak jednat, pak samozřejmě Dějiny sexuality nejsou etikou. Ale jestli etikou míníte vztah, který udržujete sám k sobě, když jednáte, pak bych řekl, že se snaží být etikou, nebo přinejmenším se snaží ukázat, co může být etikou sexuálního jednání.“¹²³

Analýza antických textů je pro něho prostředkem mobilizace určitého etického režimu založeného na imanentní reflexivitě a hermeneutice.

V křesťanské tradici se tak princip péče o sebe najednou stal podezřelý a postupně byl ze souboru předpisů dotýkajících se vlastní existence vytlačen externím, bohem chtěným a člověku zjeveným, kodexem zákona a režimem starostlivosti o druhé.¹²⁴ Tato pozdější tradice diskvalifikovala princip „péče o sebe“ jako formu narcismu, egoismu a sobeckého zájmu a jeho centrální místo nahradila požadavkem starostlivosti o druhé.

Foucault v jiném textu¹²⁵ poukazuje na to, že problémem vnější normativity, který se nachází u zrodu disciplinační moci a následně stojí u základů biomoci, bylo hluboce zneklidněno už osvícenství. Jako zásadní myslitel, který se pokouší kriticky přehodnotit danou tradici se mu jeví Kant. Foucault však postupně odhaluje

¹²² John McDowell, myslitel analytické tradice zabývající se etikou, mluví podobně o obecném předsudku, že „jednání pod světlem určité koncepce racionality musí být vysvětlitelné v termínech bytí vedeného univerzálně vyjádřitelným principem.“ McDowell, J., *Virtue and Reason*, citováno podle: Levy, N., *Foucault and Virtue Ethicists*, s. 21.

¹²³ Foucault, M., *An Interview by Stephen Riggins*, in: *Ethics*, s. 131.

¹²⁴ Exteriorizace a kodifikace etických principů byl jedním aspektem křesťanské morálky. Téma péče o sebe nebylo úplně vytlačeno z morálního prostoru (viz. duální charakter předpisů – kódy a praxe – všech morálních systémů), ale bylo transformováno do podoby technik zaměřených na zřeknutí se sebe sama. Viz. Foucault, M. *Etika starostlivosti o sebe samého jako praxe slobody*, in: *Moc, subjekt a sexualita*, Marcelli, M. (ed.), Bratislava, 2000, s. 136.

¹²⁵ Foucault, M., *Co je osvícenství*, in: *Moc, subjekt a sexualita*, Marcelli, M. (ed.), Bratislava, 2000.

nedostatečnost Kantova řešení, které se ve svém apelu na autonomii lidského rozumu odvolává na transcendentální idealismus. V další části textu se pokusím zrekonstruovat Foucaultovu argumentační linii.

Kant: Was ist Aufklärung?

Problém heterogenní normativity, který stojí u kořenů disciplinační moci, byl tedy také předmětem zájmu Immanuela Kanta, který pociťoval, že doba, v které žil přináší zásadní obrat v této normalizační tradici. Ve svém příspěvku pro německý časopis *Berlinische Monatschrift* na téma „Co je osvícenství?“ Kant¹²⁶ nezačíná filosofickou analýzu své přítomnosti jejím situováním do kontextu nějaké teleologické, eschatologické nebo univerzální teorie. Snaží se o vymezení čiré přítomnosti, přesně toho momentu, co právě teď probíhá, jako události zlomu. Kant se jakoby ptá, co je to, co se nám událo? Pro Foucaulta je, právě touto jedinečnou reflexí, tento malý Kantův text průlomem, protože skrze něho vstupuje do filosofie téma diagnostiky přítomnosti.

„Srovnejme to (Kantův počín, m.s.) s karteziánskou otázkou: kdo jsem? Já, jakožto jedinečný, ale univerzální a nehistorický subjekt? Co jsem já, neboť Descartes, to je všechno (celý svět), bez ohledu na to, kde a kdy.“¹²⁷

Kant Aufklärung charakterizuje jako Ausgang, jako „východ“ nebo „východisko“, jako nulový bod.

Osvícenství je podle Kanta proces, kterým se vymaňujeme ze stavu nesvéprávnosti. Ve stavu nesvéprávnosti je člověk, který nepřebírá vládu nad svým životem a

¹²⁶ Kant, I., Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? *Berlinische Monatschrift*, IV, č. 6, prosinec 1784, s. 491–494. Citováno podle Foucault, M., *Čo je osvietenstvo*.

¹²⁷ Foucault, M., Subjekt a moc, in: *Myšlení vnějšku*, Praha, 1996, s. 208.

zůstává figurkou v rukou neznámých sil. Foucault při své analýze tohoto textu¹²⁸, poznamenává, že Kant tímto termínem rozumí určitý volní akt v situacích, v kterých se místo používání rozumu, necháváme vést autoritou někoho jiného.

Fakt vymaňování se z nesvéprávnosti v Kantově textu doprovází určitá dvojznačnost. Charakterizuje jej na jedné straně jako proces, na druhé straně jako úkol a závazek. Představou závazku dovozuje, že člověk je nadán svobodou a za svou ne/autonomii nese zodpovědnost. „Osvícený“ člověk je ochotný se konfrontovat s faktem, že je ve svém jednání svobodný a tento závazek přijmout jako povinnost být v životě odkázaný na své vlastní řízení a souzení. Člověk však stejně tak může zůstat v neautonomii a nechat svůj život pod diktátem vnějších zákonů. Tématem procesu zase poukazuje nutnost nekončící kultivace a bdělosti, poněvadž jsme neustále vystaveni možnosti znovu upadnout do některé z forem heteronomie. Možnost změny k autentickému způsobu života je tak úměrná hermeneutické práci, kterou člověk vykoná sám na sobě. Centrální bod osvícenství je pochopen jako proces rozevírání původní nesvéprávnosti života směrem k jeho autonomní kultivaci (auto-nomie jako dispozice k sebe-zákonodárství). Vycházení ze stavu podrobenosti vůči cizím normám je určeno skrz svobodné integrování morálního zákona do svých činů.

Osvícenství tak nabývá heslo, které je zároveň imperativem: „Sapere Aude!“ měj odvahu vědět! Na jedné straně, je tedy možné chápat jej jako společenskou událost, na které participuje celý lidský rod (Menschheit), ale taky jako akt osobní odvahy.

Osvícenství je momentem emancipace lidstva, které se přestává podrobovat externí autoritě a začíná používat vlastní rozum. Kantovy „Kritiky“ je tak možno chápat jako metodologii pro emancipování rozumu a naopak osvícenství jako věk kritiky. Mít odvahu vědět, pro filosofii znamená, porozumění limitům lidské kapacity k vědění. Být „neosvícený“, být „před-moderní“ znamená být nekritický, tedy reflexivně

¹²⁸ Foucault, M. Čo je osvietenstvo, in Marcelli, M.,(ed.), Moc, subjekt a sexualita, Bratislava, 2000, s. 81 – 96.

netestovat své poznání, jednání nebo ideály a následně je monologicky aplikovat na svět a druhé v něm.

Aby člověk mohl vystoupit ze stavu své nesvéprávnosti, musí být podle Kanta splněné dvě základní podmínky: musí být vedená jasná distinkce mezi poslušností a používáním rozumu. Foucault upozorňuje, že pro koncept 'užívání rozumu', stejně jako v „Kritice čistého rozumu“, používá Kant německý výraz „räsonieren“. Tento termín se vztahuje jen na případ „rozumování“, kdy rozum nemá jiný účel kromě sám sebe. Člověk má postulovat autonomii jen pro teoretický výkon racionality, naopak v sociálním, politickém nebo náboženském kontextu má zůstat poslušný normám.

Další podmínkou je rozlišení mezi soukromým a veřejným používáním rozumu. Kant, vzhledem k první podmínce trochu paradoxně, tvrdí, že rozum musí být při veřejném užití svobodný a při soukromém podřízený. Následně to pak ozřejmí. Člověk soukromě užívá rozum tam, „kde je součástí nějakého mechanismu“, kde je článkem sociální reality. Jinak řečeno při výkonu sociální role, kdy má jasně definované cíle a legitimní prostředky pro dosahování těchto cílů. Taková racionalita mu slouží jednak k pochopení společenského soukolí a jednak k hladké funkčnosti v rámci tohoto soukolí. Soukromé užívání rozumu spadá v jedno s instrumentální racionalitou tak, jak ji ve filosofii tematizovali Adorno s Horkheimerem nebo v sociologii strukturální funkcionalismus nebo Max Weber.

Když ale myslíme jako rozumová bytost a ne jako součást společenského mechanismu, pak musí být rozum veřejný (tedy univerzální) a svobodný.

V takto charakterizované představě osvícenství však Foucault naráží na vnitřní pnutí a nejednoznačnost:

„V každém případě se vynořuje otázka, jak může používání rozumu nabýt požadovanou veřejnou formu, jak na veřejnosti uplatňovat

odvahu k věděni, když budou individua v maximální možné míře poslušné.“¹²⁹

Nekonzistentnost Kantovi odpovědi je však věcí perspektivy. Osvícenství pro něho nebylo jen procesem osobní transformace k svébytné existenci, ale taky procesem historické emancipace rozumu, resp. odkrývání univerzálního racionálního (morálního) řádu. Poznaní pravdy znamenalo pochopení racionálního řádu, který prostupuje celý svět. Být svobodný v takovémto světě znamenalo nastolit v sobě tento řád, zavést ho do svého jednání. Stav svéprávnosti tak obnášel pochopení inteligibilního soukolí světa a odvahu přijmout tyto zákony sám v sobě¹³⁰. Bez tohoto kontextu se spolu s Foucaultem můžeme podívat nad cynismem tohoto precizního profesora z Královce, který na konci textu dokonce formuluje návrh smlouvy mezi osvícenským Friedrichem II. a svobodným rozumem.

Nicméně pro Foucaulta není důležitost tohoto Kantova textu v popisu historické epochy, ani v eposu o emancipaci člověka. Nachází v něm náčrt modernosti, která není charakterizovaná faktem historického období, ale existenciálním postojem k vlastní přítomnosti.

„Postojem rozumím nějaký způsob vztahování se na přítomnost, svobodnou volbu, kterou někteří lidé udělali; nakonec způsob myšlení a cítění a i takový způsob konání a chování, který vyznačuje příslušnost a zároveň se prezentuje jako úkol. Je to bezpochyby něco takové, co Řekové nazvali éthos.“¹³¹

¹²⁹ Foucault, M. Čo je osvícenstvo, s. 85. Tato otázka se propojuje s tzv. Kantovým paradoxem, který výstižně formuloval Kenneth Baynes: „Nemusí mít pravidlo určitou nezávislost od mé vlastní vůle v případě, že si ji má zavázat? A když jsou pravidla tak nezávislá nevytvářejí pak heteronomní formy?“ in: Fillion, R., Freedom, Truth and Possibility of Foucault's Ethics, s. 60.

¹³⁰ Na nekonzistentnost Kantovy etiky poukazuje např. Slavoj Žižek, svoji námitku nazývá: „Pseudohegelovská kritika“. „Morální zákon mi neřekne, co je můj úkol, jen mi řekne, že bych měl provést svou povinnost, tzn. není možné odvodit konkrétní normy, které mám následovat ve specifické situaci, ze samotného morálního zákona. To znamená, že subjekt sám musí převzít zodpovědnost za „přeložení“ abstraktního příkazu morálního zákona do série konkrétních požadavků.“ Slavoj Žižek, „Kant and Sade: The Ideal Couple.“ <http://www.egs.edu/faculty/zizek/zizek%20kant%20and%20sade%20the%20ideal%20couple.html> .

¹³¹ Foucault, M., Čo je osvícenstvo, s. 87.

Foucaultovi je sympatický Kantův projekt osobního vztahování se k pravdě skrze individuální autonomii¹³², odmítá však tak činit skrze představu přisvojení si univerzálního zákona či racionálního řádu. „Shledal jsem samotnou otázku (Kantovu, m.s.) hodnotnější než odpověď.“¹³³ Vztah k sobě je nutné analyzovat na bázi praktické zkušenosti se sebou samým, singulární zkušenosti, která stojí v opozici vůči etickému universalismu a determinismu pravdivého jednání, který zakládá Kantovu koncepci autonomie. Kant je pořád reprezentantem morálního postoje, který se odvolává na koncept zákona, ke kterému se má člověk při svém jednání dobrovolně a tedy automaticky vztahovat, autoritativního definitivního zákona, který není možné změnit. Naproti tomu Foucaultovi jde o etický postoj, který umožňuje vlastní existenci tvarovat, měnit a následně rozpoznávat jako obdivuhodnou a hodnotnou v přímé distinkci k ostatním. Ethos je pro něho práce, kterou sami ze sebe podstupujeme na samých sobě jako na svobodných bytostech.

Foucault, tak stejně jako například Niklas Luhmann ve své stati *Paradigm Lost*¹³⁴, rozpoznal současnou krizi legitimacy těchto kodifikovaných morálek, které se smrtí boha, resp. zániku formy člověka, jehož hierarchizované a organizované rozvrhy byly závislé na existenci boha, postupně odcházejí z historické scény. Foucault ohlašuje jejich brzký úplný zánik:

„Představa morálky jako poslušnosti kódu pravidel se teď ztrácí, už se ztratila a této absenci morálky odpovídá, musí odpovídat, hledání estetiky existence.“¹³⁵

¹³² To taky může vysvětlit, proč se Foucault vrátil ke Kantovi ve stejném čase, kdy pracoval na projektu genealogie etiky, která pro něho znamenala „návrat do antiky“.

¹³³ Foucault, M., *For an Ethic of Discomfort*, in: *Power*, s. 443.

¹³⁴ Luhmann, N., *Láska jako vášeň, Paradigm Lost*, Prostor, Praha, 2002.

¹³⁵ Foucault, M., *Estetika existence*, in: *Moc, subjekt a sexualita*, Marcelli, M. (ed.), Bratislava, 2000, s. 158.

Historické zkoumání v knihách „Užívání slasti“ a „Péče o sebe“ a v přednáškách na Collège de France od 70. let, tak mělo nalézt svůj tělos v akcentování „filosofického éthosu“, který by zaplnil prázdné místo po kodifikovaných morálkách.

Formy „historických zkoumání událostí, které nás přivedli k tomu, že jsme se konstituovali a rozpoznali jako subjekty našeho konání, myšlení a mluvení.“¹³⁶ Reflexe sebe samého má historické a sociální determinanty. Archeologické a genealogické projasnění vlastní existence je tak výchozím bodem k svéprávné transfiguraci sebe sama. Foucault je dědicem Kantova kritického programu, jeho kritika však odmítá transcendentální vyústění. Už ve „Slova a věci“ se na místo zkoumání obecných podmínek možné zkušenosti, zaměřil na jejich historizaci, na artikulaci různých historických apriori, které pojmenoval epistémy.¹³⁷ V další kapitole se tedy pokusím zrekonstruovat Foucaultovy výtky ke Kantovu kritickému projektu.

Kantův paradox analytiky konečnosti, člověk jako transcendentálně-empirická dubleta.

Filosofie, o které si Kant myslel, že ji probudil z dogmatického spánku, podle Foucaulta upadla do spánku antropologického.¹³⁸ V rámci dramaturgie Foucaultova bestselleru šedesátých let „Slova a věci“ zastává Kant význačné místo. Stojí totiž na okraji dvou epistém (épistémès). Je to myslitel, který se ještě pořád zaměřuje na reprezentace, ale již přivádí klasický věk k svému konci přesunem z analýz idejí směrem k analýzám podmínek jejich možnosti.

Kant, rozumějící světu způsobem, který staví do jeho centra subjekt, otevřel dveře dokořán pro člověka-mistra objektivace a reprezentace, člověka-míry. Foucault tohoto

¹³⁶ Foucault, M. Čo je osvietenstvo, s. 93.

¹³⁷ Foucault, M., Slova a věci, Kalligram, Bratislava, 2000.

¹³⁸ Viz. Foucault, M., Slova a věci, Kalligram, Bratislava, 2000., s. 347–351.

člověka, coby centrum antropologické scény, ze které byl exkomunikován i bůh, nazve „králem“.¹³⁹ Transcendentální subjekt bylo Kantovo řešení dilematu, před které byl postaven. Jak ve světě, v kterém bůh přestává být garantem věčných pravd a v budoucnu může být nadále vytvářen už jen jako postulát, může konečné bytí překročit hranice empirických limitací a vědět něco, co si podržuje status universálnosti? Kantova kritika tak podle Foucaulta vyznačuje práh modernosti, zkoumá reprezentace na základě jejich zákonných hranic. Jeho odpověď tomuto druhu skepticismu se pak orientuje na vynacházení nové formy konečnosti – „transcendentální konečnosti“¹⁴⁰ – nového subjektu, který je paralelně konečný a nepoznačený empirií.

„Takto odhaluje transcendentální pole, kde subjekt, který nikdy není daný ve zkušenosti (protože není empirický), který je však konečný (poněvadž intelektuální intuice neexistuje) určuje ve svém vztahu k předmětu = x všechny formální podmínky zkušenosti [...]“¹⁴¹

Skutečný význam Kantova kopernikánského obratu tak Foucault vidí ve snaze překonat empirickou konečnost pozitivním vymezením lidské konečnosti jako obecné a nevyhnutné organizace našich schopností, jako podmínky pro poznání světa.

Předcházející chápání konečnosti jako omezení lidské existence se s Kantem pozitivně valorizuje coby apriori základ. Odteď každý epistémický obsah bude muset být zprostředkován skrze fakt konečnosti. Empirické formy naší konečnosti (jako pasivita naší smyslovosti, parciálnost a selektivnost naší vůle atd.) nejsou překonány v obvyklém smyslu jejich paušálního odmítnutí nebo opomenutí v prospěch nějakých

¹³⁹ Viz. Tamtéž, kap. „Miesto kráľa“, s. 315–319.

¹⁴⁰ Han, B., Foucault and Heidegger, on Kant and Finitude, in: Milchman, A., Rosemberg, A., Foucault and Heidegger: Critical Encounters., s. 127. Termín „transcendentální konečnost“ je Béatrice Han. Její text bude pro mě referenční vzhledem k Foucaultově doktorské práci *L'Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant*, v které Foucault přeložil a opatřil komentářem Kantovu antropologii („*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*“ (1798), jedno z posledních Kantových děl). Toto dílo nebylo nikdy publikováno. Han pracovala s kopiemi, které se nacházejí v *Bibliothèque de la Sorbonne* a ve *Centru Michela Foucaulta v Paříži*. Viz. také Gros, Dávila, Michel Foucault, *Lector de Kant*, Mérida, 2002. Na Foucaultův komentář lze nahlížet jako na předchůdce kapitol 7 a 9 ze *Slov a věcí*.

¹⁴¹ Foucault, *Slová a věci*, Kalligram, Bratislava, 2000, s. 256.

vyšších a nobilitnějších stavů lidské rasy. Kant podle Foucaulta pozitivně vymezuje to, co určuje naši možnou zkušenost jako výchozí bod k racionální svrchovanosti a tedy jako zásadní místo pro možnost svobody.

Nicméně Kantův posun od empirické konečnosti ke konečnosti transcendentální je pro Foucaulta zdrojem mnoha paradoxů. Dvojité chápání konečnosti (empirické a transcendentální) v „Antropologii“, vede k hybridnímu člověku, který není ani transcendentální subjekt „Kritiky čistého rozumu“ ani noumenální subjekt „Kritiky praktického rozumu“. Antropologie se tak jeví jako „transcendentální, které by rádo bylo pravdou na přírodní úrovni“.¹⁴² Podle Foucaulta se objevuje význačný a nejasný obraz člověka jako subjektu/objektu:

„Ani subjekt sám v sobě, ani čisté ‚Já‘ syntézy (např. transcendentální apercpece), ale subjekt, který je objektem přítomným jen ve své fenomenální pravdě. Navíc, tento objekt ‚Já‘, kterému se propůjčuje smysl ve formě času, není cizí determinujícímu subjektu, poněvadž na konci dne není ničím jiným než subjektem, tak jak je zasáhnut sám sebou.“¹⁴³

Protože člověk objektivizuje všechny jsoucna kolem, je nasnadě pochopit, že objektivizuje i sám sebe. „Člověk se ve své význačné pozici objevuje jako objekt vědění i jako subjekt, který ví.“¹⁴⁴ Tento hybridní člověk se pro Foucaulta stává nebezpečnou figurou, kterou ve „Slovech a věcech“ pojmenuje jako „empiricko-transcendentální dubleta“ sledující logiku předcházejících analýz počátečnosti (originary), kde sleduje skrytý návrat empirického do transcendentálního rámce¹⁴⁵.

¹⁴² Foucault, Philosophie et Vérité, in: Dits et Ecrits I, s. 452.

¹⁴³ Foucault, M., L'Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant, s. 23. Citováno podle Han, B., Foucault and Heidegger, on Kant and Finitude, in: Milchman, A., Rosenberg, A., Foucault and Heidegger: Critical Encounters., s. 156.

¹⁴⁴ Foucault, Slova a věci, Kalligram, Bratislava, 2000, s. 331.

¹⁴⁵ Foucault analyzuje různé formy návratu empirického do sféry transcendentna, např. kap. Cogito a nemyšlené, Ústup a návrat počátku...atd.

Kant v Antropologii uvádí dva navzájem vztažené pojmy „Geist“ a „Gemüs“. Gemüs je definované jako empirický objekt psychologie, kdežto Geist sice také empiricky vykazatelný element, který ale generuje možnost noumenální spontaneity. Geist oživuje Gemüs skrze ideje. Foucault na tomto místě identifikuje Geist s „enigmatickou přirozeností našeho rozumu“.¹⁴⁶ Geist je dynamický princip, který indikuje svou přítomnost na transcendentální rovině, je původním faktem rozumu. Stejně jako svobodu v „Kritice praktického rozumu“ jej nelze racionálně postihnout, ale jen retrospektivně rozeznávat skrze jeho efekty. Retrospekce je jediným způsobem, kterým člověk může nahlédnout svou dualitu. Umožňuje vidět, ale sám nemůže být spatřen. Foucault právě z tohoto určení Geist odvozuje nemožnost nalezení počátečního místa pro tematizaci transcendentální konečnosti.

„Čím víc se snažíme myslet podmínky možnosti myšlení, tím víc se nám ony vzdalují (v neprůhlednosti/neprostupnosti – opacity – těla u Merleau-Pontyho nebo v pasivní syntéze u Husserla.)“¹⁴⁷

Kvůli duální přirozenosti člověka (transcendentální a empirická)¹⁴⁸, je transcendentální subjekt – a priori a sebetransparentní podmínky možnosti poznání – neustále vystaven kolonizaci svého protějšku. Ve „Slovech a věcech“ je subjekt vnímaný jako vždy již determinovaný skrze empirické pole Života, Práce a Jazyka, entit, které bloudí na hranicích empirického pole, a které člověk není sto ovládnout.

„Člověk je ovládán prací, životem a jazykem, jeho konkrétní existence v nich nachází svou determinaci.“¹⁴⁹

Analýza podmínek možné zkušenosti je najednou zanesena nájezdem empirických entit, které vystupují vzhledem k cílům kritického projektu jako entity původnější ne

¹⁴⁶ Foucault, L'Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant, s. 89.

¹⁴⁷ Foucault, M., The Order of Things, Vintage, New York, 1994, s. 332.

¹⁴⁸ Bifurkace subjektu nemusí mít jen podobu transcendentálně-empirické dublety, ale může se odehrávat i na půdě samotné transcendence jak se to dělo u Fichte a Německého idealismu obecně.

¹⁴⁹ Foucault, M., The Order of Things, Vintage, New York, 1994, s. 313.

sebereflexe transcendentálního subjektu. Dochází tak k určité erozi apriorního fundujícího subjektu.

„Myslíci subjekt už více není schopen znovu zachytit moment svého objevení jako myslící entity bez jeho (retro) projektování do paradoxní minulosti.“¹⁵⁰

Subjekt už více není schopen rozevřít si podmínky své vlastní genese, transcendentální konečnost se kontroverzně objevila v pasti svých skrytých empirických determinací. Kopernikánský obrat se stal cynickým kruhem, nekonečnou oscilací mezi dvěma formami konečnosti, která odrazila hrozbu skepticizmu tím, že zbavila filosofii transparentního místa původu.

Jakoby z druhé strany pak přichází závěrečný „umíráček“ transcendentální subjektivity v podobě toho, co Foucault nazval antropologický paradox. Dispozicí transcendentálního subjektu je reflexivní schopnost rozpoznání své vlastní existence. Fakt vlastní existence může však rozevřít¹⁵¹ jen z perspektivy epistémického rámce, který sám generuje a tedy jen retrospektivně. Transcendentální subjekt tak pro reflexi sebe sama předpokládá existenci svého empirického protějšku.

Třetím důvodem eroze transcendentálního subjektu je Kantův koncept temporality.

Reflexe samotná, možnost myslet svou existenci jako někoho „vždy už tu“, vyžaduje časovost. Temporalizace je sebefekce subjektu. Čas je však podmínkou inteligibility, transcendentální subjekt se nemůže vyskytovat v rámci času, poněvadž sám je garantem času jako formy názoru.

¹⁵⁰ Han, B., Foucault and Heidegger, on Kant and Finitude, s. 129.

¹⁵¹ Viz. Geist.

Foucault uzavírá svůj „Komentář“ v podobném tónu, jak končí „Archeologie humanitních věd“, tvrzením, že jakékoliv řešení problému konečnosti založené na strategii kladoucí do centra člověka, je od začátku odsouzené k nezdaru.

„Archeológia nášho myslenia poľahky ukazuje, že človek je nedávnym vynálezom. A že sa blíži k svojmu koncu. Ak tieto usporiadania musia raz zaniknúť, tak ako sa objavili, ak ich raz nejaká udalosť, ktorú zatiaľ nanajvýš tušíme ako možnú, no jej formu a prísľub nepoznáme, rozvráti, ako bolo na konci 16. storočia rozvrátené klasické myslenie – potom sa možno bez obáv staviť, že človek sa vytratí ako tvár z piesku na brehu mora.“¹⁵²

Jádro analytiky konečnosti, tedy snaha překonat empirické formy konečnosti, mlčky předpokládá prioritaci (teoretického) poznání před faktickou existencí. Hledá se určitá forma názoru (nemusí být nutně antropologická), která existenci předstihuje. Foucault (ale taky např. Heidegger) se pokoušejí o perverzi tohoto programu. Jde mu o prioritaci existence před jakýmkoliv myšlenkovým výkonem. Foucault se pokouší hledat praktické formy konečnosti. Pro subjekt je, v případě, že chce něco vědět, nevyhnutelnou podmínkou jeho existence. Cokoliv víme, je nám dáno jako poznatelné jen na pozadí naší praxe¹⁵³. Foucault se tedy snaží překlenout Kantovu trhlinu mezi člověkem – subjektem/objektem přes opětovné vložení epistemické problematiky do existenciální.

Na základě revize Kantovy antropologie Foucault přichází k bytostné nestabilitě konceptu původnosti jako epistemické struktury. Transcendentální subjekt, chycený do sítě své empirické existence už nemůže být fundujícím prvkem. Fundující role pak

¹⁵² Foucault, Slova a veci, Kalligram, Bratislava, 2000, s. 392.

¹⁵³ U Foucaulta se tak ohlašuje ryze fenomenologické téma přirozeného světa.

přebírají nové empiricity: práce, život a jazyk, které se situují do rolí podmínek poznání – tedy quasi transcendentálií¹⁵⁴.

„To produkuje nekonečný paradox, který destruuje jakoukoliv možnost jasného startovacího místa pro humanitní vědění.“¹⁵⁵

Foucault tedy přistupuje k rekontextualizaci transcendentální subjektivity. Napříště člověk může sebe sama rozpoznat už jako žijící, mluvící a pracující bytost, tzn. jako „už“ existující bytost. Kantova nepřetržitá oscilace mezi transcendentální a empirickou konečností je pro Foucaulta potvrzením hypotézy o nezbytné nepřetržité oscilaci mezi věděním a existencí. Veškerá filosofie by měla povstávat z praktického ohledu faktické existence. Cesta k překonání empirických limitů skrze obrat k transcendentálním podmínkám byla jednou provždy zatarasena. Spirála analytiky konečnosti se transformovala do hermeneutického kruhu. Výsledkem takovéto transformace je apel opustit logiku fundování.

V tomto kontextu pak rozvíjí další analýzu specificky historických podmínek vzniku diskurzů, v rámci kterých se subjekty konstituují a samy pro sebe stávají předměty potenciální zkušenosti, tedy analýzu diskurzivní ekonomie přítomnosti a absence možných identit.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Viz. Foucault, Slova a věci, s. 261–310. Transcendentální subjekt se u Foucaulta objevuje jen na pozadí nových empiricit : života, práce a jazyka. Jako filosofické příklady mu složí Husserlův Lebenswelt, Merleau-Pontyho „vtělené cogito“ a pozdní Sartrova definice vědomí jako vždy konfrontovaného s praxí. Každý z těchto filosofů ve svém pokusu zabývat se transcendentálním, čelí jedné z forem existenciální konečnosti: „Život“ pro Husserla, „Jazyk“ pro Merleau-Pontyho a „Práce“ pro Sartra.

¹⁵⁵ Han, B., Foucault and Heidegger, on Kant and Finitude, s. 136.

¹⁵⁶ V knize zabývající se Foucaultem Habermas o způsobu jeho interpretace Kanta v textu „Co je osvícenství?“ píše: „[...] nesetkáme se s Kantem známým ze ‚Slov a věcí‘, epistemologem, který se dere k otevření dveří novému věku antropologického myšlení a humanitním věd [...], namísto toho se setkáváme s jiným Kantem-předchůdcem mladohegelovců, Kantem, který první skutečně prolomil metafyzické dědictví, který obrátil filosofii od věčným pravd a soustředil ji na to, co filosofové do té doby považovali za nekonceptní a neexistující, pouze náhodné, přechodné a pomíjivé.“ Habermas, J., Taking Aim at the heart of the Present, citováno z: Sharpe, M., „Critique“ as the technology of the Self, s. 97.

Heuristicko – umělecký projekt existence

Akcentování důležitosti etiky osvobozené od zákonné intervence je podle Foucaulta jen deskripcí aktuální přítomnosti, kdy stále méně lidí požaduje integraci etických předpisů v rámci zákonných korpusů, vědeckých teorií nebo náboženských systémů. V takto nastavené situaci může docházet k určité morální anómii.

„Současná liberalizační hnutí jsou sužována faktem, že nemohou najít žádný princip, na kterém by mohli založit rozpracování nové etiky. Potřebují etiku, ale nemohou najít jinou, než etiku založenou na tzv. vědeckém poznání toho, co já (self) je, co je touha, co je nevědomí atd.“¹⁵⁷

Antické techniky péče o sebe samého měli podobu asketických praxí¹⁵⁸ byl soubor nástrojů pro zkoumání a následně zprostředkování pravdy o sobě.

Pojem askeze má v naší době pozměněný a zredukovaný smysl, v antice nevyjadřoval jen smysl zřeknutí se všech požitků pramenících ze světské existence, ale taky něco jiného, označoval práci, kterou vykonává člověk sám na sobě ve snaze stát se někým jiným, působení na sebe, sebekultivaci, snahu proměnit se a dostat se do určitého způsobu bytí. Tyto techniky nebyly organizovány v teoretických pojednáních, neměly status závazných morálních norem a ani nebyly katalogizovány v etických kodexech. U Řeků byla péče o sebe spojená se světskou snahou o vedení vlastního života takovým způsobem, aby vzhledem k představě o sobě samém, v pohledu jiných lidí i budoucích generací, pro které má být příkladem, dostával život co nejkrásnější podobu. Šlo o krásný ethos, coby praxi sebe sama.

¹⁵⁷ Foucault, M., On the genealogy of ethics: an overview of work in progress, in: Foucault, *Ethics*, s. 255-6.

¹⁵⁸ Podle Foucaulta se řecký koncept 'askesis' liší od křesťanského. Křesťanský asketismus nachází svůj cíl v sebezřeknutí se, když to antický asketismus míří k ustavení specifického vztahu k sobě samému, vztahu sebevlastnictví a stavu suverenity nad sebou samým.

Baudelaire inspirátor

Tento archaický eticko-poetický¹⁵⁹ postoj Foucault v moderní době znovu objevuje u Baudelaira. Ten ve svém díle „Malíř moderního života“ charakterizuje svou dobu jako přechodnou, unikající a náhodnou.¹⁶⁰ Pro Baudelaira však moderní postoj neznamena konformně se přizpůsobit tomuto nekonečnému proudění, ale zaujmout v něm aktivní místo. Moderna priorizuje a heroizuje přítomnost, udržuje k ní však taky střízlivý a kritický vztah.¹⁶¹ Heroizace není snahou sakralizovat pominutelný okamžik ani ho zachytit jako prchavou kuriozitu. Člověka, kterému jde o takovou věc, Baudelaire nazývá „flâneur“, tulákem, který „se spokojuje s tím, že má otevřené oči, dává pozor a hromadí vzpomínky“.¹⁶² Flâneur je protikladem moderního člověka. Moderní člověk svět transfiguruje, kreativně variuje jeho možné polohy vždy však s respektem k jeho vlastnímu horizontu.

„Pro postoj moderny je vysoké ocenění přítomnosti neoddělitelně svázané s vášnivým zaujetím představovat si ji, představovat si ji jinou než je a proměňovat, jenž je nikoli ničením, nýbrž uchopením v tom, čím je.“¹⁶³

Po glorifikaci přítomného okamžiku a postulování kreativního dialogu, který s ním má člověk vést, Baudelaire rozevírá další rys moderního postoje, kterým je právě spjatost s asketismem. Stejně jak je moderní zaujmout aktivní postoj vůči přítomné vnější realitě a kreativně jí přeskupovat, je moderní zaujmout transformační postoj v rámci reflexe sebe sama. „Být moderní, to znamená, přijímat sebe samého v proudu plynoucích okamžiků; znamená to přistupovat k sobě samému jako k předmětu

¹⁵⁹ Termín převzatý od Plutarcha, viz. Dějiny sexuality II., s. 21.

¹⁶⁰ Baudelaire, Ch., Le Peintre de la vie moderne, in: Euvres complètes, Paris, Gallimard, 1976.

¹⁶¹ V takto definované modernosti se kvůli svým eschatologickým perspektivám marxismus stejně jako křesťanství jeví antimoderně.

¹⁶² Foucault, M. Čo je osvietenstvo, s. 89.

¹⁶³ Foucault, M. Čo je osvietenstvo, s. 89. Tyto řádky jsou téměř paralelou k Heideggerovým analýzám příručnosti Jsoucen, Gestell, mostu, džbánu nebo vesnických bot od Van Gogha.

složitého a dlouhodobého zdokonalování: Baudelaire to slovníkem své doby nazývá „dandysmem“.¹⁶⁴ Foucault akcentuje toto heuristické vztahování k tomu, kdo jsme. Moderní člověk, který se nahlédl v centru asketického vynacházení, revoltuje vůči sobě ve snaze stát se jiným, snaží se na své existenci pracovat jako na uměleckém díle.

„Moderní není ten člověk, který se vydává odhalovat sebe samého, své tajemství a skryté pravdy; je to člověk, který se pokouší nalézt sebe samého. Tato moderna neosvobozuje člověka v jeho vlastním bytí; vnucuje mu úkol sám se vypracovat.“¹⁶⁵

Heuristicko-estetická práce na sobě samém je prolomením jedné velké filosofické tradice, do které spadá i Kant. Autentický postoj k sobě samému v této tradici spočíval v hygienickém očištění své imanence v prospěch objevení univerzalistické původnější, přirozenější, racionálnější identity či univerzálního řádu. Foucault je nedůvěřivý jak ke každé takové ideologii návratu¹⁶⁶, tak i ke všem podobám totalizujících eschatologickým humanismů.

„*Se déprendre de soi-même*“¹⁶⁷, vymanit se ze sebe sama. Co si představit pod touto Foucaultovou víceznačnou větou? Jak už bylo řečeno, nejde o emancipační projekt (tedy ne prvoplánově), který se snaží odkrýt a odplavit nánosy společnosti, institucí nebo kultury, zaplavivší nějakou původnější lidskou přirozenost, která se buď ztratila nebo ještě nenaplnila. Hon za esencí člověka je pro Foucaulta scestím, filosofickou sebevraždou. Jeho genealogické analýzy byly namířené přesně proti těmto nezbytnostem přirozenosti, původu a esenciality.

¹⁶⁴ Foucault, M. Čo je osvietenstvo, s. 89.

¹⁶⁵ Tamtéž.

¹⁶⁶ Viz. Foucault, M. Priestor, vedenie a moc, in Marcelli, M., Moc, subjekt a sexualita, Bratislava, 2000. „Je třeba mít velkou a absolutní nedůvěru ke všemu, co se prezentuje jako návrat.“

¹⁶⁷ Foucault, M. Dějiny sexuality, II., s. 28.

„Co rozum chápe jako nutnost, nebo raději, co rozdílné formy racionality nabízejí jako jejich nezbytné bytí, může být zcela ukázáno jako historické; může být vystopováno jako síť nahodilostí, z kterých povstali.“¹⁶⁸

Původ není „místo pravdy“, kde by se bylo možno setkat s bytostným a nečasovým tajemstvím věcí, odhaluje pouze způsob, jakým určitý stav věcí vznikl. Při genealogických sestupech objevujeme, že u „kořene toho, co známe, a toho, co jsme, vůbec není pravda a bytí, nýbrž vnějšnost náhody“.¹⁶⁹ Genealogie tak stojí v opozici vůči hledání počátků. Namísto počátku Foucault sleduje zrod, historické vynoření se problematizací¹⁷⁰. K vzniku dochází vždy za nějakého stavu sil, vznik je vstup sil na scénu a tedy nevyhnutné místo střetu.

Existenciální nomádství jako místo odporu

Foucaultovy analýzy moci se tak nevyčerpávají pouhou deskripcí dispozitivů moci či pronikavými popisy mocenských strategií. Jak jsem se zmínil už výše, ideou, která vedla jeho zkoumání nebyl systém moci, ale intelektuální obsese po rozevření způsobů, jakým se lidské bytosti stávaly a stávají subjekty. Pojem subjekt Foucault chápe v kontextu praktik jejíž smyslem je vládnutí skrze individuaci. Ve studii 'Subjekt a moc' napsané na sklonku Foucaultova života, v kapitole: 'Proč studovat moc: otázka subjektu'¹⁷¹, píše:

„Rád bych především ukázal, co bylo v posledních dvaceti letech cílem mé práce. [...] Mým cílem bylo vypracovat historii různých způsobů,

¹⁶⁸ Foucault, M., Politics, Philosophy, Culture, In: Politics, s. 165.

¹⁶⁹ Dreyfus, H. Rabinow, P. Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics, s. 80.

¹⁷⁰ S odkazem k Nietzscheho analýzám pojmu „Entstehung“. Viz. Foucault, M., Nietzsche, Genealogie, Historie, in: Diskurs, Autor, Genealogie, Svoboda, Praha, 1994.

¹⁷¹ Foucault, M. The Subject and Power, in: Power, s. 326–348. Česky vyšlo jako Subjekt a moc, in: Myšlení vnějšku, Praha, 1996, s. 210.

jimiž jsou v naší kultuře lidské bytosti přetvářeny v subjekty. [...]

Obecným tématem mého výzkumu tedy není moc, nýbrž subjekt.¹⁷²

Foucault tak v pozdním díle, na základě nabytého poznání fungování moci, resp. studia governmentality, artikuluje etiku odporu vůči totalitnímu rozptylu normalizační strategii moci, která nástupem modernity ztratila punc represivity a stala se esenciálně produktivní. Normalizační technologie moci nabyly funkci „designerů“ identit produktivního věku. Kreativní rezistence je tak praxí odhalování možných ruptur totalitních nároků moci. Otázka po tom, kdo jsme, je u Foucaulta doprovázená preskriptivním odmítnutím ideologických předpisů humanizačních a politických doktrín, které ignorují zásadní fakt, kdo jsme jednotlivě.¹⁷³ Před Foucaultem vyvstává nutnost odmítnout identitu utvářenou objektivizujícími praktikami, ve jménu navrácení původního smyslu lidské existence jako otevřené možnosti. Hledání univerzální formy morálky, která by byla přijatelná pro každého a které by se měl s ohledem na její „rozumnost“ každý podrobit, považuje Foucault za děsivé.¹⁷⁴ Základním cílem odporu proti formám moci není odhalit, nýbrž odmítnout co jsme. Není potřeba vědět, kdo jsme přesně, jako spíše to, co být nechceme. Je nutné vést permanentní boj proti submisivě subjektivitě. Kritický postoj je tak objektivací rozhodné (décisoire) vůle nebýt veden, resp. nebýt veden tak jako doposud. Svoboda je možná jen na bojišti autentického subjektu s technikami subjektivace. Postulát po vymanění se ze sebe samotného tak sleduje logiku snahy stát se jiným¹⁷⁵, ne však ve smyslu konvertování k jiné fixní identitě, ale

¹⁷² Foucault, M. Subjekt a moc, in: Myšlení vnějšku, Herrmann a synové, Praha, 1996, s. 195–196.

¹⁷³ V opozici vůči Foucaultovi a jeho kultivačnímu projektu rezistence stojí kromě Habermase taky Richard Rorty, který ve své stati *The Contingency of a Liberal Community* píše:

„Souhlasím s Habermasem, že ve Foucaultově výkladu způsobů, jakými moc formovala moderní subjektivitu, jsou ‚odfiltrované všechny aspekty svobody a výrazu, nabitě erotizací a internalizací subjektu‘. Myslím si, že ještě důležitější je, že současná liberální společnost již má instituce pro své vlastní zdokonalování, eliminující mnohá nebezpečí, o kterých Foucault píše. Domnívám se, že západní sociální a politické myšlení má za sebou poslední konceptuální revoluci, kterou potřebovalo.“ Rorty, R., *The Contingency of a Liberal Community*, in: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989, s. 63.

¹⁷⁴ Viz. Foucault, M. *Návrat morálky*, in: *Moc, subjekt a sexualita*, Marcelli, M.(ed.), Bratislava, 2000, s. 120–131.

¹⁷⁵ Slogan „Stať sa iným!“ je ústředním momentem slovenské monografie o Foucaultovi od prof. Miroslava Marcelliho: *Michel Foucault alebo stať sa iným*, Kalligram, Bratislava, 2002.

v permanentním procesu vynacházení, neustálém odpoutávání se od sebe samého. Konstantní snahou stát se jiným je normalizující moc konfrontována s terčem, který je o mnoho těžší trefit. V takové perspektivě se subjekt stává jakýmsi nomádem mezi identitami. Toto nomádství však neznamena potlačení nebo zrušení subjektu, jen jeho rozptýlení v konativním poli. Foucault pro označení tohoto nomáda zavádí pojem disperzní subjekt¹⁷⁶. „Jde zkrátka o to razit nové formy subjektivity odmítnutím onoho typu individuality, který nám byl během několika staletí vnucen.“¹⁷⁷ Sebetransformace je pro Foucaulta jiné jméno pro rezistenci, ukotvené v praktikách kreativity.

Vzhledem k faktu, že mocenské vztahy jsou všudypřítomné, praxe svobody se nepřetržitě nanovo zaplétají do jejich sítí. Svoboda tak neustále putuje s horizontem našich projektů a je tedy spíše regulační ideou než existenčním stavem, který lze nabýt autentickým kultivačním projektem. Foucault je však následovatelem nietzschovské představy tragického vzdoru a tak nabádá k „hyper-pesimistickému aktivismu“¹⁷⁸. Foucaultův člověk má jednat podobně jako řečtí hrdinové překračující zákon, který stanovil Zeus lidem, tedy dovolit si vyzkoušet to, co mohli dělat jen bohové, tj. změnit svůj osud. Prométheovská rebélie, v které se lidská konečnost sama stravuje ve snaze dostat se za hranice svých podmínek, může být doprovázená nedramatickou cestou ironie a humoru. Humor jako „kultivované zoufalství“¹⁷⁹, které odmítá brát cokoliv seriózně, které samo sebe zakouší ve víru událostí. Následně pak vidí věci na menší časové škále, v kratším časovém kontextu a snaží se být k němu receptivní subtilnějším způsobem sledujíc každý detail každodenní existence – malé ironie života. Tragicko-heroická snaha tak není beznadějně nesmyslná, Foucault si je vědom existence individuálního útočiště, kterým ale

¹⁷⁶ Foucault, M. Subjekt a moc, in: Myšlení vnějšku, Herrmann a synové, Praha, 1996, s. 198

¹⁷⁷ Dreyfus, H. Rabinow, P., Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics, s. 308.

¹⁷⁸ Foucault, M., On the genealogy of ethics: an overview of work in progress, in: Foucault, *Ethics*, s. 232.

¹⁷⁹ Tento termín zavádí Jankélévitch, V. Viz Han, B., Foucault and Heidegger, on Kant and Finitude, s. 153.

„[...]není nesmrtelná duše, ale množství smrtelných“, a tuto multiplicitu „je nemožné ovládnout mocí syntézy“¹⁸⁰.

Subjektivita by měla nabývat podoby formotvorné *praxe*, která zachází s historicky konkretizovanými zkušenostmi, testuje a rozšiřuje jejich akční rádius.

„Je víc než zřejmé, že Foucault zbavuje subjekt nezávislosti, kterou disponoval počínaje svou karteziánskou minulostí až po fenomenologické transcendentální ego: pozitivní fakt této privace tkví v možnosti konstituovat subjekt z podmínek jeho působení.“¹⁸¹

Autentická existence má ráz osobnostního kutění (‘self-bricolage’)¹⁸², kutilskou práci na podobě vlastní existence, která nachází své završení v pozemském světě.

Foucaultova nominalistická filosofická antropologie je obrácená k aktuální životní trajektorii bez horizontu počátku a konce, která v sobě kloubí jak minulost, tak i budoucnost. Na rozdíl od Sartrova existencialismu, je Foucaultův člověk určen životními trajektoriami a ne pozicemi, které zastává.¹⁸³ Na námitky, že koncept estetizace existence obsahuje určité prvky teleologie, lze přímo odpovědět, že tady jde o radikální sekularizaci etických cílů. Esence člověka je tak mobilizována ve prospěch faktického, singulárního, možného, a jak by řekl Nietzsche tonického.

V tom spočívá avantgardní role filosofie, filosofie coby askese – průprava sebe sama, která má na rovině fakticity odemykat praxe svobody.

„Avšak čím je dnes filosofie – myslím tím filosofickou činnost – ne-li kritickou myšlenkovou prací, jejímž předmětem je myšlení samo? A

¹⁸⁰ Citováno podle: Mellamphy, D., Mellamphy, N., In ‘Descent’ Proposal: Pathologies of Embodiment in Nietzsche, Kafka and Foucault, s. 47.

¹⁸¹ Hlaváč, I., Michel Foucault – vědění a moc, s. 56.

¹⁸² Tento termín užívá, s odkazem k Lévi-Straussovi Paul Rabinow, viz Introduction: The History of System of Thought, s. 38–40.

¹⁸³ Ve snaze vymezit svoji práci od práce Lainga, Foucault poznamenává: „On byl Sartrovec, já jsem byl Heideggerovec“. Foucault se jasně distancoval od Sartra. Viz. Dreyfus, H., „Being and Power“ Revisited, in: Milchman, A., Rosemberg, A., Foucault and Heidegger: critical encounters., s. 52.

nespočívá snad v tom, že místo ospravedlňování toho, co již víme, zkoumá, jak a do jaké míry by bylo možné myslet jinak?“¹⁸⁴

Moderní člověk je tedy vyčleněn z dědictví předcházejících humanismů svým postojem k přítomné realitě a k sobě samému coby extraordinárním prvkem této reality. Tento postoj se vyznačuje neustálým reaktivováním filosofického étosu, který v sobě obsahuje princip permanentní kritiky a utváření sebe sama v rámci vlastní autenticity. Podle Foucaulta má mít podobu reflexivní analýzy člověka jako historicky determinované bytosti. Osou takovéto reflexe však nemůže být soubor vědění soustředěný kolem idey humanismu, protože tento pojem v sobě shrnuje antropologické tendence příliš obecné, různorodé a konfúzní.

„Ve skutečnosti bylo to, co se nazývá humanismem, alespoň od 17. století, nucené opírat se o jisté koncepce člověka převzaté z náboženství, vědy nebo politiky. Humanismus slouží na zkrášlení a odůvodnění koncepcí člověka, v kterých je nucen sám hledat útočiště.“¹⁸⁵

To, co Foucault nazval moderním postojem, je tedy s tradičním humanismem ve vztahu napětí a jednoznačně není možné je ztotožnit nebo jedno subsumovat pod druhé.

Filosofický étos je pozitivně určen jako hraniční postoj, který se vyhýbá dualismu pólů vně a uvnitř. Má být kritickou analýzou vlastních hranic, jejich reflexí a potenciální překročení. To byl také Kantův projekt, nicméně, na rozdíl od jeho konstatování neprostupnosti hranic subjektivity a z toho plynoucího nevyhnutelného omezení lidských možností poznání, nám má jít o pozitivní „praktickou kritiku ve formě možného překračování hranic“, o transgresi normovaných modů existence.

¹⁸⁴ Foucault, M., Dějiny sexuality II., s. 16.

¹⁸⁵ Foucault, M. Čo je osvietenstvo, s. 91–92.

Praxe svobody

Na druhé straně má transgrese normovaných modů existence podle Foucaulta mít podobu praxe svobody. Svobodu totiž nemají možnost zabezpečit žádné instituce nebo zákony, svoboda je něco, co je potřeba vykonávat. Žádný projekt svobody nezaručí svobodu, která bytuje v jednání. Foucault mluví o experimentálním postoji, při kterém se práce na nás samotných má podrobit zkoušce reality a přítomnosti. Cílem takového experimentu je praktické odhalení možných bodů existenciální transgrese¹⁸⁶. Autentická lidská existence je jsoucno balancující mezi hranicí a transgresí. Foucault postuluje myšlení, jež by absolutním způsobem a v jediném pohybu mohlo být kritikou i ontologií, myšlení syntetizující konečnost a bytí.¹⁸⁷ V tomto diskurzu pak zkoumání celku nebo bytností bude nahrazeno zkoumáním hranic.

„Kritickou ontologii nás samých nesmíme chápat jako nějakou teorii, doktrínu nebo jako pevný korpus věděni, které se akumuluje, je třeba to chápat jako postoj, étos, jako filosofický život, kde kritika toho, co jsme, je zároveň historickou analýzou hranic, které se před nás kladou, i pokusem o jejich překročení.“¹⁸⁸

Pokus o historizování podmínek možné zkušenosti je nutné nahlížet jako pokus o jejich aktualizaci. V této snaze se odhaluje Foucaultův posun od epistemologie k ontologii. Etika v takovém kontextu spočívá v životním stylu kriticky testujícím

¹⁸⁶ „Foucault byl uhranut spisovatelem transgrese, mezní zkušenosti, krajnosti a nejvyššího nasazení: Bataille, Blanchot, Klossowski.“ Eribon, D., Michel Foucault, s. 36.

¹⁸⁷ Viz. Foucault, M., Předmluva k transgresi, in: Myšlení vnějšku, Herrmann a synové, Praha, 1996, s. 17. Podle Foucaulta ve filosofickém diskurzu velmi záhy nahradila konceptuální schéma hranice a transgrese dialektika. Reč filosofie je svázaná s dialektikou. Tento pakt by se měl prolomit zkoumáním možnosti nedialektické řeči, kde by transgrese nahradila gesto rozporu. Viz. tamtéž, s. 20–21, 31.

„Dialektika ve skutečnosti jiné neosvobozuje; zaručuje naopak, že bude vždy znovu polapeno. Dialektická svrchovanost stejného spočívá v tom, že diferencí je sice ponechána možnost existovat, ale pod zákonem negace, jakožto moment nebytí [...] Abychom osvobodili diferencí, potřebujeme myšlení bez kontradikce, bez dialektiky, bez negace: myšlení, které přitaká divergenci; afirmativní myšlení, jehož nástrojem je disjunkce; myšlení multiplicity – rozptýlené a nomádické multiplicity...“ Foucault, M., Theatrum Philosophicum, in: Myšlení vnějšku, s. 111–112.

¹⁸⁸ Foucault, M. Čo je osvietenstvo, s. 96.

možné konfigurace zkušenosti, tj. v kritice toho, kdo jsme, co říkáme, co si myslíme nebo děláme. Foucault upřednostňuje tuto ontologickou realizaci v podobě sebeaktualizace v rámci možných zkušeností před pouhou epistemickou realizací kritického projektu¹⁸⁹.

„Vím, že poznání nás může změnit, že pravda není jen způsob dešifrování světa (a možná to, co nazýváme pravdou, nic nedešifruje), ale fakt, že když vím pravdu, tak se změním.“¹⁹⁰

Nezbytnost faktické sebekultivační transformace pro adekvátní proces poznání vyjadřuje i Heidegger. Podle něho význam pojmů se poznávajícímu neodhaluje, naopak neustále od něho odstupuje, dokud se poznávající nezačne vztahovat k vlastní existenci a náhledy zakomponovávat do vlastního života. Filosofování „je tázání se, v kterém prozkoumáváme bytí jako celek a zkoumáme jej takovým způsobem, že jsme tím my samotní, tázající se, zahrnutí do otázky, jsme kladeni do otázky“¹⁹¹. Pro Foucaulta, stejně jako např. pro Heideggera, jde poznávání ruku v ruce s transformativním uměním života. Poznávající aktivita tak nedospívá k pravdě v podobě správnosti (correctness), možnosti korespondence epistemologické otázky a odpovědi, vyjadřující fixní stav věcí, ale v překlenutí zjevování se jsoucna a otevřenosti poznávajícího.

Kultivační projekt však není situován do vakua, není arbitrárním anarchistickým jednáním ani apoteózou komplexity a zmatku, ale je zasazený do širšího kontextu faktické existence. Jak poznamenává filosof současného skeptického obratu, Odo Marquard, kvůli krátkosti a konečnosti lidského života je člověk ve svém kultivačním projektu nevyhnutelně odkázán na navazování na předcházející

¹⁸⁹ „Ve svých pozdějších dílech Foucault soudí, že praxe na všech úrovních (diskurzivních a nediskurzivních, pozn. m.s.) je podstatnější než teorie.“ Dreyfus, H., Rabinow, P., Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago, 1983, s. 152.

¹⁹⁰ Foucault, M., An Interview by Stephen Riggins, in: Ethics, s. 131.

¹⁹¹ Heidegger, M., Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit. 1929. Fundamental Concept of Metaphysics, s. 9.

konkrétní existencí prověřené praxe. „Volba toho kdo jsem, je doprovázená nevolbou, že jsem.“¹⁹² Práce na sobě samotném tak začíná negativním a kritickým přehodnocením internalizovaného světa, do kterého jsem byl socializován. V Heideggerovské terminologii jde o kritický projekt vymanění se z veřejné anonymní existence das Man.

Závěr

Ve své práci jsem se nejprve snažil zrekonstruovat Foucaultův 'návrat do antiky', ke kterému se odhodlal v pozdější fázi svého myslitelského projektu. Tento návrat měl plnit dvě funkce, metodickou a heuristickou. Metodickou ve smyslu možnosti analýzy různých způsobů, jak se lidské bytosti stávali subjekty v prostředí, kde normativní tlak a zároveň tlak univerzální průměrnosti, nebyli moc rozvinuté.

Heuristikou funkci měl díky objevu antické praxe 'epimeleia heautú', skrze kterou se Řekové zakoušeli svou existenci. Tyto historické nálezy, odkryté skrze genealogickou metodu, se pak staly instrumentem pro problematizaci současných (doba po projektech modernity) témat subjektivity.

V pozdní antice se koncept péče o sebe postupně začíná transformovat z techniky života do hermeneutiky sebe samého, která přesouvá akcent sebezakoušení člověka z roviny praxe do roviny spirituální imanence.

V křesťanství se pak technologie sebe samého úplně mění ze sebekoumání na sebedešifrování. Já již nadále není něčím, na čem se má pracovat, co se má permanentně vytvářet, stává se bytím, které se má v jeho základní syrovosti odmítnout a kriticky dešifrovat. Místo konstituování identity se přesouvá z oblasti praxe do oblasti vnitřní spirituality. Možnosti sebeodhalení jsou pak bytostně

¹⁹² Marquar, O., Abschied vom Prinzipiellen (Auch eine autobiographische Einleitung), in: Abschied vom Prinzipiellen, s. 14.

propojené s praktikami sebezřeknutí se. Paralelně se mobilizuje téma vnější normativity, které se sjednotí do konceptu pastýřské moci.

Moderní disciplinační techniky, které fabrikují poslušné a produktivní jedince vznikly právě na základě mechanismů rozvinutých křesťanským pastýřským diagramem. Úkolem disciplinační moci, v opozici k despotické moci suveréna, už nebylo odebírat, ohraničovat nebo démonizovat tělesné síly, ale naopak zevnitř těl přispívat k produktivní činnosti individuí. Paralelně je však širokým aparátem socializačních mechanismů kolonizovat externími politickými předpisy. Tím taky aktivity individua ve smyslu politického odporu neutralizovat. Panství tak funguje prostřednictvím konstituce subjektu, který neustále měří, soudí, mění své chování internalizovanými standardy, a který tedy nepřetržitě normalizuje sám sebe.

Normalizační dispozitiv moci, kromě kontroly a fabrikace disciplinovaných a produktivních těl, se zaměřil i na celkové působení na život. Biomoc se tak projevuje i v podobě biopolitiky populace.

Foucaultovou reakcí na takto odemčenou problematiku člověka, je snaha po rehabilitaci témat spojených s konceptem ethosu. Konstituování subjektu skrze autonomní, autentickou kultivační praxi je způsob, jak prolomit totalizující tendence normalizačního aparátu. Skrze jakousi sebekutilskou technologii vytvářet různé praktické podoby vlastní existence tak, aby existenciální trajektorie z toho vzešlá mohla mít podobu unikátního uměleckého díla. Foucault se tak snažil o rehabilitaci kategorie krásna na existenciální úrovni. Estetická stylistika existence však neměla dospět k nějaké fixní identitě, ale naopak, měla vystupovat jako existenciální nomádství vedené snahou stát se jiným. Téma autenticity se s Foucaultem ukotvilo na konativní rovině. V tomto bodě se měla překlenout ruptura mezi kritickým projektem toho, kdo jsme, s pozitivním projektem zabývajícím se možností nesubstanční formy 'bytí sebou'.

Seznam použité literatury

1. Baudelaire, Ch., Le Peintre de la vie moderne, in: Euvres complètes, Paris, Gallimard, 1976, [http://fr.wikisource.org/wiki/Le Peintre de la vie moderne](http://fr.wikisource.org/wiki/Le_Peintre_de_la_vie_moderne).
2. Baudrillard, J., Oublier Foucault, Editions Galiléé, Paris, 1977. ISBN: 0-936756-10-1.
3. Bernauer, J., Rasmussen, D. (ed.) The Final Foucault,, MIT Press, Cambridge, 1991. ISBN: 0262521326.
4. Caputo, J., Yount, M., (ed.) Foucault and The Critique of Institutions, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1993. ISBN:0-271-00938-1.
5. Deleuze, G., Foucault, Herrmann & synové, Praha, 1996. ISBN: V knize se žádný nenachází.
6. Dreyfus, H., Rabinow, P., Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutic, University of Chicago Press, 1983, ISBN: 0-2261-6312-1.
7. Elden, S., Mapping the Present, Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History, Continuum, London, 2001. ISBN: 0-8264-5846-7.
8. Eribon, D., Michel Foucault (1926-1984), Academia, Praha, 2002. ISBN: 80-200-0955-8.
9. Foucault, M., Dějiny sexuality I., Vůle k vědě, Herrmann a synové, Praha, 1999. ISBN: V knize se žádné nenachází.
10. Foucault, M., Dějiny sexuality II., Užívání slastí, Herrmann a synové, Praha, 2003. ISBN: V knize se žádné nenachází.
11. Foucault, M., Dějiny sexuality III., Péče o sebe, Herrmann a synové, Praha, 2003. ISBN: V knize se žádné nenachází.
12. Foucault, M., Diskurs, autor, genealogie, vyd. Svoboda, Praha, 1994, 25-030-94.

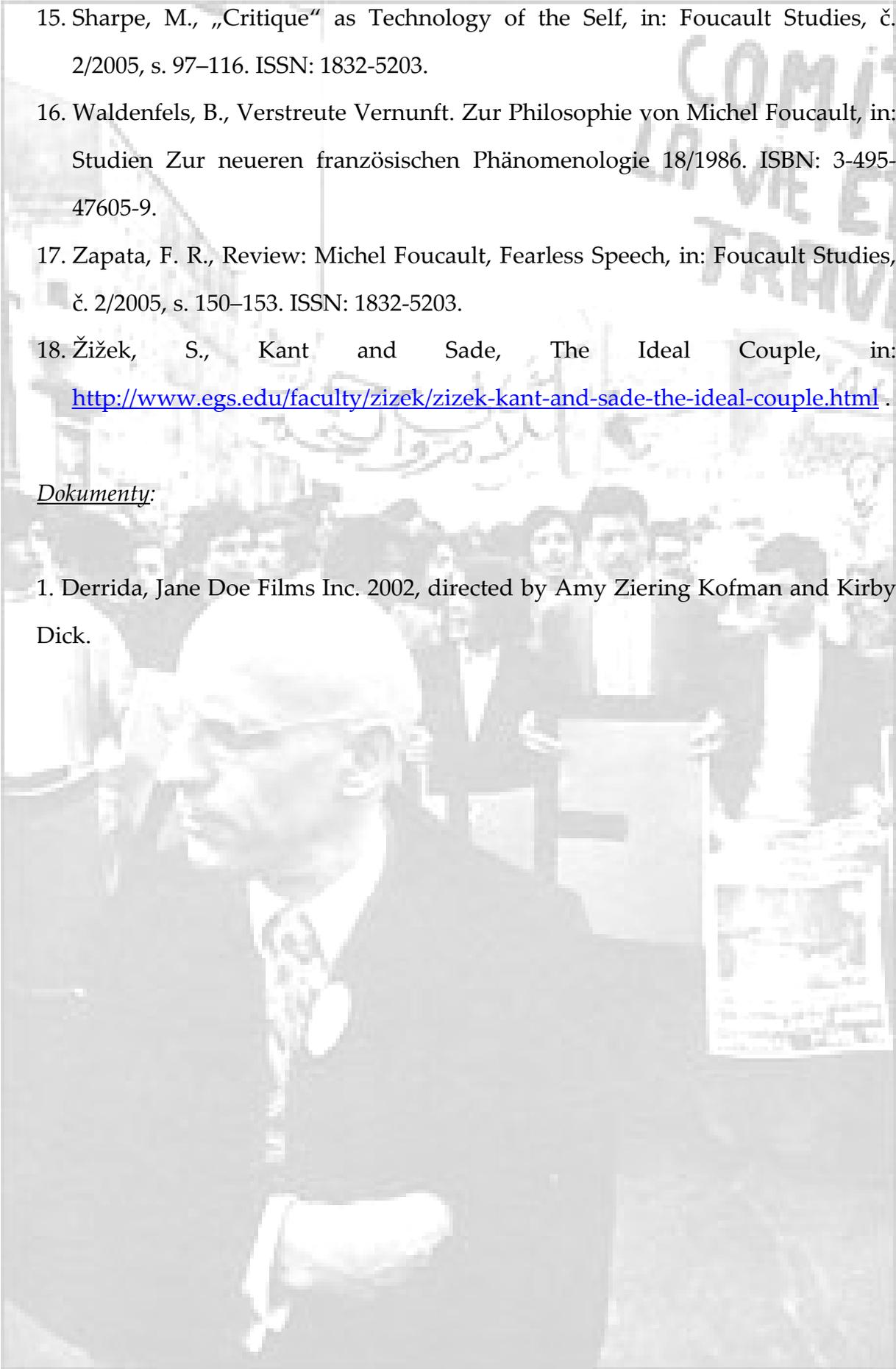
13. Foucault, M., *Discours and Truth: the Problematization of Parrhesia*, University of California at Berkeley, 1983, <http://www.foucault.info/documents/parrhesia/foucault.DT1.wordparrhesia.en.html>, Pearson, J., (ed.). Knižně vyšlo jako *Fearless Speech*, in: *Semiotext(e), Foreign agents*, NY, 2001. ISBN: 1584350113.
14. Foucault, M., *Dits et Ecrits, Tome 1: 1954–1975*, Gallimard, Paris, 2001. ISBN: 20-7076-186-X.
15. Foucault, M., *Dits et Ecrits, Tome 2: 1976–1988*, Gallimard, Paris, 2001. ISBN: 20-7076-290-4.
16. Foucault, M., *Dozerať a Trestať, Zrod väzenia*, Kalligram, Bratislava, 2000. ISBN: 80-7149-329-5.
17. Foucault, M., *The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984, volume I, Ethics, Subjectivity and Truth*, ed. Paul Rabinow, The New Press, New York, 1997. ISBN: 1-56584-352-5.
18. Foucault, M., *The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984, volume II, Aesthetics, Method, and Epistemology*, ed. Faubion, J.D., The New Press, New York, 1997. ISBN: 1-56584-329-0.
19. Foucault, M., *The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984, volume III, Power*, ed. Faubion, J.D., The New Press, New York, 1997. ISBN: 1-56584-257-X.
20. Foucault, M., *Je třeba bránit společnost*, Filosofia, Praha, 2005. ISBN: 80-7007-221-0.
21. Foucault, M., *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981–1982)*, (éds.) François Ewald et Alessandro Fontana, Frédéric Gros, Paris, Seuil/Gallimard, 2001. ISBN: 0-3122-0326-8.
22. Foucault, M., *The History of Sexuality I*, Vintage, New York, 1990. ISBN: 0-6797-2469-9.
23. Foucault, M., *Moc, subjekt a sexualita, články a rozhovory 1980–1988*, (ed.) Marcelli, M., Kalligram, Bratislava, 2000. ISBN: 80-7149-389-9.

24. Foucault, M., Myšlení vnějšku, Herrmann & synové, Praha, 1996. ISBN: V knize se žádné nenachází.
25. Foucault, M., Slová a věci, Archeológia humanitných vied, Kalligram, Bratislava, 2000. ISBN: 80-7149-330-9.
26. Foucault, M., The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences, Vintage Books, New York, 1994. ISBN: 0-6797-53-35-4.
27. Gros, F., Dávila, J., Michel Foucault, Lector de Kant, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, 2002. Zdroj: Bibliotheca Andina: http://www.comunidadandina.org/bda/ficha_bda.asp?registro=89.
28. Luhmann, Niklas, Láska jako vášeň, Paradigm lost, Prostor, Praha, 2002. ISBN: 80-7260-068-0.
29. Marcelli, M., Michel Foucault alebo Stať sa iným, Kalligram, Bratislava, 2005. ISBN: 80-7149-723-1.
30. Marquard, O., Farewell to Matters of Principle, Philosophical Studies, Oxford University Press, New York, 1989. ISBN: 0-19-505114-9.
31. Milchman, A., Rosenberg, A. (eds.), Foucault and Heidegger: Critical Encounter, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2003. ISBN: 0-8166-3379.
32. Pechar, J., Být sám sebou, Hynek, Praha, 1995. ISBN:80-85906-13-9.
33. Platón, Listy, OIKOYMENH, Praha, 1996. ISBN: 80-86005-08-9.
34. Rajchman J., Michel Foucault: The Freedom of Philosophy, Columbia University Press, New York, , 1985. ISBN: 02-310-6070-X.

Články:

1. Brenner N., Foucault's New Functionalism, in: Theory and Society 23 / 1994.
2. Barša, P., Po smrti „člověka“ smrt ženy. Úvod do Foucaultovského feminismu, in: Aluze 2-3/ 1998, s. 90–97.

3. Fillion, R., Freedom, Truth and Possibility in Foucault's Ethics, in: Foucault Studies, č. 3/2005, s. 50–64. ISSN: 1832-5203.
4. Gadamer, H.G., Filosofie mezi vědou a přirozeným světem. Slavnostní přednáška v předvečer udělení čestného doktorátu University Karlovy. Vlastenecký sál Karolina 9. dubna 1997. Německý text z magnetofonového záznamu zapsala Helga Blaschek-Hahn, přel. Ivan Chvatík, www.doxa.wz.cz.
5. Harrer, S., The Theme of Subjectivity in Foucault's Lecture Series L'Herménéutique du Sujet, in: Foucault Studies, č. 2/2005, s. 75–96. ISSN: 1832-5203.
6. Hlaváč, I., Michel Foucault – vědění a moc, in: Aluze č. 1/1998, s. 47–64.
7. Lazzarato, M., Biopolitique/ Bioéconomie, Multitudes, 1/ 2001. zdroj: <http://multitudes.samizdat.net/Biopolitique-Bioeconomie.html>.
8. Levy, N., Foucault as Virtue Ethicist, in: Foucault Studies, č. 1/2004, s. 20–31. ISSN: 1832-5203.
9. Lycon K. Foucault, Freedom and Truth Emergence, in: Parrhesia 1/2006, s. 13–26. ISSN čekající na projednání.
10. Mellamphy D., Mellamphy N. B., 'Descent' Proposal: Pathologies of Embodiement in Nietzsche, Kafka and Foucault, in: Foucault Studies, č. 3/2005, s. 27–48. ISSN: 1832-5203.
11. Miller, P. A., The Art of Self Fashioning, or Foucault on Plato and Derrida, in: Foucault Studies, č. 2/2005, s. 54–74. ISSN: 1832-5203.
12. Miller, P. A., Truth-Telling in Foucault's "Le gouvernement de soi et des autres" and Persius 1: The Subject, Rhetoric, and Power, in: Parrhesia, č.1/2006, s. 27–61. ISSN: čekající na projednání.
13. Patočka, J., Slova a věci, rozbor antropologické epochy evropského myšlení v „archeologii“ Michela Foucaulta, in: Světová literatura 1967/6, ročník 12., s. 229–234.
14. Sawicki, J., Feminism, Foucault and 'Subjekt' of Power and Freedom, in: The Later Foucault, Sage Publications, London, 1998, s. 93–107.

- 
15. Sharpe, M., „Critique“ as Technology of the Self, in: Foucault Studies, č. 2/2005, s. 97–116. ISSN: 1832-5203.
16. Waldenfels, B., Verstreute Vernunft. Zur Philosophie von Michel Foucault, in: Studien Zur neueren französischen Phänomenologie 18/1986. ISBN: 3-495-47605-9.
17. Zapata, F. R., Review: Michel Foucault, Fearless Speech, in: Foucault Studies, č. 2/2005, s. 150–153. ISSN: 1832-5203.
18. Žižek, S., Kant and Sade, The Ideal Couple, in: <http://www.egs.edu/faculty/zizek/zizek-kant-and-sade-the-ideal-couple.html>.

Dokumenty:

1. Derrida, Jane Doe Films Inc. 2002, directed by Amy Ziering Kofman and Kirby Dick.



Astrakt

Autentické vztahování se k sobě samému skrze prakticko-kritickou kultivaci vlastní existence je závěrečným akordem díla Michela Foucaulta. Tato problematika je důsledkem jeho snahy po objevení bodu odporu vůči totalizujícím nárokům produktivních mocenských vztahů, které s nástupem modernity zaznamenávají nárůst autonomnosti. Individuum se tak fakticky, za doprovodu veřejné chvály individualismu, stále v menší míře podílí na tom, kdo je. Foucault ve svém pozdním období analyzuje a zároveň se snaží najít alternativu k této korelaci mezi vzrůstající individualizací a utužováním normativní totality.

Résumé

Le rapport à soi authentique à travers la culture de sa propre existence est la touche finale du travail de Michel Foucault. Cette problématique est le résultat de ses efforts pour trouver le point de résistance à la somme des besoins émanant des relations productives du pouvoir, l'autonomie duquel a grandi depuis le début de la modernité. De ce fait un individu, accompagné par la reconnaissance publique de l'individualisme, se partage de moins en moins dans ce qu'il est. Dans son travail tardif, Foucault analyse cette corrélation entre la croissance de l'individualisme et le renforcement du totalitarisme normatif et y recherche une alternative.

Summary

Authentic relating to oneself through practical-critical cultivation of one's own existence is the final chord of Michel Foucault's work. This issue is a result of his effort to find the point of resistance to totalising claims of productive power relations, the autonomy of which has grown since the beginning of modernity. Thus an individual in fact, accompanied by public praise of individualism, shares less and less in who is he. Foucault in his late work analyzes this correlation between increasing individualization and strengthening of normative totality and at the same time he tries to find an alternative.

Zusammenfassung

Authentisches beziehen zu sich selbst durch praktisch-kritische Kultivierung stellt den abschließenden Akkord des Werks von Michel Foucault. Diese Problematik ist Folge seiner Bemühung um die Entdeckung der Aversion gegen totalitarischen Ansprüchen der produktiven Machtbeziehungen, die mit Antritt der Modernität eine Zunahme der Autonomie verzeichnen. Das Individuum beteiligt sich faktisch, mit Begleitung des öffentlichen Lobs, in immer geringerem Masse daran, was es ist. Foucault in seiner späteren Phase analysiert, bemüht sich zugleich zu dieser Korrelation zwischen der wachsenden Individualisierung und Festigung der normativen Totalität eine Alternative zu finden.