

Paul Veyne
Foucault,
jeho myšlení,
jeho osobnost

Paul Veyne

Foucault,
jeho myšlení,
jeho osobnost

Publikace vychází s podporou Akademie věd České republiky.

Recenzenti:
doc. Mgr. Josef Fulka, Ph.D.
Mgr. Petr Kužel, Ph.D.

Copyright © Éditions Albin Michel – Paris 2008
Translation © Petr Horák, 2015
Cover and Typography © Markéta Jelenová, 2015
© Filosofía, 2015
nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, v.v.i.

ISBN 978-80-7007-441-1

Poděkování	11
Úvod	13
I. V univerzálních dějinách je vše jedinečné: „diskurs“	17
Nechť má každá epocha svou vlastní nádobu	24
II. <i>A priori</i> jsou pouze historická	35
Tři omyly, jichž se nesmíme dopustit	42
III. Foucaultův skepticismus	53
Skeptik, ale nikoli nepřítel lidstva!	58
Meze této skepse	62
IV. Archeologie	71
V. Univerzalizmus, univerzálie, epigeneze: počátky křesťanství	77
VI. Navzdory Heideggerovi je člověk inteligentní živočich	85
VII. Fyzikální a humanitní vědy: Foucaultův program	99
Relativismus, historicismus, spenglerismus? Ne!	107
VIII. Jedna sociologická historie pravd: vědění, moc, dispozitiv	117
Když byl strukturalismus plodný... ..	125
Ano, Foucault věří subjektu, kterým je člověk	129
Transcendentní a transcendentální problém: Husserl	134

IX. Kazi Foucault mládež? Přivádí snad Billancourt k beznaději?	139
V politice si rozhodujte, o čem chcete, ale nedebatujte příliš učeně	145
X. Foucault a politika	157
Odosobnit vnitřní život	162
XI. Portrét samuraje	171
 Místo doslovu: Veyne - Foucault (Petr Horák)	185
 Literatura	191
Jmenný rejstřík	201

*Ve vděčné vzpomínce na své učitele
Hanse-Georga Pflauma a Louise Roberta*

Poděkování

Děkuji Didieru Eribonovi, který stojí u zrodu této knížky, a rovněž děkuji Danielu Defertovi za jeho povzbuzování. Není ovšem zodpovědný za chyby, jichž jsem se patrně dopustil. Za filosofický klíč vděčím Jean-Mariovi Schaefferovi, jak může čtenář zjistit. Tuto knihu, jejíž vznik se vlekl dvacet let, dokázala dovést až k úspěšnému konci Helene Monsacréová; byla nejobratnější vedoucí, ale rovněž nejkompentnější editorkou.

Ne, Foucault nebyl strukturalistický myslitel, ne, on ani nepatřil k určitému „myšlení 1968“; navíc nebyl ani relativista, historicista a ani ve všem nespátkoval ideologii. Vzácná věc v tom století; byl, dle vlastního přiznání, *skeptický* myslitel,¹ věřil jen pravdě faktu, nesčetných historických faktů, jež zaplňují všechny stránky jeho knih, a nikdy nevěřil pravdě obecných idejí. Nepřipouštěl totiž žádnou zakládající transcendenci. Přesto nebyl nihilista: konstatoval existenci lidské svobody (toto slovo lze číst v jeho textech) a nemyslel si, že i když povýšena na „odkouzlenou“ doktrínu, ztráta všeho metafyzického nebo náboženského založení by kdy odradila naši svobodu chovat přesvědčení, naděje, pohoršení, revolty (on sám byl toho přece příkladem, bojoval svým způsobem, totiž jako intelektuál nového typu; v politice byl *reformátorem*); považoval ale za falešné a zbytečné hloubat o vlastních zápasech, zobecňovat, učeně promlouvat o tom, co

¹ Rajchman, J., *Michel Foucault: la liberté de savoir*, PUF, Paříž 1987, s. 8: „Foucault je největší skeptik naší epochy. Pochybuje o našich dogmatech a o našich filosofických antropologiích, je myslitelem rozptylu a singularnosti.“

ho pohoršovalo. „Nepoužívejte myšlení k tomu, abyste dodali politické praxi nějakou pravdivostní hodnotu,“ napsal.²

Nebyl nepřítelem člověka a lidského subjektu – jak se věřilo; pouze usuzoval, že tento subjekt nemůže stáhnout z nebes nějakou absolutní pravdu ani suverénně působit na nebi pravd; že se může jen obracet proti pravdám a skutečnostem své doby nebo z nich vytvářet něco nového. Jako Montaigne a v protikladu vůči Heideggerovi³ soudil, že „vůbec nekomunikujeme s Bytím“.⁴ Jeho skepticismus ho ovšem nevedl k výkřiku „Ach, vše je pochybné!“ Chcete-li, pak tento údajný osmašedesátník byl empirikem a filosofem porozumění v protikladu vůči nějakému ambicióznímu Rozumu. Dospěl, aniž by o tom příliš mluvil, k jistému obecnému pojetí lidského údělu, jeho svobody, jež jedná, a k jeho konečnosti; foucaultovství je popravdě empirickou antropologií, jež je koherentní a jež je originální tím, že se zakládá na historické kritice.

Předjeme nyní k detailům, ale nejprve řekněme ku prospěchu jasnosti, jaké budou naše dva principy. *Primo*, vrcholnou sázkou lidské historie, dokonce za mocí, za ekonomikou atd., je pravda: který ekonomický režim by pomyslel na to, aby přiznal, že je falešný? Tento problém pravdy v dějinách nemá nic, absolutně nic společného s pochybováním třeba o Dreyfusově nevině nebo o realitě plynových komor. *Secundo*, samo historické poznání, chce-li dotáhnout až do konce své analýzy nějaké dané epochy, musí přesáhnout pouhé poznání společnosti nebo mentality k obecným pravdám, v nichž byli duchové oné epochy nevědomky uzavřeni jako rybky v nějaké nádobě.

² Foucault, M., *Dits et écrits*, eds. D. Defert a F. Ewald, Gallimard, Paris 1994, 4 sv., s. 135 (napříště uváděno jako *DE*).

³ Foucault řekl, kolik pro něho Heidegger znamenal, a připomenul svou četbu Heideggera v *DE*, IV, s. 703; dle mého skromného mínění však z Heideggera téměř nic nečetl krom *Vom Wesen der Wahrheit* (česky: *O pravdě a bytí*) a velké knihy o Nietzsche, která byla pro něho důležitá, protože paradoxně z něho učinila nietzscheovce, a nikoli heideggeriána.

⁴ *Apologie Raimunda ze Sabundy*, in: Montaigne, M. de, *Eseje*, přel. V. Černý (1966), ERM, Praha 1995, s. 188.

Pokud se skeptika týče, je to dvojí bytost. Pokud přemýšlí, drží se vně nádoby a pozoruje rybičky, které se v ní točí dokola. On ovšem rovněž potřebuje žít, nachází se tedy také jako rybka uvnitř nádoby, aby se rozhodoval o tom, kterému kandidátovi dá svůj hlas v příštích volbách (aniž by svému rozhodnutí připisoval pravdivostní hodnotu). Skeptik je jak pozorovatelem, jenž se nachází vně nádoby, kterou popírá, tak je jednou z červených rybiček. Je to zdvojení, na němž není nic tragického.

V daném případě se pozorovatel, jenž je hrdinou této práce, jmenoval Michel Foucault, ta útlá, elegantní a břítká osobnost, kterou nic a nikdo nepřinutil couvnout a jejíž intelektuální šermířství vládlo perem, jako by to byla šavle. Právě proto bych býval mohl nazvat knihu, která je před vámi, *Samuraj a červená rybka*.

I.

V UNIVERZÁLNÍCH DĚJINÁCH JE VŠE JEDINEČNÉ: „DISKURS“

Když se objevila kniha *Dějiny šílenství*, někteří z povolaných francouzských historiků (včetně autora těchto řádek) napřed neviděli dosah této knihy; myslel jsem si, že Foucault jednoduše ukázal, že to, jak bylo pojmáno šílenství v průběhu staletí, se hodně měnilo; to nás nijak nepoučovalo, již jsme to věděli, lidské skutečnosti prozrazují radikální nahodilost (je to dobře známá „kulturní libovůle“) nebo jsou přinejmenším různé a proměnlivé; neexistují ani historické invarianty, ani podstaty, ani něco přirozeného. Naši předkové si vytvářeli podivné představy o šílenství, sexualitě, trestání nebo o moci. Ale tohle vše se dalo, jako bychom mlčky připouštěli, že ten čas omylu je za námi, že my to děláme lépe než naši dědové a že my jsme poznali pravdu, kolem níž se oni jen točili. „Tento řecký text pojednává o lásce v souladu s dobovým pojetím,“ říkali jsme; platí ale naše moderní představa lásky více než jejich? Neodvážili bychom se to předstírat, kdyby nám byla tato zbytečná a neaktuální otázka položena; myslíme si ji však vážně, filosoficky? Foucault si to vážně myslel.

Nepochopil jsem, že Foucault zastával stanovisko, aniž by je vyslovoval ve velké debatě moderního myšlení: odpovídá pravda, nebo neodpovídá svému předmětu, podobá se, nebo nepodobá tomu, co vyhlašuje, jak to předpokládá zdravý rozum? Popravdě řečeno vidíme špatně; jak bychom mohli vědět, jestli se podobá, protože nemáme

jiný zdroj informací, který by ji umožnil přezkoumat – ale jděme dál. Pro Foucaulta stejně jako pro Nietzscheho, Williama Jamese, Austina, Wittgensteina, Iana Hackinga a mnoho dalších, pro každého jedince s vlastními názory, nemůže být poznání věrným zrcadlem skutečnosti; Foucault stejně jako Richard Rorty⁵ nevěří tomuto zrcadlu, onomu „zrcadlovému“ pojetí vědění: podle Foucaulta nemůže být předmět ve své materiálnosti oddělen od formálních rámců, jejichž prostřednictvím ho poznáváme a jež nazval špatně zvoleným slovem „diskurs“. V tom je vše.

Toto špatně pochopené pojetí pravdy jako nikoli korespondující s realitou vedlo k domněnku,⁶ jako by podle Foucaulta šílenci nebyli šílení a že mluvit o šílenství se rovná ideologii; dokonce ani takový Raymond Aron nechápal jinak *Dějiny šílenství* a říkal mi to bez okolků; šílenství je opravdu skutečné, protestoval, stačí přece vidět blázna, abyste si to uvědomil, a měl pravdu: Foucault sám hlásal, že šílenství – právě kvůli tomu, aby nebylo tím, co o něm říká, řekl a řekne jeho diskurs – „není přece ničím“.⁷

Co tedy Foucault rozumí diskursem? Něco velice jednoduchého: je to nejpresnější, nepřiléhavější popis nějaké historické formace v její nahotě, je to vyjevení její konečné individuální difference.⁸ Jít

⁵ Rorty, R., *Filosofie a zrcadlo přírody*, přel. M. Ritter, doslov T. Marvan, Academia, Praha 2012.

⁶ *DE*, IV, s. 726: „Kladlo se mi do úst, že šílenství neexistuje, ačkoliv problém byl absolutně opačný.“ Viz také Foucault, M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978–1979*, Hautes Études – Gallimard – Seuil, Paris 2004, s. 5 (česky: *Zrození biopolitiky*, přel. P. Horák, CDK, Brno 2009).

⁷ Foucault, M., *Sécurité, territoire, population*, eds. F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart, Hautes Études – Gallimard – Seuil, Paris 2004, s. 122: „Nepochybně lze tvrdit, že šílenství neexistuje, to však neznamená říci, že by nebylo ničím.“

⁸ Uvedme hned jeden příklad. Jak píše M. I. Finley, u Homéra „ženy byly považovány za přirozeně podřadné, a jejich role se proto omezovala na rození dětí a vykonávání domácích prací“ (*Le monde d'Ulysse*, Maspero, Paris 1983, s. 159) Hélène Monsacréová, postupujíc v této věci jemněji, píše: „Hluboká jinakost ženy spočívá v nemožnosti doopravdy integrovat část maskulinního.“ (*Les Larmes d'Achille: le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Albin Michel, Paris 1984, s. 200)

až k *differentia ultima* určité datované jedinečnosti vyžaduje intelektuální úsilí apercepce: je třeba zbavit událost příliš bohatých závoju, které ji banalizují a racionalizují. Jak uvidíme, důsledky sahají daleko.

Ve Foucaultově první knize představovalo heuristické východiště objasnění diskursu toho, co nazýváme šílenstvím (dávny diskurs mluvil o nerozumu); následující knihy exemplifikovaly na jiných předmětech skeptickou filosofii, kterou získal z této detailní zkušenosti; on sám však nikdy nevyložil svou doktrínu zcela, ponechal tento obávaný úkol svým komentátorům.⁹

Dříve, než se toho odvážíme, vyjděme z jednoho příkladu. Předpokládejme, že bychom se podjali psát o dějinách lásky nebo sexuality napříč věky. Mohli bychom být spokojeni se svou prací, když bychom dospěli k bodu, v němž by čtenář četl, jaké variace pohané nebo křesťané sprádali ve svých představách a praktikách o tak dobře známém tématu, jakým je sex. Předpokládejme ale, že jakmile bychom dospěli k tomuto bodu, něco by nás ještě trápilo tak, že bychom se domnívali, že musíme v analýze postoupit ještě dál. Například jsme pocítili, že ten nebo onen způsob nějakého řeckého nebo středověkého autora, nějaká slova, nějaký větný obrat zanechaly po naší analýze jakýsi zbytek, jakousi nuanci implikující něco, co jsme neviděli. A že místo toho, abychom tento zbytek zanedbali, jako by šlo jen o nějaké nešikovné vyjádření, o cosi přibližného, o mrtvou část textu, bychom se snažili o něco víc vysvětlit to, co se nám zdálo, že implikuje, a v tom bychom uspěli.

V tom okamžiku nám padají šupiny z očí: jakmile je ona varianta úplně vysvětlena, věčné téma mizí a místo něho se vyskytují již jen rozdílné variace, jež následovaly jedna po druhé a jež nazveme „požitky“ pro antiku, „tělesností“ pro středověk a „sexualitou“ pro novověk. Toto jsou tři obecné ideje, jež si lidé postupně vytvořili o nepochybně skutečném, pravděpodobně transhistorickém, ale

⁹ Jak to konstatuje D. Defert, „La violence entre pouvoirs et interprétations chez Foucault“, in: *De la violence, séminaire de Françoise Héritier*, sv. I, Odile Jacob, Paris 2005, s. 105, Foucault zřídka kdy objasňoval velká témata své filosofie.

nepřístupném jádru, jež se pod nimi nachází. Je nepřístupné nebo spíše není možné ho vymanit: fatálně si o něm vytvoříme diskurs.

Předpokládejme, že díky „programu“ nějaké vědy se dozvíme něco pravdivého, vědeckého o předmětu homosexuality (vědy nepředstavovaly pro Foucaulta prázdné slovo); že například (je to nepodložená domněnka z mé strany) homosexuální choutky mají genetický původ. Budiž, a co pak? *And then what?* Co to je homosexualita? Co uděláme s tou malou nebo velkou částí pravdy? Foucault si přál, aby vznikl diskurs o jednom bezvýznamném detailu, jenž by se týkal jen anatomie a fyziologie, a ne identity jedinců; krátce o takovém detailu, o němž by se mluvilo jen v posteli nebo u lékaře:

Potřebujeme *skutečně* nějaký *opravdový* sex? [ironicky zvýrazněno jím]. Novodobé západní společnosti na to odpovídaly kladně s vytrvalostí hraničící s tvrdohlavostí. Dávaly zaručit vystupovat této otázce „opravdového sexu“ v takovém řádu věcí, až bychom si mohli představovat, že nejdůležitější je realita těl a intenzita slastí.¹⁰

Antická láska byla diskursem o afrodiziackých rozkoších, na nichž nebylo nic podezřelého, a o jejich etické a občanské kontrole; včetně gest lásky této epochy stejně tak nesmělé jako bez hříchu, kdy v noci jen libertin přistupoval k milostnému aktu nikoli ve tmě, ale za svitu lampy, kdy občanská morálka rozlišovala méně mezi pohlavími než mezi aktivní a pasivní rolí, kdy ideál sebevlády by takového dona Juana považoval za zženštilce, kdy obsedantní odsuzování praktiky cunnilingu (k níž beztak docházelo) představovalo zvrácení hierarchie mezi pohlavími, kdy se pederast vystavoval úsměvu, protože ho touha po rozkoši dováděla tak daleko, až mu srdce nemužně změklo.

Použijme jiný příklad, méně milý než je láska: trestní právo v běhu věků. Nestačí říci, že za starého režimu (*Ancien régime*) existovaly kruté tresty, což ukazuje, jak hrubé byly mravy. Prostřednictvím úděsného

mučení té doby královská suverenita „udeřila vši silou“ na vzpurného poddaného, aby před zrakem všech předvedla nehoráznost těžkého zločinu a neúměrnost sil rebela a jeho krále, jenž byl uloženým mučením obřadně pomstěn. Za osvícenství se trestání – ukládané na příslušném místě specializovaným administrativním aparátem – stávalo preventivní a napravující; vězení se stalo donucující technikou, jak „cepovat“ prosazení nových zvyku u občana, který nerespektoval nějaký zákon.¹¹ Je to jistě výsledek humanitárního pokroku, ale je třeba dobře chápat, že je to krom toho ještě něco jiného než zlepšení: je to naprostá změna.

O patnáct století dříve byla v arénách římského císařství odsouzenému připravena smrt v podání mytologické scény; byl mu navlečen kostým Herkula beroucího si život ohněm a odsouzenec byl zaživa upálen; křesťanky byly přestrojeny za Danaidy, a tedy napřed znásilněny – nebo za Dirke, a tudíž připoutány k rohům býka. Tyto scénografie představovaly sarkasmus, *ludibrium*; veřejnost se vysmívala provinilci, jenž se domníval, že s ní může soutěžit, smála se mu, aby mu ukázala, že on není ten nejsilnější. Všechny takové diskursy byly postupně zahrnuty do trestních zákonů, institucí, pravomocí, zvyků, gest, a dokonce do budov, což všechno vytvářelo to, co Foucault nazval dispozitivem, jehož prostřednictvím se každý diskurs uplatňoval.

Jak je vidět, vyšli jsme nepředpojatě z detailu „konkrétních faktů“;¹² objevili jsme takto variace, jež jsou natolik originální, že by každá představovala samostatné téma. Hovořil jsem o tématu a variacích, Foucault sám to lépe vyjádřil pojmem věci; v roce 1979 si poznamenal do sešitu: „Nepřetahovat univerzália rašplí dějin, ale nahlížet dějiny ostřím myšlenky, která zavrhuje univerzália.“¹³ Bráno ontologicky, existují jen variace, transhistorické téma je jen prázdným názvem bez smyslu: Foucault je nominalista, jako jím byl Max Weber a každý

¹¹ Zjednodušuji detailnější analýzu, kterou předložil Foucault v díle *Dobližet a trestat: kniha o zrození vězení*, přel. Č. Pelikán, Dauphin, Praha 2000, s. 135–137.

¹² Srov. *DE*, IV, s. 635: „Obracet se jako k oblasti analýzy k *praktikám*, zahajovat studium prostřednictvím toho, co *se dělalo*.“

¹³ *DE*, I, s. 56.

¹⁰ *DE*, IV, s. 116.

dobry historik. Heuristicky je lepsi vychazet z detailu praktik, z toho, co se delalo a co se rikalo, a podstoupit intelektuální úsilí vysvětlit z toho diskurs; je to plodnější (ale pro historika a pro jeho čtenáře náročnější)¹⁴ než vycházet z nějaké obecné a dobře známé představy, protože tak riskujeme, že se jí budeme držet, aniž bychom postřehli krajní a rozhodující rozdíly, jež by ji naprosto zničily.

Zapomeňme na mučení a vraťme se raději k slastem. Mohli jsme snadno rozlišit pohanské radosti od křesťanské „tělesnosti“ (onoho diskursu o hříšném těle a přirozenosti, kterou je třeba se řídit, protože je božím stvořením). Následovaly ještě další diskursy, ten o „sexu“ pronášený moderními lidmi,¹⁵ do něhož přispěla fyziologie, medicína, psychiatrie; a možná postmoderní studia *genderu* s feminismem a volností chování nebo spíše subjektivním právem být sebou samým včetně práva to dávat najevo (psychoanalýza to nepřezíje, řekl by Didier Eríbon). Uhádneme navíc, že každý „diskurs“ uvádí kolem lásky do hry spoustu s ním svázaných různých prvků: zvyky, slova, různá vědění, normy, zákony, instituce; bude proto lepší hovořit o diskursivních praktikách nebo ještě o dispozitivu,¹⁶ což je slovo obtěžkané smyslem, k němuž se vrátíme.

Začneme znovu: místo banality, jako je láska, se nám takto objevily mnohé malé objekty „epochy“, bizarní, ještě nikdy neviděné. Dokázali jsme skutečně vytáhnout na světlo pod vodou ponořenou část lásky zvažované epochy. Viditelná část, jež se jako jediná objevovala před našimi zraky, se jevila víceméně jako důvěrně známá; jakmile jsme dospěli k vysvětlení části dosud neviditelné, nevědomé, objevil

¹⁴ Foucaultovy knihy, nepopíratelně nesnadné, mohly uvádět do rozpaků tradičněji formované historiky, kteří se však přesto odvážili je kritizovat (myslím například na výbuchy smíchu vyvolané jeho interpretací *Snáře* od Artemidóra z Daldisu [Efesu]).

¹⁵ Srov. DE, III, s. 311–312; Davidson, A. I., *The Emergence of Sexuality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2001; francouzsky: *L'Émergence de la sexualité: épistémologie historique et formation des concepts*, Albin Michel, Paris 2005, s. 79–80.

¹⁶ Slovo dispozitiv umožňuje Foucaultovi nepoužívat slovo struktura, a vyhnout se tak záměně s tehdy módní a velmi konfušní idejí.

se naopak „mezerovitý a rozkouskovaný“ předmět,¹⁷ jehož prapodivné obrysy nevykazovaly nic smysluplného a už nebyly součástí bohatého a vznešeného sukna, do něhož byly až dosud zahaleny. Dávají spíš dojem obrysu historických hranic národu, jak je zubatě načrtly historické náhody, nikoli dojem přirozených hranic.

Jistě, představa, kterou jsme si vytvořili o sexualitě nebo o šílenství (představa, kterou nevědomý, implicitní „diskurs“ svírá nanejvýš přesně a jejíž jedinečnost a bizarnost nejpřesněji vyjadřuje, ale my ho nevidíme), tato představa včetně svého diskursu se jistě vztahuje k nějaké „věci o sobě“ (jak bych řekl, zneužívaje kantovský slovník), k nějaké skutečnosti, již usiluje představovat. Sexualita, šílenství, to samozřejmě existuje, to nejsou ideologické výmysly – dalo by se spekulovat donekonečna, ale je jisté, že člověk je sexuální živočich; dokazují to fyziologie a sexuální instinkt. Vše, co v průběhu staletí podléhalo úvahám o lásce nebo šílenství, signalizuje existenci a jakoby umístění věci o sobě. Přesto však neznáme odpovídající pravdu o těchto věcech, protože k věci o sobě dospíváme jen prostřednictvím představy, kterou jsme si o ní učinili v každé epoše (představy, jejíž diskurs je konečnou formulací, onou *differentia ultima*). Postihujeme ji tedy pouze jakožto „fenomén“, protože nemůžeme oddělit věc o sobě od „diskursu“, v němž je pro nás sevřena. „Zasypána pískem,“ říkal rád Foucault. Nemohli bychom nic poznat bez těchto druhů předpokladu: pokud by neexistovaly diskursy, předmět X, v němž, jak se postupně věřilo, se ukazovaly božská posedlost, šílenství, nerozum, šílenost atd., by sice existoval, ale v naší mysli by o jeho místě nic nebylo.

Nuže, všechny fenomény jsou jedinečné, každý historický nebo sociologický fakt je jedinečný; Foucault míní, že obecné, transhistorické pravdy neexistují, protože lidská fakta, akty nebo slova nepochází z nějaké přirozenosti, z nějakého rozumu, jež by znamenaly jejich původce, ani že neodráží věrně předmět, k němuž se vztahují. Za jejich klamavou obecností nebo předpokládanou funkčností je

¹⁷ Foucault, M., *Archeologie vědění*, přel. Č. Pelikán, Hermann & synové, Praha 2002, s. 182.

jejich jedinečnost daná jejich bizarním diskursem. Jejich jedinečnost vřdycky pochází z náhod bytí, z komplikovaného sřetězení kauzalit, jež se setkaly. Dějiny lidstva totiž nejsou podloženy reálnem, racionálnem, funkčností ani nějakou dialektikou. Je třeba „zjiřřovat jedinečnost událostí vně každé monotonie finalit“,¹⁸ vně každého funkcionalismu. Mlčelivá pobídka, kterou činí Foucault sociologům a historikům (někteří ji uplatnili paralelně s ním),¹⁹ spočívala ve výzvě dovádět tak daleko, jak jen je to možné, analýzu historických nebo sociálních formací, až se v celé nahotě objeví jejich jedinečná cizorodost.

Nechť má každá epocha svou vlastní nádobu

Foucault, jehož myšlení se v průběhu let upřesňovalo a jehož technický slovník zůstával dlouho nejistý, zmiňoval ony jedinečnosti slovy jako diskurs, ale také jako diskursivní praktiky, předpoklady, *epistéma*, dispozitiv... Než bychom se zdržovali těmito různými slovíčky, bude lépe zabývat se tím hlavním: o lidských věcech uvažujeme prostřednictvím obecných představ, o nichž se domníváme, že jsou adekvátní, zatímco nic lidského není adekvátní, racionální nebo univerzální. Což překvapuje a znepokojuje náš zdravý rozum.

¹⁸ DE, II, s. 136.

¹⁹ Podle mého soudu je to například případ L. Boltanského a L. Thévenota, *De la justification*, Gallimard, Paris 1991; nebo P. Rosanvallon. Ten při charakterizaci své metody v roce 2001 poznamenal, že uchopuje „představy“, jejichž dějiny píše, jako „aktivní reprezentace, které ohraničují pole možného polem myslitelného“, aby „překonal obvykle přijímané rozřtěpení mezi řádem faktu a řádem reprezentací“; k tomu dodával, že dějiny politická „se nemohou omezovat na analýzu nebo na komentář velkých děl“: se stejným přesvědčením se shledáme u Foucaulta. R.-P. Droit ve své *Généalogie des Barbares* (Odile Jacob, Paris 2007) ukazuje setrvalé posouvání „historické hranice“, jakou je diskurs, jež odděluje barbary od těch, kteří jimi nejsou. Jistě nepředstírám, že se všichni tito autoři odvolávají na Foucaulta, avšak subtilní preciznost jejich analýz, které se nevztahují na univerzália a které se hluboce zakusují do reality, Foucaultův způsob připomínají.

Takže uklidňující iluze nás vede k vnímání diskursů prostřednictvím obecných idejí, tudíž nepoznáváme jejich rozmanitost a jedinečnost každého z nich. Obvykle myslíme pomocí banálností, obecností, a právě proto pro nás zůstávají diskursy „nevědomými“, unikají našemu pohledu. Děti nazývají všechny muže tátou a všechny ženy mámou, jak praví první věta Aristotelovy *Metafyziky*.²⁰ K odhalení diskursů potřebujeme historickou práci, kterou Foucault nazývá archeologií nebo genealogií (nepůjdu do detailu). Tato archeologie představuje ovšem demystifikující zhodnocení.

Pokaždé totiž, když je dosažena tato *differentia ultima* jevu, jakou je diskurs, který ho popisuje, nevyhnutelně vyjde najevo, že onen jev je bizarní, libovolný, nepodložený (výše jsme ho přirovnali k obrysu historických hranic). Zhodnocení: jakmile se takto dojde k podstatě určitého počtu jevů, je konstatována jedinečnost a arbitrárnost všech a induktivně se v závěru dojde k filosofické kritice poznání, ke konstatování, že lidské věci nemají základ, a dojde se ke skepsi vůči obecným idejím (jen vůči nim, nikoli vůči jedinečnostem, jakými jsou Dreyfusova nevinnost nebo přesné datum bitvy v Teutoburském lese).

Jistěže jsou plny pravd knihy o historii a o fyzice, které nemluví o obecných idejích. Platí, že člověk, subjekt, o němž mluví filosofové, není suverénním „subjektem“, nevládne ani času, ani pravdě. „Každý může myslet jen tak, jak se myslí v jeho době“, napsal Jean d'Ormesson, Foucaultův spolužák z École normale supérieure a kolega při státní zkoušce z filosofie, jenž se v této věci shoduje s naším autorem: „Aristotelés, svatý Augustin až k Bossuetovi nebyli schopni se pozvednout k odsouzení otroctví – o několik století později se to jevilo jako samozřejmost.“ Abychom parafrázovali Marxe, lidstvo se zabývá problémy v okamžiku, kdy je řeší. Když se totiž zhroutilo otroctví a veškerý legální a mentální dispozitiv, o něž se opíralo, zhroutila se rovněž jeho „pravda“.

²⁰ Uvedená myšlenka se nalézá v první kapitole *Fyziky*, 184b. Srov. Aristotelés, *Fyzika*, prel. A. Kříž, Rezek, Praha 2006, s. 20. – Pozn. red.

Současníci každé epochy jsou takto uzavřeni v diskurzech jako ve zdánlivě průzračných nádobách, aniž by věděli, jaké jsou tyto nádoby, a dokonce aniž by věděli, že nějaké jsou. Falešné obecnosti a diskursy se v čase proměňují, ale v každé epoše platí za pravdivé. A to do té míry, že se pravda redukuje na *pravdivé řízení*, totiž na promluvu, jež odpovídá tomu, co se přiznává jako pravda – a co vyvolá úsměv o sto let později.

Originalita foucaultovského bádání spočívá v práci o pravdě doby. Začneme tím, že to zcela naivně znázorníme: za Foucaultovým dílem – stejně jako za Heideggerovým – se krčí jedno nevyčtené dobře známé a zdrcující zjištění, totiž že stará i nedávná minulost lidstva jsou jen rozsáhlým hřbitovem velikých mrtvých pravd. To je zřejmé už více jak jedno století nebo tisíciletí. Během téhož dlouhého trvání ovšem velká filosofie myslela na mnoho jiných věcí než na tuto první pravdu; každý myslitel – Hegel, Comte, Husserl – doufal, že osobně uzavřel věk bloudění. Foucault naopak zaútočil na onen problém hřbitova a učinil tak pod úhlem osobního a neočekávaného bádání: zkoumáním do hloubky „diskursu“, vysvětlováním krajních rozdílů mezi historickými formacemi, a tím konce posledních obecných idejí.

Abychom to vyjádřili jinak, většina filosofii vychází z otázky, jakou si filosof sám anebo lidi obecně denně kladou o tom, co je to bytí, svět, Bůh. Foucault však vychází z toho, co různí lidé konají jako samozřejmost a o čem mluví jako o pravdě; nebo spíš proto, že nesmírná většina lidí je mrtvých, vychází z toho, co mohli konat a říkat v různých epochách. Úhrnem vzato vychází z historie, jejíž vzorky odebírá (šilenství, trestání, sex,...), aby jimi vysvětlil diskurs a z něho odvodil empirickou antropologii.

Vysvětlit nějaký diskurs, nějakou diskursivní praxi spočívá v interpretování toho, co lidé dělali nebo říkali, v pochopení toho, co předpokládají jejich gesta, slova, instituce; toho, co děláme každou minutu: navzájem se chápeme. Foucaultovým nástrojem se tedy stala každodenní praxe, hermeneutika, vyjasňování smyslu;²¹ tato kaž-

²¹ Vztah jedné lidské mysli k druhé, živé nebo mrtvé, spočívající v iniciativě nebo recepci (nechť se tato mysl projevuje promluvami nebo činy, nebo dokonce jako

dodenní praxe uniká skepsi, které propadají obecné představě. Jeho hermeneutika, která chápe smysl jednání a promluvu druhého, zachycuje co nejpřesněji tento smysl, jsouc daleka toho hledat věčný Erós v antické lásce nebo toho, aby kontaminovala Erós psychoanalýzou nebo nějakou filosofickou antropologií. Pochopit to, co říká a dělá ten druhý, představuje řemeslo herce, který „se obléká do kůže“ své osoby, aby ji pochopil; pokud je tento herec historikem, musí se navíc stát divadelním autorem, aby si složil text své role a našel slova (koncepty) k jejímu vyjádření.

Rychle dodejme, že tato hermeneutika, jež jen vymezuje pozitivnost empirických daností, byla protikladem *lingvistického obratu* (*linguistic turn*) šedesátých let, jenž vyčerpával v nekonečných interpretacích („smysl textu se mění v čase a s interpretem“) ty solidní pozitivnosti, jaké měl rád Foucault.²² Četl jsem, už nevím kde, láteření zaměřené proti jistému „postmodernímu proudu vzešlému z velké míry z Foucaultových žáků, jenž vše relativizuje a tvrdí, že vše je otázkou interpretace“. Nevím, pokud se týče žáků – pokud se však týče Foucaulta samého, nic není falešnější: protože je přesvědčen, že text není svou vlastní interpretací, představuje jeho základní metoda co nejpřesnější pochopení toho, co autor textu chtěl ve své době vyjádřit.

Skutečně se u něho shledáváme s jakýmsi druhem hermeneutického pozitivismu: nic nemůžeme poznat jistého o já, světě a Dobru, ale mezi sebou, živými nebo mrtvými, se chápeme. Chápeme se dobře nebo špatně, to je jiná věc (dobré pochopení předpokládá být

„objektivní duch“, zvyk, instituce, doktrína, praxe s „významem“ těchto praxí), tento vztah pochopení – korektní nebo mylný – představuje prvotní fakt lidského údělu, nelze ho redukovat na něco ještě předcházející. Tato skutečnost umožňuje historické poznání. Naopak chápeme (nebo ovšem věříme, že chápeme) přírodní jevy, zejména ty mimořádné, jako dílo nějakých duchů nebo přímo jako duchy.

²² Ano, každý může interpretovat text podle svého osobního rozmaru, ovšem stále je zde samotný text, jenž není svou vlastní interpretací. Proti *linguistic turn* a proti Gadamerovi viz Chartier, R., *Au bord de la falaise: L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Albin Michel, Paris 1998, s. 87-125; Koselleck, R., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, s. 99-118; Flaig, E., „Kinderkrankheiten der neuen Kulturgeschichte“, *Rechtshistorisches Journal* 18, 1999, s. 458-476.

součástí nějaké tradice nebo být proniknut nějakou cizí tradicí; improvizace nestačí k tomu, abychom se stali helénisty), nakonec ale můžeme dosáhnout toho, abychom si porozuměli.

Je to jakási hermeneutika v důsledku „principu neredukovatelnosti myšlení“ (nezapomínejme přitom na to, že vědomí není zdrojem myšlení); „neexistuje zkušenost, jež by nějak nevedla k tomu, jak myslet“. Historická fakta „mohou docela dobře záviset na konkrétních determinacích sociálních dějin“, člověk je nicméně může postihovat jen „prostřednictvím myšlení“. Třídní zájem nebo i ekonomické výrobní vztahy mohou být „univerzálními strukturami“, výrobní síly, parní stroj, mohou být „konkrétními determinacemi sociální existence“:²³ přesto musí nutně procházet myšlením, aby je bylo možné prožívat, aby se staly událostí. Což poněkud ospravedlňuje slovo diskurs, jelikož myšlení má přece jen trochu blíž k řeči než k lokomotivě.

Metoda této hermeneutiky je tato: místo toho, abychom vycházeli z univerzálií jakožto z mřížky porozumění „konkrétním praktikám“, které prostě chápeme i tehdy, když se praktikují potichu, vyjdeme z těch praktik a z jedinečného a bizarního diskursu, který předpokládají, „abychom jaksi protáhli univerzálie mřížkou těch praktik“; takto odhalíme skutečnou pravdu minulého a „neexistenci univerzálií“.²⁴ Abych citoval jeho vlastní slova, „vycházím z rozhodnutí, jež je současně teoretické a metodologické a jež spočívá ve výroku: Předpokládejme, že univerzálie neexistují“; předpokládejme například, že šílenství neexistuje nebo spíše, že je to jen falešný koncept (i když mu odpovídá něco skutečného). „Počínaje tímto výrokem jsem se tázal, jaké jsou tedy dějiny, jež by bylo možné sestavit z oněch různých událostí, z oněch různých praktik, které se zjevně řadí podle jakéhosi předpokladu, kterým je šílenství?“²⁵ A které vedou

k tomu, že nakonec pro nás bude existovat cosi jako skutečné šílenství místo toho, aby bylo sice dokonale skutečnou, avšak neznámou, nepostřehnutou, neurčenou a bezejmennou záležitostí. Buď neznámou, buď neuznanou: šílenství a všechny lidské záležitosti nemají na výběr, leč být jedinečnostími.

Řekli jsme, že jedinečnosti: diskursy fenoménů jsou jedinečné v dvojím smyslu slova; jsou cizí a nevstupují do nějaké obecnosti, jelikož každý z nich je jedinečný svého druhu. Abychom je vymanili, začněme tedy z detailu a postupujme regresivně²⁶ vycházejíce z konkrétních praktik moci, jejích procedur, nástrojů atd. Tak lze vysvětlit diskurs – soubor reálných praktik –, jenž nabyl svou dovršenou formu v 18. století, který Foucault popisuje termínem vládnutí a který se liší od středověkého diskursu spravedlivého státu neméně než od renesančního administrativního státu. Další regres – jako když v práci *Dohlížet a trestat* předvídal ani ne tak kontinuitu trestního práva jako nevy-slovený rozdíl mezi tresty, jaké znal starý režim, v němž se panovník „vrhal s veškerou silou“ na trestaného, a naším vězeňským systémem.

Foucault užívá – či zneužívá – jedné freudovské analogie říká, že se „pokusil vymanit jistou autonomní oblast, která by mohla být oblastí nevědomí vědění“, že se pokusil „znovu nalézt v dějinách vědy, znalostí a lidského vědění něco, co by v něm bylo jako nevědomí“.²⁷ „Vědomí se nikdy nenachází v nějakém popisu“²⁸ diskursů; diskursy jsou „neviditelné“, jsou „nevědomím nikoli mluvícího subjektu, ale vyřčené věci“ (podtrženo mnou), jsou „pozitivním nevědomím vědění, úrovní, která unikala vědomí“ aktérů, kteří ho užívali, „aniž by si ho uvědomovali“.²⁹

Slovo nevědomí je samozřejmě pouhá metonymie: nevědomí, freudovské nebo jiné, existuje jen v našich mozcích; místo „ne-

²³ DE, IV, s. 580. Srov. DE, I, s. 571: „Marx neinterpretuje dějiny výrobních vztahů, interpretuje jeden vztah, jenž se vydává již za interpretaci, protože se představuje jako příroda.“

²⁴ Foucault, M., *Zrození biopolitiky*, c. d., s. 13.

²⁵ Tamtéž, s. 13, pozn. 4; a tamtéž, s. 30. Foucault zde asi napravuje to, co jsem mu vložil do úst v roce 1978. Srov. rovněž DE, IV, s. 634: „odmítat univerzálnost

šílenství, zločinnosti nebo sexuality netvrdí, že to, na co tyto pojmy odkazují, není nic“, nebo že to jsou jen zaujaté a klamavé ideologie.

²⁶ Tamtéž, s. 13–14.

²⁷ DE, I, s. 665.

²⁸ Tamtéž, s. 707–708.

²⁹ DE, II, s. 9–10.

vědomí“ čtete „implicitní“. Za nejjednodušší příklad může sloužit glorifikace Ludvíka XIV. jako velkého dobyvatele. Což předpokládá, což implikuje, že v jeho době byly důležité prestiž a moc suveréna, měřená rozlohou jeho území, že bylo královské rozšířit je válkami. Benjamin Constant vyloží po pádu Napoleona, že tento „dobyvačský duch“ je čímsi překonaným.³⁰

Diskurs, to je značně špatně zvolený název, ten druh nevědomí, je právě to, co není řečeno a co zůstává implicitní. Dodejme spolu s R.-P. Droitem, že meze mezi vědomím a nevědomím „nepředchází dělení, jež je definuje“,³¹ protože jsou jen nárysem jakési historické hranice; datují se od ní, jsou současníkem jedinečné události, kterou jen svírají, nevzcházejí z nevědomí jakožto trvalá struktura psyché.

Diskurs je ta neviditelná část, to nemyšlené myšlení, v němž se singularizuje každá historická událost. Několik řádků dá pocítit, v čem spočívá úsilí apercpece diskursů:

Výpověď nemusí být nakrásně skryta, přesto není viditelná; nenabízí se percepci jako zjevná nositelka svých mezí a svých povahových rysů. Je třeba určitého zaměření pohledu a přístupu k tomu, abychom ji rozpoznali a pozorovali v ní samé. Možná je tím příliš známým, co stále uniká, možná je [nějakou] důvěrně známou transparentností.³²

Ano, je zapotřebí pronikavějšího pohledu, abychom to vnímali, a právě proto je metodologický pokrok, jakým je Foucaultovo historické psaní, postupem umění, jakým je rovněž historie; pokrokem v pronikavosti, přesnosti, jež dávají pomyslet na pokrok *disegno* florentského umění renesance.

Je to umění, jak zachytit individualitu tím, že setřeme banálnosti. Cesty lidského dobrodružství se nám zdají být vyznačeny

³⁰ Viz Constant-Rebecque, B., *O dobyvačnosti a uzurpaci a jejich vztazích s evropskou civilizací*, přel. R. Ostrá, CDK, Brno 2012. – Pozn. překl.

³¹ Droit, R.-P., *Michel Foucault, entretiens*, Odile Jacob, Paris 2004, s. 34.

³² Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 170–171.

velkými slovy, jež jsou právě banalitami, jako jsou slova obecnost, individualismus,³³ identita,³⁴ odkouzlení světa,³⁵ racionalizace, mono-teismus... Pod každé z těchto slov lze vložit mnoho významů, vždyť

³³ Foucault, M., *Le Souci de soi*, Gallimard, Paris 1984, s. 56. Navíc individualismus chce vyjádřit všechno: pozornost přikládanou jedincem své osobě jakožto vysvětlení lidského údělu? Nějakou ontologickou prioritu nebo ještě etickou přednost jedince před kolektivem nebo státem? Nějaký nonkonformismus, pohrdání běžně sdílenými normami? Uskutečňování osobních možností jako něčeho mimořádného by pak bylo za cenu nemorálnosti? Vůle se realizovat, než zůstat na svém místě? Cítit se jako odlišný od ostatních, pohrdat společenskými vzory? Přát si disponovat zónou soukromých svobod proti vládnoucím mocem (jako v 18. století podle Charlese Taylora)? Veřejně dávat najevo osobní volbu? Mít osobní vztah s náboženským absolutnem bez prostřednictví vládnoucí moci nebo skupiny (jako v době reformace, jak znovu říká Charles Taylor) nebo s etikou? Obohacovat svou osobnost násobením zkušeností a jejich proměnou ve svědomí?

³⁴ Prázdné slovo identita překrývá mnohé skutečnosti. Být muslimem znamená náležet k nějakému společenství věřících, k nějaké svaté věci, jež je multietnická, politicky rozdělená, často konfliktní; přesto by měli věřící jakékoli národnosti tvořit proti nevěřícím solidární množinu, jejíž členové si musí – nebo by si měli navzájem pomáhat. Pocit identity je mnohostranný; za muslima se lze považovat ryze osobně nebo jako příslušník společenství věřících nebo jako Arab (nebo jako Maur, Íránec atd.) marocké státní příslušnosti nebo ještě jako věrný poddaný marockého sultána. Pocit identity se tedy vyjadřuje v pojmech, jež jsou někdy náboženské, někdy národnostní. To může vést k domněnce, že islám slouží jako „ideologická zástěrka“ politiky a nevyhnutelně dojde k obviňování náboženství, že jsou často zdrojem bojovného fanatismu. Ve skutečnosti ovšem, když se nějaký konflikt převtělí do nějaké náboženské nebo kacířské frakce, nemá svůj původ v náboženství ani v něm nenachází svou ideologickou zástěrku, nýbrž své slavnostní vyjádření; obdobně se na Západě konflikt vyjádří jako nějaká politicko-sociální teorie. Viz Lewis, B., *Les Arabes dans l'histoire*, překlad do francouzštiny D. A. Canal, Flammarion, Paris 1996, s. 108, s. 125–126, s. 212. Je věk náboženství a věk doktrín; Nietzsche řekl, že budoucí války budou filosofické.

³⁵ *Entzauberung* Maxe Webera není „odkouzlení“ světa ani bez Boha, ani bez bohů, ale „zbavení magie“ technické sféry. Magie se snaží *zyvarovat se* (chimérických) nebezpečí nebo *legitimizovat* nějaké rozhodnutí (ordálie, boží soud); staví se proti *technické* racionalitě, jež *hledá* praktické výsledky a rovněž jistou právní racionalitu. Weber o tom mluví v souvislosti s Čínou, kde značná důležitost přikládána magii, věštění, astrologii atd. bránila technologickému myšlení. Vůbec nejde o religiozitu, o to vědět, zda svět bez bohů je smutný a odkouzlený a zda bude 21. století náboženské.

něco jako třeba racionalizace neexistuje obecně;³⁶ Bossuetova *Politika dle Svatého písma* je svým způsobem stejně racionální jako Rousseauova *Společenská smlouva*, hitlerovský rasismus se formoval podle sociálního darwinismu. V historické práci je třeba být „systematicky skeptický vůči všem antropologickým univerzáliím“ a přijímat existenci nějaké invarianty jen jako poslední záchranu poté, kdy jsme vyzkoušeli všechno k jejímu vysvětlení. „Nesmíme nic takového přijímat, leč by to bylo naprosto nezbytné.“³⁷

Mimochodem, diskursy, tyto konečné rozdíly v každé historické formaci, v každé disciplíně, v každé praxi, tvrdím, nemají nic společného se stylem myšlení, který sdílí celá epocha, nic společného s *Zeitgeist*; Foucault, který se posmíval „totalizující historii“ a „duchu století“,³⁸ nemá se Spenglerem nic společného.

„Možná,“ mohlo by zaznít, „je ale foucaultovská skepse jen idealistickou ideologií, která zastírá skutečnosti. Třídní zájem a jeho krutost skutečně existují!“ Promiňte, prosím! Jen nezapomínejte, že tento zájem byl v každé době jedinečností; ten římské vládnoucí třídy, tedy senátorské, byl více politický než ekonomický a nebyl to zájem vládnoucí třídy moderního kapitalismu. Třídní zájem má jako všechno ostatní svou historičnost, svůj „diskurs“.

Tento „materiální“ zájem prochází nevyhnutelně myšlením, jak jsme viděli, a svobodou, jak uvidíme, takže je tu hra, kolísání: kapitalistická třída obhazuje svůj zájem více či méně sveřepě nebo pružně a často je rozdělena ohledně toho, jakou politiku ve vlastním zájmu sleduje;³⁹ skládá se z lidí z masa a krve, nikoli z loutek ve službách

dogmatického schématu. Což neznamená, že by ten zájem „byl zba- ven veškeré univerzální formy“, totiž pojmu třídního zájmu samého, „ale uvedení do hry těch univerzálních forem je samo o sobě historické. [...] To je to, co by šlo nazvat principem jedinečnosti,“⁴⁰ – jež vede k tomu, že dějiny jsou sledem zlomů.

Foucaultovský historik má za úkol spatřit tyto zlomy pod klamavými kontinuitami; jestliže studuje dějiny demokracie, usoudí, tak jak to učinil Jean-Pierre Vernant, že aténská demokracie má s moderní demokracií společné jen jméno. Hermeneutika diskursu dovádí až do konce jednu z cest, kterou se vydalo historické bádání dobře už před dvěma staletími: nesmazávat místní, či spíše časové zabarvení (bylo by třeba vrátit se k Chateaubriandovi a k překvapení, jež vyvolala kniha Augustina Thierryho *Récits des temps mérovingiens*, v níž se Clovis vrátil ke jménu Chlodovig). Foucault pokračuje v tom, o co se od dob romantismu⁴¹ velmi snažili historici: objasnit originalitu nějaké historické formace, aniž by podle našeho velmi lidského sklonu pronášet banality v ní za cenu anachronismu hledali něco přirozeného a rozumného.

Filosof Foucault navíc jen uplatňuje metodu každého historika, jež spočívá v tom, že přistupuje ke každé historické otázce o sobě a nikdy jako k zvláštnímu případu nějakého obecného problému a ještě méně jako k filosofické otázce. A to tak, že Foucaultovy knihy jsou méně kritikou metody historiků jako kritikou filosofie samé, jejíž velké problémy se dle něho rozpouští do otázek historie, neboť „všechny koncepty vznikly“.⁴²

³⁶ Proti příliš obecné ideji racionalizace viz *DE*, IV, s. 26: „Nevěřím, že by bylo možné mluvit o *racionalizaci* o sobě, aniž bychom na jedné straně předpokládali absolutní hodnotu rozumu a aniž bychom se na druhé straně nevystavili tomu, že do příhrádky racionalizací nevložíme tak trochu kde co.“

³⁷ *DE*, IV, s. 634.

³⁸ Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 224–225, s. 240, s. 297–298; *DE*, I, s. 676.

³⁹ Jako mladí komunisté, kteří toho o světě ještě mnoho nevěděli, jsme byli v roce 1954 překvapeni, když jsme se dozvěděli, že velcí podnikatelé nebyli jednotní ohledně projektu Evropského obranného společenství (CED, Communauté européenne de défense).

⁴⁰ *DE*, IV, s. 580.

⁴¹ Foucault, M., *Slova a věci*, přel. J. Rubáš, Computer Press, Brno 2007, s. 282 až 283: co vyznačuje historii, jak ji chápe 19. století, není snaha nalézt zákony vývoje, ale naopak „snaha vše historizovat“.

⁴² Nietzsche, F., *Ůvřes filosofické úplné*, vol. XI, *Fragments posthumes*, sv. 2, přel. M. Haar a M. de Launay, Gallimard, Paris 1982, s. 345–346, No. 38 [14] = Mp 16, 1 a: „Už nevěříme ve věčné koncepty, ve věčné formy a filosofie je pro nás pouze nejširším rozšířením dějinného pojmu.“ Etymologie a historie jazyka nás naučily chápat všechny koncepty jako *vzniklé*. [...] Jen velice pomalu došlo k poznání mnohočetnosti odlišných kvalit v témž předmětu (uveďme znovu náš příklad: rozlišení mezi rozkošemi, tělesností, sexem a *gender*).

II.

A PRIORI JSOU POUZE HISTORICKÁ

Foucault také proto doufal, že se francouzská historická škola otevře jeho idejím; vkládal do ní všechny své naděje: nepředstavovala snad elitu otevřeného ducha, navíc se těšící mezinárodní reputaci? Nebyla snad připravena přijmout, že vše je historické, včetně pravdy? Že transhistorické invarianty neexistují? Naneštěstí pro něho byli historici školy Annales tehdy zaměstnáni svým vlastním projektem, totiž vysvětlováním dějin z hlediska společnosti; ve Foucaultových knihách nenacházeli skutečnosti, o nichž soudili, že právě je musí ve společnosti hledat, a místo toho se v nich shledávali s problémy, jež nepovažovali za své – s problémem diskursu, s problémem dějin pravdy.

Tito historici už měli svou vlastní metodu; víceméně nebyli takřka ochotni otevřít se jinému tázání, jež bylo tázáním předkládaným filosofem v dílech, která chápali špatně a která pro ně byla ve skutečnosti ještě těžší než pro jiné čtenáře, protože oni je dokázali číst jen prostřednictvím vlastní metodologické mřížky. V jejich očích bylo to, co psal Foucault, tkanivem abstrakcí, jež se historické praxijevily cizí. Pojmy, s nimiž se shledávali v jeho knihách, neodpovídaly tomu, na co byli zvyklí a co se jim jako historikům jevílo jako jediné správné. Foucault jim připadal jako někdo, kdo jim poskytuje prázdné filosofické řeči, zatímco oni se domnívali, že mluví o skutečnostech.

Všichni nepochopili, že jejich vlastní próza byla nevědomou konceptualizací a že jejich pojmy byly v podstatě stejně tak abstraktní jako jeho. Jak hovořit o nějaké skutečnosti, jak vyprávět nějakou zápletku a jak popisovat její osoby, aniž by se sáhlo po pojmech? Psát dějiny znamená konceptualizovat. Konceptualizujeme, už když myslíme na dobytí Bastily (byla to revolta?, byla to revoluce?).

Ať už je tomu tak nebo ne, zklamání vyvolalo Foucaultovu ostrou reakci. Zde jsou troufalé termíny, jimiž shrnul tři čtvrtě století trvající vývoj historické školy Annales:

Po léta byli historici velice hrdí na to, že odhalili, že je možné psát nejen dějiny bitev, králů a institucí, nýbrž také dějiny ekonomie. Teď jsou úplně ohromeni, protože ti nejbystřejší z nich je poučili, že je možné psát rovněž dějiny citů, chování, těla. Brzy pochopí, že dějiny Západu nelze oddělit od způsobu, jakým je produkována pravda a jak jsou zapsány její účinky. Nakonec na to přijdou.⁴³

Rozhodně to začalo špatně....

Jeden seminář několika historiků s ním skončil v roce 1978 roztržkou;⁴⁴ musím se – bohužel! – vzdát dlouhého popisu konfliktu, jenž byl tak vášnivý a pro čtenářskou veřejnost důležitý. Zklamáný, roztrpčený Foucault se mi svěřil se svými stížnostmi: kauzální vysvětlení, k němuž podle něho chovali „historici pověřivou úctu“, nepředstavuje jedinou formu srozumitelnosti, ono *nec non plus ultra* historické analýzy.⁴⁵ „Je třeba se zbavit předsudku, dle něhož dějiny bez kauzality by už nebyly dějinami“;⁴⁶ lze racionalizovat celý kus minulosti jinak než stanovením kauzálních vztahů.⁴⁷

Jak dodal, máje možná na mysli jednu slavnou Heideggerovu

studii: „Uvažují jen o Společnosti, je pro ně to, čím byla pro Řeky *Physis*“;⁴⁸ francouzští historici si podle něho ustanovili společnost jako „obecný horizont své analýzy“.⁴⁹ Svou teorii odvozovali, jak předpokládám, od Durkheima a Marxe. Psát například dějiny literatury nebo dějiny umění tak, aby to bylo vědecké, spočívalo ve vztažení dějin ke společnosti – učilo se v jistých badatelských seminářích kolem roku 1950; Foucault se naopak u skladatele Jeana Barraquéa naučil, že formy nejsou tranzitivní směrem ke společnosti nebo nějaké totalitě (duchu doby, například).⁵⁰ Jestliže snad vše nepocházelo ze společnosti, pak u ní v každém případě vše končilo; společnost byla matricí a konečným příjemcem všeho. Pro foucaultovce naopak společnost, jsouc daleka toho být principem nebo zakončením veškerého vysvětlení, potřebuje sama být vysvětlena; daleka toho být tím posledním, je tím, co z ní v každé epoše dělají všechny diskursy a dispozitivy, jejichž je příjemcem.

Foucault nebyl ovšem ve skutečnosti tak marginalizován, jak hlásal, a jeho způsob pojmání dějin byl se sympatiemi přijímán těmi, kteří se hlásili k pojetí známému jako dějiny mentalit; byl tak blíže k historikovi Philippovi Arièsovi než ke škole Annales;⁵¹ Michelle Perrotová, Arlette Fargeová,⁵² Georges Duby si cenili jeho knih. Foucault si přesto pěstoval vůči korporaci historiků intenzivní pocit křivdy.

⁴⁸ Pokusil jsem se rozvinout tuto rychlou Foucaultovu poznámku v knize *Quand notre monde est devenu chrétien*, Albin Michel, Paris 2007, s. 59–60, pozn. 1; a Dodaček, s. 317–318.

⁴⁹ *DE*, IV, s. 15, s. 33 a s. 651; převzato v *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle réunis par Michelle Perrot*, Seuil, Paris 1980, s. 34 a s. 55.

⁵⁰ Foucaultovo sdělení. Droit, R.-P., *Michel Foucault, Entretiens*, c. d., s. 82. Umění nebo literatura jsou intranzitivní, „dokázali jsme se zbavit představy, že literatura je místem všeho tranzitivního, vyjádřením totalit“. Užití slova „intranitivní“, v tomto smyslu nezvyklé, je jako často u Foucaulta, implicitní citací z práce Reného Chara *Partage formel*, LIV. Básník je jako intranzitivní sloveso, jež, jak praví gramatici, nemá předmět, který by ho doplňoval: venuje se umění pro umění.

⁵¹ Viz *DE*, IV, s. 651.

⁵² Farge, A., et Foucault, M., *Le Désordre des familles: lettres de cachet de la Bastille*, Gallimard, Paris 1982.

⁴³ *DE*, III, s. 257–258.

⁴⁴ *DE*, IV, s. 20–35.

⁴⁵ *DE*, I, s. 583.

⁴⁶ Tamtéž, s. 607.

⁴⁷ Tamtéž, s. 824.

Uzavřeme tím, že tato bouře ve sklenici vody se zrodila z Foucaultovy intelektuální ambice a z obranné reakce historiků, kteří si přáli zůstat sami sebou. Mohu dodat do této pikantní omáčky zrnko soli? Bylo by dobré, domnívám se, aby nějaký historik nejprve vysvětlil, pokud je to možné, jedinečnou identitu (diskurs) historických osobností a formací, jejichž historii chce vyprávět,⁵³ dříve než „uvede zápletku“ všech těch hrdinů (neboť vše je zápletkou v našem pozemském světě, v němž se nenachází žádný první suverénní hybatel, ekonomický nebo jiný), a aby vysvětlil ono „proč“ jejich tragédie, aby rozpletl, co bylo těmi zápletkami. Jelikož rádci nejsou plátci, pokusil jsem se tak jednou učinit, ovšem bez velkého úspěchu, protože foucaultovská metoda přesahuje mé schopnosti abstrakce.

A přece lze snít, lze si představit mladého historika, který by vzplál svatým ohněm při četbě nějaké Foucaultovy knihy – třeba knihy *Dohlížet a trestat* – nebo přednášek o vládnutí, o formách a předmětech novodobé moci. Když jsme na začátku padesátých let byli studenty, vášnivě jsme četli Marka Blocha, Luciena Febvra, také Marcela Mause a naslouchali jsme tomu, co říkal Jacques Le Goff, který byl starší pouze o několik let. Snili jsme o tom, že budeme psát historická díla tak, jak je psali oni. Dnes sním o mladých historících, kteří by toužili po tom, že budou psát, jako psal Foucault. Nebylo by to popření našich předchůdců, ale pokračování v tom, co prohlubovali – v onom nepřestávajícím pokroku historických metod, jenž trvá bezmála dvě století.

V této souvislosti bývám někdy žádán, abych promluvil o tom, jak probíhaly okamžiky spolupráce s Foucaultem, když pracoval na tématu lásky v antice. Sám napsal, že „Paul Veyne mi v průběhu těch let stále pomáhal“.⁵⁴ Jaký tedy byl můj přínos? Zcela jednoduše řečeno, byl malý,⁵⁵ a to netvrdím z nějaké skromnosti. Ideje byly jeho

⁵³ Viz Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 246.

⁵⁴ *DE*, IV, s. 543.

⁵⁵ Zde je velice jednoduché srovnání: když začal Foucault pracovat na tématu lásky v antice, přišel si vyslechnout můj výklad o této věci v semináři Georgese Dubyho; text tohoto výkladu je převzat v mé *Société romaine*, Seuil, Paris 1991, s. 88–130. Každý tam může vidět, co mi dluží, a především to, co nikoliv.

(tak jako Odysseus dokázal napnout luk, jedině Foucault měl sílu napnout zbraň abstraktní analýzy). Pokud se týče faktů a pramenu, měl Foucault dar získat zcela sám během několika měsíců informace o kultuře nebo oboru – po vzoru těch polyglotů, kteří nás udivují tím, že se za několik týdnů naučí další jazyk (aby ho vzápětí zapomněli kvůli zvládnutí nějakého dalšího).

Takže moje role se omezovala na dvě věci – někdy potvrdit jeho informaci a poskytovat mu útěchu. Večer mi vyprávěl, co zpracoval během dne, aby viděl, zda budu ve jménu erudice protestovat. A především, ač jsem sám jedním z historiků, posiloval jsem ho svým sympatizujícím, a nikoliv negativním postojem k jeho metodě. Zatímco on trpěl více než se zdálo kvůli odmítání ze strany některých mých kolegů, protože v ně skládal více nadějí než do svých kolegů-filosofů.

Zapomeňme na překonanou kroniku špatných Foucaultových vztahů s historiky jeho doby, příliš zaměstnanými psaním dějin vlastním způsobem, než aby byli otevření vůči jinému způsobu. Metoda, která tedy zustala jen vlastní Foucaultovou metodou, spočívá v tom, že posunuje, jak jen lze, zkoumání rozdílů mezi událostmi, jež se jeví jako stejnorodé.

Tam, kde bychom byli v pokušení odkazovat na jednu historickou konstantu nebo na jeden bezprostřední antropologický rys, nebo dokonce na něco, co se evidentně vnucuje všemu stejně, jde o to, dát vyniknout nějaké *zvláštnosti*. Ukázat, že to není *jen tak jednoznačné*...

Nebylo to tak jednoznačné uznat bláznů za mentálně nemocné; nebylo to tak jednoznačné, že jedině, co lze udělat s nějakým provinilcem, je dát ho zavřít. Nebylo to tak jednoznačné, že se mají příčiny nemoci hledat vyšetřením individuálního těla.⁵⁶

⁵⁶ *DE*, IV, s. 23.

Ve *Zrození kliniky* čteme, že okolo roku 1800 se přestaly v důsledku zvratu v lékařském pozorování a změnou diskursu patologické anatomie „číst“ z pitvaných těl jisté „znaky“ považované za jediné relevantní a chápané jako označující znak „nemoci“; tehdy si Laennec⁵⁷ všiml něčeho, co se před ním považovalo za zbytečné detaily, a stal se prvním člověkem, který *viděl* velmi zvláštní konzistenci cirhózních jater,⁵⁸ která byla do té doby vnímána, aniž by jí byla věnována pozornost.

Nějaký suverénní subjekt, bytost méně omezená než je člověk, méně v zajetí diskursu své doby, by si toho všiml odjakživa nebo by to dokázal postřehnout v jakékoli době; naneštěstí „si nelze myslet cokoli kdykoli“.⁵⁹ Pozorování mikroskopem, jež se zrodilo v 17. století, přestalo být teprve v 19. století humornou kuriozitou, odvracející pozorovatele od vážné skutečnosti (Bichat, a dokonce Laennec se drželi toho, co je viditelné prostým okem, a odmítali mikroskop).⁶⁰ Diskurs o viditelném zůstal tak dlouho „nepominutelný“ v pravém smyslu tohoto adjektiva,⁶¹ tak nepřekonatelný a tak temný, jak dlouho platil roztoč za nejmenšího živočicha; nikdo nemyslel na to, že možná jsou ještě menší živočichové, tak malí, že by mohli být neviditelní; směrem k druhému nekonečnu si také nikdo nemyslel, že by mohli existovat planety pro naše oči příliš málo světelné.

⁵⁷ René Théophile Hyacinte Laennec (1781–1826), francouzský lékař, vynálezce stetoskopu, významný diagnostik. – Pozn. překl.

⁵⁸ Foucault, M., *Zrození kliniky*, přel. J. Havlíček a Č. Pelikán, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2010, s. 199.

⁵⁹ Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 71–72, srov. s. 183.

⁶⁰ Foucault, M., *Zrození kliniky*, c. d., s. 169 a s. 196.

⁶¹ V prvotním smyslu tohoto adjektiva, jež učinil módním Foucault a jež móda užívá nesmyslně, aby označila, co bylo absolutně *třeba* vidět nebo číst, přejeme-li si jít s dobou, zatímco naopak u Foucaulta toto adjektivum označuje to, co nám naneštěstí brání vidět něco jiného a co nám znemožňuje postoupit jinam: nepominutelný je diskurs, který nás *nutí* jít s naší dobou; nesmysl, který je ostatně příznačný pro to, jak je zaslepený zdravý rozum.

V malbě foucaultovské historie existuje cosi jako mlčenlivá metafyzická senzibilita. Jelikož si nemůžeme myslet v každé chvíli cokoli, myslíme v hranicích diskursu dané chvíle. Vše, o čem se domníváme, že víme, je bez našeho vědomí omezeno, my však nevidíme jeho meze, a nevíme dokonce, že nějaké jsou. Když *homo viator* řídí v noci auto, nemůže za dosahem reflektorů vidět nic, a navíc často ani nerozlišuje, kam až dosahují, a nevidí, že tam nevidí. Abychom změnili metaforu – zůstáváme vždy uvězněni v nějaké nádobě, jejíž stěny dokonce ani nevnímáme; jelikož jsou diskursy nepominutelné, nemůžeme prostřednictvím nějaké speciální milosti spatřit opravdovou pravdu, ani dokonce nějakou budoucí pravdu nebo něco, co předstírá, že se takovou jednou stane.

Jistě, diskurs se svým institucionálním a sociálním vybavením představuje jistý *status quo*, který si vynutí pozornost, teprve až jej historická nahodilost a lidská svoboda nahradí nějakým jiným; naši provizorní nádobu opustíme pod tlakem nových událostí dané chvíle nebo také proto, že někdo vynalezl nový diskurs a že měl úspěch.⁶² My ovšem měníme nádobu jen proto, abychom se shledali v nějaké jiné. Tato nádoba nebo diskurs jsou v podstatě „to, co by bylo možné pojmenovat jako historické *a priori*“.⁶³ Jistě, toto *a priori*, jež zdaleka není nějakou nehybnou instancí tyranizující lidské myšlení,⁶⁴ je proměnlivé, a my sami ho nakonec změníme. Ale je podvědomé: současníci nikdy nevěděli, kde se nachází jejich vlastní meze, a my zase nemůžeme spatřit ty naše.

⁶² Například křesťanství a islám. Tyto náboženské výtvořily měly nesmírný úspěch, jak víme, a jejich diskursy, které se zde nepokouším výslovně objasnit, jsou jistě velmi rozdílné od diskursů řecko-římského pohanství, iniciačních náboženství nebo Mystérií a předislámských kultů Arábie.

⁶³ DE, IV, s. 632.

⁶⁴ Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 194–196 a s. 307.

Tři omyly, jichž se nesmíme dopustit

V bodě, v němž se nacházíme, je třeba se vyvarovat dvou nebo tří změn. Diskurs není nějaká základna a není to ani jiné pojmenování pro ideologii, byl by to spíš její opak navzdory tomu, co o tom každý den slyšíme nebo čteme. Nedávno bylo možné číst, že známá kniha Edwarta Saida o orientalismu by měla odhalit tuto vědu jen jako „diskurs“ ospravedlňující západní imperialismus.⁶⁵ Nuže ne, dvakrát ne: slovo diskurs se sem nehodí a orientalismus není ideologie. Diskursy jsou brýle, skrze něž si lidé v každé době všímali všeho možného, mysleli a jednali; vnucují se vládnoucím stejně jako ovládaným, nejsou to lži vymyšlené těmi jedněmi, aby oklamali ty druhé a aby ospravedlnili svou nadvládu. „Režim pravdy není jednoduše ideologický nebo nadstavbový; byl podmínkou formování a rozvoje kapitalismu.“⁶⁶

Foucault sám asi myslel na Saidovu knihu, jež měla veliký ohlas, když napsal: „Každý ví, že se etnologie zrodila z kolonialismu, což neznamená, že by to byla imperialistická věda.“⁶⁷ Vysvětlovat jednotlivé rozdíly se nerovná odhalovat, jak dochází k podrobování intelektu, k podrobování, jež by bylo funkcí vykonávanou ideologiemi;⁶⁸ tedy pokud tato „funkce“ skutečně funguje a pokud by člověk byl bytostí dostatečně karteziánskou, dostatečně intelektuální, aby to byl jeho rozum, který by mu diktoval, jak má jednat, a pokud by poslouchal své pány, jen pokud by se mu poskytovala dobrá nebo špatná zdůvodnění pro to, aby tak učinil.⁶⁹ Diskursy, které jsou vzdáleny tomu být

⁶⁵ O E. Saidovi a odsouzení orientalismu lidmi, kteří zřejmě nemají tušení o existenci nezištné, neplacené zvědavosti už takového Hérodota – viz co napsal Bernard Lewis v knize *Islam*, Gallimard, Paris, edice Quarto 2007, s. 1034–1073.

⁶⁶ DE, III, s. 160.

⁶⁷ DE, IV, s. 828.

⁶⁸ O eventuálním vytváření ideologických zástěrek na základě diskursů viz Foucault, M., *Je třeba bránit společnost. Kurs na Collège de France*, přel. P. Horák, Filosofia, Praha 2005, přednáška ze 7. 1. 1976, s. 19–33.

⁶⁹ Ke kritice pojmu ideologie si dovoluji odkázat na práci: Veyne, P., *Quand notre monde est devenu chrétien*, c. d., s. 225–248.

živými ideologiemi, mapují to, co lidé skutečně dělají a co si myslí, aniž by to věděli. Foucault nikdy nestanovil kauzální vztah v jednom nebo druhém směru mezi diskursy a zbylou skutečností;⁷⁰ dispozitiv a intriky, které se tam odehrávají, se nachází na stejné úrovni.

Druhou konfuzí by bylo chápat diskurs jako základnu v marxistickém slova smyslu. Výše jsme viděli, že diskurs, který hrál nejprve heuristickou roli, je takřikajíc negativním pojmem: vychází z konstatování, dle něhož nejčastěji není dostatečně dotahován popis nějaké události nebo nějakého procesu, není zasahována jeho zvláštnost a bizarnost. Tak jako děti říkají všem mužům „táta“, je slovo diskurs výzvou k tomu, sestoupit co nehlouběji, abychom odhalili jedinečnost události, sevřeli tuto jedinečnost konečnou analýzou. Jenže když vyšla kniha *Slova a věci*, někteří čtenáři brali tu entitu, kterou Foucault označil jako diskurs, za materiální instanci, za základnu srovnatelnou s výrobními silami a vztahy, jež u Marxe determinují politickou a kulturní nadstavbu.

Jeden zneklidnělý kritik napsal, že podřizovat takto historické dění strukturám nebo diskursům znamená odnímat je lidskému jednání. Nepoznal, že diskurs nikterak není nějakou odlišnou distancí, jež by určovala historický vývoj; je to jednoduše *fakt*, že se každý historický fakt jeví zrakům pronikavého historika jako jedinečnost, že je jedinečný a zvláštní, protože má bizarní tvar – totiž teritoria, jehož „historické hranice“ nejsou vůbec přirozené, nemají v sobě nic univerzálního. Diskurs, to je forma této jedinečnosti, tudíž je součástí tohoto jedinečného objektu, je mu imanentní, je jen trasou „historických hranic“ nějaké události. A stejně tak jako slovo krajina označuje stejně dobře nějakou přírodní skutečnost jako obraz, na němž malíř znovu zachycuje tuto skutečnost, obdobně slovo diskurs může pohodlně označovat stránku, na níž nějaký historik znovu zachycuje onu událost v její jedinečnosti. V obojím případě označuje slovo diskurs nikoli nějakou instanci, nýbrž abstrakci, totiž fakt, že

⁷⁰ Jak poznamenává Ulrich J. Schneider v práci *Michel Foucault*, Primus Verlag, Darmstadt 2004, s. 145.

událost je jedinečná; stejně jako fungování motoru není fungováním jedné součástky tohoto motoru, ale je to abstraktní idea, že motor funguje.

Našemu autorovi se dostalo jiné, dojemnější kritiky; jedním dechem vyčítala teorii diskursu, že je mylná a že odrazuje lidstvo tím, že činí z dějin anonymní proces, nezodpovědný a beznadějný. Skutečně se rádo věří, že jen to, co je povzbudivé, může být jedinečně pravdivé, „jako kdyby hlad dokazoval, že ho čeká nějaké jídlo“.⁷¹ Někdy dochází k odsuzování nějaké filosofie kvůli tomu, že se spokojuje s pouhým popisováním chodu světa, aniž by se snažila být užitečná, aniž by nám vnukala nějaký ideál a hodnoty. Jak říká Jean-Marie Schaeffer, tato láska k hodnotám je motivována „starostí ujistit lidi o plnosti bytí, na kterou mají nárok – jak věří“.⁷²

Lze tedy pochopit, že někteří čtenáři zažívali skutečný odpor vůči foucaultovské skepsi, jež se jim jevila nepochybně až agresivní a připadala jim levičácká. Neprávem, neboť prakticky nejvíce demoralizující teorie nikdy nikoho nedemoralizovala, dokonce ani svého autora: je třeba dobře žít, Schopenhauer se dožil vysokého věku a Foucault jakožto správný nietzscheovec miloval život a hovořil o nepotlačitelné lidské svobodě. Nezajdu tak daleko, abych proměnil jeho skepsi v jakousi povznášející *happy end* filosofii (on sám se rozhodl používat ji jako kritiku), ale nakonec uvidíme, že filosofie tohoto zápasníka se projeví jako posilující.

Zanechejme kázání a vraťme se k pozitivní věci. Když tedy Foucault pojednává o diskursu šilenství, píše, že diskurs o nerozumu zavedl v 17. století do používání celý jeden dispozitiv, to jest

naprosto heterogenní soubor zahrnující diskursy, instituce, architektonické úpravy, správní rozhodnutí, vědecké výpově-

di, filosofické, morální, filantropické propozice, zkrátka: to vyřčené stejně jako to nevyřčené.⁷³

Ten „dispozitiv“, to jsou tedy zákony, akty, řeči nebo praktiky utvářející nějakou historickou formaci, nechť je to věda, nemocnice, sexuální láska nebo armáda. Diskurs sám je imanentní dispozitivu, jenž se na něm modeluje (láska nebo válka mají vždy dobovou podobu, vyjímaje ty, kteří jsou vynálezaví) a který ho ztělesňuje ve společnosti; diskurs vytváří jedinečnost, cizost epochy, lokální zabarvení dispozitivu.

Historik rozpoznává v dispozitivech ihned ty formace, v nichž je zvyklý hledat síť navzájem propojených kauzalit vedoucích k tomu, aby se něco dělo. Věčná změna, rozmanitost, proměnlivost vděčí za svou existenci oné *concatenatio causarum*, sřetězení inovací, revolt (navzdory mimetismu a stádnosti), vzájemných vztahů s životním prostředím, objevů, rivalit lidských seskupení mezi sebou atd.

Avšak, píše Foucault, když se zmiňuje o padesátých letech minulého století, ta vysvětlení změn, „jež byla v oné epoše nabízena, vnucována, kdy mně bylo vytýkáno, že je neužívám, mne neuspokojovala. Odkazovat se na výrobní vztahy nebo na ideologii vládnoucí třídy nemohlo vést k vyřešení toho problému“,⁷⁴ jenž uváděl v chod různé části dispozitivu.⁷⁵ Dnes se dozvídám, že někteří lékaři (jeden je členem naší Etické komise), které znepokojuje budoucí osud jejich oboru, mají neustále na jazyku slova věda, moc, dispozitiv, protože podle nich tyto pojmy dobře fungují při analýze aktuálních hrozeb. Tyto hrozby už nevychází z psychiatrie ani z psychoanalýzy, ale z ústupu klinického vyšetření před přístroji, skenerem nebo IRM, a především před genetikou a možným eugenismem. Takový je totiž současný „diskurs“. Lékařská věda ospravedlňuje určitou moc, tato

⁷¹ Poznáváme citaci z Nietzscheho. Srov. *DE*, III, s. 158: „*Potřebujeme* [zdůrazněno mnou], říkají velcí intelektuálové, nějakou vizi světa.“

⁷² Schaeffer, J.-M., *Adieu à l'esthétique*, PUF, Paris, Collège international de philosophie 2000, s. 4.

⁷³ *DE*, III, s. 299.

⁷⁴ Tamtéž, s. 583.

⁷⁵ Příklad lze najít v práci *Je třeba bránit společnost*, c. d., s. 29–30; nebo v práci *Sécurité, territoire, population*, c. d., s. 244.

moc uvádí v chod vědění a celý dispozitiv zákonu, pravidel, praktik a to vše institucionalizuje, jako by to byla pravda sama.

Vědění, moc, pravda: tato tři slova zapůsobila na Foucaultovy čtenáře. Pokusme se upřesnit jejich vzájemný vztah. Vědění je v principu nezúčastněné, úplně bez jakéhokoli podílu na moci, Mudrc je protikladem Politika, vůči němuž chová jen pohrdání. Ve skutečnosti moc často využívá vědění, jež je jí mnohdy nápomocno. Nejde samozřejmě o to, vyzdvihovat Vědění a Moc jako jakousi ďábelskou dvojici, ale v každém případě upřesnit, jaké byly jejich vztahy, a především, zda k nim došlo a jakými cestami. Pokud mezi nimi vztahy jsou, pak se nachází ve stejném dispozitivu a navzájem si pomáhají, protože když se moc tam, kde působí, opírá o nějaké vědění, v důsledku zase některým věděním dodává na moci.

Od 16. století se znásobily rady poskytované vládčům a celá jedna literatura uvažuje o umění vládnutí. Co je Machiavelliho *Vladař*? První jasnozřivá a amorální filosofie Moci? Ne, jen příručka, která si nárokuje, že naučí každého vladaře, jak nepřijít o moc, jíž vládne nad svým panstvím.⁷⁶ Už tři století nebo déle představují vojenské kázeňské drezúry určité vědění, které je třeba se naučit a jež se předává dál. V naší době se vládnutí stalo úplnou vědou; moderní vladař musí ovládat ekonomii a radí se s ekonomy, a dokonce i se sociology. Západní racionalita (rozumí se racionalita prostředků, a nikoli cílů) užívá vědecké a technické znalosti. Uživatelé těchto vědění a technik je zjevně považují za spolehlivé a pravdivé, a stejně tak jejich poddaní, vyjma když revoltují. Mezi složkami dispozitivu tedy figuruje sama pravda. Jak zkrátka říká Foucault,

pravda je z tohoto světa; produkuje ji jeho mnohá donucení; a ona v něm ovládá řízené důsledky moci. Každá společnost má svůj režim pravdy, svou obecnou politiku pravdy.⁷⁷

⁷⁶ DE, III, s. 656–642.

⁷⁷ Tamtéž, s. 158.

Bylo by tedy možné napsat dějiny koncepcí samé pravdy.⁷⁸ Takové dějiny by byly velmi působivé v právní oblasti. Pomysleme například na středověké boží soudy, které zmizí až v 17. století: podle toho, jak kdo byl schopen (nebo kdo to přijal či nikoliv) ujít se žhavým železem devět kroků nebo vytáhnout nějaký předmět z kotle vroucí vody, promluvil před spravedlností pravdu, nebo lhal.⁷⁹ Historickým problémem by bylo ukázat, „jak by se daly definovat jisté formy pravdy na základě trestní praxe“;⁸⁰ Foucault napsal dlouhý náčrt takové práce,⁸¹ které se hodlal věnovat, jak řekl rok nebo dva před svou smrtí.

Dispozitiv tedy zvesela splétá dohromady věci a ideje (mimo jiné ideu pravdy), představy, doktríny, dokonce filosofie s institucemi, se sociálními, ekonomickými praktikami atd.⁸² Diskurs tímto vším proniká. Známe už jeho bizarní formy, jeho hranice, které jsou více historické než přirozené: tato entita epochy má spíše formu střípku,

⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 257–258. Mezi složkami dispozitivu figuruje opravdu samotná pravda. Nikoli pravda koncepcí, jež si mohla různá staletí vytvářet o sexu, moci, právu a všech záležitostech (skeptik k tomuto bodu hlásá, jak víme, že žádná z těch obecných idejí není pravdivější než jiná a že všechny se sobě rovnají); tentokrát uvažujeme spíše o pojetí pravdy, které si každá epocha vytvořila pro tu nebo onu oblast. Ve *Starém zákoně* například jsou bohové cizích národů „lživí“, kdo zde ale lže? Ani ti daní bohové, kteří neexistují (nebo přesněji, kteří „nejsou ničím“), ani jejich zbožňovatelé; je to jednoduše tak, že když došlo k pokusu definovat pravdu, výsledkem byla představa o opaku lži. Lze také, jak se domnívám, věřit některým věcem, aniž bychom si výslovně řekli, že „to je pravda“, takže neuvažujeme o tom, spatřovat lži v pravdách jiných lidí.

⁷⁹ Odkazujeme v této otázce k tomu, co napsal Foucaultův velký přítel Peter Brown v práci *Society and the Holy in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1982, s. 306–417 (francouzsky: *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, přel. A. Rousselle, Seuil, Paris, coll. Des Travaux 1985, s. 248–255).

⁸⁰ DE, II, s. 541.

⁸¹ Tamtéž, s. 538–553.

⁸² Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 247–248. O kauzálních vztazích mezi společenskými a mentálními fakty viz DE, II, s. 161 (kritika marxistického pojetí kauzality: darwinismus „vyjadřuje“ zájmy buržoazie).

oblázků než přesné úvahy. Odvážíme se tedy hovořit ve stoických termínech o *materiálnosti nehmotných*.⁸³

Jsmo šťastni, že jsme viděli, jak Foucault unikl dvojakostí *linguistic turn* (*lingvistického obratu*)⁸⁴ šedesátých let 20. století a jak rozšířil svou nauku na společnost („já se ve svých knihách nemohu obejít bez

⁸³ Foucault, M., *Diskurs, autor, genealogie. Tři studie*, přel. P. Horák, Svoboda, Praha 1994, s. 29. Jelikož výpověď není produktem nějakého transcendentálního subjektu, který by ji oživoval, vnucuje se poznávajícímu subjektu po způsobu hrubé věci a jejího bizarního, absurdního vymezení jako nahodilých útvarů, jež zjevně nejsou plodem nějakého nadčasového Ega nebo heideggerovské svobody vidět se odkrývat pravdu; srov. „opakovatelná materialita“ v práci *Archeologie vědění*, c. d., s. 156–157.

⁸⁴ Analýza nějakého diskursu, například diskursu melancholie, není lexikální studií smyslů slova melancholie (*Archeologie vědění*, c. d., s. 77–78). Proč to slovo diskurs? Dvě či tři vysvětlení jsou pravdivá zároveň. Jedno je heuristické: Foucault pracoval nejdříve, a především, s texty (s lékařskými pojednáními o šílenství); nevěděl hned, kam se vydává, musel se nejprve domnívat, že jeho problém je lingvistický, a chtěl se co nejvíce držet faktů, jež byly psanými fakty. Navíc nechtěl být doveden k některému z velkých, posvátných filosofických problémů; nikoli z koketérie, nýbrž proto, že jeho hluboký pozitivismus ho vedl k obavám ze všeho, co by se mohlo zdát jako metafyzika. Používal tedy vlastní slovník, a nikoli technické filosofické termíny. Jiným vysvětlením je, že ve snaze, aby byl pochopen a přijat, situoval se do dobového problému, jenž byl lingvistický (*Archeologie vědění*, kniha napsaná příliš rychle, to dobře ukazuje), což zmatlo hodně čtenářů. Zavádějící titul *Slova a věci* ke zmatku dodal: vedl k domněnku, že Foucaultovým problémem byl vztah mezi slovy a tím, na co odkazují. Foucault se nakonec musel pokusit rozptýlit zmatek právě v knize *Archeologie vědění*, c. d., s. 78 a v *DE*, I, s. 776: v 17. století přírodovědci, jak napsal, znasobili popisy rostlin a živočichů. Je tradiční „psát dějiny těchto popisů dvěma způsoby. Buď se vyjde z věci a řekne se: vzhledem k tomu, že živočichové jsou tací, jací jsou, rostliny takové, jak je vidíme, jakpak je lidé 18. století viděli a popsali? Co pozorovali, co pominuli? Co viděli, co neviděli? Nebo podnikneme analýzu v opačném smyslu, uvidíme, jakými slovy a jakými koncepty tehdy věda disponovala, a odtud uvidíme, jaká mřížka byla položena na celek rostlin a živočichů.“ Foucault si všiml, že přírodovědci bezděky mysleli, aniž by si toho byli vědomi, prostřednictvím „diskursu“, jenž nebyl ani reálným objektem, ani sémantickým polem s jeho koncepty, nýbrž se situoval takřkajíc za nimi a korelativně řídil utváření objektů na jedné straně a konceptu na druhé straně. Diskurs je třetí prvek, jakési *tertium quid*, jež bez vědomí zainteresovaných vysvětluje, „že taková věc je viděna nebo vynechána, aby byla pozorována podle určitého hlediska a analyzována na určité úrovni a aby jisté slovo bylo používáno v určitém významu“.

společnosti“, řekl mi) a na celou historickou skutečnost. Je pravda, že už dlouho nemělo pro Foucaulta své výlučné místo myšlení nějaké epochy ve svých zdvojených formách, ve filosofii; sama jednoduchá historie idejí zdaleka nenacházela své výlučné místo v kanonických textech, ve filosofii; administrativní nařízení mohlo vyjevit víc⁸⁵ než *Rozprava o metodě*. Nukleární teror a moderní ovládnutí světa technikou (heideggerovským *Gestell*) nevzešly z jedné nešťastné Descartovy propozice o vládě člověka nad světem. Nacházíme se daleko od Heideggerových dějin Bytí.⁸⁶

Foucault proti transcendentálnímu puvodu myšlení podle Kanta a Husserla postaví původ empirický a kontextuální: myšlení, tento nehmotný útvar, se formuje v nitru celého jednoho „dispozitivu“, jímž proniká a jemuž se vnucuje. Diskurs totiž není nesen jediné vědomím, ale společenskými třídami, ekonomickými zájmy, normami, institucemi a nařízeními. Objevení se psychiatrického diskursu v 19. století obsahovalo psychologické a právnícké ideje, soudní instituce, lékařské, policejní, nemocniční, rodinné nebo profesionální normy.

Myslím si však, že diskurs, o němž mluví Foucault, má blízko k jednomu pojmu, jenž se stal klasický v sociologii a historii, totiž k ideálnímu typu, který vymyslel Max Weber, k oné schematizaci jisté historické formace v její specifičnosti. V čem by se diskurs lišil od ideálního typu? Co je to popis nebo diskurs milostných „slastí“ v Řecku? Co je to „vládnutelnost“ ve starém režimu? Foucault přece konstruuje ideální typ, když píše, že vládnout lidem před 18. stoletím znamenalo

⁸⁵ *DE*, I, s. 548, srov. s. 499; *DE*, II, s. 282–284. Viz například *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, coll. Tel 1976, s. 471. (Zkrácené české vydání Foucaultových *Dějin šílenství v osvícenství*, přel. V. Dvořáková, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993, neobsahuje tu část, k níž Veyne odkazuje. – Pozn. překl.)

⁸⁶ „Tyhle vysoké spekulace mne přesahují,“ říkal ironicky Foucault; „zcela skromný materiál, kterým se zabývám, nedovoluje, aby se s ním tak královsky zacházelo“; bylo by nesnadné psát dějiny nějaké historické formace, aniž by se braly v úvahu například důsledky moci, a dokonce, a to často, diskursu ústřední moci dané epochy (*DE*, II, s. 409–410).

zavádět až do chování poddaných pravidla uložená Bohem člověku nebo ta, jež se stala nezbytnými kvůli jeho špatné přirozenosti; potom, ve věku osvícenství a fyziokratů, spočívalo vládnutí v ovládnutí přirozených proudů (demografických, peněžních, volného oběhu obilí,...), a pokud se zbytku týče, pak v „laissez faire, laissez passer“.⁸⁷

Jde o zvlášť hluboce pojaté ideální typy usilující vystihnout *differentia ultima*. Ovšem u Foucaulta stejně jako u Webera šlo o rozlišení složek nějaké historické formace, dispozitivu, šlo o to, ukázat vazby mezi těmito složkami a dát najevo jedinečnost celku. Proč se Foucault bránil jako čert⁸⁸ tomu, aby byl brán jako někdo, kdo má blízko k Weberovi? Protože u Webera nenacházel princip jedinečnosti a protože se domníval, že se Weber snažil nacházet podstaty. Obávám se, že měl o Weberovi nepřesnou představu;⁸⁹ nerozpoznával, že Weber byl stejným nominalistou jako on sám, že četl Nietzscheho, že sdílel jeho povýšený skepticismus a že viděl lidská nebesa jako „rozdrásaná mezi bohy“, kolísající mezi hodnotami.

Konečně, protože diskurs je imanentní vůči historickým faktům, vůči veškerému dispozitivu, jehož je jen konečnou formulací, nestrhává za sebou dějiny, ale naopak je jimi strhován spolu se svým neodlučitelným dispozitivem. Taková je odpověď na často pokládanou otázku: Odkud se bere ona zdánlivě slepá determinace, jakou je diskurs? Co ho produkuje? Odkud pochází záhadné mutace diskursu v průběhu staletí? Pochází docela jednoduše z obyčejné a dobře známé historické kauzality, která neustále strhává a modifikuje praktiky, myšlenky, zvyky, instituce, zkrátka celý dispozitiv včetně diskursů, jež jen vymezují hranice. Odkázali jsme už na diskurs pohanských

„slasti“, potom na křesťanskou „tělesnost“; platonismus, stoicismus jako nauku „ve všech ohledech“ (což ho doporučovalo vrstvě, k níž náleželi příslušníci honorace a vedoucích činitelů), demokratický nebo oligarchický občanský postoj antické obce a jeho zainteresovanou povinnost vlády nad sebou, ideu *physis*, přirozenosti, jež se proměnila v boží stvoření, a tak tady dále, jak se domnívám, hrají nějakou roli.

Nuže dispozitiv, jak si vzpomeneme, má ve své konečnosti historické hranice diskursu jakožto svých mezí. Z toho je třeba učinit závěr, že to, co o dějinách vědění říká náš skeptický myslitel, se rovněž uplatňuje na dějiny obecně:

Dějiny vědy, dějiny znalostí jednoduše neposlouchají obecný zákon pokroku rozumu, není to lidské vědomí, není to lidský rozum, který by byl jaksi držitelem zákonů svých dějin.⁹⁰

A protože diskursy nenásledují jeden po druhém podle logiky nějaké dialektiky ani se navzájem nenahrazují z nějakých dobrých důvodů a neposuzuje je nějaký transcendentální tribunál, jsou mezi nimi jen faktické, nikoli právní vztahy, přičemž střídají jeden druhého, jejich vztahy jsou vztahy cizincu, soupeřů. Boj, nikoli rozum, je bytostným vztahem pro myšlení.⁹¹

⁸⁷ Foucault, M., *Sécurité, territoire, population*, c. d., s. 48–50.

⁸⁸ *DE*, IV, s. 26–30.

⁸⁹ Jak se zdá, Foucault se domníval, že zásadní Weberovou myšlenkou byla racionalizace postupující staletími a že ideální typ je konstrukce dovolující „zmocnit se podstaty“, aby byla „pochopena“ vycházejíc „z obecných principů“ (*DE*, IV, s. 26–27).

⁹⁰ *DE*, I, s. 665–666, kde Foucault mluví rovněž o „nevědomí, jež by mělo svá vlastní pravidla, jako je má nevědomí lidského jedinice, které má rovněž svá pravidla a své determinace“.

⁹¹ Droit, R.-P., *Michel Foucault, entretiens*, c. d., s. 22 a s. 135. Tato myšlenka pochází od Nietzscheho.

III.

FOUCAULTŮV SKEPTICISMUS

Jakmile jsme dospěli k objasnění oněch časově určených a vysvětlitelných událostí, jakými jsou krajní difference nazvané diskursy, dovedli jsme čtenáře ke kritickým závěrům. Diskursy po sobě následující jsou produkty nějakých dějin, jsou neadekvátními odrazy svého předmětu a liší se v průběhu staletí, což dostačuje k tomu, aby se ukázala jejich neadekvátnost. Jakmile vysvětlujeme diskurs, objeví se jeho libovolenost a jeho meze. Podle tohoto jednoho vzorku, podle tohoto číselně jedinečného soudu předpokládáme jakýmsi „kolektivním“ úsudkem (obecným, ne-li univerzálním), že tak tomu má být s každým jiným diskursem. Vysvětlení několika jedinečností tak vede prostřednictvím indukce ke kritice poznání a světa, jaký je.

Neřekl jsem, že by to vedlo k popření empirických pravd (k tomu se vrátíme). Když naopak dospějeme k vysvětlení oněch datovaných singularit, jakými jsou diskursy, dospějeme, aniž bychom to řekli, k filosofickým závěrům. Foucault o sobě rovněž tvrdil, že není historikem, protože však implicitní závěry ponechával pečlivě ve skrytu, nenazýval sebe také filosofem. V roce svého úmrtí definoval svoje knihy jako „kritické dějiny myšlení“;⁹² dějiny proto, že nepostupuje

⁹² *DE*, IV, s. 632.

modo philosophico: „empirické bádání, skromná historická práce“⁹³ si osobuje „právo popírat transcendentální rozměr“.

Foucaultův skepticismus představuje tedy kritiku v dvojím smyslu slova. V tom smyslu, jaké má toto slovo u Kanta, je to kritika poznání, která zde funguje na základě historické hermeneutiky, a nikoli na základě newtonovské fyziky, jako je tomu u Kanta; zajímá filosofa a historika a funguje na tom, co roku 1859 autor *Salambo*⁹⁴ nazval „historickým smyslem“; tento smysl „je zcela nový“, napsal v jednom dopise, a „je slávou našeho století“.⁹⁵ Avšak tato historická kritika se může rovněž týkat člověka a občana, může oběma sloužit jako politická kritika (toto je dle našeho autora čistě otázka osobního výběru, neboť podle jakého Rozumu, jakého Dobra nebo jakého Smyslu dějin by byl tento výběr předepsán?) – a tato kritika slouží k akci, pokud se rozhodneme pro politický zápas.

Jestliže například kritizujeme obecně historicky ideu Moci, pak konstatujeme, že lidé opravdu mohli být v jedné epoše občany, z nichž každý byl politicky aktivním účastníkem a malým podílníkem na vládě své obce;⁹⁶ nebo v jiné epoše lidé zase náleželi k lidské fauně, v níž se zabydlo panství jediného vladaře, k fauně, kterou vladař

⁹³ Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 302.

⁹⁴ Míněn je samozřejmě Gustave Flaubert. – Pozn. překl.

⁹⁵ G. Flaubert, dopisy z 18. 2. 1859 a ze 3. 7. 1860. V roce 1858 napsal Renan v *Revue des deux mondes* tyto programové řádky: „Zdá se mi, že historické vědy jsou povolány k tomu, aby nahradily abstraktní školskou filosofii v řešení těch problémů, které za našich dnů nejzávažněji zaměstnávají lidského ducha. Lze rozpoznat, jak mi připadá, že bez toho, že bychom si osobovali zakazovat člověku, aby svou intuicí překonával pole experimentálního poznání, že pro něho jsou skutečně jen dva řády věd, totiž přírodní vědy a vědy humanitní: vše, co je mimo, se pocituje, vnímá, zjevuje, avšak vůbec nedokazuje: historie, chci říci dějiny lidského ducha, jsou v tomto smyslu pravou filosofii naší doby. Každá otázka našich dnů spadá nutně do historické debaty; každý výklad principů se mění v historickou přednášku.“

⁹⁶ Jako občan své obce odmítl Sókratés uprchnout a vydal se smrti; nebyl pouhým občanem, poslouchajícím nelegální a tyranskou vládu, ale částí Obce spočívající na respektu vůči Zákonu. Nechtěl dát příklad neposlušnosti vůči Zákonům. Naopak odbojář let 1940–1944 se chápal jako člověk podřízený nelegální nebo nelegitimní vládě.

mohl stříhat jako ovce, ovšem musel vědět, jak zůstat pánem, a proto naslouchal radám Machiavelliho;⁹⁷ nebo byli obyvatelstvem, které se snaží spravovat moc po způsobu správce lesů a vodstva, jenž řídí a kanalizuje toky vod; nebo byli pasažéry na lodi, zmítané někdy bouřlivým mořem, kdy se moc stará o *welfare* cestujících.

Mírná, knižní, kontemplativní kritika zpochybňuje takto *pravdu* obecností o Moci nebo o Lásce – psáno majuskulními písmeny. Tak lze přejít k aktivní kritice, jež tím, že si uvědomuje, jak jsou proměnlivé skutečnosti klamných obecností, popírá jejich politickou legitimitu. Lze si také, tak jak to činil Montaigne, zvolit opačný závěr: má vůbec cenu měnit vládu? Opakuji, že pokud ano, pak ji chceme změnit na základě osobního rozhodnutí, protože zvolená novinka bude stejně libovolná jako ta předešlá: ovšem taková úvaha nikdy nikoho nezadržela. Tak jde život, bez ohledu na nihilismus.

Foucault, pro něhož minulost byla hřbitovem pravd, z toho nevyvozoval s hořkostí marnost všeho, nýbrž pozitivnost bytí: jakým právem bychom měli bytí soudit? Nikdy neodsoudil, byť jedním slovem, neabsurdnější doktrínu, všechny vykládal s vyrovnaností a s výmluvností, jež znamenají určitý respekt. Nic není zbytečné, výtvoř lidského ducha jsou jen pozitivní právě proto, že existovaly; jsou stejně zajímavé a pozoruhodné jako výtvoř Přírody – květiny, zvířata ukazující, čeho je příroda schopna. Ještě slyším, jak mi Foucault vykládá s potěšením, sympatií a obdivnou úctou o svatém Augustinovi a jeho setrvalém jiskření idejí; viditelné idejí tím cennějších, že prokázaly, čeho je schopen lidský duch, jakkoli bylo obtížné jim uvěřit.

Nebyl to u něho nezávazný estetismus, ale odůvodněný postoj. Také to nebyl amoralismus; úděsné utrpení, jemuž byl vystaven popravovaný Damiens,⁹⁸ bylo samozřejmě hrozné, fakta mluvila za sebe dostatečně. Stejně tak flaubertovská objektivita tváří v tvář kartagin-

⁹⁷ Neboť toto je skutečný, vlastní předmět machiavellského *Vladaře*: naučit vladaře, jak si zachovat vládu nad svým územím.

⁹⁸ Damiens, Robert François (1715–1757), zranil 5. 1. 1757 lehce nožem Ludvíka XV. Byl odsouzen za pokus o královraždu a hrůzným způsobem popraven 28. 3. 1757. – Pozn. překl.

ským hrůzám⁹⁹ je mlčky odsuzuje; a rovněž objektivita Jonathana Littella, jehož *Laskavé bohyně*¹⁰⁰ jsou jako nějaká malba od Caravaglia. Za rétorickým tichem písma uhodneme trpkost, pro niž Foucault nacházel v živém rozhovoru táž slova, která máme na jazyku tváří v tvář ukrutnostem, jichž je náš druh schopen.¹⁰¹

Foucault nebyl ani nihilista, ani subjektivist, relativista nebo historicista: podle svého vlastního přiznání byl skeptik. Dostávám se k rozhodujícímu citátu. Dvacet pět dní před svou smrtí shrnul Foucault své myšlení do jednoho jediného slova. Jeden hlubokomyšlný tazatel se ho zeptal: „Jste skeptikem, pokud se nedovoláváte žádné univerzální pravdy? – Absolutně,“ odpověděl.¹⁰² Hle, ryzí slovo: Foucault pochybuje o každé příliš obecné pravdě a o všech našich věčných pravdách – nic víc, nic méně. Jak napsal v úvodu *Zrození biopolitiky*, univerzália neexistují, existují jen jedinečnosti. Jednoho večera, když jsme mluvili o mýtu, mi řekl, že pro Heideggera bylo velkou otázkou vědět, co je základem pravdy; pro Wittgensteina to bylo vědět, co se vlastně říká, když mluvíme pravdu. „Avšak podle mého mínění otázka zní: Jak dochází k tomu, že pravda je tak málo pravdivá?“, pravda nebo přinejmenším velké pravdy každé epochy.

Foucault v *Dohlížet a trestat* nenaznačuje, že náš vězeňský systém není o nic lepší než děsivá mučení za našeho starého režimu; Foucault nevládne cynismem, jenž háže vše do jednoho pytle (bojoval proti trestu smrti), ale chce ukázat, že ty dva trestní systémy jsou heterogenní a že se oba stejně zaměřují na jedinečné a libovolné cíle. On v tom okamžité vycítil něco divného, zahlédl mezi nimi okamžité rozdíly. Rozdíl ve vztahu k čemu? Vůči jiným diskursům nebo

vůči našemu vlastnímu trestnímu diskursu: ve vztahu k čemu jinému bychom mohli zvažovat nějaký rozdíl? Neexistuje, ani nemůže existovat hotová typologie lidského chování, na niž by se stačilo odvolat.

Ze všech diskursu a následných dispozitivu šílenství v dějinách není možné odvodit, co je to šílenství samo o sobě; tyto diskursy a dispozitivu jsou naopak historickými fakty, o nichž je možné důsledně pojednávat jako historik. Mám se snad odvážit zmínit Spinozu, pro něhož každé tělo, každá duše a každá myšlenka jsou jedinečným produktem univerzálního sřetení a nevstupují do nějakého druhu a nějakého rodu? Nebo lépe, zdají se do nich vstupovat jen kvůli naší představivosti, již zneužívají povrchní podobnosti¹⁰³ (Spinoza, to je pravda, mluvil o modech substance Přírody, tedy o vás a o mně, a nikoli jako Foucault o entitách, jimiž jsou diskursy).

Dusledky jsou závažné: nemůžeme již vyhlášovat, jaká je správná cesta lidstva, jaký je smysl jeho dějin, a musíme přivyknout myšlence, že naše přesvědčení, dnes nám drahá, jimi zítra nebudou. Je nutné se vzdát obecných a definitivních pravd: metafyzika, filosofická antropologie nebo morální a politická filosofie jsou marné spekulace. Absolutno není v našem dosahu,¹⁰⁴ přinejmenším nyní. Jednoho dne možná „budeme znát vše: hrob je tu, aby věděl“ (Hugo). Pro skeptika je možné, aby se svět velmi lišil od toho, co z něj vidíme.

Pospěšme si ujistit čtenáře: tato skepse se netýká skutečnosti historických faktů, jež zaplňují Foucaultovy knihy, nýbrž velkých otá-

¹⁰³ O popření univerzálií u Spinozy viz Gueroult, M., *Spinoza*, Aubier, Paris 1968 a 1974, sv. I, s. 156, s. 413, s. 443; sv. II, s. 339; a nuance, jež vykládá Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris 1968, s. 256–257.

¹⁰⁴ Neboli vše je možné: Heidegger má možná pravdu! Aristotelův jednající intelekt možná existuje. Georg Simmel má možná pravdu, když předpokládá, že duše není substance, nýbrž funkce, která zůstává stejná za zcela odlišných podmínek skutečnosti (Simmel, G., *Lebensanschauung*, in: týž, *Gesamtausgabe*, sv. XVI, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, s. 209–425). V tom otázka nespočívá: spočívá v tom, že o ní nemůžeme nic vědět. Ale úlek vyvolaný „přírodou“, pohled na strom nebo na nějaký hmyz, když pomyslíme na jejich neuvěřitelnou vnitřní architekturu... „Příroda“ zná vše o fyzice a o chemii. Takže po tomhle, darwinismus...

⁹⁹ Veyne má znovu na mysli knihu Gustava Flauberta *Salambo*. – Pozn. překl.

¹⁰⁰ Littell, J., *Laskavé bohyně*, Odeon, Praha 2008 (v originále *Les bienveillants*, Galimard, Paris 2006). – Pozn. překl.

¹⁰¹ Jak Foucault vypověděl jeden večer: „Ty masakry vás udivují? Víte ale, že v předvečer bitvy u Wagramu kdosi Napoleonovi řekl: ‚Sire, tato bitva bude zbytečná, k čemu je dobré dát zabít sto tisíc mužů kvůli ničemu?‘ Napoleonova odpověď: ‚Člověku, jako jsem já, na smrti sta tisíce mužů nesejde.‘“

¹⁰² *DE*, IV, s. 706–707.

zek, jako například „co to je pravá demokracie?“ Raději se tažme, jakou demokracii si přejeme (ostatně většina z nás pravděpodobně neváhá věřit, že je opravdu taková, jaká si přejeme, aby byla). Kritizovat obecné ideje neznamena popírat veškerou pravdu a útočit na čest historiků, jak se toho někteří obávali.

Důsledky toho přesto zůstávají neméně závažné; dovedme čtenáře až k nejtěžším z nich tím, že zmíníme skandál, který Foucault vyvolal toho dne, kdy tvrdil (přinejmenším se tomu věřilo), že člověk, lidstvo, podoba člověka byli dobří leda k tomu, aby byli vymazáni z našich mozků, a že už o nich není zapotřebí mluvit. Přesto to byla jen bouřka ve sklenici čisté vody. Pravda empirických faktů je pro nás dostupná – konstatovali jsme; zkonstruovali jsme lingvistiku, politikou ekonomii, sociologii, a dokonce psychologii a kognitivní vědy – naopak jsme nedokázali zkonstruovat filosofickou antropologii. Tím je řečeno vše; myslím, že čtenář uhodl, co následuje.

Skeptik, ale nikoli nepřítel lidstva!

Co by se dalo říci obecně o člověku krom banalit? V antropologických univerzáliích nikdy nenajdeme to, co by angloamerický epistemolog označil za tvrdou část měkkého vědění: vše se pod rukou rozpívá. Tážete se, odkud se bere vývoj vědění, vědy? Dovolávejte se *ad libitum* zvědavosti, potřeby ovládnout svět nebo si ho přisvojit znalostí, dovolávejte se úzkosti před tím, co je neznámé, co je reakcí na hrozbu plynoucí z nerozlišeného.¹⁰⁵ Odtud pochází jedna z hlavních Foucaultových tezí: „Chceme-li analyzovat systém společnosti a člověka, je třeba zkoumat chování *člověka* nebo *lidské přirozenosti*.“¹⁰⁶ Je třeba studovat dějiny, ekonomiku, společnost, lingvistiku a celý dispozitiv, který z člověka učinil to, čím v dané chvíli je.

¹⁰⁵ DE, II, s. 242.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 103. „Pro analýzu dějin vědění není třeba zabývat se subjektem, člověkem jako subjektem.“ (DE, I, s. 775)

Zatímco antropologické myšlení předpokládá, že za fakty sídlí cosi obecně lidského, studují humanitní vědy, lingvistika, ekonomie, etnologie každá svou specifickou oblast, aniž by si činily nárok na to, že tak přispívají k obecné koncepci člověka.¹⁰⁷ Je toho mnoho, co se dá říci o pozitivitách, které v každém okamžiku formují člověka, o *homo oeconomicus*, o *homo faber*, o *homo loquens*, ale co poučného říci o *Homo* jako takovém? Že je mu vlastní smích? Že není ani zcela dobrý, ani zcela zlý? Že je to úžasné rozmanitý a proměnlivý subjekt a že je nesnadné učinit si o něm stálý a jednoznačný soud? V člověku redukováném na sebe sama nenalezneme přirozenost, neboť se omezuje na dispozitivy, v nichž se právě nachází.¹⁰⁸

Předvídejme tedy, že brzo přestane být lidská přirozenost předkládána jako předmět studia a že „se člověk ztratí jako obraz v písku na břehu moře.“¹⁰⁹ Poznali jsme osudovou větu, která ukončuje *Slova a věci*, a vzpomínáme si na koncert, který uvítal v žabí kaluži tento závěr, v kontextu stejně tak pochopitelný jako nevinný. Kolik ctnostných pohoršení vyvolala tato věta a Foucaultovi vynesla pověst nepřítele lidského druhu, toho druhu, k němuž patřilo tolik jeho čtenářů! Čas, který miji, dal zapomenout, že v těch vzdálených letech, bezprostředně po válečných hrůzách, byli všichni humanisty; stoupenci humanismu klasického, pokrokového, křesťanského, marxistického, personalistického, existencialistického, tomistického, a dokonce stalinského.

Nepředpojatý čtenář nalezne v tolik odsuzované větě ani ne tak rouhání, jako elegantně vedeným dlátem energické ztvárnění metafyzického pocitu tragiky života. Před třemi stoletími by byl tento obraz obličejů načrtnutého v písku a zahlazeného mořem pociťován jako alegorie „marnosti“ lidského údělu, jako Melancholie. Ovšem věta byla pochopena tak, že Foucault chtěl „provokovat“ a že byl jen

¹⁰⁷ Schneider, U. J., *Michel Foucault*, c. d., s. 79.

¹⁰⁸ DE, I, s. 608.

¹⁰⁹ Viz Foucault, M., *Slova a věci*. Z francouzského originálu *Les Mots et les choses* přeložil J. Rubáš, Computer Press, Brno 2007, s. 295. – Pozn. překl.

provokátérem. To slovo bylo vybráno špatně, protože Foucault nebyl provokující bytostí, nýbrž bytostí vyzývající ke střetu s omylem nebo s hloupostí. Příliš snadno se uchylujeme k psychologii provokování. Nebylo by o nic méně snažší uchylovat se k psychologii naivní víry v provokaci; oné naivní nebo domýšlivé víry, jako když měšťákoví v roce 1925 lichotila myšlenka, že „kubistickým malířům“ tolik záleželo na jeho mínění, že jim šlo jen o to, aby ho ohromili. Fakt je, že kdokoliv se ve skutečnosti domnívá, že je provokován, není *ipso facto* hoden toho – být provokován.

Foucaultova fatální věta znamenala jednoduše to, že je možné říci, z čeho byl člověka *udělán*,¹¹⁰ ale nikoli se tázat po „bytí člověka“ jako Heidegger (jaké je místo člověka v *Bytí a času*?) nebo po jeho niternosti jako Sartre (je bezelstný, nebo je neupřímný?). Foucault měl ještě mnohem více pravdu, než si v roce 1971 myslel, protože jak to odhalil asi roku 1980,

lidé se během své historie nikdy nepřestali sami utvářet, to jest nepřestali kontinuálně přemísťovat svou subjektivitu, utvářet se v nekonečné a mnohanásobné sérii rozdílných subjektivit, které nikdy neskončí a nikdy nás nepostaví před nějakou věc, která by byla člověkem.¹¹¹

Foucault umístí napříště na místo zbavené člověka, onoho příslovce-ného hrdiny, proces konstituování nebo jindy akt autostylizace lidského, svobodného, ne-li všemocného Subjektu: k tomu se vrátíme.

Nicméně uhadneme důvod tohoto malého skandálu: fatální věta na sebe strhla pronikavou nedůvěru, kterou si Foucault vysloužil už

¹¹⁰ Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 200–201; *DE*, IV, s. 75; *DE*, III, s. 469: „Jsme jen tím, co bylo řečeno.“ Srov. *DE*, I, s. 503; a též, *L'Archéologie du savoir*, c. d., s. 275: „Reči, psané věci se rodí z dispozitivu, a nikoli z jakési lidské přirozenosti; takže tam, kde se nachází znak, nemůže být člověk; tam, kde se dává promlouvat znakům, je nutné, aby se člověk odmlčel.“

¹¹¹ *DE*, IV, s. 75.

svým stylem a postojem. Jeho pronikavé knihy nejsou knihami nějakého buřiče, neobrací se však ani k nějaké správné straně, ani nejsou psány proto, aby kolem sebe shromáždily jako kolem tepla kamen čtenáře všeho druhu. Nejsou komunikativní, nejsou vhodné k tomu, aby pozvedly životní tonus svých čtenářů. Napsal je samuraj s tase-ným mečem, tvrdý jako křemen, jehož chladnokrevnost a zdrženlivost neznala mezí. Ty knihy jsou meči a jejich ovládání předpokládá čtenáře, jenž sám má onen vitální tonus. Virtuozita tohoto šermířského stylu okouzlovala čtenáře, který zůstal mladý, a přivodila úspěch Foucaultovým knihám, ať už byly, nebo nebyly pochopeny; ovšem ať pochopeny, nebo ne, přiváděly jiné čtenáře k zaujímání pozice vzdoru, obrany, nebo dokonce odporu, když vyušili skrze jeho styl, s jakým člověkem a s jakými postoji mají co činit.

Samuraj, řekl jsem (toto slovo dlužím Jeanovi-Claudovi Passeronovi¹¹² – a to slovo dobře označuje elegantní, štíhlou siluetu našeho hrdiny, včetně bujarosti vybuchující v salvy smíchu); nuže, samuraj, válečník, to není „mysl, jež vše popírá“. Foucault nebyl z těch zatrpklých pesimistů, kteří sní o tom, že vyhodí dynamitem planetu. A káral jako snadnou a podezřelou literaturu těch esejistů nebo sociologů, kteří kultivují literární žánr latinské satiry a kárají neřesti doby: *panem et circenses*, společnost spektaklu, spotřební a konzumní společnost: takřka nevyhnutelné banality, protože je téměř nemožné zabývat se seriózně antropologií přítomnosti.

To, co u surrealistu pálilo, působí nyní jako ohřívání jídla. Foucault jako historik nedbal na bolestínská zveličování. Nietzsche v něm podezíral úslužné nářky jako symptom špatného zdraví; Foucault neznal ani nasycenost, ani znechucení, ani únavu, ani úpadek (což je to, co označuje nietzscheovský mýtus Věčného návratu: „Mohu znovu prožít současný svět tolikrát, kolikrát si bude kdo přát.“).

¹¹² Passeron, J.-C. (1930), významný současný francouzský sociolog a epistemolog, výrazně ovlivnil – podobně jako další sociolog Pierre Bourdieu – francouzskou teorii společenskovedního poznání. Viz zejména jeho knihu *Le raisonnement sociologique: un espace non poppérien de l'argumentation*, Albin Michel, Paris 2005. – Pozn. překl.

Meze této skepse

Pospěšme si nyní odpovědět na jednu hodně odlišnou, stále opakovanou námitku, jež představuje jen sofistický *gadget*. Říká se, že Foucault si protiřečí tvrzením, že je pravda to, že pravda není: jeho skepse nesena sama sebou by tak skončila v pochybování o pochybování. Nikoli proto, že jeho skepse není principiálně pochybností o všem, což dostatečně popírá samu námitku. Ta totiž sofisticky zaměňuje univerzální soud za kolektivní soud, jenž se zabývá jedním faktem po druhém. Univerzální propozice je takřkajíc princip: tomu neuniká nic. Obecná propozice je bilancí, konstatováním. Když myslitel zpochybní obecné ideje, nedopouští se tím univerzálního soudu (v takovém případě by se dopustil sám svého vlastního odsouzení), nýbrž jen číselně kolektivního soudu: neříká předem, principiálně, že neexistují obecné pravdy, ale kriticky bilancuje krámk pravd a konstatuje, že všechny vzorky, které prozkoumal, se dají kritizovat; z toho uzavírá, že v onom krámk bylo možno kritizovat vše. Konstatovat ovšem, že prvky nějaké bilance – zkoumané jeden po druhém – tak jak to provádí Foucault, je ničí, neničí ovšem tu chmurnou bilanci samu; právě naopak ji potvrzují, protože bilance a krám jsou dvě odlišné věci, přičemž ona bilance nepochybně zničující je.

Navíc si nikterak neprotiřečíme, když popírání obecných pravd rovněž obecně kritizujeme: tato střízlivá kritika si neklade nárok adekvátně poznávat nějaký daný předmět; potřebuje jen prázdné pojmy, pojmy diskursů, předmětné pojmy, referenční, principiální pojmy kolektivních soudů, singularit nebo univerzálií; tyto prázdné skořápky jsou jen pomocníky myšlení, nejsou ani adekvátní, ani neadekvátní,¹¹³ neboť neodpovídají žádnému určitému předmětu, jenž by byl neoddělitelný od nějakého diskursu; naopak se postupně propůjčují spoustě jedinečných odkazů,¹¹⁴ jimiž genealogická kritika vysvětluje „diskurs“, což ji přivádí k demystifikující bilanci, jak jsme viděli.

¹¹³ Dle Foucaultovy odpovědi na jednu mou námitku.

¹¹⁴ Srov. Gueroult, M., *Spinoza*, sv. I, c. d., s. 413–419.

Mír malým faktům, válku obecnostem. Jelikož Foucault, tento nečekaný pozitivista, o tom sám více neřekl, využijme svou šanci. Samozřejmě, jak napsal Marc Bloch, historická fakta neexistují už hotová, jsou to konstrukce, ale jsou konstruována diskursy neškodícími jejich pravdivosti. Jako když se drobný fakt, že se v určitých epochách a na určitých místech kadeřníkovi platilo za ostříhání vlasů tuctem vajec, a nikoli penězi, stane ve 20. století ekonomickým faktem hodným historického diskursu. Lazarovo zmrtvýchvstání a sabat čarodějnic přestaly být v 17. století důvěryhodnými nadpřirozenými událostmi (místo toho máme díky slavnému klimikovi Pierru Janetovi¹¹⁵ důkaz o tom, že například stigmata sv. Františka z Assisi nemusela být legendou). Soud nad empirickými fakty může být pravdivý: ke kambodžské genocidě došlo, Ježíš Nazaretský skutečně existoval, krácel ale doopravdy po vodě? Byl někdy konstatován jeden jediný zázrak?

Naopak k tomu, aby se hitlerovská genocida stala jen legendou, jak to předstírala hrstka zvrácených lidí, by bylo třeba celého jednoho diskursu, podle něhož by náš svět (stejně jako kdysi svět gnostiků) byl ovládán a zneužit klamavými mocnostmi, imperialismem, kapitalismem nebo židovským komplotem, snažícími se dát vzniknout této legendě. Šest milionu zavražděných Židů, to je fakt a fakta jsou tvrdohlavá, břitce odpovídal Foucault ohledně stalinských zločinů.¹¹⁶ Čísla *Starého zákona* jsou naopak fantasticky zvětšená – sto tisíc zabitých nepřátel, ženy a malé děti nepočítaje; my ovšem již nežijeme ve věku legend a nadnesených čísel.

Je možné diskutovat o různých interpretacích genocidy (univerzální banalita zla? tragický důsledek německého *Sonderwegu*? občanská a vojenská podřízenost autoritě, oné tolik pověstné *Obrigkeit*?). Bude se o tom vědecky diskutovat za propracovávání ideálních typů,

¹¹⁵ Janet, P., *De l'angoisse à l'extase*, Alcan, Paris 1926 (1976).

¹¹⁶ „Zmocnil se nás hněv z faktu“ – proti mírovým obhájcem stalinismu (*DE*, III, s. 277). K této epizodě viz Eribon, D., *Michel Foucault et ses contemporains*, Fayard, Paris 1994, s. 344.

jak uvidíme: avšak fakt genocidy je tu den co den a pouze gnostický diskurs by ho mohl popírat.

Hle, vše se zde objasňuje, dospěli jsme ke konci nebo k principu našeho problému: jen jsme pokračovali v jednom z velkých proudů řeckého myšlení – na jedné straně jsou fakta, malá fakta každodenního života, jediná fakta, o nichž řečtí skeptikové nepochybovali, což ukazuje, že život je nejsilnější (první ze skeptiků, Pyrrhón, se bál psů, věděl totiž, že mohou kousat);¹¹⁷ na druhé straně je vše ostatní nesmírná inflace „pravd“ zaslíbených hřbitovu. Zachovejme nicméně bezpečné místo pro objevy fyzikálních věd a pro ideální typy historiků a sociologů, stejně jako skeptik Sextos Empeirikos zachovával místo pro empirickou medicínu. Skutečně, objevy a ideální typy se opírají o fakta podobná těm, jejichž realitu zažíváme každou chvíli, když jednáme a když jsme vystaveni působení skutečnosti; ta fakta, s nimiž se zvířata a my sami musíme šikovně vyrovnávat.

Závěry založené na těchto faktech nám dovolují poznávat existenci minulých faktů a víceméně předvídat budoucnost. „Historické“ události, jakkoliv pompézní, se kritikou drobí v každodenní obdobná fakta a gesta (Waterloo, jak ho viděl Fabrice del Dongo tážící se, zda válečné epizody, jichž se zúčastnil, byly bitvou). Lze tedy stanovit materiální realitu toho, co se událo a co se dělo kolem plynových komor. Navíc si dobře nebo špatně rozumíme jakožto lidé, existuje zde hermeneutická vazba. Právě proto navzdory metafyzickým spekulacím Rozumu lze pravdivě dešifrovat přírodu, vyprávět dějiny a popisovat společnost. Můžeme věřit, že by Hume přitakal takové filosofii prostého porozumění.

Jak řečeno, na ona drobná fakta, o nichž nelze pochybovat, je možné dosáhnout jen z jistého hlediska a skrze nějaký diskurs; to je

¹¹⁷ Diogène Laërce, *Vie et doctrine des philosophes illustres*, sv. IX, s. 66; konzultovat samozřejmě vydání Goulet-Gazé, *Le livre de Poche*, Paris 1999 (česky: Diogenes Laërtios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, přel. A. Kolář, NČSAV, Praha 1964, s. 384).

fatálnost zatěžující lidské poznání.¹¹⁸ Býložravec hledá trávu, onen jedinečný předmět, který se nekonečně opakuje – protože jedinečná věc se nicméně může numericky opakovat¹¹⁹ – ale tato tráva není Trávou o sobě, o sobě samé, nezávisle na veškerém hledisku: v očích zvířete to jsou zelené a vzrostlé stvolý rašící ze země. Takový je v dobytčí perspektivě diskurs trávy, odlišný od jednostranného a částečného diskursu botanika nebo výletníka. Co to je Tráva o sobě, mimo jakoukoli perspektivu, to se nikdy nedozvíme (ta slova pro nás nemají dokonce smysl; jedině božská inteligence může nahlédnout izometrické zobrazení trávy); diskurs botaniku, kteří se domnívají, že o trávě „všechno ví“, neodpovídá diskursu býložravce. Nemůžeme vědět, co by byly tráva, moc nebo sex bez hábitu diskursu; je pro nás nemožné vymanit („zbavit písku“) fakta z obalu jejich diskursu. Nejde zde ani o relativismus, ani o historicismus, ale o perspektivismus.

Anebo ještě, abych citoval to, co Foucault napsal – už nevím kde: nikde se neshledáme se sexualitou v „přírodním stavu“; s touto rostlinou se setkáváme jen ve stavu rostliny kultivované v diskursu, současně vězeňkyní i žalářnicí dispozitivu, jemuž je imanentní diskurs, ono efemérní historické *a priori*. Evidentně zde nejde o něco takového, jako jsou formy *a priori* senzibility u Kanta! Snažím se jednoduše co nejlépe naznačit, že nelze vidět nějakou věc, „aniž bychom si o ní neudělali nějakou ideu“; dítě řekne o nově příchodím „to je táta“, takový je jeho antropologický diskurs. Nikdy se nestřetáváme s „primitivní, základní, němou, stěží artikulovanou zkušeností“¹²⁰ nějakého předmětu předcházející veškerý diskurs, s nějakým předdiskursivním

¹¹⁸ Srov. analýzu, kterou podnikl J. Laporte v práci *Le Problème de l'abstraction*, Alcan, Paris 1940. Znalost, kterou má býložravec o trávě, abstraktní a obecná idea, kterou si o ní učinil, je řízena jeho „tendencí“ (slovo je Laportovo) žít se trávou.

¹¹⁹ Neboť (v chápání) jedinečný předmět může být obecný (*in extenso*), opakovat se *numero*; kruh, číslo 37 jsou „jedinečné přirozenosti“ v karteziánských termínech (37 se liší od 36 a 38), ale nachází se všude, kde se s nimi setkáváme: v tomto sále se nachází 37 osob, ten Někdo má 37 knih. Jak píše Bergson, „je to tráva obecně, co přitahuje býložravce“.

¹²⁰ Foucault, M., *Archeologie vězení*, c. d., s. 75.

odkazem; tato záhadná silueta by okamžitě nabyla smyslu, získala by jméno, i kdyby mělo znít Záhada.

Právem nebo neprávem předpokládám,¹²¹ že podle Foucaulta vždy interpretujeme věci, že tak činíme naráz, a ne dlouho stejným způsobem,¹²² dospělý muž je rovnou interpretován jako táta, to ovšem vydrží jen několik málo měsíců. Pátrání po obnaženém předmětu, po předdiskursivním odkazu snad není nemožné,¹²³ nevedlo by ovšem daleko: lidé nikdy nemají co činit s obnaženým odkazem; jev, jenž se vepisuje do společnosti a do dějin tak, jak je prožíván, snášen, tolerován, posvěcen, institucionalizován, byl vždy rovnou interpretován, aby se vepsal do dispozitivu, jež ztvárňuje ve svém smyslu.

Jen nějaký buh by věděl, co to je předdiskursivní šílenství nebo Tráva o sobě.¹²⁴ Jak mi velmi ochotně napsal pronikavý Jean-Marie Schaeffer, „co jiného je poznání, ne-li interakce mezi dvěma časoprostorovými skutečnostmi, mezi jedincem a jeho prostředím, je to empirický proces, nikoli zrcadlo“. Poznání by mohlo být onou pravdivou shodou, tím zrcadlem, tím čistým světlem jen tehdy, kdyby mu zaručil úspěch nějaký transcendentální nebo transcendující základ (garance daná existencí Boha). Zázrak, v nějž filosofie věřila až do Nietzscheho (bylo by také možné zmínit antický skepticismus

¹²¹ Jedna Foucaultova věta mne uvádí do rozpaků: „Taková historie referentu je nepochybně možná; od počátku není vyloučena snaha vyprostit a osvobodit tyto ‚prediskursivní‘ zkušenosti z textu.“ (*Archeologie vědění*, c. d., s. 75) Nesnaží se zde Foucault, aby nevypadal neústupně, dogmaticky? Obtížně vidíme, jak by byl možný přístup k nějakému předdiskursivnímu odkazu, jak by mohl být nějaký popis neutrální. Již jednoduché vymezení předmětu předpokládá zaujetí stanoviska, diskurs. Kam až jde sexualita? Je umělecký akt cudný? Je náboženské vytržení záchvatem šílenství?

¹²² Foucault, M., *Zrození kliniky*, c. d., předmluva, s. 19: „Tím, oč jde ve věcech, které lidé říkají, není ani tak to, co si snad ať tak či onak mysleli, ale to, co je od počátku hry systematizuje, činí je pro zbytek času přístupnými novým diskursům a otevřenými úkolu transformovat je.“

¹²³ Foucault, M., *L'Archeologie du savoir*, c. d., s. 64.

¹²⁴ Srov. Nietzsche, F., *Œuvres philosophiques complètes*, sv. XII, *Fragments posthumes*, sv. 3, přel. J. Hervier, Gallimard, Paris 1979, s. 143 = Cahiers W 18, 2 [154].

a Karneada). Naneštěstí žádný diskurs nemůže splnit onu vznešenou roli, neboť „vzhledem k tomu“, pokračuje Schaeffer, „že různé diskursy jsou stejně mocné, pouze nějaký řád nejvyššího diskursu nesouměřitelného s lidskými diskursy, by mohl něco takového dokázat“.

A nadto mi Jean-Marie Schaeffer také napsal:

Foucaultovo epistemologické stanovisko nespočívá v tom, že by redukoval to, co je skutečné, na diskurs, ale v připomínání toho, že jakmile se nějaké skutečno projeví, už je diskursivně strukturováno. V tomto smyslu tvrzení o neredukovatelné rozmanitosti druhů diskursu neimplikovalo žádný idealismus redukující skutečno na myšlení, žádný ontologický relativismus.

Historik, jak tvrdím, má naopak přístup k událostem a fyzik zase dospívá k technickým aplikacím a může předjímat. Ale nic víc, „protože nelze odečíst způsob přístupu od toho, k čemu poskytuje přístup“.

Dobře cítíme při zvažování diskursu, jakou váhu skutečna má černé jádro,¹²⁵ které diskurs obklopuje (a možná také, jakou moc nad námi má sociální, institucionální, zvykový, teoretický aj. dispozitiv spolu s imanentním diskursem); my ale nemůžeme oddělovat dobré zrno od plev, protože diskurs sám vyděluje a nově sám v sobě modeluje ono jádro, jež má jako svůj předmět. Vše závisí na diskursu, kterého se táže vůle vědět. Musíme rozlišovat tři případy: humanitní vědy, pokud se snaží stanovit ideální typ z jedné série dílčích případů, fyzikální vědy, které odhalují pravidelnosti, a konečně teoretickou pretenci zabývat se příliš širokými a špatně uchopitelnými obecnostmi.

¹²⁵ Toto jádro nepochybnitelně existuje. Jako příklad uveďme, že nesrovnatelné statistické frekvence určitých konstantních lidských rysů ukazují napříč univerzálními dějinami, že se pod diskursy nachází jádro skutečného. Ale co je toto skutečné? Konstatujeme například, že napříč staletími a kulturami je homosexualita méně častá než heterosexuality, ale to je hrubý fakt bez jakéhokoli smyslu potud, pokud mu nějaký diskurs smysl nedodá, fakt, jenž nedovoluje žádný závěr, který by nebyl diskursivní, a tudíž libovolný.

Dějiny myšlení v sobě neodhalují žádný transcendentální moment,¹²⁶ stejně jako politické a sociální dějiny neodhalují imanentní smysl historie. Můžeme se oprávněně¹²⁷ trochu pobavit a představit si Foucaulta jako metafyzika, jakkoli je to nemožné; za substanci by považoval Spinozova nutného Boha-přírodu, či spíše chaos, onen „chaos přesnosti“, o němž mluví René Char; chaos by produkoval pouze *res singulare*, a nikoli univerzálie, takže Foucault by nepřisuzoval lidskému duchu schopnost obecných pravd, neboť ty mohou být jen prázdné.

A kdyby byl Foucault ontologem, bytí by se mu redukovalo na následnost diskursivních praktik, dispozitivů moci a forem subjektivace „všech diskontinuálních procedur, jejichž základem může být jen nedeterminovanost“, jak psal François Wahl.¹²⁸ Necht se ujistí ti čtenáři, kteří litují nepřítomnosti nějakého transcendentního Bytí: věřit je fakt nebo milost, oboje nepotřebuje důkazy, zatímco nevěřící člověk, je-li skeptikem, nemůže rozumovat ani pro Boha, ani proti němu. Montaigne z toho v zájmu veřejného míru vyvozoval, že máme mírumilovně dál věřit jako předtím.

Vraťme se na zem. Ve fyzikální přírodě, kterou zkoumají exaktní vědy, představují objekty vědeckého diskursu pravidelnosti, jak každý ví. Naopak v lidských záležitostech existují a mohou existovat pouze singularity jisté chvíle (slasti, potom tělesnost atd.), protože pobyt lidstva je bez základu, bez poslání i bez dialektiky, jež by ho nějak

¹²⁶ Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 302, kde vskutku jde o kantovské transcendentální, nikoli o nějakou transcendenci.

¹²⁷ Oprávněně proto, že sám Foucault (*DE*, II, s. 97) se baví tím, že na sebe bere Deleuzovu kůži z *Différence et répétition* (PUF, Paris 1968), aby předstíral metafyziku „veškerého hazardu“, „vrh kostek“ (srov. *DE*, II, s. 100: „kostky nám vládnou“), věčného návratu, nikoli Téhož, nýbrž netělesné události a rozdílu. Na filologické rovině se však prohlašuje za skeptika (v jemnějších a zdvořilejších termínech), když se Deleuze domnívá, že nalezl v *Zarathustrovi* onu nauku o věčném návratu rozdílu, a nikoli Téhož; ovšem Deleuzův záměr byl nakonec dobrý... Foucault sám hlásá „filosofii události“ v *Řádu diskursu*, c. d., s. 28–29.

¹²⁸ Wahl, F., *Le Perçu*, Fayard, Paris 2007, s. 523, pozn. 1.

uspořádávaly; v každé době existuje jen chaos libovolných singularit vzešlých z předchozího chaotického sřetení. Věta, kterou jste právě přečetli, představuje princip, z něhož, jak se domnívám, plyne foucaultovství. Právě proto mohl Foucault odpovídat tomu, komu poskytoval interview, že pro lidskou oblast nehlásá žádnou univerzální pravdu: pravdy neexistují, existují jen detaily. Ale Foucault se nikdy neodvolával na tento princip, protože z jeho pohledu nebyl důležitý tento truismus, ale fakta, jež z něho plynou; přál si dát najevo, že jeho bádání vychází z faktu, a nikoli z nějakého filosofického principu, o němž neměl nejmenší chuť filosoficky diskutovat, protože filosofii nevěřil.

Empirické singularity mu naopak připadaly jako důvěryhodné. Jsou šancí pro historika, novináře nebo vyšetřovatele: právě oni zkoumají jedinečný průběh nějaké události. Diskurs, který tito tazatelé vrhají na fakta, aby je zachytili, a který tato fakta nově modeluje, stahuje do jejich sítí nově upravenou odpověď, jež zodpovídá jejich otázku: Jaká je pravda tohoto jedinečného faktu, jaké skutečnosti odpovídá? (Popravdě řečeno, jejich otázka také vyžaduje, aby fakt nebyl nadpřirozený a aby se udál v našem prostoru a času, nikoliv na Olympu pojímaném současně jako nebesa i jako vrchol hory v nějakém mytickém časoprostoru.)

Především kdy a kde se fakt odehrál? Jak ukázal Bernard Williams,¹²⁹ naše historická věda začíná Thúkýdidem, s nímž se každé události dostává místa a data, *illic et tunc*, čímž se historická minulost stává homogenní v přítomnosti¹³⁰ a už není mytickým časem nebo dobou, kdy zvířata mluvila. Potom si možná budou historici klást obecnější a pichlavější otázky – třeba o roli třídního boje, ekonomii jako prvním hybateli, konfliktu civilizací, ale to už je jiná záležitost. Jistě, tyto

¹²⁹ Williams, B., *Vérité et véracité. Essai de généalogie*, prel. J. Lelaidier, Gallimard, Paris, řada Essais, 2006.

¹³⁰ Cicero, který příliš nevěřil na bohy ani na mýty, se perfidně táže, jak to, že za našich dnů bohové už nemají děti, že už nikdy se neohlašuje boží narození, zatímco kdysi bohové děti měli?

otázky historické „syntézy“ mohou změnit smysl, který historik propůjčí nějaké události, ale nesmí nikdy zpochybnit skutečnost faktu.

A ještě něco: položením otázky týkající se onoho *illic et tunc* činí člověk ze sebe sama spíše historika než teoretika, upřímného věřícího nebo zaslepeného aktivistu; je to „korelativní konstituování subjektu a objektu“. ¹³¹ Jestliže totiž poznávající subjekt klade minulosti dobrou otázku, pak se tím takový subjekt proměňuje v historika nebo v investigativního novináře. Dotazující diskurs, objekt, jež zasypává a zpracovává, a sám poznávající subjekt, to vše se rodí z téhož tazání. Každý si vybírá svobodně (vrátíme se k tomuto příslovci, jež může znepokojovat sociology) svou cestu, svou subjektivaci.

Vzpomeneme si na to na příslušném místě, ale vraťme se k Foucaultovu mlčenlivému principu. Jestliže vše jde dobře pro empirické singularity, naopak ve shodě s tímž principem jedna obecná idea, která by se vznášela nad vícero jedinečnými skutečnostmi, splétajíc je dohromady, a nárokovala by si je podřídít, může být pouze povrchní a klamavá. Hledáme-li obecnosti v lidských věcech, koncepty, podstatu, jež by byly společné pro jednu z oněch „předmětných, v sebe zapletených pluralit“, ¹³² dospějeme jen k falešným, rozplizlým idejím (velký rozsah, málo pochopení), příliš rozsáhlým, často vzneseným, někdy pompézním a povznášejícím. Přesto uvidíme, jak mohl Foucault, aniž by si odporoval, bojovat za jistá přesvědčení – či spíše bojovat proti tomu, co ho pohoršovalo.

IV. ARCHEOLOGIE

Začátky jsou zřídka krásné, myšlenky totiž nevystupují z pravidvého zakladatelského subjektu ani z nějakého prvotního spřeženectví s čerstvou realitou světa, ale vděčí nahodilým událostem: z toho plyne „princip jedinečnosti dějin myšlení“. ¹³³ Moc, třídní boj, monoteismus, Dobro, liberalismus, socialismus, všechny velké ideje, jimž věříme nebo kterým jsme věřili, jsou produkty naší minulosti; existují, jsou reálné v tom smyslu, že se nám vnutily jako cosi, čemu máme věřit a co máme poslouchat; přesto se pro nás nezakládají v pravdě. Náš autor sdílí spontánní nominalismus historiků ¹³⁴ nebo Maxe Webera.

Z konceptu učiníme čistý list. Foucault pomýšlí na Nietzscheho slova „všechny koncepty se staly“; navrhuje tedy „pominout, jak to je jen možné, antropologické univerzálie, místo toho navrhuje zkoumat, jak se historicky tvořily“, ¹³⁵ hrabat se v archivech lidstva a nacházet

¹³¹ DE, IV, s. 635.

¹³² Foucault, M., *Archeologie vědní, c. d., s. 77.*

¹³³ Viz k tomu cenný komentář od Frédérica Grose ve vydání Foucaultova kursu *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Hautes Études – Galimard – Seuil, Paris 2001, s. 23-24, pozn. 32.

¹³⁴ DE, IV, s. 34.

¹³⁵ Tamtéž, s. 634.

v nich komplikované a skromné zdroje našich vznešených přesvědčení; pod jménem genealogie, tedy pojmu, jež si vypůjčil od Nietzscheho, je to právě toto, co dokázaly jeho knihy, přičemž *Zrození vězení*, tedy jedna z jeho prací, je ozvěnou *Genealogie morálky* onoho druhého autora.

Jestliže se koncepty staly, pak skutečnosti se rovněž staly; pochází ze stejného lidského chaosu. Nemají proto nějaký původ, ale vytvořily se epigenezí, přidáváním a modifikacemi, a nikoli podle něčeho předem formovaného; nepředstavují přirozený rust jako rostliny, nerozvíjí to, co by předem existovalo v nějakém zárodku, ale utvářely se v průběhu času po nepředvídatelných stupních, zákratech, náhodách, setkáními s jinými sériemi náhod k neméně nepředvídanému výsledku.¹³⁶ Historická kauzalita nemá prvního hybatele¹³⁷ (ekonomie není nejvyšší příčinou, která by ovládala vše ostatní, a společnost o nic víc); vše působí na všechno, vše reaguje na všechno.

Důsledkem těchto diskontinuit je, že i otázky, které klademe skutečnosti, se stejně tak jako ony liší od jedné epochy k další, tak jako odpovědi, které jim dáváme. Na různé otázky odpovídají různé diskursy; pokaždé se zmocňujeme nějaké skutečnosti, jež není stejná; předmět poznání nezůstává stejný v průběhu následných diskursů.¹³⁸ Abych citoval Rortyho, mylil se snad Aristotelés, když v přírodě rozlišoval dva druhy pohybu, jeden přirozený (například hvězd) a druhý násilný (vrh oštěpu)? „Podal Newton správné odpovědi na otázky, na něž Aristotelés odpověděl chybně? Nebo si snad oba kladli odlišné otázky?“¹³⁹ Je to stejně směšné a málo filosofické jako se usmívat iluzím zamilovaných, protože milovaný cíl viděný očima lásky není týž, jaký se jeví lhostejnému zraku.

¹³⁶ Foucault, M., *Sécurité, territoire, population*, c. d., s. 244: místo „vyzdvihování jediného zdroje“ nějaké lidské reality je třeba vidět „množství mimořádně rozmanitých procesů“, které se spojily „jevy koagulace, podpory, vzájemného posílení“.

¹³⁷ DE, IV, s. 277 a s. 283: nikdy neexistuje základní fenomén, prvořadost nějakého faktoru vůči jinému, ale jediné vzájemné vztahy a věčné odstupy mezi nimi.

¹³⁸ Foucault, M., *Zrození kliniky*, c. d., s. 139.

¹³⁹ Rorty, R., *Filosofie a zrcadlo přírody*, c. d., s. 251.

Tudíž „způsob objektivace není stejný podle typu vědění, o který jde“.¹⁴⁰ Myslím se, jestliže se zde dovolávám Wittgensteina? Foucault s ním sdílí víru v singularity, sdílí s ním to, že oba odmítají pravdu jakožto *adequatio mentis et rei* a že odmítají přesvědčení, že by něco v nás („diskurs“ podle Foucaulta nebo jazyk podle Wittgensteina) myslelo o něčem víc, než si myslíme my sami. Pro Wittgensteina se život udržuje prostřednictvím jazykových her, jejichž je věznem; myslíme prostřednictvím slov, kódů chování (sociálních, politických vztahů, magie, postojů k umění apod.).¹⁴¹ Každá jazyková hra má svou „pravdu“, to znamená, že závisí na nějaké normě, která dovoluje rozlišovat, co je přijatelné o ní vyslovit, a co nikoli; každá epocha žije dle svých obecně sdílených myšlenek (což je totéž jako říci, že dle obecně sdílených vět) a naše epocha není výjimkou.¹⁴²

Jedna a táž věc může být pojata vícero hrami, v nichž se projeví odlišně; je více možných způsobů objektivizace. Strom v řeckém mýtu, kde se vypráví, jak Apollón proměnil Dafné ve vavřík, není totožný s vavříkem botanika a není ani totožný s vavříkem, jaký pěstovali a o němž hovořili řečtí zahradníci. Vypravěč mýtu o Dafné si ani neuvědomoval, že se jeho jazyk lišil od jazyka zemědělce a že vavřík mýtu nebyl vavříkem jako každý druhý.¹⁴³ V roce 1984, krátce

¹⁴⁰ DE, IV, s. 632.

¹⁴¹ Srov. DE, II, s. 539.

¹⁴² Jeden příklad postačí k tomu, abychom viděli, jak se ve všech epochách sobě rovnají obecně sdílené věty: „Lidé si mysleli, že král může přivolat déšť. [...] Dnes si myslíme, že letadlo, rozhlas, atd. jsou prostředníky ke sbližování národu a šíření kultury.“ (Wittgenstein, L., *O jistotě*, přel. V. Zátka, Academia, Praha 2010, § 132, s. 37; napsáno krátce před druhou světovou válkou.) Wittgenstein se zde posmívá siru Jamesi Frazerovi a jeho spekulacím o králích vyvolávajících déšť a o magickém základu jejich moci. K čemu je dobré pátrat, co je to primitivní mentalita, mytické myšlení atd.? Primitivové myslí jako my, nebo spíše, my nemyslíme lépe než oni.

¹⁴³ Stejně tak „kámen-nemoc“, který vyjme australský *medicinan* z těla nemocného, má společné s kamenem na cestě jen jméno. Podobně naslouchat nadpřirozeným hlasům nepředstavuje totéž jako naslouchat skutečným hlasům: v prvním případě je slyší jen jejich adresát, další přítomné osoby je neslyší (Wittgenstein, L., *Fiches*, Gallimard, Paris 1971 / *Zettel*, Basil Blackwell, Oxford 1967).

před svou smrtí, Foucault definoval svoje dílo jako studii o tom, co nazval nikoli jazykovými hrami, ale hrami pravdy proto, aby se odlišil od Wittgensteina.¹⁴⁴ Přesto je vavřín pro něho stejně jako pro Wittgensteina předmětem poznání a subjekt, tedy mytolog a zemědělec, nejsou totožní „dle toho, zda poznání, o něž jde, má podobu exegeze posvátného textu nebo je pozorováním, jež náleží přírodovědce“.¹⁴⁵

Navzdory naší touze být „objektivní“, každá změna vědění, jakákoli touha dobře postupovat přináší s sebou změnu svého předmětu; uskutečňuje se za cenu nového diskursu o svém předmětu.¹⁴⁶ Čtenář si vzpomene: Laennec *uviděl* jiné lidské tělo než jeho předchůdci, kteří v něm viděli kouzelnickou skříňku znaků. K tomu, aby vznikla srovnávací gramatika indoevropštiny nebo románských jazyků, nestačilo konstatovat, že se sobě značně podobají řecké *méter*, latinské *mater*, německé *mutter* a indoíránské *matar*: bylo třeba uvědomit si důležitost matérie slov, jejich hlásek a souhlásek. Bylo třeba připustit, že se slova neredukují na jejich smysl, na jejich funkci být zrcadly: jejich akustická matérie není pouhý detail, jen silné zrno slovní fotografie věcí.

Věda se proto začala soustřeďovat na hledání zákonů, podle nichž se transformovaly zvuky téhož slova sanskrtu ve zvuky řeckého slova, byť by se jeho smysl mohl lišit, – nebo na upřesnění etap, jimiž dospělo latinské *aqua* ve francouzské *eau*. Navíc se ještě odhalilo, že uvnitř univerzálního chaosu jistý aspekt slov – jejich fonémy – nabízel určité konstanty a umožňoval formulovat zákony, neboť „diskursivní a diskontinuitní série vykazují v jistých mezích vlastní pravidelnost“.¹⁴⁷ Galilei a Newton dospěli k analogickému objevu ve fyzice.

¹⁴⁴ DE, IV, s. 632, viz s. 634, s. 709, s. 713, s. 718. „Hra“ ve smyslu anglického *game*: „hra podle pravidla hry“, odtud „procedura“, „pravidla produkce“. Ohledně vztahů mezi hrami moci a hrami pravdy (vztahy, které jsou proměnlivé, nahodilé a syntetické, nikoli analytické: nelze říci „vědění je moc“) viz DE, IV, s. 676 a s. 724–726.

¹⁴⁵ DE, IV, s. 632.

¹⁴⁶ DE, I, s. 711; Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 193.

¹⁴⁷ Foucault, M., *Řád diskursu*, c. d., s. 29.

Etymologie vyložená v *Kratylovi* s nádhernou bezstarostností¹⁴⁸ se stala dětinskou. Zrod srovnávací gramatiky nespočíval jen v lepším poznání jejího předmětu, nýbrž implikoval, že se v podstatě již nepojednávalo o téže věci a „část považovaná za pertinentní“¹⁴⁹ se změnila. Jelikož totéž objektivní jádro je pokaždé viděno částečně a rozdílně, nikdy však úplně a ani ve své nahotě, je pro poznání charakteristická jeho *vzácnost* v latinském smyslu slova: je děravé, prořídilé, nikdy nevidí vše, co by mohlo vidět. Jak napsal Foucault: „Můj problém by se dal vyjádřit takto: jak dochází k tomu, že by se dalo v dané době toto říci a že to přitom nebylo nikdy řečeno?“¹⁵⁰ To, co mohlo být myšleno, spatřeno a řečeno v dané době, v dané oblasti, je *vzácné*, je to beztvary ostrůvek uprostřed nekonečného prázdna.

Člověk nemůže dospět k úplné pravdě, která nikde neexistuje. Není v naší moci přijmout řeč jakéhosi nesmírného, definitivního, totálního Diskursu, jenž by si přál nechat se slyšet¹⁵¹ a jenž by čekal na svůj okamžik v prázdnu, které nás obklopuje; takový jako diskurs vyloučených – dle příliš milosrdného pohledu Michela de Certeaua z května 1968; prázdno kolem nás není zaplněno tím, co bychom my odhodili.¹⁵² Nenalezlo by se v něm cosi přirozeného, jež jsouc

¹⁴⁸ Dokud se neuvažovalo o akustickém materiálu, snažila se etymologie přibližovat k sobě slova podle jejich významu za cenu slovních hříček, jak je tomu v *Kratylovi*, nebo vykládat, jaké francouzské slovo nastoupilo po latinském v označování téže věci bez vysvětlování fonetického přechodu. Říká se, že Voltaire takto napodoboval etymology své doby: *cheval* pochází z latinského *equus*, protože *e* se změnilo v *che* a *quus* ve *val*.

¹⁴⁹ DE, IV, s. 632.

¹⁵⁰ DE, I, s. 787.

¹⁵¹ Foucault, M., *Řád diskursu*, c. d., s. 25.

¹⁵² Jak si to zprvu Foucault myslel; viz předmluvu k prvnímu vydání *Histoire de la folie*, Plon, Paris 1961, s. III: „Ta temná gesta, jimiž kultura odvrhuje něco, co se pro ni stane Vnějškem.“ Právě proto Foucault vyškrtnul tuto předmluvu z reedice své knihy v nakladatelství Gallimard. Jestliže prázdno není prázdné, jestliže odvržená bytí a věci klepou na dveře, znamenalo by to, že existují nějaké původní Všechno a nějaký ideální cíl, totalita. Tak tomu vůbec není: neexistuje něco negativního, vše je pozitivní, nic nechybí, Francie se nemusí zvětšovat, aby konečně vyplnila své přirozené hranice.

vyhnáno, by se chtělo tryskem vrátit; neexistuje hegelovská porodní práce popřeného, negativního, jež by měla postupně dovést k úplné pravdě a ke konci dějin. Jinými termíny, neexistuje dialektika, věčný válečný dialog mezi přijatými idejemi a idejemi vyloučenými, s návratem potlačeného.¹⁵³ V nesmírné prázdnotě se naše malé myšlení jeví jako zcela zředěné, má leccjaký tvar, vykazuje překvapující mezery, nezaplňuje harmonicky ideální zaoblenost a mnohé jiné odlišné myšlenky by byly stejně myslitelné jako naše myšlení, jehož nezbytnost se nevnučuje o nic víc než u jiných podob myšlení.

V. UNIVERZALISMUS, UNIVERZÁLIE, EPIGENEZE: POČÁTKY KŘESŤANSTVÍ

Stručně řečeno, Pravda nikdy nesestoupí z nebes. Ostatně si vzpomínáme, že musíme neduvěřovat antropologickým univerzáliím, velkým slovům jako individualismus, nebo dokonce univerzalizmus. Vybabuje se mi jeden příklad: začátky křesťanství, u nichž nechť je mi dovoleno se zastavit, protože během výkladu se setkáme s dalšími problémy metody. Je známo, že toto náboženství vzešlé z judaismu, jenž byl výlučným náboženstvím jediného Zaslíbeného lidu, se stalo univerzálním, protože otevřelo své řady nesmírným pohanským zástupům, které ho obklopovaly; obecně se v tom spatřuje jedna z velkých etap všeobecných dějin, obecný postup Ducha.

Bylo to otevření se univerzálnu, ale v jakém smyslu? Toto slovo může označovat tolik věcí... V uvažovaném případě usiluje vyjádřit, že křesťanské náboženství je jediné pravé a že musí být hlášáno všem lidem pro jejich spásu, protože všichni mají nesmrtelnou duši. Právě proto ve Spojených státech před rokem 1865 vlastníci otroků křtili svoje černochoy dovezené z Afriky: jejich omezené pojetí univerzalizmu duše nezahrnovalo univerzalizmus lidských práv. Nemysleli si rovněž, že lidský druh je jen jeden, a že by tedy negři byli lidmi jako oni, svobodně nakládající se sebou samými, a že by měli duševní schopnosti prakticky stejné jako běloši, a že tedy rozdíl spočívá jen v odlišném kulturním a sociálním habitu.

¹⁵³ Hegelovská dialektika byla přesně po dvě století, ve světě, z něhož se vzdalovala myšlenka na Boha, mocným prostředkem, jak přece jen smířit naději na lepší svět s vědomím, že za našich dnů Pravda a Dobro nevládnou: oboje, ač vyloučeny a popírány, nepřestanou vykonávat nátlak a v úsilí a bolesti nakonec vpadnou do našeho světa jako *happy end*. Podle pověstné Hegelovy věty z roku 1807 idea Boha „poklesá však v pouhé kazatelství, a dokonce ve fádnot, chybí-li v ní vážnost, bolest, trpělivost a práce záporná“ (Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patocka, NČSAV, Praha 1960, s. 61).

Budiž, nebylo by však možné doufat přinejmenším v to, že – třeba jen omezeně – náboženským otevřením vstupuje s Kristem do tohoto světa jedna velká idea? Ne, nešlo o vniknutí Ducha, o *Ereignis*, o Událost, na niž Heidegger (tak málo evangelický) nepomyslel; byla to lidská reakce, vzešlá zespodu, imanentní našemu veskrze každodennímu údělu. První křesťané se stali univerzalisty v omezeném smyslu slova a aniž by si to vědomě přáli. Za cenu velkého odbočení od tématu, jež bude následovat, bych rád ukázal, že v průběhu dějin existují jen úzká vrátka a těmi nikdy nevstupují velké ideje, jež by změnily úděl lidstva.

Odkud se tedy bere křesťanský proselytismus? Proč došlo k tomu, že Dobrá zvěst byla hlášána celému světu? Ježíš z Nazaretu přitom byl jen židovský prorok a my nevíme, co by si myslel o křesťanství, jež se vytvořilo až po jeho smrti. Prorok Ježíš nebyl pro sebe sama hrdinou (mluvil jménem svého nebeského Otce); avšak jeho žáci a kazatelé, fascinovaní jeho charizmatem, vybudovali mezi lety 40 a 100 náboženství, jehož hrdinou byl.

Každý z nich vykonal něco sám a křesťanství bylo jejich kolektivním výtvozem. Dokazuje to skutečnost, že každý žák velebil Krista podle svého: Byl Ježíš Mesiášem? Prvorozený mezi všemi stvořeními? Nestvořený? Božský od začátku nebo se stal Synem božím svým Zmrtvýchvstáním (svatý Pavel hlásal jedno i druhé)? Ve čtvrtém evangeliu se Ježíš stal ztělesněním zosobněné a zbožštělé abstrakce věčného božího Slova, božskou bytostí, a tudíž „jedním“ bohem po boku samého Boha. Ještě okolo roku 140 byl Ježíš pro četné Hermovy¹⁵⁴ čtenáře svatým Duchem, jenž na sebe vzal lidské tělo.

V jednom bodě došlo ke shodě: Kristus, tím že obdržel od svého Otce kosmickou roli, se představil svým apoštolům jako prorok Konce časů a brzo se vrátí zahalen v oblacích, aby soudil živé i mrtvé. Apoštolové ve svém zármutku rozšířili tedy až ke hvězdám nerovný, avšak vzájemný vztah vášnivé lásky, jenž je sjednotil s touto kosmickou bytostí. Rovněž žila myšlenka, že na kříži „dal svůj život

za vykoupení mnohých“;¹⁵⁵ jeho politováníhodný konec tak nabyl smyslu.

Křesťanství se tedy stane náboženstvím, jež se nepodobá žádnému jinému, neboť se vymyká typologii. Řadit ho mezi „náboženství spásy“ je málo poučné; tak jako literární vynalézavost, rovněž ta náboženská je schopna výtvozu, jež jsou jedinečnými svého druhu.

Vynález Boha-člověka byl geniální, člověka stejného, jako jsme my, reálného, časově zařazeného; vynález guru, Mudrce, jenž byl současně božstvem, pravým božstvem, nikoli nějakou mytologickou postavou. Křesťanství se tak stalo jímavým metafyzickým románem lásky, v němž se božství a lidství navzájem vášnivě uchvacovaly, přičemž jádrem zápletky byla dobrovolná oběť nebeské bytosti vykupující ty, kdož v ni uvěřili (později se začalo mluvit o vykoupení všech lidí). Tato bytost bude neustále povyšována; Ježíš skončí jako bůh rovný Bohu, aniž by osobně byl oním Bohem: v průběhu let 150–250 dojde k „očíslování“ Trojice, jediného Boha ve třech božských Osobách, kde bude moci Kristus nalézt své místo.

Další geniální skutečností bude to, že Ježíš Nazaretský, ač se obracel výhradně k Židům, jim nekázal dodržovat sabbat a další přikázání jejich Zákona, nýbrž etiku zvnitřnění, morálku v myšlení (nevěry se dopouštíme ve svém srdci, když usilujeme o ženu bližního svého); taková etika se mohla stát etikou každého člověka. Proti kastovnímu duchu kněží a písařů ulpívajících na dodržování židovského Zákona to byla morálka vycházející z prostých lidí.

¹⁵⁵ Je to izolované Slovo (*logion*) připisované Ježíši, které apoštol Marek (*Ma*, 10,45), jehož v tom následoval apoštol Matouš (*Mt*, 20,28), vložil do kontextu, s nímž nemá nic společného. Máme to chápat tak, že snad Ježíš zemřel jako oběť, jež usmírňuje nebo vykupuje, a že tak vyrvál Satanovi ty, kteří mu uvěřili? Že svou smrtí dal Satanovi výkupné, aby vykoupil své záky? Presná role Vykupitele se stane předmětem teologické reflexe teprve po roce 1000 (teologické spekulace Prvních staletí se týkaly zejména vztahu lidství a božství v Ježíši, který vystupuje především jako Mudrc a Pastýř). Postava Ukřižovaného se před rokem 400 ve výtvarném umění neobjevuje.

¹⁵⁴ Hermes Trismegistos, *O dobrém Pastýři*, cca 140 n.l.

Co se zdá být morálkou určenou všem lidem, nebyl Ježíšův záměr, neboť se se svým učením obracel pouze k příslušníkům svého lidu; jeho vznešený jazyk nám připadá univerzální, protože mířil výše než k židovskému legalismu.¹⁵⁶ Když však Ježíš promlouval méně vznešeným jazykem, zustával vždy židovským prorokem. „Nebyl jsem vyslán k zbloudilým ovcím domu Izraele,“ pravil, „a není dobré brát chléb dětí [Izraele] a házet jej psům,“¹⁵⁷ totiž pohanům.

Bylo to nicméně vznešené poselství, nejoblíbenější a nejnovější, poselství synoptických evangelií, jež po Ježíšově smrti jeho učedníci hlásali svým židovským soukmenovcům. Ono poselství mohlo učinit bohatou a vzácnou existenci toho nejobožejšího člověka povzne-

¹⁵⁶ Tatáž pluralita způsobů („rovin“) pravdy se týká budoucího života. Ježíš vyslal svých dvanáct apoštolů výhradně k Izraeli. A přitom „přišel, aby dal svůj život pro vykoupění mnohých“ (Mt 20,28; Ma 10,45), a mezi těmito „mnohými“ je zapotřebí chápat pohany, Nevěřící, příslušníky Národů: oni nebo spravedliví mezi nimi (v pojmech spravedlnosti ještě před Smlouvou, v časech předcházejících rozdělení národů) budou spaseni na konečné Hostině v nebeském Království (srov. Meier, J. P., *Jesus, a Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, Doubleday, New York 2001; *Un certain Juif, Jesus*, přel. J.-B. Degorce, C. Ehlinger a N. Lucas, Le Cerf, Paris 2005, zde sv. 2, s. 264). Univerzalizmus, ale jaký – nebo spíše jaké univerzalizmy? Bůh, na kterého myslí Ježíš, když vysílá dvanáct apoštolů výhradně k Izraeli, je Bohem ze Sinaje, bohem Smlouvy s lidem Izraele. Vyslání Dvanácti se odehrává *hic et nunc* a týká se žárlivého Boha ze Sinaje. Nebeské království se naopak bude dít v čase, jenž není náš, jenž je nadpřirozený, srovnatelný s časem, kdy pohanští bohové ještě měli děti. A pod jejich společnou identitou oba bohové těchto dvou časů nejsou stejní. Ten, kvůli němuž je Dvanáct vysláno s posláním k Izraeli, je Bohem aktuálního Izraele, *hic et nunc*, žárlivý Bůh Smlouvy. Naopak bůh nadpřirozeného Království bude kosmickým Bohem, oním, jenž kdysi, *in illo tempore*, stvořil nebe a zemi a nerozlišoval mezi (budoucími) národy, ale stvořil Clověka, to znamená všechny lidi. Jinak řečeno, máme zde podle Wittgensteina stejné modální rozlišení jako mezi vavřínem Dafné a vavřínem venkovanů. K implicitní odlišnosti obou modalit boha uctívaného v Izraeli, stvořitelem všeho a žárlivým bohem pouze Izraele, si dovolím odkázat na svou malou knihu *Quand notre monde est devenu chrétien*, kde zmiňuji na stranách 269–271 onen známý dualismus.

¹⁵⁷ Mt 15,24–26. Ke všemu, co následuje, viz Maier, J. P., *Jesus, a Marginal Jew*, c. d., sv. 2 a 3, passim; např. sv. 3, s. 123, s. 164–165, s. 190, s. 553.

sením jeho ducha.¹⁵⁸ Tito kazatelé byli vášnivě oddáni svému Pánu a jeho poselství, jež mlhavě pociťovali částečně jako své dílo. Někteří z nich se spokojovali s tím, že zastávali pravou víru a že ji sdělovali malé skupině věrných, zatímco jiní chovali ctižádost ji široce „prodat“. Bylo svůdné nechávat všude poznávat Boha, který zdědil po Izraeli výsadu být jediným pravým a jehož učení, ač určeno pouze obřezaným, bylo dostatečně duchovní, aby ho mohli přijmout všichni lidé.

Jestliže pohané, přitahování tímto lepším náboženstvím, požadovali křest, měl jim snad být odmítán? Svatý Petr podlehl pokušení jako první: pokřtil jednoho neobřezaného, centuriona Cornelia. Bylo to porušení principu: zbožná horlivost, je-li ctižádostivá a impulzivní, není úzkostlivá. Může rovněž být shovívavá: Bůh křesťanských Židů, stojící za víc než všichni ostatní bohové, byl dán jednomu pohanovi jako lekce¹⁵⁹ a jako almužna.¹⁶⁰

Je snad zapotřebí chápat proselytismus jako přirozený sklon a jako antropologicky univerzální? Nikoli, je to záležitost temperamentu a okolností; v duši každého z učedníků se odehrával podvědomý zápas mezi ctižádostí, leností a oddaností Zákonu svého lidu; někdy převládlo jedno, někdy druhé. Na pozadí svědomí a jeho vznešených důvodů působí totiž popudy.

Ne všichni jsou proselyté; ani pohané, ani někteří upřímně věřící ve svou víru, filosofové nebo kněží cizích bohu netouží po monopolu pro svoje učení a spokojují se s mírumilovným „očekáváním klientů“.

¹⁵⁸ Nietzsche, F., *Œuvres philosophiques complètes*, c. d., sv. XIII, *Fragments posthumes*, přel. P. Klossowski a H.-A. Baatsch, Gallimard, Paris 1976, s. 197.

¹⁵⁹ Po staletí proroci a žalmy učili, že přijde den, kdy se ostatní národy vydají do Jeruzaléma, aby se poklonily bohu Izraele, jehož svrchovanost na nebesích uznají ostatní bohové.

¹⁶⁰ Když říká Ježíš ženě z Kanaánu, že nedá chléb dětí Izraele psům pohanů, ona odpovídá: „Psi ochotně žerou drobtý padající ze stola pánů.“ (Mt 15,27) Nezdá se, že by tato epizoda byla autentická a že by pocházela od historického Ježíše (Meier, J. P., *Jesus, a Marginal Jew*, c. d., sv. 3, s. 374); měla ospravedlnit otevření se Církve pohanům.

Neméně časté jsou případy, kdy stoupenci nějakého učení nepocítují potřebu je hlásat a naopak je považují za výsadu elity. Ovšem jen výjimečně se filosofové mohli narodit mimo sociální třídu vzdělané honorace. Ve shodě s okolnostmi mají někteří jednotlivci pocit, že se sami povznosou, stanou-li se součástí vzácné elity moudrých lidí, a nezůstanou tak mezi „pošetilci“, „průměrnými“ lidmi (*phauloi*, dle řeckých myslitelů). Naopak jiní, kteří jsou skromného původu, nebo ještě tací, kteří jsou příslušníky nějaké organizované a autoritářské Církve, zakouší tento pocit, jen jestliže přesvědčí nebo donutí jiné lidi, aby pro své dobro mysleli jako oni, a ovšem také tehdy, mohou-li se všude shledávat s lidmi, kteří se jim podobají.

Univerzalizmus nebyl zaveden do křesťanství nějakým průnikem Rozumu nebo Ducha; byl to výsledek jakéhosi skluzu lidí ctižádostivého, a nikoli elitního temperamentu, byla to úchylka, jež se *de facto* stala zvykem. Případ svatého Pavla je odlišný: případ jedince, jenž se sám prohlásil za apoštola, ačkoliv ani nenaslouchal Ježíši, ani ho nepoznal; tento agitátor se odvážil povýšit *de jure* překonání judaismu na doktrínu.¹⁶¹ Ale Pavel byl jen jedním z misionářů, jako byli mnozí jiní, kteří obraceli na víru ve východních provinciích, i tam, kam se on nikdy sám nevydal.

Petrův křest Cornelia vyvolal skandál mezi mnohými lidmi, avšak někteří žáci objevili, o čem dříve neuvažovali: tento šťastný krok jim otevíral nesmírný potenciální „trh“ pohanského císařství, zatímco jejich krajané je masakrovali, vyháněli z židovské komunity.¹⁶² Ježíš sám přikázal, aby počet pozvaných k příští nebeské Hostině byl co

¹⁶¹ Ke složitému detailu učení svatého Pavla, jež si bylo jisté ve svém základu a kolísavé ve svých formulacích a odvaze, viz Sanders, E. P., *Paul*, Oxford University Press, Oxford 1991, s. 84–100 a s. 122–128.

¹⁶² Joseph Ratzinger v práci *Offenbarung und Überlieferung*, Quaestiones disputatae, Herder, Freiburg – Basilej – Vídeň 1965; francouzsky: překlad *Révélation et tradition*, přel. H. Rocher a J. Évrard, Desclée de Brouwer, Paris 1972, s. 64: „Je to jen série historických překážek – mezi nimiž je zapotřebí zmínit zejména popravu Štěpána, Jakuba a nakonec i ono rozhodující uvěznění Petra a jeho útěk –, jež vedly k vytvoření Církve místo [nebeského] Království.“

největší.¹⁶³ Někteří učedníci v tom viděli výzvu k tomu, jak uniknout z izolace, v níž byl judaismus uzavřen mezi národy; jejich proselytismus místo toho, aby se vztahoval pouze na Izrael, jak jim to přikázal Ježíš, se orientoval na nesmírný „trh“ pohanů, „národů“ a dal jim vstoupit do organizovaných, disciplinovaných a hierarchizovaných církví. Díky jim nedošlo k ztělesnění čistého ideálu, ale konkrétního projektu s jeho zájmovými pohnutkami a s jeho dispozitivem; projektu tak vznešeného, jak si lze jen přát, avšak svým diskursem precizního a vymezeného.

Během tří desetiletí přijetí nežidů do judaismu obráceného na křesťanství vyústilo v rozvod mezi etnickými sektami obřezaných židokřesťanů a oním novým náboženstvím, jež se obracelo ke všem. Platónská metafyzika a také pohanské pověry (*ex voto*, prosby za děšť...) nebo nové pověry (relikvie) přispějí k utváření křesťanského učení a jeho zbožných praktik. Počátky jsou zřídka krásné; reality a pravdy se postupně konstruuji prostřednictvím epigeneze a nejsou zárodečně preformovány. Mluvit o křesťanských *kořenech* Evropy není chyba, ale nesmysl: v historii není předem nic formováno. Evropa má nanejvýš křesťanský kulturní *odkaz*, obývá starý dům, v němž jsou na stěnách vidět staré náboženské obrazy.

Nemluvme už o kořenech, ale raději o odkazu. Současný Západ má rozsáhlý a cenný architektonický, umělecký, literární, hudební, a dokonce frazeologický odkaz, který je velmi křesťanský, ale jeho morálka a jeho hodnoty už v ničem křesťanské nejsou. Pokud kdy měl křesťanské kořeny, pak jsou už dlouho přefaty. Asketismus? Ten nám zmizel z mysli. Láska k bližnímu? Křesťanští otroci měli kdysi za povinnost milovat a poslouchat svého pána a jejich křesťanský pán měl milovat je, to je vše. Ještě v roce 1870 byla pro katolicismus modernost cizí nebo protichůdná. V dnešní době menšina věřících vyznává stejnou praktickou morálku jako většina nevěřících (ne všechny křesťanské rodiny mají šest dětí). Současné hodnoty (sexuální volnost, sexuální rovnoprávnost) jsou jednou pro křesťanství cizí, jednou mu

¹⁶³ *Mt* 22,1–10; *Lk* 14,15–24 (v němž se čte pověstné *compelle intrare*).

jsou vnuceny zákonem (svoboda svědomí) a ono se jim přizpůsobilo (laicita, demokracie), nebo přijalo moderní hodnoty (zmírnění sociálních nerovností): od encykliky z roku 1891 o dělnickém údělu je to křesťanství, které má moderní kořeny... A dvoutisíciletá historie dogmat, zbožnosti a exegeze Svatých knih ukazuje, že křesťanství se prostřednictvím epigeneze nepřestalo utvářet a přizpůsobovat.¹⁶⁴

VI. NAVZDORY HEIDEGGEROVI JE ČLOVĚK INTELIGENTNÍ ŽIVOČICH

Točí se mně hlava, je třeba se na chvíli zastavit. Protože, kde se nakonec nacházíme? Máme pod nohama nějakou pravdu, něco solidního, o co bychom se mohli opřít? Na horách je člověk šťasten, když cítí, jak se mačky na svahu zakusují do ledu, na který se snáší vrstva sněhu. Ale ano, solidní chlad se nachází u takového Montaigne nebo Huma (můžete se pousmát kolísání mladého Veyna a jeho Řeků věřících na své mýty):¹⁶⁵ metafyzika není dostupná lidskému rozumu,

¹⁶⁵ Narážím zde na svou malou knihu z mládí *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Seuil, Paris, řada Des Travaux 1983 (česky *Věřili Řekové svým mýtům?*, OIKOYMENH, Praha 1999), v níž je mnoho stromů pravých, zatímco les je výplodem fantazie. O této knize nyní sdílím názor Bernarda Williamse z již citované práce *Vérité et vécrité* (s. 354, pozn. 25), který zmiňuje „extravagantní relativismus ohledně pravdy, nebo něco horšího“ a laskavě dodává: „Četné zajímavé myšlenky v této knize nezávisí na oné rétorice.“ Tady je vidět, do jakých těžkostí upadá kvůli nedostatečné filosofické kultuře historik, když se ve svém řemeslu střetá s problémy, jaké jsou dány mýtem a jež mají nevyhnutelnou filosofickou dimenzi; chci říci: jsou to velmi abstraktní problémy. Skutečně jsem smísil dohromady dvě otázky, otázku plurality „modalit přesvědčení“ (jak mne to naučil říkat Raymond Aron) a otázku pravdy v čase (o čemž mi něco sdělil Foucault), a o této poslední jsem si vymýšlel. Býval bych se z toho dostal mnohem lépe, kdybych byl četl Wittgensteina nebo lépe pochopil Foucaulta.

¹⁶⁴ Paul Veyne se raným dějinám křesťanství věnoval podrobněji ve své knize *Quand notre monde est devenu chrétien*, c. d. – Pozn. překl.

obecné ideje jsou falešné nebo prázdné; k empirickému vědění o jednotlivých věcech naopak dospíváme. Existují totiž a pro náš zrak mohou existovat jen jedinečnosti, jež jsou částečně zjistitelné, odtud pochází mimo jiné exaktní vědy, ale také praktiky a vědění našeho každodenního života a našeho vzájemného porozumění; tak jsme se naučili, že slunce vychází každý den znovu. Foucault a Hume jsou na téže straně barikády...¹⁶⁶

Jak ukázal Jean-Marie Schaeffer, poznání je interakcí dvou časoprostorových skutečností, individua a jeho prostředí; je to empirický proces, a nikoli zrcadlový obraz nebes. Věci o sobě zbavené našich „diskursů“, jež je ozvláštňují a modelují do jejich podoby, by byly přístupné pouze nějakému nadlidskému rozumu. Necháme-li hovořit Alexandra Koyrého,¹⁶⁷ pak člověk je sice schopen pojímat ideu pravdy, ale pravděpodobně není schopen dosáhnout Pravdy jako takové.

Člověk není pastýřem Bytí, o němž mluví Heidegger, lidstvo je jen jedním živočišným druhem mezi ostatními. Takto pravil Nietzsche:

V jakémisi odlehklém koutě kosmu, třpytivě rozlitého v bezpočet slunečních systémů, byla jednou jedna hvězda, na níž chytrá zvířata vynalezla poznání [...] existovaly celé věčnosti, kdy [lidský intelekt] nebyl; až opět vezme za své, opět se nic nestane.¹⁶⁸

Skeptici vždy věřili, že zvířata mají duši, a Foucault mi zálibně vychvaloval inteligenci kocoura, který postupně navštěvoval byty v uli-

¹⁶⁶ Hume by skutečně nevěřil (retroaktivně...) jménem svého empirismu kantovské schopnosti utvářet syntetické soudy *a priori*; Foucault tomu také nevěřil a viděl v tom to, co nazýval „empiricko-transcendentální dublet“ (vrátíme se k tomu).

¹⁶⁷ Alexandre Koyré (1892–1964), francouzský filosof a historik vědy ruského původu, který významně přispěl mimo jiné k novému chápání významu dobového intelektuálního kontextu pro vznik novodobé vědy. Viz zejména jeho knihu *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, překlad a doslov P. Horák, Vyšehrad, Praha 2004. – Pozn. překl.

¹⁶⁸ Nietzsche, F., *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, přel. V. Koubová, OIKOYMENH, Praha 2007, s. 7.

ci Vaugirard číslo 285, slovy: „Všechno chápe!“ Potom, když lidstvo Koperníkovou zásluhou přestalo být středem světa, když se Darwinovou zásluhou stalo živoucím druhem,¹⁶⁹ ztratilo s Nietzschem veškeré poslání a veškeré metaempirické ospravedlnění; Nietzscheho výchovný filosofický román nenabízí žádný nadějný závěr (uklidněme se – lidstvo nepřestane existovat pro tak málo: duch není nikdy zničen a lidské dějiny nezávisí na dějinách filosofie).

Nic není Foucaultovi tolik vzdálené, jak mně ostatně napsal Jean-Marie Schaeffer, jako „Heideggerův mesiášský patos“, jako jeho přesvědčení o „osudové historičnosti“ člověka, o *Dasein*. O historičnosti, neboť jestliže trochu chápu tohoto nesnadného a ostatně temného myslitele (to není jedno a totéž), Heidegger je proniknut, stejně jako může být nějaký Foucault, pocitem stávání se a diskontinuit, a to přinejmenším od pověstného „obratu“ svého myšlení. Jeho obdivovatelé připouští s úsměvem, že jeho jazyk je někdy mystický; Dominique Janicaud dodává, že jeho historičnost končí v prorockém postoji¹⁷⁰ a osamělém očekávání „boha, který přijde“,¹⁷¹ což je vlastní jisté elitě.

Výborně! Poté, co jsem si oblékl neprůstředlnou vestu, přicházím s myšlenkou, že tento originální myslitel se podjal úkolu vrátit době, jež zapomněla na veškerou transcendenci, její natolik rafinovaný ekvivalent, aby byl přijatelný místo toho, co se kdysi nazývalo Duchem. Navrhuje skeptické epoše jistou Pravdu, jež se dá odhalit bez nutnosti mudrovat; vůbec nepotřebujeme dialektiku k tomu, abychom na

¹⁶⁹ O lidstvu jako biologickém druhu a o kritice protikladu/kultura/příroda viz Schaeffer, J.-M., *La Fin de l'exception humaine*, Gallimard, Paris 2007. Je to, dle mého soudu, osobní, hluboká, promyšlená kniha, velmi informovaná o filosofii a etologii.

¹⁷⁰ Janicaud, D., *L'Ombre de cette pensée: Heidegger et la question politique*, Jérôme Milion, Paris 1990, s. 152. O pobuřující otázce nacismu, a nakonec Heideggerově nekajícnosti viz Fay, E., *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, Paris 2005.

¹⁷¹ Janicaud, D., *L'Ombre de cette pensée*, c. d., s. 97–108. Je to o to zajímavější kritika, že Janicaud, kterého jsem trochu znal a který měl vznešený charakter, sám trpěl nostalgií po Duchu a hluboce Heideggera obdivoval.

ni dosáhli, dostaneme se k ní „skokem“.¹⁷² Vrací nevěřící epoše jakési Absolutno, jež není Bytím metafyziky ani Bohem náboženství; Absolutno, jež „se ukazuje jen skrytě“, jež se zahaluje, jakmile se odhalilo, jež je však natolik přítomné – nepřítomné, aby bylo uvěřitelné. Nabízí epoše, v níž si oponují dějiny a pravda, jakési Absolutno, jehož náhlá a netušená zjevení dělají „epochu“ a jsou „historiální“ ve své diskontinuitě.

Heideggerianismus představuje nesmírnou historickou krajinu ozářenou záblesky blesků, jež znamenají tolik co „události“, *Ereignisse*.¹⁷³ Historie, to je vláda vycházející mnohačetnými způsoby¹⁷⁴ z jednoho původu. V každém z těchto záblesků, které se ostatně vyhybají našemu zraku, se nám zjevuje nová epocha, včetně svých lidských společenství, svými díly, svou kulturou (ta naše je technicistní), svými náboženskými vírami. Tyto události – ve svém rozptylu, ve své rozmanitosti – mají společný počátek, kterým je jedno Absolutno,

¹⁷² Heidegger, M., *Identite et Différence*, in: *Questions*, sv. I, přel. A. Préau, Gallimard, Paris 1968, s. 266; týž, *Temps et être*, v *Questions*, sv. IV, přel. F. Fédier, Gallimard, Paris 1976. Strana 343 originálu *Slov a věc* (s. 255 českého vydání) mluví na Heideggera, aniž by ho jmenovala, ohledně historicko-původního „dubletu“.

¹⁷³ Takovými událostmi, jako byly řecké myšlení nebo německá filosofie, jež spolu nesly celou kulturu, protože filosofie je klíčem (nebo metonymií...) každé historické epochy. Heidegger před rokem 1945, i když se nestaral o každodenního a historického člověka, vztahoval na árijskou rasu nebo na německý lid ono privilegium zahlédnutí pravdy díky jejich *Dasein*. Heidegger po roce 1945 o tom pochopitelně již nemluvil a setrval v jakémsi druhu apolitičnosti a očekávání – bez jediného slova pokání za svou nacistickou minulost. Událost, která „modifikuje podstatu pravdy“ (píše Heidegger ve své krásné knize o Nietzsche), se vynoří „náhle a neočekávaně“, *jäh und unversehens*, jak praví *Holzwege* na straně 311. Toto Mystérium nám „zasílá“ napříč epochami svou neviditelnou viditelnost v následných zjeveních, jakými byly řecké Fýsis, Logos, platónské Ideje, novoplatónské Jedno, spinovzovská Substance, Vůle dle Schopenhauera a naposledy Vůle nietzscheovské moci. Heidegger uměl říci, co je vpravdě ono Mystérium: entita tak odlišná od všeho, že je samotnou Diferencí; do té míry, že ji skončila metafyzika, která popírala Diferenci a hledala Bytí nebo Boha.

¹⁷⁴ Podle formulace Jeana Beaufreta, kterou cituje Françoise Dasturová ve své skvělé poznámce o Heideggerovi v *Histoire de la philosophie* (sv. III), *Encyclopédie de la Pléiade*, Gallimard, Paris 1974.

jež – místo abychom vědecky hloubali o detailech – nám vnucuje, pokud se mu umíme otevřít, nikoli snad pravdu ve vlastním slova smyslu, nýbrž svou nevyvratitelnou Přítomnost. Heidegger se pokoušel uniknout platónskému Jednu a dát historii její veliké místo, aniž by však upadal do relativismu: všechny ty neviditelné záblesky pravdy mají stejný původ. Stačí to, abychom unikli relativismu? Je to geniální filosofický tah, nebo pouhé verbální řešení? Vrátime se k tomu.

Podstatný omyl člověka spočívá v tom, že příliš často, v jakémsi druhu neautentického pascalovského rozptýlení, zapomíná na Přítomnost. Heideggerovský člověk je především bytí, jež vede niterný život: jakmile je vržen do tohoto světa, poznává Starost, je bytím-pro-smrt, je nebo není autentické, avšak nemá tělo, nezná touhu, potřebu, práci, politické rozvažování. Tento člověk, nebo přinejmenším jeho *Dasein*, se redukuje na to, co se v nitru člověka může přihodit, totiž stane se jakýmsi *homo religiosus*, ovšem nemusí v tom uspět; odvažme se tedy vyslovit to slovo: *Dasein* je duše. Tato duše bude autentická, pokud nezapomene být ve vzájemném a bezprostředním vztahu s Bytím, neautentická, pokud na tento vztah zapomene, rozptýlujíc se v množství každodenních nebo scientistních jsoucen. Tato rozmáchlá gnose je teologií bez Boha,¹⁷⁵ je negativní teologií koincidence protikladů a bezedné Propasti, současně neuchopitelné a přítomné ve svých *Ereignisse*, jež jsou navíc teofaniemi.

Člověk není jedním živoucím druhem mezi jinými. Co ho naopak činí specifickým druhem, je to, že v něm může vystoupit Pravda, což se zvířatům nemůže stát. Tato Pravda se nerovná tomu, že dvě a dvě jsou čtyři, a obdobným malým pravdám, jež se nachází

¹⁷⁵ Bytí dle pozdního Heideggera nemá nic společného s bytím filosofů ani s náboženstvím, ale je jako osoba, která se dotazuje, která se odmítá, uniká a která bude „posledním bohem“ pro několik *Zukünftige*, pro několik „lidí, kteří mají přijít“. Viz Oeing-Hanhoff, L., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, sv. IX, heslo „Metaphysik“, s. 1272; Malter, R., tamtéž, sv. IX, heslo „Sein, Seiendes“, sl. 219. Heideggerovo myšlení představuje zoufalé úsilí, jak pokračovat jinými prostředky v náboženské senzibilitě (a dokonce křesťanské, protože různá pohanství nenabízí nic podobného).

v našem duchu: ona není v něm, ale naopak duch se nachází v ní. Pravda k němu přichází, odhaluje se mu, pokud se duch vzdá alespoň zdánlivé objektivnosti. Pouze toto zakořenění (jímž se člověku odhaluje sama skutečnost, že je od narození zakořeněn v Pravdě) činí člověka hodna jména člověk,¹⁷⁶ jenž ví, že Bytí a člověk si patří navzájem (*Zueinander-gehören*). Poznání, že se nacházíme v Pravdě, spočívá ve stejné Pravdě. To není soud; naopak, naše nesčetné soudy mohou být pravdivé nebo falešné jen díky otevření se člověka pravdivému.¹⁷⁷ Jak píše Heidegger, toto se neprokazuje logicky nebo faktálně, to je v pravém slova smyslu filosofická Pravda: dochází k ní *aktem*, aktem zakořenění se do ní.¹⁷⁸

Heidegger nepatří k těm, pro něž představuje horizont viditelného hranici pro to, o čem se smí mluvit. Byl jedním z těch duchů, jež pociťují cosi povzneseného, oceánského, modravého, co se nalézá za tím, co lze verifikovat. Tato předtucha vysvětluje, proč má Heidegger tak horlivé a někdy tak bojovné příznivce. Mnoho lidí, pravděpodobně většina, sdílí v nějaké míře ono tušení, že se za naším nebem skrývají modrá nebesa. Nikdo není povinen jim věřit, bylo by ale směšné je odsuzovat (spíše by se jim mělo toto bohatství závidět). Nuže, oni v souvislosti s tím, jak se vytrácí křesťanství, už neví, jak žít svou touhu po modrém nebi. Pokud by byli v pokušení poskytnout jí stravu v podobě heideggerianismu, je dobré, aby věděli, že za to zaplatí vysokou cenu: budou se muset smířit s fatalismem, nebu-

¹⁷⁶ Člověk se musí ukázat být hoden své situace před Bytím, být autentickým, neztrácet se neautenticky ve zbytečných všetečnostech (*Bytí a čas*, prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček, J. Němec, OIKOYMENH, Praha 1996, s. 197–198), v metafyzikách, v technikách, ve víře, že věda o věcech, o jsoucnech je posledním slovem o všem. Věčnost je můj pastýř, praví *Starý zákon*; podle vlastních Heideggerových slov je člověk naopak pastýřem Bytí, je povinen ho nezapomínat; nerozptylovat se ve věcech, v intuici prostých *jsoucen*.

¹⁷⁷ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 255–256. K heideggerovskému nerozlišování mezi původem a podstatou viz dále.

¹⁷⁸ Parafrázuji strany 75–78 Heideggerova semináře o podstatě pravdy (*O pravdě a bytí*, přel. J. Němec, Mladá fronta – Vyšehrad, Praha 1993).

dou už moci rozlišovat v jsoucnech právě od falešného (ani si cenit dobré malby) a budou muset věřit na Bytí a na Událost jako zjevené aktem víry tak, jak si to vyžaduje spíše náboženství než filosofie.

Intelekt totiž nevstupuje do vztahu mezi *Dasein* a Bytí, Heidegger nikterak neuvádí nějakou intelektuální intuici a více než jednou hovoří o „naší víře“, jak mi napsal Emmanuel Faye. A pokud v ni nevěříme, nejsme autentičtí. Ale z jakých důvodů bychom měli důvěřovat tomuto úchvatnému metafyzickému románu? Ze žádného; čtenář si vzpomene – do víry musíme skočit. A jakmile Heidegger vyhlásil vládu Absolutna, Původu, jenž se skrývá a jenž se ukazuje, pak vše, co zbývá, vše to, co je naší objemnou lidskou realitou, přestává, jak se zdá, pro jeho zrak existovat. Takže jeho učení implikuje zjednodušené, amputované lidstvo, vzdálené realitě.

Tak se skutečně jeví případ jeho slavné teorie pojímající pravdu jako odhalování. Jistě, zčásti má pravdu: řečeno fenomenologicky – věci „nahlížíme“ najednou, bezprostředně „tomu věříme“, aniž bychom potřebovali soudit, zda jsou pravdivé, aniž bychom se u počátku přeli o maličkosti, jak říká Merleau-Ponty. To věci samy, které „vidíme“, se nám odhalují: nezkoumáme fotografii, která by je reprezentovala. Což Heideggerovi umožňuje mluvit o přítomnosti místo o evidenci. Ale přítomnost není vše: je jen podmínkou pro možnost pravdy, pro její původ; kdybychom nic „neviděli“, žádná pravda by nebyla možná. Je ale vše, co „vidíme“, natolik pravdivé? Nestačí spoléhat na původ, neboť, abychom citovali Koyrého,¹⁷⁹ původ pravdy a podstaty pravdy nejsou jedno a totéž. Heidegger tím, že se drží původu, se zbavil, pokud tomu dobře rozumím, možnosti rozlišit pravdu od omylu. Je to, co v tomto okamžiku vidím, vjemem, nebo přeludem? Přítomnost nebo ne, všechna realita tohoto pozemského světa připouští kritické zkoumání, protože podstatou pravdy je, aby odpovídala svému předmětu. Možná že „prostota pohledu a přijímání“ postačuje k tomu, aby se všechny ideologie 20. století staly planými,

¹⁷⁹ Koyré, A., „L'évolution de Heidegger“, in: týž, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1971, s. 288.

jak Heidegger odvážně prohlásil,¹⁸⁰ avšak krom této krásné prostoty by mu trocha kritiky byla bývala užitečná proti nacistické ideologii.

Táž srážka původu a podstaty ve věci umění. Ano, Cézannovy obrazy hory Sainte-Victoire jsou ikonami bohyně, kterou ve svém srdci zbožňoval malíř z Aix, avšak bez oné čistě obrazové kvality, jež je podstatou malby, by to nebyly ikony, ale vulgární mazanice. Stejná srážka v politice, jež končí v jakémsi fatalismu: osudový původ (světodějně poslán Německa, anebo *Gestell*) stačí nasměrovat politiku, k níž se lidé přidají, aniž by se brala v úvahu specifická podstata politična. Předpokládejme však například, že by tato podstata vedla k životu v míru mezi lidmi? Netvrdím, že to je jediná dobrá odpověď, ale že je třeba něco odpovědět a nedržet se předpokládaného osudového původu. Jestliže je *Gestell*, technika, naším současným osudem daným Posláním *Ereignis*, je snad nutné resignovat a fatalisticky očekávat, až to skončí následujícím Posláním? Nikoli, neboť jak to napsal Dominique Janicaud (jenž zároveň přestal věřit heideggerovské gnosi svého mládí),¹⁸¹ celek poznání nepřichází naráz, ale po etapách, v chodu žitého času, což umožňuje lidem reagovat politicky; právě lidé mají kritickou inteligenci, rozum nebo aspoň soudnost a mohou se pokusit bránit, usoudí-li, že by to bylo dobré.¹⁸²

Foucault na rozdíl od Heideggera, jehož několik textů četl¹⁸³ (důkaz o tom brzo uvidíme), je málo mystický, a navíc mluví nerad o člověku obecně. Přesto to jednou udělal. „Život,“ napsal, „dospěl s člověkem k takovému živému jedinci, který nikdy nenachází úplně své místo, který je odsouzen k *bloudění* a k tomu, aby se nekonečně *mýlil*.“¹⁸⁴ *Mýlit se* totiž v tom, že diskurs dává poznat jen to, co je empirické, fenomenální, a že člověk přesto důvěřuje obecným nebo

metaempirickým ideám; *bloudit*, protože vše, co dělají a myslí lidé, jejich společnosti, jejich kultury, je libovolné a proměnlivé od jedné epochy k druhé, protože nic transcendentního, ani dokonce transcendentálního neřídí nepředvídatelný průběh bytí lidstva.

Foucaultova věta, kterou jsem právě citoval, kopíruje takřka doslova Heideggera, ale tak, že naprosto mění původní smysl. Německý myslitel ve slavné knize *O pravdě a bytí* pojednává o lidském bloudění (*Irre*), aby naznačil, že člověk (řečeno zjednodušeně) se takřka vždy mýlí s Absolutnem a že sleduje banální cestu každodenních nebo vědeckých pravd,¹⁸⁵ „veškerá epocha univerzálních dějin je epochou bloudění“,¹⁸⁶ protože zapomíná, že autentickou podstatou člověka (pověstný *Dasein*) by mělo být otevření se Mysteriu Věho. Avšak místo toho, abychom žili v rozptýlení našeho poznávání věcí, se nám někdy přihodí, že myslíme *na sám fakt*, že poznáváme, na ono jedinečné privilegium, jež je odepřeno jak rostlinám, tak zvířatům. To z člověka činí živou bytost odlišnou od všech ostatních. Jestliže na to pomyslí, jestliže naslouchá *Dasein* v sobě, objeví, že veškeré obcování s věcmi – s idejemi, s percepce – je možné jen pro takovou bytost, jako je on, neboť transcenduje přírodu a je v přímém styku s Bytím, s Absolutnem. To by měl být základ veškeré filosofie.

Pro empirika, jakým byl Foucault, je toto Bytí verbálním fantomem, vyvolanou – představuji si – domnělou intelektuální intuicí sdělující to, co po ní chceme. Fakt, že poznáváme věci, je jen skutečností tohoto přizemního světa a každou pravdu lze podrobit kritice. Jestliže se člověk bez ustání mýlí, je tomu tak proto, že nikdy nedospívá k pravdě o sobě a že ji získává jen pod nánosem „diskursů“, které nikdy nejsou ve všech epochách stejné.

Vraťme se tedy k našemu hrdinovi a k jeho pojetí člověka. Co nám vlastně o něm neřekl, když mluvil o našem věčném bloudění a našich omylech! Vyslovil obecnou ideu, a dokonce tezi hlásící se k filosofické antropologii! Kam se tudíž poděla jeho skepse? Nuže ano, ta právě

¹⁸⁰ Janicaud, D., *La Puissance du rationnel*, Gallimard, Paris 1985, s. 281.

¹⁸¹ Janicaud, D., *L'Ombre de cette pensée*, c. d., s. 102–134. Simon Critchley v práci *Dominique Janicaud, l'intelligence du partage*. Texty sebrala Françoise Dasturová, Bellen, Paris 2006, s. 168.

¹⁸² Janicaud, D., *La Puissance du rationnel*, c. d., passim.

¹⁸³ *DE*, IV, s. 703.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 774. Zdůrazněno Foucaultem.

¹⁸⁵ Heidegger, M., *O pravdě a bytí*, c. d., kap. 7: „Ne-pravda jako scestí.“

¹⁸⁶ Heidegger, M., *Holzwege*, c. d., s. 311.

dosáhla své meze: věta, kterou jsme četli, vyslovila opravdovou pravdu, jež je podstatná pro lidský úděl; existuje vrcholná pravda a tou je ona zmíněná, nechť vyvolává jakékoli rozčarování. Jak jsme viděli výše, k zničující bilanci nedochází skrz samu bilanci, pochybování se nezvedá samo od sebe; ano, vše je relativní, ovšem tvrzení, že vše je relativní, samo relativní není.

Pod touto větou, kolem této věty si můžeme představovat všude, před námi, daleko od nás, po nás v budoucnosti tisíce možných lidských variací, tisíce „pravd“ minulých, budoucích nebo exotických, pravd vymezeného času a daného místa. Žádná z těchto „pravd“ nebude opravdovější než naše pravdy, ale to, co jsem výše uvedl, je pravda. O těch dávných lidech, o lidech odjinud nebo zítřejších možná nic nevíme, ale víme přinejmenším, že to jsou lidé jako my, vězni nějakého diskursu a nějakého dispozitivu a jen napul svobodní; jsou to naši bratři. Být zvědav na jiné, nesoudit je, to snad není humanismus? Vy byste snad dali přednost poučujícímu dogmatismu?

Foucault tedy napsal jednu větu náležející obecné antropologii. Tato antropologie je empirická, protože nevzešla z reflexe nějakého transcendentálního subjektu, jenž by držel klíče světa, ale proto, že ji Foucault napsal až po zvážení historických faktů. A je to rovněž filosofická antropologie, protože tato věta nás pozvedá nad nás samé, dává nám vyjít z našeho času a z našeho místa, z našich malých pravd – a jedním slovem, z naší nádoby: díváme se pod sebe na drobotinu, která se točí ve své nádobě, jako bychom to už nebyli my sami.

Závěr: člověk není padlý anděl, který si vzpomíná na nebesa, ani Pastýř Bytí podle Heideggera, ale bludné zvíře, o němž lze poznat jen jeho dějiny, které jsou věčnou pozitivností bez vnějšího zdroje nějaké negativnosti, jež by ho vniknutím po vniknutí dovedla k totalitě.

Jestliže v důsledku toho pro nás neexistuje pravdivá pravda, která by nebyla empirická a jedinečná, je tomu tak proto, že nějaká fyzická nebo mentální událost je produktem mnoha setkání mezi různými kauzálními sériemi, takových setkání, jež, jak každý ví, jsou jen jiným pojmenováním pro náhodu. Proto existuje dění jako změna a ta se neopakuje, nýbrž mění bez ustání nejneočekávanějším způsobem svůj směr.

Lidstvo krom toho, že se někdy dopouští faktických chyb, věří obecným idejím. Ty si vynucují poslušnost (pravdivé se vnucuje našemu chování) a v každé epoše platí společensky za pravdivé. Když mluvíme o pravdě, pak to jsou nejčastěji právě ony, které za pravdu označujeme. „Nechci vydávat za pravdu souhrn pravdivých věcí, jež máme objevit nebo přijmout, ale souhrn pravidel, podle nichž odlišujeme pravdivé od falešného a podle nichž spojujeme s pravdivým specifická působení moci“,¹⁸⁷ napsal Foucault. A Wittgenstein by souhlasil s touto další větou z *Archeologie vědění*: diskursy, pravidla, normy se „uplatňují tedy formou jakési uniformní anonymity u všech individuí, která promlouvají v diskursivním poli“.¹⁸⁸

Jsmo obklopeni, tísněni, sevřeni pravdami. „Protože pravda nakonec existuje!“ slyšíme protestovat, a nejčastěji tato pravda není jediná. Ano, vím to, společnost nemůže žít bez konvencí, bez předsudků, ale je snad toto vhodné místo, abychom to připomínali? Moralizující rétorika a filosofie nejsou totéž a filosofie se nerada dá nutit, chce poznat, jak na tom jsme, a ponechat si čas k výroku o tom, v čem spočívá předsudek.

Na jedné straně tedy jsou jedinečnosti, které jsme odvážně přirovnali ke spinozovským modům, a na druhé straně příliš obšírné a klamavé koncepty nebo diskursy, do nichž ony jedinečnosti oblékáme: „to“ náboženství, „ta“ demokracie. Foucaultovo myšlení je možné shrnout tak, že postavíme proti Spinozovým modům¹⁸⁹ Leibnizovy monády.¹⁹⁰ Monády nejsou jedinečnosti, všechny jsou nedokonalými nebo částečnými vyjádřeními pravdivé skutečnosti. Uvažujme o objektivních duchovnech jako o monádách: pak můžeme říci, že různá náboženství, různé formy demokracie nebo morálky různých národů jsou právě tolika monádami, tolika nedokonalými a částečnými vy-

¹⁸⁷ DE, III, s. 159.

¹⁸⁸ Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 97.

¹⁸⁹ Leibniz píše, že u Spinozy „vše krom Boha [jinak řečeno vně samotné Přírody] je pomíjivé a rozplývá se v jednoduchých akcidentech a modifikacích“.

¹⁹⁰ Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, c. d., s. 306.

jádrými „pravdivé“ demokracie, „pravdivého“ náboženství a mají z nich být vysvětlovány.

To je totiž, počínaje Platónem, obvyklý způsob našeho myšlení. Násobek je nedokonalým vyjádřením Jednoho. Vždy je nějaká rezerva, říkáme, mezi formou, mezi podstatou (demokracie, například) a odpovídající skutečností. Nic není dokonalé v tomto pozemském světě; pronesme zde slovo vtělení nebo raději přidělme materii, jak to dělali Řekové, rozdíl mezi formou a skutečností a zavřeme nad tím oči. Nuže, veškerý duch foucaultovství spočívá v nezavírání očí, ve vytěšňování podstat a v nahlížení malých „diskursivních“ skutečností na jejich místě.

Přijmeme rozdíl mezi ideálem a skutečností, anebo z toho vyvodíme politické důsledky? To je věc každého z nás. Na pravici řekneme, jelikož je vše nedokonalým odrazem své Ideje, že bude lepší nechat věci, jak jsou. Pro Foucaulta nic není naopak odrazem nějakého ideálu; veškerá politika je jen sřetězováním příčin; neopírá se o žádnou totalitu, jež by byla vně ní, nevyjadřuje nic vyššího, než je ona sama, i když my noříme její jedinečnost do vznešených zobecnění. Jenže Foucault takto znemožňuje starou „levicovou“ myšlenku aspirující na pravdivou demokracii, na konec dějin. Znemožňuje obecného intelektuála, jakým byli Sartre nebo Bourdieu zaujímající stanovisko na základě nějakého společenského ideálu nebo smyslu dějin. Foucault si přeje být specializovaným intelektuálem, jenž se pohoršuje nad určitými jedinečnostmi, jak je poznal skrz náhody své existence nebo ve výkonu svého povolání.¹⁹¹ Je to intelektuál nového typu, specifický intelektuál, který vešel ve známost kolem roku 1980.

Nepanikařme kvůli myšlence, že se nemůžeme držet sukně adekvátních pravd. Naše schopnost poznávat se směle vyrovná schopnosti zvířat, která se mohou mýlit tak jako my, ale nejčastěji si ví rady v detailech své existence. Nežijeme ve světě politických gnostiků, ve

světě zbloudilém a manipulovaném ideologiemi, známe malé pravdy, empirické jedinečnosti, působíme na série fenoménů a můžeme je zkoumat a zacházet s nimi. Dospíváme k praktickým, a dokonce vědeckým výsledkům jak v exaktních, tak humanitních vědách. Můžeme rozpoznat své omyly a bloudění. Toto bloudění bude nadále pokračovat, což nikterak nebrání žít, žijeme přece v tom, co je aktuální.

¹⁹¹ Viz například *DE*, III, s. 154, s. 268, s. 594, s. 528–531: „Zola je typický případ. Nenapsal *Germinal* jako havíř.“ Foucault se informoval, stávalo se, že se účastnil nějakého semináře nikoli profesorů filosofie, ale ošetřovatelů.

VII.
FYZIKÁLNÍ A HUMANITNÍ VĚDY:
FOUCAULTŮV PROGRAM

Zůstává ještě několik velkých problémů. Jestliže vše je pochybné nebo téměř pochybné, vyjma každodenní skutečnosti (jak by řekli řečtí skeptici),¹⁹² jak to, že exaktní vědy dospívají k nezpochybnitelným výsledkům? Jakou platnost pak po jejich boku mají vědy o lidských jedinečnostech, historie, sociologie, ekonomie? Jsou vůbec možné?¹⁹³ A nepochyboval snad sám Foucault jako velký skeptik o pravdivosti a budoucnosti svého vlastního podnikání? Pevně věřím, že ne, ale promluvme si nejprve o humanitních vědách.

Mezi nimi a exaktními vědami panuje otevřený nebo skrytý staletý konflikt: jaký epistemologický statut a jaký stupeň důslednosti

¹⁹² Viz obranu a chválu „empirického skepticismu“ od Victora Brocharda *Les sceptiques grecs*, Paris 1887; nové vydání *Le Livre de Poche*, Paris 2002, s. 344–391. Foucault jako syn a vnuk lékařů má vzdáleného předka v jednom řeckém lékaři – Sextovi Empeirikovi, jenž patřil k sektě skeptické filosofie a považoval skryté věci za nepostižitelné. Přesto byl neméně empirikem a lékařem náležejícím k „metodické“ lékařské sektě.

¹⁹³ *DE*, IV, s. 577. Myšlenka je málo prohloubená, protože Foucault se takřka nezajímal o problémy humanitních věd.

vykazují humanitní vědy ve srovnání s „tvrdými“ vědami? Některí „tvrdí“ vědci dávají najevo, že je to velmi nízký stupeň. Některé jejich oběti jim zase namítají, že nalézají zákony dějin a společnosti, nebo že přinejmenším konstruují „modely“. Gilles-Gaston Granger¹⁹⁴ upozornil ty posledně jmenované na to, že musí k takovým modelům dospívat stejně, jako k nim dospěli ekonomové, jinak že budou ztraceni.

Do toho vstoupil v roce 1991 sociolog a filosof Jean-Claude Passeron,¹⁹⁵ o jehož zásahu já jako pouhý historik věřím, že je rozhodující pro epistemologii jak sociologického, tak historického poznání. Passeron lépe než Max Weber a jeho ideální typy ukázal, v čem hledat vědeckost humanitních věd: nikoli v napodobování exaktních věd ve snaze stanovit zákony nebo modely, nmluvě o hypoteticko-deduktivních systémech, ale v potlačení nadměrně scientistické podoby problému za použití toho, co by bylo možné nazývat pseudovlastními jmény.

Nuže, tato epistemologická a metodologická teorie pseudovlastních jmen souhlasí s tím, co jsem předpokládal jako ontologický princip foucaultovství nebo princip jedinečnosti; mlčky má za to, že za každé epochy je vesmír historie jen chaosem jedinečností vyvstávajících z předcházejícího chaosu.

Protože mne tyto vysoké myšlenky poněkud přesahují, jsem nucen je předkládat familiárním jazykem a o něco lepšího se pokusím v poznámce.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Gilles-Gaston Granger (1920), francouzský filosof, epistemolog, emeritní profesor univerzity v Aix-en-Provence, profesor na Collège de France (1986–1990). Viz Soulez, A. (ed.), *La pensée de Gilles-Gaston Granger*, Éditions Hermann, Paris 2010. – Pozn. překl.

¹⁹⁵ Jean-Claude Passeron – viz pozn. 111. – Pozn. překl.

¹⁹⁶ Jean-Claude Passeron v práci *Le Raisonnement sociologique: un espace non poppérien de l'argumentation*, Albin Michel, Paris 2006, nové rozšířené vydání, s. 361–384, nahrazuje pojem indexace (u Peirce) weberovským pojmem stylizace. Z jeho analýzy plyne, že každý sociologický koncept je „vlastním pojmením“ a že každé historické uvažování provází tzv. *déictiques* [deiktická zájmena]. Ideální typ tedy není přibližným nástrojem nějaké měkké vědy, není slabou formou indukce, jak bývá obecně komentován, ale je to vlastní pojmenování, jehož smysl (*Sinn*) je defi-

Uvažujme o jednotlivé osobě, třeba o současném prezidentovi naší republiky nebo o vaší vlastní sestře; tato osoba je jednotlivá, jak jsem řekl, proto je označena vlastním jménem. Význam tohoto vlastního jména nebude pochopen, pokud tuto osobu neznám, jestliže jsem o ní nečetl nebo neslyšel nějaké výroky, jestliže jsem ji neviděl; pokud ne, zůstane pro mne neznámou osobou, nebudu vědět, o kom se mluví, a její jméno „mi nic neřekne“. Blondýn, prostřední nos, prostřední čelo, vystupující lící kosti... Ještě víc popisovat tuto osobu? Šlo by to donekonečna (tohle vám sdělí všichni moderní logici); fotografie totožnosti by měla větší cenu.

Stejně je tomu s některými obecnými jmény, která zaplňují historické knihy a označují události nebo procesy: cízaropapismus, feudální zřízení, náboženství, formování národní jednoty. Ve skutečnosti to jsou druhy vlastních jmen, protože ty nejdelší parafráze by nedokázaly, aby ten, kdo se nikdy nesetkal s náboženstvím, přesněji pochopil,

nován vždy částečným popisem. Ten vyjmenovává několik generických vlastností, jejichž významové označení (*Bedeutung*) se děje prostřednictvím „indexace“ na otevřenou sérii odkazů představujících stejně tak jednotlivé případy (feudální společnost na Západě, Japonsko před érou Tokugawa, a dokonce byzantské císařství, které bylo feudální, jak tvrdí Évelyne Patlageanová) a vykazujících společnou analogii v tom, že představují ony generické vlastnosti. Definice se omezuje na jednu sérii rysů (feudální uspořádání je dáno dvěma rysy: vlastnictvím půdy, vládou nad lidmi), zatímco úplný popis odkazů by byl nekonečný; takže pro nedostatek současně konečného a vyčerpávajícího popisu *se nemůže historická definice oddělovat od svých odkazů: nelze na ně zapomínat*, protože jediné ony umožňují vědět, o co jde, o čem je řeč, a jak se o nich tedy uvažuje. Není to výběr metodologie, ale zakládá se to na epistemologii historického poznání a na historičnosti: seznam indexovaných případů je otevřen právě proto, že existují jen jedinečné případy, a definice je částečná, protože se omezuje na analogie nabízené zvažovanými případy. Je to jiná rigoróznost, než jakou vykazují fyzikální vědy, ale je to přece jen přesnost: nelze říkat cokoli. Podobný ideální typus stojí v protikladu vůči scientistní chiméře, jakou by byl transhistorický *model* nevázaný na případy doprovázené časově-prostorovými údaji. Jazyk historika neužívá univerzálie, jeho uvažování rovněž ne; dokonce příslovce („vždy“) a kauzální důkazy jsou indexovány na Konečné sérii případů: to „vždy“ a to „protože“ u případů, jež se týkají feudálního uspořádání, nemají stejnou závažnost jako v přísně uspořádaných společnostech.

co nějaké náboženství je; k tomu by potřeboval nějaké náboženství „uvidět“. Vlastní jména slouží „k nekonečnému popisování“: marně bychom vyjmenovávali rysy toho, na co odkazují, tento popis by nebyl nikdy ukončen, nebyl by vyčerpávající. Stejně tak ve společenských vědách ty koncepty, které se zdráhají odkazovat na individuální nebo kolektivní jednotlivosti, „se nemohou uzavírat do definitivního popisu ani se rozvíjet do univerzálnosti zákonů“. ¹⁹⁷ Takže když si přejeme uvést v knize pojmy feudální zřízení nebo cízarský papežství, ponecháme jim trochu historické půdy, stejně jako necháme trochu půdy kořenům, když chceme zasadit nějakou rostlinu do květináče.

Ve skutečnosti jsou jak události, tak jedinci „tím, co nikdy nevidíme dvakrát“, jak říká básník; stejně jako automobilové nehody jsou události výsledkem setkání dvou kauzálních sérií. Na rozdíl od rostlin a zvířat je nelze uvádět do typologie nebo klasifikace podle rodů a druhů; nejsou navíc identifikovatelné bez možné záměny pomocí omezeného počtu známek totožnosti, zatímco chemická tělesa, olovo, uran 235 nebo chlorid sodný, jsou identifikovatelná pomocí své chemické formule nebo podle své atomové váhy v periodické tabulce prvků.

Historici píšou dějiny prostřednictvím jiných postupů; pseudovlastní jména, která používají, také mohou mít svou vědeckou rigoróznost, ovšem příslušnou pro lidskou oblast. Dospívají k této identifikační rigoróznosti tak, že po způsobu realistického romanopisce nebo reportéra „zahušťují“ popis pseudovlastního jména rozmnožováním průkazných detailů, přesvědčivých rysů, jež upřesňují obraz toho, k čemu odkazují, a umožňují ho odlišit od událostí, jež mu jsou klamavě podobné. ¹⁹⁸ Díky tomuto zahušťování, tomuto proplétání ma-

¹⁹⁷ Passeron, J.-C., *Le Raisonnement sociologique*, c. d., s. 349.

¹⁹⁸ Napadá mne jeden příklad: Mireille Corbierová popsala lépe, než učinil Mommsen ve svém *Rímském veřejném právu*, co byla římská imperiální monarchie: monarchie věru velmi zvláštní, neboť byla jistým způsobem dědičná a jiným nikoli; rozmnožovala proto totožnostní rozdíly a malé průkazné detaily. Viz Corbier, M., „Parenté et pouvoir à Rome“, in: *Rome et l'État moderne européen*, ed. J.-P. Genet, École française de Rome, Rome 2007, s. 173–192.

lých skutečných faktů je zabráněno upadání do povšechných esencialistických artefaktů, jako jsou rasa, národní duch atd.

Pokud se týče takzvaně exaktních věd, zrodily se z objevu, jenž vděčil víc náhodě než božskému vnuknutí, ¹⁹⁹ z objevu správného klíče k otevření poznání fyzikálních jevů; ty totiž, na rozdíl od lidského bytí, nabízí opakující se pravidelnosti. To umožňuje dospět k technickým aplikacím, k předvídání, jež se projeví jako přesné, a k experimentálnímu ověřování: v přírodě je tolik vyčíslitelných a vypočítatelných věcí! Neusuzujeme však z těchto udivujících úspěchů, z těchto experimentálně prokazatelných a empiricky použitelných pravd, že předem existuje daná harmonie mezi naší myslí a přírodou: fyzici konstruují modely, které umožňují předvídat realitu a manipulovat s ní, aniž bychom mohli vědět, zda ji adekvátně reprezentují. Umím úspěšně uvést do pohybu auto tím, že správně postupuji při jeho řízení, ale přiznávám se, že neznám nic z toho, co se odehrává pod pevně zavřenou kapotou vozidla.

Fyzikální vědy ve skutečnosti naráží na konečnost naší schopnosti poznávat, ²⁰⁰ na naši neschopnost dosáhnout na Bytí bez zprostředkování za pomoci předpokladů. Zakládají se na teoretických předpokladech, na „paradigmatech“ (jež ostatně vždy podléhají revizi nebo

¹⁹⁹ Alexandre Koyré ukázal, že právě ty nejmilhavější filosofické spekulace přispěly během renesance ke vzniku experimentální a matematické fyziky.

²⁰⁰ Jelikož tu konečnost je, klade se zábavná otázka, totiž o mezích naší inteligence a zda tato inteligence nám umožňuje zhlédnout své vlastní meze. Můj kocour, který si umí velmi dobře poradit ve své existenci, se žálívé sápe na knihu, která mne poutá, chápe, že na něho dost nemyslím, ale netuší, co by to mohla být kniha. Colin McGinn řešil důsledně otázku mezí ve své práci *Problems in Philosophy: the Limits of Inquiry*, Blackwell, Oxford 1993, zejména na straně 154, kde žertovně předpokládá, že nepochybně „nadání Martané umí zcela přirozeně řešit naše problémy“. Kant si osobně položil tuto otázku přímo v *Kritice čistého rozumu*, oddíl 3 a 8 Transcendentální estetiky, jak mi to naznačuje Thierry Marchaisse: „Nemůže usuzovat, jaké intuice mohou mít ostatní myslící bytosti, a vědět, zda podléhají stejným podmínkám [času a prostoru], které omezují naše intuice a které pro nás univerzálně platí. [...] Známe pouze náš způsob, jak je vnímat, způsob, který je pro nás jedinečný, ale docela dobře nemusí být nezbytný pro všechny bytosti navzdory tomu, že je nezbytný pro všechny lidi.“

zavržení). Foucault jménem diskursu odhalil v lidském myšlení a jednání to, co ze své strany současní historici a teoretici vědy odkrývají ve vývoji fyzikálních věd pod jménem „paradigma“ u Thomase S. Kuhna, pod „výzkumnými programy“ u Imreho Lakatose,²⁰¹ pod „stylem vědeckého myšlení“ (nebo „uvažování“) u Alistaira C. Crombieho a Iana Hackinga. To, co Hacking popisuje jako „styly uvažování“, by mohlo být stejně vysloveno o foucaultovských „diskurzech“: jedno jako druhé

zavádí nový druh objektu; kritéria pro existenci objektu nového typu jsou dána stylem samého uvažování. Styl uvažování není zodpovědný nějaké další instanci; jen on sám ve své oblasti skutečně definuje kritéria pravdy.²⁰²

Právě to, co zajistilo přírodním vědám jejich četné úspěchy, jež nutně vedly k trvalému pokračování jejich projektu, byl a zůstává foucaultovský dispozitiv. Zkoumejme fyziku: tato věda představuje kontinuitu záměru, jenž v běhu času a za cenu neustálých oprav dosahuje sice provizorní, ale nicméně nezpochybnitelné výsledky. Podobá se to úspěchu firmy, jež zůstává věrná osvědčeným receptům, neboť jí zajišťují její trvalý úspěch; nezakládá se na poslání seslaném z nebes, ale na osvědčené tradici. Nevyvozujeme z toho ale závěr o harmonii mezi naším duchem a přírodou: fyzici konstruují koherentní modely, které si nenárokují, že by adekvátně představovaly realitu, ale umožňují předvídat důsledky a manipulovat s nimi.

Husserl si přál vyřešit toto mysterium tak, že spatřoval základy vědy v transcendentálním Já²⁰³ majícím za poslání hledání pravdy pojaté jako podmínka pro uskutečnění tak svěhlavého záměru. Pokud

naopak uvažujeme ve Foucaultově duchu, namítneme, že toto Já je jen jedním z oněch „empiricko-transcendentálních dublet“, která *Slova a věci* popírají: Husserl jejich zcela empirický, totiž setrvalé institucionální, univerzitní původ mění v posvátné metafyzický. Jedním slovem, je to dispozitiv. Fyzika nebyla založena jako projekt vystupující z transcendentálního Já, jako poslání lidstva, nýbrž jako cosi sociologického, jako ustavení jisté institucionalizované tradice založené na úspěchu, který sice mohl být přerušen, nicméně přerušen nebyl.

Dodejme, že pravdy fyzikální vědy jsou setrvalé provizorní; po Newtonovi přišel Einstein. S pravdami si nelze ušetřit otázky vztahu k pravdě a protikladu pravdivého a falešného, ale o nic méně nelze považovat pravdy vědy za definitivně dané.²⁰⁴ Omyl se neliší radikálně od pravdy, je jen hypotézou vyvrácenou experimentováním; racionální evidence neexistuje.

Platí ovšem, že Newton, jestliže nespatriil celou pravdu, přece jen byl neméně „v pravdě“. Nuže, tento provizorní stav pravdy stejně jako trvání fyziky jakožto dobře založeného záměru nám dovolí odpovédět na jinou otázku, kterou jsme si položili: jak mohl Foucault věřit, neboť tomu věřil, v pravdu a trvání své vlastní doktríny, jejíž celou zásluhu připisoval Nietzsche (jistým aspektem, vybraným z Nietzscheho, kterého přečetl v Ulmské ulici²⁰⁵ v letech 1952–1953; a také z Heideggera)?²⁰⁶ Celé jeho dílo předpokládá lidskou konečnost v čase, vztah člověka k času se tedy zdá být nepřekonatelný. Člověk je současně předmětem poznání a subjektem, jenž poznává, historické poznání je uvězněno ve své vlastní historii, která je především dějinami svých variací a bloudění. Jak se může historik domnívat, že se usadil na skále, již brzo neodnese čas?²⁰⁷

²⁰¹ Lakatos, I., *Histoire et méthodologie des sciences*, přel. C. Malamoud a J.-F. Spitz, PUF, Paris 1994.

²⁰² Ian Hacking ve výkladu své vlastní doktríny – viz *Annales du Collège de France*, 2003, s. 544–546. Právě zase Hacking cituje Foucaultova *épistémé* jako rámec pro myšlení téhož typu.

²⁰³ *DE*, II, s. 165; nebo *DE*, I, s. 675.

²⁰⁴ *DE*, IV, s. 769.

²⁰⁵ Rozumí se rue d'Ulm v Paříži, sídlo známé École normale supérieure, na níž Michel Foucault studoval. – Pozn. překl.

²⁰⁶ Tamtéž, s. 703.

²⁰⁷ Foucault, M., *Slova a věci*, c. d., s. 283, srov. s. 284: „Když Historie odhalila zákon času jako vnější hranici humanitních věd, ukázala, že vše, co je dnes myšleno, bude myšleno ještě jednou myšlením, jež dosud neexistuje.“

Stejně tak se Foucault nezdál být jist sám sebou. „Dokonale si uvědomuji, že jsem součástí kontextu,“ napsal.²⁰⁸ A přece, jak se domnívám, nelze pochybovat o velké mlčenlivé naději, která ho někdy naplňovala. Nietzsche, kterého si vybral, byl autorem velkého přeryvu v metafyzické a platónské tradici, nechť o něm tvrdil Heidegger cokoliv. A kolem roku 1960 se mohlo zdát, že se postmoderní svět sám od sebe začne zbavovat iluze o transcendentním založení, toho více než lidského světla umožňujícího spatřit ve všech věcech adekvátní pravdu – a jaká je její pravá cesta. „Smrt Boha“ chápána jako konec věku všech transcendencí měla lidstvu umožnit, aby vystřízlivělo ze svých iluzí a vidělo se takové, jaké je ve své nahotě a ve svém osamění. Skromnost a opatrnost zakazují mysliteli dávat najevo své naděje; přesto Foucault jednoho krásného dne nerozumně naznačil, že lidstvo se za naší epochy započalo učit, že by mohlo žít bez mýtů, bez náboženství a bez filosofie,²⁰⁹ bez obecných pravd o sobě. Taková byla nietzscheovská revoluce, za jejíhož pokračovatele se považoval.

Genealogická kritika, tak jak ji provozoval, vykazovala z jeho pohledu – stejně jako galileovská fyzika – vědeckost empirického, odůvodněného počínání;²¹⁰ přihodilo se mu sice, že se zmýlil, a sám také upozornil na teoretické omyly, jichž se dopustil v *Dějinách šílenství* a ve *Zrodu kliniky*, ale jeho dílo se přesto nacházelo „v pravdě“.²¹¹ Rozhodný tón hlasu, hlasu vyznání víry, s nímž mi jednoho dne sděloval, že nietzscheovská hermeneutika způsobila rozhodující řez v dějinách poznání, dobře ukazoval, že tomu věřil, že v to doufal.

Nezapomněl na to, že žádný člověk nemůže předem usuzovat, jaký bude jeho možný posmrtný osud: pomýšlel na něco empiričtějšího. Když říkal a opakoval, že jeho knihy jsou jen „bednami na nářadí“, nebylo to proto, aby skromně připouštěl, že neobsahují poklady; vyjadřoval těmi slovy přání mít žáky (jak by řekl v univerzit-

ním stylu) a vyzýval své čtenáře dobré vůle, aby užívali jeho metod a pokračovali v jeho díle stejně tak, jako má fyzik pokračovatele ve svých žácích.

Relativismus, historicismus, spenglerismus? Ne!

To ovšem neřeší otázku času a pravdy. Pro Foucaulta spočívala odpověď, jak se zdá, ve dvou jistotách: byl přesvědčen, že genealogická historie není filosofií, že studuje empirické jevy²¹² a že si neklade nárok na odhalení úplné pravdy. Avšak „je [...] svázána s vědami, s analýzami vědeckého typu anebo s teoriemi, které odpovídají kritériím vědecké rigoróznosti“;²¹³ dospívá k podrobným závěrům o antické lásce, šílenství nebo vězení, k závěrům, jež jsou sice vědecky stanoveny, nicméně jsou setrvalé provizorní a opravitelné jako objevy jiných věd. Ve vzdálené nebo blízké budoucnosti to budeme umět lépe než Foucault a budeme se divit jeho krátkozrakosti; jemu ovšem stačilo, že přispěl k rozptýlení čtyř iluzí, jakými jsou v jeho očích adekvátnost, univerzálnost, racionálnost a transcendentálnost.

Foucaultovství není posazeno na skalním vrcholku, nevyčnívá nad totalitou, protože si nevytváří *apriorně* svůj předmět a také proto ne, že by jeho vytvoření představovalo pro kohokoliv jiného, s výjimkou Boha, jediný prostředek, jak nad ním činit. Neví, kde by mělo hledat své vlastní místo na mapě totality ani neví, co by se mohlo nacházet za jejími mezemi.²¹⁴ Je však absolutně nutné filosofovat? „Vědecká činnost může tento problém dokonale pominout v tom rámci, v němž se děje.“²¹⁵ Lze namítnout, „že je nevyhnutelné být filosofem ve smyslu nevyhnutelnosti promýšlet totalitu“.²¹⁶ Ale je to nevyhnu-

²⁰⁸ DE, I, s. 611.

²⁰⁹ Tamtéž, s. 620.

²¹⁰ Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 187 an.

²¹¹ K tomuto výrazu viz *Řád diskursu*, c. d., s. 19.

²¹² *Archeologie vědění*, c. d., s. 187 an.

²¹³ Tamtéž, s. 307–308.

²¹⁴ DE, IV, s. 575

²¹⁵ DE, I, s. 611.

²¹⁶ Tamtéž.

telné? Promýšlení totality, úplnosti, představuje pouze jednu z forem toho, co se nazývá filosofií a čím je filosofie především u Hegela;²¹⁷ Husserl byl posledním myslitelem všeho.²¹⁸ Lze si ovšem představit, že se nějaká filosofie omezí „tím, že se relativizuje“?²¹⁹ Pak bych se ptal, čím by byla taková filosofie, současně relativní a rigorózní, ne-li vědou postupující trvale provizorně – nebo by byla přinejmenším programem pro takovou vědu (takovým programem, jak předpokládám, mohla být *Archeologie vědění*, kdyby ovšem nebyla napsána příliš rychle a příliš kvapně).

Genealogický historik by si neměl zakrývat, že jeho exegeze diskursu antické lásky bude pravděpodobně jednoho dne nahrazena nějakou lepší. Přesto ho to neparalyzuje (to je objevná stránka psychologie vědce: fyzik, který právě objevil nějaký zákon, si nezakládá na tom, že by byl jeho objev definitivní; takřka o tom neuvažuje a málo se o to stará). Jestliže je genealogická archeologie vědou, úspěšnou firmou, pak každý z jejích závěrů – brán jeden za druhým – je jistě pravdivý, ale provizorně. Archeologie neztrácí ze zřetele, že vše, co promyslela, „promyslí znovu myšlení, jež se ještě nezrodilo“.²²⁰ Fyzik nemůže o nic víc předjímat završení své vědy; vědci se nestarají o to, aby smířili konečnost s nekonečností, ale žijí jako všichni v současnosti, aniž by na to příliš mysleli – a stejně tak zbytek lidstva.

Bohužel (a Foucault to uznával s takřka obsesní naléhavostí), nemožnost přesáhnout vlastní myšlení vede k tomu, že i ten nejrevolučnější myslitel by nedokázal vyjít z našeho malého světa diskursu; pravdy genealogie, archeologie jsou nahlíženy v „perspektivě“²²¹ jednoho okamžiku. Genealog na otázku „Z jakého místa si kladete nárok mluvit vy, jenž si přejete popisovat z takové výšky a z takové dálky diskurs jiných lidí?“²²² skromně odpovídá, že vychází ze svého

diskursu. Analyzuje včerejší diskursy na základě toho diskursu, který je jeho²²³ a jenž ho omezuje. Když se snaží vyložit ono „myšlení, které předchází svobodnému myšlení“ a kterým je nějaký diskurs, sám myslí tak, že vychází z nějakého „myšlení, jež předchází myšlení, z anonymního a svazujícího myšlení“. Když zaujímá odstup od místa, z něhož mluví, zaujímá *ipso facto* místo v jiném diskursu, který nezná²²⁴ „a který bude ustupovat v té míře, v jaké ho bude odhalovat“.²²⁵

Stísněnost, kterou tyto citáty dosvědčují, je vlastní pro moderní myšlení posledních dvou století. Je víra v lidská práva jistější než byla víra v Jupitera? Také zde je náš postoj dvojznačný jako před vavřínem Dafné: jsme si jisti, že naše přesvědčení jsou pravdivá, a pohoršili bychom se, kdyby někdo zpochybnil existenci pravdy; přesto na druhé straně nepomýšlíme bez lehké stísněnosti na to, co si pomyslí o našich myšlenkách lidé, kteří budou následovat (stejně jako v čase Evropy národních států nemohl přemýšlivý patriot bez znepokojení uvažovat o tom, jaká by byla jeho stanoviska, kdyby se narodil na druhé straně Pyrenejí nebo Rýna: právě proto bylo toto znepokojení pohřbeno mlčením).

Mravy a víry se proměňují v čase a v místě – to se ví už dvacet pět století, ale jak píše Foucault,²²⁶ pokud byl Bůh naživu, nebylo na tom nic alarmujícího: pravda před Pyrenejemi, omyl za nimi, ovšem pro Pascala pravdivá pravda neexistovala o nic méně, učil ji a zaručoval ji Bůh. Lidské variace byly toliko omyly způsobené lidskou slabostí, proti níž vztyčoval Bůh pravdu. Tragický obrat způsobil objev exotických kultur a náboženství v 19. století a mizení nekonečného Boha; lidská konečnost ztratila garanta pravdy a zůstala sama tvář v tvář svým blouděním; z pravdy a času se staly nepřátelé. Odtud Spengler, odtud relativismus, dle něhož má každá epocha svou pravdu, odtud vznešený nebo verbální Heideggerův pokus nalézt absolutno navzdory času.

²¹⁷ Tamtéž, s. 611–612.

²¹⁸ Tamtéž, s. 612.

²¹⁹ Tamtéž.

²²⁰ Foucault, M., *Slova a věci*, c. d., s. 283.

²²¹ Tamtéž, s. 284.

²²² DE. I. s. 710.

²²³ Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 305–308.

²²⁴ DE, I, s. 710.

²²⁵ Tamtéž, s. 515.

²²⁶ O této „konečnosti bez nekonečna“ srov. *Slova a věci*, c. d., s. 242–244.

Foucault – přinejmenším na rozdíl od Spenglera – nebyl relativista a nemohl jím být, protože i přes neexistenci totality a adekvátních pravd stejně jako věcí o sobě trval přece jen na jisté vědeckosti a na empirických a věčně prozatímních pravdách. Relativismus – existoval-li kdy jinak než jako dobrý terč pro vtipy – navzdory svému jménu jako doktrína naivně aspiroval na úplnou pravdu. Což ho odlišovalo od historicismu,²²⁷ v němž pravda byla méně důležitá než bohatství a rozmanitost Života a než „ona okázalost bytí“, o níž se vyjadřuje Simmel: pro tohoto tak podnětného a sympatického myslitele existovalo jisté psychologické *a priori*, stejně jako pro Foucaulta existovalo jisté *a priori* historické; každý duchovní typ plodí určitou vizi světa.

Pokud se relativismu týče, ten byl zcela odlišný. Zabíhal do krajností jen tehdy, když se domníval, že v nich nalezneme skálopevnou Pravdu: „Protože historický čas, který plyne, ničí každou pravdu, vezměme si jako základ právě tuto pomíjivost a připusťme si tento tragický protiklad; Pravda je jediná a mnohá zároveň, každá epocha má svou pravdu.“ Lze se tázat, zda má toto tvrzení nějaký smysl; plodí paradoxy srovnatelné s paradoxy stroje času. Relativismus předpokládá pravdivou pravdu, protože tvrdí, že každá epocha měla svou pravdu

²²⁷ Srov. tamtéž, s. 284. Domnívám se, že lze říci, že historicismus povyšoval na filosofický postoj spontánní *epoché* historiků, jejich axiologickou neutralitu, která přináší víry minulosti – aniž by je soudil. Tak například G. Simmel, jehož stanovisko je tomu blízké. To, co ho zajímá, je *život*, jehož bohatství a rozmanitost překypují přes příliš úzké koncepty (láska je o hodně víc, než na co ji redukuje *Hostina*). Život je příliš široký, než aby se cenzurovala víra Řeků v jejich mýty. Pro Simmela s jeho tak otevřeným myšlením a s tak velkým bohatstvím detailů zůstává snad filosofie ještě hledáním pravdy? Filosofie má svou vitální pravdu nebo spíše své bohatství; ona nebo spíše filosof: Simmel vítá v tomto lidském typu jinou senzibilitu, než jakou má empirický vědec, jinou lidskou dimenzi, smysl pro totalitu. Tak, píše, „je naivní soudit filosofické závěry stejně, jako se posuzují výsledky experimentálních věd“. Je snad třeba se jen ptát, zda je nějaká filosofie pravdivá nebo falešná? Dle Simmela je nutné konstatovat, že se různá učení popírají: je tomu tak proto, že každé z nich (nebo alespoň to nejdokonalejší) ztělesňuje jedno možné lidské hledisko stejně tak jako příroda, která obsahuje velké množství různých živých bytostí, které jsou stejně životaschopné.

(která ale byla pravdivá jen pro ni), a ne jen přesvědčení. Tolik touží po úplné pravdě navzdory času, že je připraven ke všemu, dokonce k tomu, aby ji kouskoval na pravdy epoch, jen aby ji uchoval, byť by to bylo po kouscích, přičemž každý z těchto kousků pravdy by slul tím, že tvoří částečnou úplnost, můžeme-li se odvážit tohoto oxymora.

Pokud vubec existuje relativismus hodný tohoto jména, pak je to Heideggerův relativismus; podle něho „epochální“ pravdy, které nám postupně zasílá Puvod, jsou stejně pravdivé, byť jsou nesmiřitelné: Heidegger se sklání před libovůli Původu, jenž pro nás zůstává stejně neuchopitelný, jako jsou pro nás nepochopitelné jeho dekrety. Stejně tak pro Descarta „matematické pravdy, které nazýváme věčnými, byly stanoveny Bohem a jsou na něm zcela závislé“.²²⁸ Naopak pro Foucaulta jsou obecné ideje, které si lidstvo vytvořilo během staletí, všechny falešné, protože jsou navzájem nesmiřitelné.

Vraťme se k našemu výkladu, který nás zavede k těm Foucaultovým idejím, jež nejvíc zaujaly jeho čtenáře: k idejím vědění, moci, formování člověka jako subjektu a také svobody. Věda, řekli jsme, se udržuje a trvá bez pomoci božských idejí, které neexistují. Je tomu tak proto, jak píše Foucault, že věda postupuje pod tlakem jisté instituce, jakou je univerzitní bádání, a pod pravidlem přizpůsobování jistému rigoróznímu programu, tedy jako by pod hrozbou, že nebude jinak považována za pravdivou.²²⁹ Opírá se o nějaký dispozitiv, jenž, jak už víme, je složen z pravidel, tradic, výuky, specifických zřízení, institucí, pravomocí atd. a jenž posvěcuje a udržuje recept vědy, „pravidla formování výpovědí, jež jsou přijímány za vědecky pravdivé“,²³⁰ opírá se o vědeckou „hru pravdy“, hru úspěchů a zisků, opravitelných a opravených omylů.

²²⁸ R. Descartes, dopis z 15. 4. 1630. Svätý Augustin se setkal s podobným problémem: boží zákon změnil zákon, který Bůh dal Mojžíšovi a jenž připouštěl polygamiu, zatímco *Nový zákon* ji zakazuje. Důvodem je, že Prozřetelnost přizpůsobuje své požadavky úměrně stupni výchovy, jakého lidstvo v každé epoše dosahuje.

²²⁹ *DE*, III, s. 158.

²³⁰ *DE*, II, s. 143–144; srov. *DE*, III, s. 402: „Jaké pravidlo za jisté epochy jsme nuceni poslouchat, chceme-li pronášet vědecký diskurs o životě, o přírodopisu, o politické ekonomii?“

Tento dispozitiv utváří současně jak objekt „vědy“, tak jedince, kteří uznávají za pravdu jen to, co je řečeno ve shodě s pravidly exaktní vědy. Tito jedinci na sebe berou to, co by někteří sociologové nazvali sociálním typem, totiž *rolí* vědců. Zvnitřňují tuto roli, přizpůsobují se jí, stávají se korelativními subjekty pro předmět „věda“. Objektivace a subjektivace „nejsou na sobě nezávislé; z jejich vzájemného vývoje a vzájemného spojení se rodí“²³¹ „hry pravdy“, které filtrují tvrzení, jež slují jako vědecká. Ano, je tu vývoj s odstupy²³² mezi subjekty a objekty, „které se neustále modifikují“ ve vzájemném vztahu,²³³ neboť se stává, že jeden subjekt může být autorem nějaké modifikace pravidel vyslovování pravdy uvnitř dispozitivu nebo, dáváme-li tomu přednost, ve vědecké komunikaci. Genealogie vědy se neredukuje na jednoduché dějiny velkých objevů nebo vědeckých teorií;²³⁴ totiž je právě tou vzájemnou genezí subjektu vědy a objektu poznání,²³⁵ pro něž je dispozitiv rozhraním. Vědec dělá vědu a ta mu to oplácí.

Protože sociální typ vědce má empirický původ, je naprosto nutné, aby byl *vytvořen*, vyprodukován dispozitivem. I když jednoho dne se badatelova svoboda postaví proti tomu dispozitivu, přesto je badatel produktem toho, co nazveme subjektivací. Proč takto přidáváme k vytvořenému objektu onu subjektivaci, jež je jeho protějškem? Nikoli proto, abychom podrobovali lidský subjekt, jeho myšlení, jeho svobodu tyranii dispozitivu, ale proto, abychom skoncovali s fikcí, dle níž by subjekt, ono já, měl předcházet svým rolím: vždyť subjekt „ve volném stavu“ předcházejícím subjektivizacím přece neexistuje: takový subjekt by nebyl původní, ale prázdný. Nikde v dějinách nenacházíme univerzální podobu čistého subjektu.²³⁶

Dispozitiv a vědec mají nad sebou navzájem moc a věda má moc nad společnostmi, protože se těší pověsti, že promlouvá pravdu; dis-

pozitiv, subjekt, moc a pravda jsou takto spojeny. Moc vědění je obzvláště působivá v pozápadnělých společnostech, avšak nemylně se: nepůsobí jen ve vojensko-průmyslovém komplexu nebo v komisi pro atomovou energii! Lékařská moc není mocí plynoucí ze zákona, ale z jistého vědění; to může pacientovi předepsat, aby se vyprázdnil, aby si dal odebrat krev, protože toto vědění ví, a proto pacient nechá se sebou zacházet: před promluvou lékařské fakulty je třeba se sklonit.

Moc se ovšem neomezuje jen na specializovaná vědění a na instituce normativní moci, na medicínu a na její ministerstvo zdravotnictví, na psychiatrii, psychoanalýzu, humanitní vědy.²³⁷ Všude ve světě to, co je považováno za pravdivé v nějakém dispozitivu, má moc k tomu, aby si vynutilo poslušnost a moc formovat lidské subjekty k poslušnosti; je *pravda*, že moc vladaře je legitimní, je pravda, že je třeba poslouchat svého vladaře, jehož se stáváme věrným „subjektem“ v obojím smyslu slova.²³⁸

Každá moc, každá praktická nebo duchovní autorita, každá morálka se dovolávají pravdy, předpokládají ji, jsou respektovány jakožto spočívající na pravdě; „nejobecnější politický problém je problém pravdy“. Jednou je to vládce, který přijde na nový způsob, jak vládnout, nebo to jsou jeho rádci, a tento nový způsob se stane okamžitě pravdou, což vyvolá nové dělení na to, co je pravda a co je falešné; podruhé je vynalezeno nové dělení, což může přivést vládce k tomu, aby vládl novým způsobem.²³⁹

Začneme znovu *a capella*. Pravda existuje v dvojím smyslu. To, co o tom říká skeptický myslitel a co zde právě čtete, totiž že obecné pravdy nejsou pravdy, je absolutně pravdivé; kvantitativně ovšem tato pravdivá pravda znamená velmi málo. Nesmírná většina pravd v různých epochách není absolutně pravdivá, ale přesto existují; jsou „z tohoto světa“, a dokonce by se dalo mnohdy sáhnout k tvrzení,

²³¹ DE, IV, s. 632.

²³² Tamtéž, s. 277.

²³³ Tamtéž, s. 634.

²³⁴ Tamtéž, s. 635.

²³⁵ Tamtéž, s. 54–55.

²³⁶ Tamtéž, s. 733; srov. s. 718.

²³⁷ Viz komentář V. Marchettiho a A. Salomoniho v práci: Foucault, M., *Les Anormaux*, Hautes Études – Gallimard – Seuil, Paris 1999, s. 316.

²³⁸ Francouzské slovo „sujet“ označuje jak subjekt, tak poddaného. – Pozn. překl.

²³⁹ Foucault, M., *L'Impossible Prison*, c. d., s. 51; DE, IV, s. 30.

že existují až příliš, protože „vznikly pod velkým nátlakem“; jsou tedy brány za pravdivé, vyvolávají tyto diskursivní pravdy „účinky, jež jsou vlastní pravdivým diskursům“, ²⁴⁰ neboť jsou imanentní institucionálním, zvykovým, didaktickým, legálním a dalším dispozitivům. Jde o mnohem víc než o ideologie a nadstavby! Podnítily, ospravedlňovaly, rozvíjely socialistickou ekonomiku v Sovětském svazu a v jeho satelitních zemích. ²⁴¹

Shrňme ve třech větách: nesmírná většina pravd je dána „souhrnem postupů stanovených k jejich produkci, jejich ustanovení, jejich uvedení do provozu a fungování“. Tyto pravdy jsou „v uzavřeném kruhu svázány se systémy moci, které je produkují a udržují, a s důsledky moci, jež samy vyvolávají a samy znovu zavádí“. A to do té míry, že „otázka politiky, to není omyl, iluze, odcizené vědomí nebo ideologie: je to pravda sama. Proto je důležitý Nietzsche.“ ²⁴² – Dodejme, že role pravdy je velická zejména v západních společnostech, jež produkují nějaké vědecké vědění, které sice zůstává věčně prozatímní, ale aspiruje na univerzální hodnotu. Toto vše je integrální součástí dějin Západu. ²⁴³ Tady se jistě nabízí stopa ke sledování...

Někomu bude tento nápoj připadat příliš trpký. Pokud usoudíme, že není dobré říkat celou pravdu, a protože je zapotřebí zachovat hodnoty a střezit je po vzoru hus na Kapitolu (což plyne z jistého pocitu), pak zde skončeme: už nemáme nic, co bychom si řekli. Je to prastará debata mezi filosofií (pokud není platónská), jež si přejde promlouvat pravdu, i kdyby to bylo na úkor života a světa v jeho chodu –, a rétorikou, jinak řečeno propagandou, která, aby dokázala lépe přesvědčovat, se opírá podle Aristotelovy ironické definice o povídačky v lidských myslích.

Dáváme-li přednost Aristotelovi, nebudme zaslepení, jak se říká v mé domovině: co vidíme, když nahlížíme na minulé nebo na jiné

společnosti? Vidíme kultury, celé civilizace, jež byly totéž co hromady pravd, před nimiž se klanělo. My, kteří máme nad touto minulostí převahu živých psů nad mrtvými lvy, se můžeme nakrásně trpce vysmívat tolika předsudkům. Slunce se otáčí kolem Země, otroctví je přirozené, Jupiter je bůh; čarodějnice ²⁴⁴ se v Evropě upalovaly až do roku 1801. Pak už máme dost posmívání, protože je to pořád stejné: přesto to všechno velice existovalo, vnucovalo se to nejpronikavějším myslitelům – Descartovi, Leibnizovi. K tomu, abychom toto všechno mohli prohlásit za omyl nebo iluzi, bychom my sami museli být schopni něčeho lepšího; jistě, to vše se o nic neopíralo, vyjma svého vlastního diskursu a svého vlastního dispozitivu, ale jsme my na tom lépe? Bude poučnější ukázat, jakou genealogií se to nic stalo skutečností své doby, tak jako je jí v naší.

Ale co jsme tedy my sami, my moderní? Jaké jsou naše diskursy o různých objektech, z nichž se skládá naše přítomnost? Vědět to budou jedině ti, kteří nás jednoho dne shledají odlišnými, ti budou vědět, co byla ta naše modernita; my sami nemůžeme předvídat „dopředu, jak budeme vypadat v budoucnosti“. Můžeme však nahlédnout ne-li to, co jsme, přinejmenším to, čím jsme přestali být; ²⁴⁵ jistě předsudky se vytrácí – jako homofobie: rozpoznali jsme libovůli této mentality (materiálně této netělesnosti). Že bychom ale neměli jiné předsudky? Jaké? Naši prasynovci to budou vědět po našem zmizení, až se budou od nás lišit. Zkrátka, něco poznáváme a vždy poznáme jen to, co je rozdílné.

²⁴⁰ *DE*, III, s. 158 pro vše, co předchází.

²⁴¹ Tamtéž, s. 160.

²⁴² Tamtéž.

²⁴³ *DE*, IV, s. 30; *DE*, III, s. 258.

²⁴⁴ K poslednímu upálení čarodějnic zaživa došlo ve Španělsku v roce 1799 a ve švýcarském kantonu Uri v roce 1801.

²⁴⁵ Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 200.

VIII.

JEDNA SOCIOLOGICKÁ HISTORIE PRAVD: VĚDĚNÍ, MOC, DISPOZITIV

Někteří usoudili ze smrti tolika diferencí, ze zrodu nových pravd, jimž nebude nutné věřit a které jsou k zahození, že nic pravdivého *neexistuje*, „zatímco můj problém je opačný“:²⁴⁶ rozeznat, jak určitá definice šílenství vstoupila do dispozitivu, který z ní učinil skutečnost, totiž duševní nemoc tak, jak ji pochopila daná epocha, a to se všemi velmi reálnými důsledky, včetně způsobů, jakými se nakládalo s blázný.

Doslovná citace o tom poví vše:

Politika a ekonomie nejsou ani existujícími věcmi, ani omyly, ani iluzemi, ani ideologiemi. Je to cosi, co neexistuje, a přesto je to vepsáno do skutečna, závislé na jistém režimu pravdy, jenž rozděluje na pravdivé a falešné.²⁴⁷

Foucault konstatuje tuto společenskou a institucionální výrobu obecně přijímaných pravd. Na rozdíl od toho, co tvrdil Nietzsche, se

²⁴⁶ DE, IV, s. 726.

²⁴⁷ Foucault, M., *Zrození biopolitiky*, c. d., s. 31.

vyvaroval dodat, že nepravda představuje jednu z podmínek lidské existence. Negeneralizuje, nedopouští se metafyziky, dokonce ani té o vůli k moci.

Jistý režim pravdy a jisté praktiky tak vytváří dispozitiv vědění – moc, takový dispozitiv, jenž wpisuje do skutečna to, co neexistuje, a přesto je podrobuje dělení na to, co je pravdivé a falešné. Z toho plyne jedna z oblíbených tezí našeho autora: jakmile se diskurs jednou utvoří působením *concatenatio causarum*, totiž kauzalitou historického dění, prosazuje se jako historické *a priori*;²⁴⁸ a z pohledu současníků pouze ti, kteří se budou vyjadřovat konformně s okamžitým diskursem, se budou těšit pověsti, že mluví pravdu, jedině oni budou přijati do „hry pravdivého a falešného“;²⁴⁹ zatímco z druhé strany budou diskursivní praktiky uplatňovány jako prostě samozřejmé. Civilizace, to je právě toto. Uhodneme, co si máme myslet o té naší. Foucault se nepokoušel o logickou nebo filosofickou teorii pravdy, nýbrž empiricky a takřka sociologicky kritizoval *projevování pravdy*, to znamená „pravidel“ pravdivých výpovědí, pravidel *Wahrsagen*.²⁵⁰ Nietzsche, jak mi řekl, nebyl filosofem pravdy, ale projevování – pravdy.

Pravda přitom není prázdné slovo. Neboť, „postavíme-li se na rovinu nějaké propozice, do nitra nějakého diskursu, pak dělení na pravdivé a falešné není ani libovolné, ani změnitelné, ani institucionální, ani násilné“.²⁵¹ Ale je to pravdivé pouze na této úrovni, a jak bohužel již zesnulý Dominique Janicaud řekl, na výběr máme jiné měřítko,²⁵² totiž genealogii skutečností jisté epochy, měřítko, kterému nic neodolá. Nic, vyjma, opakujme to, jedinečných empirických faktů, o nichž žádný skeptik nikdy nepochyboval [opět, Dreyfuso-

²⁴⁸ Foucault se takto znovu vyjadřuje ještě v roce 1984 v *DE*, IV, s. 632.

²⁴⁹ Tamtéž, s. 634. Což Foucault nazve problematizací.

²⁵⁰ Tamtéž, s. 445.

²⁵¹ Foucault, M., *Rád diskursu*, c. d., s. 11.

²⁵² I když se to někdy tvrdí, Nietzsche nikdy nepředstíral, že by neexistovala žádná pravda; viz co napsal Dominique Janicaud ve sborníku *Michel Foucault philosophie: rencontre internationale*, Seuil, Paris 1989, s. 331–353; srov. s. 346; a v práci *A nouveau la philosophie*, c. d., s. 75.

va nevinnost]; vyjma také toho všeho, co jsme právě přečetli, tedy genealogii, tu pravdivou bilanci diskursů a dispozitivů, jež spočívají, pokud jde o ně, na prázdnu. Pravdivou, neboť i když jsou pravdy podrobeny nietzscheovské kritice, pravda přesto zůstává podmínkou možnosti této kritiky.

To, oč v celé mé práci jde, sdělil Foucault v roce 1978, je „ukázat, jak propojení mezi sérií praktik a nějakým režimem pravdy utváří dispozitiv vědění-moc“.²⁵³ To, co je považováno za pravdu, si vynucuje poslušnost. Vraťme se k té moci: co zde dělá? Dostavuje se, protože diskurs se wpisuje do skutečnosti a protože moc se vyskytuje všude v realitě, jak uvidíme; dopřává se sluchu tomu, co se těší pověsti, že je pravdivé. Moc zasahuje mnohem dále než psychiatrické vědění nebo vojenské využívání vědy. Týká se snad toho, jak se chovám ve svém milostném životě nebo jinde? Je to vše, co dělají lidé, co dělá vláda, dobré nebo špatné, shoduje se to s jistým dělením na dobré a špatné?

Skutečností je, že lidé, aniž by byli vystaveni nějakému násilí, se podřizují pravidlům, řídí se podle zvyků, které jim připadají evidentní. Pokud se vzdáme příliš omezené nebo fantazmagorické představy o moci, jestliže ji – to chladné monstrum, jež jak tvrdí někteří, nepřestává růst – neredukujeme na stát, na ústřední moc, dokážeme ji zahlédnout všude. Co je tedy ta moc, o níž si Foucault nevytvářel nikterak dábelskou představu?²⁵⁴ Načrtněme její ideální typ ve velkém měřítku. Je to schopnost ovládat, nejen fyzicky, chování druhého, schopnost uvést do pohybu lidi, aniž by se jim nasměrovaly nohy a celé končetiny odpovídajícím směrem. Je to nejobyčejnější a nejlépe sdílená záležitost; moc existuje v rodině, mezi dvěma milenci, v kanceláři, v dílně a na ulicích s jednosměrným provozem. Milióny malých mocí formují útek společnosti, jejíž jedinci tkají osnovu. Z toho plyne, že se svoboda nachází všude, protože všude se nachází moc;²⁵⁵ a konstatujeme, že se jí někteří vzpírají, zatímco jiní ne.

²⁵³ Foucault, M., *Zrození biopolitiky*, c. d., s. 31.

²⁵⁴ *DE*, IV, s. 727 a s. 740.

²⁵⁵ Tamtéž, s. 720.

Politická filosofie má příliš často ve zvyku redukovat moc pouze na ústřední moc, na Leviatana, na zvíře Apokalypsy. Moc však neplyne cele z jednoho nenáviděného pólu, moc „je nesena tak sevřenou kapilární sítí, že se ptáme, kde by bylo nějaké místo bez moci“.²⁵⁶ Strojvůdce na železnici vedoucí do Osvětlení poslouchal Monstrum, protože jeho žena a jeho děti měly moc vyžadovat po otci rodiny, aby donesl domů mzdu. To, co společnost uvádí do pohybu, nebo ji blokuje, jsou stejně tak nesčetné malé moci jako činy, jichž se dopouští centrální moc.²⁵⁷ Leviatan by byl bezmocný bez moci spousty malých liliputánů; nikoli proto, že by všechna moc byla odvozena z centra, ani proto, že by se nacházela všude, ale protože by jinak pod sebou měla v náruči tekoucí písek. Do písku je třeba vrhnout několik skal, řekl Napoleon, když zřizoval Čestnou legii a její systém notáblů.

Vztahům moci nemůžeme nikde uniknout; na druhé straně je můžeme vždy a všude měnit; moc je totiž bilaterálním vztahem, tvoří pár s poslušností, již můžeme svobodně (ano, svobodně) spojit s větším nebo menším vzdorem.²⁵⁸ Je však samozřejmé, že tato svoboda se nevznáší v prázdnu a že si nemůže přát cokoli v jakékoli epoše; svoboda může překonat dispozitiv daného okamžiku, ale je to jen onen mentální a společenský dispozitiv, který se snaží překonat; nelze vyžadovat po antickém křesťanství, aby pomýšlelo na zrušení otroctví.

Dispozitiv představuje ani ne tak determinismus, jenž by nás utvářel, jako spíše překážku, na niž reagují nebo nereagují naše myšlení a naše svoboda. Obojí se aktivují proti dispozitivu, protože on sám je aktivní; je to nástroj, „jenž je účinný, má své výsledky, něco ve společnosti produkuje, je určen k tomu, aby vyvolal nějaký následek“.²⁵⁹ Neomezuje se na informování o předmětu poznání: působí na jedin-

ce a na společnost. – Nuže, kdo říká akce, říká reakce. Diskurs rozkazuje, potlačuje, přesvědčuje, organizuje; je „kontaktním bodem, bodem tření, eventuálně konfliktu“ mezi pravidly a jedinci.²⁶⁰ Jeho účinky na poznání mohou být také účinky moci. Nikoli tak, že by pravdivostní hry byly jen převlekem pro mocenské hry,²⁶¹ ale jistá vědění za jistých epoch, k nimž patří ta naše, mohou navázat vztah s jistými formami moci. V antice (dobré) vědění bylo něco jako antiteze (špatné) moci; za našich dnů moc využívá některé vědy a obecněji vzato si přeje být racionální, informovaná.²⁶²

Svoboda je tak zmatečný filosofický problém, že je nutné o tomto předmětu hovořit konkrétně a slovo svoboda brát v určitém smyslu: „Věřím ve svobodu jedinců. Lidé reagují v téže situaci velmi rozdílně;“²⁶³ nic více, nic méně. K čemuž Foucault zamumlal jednu nespokojenou větu, v níž jsme se domnívali rozpoznat slovo „sociolog“. Všude se vyskytuje něco z moci, něco z myšlení a něco ze svobody; v nitru vědecké komunity může dojít ke konfliktům mezi mladým badatelem a „pravidly utváření výpovědí, jež jsou přijímány jako vědecky pravdivé“.²⁶⁴ Subjekt není konstituující subjekt, ale je konstituován stejně jako jeho objekt, avšak tím není o nic méně svobodný reagovat na základě své svobody a zaujímat odstup díky svému myšlení. Dispozitiv nepředstavuje ani tak mez kladenou iniciativě subjektu jako překážku, proti níž se iniciativa projevuje.²⁶⁵ Toto pojetí svobody se může jevit blízké pojetí, které obhazuje Merleau-Ponty ve *Fenomenologii vnímání* proti Sartrovi a jeho svobodě působící v prázdnu, bez překážky. Jdeme dále: člověk nepřestává vynalézat, tvořit něco nového. Nechť jsou jakékoli motivy nebo pohnutky společenské nebo

²⁶⁰ Tamtéž, s. 723.

²⁶¹ *DE*, IV, s. 724–725 a s. 676. Srov. s. 726.

²⁶² Foucault v interview s R.-P. Droitem, c. d.

²⁶³ *DE*, IV, s. 782.

²⁶⁴ *DE*, III, s. 143; viz *DE*, III, s. 402: „Jaké pravidlo za jisté epochy jsme nuceni poslouchat, chceme-li pronášet vědecký diskurs o životě, o přírodovědě, o politické ekonomii?“

²⁶⁵ Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 311.

²⁵⁶ Foucault v interview s R.-P. Droitem, uveřejněném v literárním časopise *Dossier* v červnu 1975. Otištěno 19.–20. 9. 2004 v *Le Monde*.

²⁵⁷ Viz *DE*, IV, s. 450; a v rejstříku díla *Dits et écrits* u hesla „Pouvoir“ často podrobné odkazy na další četné texty.

²⁵⁸ *DE*, IV, s. 225–226, s. 740 a ještě jinde (viz heslo „Résistance“ v rejstříku).

²⁵⁹ *DE*, II, s. 636.

individuální, které ho „tlačí“, jak se říká, je třeba, aby měl svobodu dát se takto „tlačit“ k děláni nového, místo aby zůstával vězněm své diskursivní nádoby.

Jedinec a jeho svoboda nemohou být ostatně nikdy zničeni, vždy přežijí, i kdyby to bylo za cenu, že se stanou protikladem sebe sama. Foucault to neřekl ani nenapsal, ale je to myslitelný předpoklad pro jeho učení. „Dokonce v poslušnosti je odpor,“ napsal Nietzsche²⁶⁶ roku 1885, „nic se nevzdává své vlastní moci a přikázání obsahu je vždy nějaký ústupek.“ Skutečně, jak také napsal, svobody „bojují o moc, nikoli o existenci; poražený není zničen, ale zatlačen nebo podřízen; v řádu ducha není nic zničeno (es gibt im Geistigen keine Vernichtung)“.²⁶⁷ Každý jedinec je centrem energie, jež může buď zvítězit, nebo být poražen; v tomto druhém případě se promění v zatrpklou nebo naopak ve věrnou oddanost vítězi nebo v obojí, ale tato vůle k moci není nikdy neutralizovaná nebo zrušená.

Stane se „opakem sebe samé, jen aby zůstala“ jako sebeláska podle La Rochefoucaulda, jenž rovněž říká, že hlupák nemá dost *síly*, aby byl dobrý. Stejně, můžeme doplnit, jako nemá na výběr ten, kdo se ocitne ve stavu rivality s někým, kdo je silnější než on: buď svého rivala začne obdivovat, nebo mu bude závidět. Pokud ovšem sám necouvne před střetem; v takovém případě nepochybně dojde na pohrdání celou tou zbytečnou debatou i oběma rivaly. Stejně tak se nakonec dostavuje pozitivní pocit vlastního vzrůstu po vytrpěném neštěstí, po prožití bolestných let bez uhýbání navzdory jejich tíži. Altruismus a egoismus, štěstí a neštěstí nejsou nikdy konečnými danostmi.

Foucault prohlásil, že se cítil „zděšen“²⁶⁸ domněnkou, že by se někdo u něho mohl setkat „s tvrzením, že existuje nějaký determi-

²⁶⁶ Cituji ze starých vydání, která mám po ruce: Nietzsche, F., *Umwertung aller Werte*, ed. F. Würzbach, Deutscher Taschenbuch, München 1977, s. 268, No. 85 a s. 302; No. 190; týž, *La Volonté de puissance*, přel. G. Bianquis, Gallimard, Paris 1995, s. 249, No 91; a s. 290, No. 196.

²⁶⁷ Srov. Nietzsche, F., *Œuvres philosophiques complètes*, sv. XII, *Fragments posthumes*, c. d., s. 302, fr. 7 [53].

²⁶⁸ *DE*. IV. s. 693.

nismus, jemuž není možné uniknout“. Neustále používal slovo strategie a rozuměl jím zvolený cíl v zápase, v němž šlo o to zvítězit.²⁶⁹ Skutečně, „myšlení“,²⁷⁰ které, jak si vzpomínáme, je bojem, má svobodu zaujmout kritický odstup vůči tomu, jak se samo ustavilo, a to tím, že zbaví věci jejich klamavé „důvěrnosti“.²⁷¹ Odtud plyne jeho kritika jistého sociologizování; ano, rozumí se, společnost nás svírá, determinuje nás, ale, jak píše Foucault:

Je třeba se osvobodit od sakralizace sociální jakožto jediné instance pro reálnou a přestat považovat za pouhý vánek onu bytostnou věc v lidském životě a v lidských vztazích, chci říci myšlení.²⁷²

Takže popírat nějaký diskurs, „diskvalifikovat výroky“²⁷³ může napomoci zvrátit dispozitiv, o který se opírají.

Je zábavné, že se tomuto stoupenci svobody vyčítalo totéž,²⁷⁴ co on vyčítal sociologismu, totiž že je determinista; Foucault byl proto skutečně považován za strukturalistu; poutal přece lidi k dispozitivu, „odsuzoval ke konformnosti i ty sebemenší z jejich inovací“.²⁷⁵ Žalobci byli o to více pohoršeni, že sami, jak se obávám, z poloviny sdíleli mínění, které připisovali obžalovanému; naše kultura totiž tak, jak je složená ze směsi humanismu a sociologismu, nás vede k tomu, abychom kolem dokola vynášeli svobodu člověka a jedním dechem člověka litovali, že je obětí společenských podmínek, které ho determinují.²⁷⁶

²⁶⁹ Například *DE*, II, s. 305, s. 632, s. 638.

²⁷⁰ Viz zejména *DE*, IV, s. 597.

²⁷¹ *DE*, IV, s. 597, srov. s. 180.

²⁷² Tamtéž, s. 180.

²⁷³ Foucault v interview s R.-P. Droitem, c. d.

²⁷⁴ Viz např. *DE*, IV, s. 693.

²⁷⁵ Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 310.

²⁷⁶ Interpretuji volně *DE*, IV, s. 205. Srov. také *DE*, I, s. 608; *Slova a věci*, c. d., s. 247 an. Pro filosofie, které Foucault nesdílel, které však patřily do jeho doby,

Variantou téže výčitky (nebo podle jiných téže zásluhy) bylo tedy považovat Foucaulta za strukturalistu, za popírače lidského subjektu. Byl to důsledek módy nebo spíše aktuality dne: to, co se tehdy nazývalo strukturalismem a kolem čeho panoval veliký povyk, předpokládalo takovou negaci subjektu. To ve Foucaultově případě nepřestává překvapovat; kromě toho, že nikde v jeho spisech nenarazíme na slovo struktura, on sám věřil, jak jsme viděli, ve svobodu subjektů. Prudce protestoval²⁷⁷ proti přirovnávání své nauky ke strukturalismu, ale marně: školní mládež ho totiž vydávala za strukturalistu jen proto, aby ho poctila, stejně jako když o čtvrt století dříve nečekaně poctila Sartra slůvkem okamžiku, totiž označením existencialista, čemuž se nakonec Sartre poddal, jak o tom vypráví Simone de Beauvoirová.²⁷⁸

Pro přirovnání Foucaulta ke strukturalismu a ke strukturalistické vlně zde však určitý důvod byl: to přirovnání posloužilo jako líheň nových idejí. Foucault věřil v historicitu pravdivé výpovědi, v jedinečnost a ve „vzácnost“; těmito třemi rysy připouštěl společně se strukturalismem, že se myšlení nerodí zcela ze sebe sama a že musí být vysvětlováno něčím jiným než sebou samým; pro Foucaulta to byl diskurs a dispozitiv, pro strukturalisty to byly struktury.

Obě doktríny spojovalo snad jen to, co popíraly: obě tvrdily, že mezi věcmi a vědomím je jisté *tertium quid*, které uniká suverenitě subjektu, nepřehlednost přesahující špatné svědomí a dvojznačnost,

člověk, ona empiricko-transcendentální dvojice, je současně objektem empirického poznání a subjektem, jenž zakládá možnost tohoto poznání; je současně objektem a autorem své historie.

²⁷⁷ DE, I, s. 816–817. Abychom omluvili tuto prudkost, je třeba uvést, že partnerem rozhovoru byl marxista, jehož dogmatismus, stejně tak brutální jako omezený, dnes vyvolává úsměv. Z ústní tradice vychází nájevo, že Foucault předhodil kost lačnicím mladým obdivovatelům, kteří se domnívali, že ho vynesou do nebe, když ho budou vydávat za strukturalistu. Zcela na konci své úvodní přednášky na Collège de France měl k veřejnosti pronést tato pohrdavá slova: „Jestli je vám to více *vhod*, tak se v mém kursu bude jednat o strukturalismu.“ Tato věta nefiguruje v otištěném textu lekce.

²⁷⁸ Viz Beauvoir, S. de, *La Force des choses*, sv. I, Gallimard, Paris 1963, col. Folio, s. 60 an. – Pozn. překl.

čehož si cenila sartrovská subtilita. Za strukturalistické zase snadno platilo každé myšlení, které se oddělovalo od marxismu, od fenomenologie a od filosofí vědomí; tak například strukturalisté stejně jako Foucault popírali z různých důvodů protiklad mezi vysvětlením a pochopením.²⁷⁹ U našeho autora se nám historické *a priori*, jež je více rozptylem než strukturou, vnucuje, aniž bychom ho chápali a uvědomovali si ho.

Když byl strukturalismus plodný...

Dopustil jsem se omylu, když jsem hovořil o strukturalismu a použil slov vlna a móda; je marné útočit satirou starou dva tisíce let na vrtochy současného století a jako nový Iuvenalis pranýřovat pošetilost dané chvíle; a je nešikovné posuzovat intelektuální hnutí podle slůvka, kterým je zatíženo, a odsuzovat ho jménem velkých principů. Pod zástěrkou tohoto slůvka nebo pod jeho návnadou se rodily v mladé generaci nové ideje. Intelektuální „módy“ jsou takto často plodné, i když by samy o sobě byly ve svém principu mylné nebo zmatené; mladé mozky se mohou prodírat k novým cestám jen skrze stejně mladá křoviska, jako jsou ony samy.

Struktury a diskurs nevycházely ani z Husserla, ani z Marxe, ani z humanismu; což stačilo k tomu, aby se na ně okolo roku 1970 dívali zle jak historici společnosti, tak filosofové vědomí a subjektu; Foucault a strukturalismus, to pro ně znamenalo stejné kacířství. Ale pro jiné se oboje rovnalo vzrušení nad tím, že přichází něco nového.

Strukturalismus představoval pro někoho plodný šok; nechtě je mi dovoleno k tomu připomenout staré vzpomínky, protože mikrohistorie jedinců dává nahmatat tkáň důsledků kolektivního agregátu. Je to dobré půl století, když se mi jako asistentovi starověkých dějin důvěrně svěřil jeden student, který byl tehdy komunista, ale přitom

²⁷⁹ DE, I, s. 126–127 a s. 446.

četl knihu *Bytí a nicota*,²⁸⁰ a jenž se od té doby stal uznávaným orientalistou. Jeho sartrovsko-marxistická přesvědčení zpochybnil v roce 1955 jeden text Clauda Lévi-Strausse analyzující systém kreseb na tělech příslušníků kteréhosi amazonského kmene; za pomoci obrázku bylo zřejmé, jak určitý druh strukturální kombinatoriky stačí vysvětlit rozdílnost jedné části skutečnosti.

Byl to záblesk světla; vše tedy nevedlo zpět ke společnosti nebo k vědomí, existovalo ještě něco třetího, *tertium quid*. Strukturalismus umožňoval ve své době uniknout z věčného důvěrného styku subjektu a objektu, aniž by kvůli tomu upadal do sociologismu.

Můj důvěrník, který mne nutil přemýšlet, se onou skulinkou (jistě že nepatrnou, mládí ale žije z mála) mezi marxismem a sartrismem vydal všude hledat další příklady onoho *tertium*. Proč by, například, nemohla být lingvistika strukturalistickou? Jak mi řekl, libově znaků a gramatických struktur se subjektu vnucuje; žádné intencionální a husserliánské vědomí neoživuje skutečnost, že voda se tady nazývá *voda* a jinde *Wasser*. Jak to napsal Josef Stalin a Raymond Queneau, kdo by se měl zajímat o to, aby se vodě už neříkalo voda? Ve strukturalismu zřejmě nemělo být všechno jen směšné!

Bylo nutné rovněž souhlasit s tím, že třídní rozdíly a útlak jsou v dějinách konstantní, nikoli však třídní *boj*: utlačovaní příliš často nepostřehli, že jsou utlačováni, a nebojovali; že nebylo zřejmé v každé době vidět to, co bilo do očí, je nepochopitelné; je v tom, jak mi sdělil svým jazykem, nějaký hrubý a absurdní fakt, nějaká *materiálnost*, protichůdná Marxovu materialismu (jistě: ten předjímá materiálnost netělesností u Foucaulta).

Můj kandidát na licence ès lettres²⁸¹ se jal vzápětí posmívat svému profesorovi srovnávací gramatiky, jemuž se jeho spolužáci obdivovali za důvtip, s jakým vysvětloval pomocí psychologie mluvčích zákruty latinské syntaxe. Když přešel k fonetice, popřel, že by fonetické

²⁸⁰ Sartre, J.-P., *L'Être et le Néant. Essais d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943. – Pozn. překl.

²⁸¹ Dnes bakalář humanitních věd. – Pozn. překl.

změny byly důsledkem velmi pochopitelné snahy ústních svalů o co nejmenší námahu, jak ho to učili: k přechodu jedné hlásky do druhé v jednom jazyce může v opačném směru dojít v jiném jazyku. Můj mladík byl zralý pro to, aby četl Trubeckého a Andrého Martineta.²⁸²

Konečně se dozvěděl, že v egyptském umění panovala konvence, podle níž byla lidská postava vždy znázorňována z profilu, vyjma ramen a hrudníku, které byly vždy zepředu;²⁸³ povšiml si, když listoval Malrauxem,²⁸⁴ že jiné civilizace (africké umění, umění Mayů...) měly každá svůj konvenční obraz lidského těla a že tato libově plastickeho znaku nevyjadřovala záměr umělce nebo mentalitu společnosti; byl to jen fakt jazyka, v němž nebylo nic k pochopení. Byl zralý pro to, aby četl Wölfflina.²⁸⁵

Jak je vidět, smysl pro analogii vedl mého důvěrníka k použití téhož heuristického principu, totiž k hledání *tertium quid* ve vícero

²⁸² Nikolaj Sergejevič Trubeckoj (1890–1938), ruský lingvista, od roku 1922 profesor ve Vídni, spolu s Romanem Jakobsonem člen Pražského lingvistického kroužku, stoupenec saussurovského pojetí jazyka jako systému znaků, zakladatel strukturální fonologie, autor díla *Principy fonologie* (*Grundzüge der Phonologie*, Praha 1939). – Pozn. překl.

André Martinet (1908–1999), francouzský lingvista, profesor na Columbia University v New Yorku, později na Sorbonně v Paříži, mimo jiné pokračovatel v díle Trubeckého. Autor zejména práce *Eléments de linguistique générale*, Armand Colin, Paris 1960. – Pozn. překl.

²⁸³ Což se od H. Schaeffera (1930) nazývá „konceptuálním obrazem“ lidského těla. Je velmi vzácné, aby byla v Egyptě v malbě nebo basreliéfu tvář zobrazena en face nebo ze tří čtvrtin; výjimkou jsou podlidé (váleční zajatci, otrokyně, tanečnice).

²⁸⁴ André Malraux (1901–1976), významný francouzský intelektuál, spisovatel, účastník občanské války ve Španělsku na straně republikánů, účastník francouzského odboje, veřejný činitel (ministr informací v de Gaullově vládě 1945–1946, ministr kultury vlád páté republiky v letech 1958–1969). Veyne odkazuje patrně na jeho práce zabývající se psychologii a filosofií umění (*La psychologie de l'art*, 3 sv., Skira, Paris 1947–1949; a další). – Pozn. překl.

²⁸⁵ Heinrich Wölfflin (1864–1945), švýcarský teoretik a historik umění, působil na univerzitách v Basileji, Berlíně, Mnichově a Curychu, autor mimo jiné díla *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*, Bruckmann, München 1917. – Pozn. překl.

různých disciplínách; chápeme tedy, jak se v 18. století týž diskurs podle *Slov a věcí* mohl nacházet v přírodopisu, v gramatice a v politické ekonomii. *Zeitgeist* a Spengler v tom nebyli k ničemu, duch doby byl jenom onou nákazou analogií, k níž někdy dochází. Nedávno jsme pozorovali stejnou nákazu ve vlně *linguistic turn*.

Nuže, otevřeme si jednu vsuvku – a zde nemohu tedy couvnout jako kdysi Alexandr, když dal spálit své lodě, aby přinutil svou armádu táhnout dál: tak tedy byl kdysi jeden strukturalista, jenž si toho nebyl vědom a jehož jméno není takřka zmiňováno, totiž Heinrich Wölfflin. „Přečti si ho, je to Foucault pro dějiny umění,“ nabádal jsem jednoho večera toho nejvíce zainteresovaného. Wölfflin totiž rovněž objevil nový vědecký objekt, tak všudypřítomný a zjevný v uměleckých dílech, že nebyl spatřován: byla to fakta, nikoli stylu nebo výrazu, ale výtvarného *jazyka* náležející epoše nebo množině „mluvčích“. Mezi uměleckými díly na jedné straně a úmysly a výrazy umělce (nebo společnosti zprostředkované umělcem) na druhé straně se nachází jistě *tertium quid*, jež je „obecnou plastickou formou epochy“ a jež se nachází „pod tím, co je individuální“.²⁸⁶ Jeho transformace ukazují na první pohled přechody lidské podoby zobrazené na řeckých vázách 7. století k podobám 5. století, od řecko-římské plastiky ke středověké plastice, od italské renesance k baroku: nová zobrazení lidského těla, přechod od uzavřené formy k otevřené, od lineárního k obrazovému atd. a jiná fakta výtvarného jazyka, jež osvětlují oslňující analýzy *Základních principů dějin umění a Renesance a baroka*.

Je to „specifická evoluce forem“.²⁸⁷ Je třeba rozlišovat mezi „uměním jako dějinami výrazu a uměním jako niternými dějinami formy“. Neboť „jakkoliv by bylo záslužné úsilí uvést do souvislosti neustálou proměnu forem s proměnami okolního světa a jakkoli by bylo nezbytné znát lidský charakter umělce a duchovní a sociální struktury epochy pro vysvětlení fyziognomie uměleckého díla, je přece jen nut-

né pamatovat na to, že umělecká představivost forem má svůj vlastní život a svůj vlastní vývoj“. A to tak, „že se nesmí vše vysvětlovat uniformně ve smyslu výrazu; dějiny umění nejsou čistě a jednoduše totožné s dějinami civilizace“. Wölfflin píše takřka týmiž slovy jako Foucault: „Vše není vždy možné.“²⁸⁸ Wölfflin byl obviňován z toho, že „eliminuje subjekt, osobnost“ a že redukuje dějiny umění na neosobní proces, na „dějiny bez vlastních jmen“.²⁸⁹ Totéž bude takřka stejnými slovy vytýkáno Foucaultovi.

Ano, Foucault věří subjektu, kterým je člověk

A přesto Foucault ve svém učení nevymazával vlastní jména. Jak napsal, „nepopíral jsem – to mi bylo vždy cizí – možnost proměny diskursu: jen jsem suverenně subjektu odňal výlučné a nepřetržité právo na ni“.²⁹⁰ Svobodný subjekt není totiž zdaleka suverénní, nicméně je konstituován procesem, který Foucault pokřtil jako proces subjektivace: subjekt není „přirozený“, je v každé epoše modelován dispozitivem a diskursy dané chvíle, reakcemi své individuální svobody a svými eventuálními „estetizacemi“, o nichž ještě budeme mluvit.

Otázka subjektu, jak mi řekl, vedla v 16. století k většímu krveprolití než třídní boj v 19. století; podle Luciena Febvra, jak upřesnil, to, o co protestantům v náboženských válkách šlo, bylo ustavit se jako náboženské subjekty, kteří k tomu, aby došli k Bohu, nebudou nuceni procházet zprostředkováním církve, kněží, zpovědníků. Jak jsme viděli, roku 1980 Foucault objevil třetí okruh své problematiky:²⁹¹ k pravdivému vědění a k moci se tak přidává utváření lidského sub-

²⁸⁶ Wölfflin, H., *Réflexions sur l'histoire de l'art*, přel. R. Rochlitz, Flammarion, Paris 1982 (1997), s. 43.

²⁸⁷ Tamtéž, s. 43–44; a pro to, co následuje, s. 29, s. 35, s. 79, s. 198.

²⁸⁸ Wölfflin, H., *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*, přel. C. Raymond, Plon, Paris 1929, s. 215.

²⁸⁹ Wölfflin, H., *Réflexions*, c. d., s. 43–44.

²⁹⁰ Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 312; *DE*, I, s. 788.

²⁹¹ Zmiňoval to několikrát, např. v *DE*, IV, s. 393. V roce 1970 byl tento problém zahlédnut jen nejasně (*DE*, II, s. 12).

jektu, jenž se má eticky chovat určitým způsobem – jako věrný vazal, jako občan atd.

Ustavení se subjektu tvoří protějšek k ustavování jeho způsobů: lidé se chovají a nahlíží na sebe jako na věrné vazaly, lokální poddané, dobré občany atd. Stejný dispozitiv, který ustanovuje objekty jako šilenství, tělo, sex, fyzikální vědy, vládnutelnost, činí z každého *já* určitý subjekt. Fyzika dělá fyzika-badatele. Stejně tak jako by pro nás bez diskursu nebyl známý objekt, neexistoval by pro nás bez subjektivace lidský subjekt. Subjekt, počatý dispozitivem své doby, není suverénem, ale synem své doby; není možné, aby se jakýkoli subjekt stal subjektem v jakékoli době. Naopak je možné reagovat proti objektům a díky myšlení nabýt od nich odstup, například od náboženství v podobě církve a kněží.

A to do té míry, že člověk „se nikdy nepřestal ustanovovat nekonečnou a mnohonásobnou sérií různých subjektivit, které nikdy neskončí“, aniž bychom kdy byli „tváří v tvář čemusi, co by bylo člověkem. [...] To jsem chtěl vyjádřit,²⁹² když jsem mluvil zjednodušeně, nejasně, o smrti člověka.“²⁹³ Pojem subjektivace slouží k vyřazení metafyziky, empiricko-transcendentálního dubletu, jenž konstruuje z ustaveného subjektu příznak suverénního subjektu.

Sociologové hlásají svým způsobem stejnou nauku: jedinec existuje pouze jako socializovaný jedinec. Subjektivace dle Foucaulta zaujímá ve společnosti stejné místo jako u Bourdieua pojem *habitus*, onen pár konverze mezi sociálním a individuálním; nebo jako sociologický pojem role, u něhož je třeba se zastavit. Linton nebo Merton popsali asi roku 1940 pod jménem rolí souhrn postavení ve společnosti, každé obsahující statut, práva, povinnosti – postavení, jež neustále zaujímal střídající se jedinci. Užitečnost této myšlenky pro sociologii je nepopíratelná, ale je symptomatické, že se tito sociologové uchýlili ke slovu role, což jim jiní sociologové vyčítali, protože se zdá naznačovat, že jedinec zaujímá odstup od svého postavení a že se jen propůjčuje

k nějaké sociální komedii, s níž se neztotožňuje. Slovo role nicméně odhaluje naši tendenci oddělovat subjekt, ono *já*, od svého obsahu, aby z něho učinilo prázdnou formu, připravenou k tomu, aby bylo povýšeno na transcendentální dublet empirického subjektu.

Od subjektivace, onoho druhu socializace, je třeba odlišit podle mého názoru jeden odlišný proces, který Foucault nazval estetizací, přičemž jím rozuměl nikoli již konstituování subjektu ani nějaký dandyovský estetismus, ale iniciativu pro „transformaci sebe sama“.²⁹⁴ Foucault opravdu konstatuje okolo roku 1980, že mimo techniku používanou na věci a mimo techniku, která se obrací na druhé lidi, některé společnosti – mezi nimi společnosti řecko-římské antiky – znaly techniky, které pracují na vlastním já, na jástvi.²⁹⁵ Představují si, že použití slova estetizace mu pomáhalo zdůrazňovat onu iniciativu a spontánnost, která je protikladem subjektivace. Tato teorie práce na sobě samém se velmi líbila, neboť zde byla naděje, že se Foucault podjal úkolu poskytnout nám morálku pro naši epochu; jenže, jakmile dojde na otázku morálky, mnoho lidí nastraží uši. Skutečně šlo z Foucaultovy strany o podnětný návrh? Hrál si snad na guru? To uvidíme později. Postavme se nejprve tomu nejnaléhavějšímu.

Estetizace, o níž jde, představuje iniciativu svobody stejně jako revolta nebo jako podřízení se. Lidské typy, životní styly jako stoicismus, mnišství, puritánství nebo militantismus jsou, jak si představuji, druhy estetizace. Nejsou to způsoby bytí, které vynucuje dispozitiv, objektivace okolním prostředím; nebo jen „k tomu něco přidávají“, takže je můžeme považovat za individuální volby, objevy, které se nevnučují samy od sebe.

Pasquale Pasquino a Wolfgang Essbach podle Foucaulta právem přiblížili estetizaci tomu, co Max Weber nazýval jako Nietzsche *étos*.²⁹⁶ Weber nicméně tímto slovem označoval současně svobodné esteti-

²⁹² DE, IV, s. 75.

²⁹³ V příliš pověstné poslední větě *Slov a věcí*.

²⁹⁴ DE, IV, s. 535: „Estetismem rozumím transformaci sebe sama.“

²⁹⁵ DE, IV, s. 171, s. 213, s. 576, s. 706, s. 719, s. 729, s. 731, a zejména s. 785.

²⁹⁶ Pasquino, P., „Moderne Subjekt und der Wille zum Wissen“, in: *Anschlüsse: Versuche nach Michel Foucault*, Gehrke, Tübingen 1985, s. 39; Essbach, W., „Durkheim,

zace a trpění subjektivace. Jeho slavný text o počátcích kapitalismu nehlásá, že náboženství působilo na ekonomiku, ani že by tomu bylo spíše naopak, ale že jistý *étos* pracovitěho, spořicího, asketického, v obchodních záležitostech loajálního puritána byl vynalezen na základě toho, co nazveme léčkou, totiž na základě puritánství. Potom se tento *étos*, tento osobní styl, rozšířil jako norma v celém světě obchodu ve zkrácené, redukované a méně asketické podobě postoje „účelové racionality“; už si nestačil jako účel o sobě, ale soustředil se na hledání výnosu a zisku, přičemž úspěch v obchodních záležitostech sloužil jako znak vyvolenosti Hospodinem. Gide ve *Vatikánských kobkách* dává jedné z postav knihy, protestantskému velkoobchodníkovi, jméno Profitendieu.²⁹⁷

Tento způsob života, jenž se projevil jako užitečný, se z estetizace, kterou byl původně, stal jednoduchou subjektivací, jedním korelátem „kapitalismu“ (nebo ekonomii podnikání dle Schumpetera), v němž se vzájemně oslovují dvě skutečnosti: aktéři nové ekonomiky a tato „kapitalistická“ ekonomika, k jejímuž zrodu přispěl – nedobrovolně nebo dokonce *nevolky*²⁹⁸ – puritánský *étos*. Neopomeňme uvést vlastní Weberova slova: „*Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, – wir müssen es sein.*“ „Puritán *si přál* být člověkem povolání a profese [to je ta estetizace], my jím *musíme* být [to je ta subjektivace vyvolaná a požadovaná ekonomikou podnikání].“ Takové je naše *ständige Lebensführung*,²⁹⁹

Weber, Foucault: Religion, Ethos und Lebensführung“, in: *L'Éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité, Max Webers protestantische Ethik und der Geist der Moderne*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1997, s. 261

²⁹⁷ André Gide, *Les Caves du Vatican*, Editions de La Nouvelle Revue Française, Paris 1914. Jméno Profitendieu představuje slovní hříčku ze slov *zisk* a *bohu*. – Pozn. překl.

²⁹⁸ Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920 (1963), sv. I, s. 524: „zcela proti své vůli“. (České vydání: Weber, M., *Sociologie náboženství*, přel. J. J. Škoda, úvodní studie M. Havelka, Vyšehrad, Praha 1998; přináší překlad rozsáhlé stejnojmenné kapitoly z Weberova posmrtně vydaného díla *Hospodářství a společnost*. Na stranách 345–346 nalezneme rovněž výklad kalvínského, puritánského postoje ke světu.)

²⁹⁹ Tamtéž, sv. I, s. 203 a s. 408, srov. s. 485 (kde je *Ethos* pojat jako *Lebensführung*).

„morálka našeho statutu“. Dodejme, že subjekt, který estetizuje sebe sama svobodně, aktivně vlastními praktikami, zůstává stále ještě dítětem své doby: ty praktiky nejsou „čímsi, co jedinec sám vynalézá, jsou to schémata, jež nalézá ve své kultuře“,³⁰⁰ v kalvínství například.

Foucaultovi, ač velkému čtenáři Seneky, nebudeme evidentně připisovat záměr popularizovat a obnovit řeckou stoickou estetizaci. V posledním interview, který mu život dopřál poskytnout, se vyjádřil velmi jasně: řešení současného problému se nikdy nenalezne v odpovědi nějaké jiné epochy, protože ta nutně odpovídá na odlišnou otázku. Neexistují problémy, které by se táhly staletími, věčný návrat je rovněž věčným začátkem (tato slova Reného Chara měl rád). Spřízněnost Foucaulta s antickou morálkou je dána jediným detailem: prací sebe sama na sobě, ve „stylu“. Toto slovo zde nechce vyjádřit distinkci, dandysmus: „styl“ je třeba brát ve smyslu Řeků, pro něž byl umělec především řemeslníkem. Idea stylu existence, a tedy práce na sobě samém hrála velkou roli v rozhovorech a nepochybně ve vnitřním Foucaultově životě během posledních měsíců jeho života, o němž jen on sám věděl, že je ohrožen. Subjekt, který bere sebe sama jako dílo, na němž je třeba pracovat, si poskytuje morálku, kterou již nepodporuje ani Bůh, ani tradice, ani rozum.

Tato teorie subjektivace a estetizace dobře ukazuje, co Foucault podnikl: „problematizovat“ nějaký předmět, tázat se, jak bylo nějaké bytí myšleno za dané epochy (což je úkol pro to, co nazýval archeologií), analyzovat (což je úkol pro genealogii v nietzscheovském smyslu slova) a popisovat různé praktiky sociální, vědecké, etické, trestní, medicínské aj., jejichž korelátem bylo to, že bytí bylo podle těchto praktik myšleno.³⁰¹ Archeologie se nesnaží vymaňovat univerzální struktury nebo *a priori*, nýbrž se snaží vše svést k událostem, jež nelze zevšeobecňovat. A genealogie se snaží odvozovat vše

³⁰⁰ DE, IV, s. 719.

³⁰¹ Foucault, M., *Užívání slasti. Dějiny sexuality*, sv. II, přel. K. Thein, N. Darnadová a J. Fulka, Herrmann & synové, Praha 2003, s. 17–18.

z empirické situace: nahodilost nás vždy činí takovými, jakými jsme byli nebo jakými jsme. „To, co je, vždycky nebylo; což znamená, že se to vždy děje na soutoku setkání, náhod, na ostří křehké, nejisté historie, kdy se utvářely věci, jež nám připadají jako nejsamozřejmější.“³⁰²

Transcendentní a transcendentální problém: Husserl

Zde se ocitáme u jádra problému. Genealogická kritika pátrá po empirickém zrodu, a nikoli po původu nebo základu.³⁰³ Snaží se „osvobodit dějiny myšlení od jejich podřízenosti transcendenci“. ³⁰⁴ Je snad transhistorický, husserlovský subjekt schopen vypovídat o historicitě rozumu? Čtenář Nietzscheho chápe subjekt, rozum, a dokonce pravdu jako produkt dějin, nikoli jako projev nějakého původu.³⁰⁵

Ovšem podle našeho autora si filosofie jeho mládí kladla nárok učinit empirického, historického člověka „základem jeho vlastní konečnosti“. Jak jsme viděli, pozitivnosti diskursů, jež jsou všechny datované a vymezené jistou epochou, činí z člověka konečnou bytost, omezenou historickým časem. Sofismus metafyziky si přeje dosáhnout toho, aby se věřilo, že stejná konečnost umožňuje stejné historično. Znamená to vyzdvihovat za podmínku transcendentální možnosti konečnost, jež je imanentním rysem empirického podmínění člověka. Je to „opakování pozitivního ve fundamentálním“, je to „historicko-transcendentální zdvojení“, jež bude platit za místo metaempirického původu nebo za autentickou esenci lidských věcí; rozpoznali jsme transcendentální Ego, heideggerovskou svobodu nahlížet to, co je pravdivé, husserlovský původ geometrie...

³⁰² DE, IV, s. 449.

³⁰³ Tamtéž, s. 574.

³⁰⁴ Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 301.

³⁰⁵ DE, IV, s. 436.

Nuže, podle Foucaulta – a v tom se neváhá rouhat – tato proslulá učení jsou čistou a jednoduchou „tautologií“, „paralogismem“, ³⁰⁶ jenž vzešel z reflexivní analýzy; ta ovšem stanoví pro to, co je možné, příliš obecné podmínky, a zaměňuje tím stín za kořist, zatímco Foucault jako správný pozitivista pátrá po jednotlivých podmínkách reality, totiž po diskurzech a jejich dispozitivu. Existuje jen to empirické, historické, anebo, přinejmenším, nic nás neopravňuje k tvrzení, že existuje něco transcendentního nebo jen transcendentálního.³⁰⁷ Mladý filosof zamýšlel „osvobodit dějiny myšlení od jejich transcendentální poroby“, ³⁰⁸ rozešel se se svou původní korporací, a jak pravil Passeron, stal se sirotkem po každém filosofickém otci, jen aby zůstal věren své lásce k jedinečnostem.

Mladý sirotek si nepřál vycházet z nějaké teorie subjektu, „jak to bylo možné ve fenomenologii nebo existencialismu“, ani inferovat, kdyby přece jen z takové teorie vyšel, jak by „například byla možná taková forma poznání“. Přál si naopak ukázat, jak se subjekt ustavil „skrže jistý počet praktik, jakými byly hry pravdy, praktiky moci atd.“³⁰⁹ Foucault připouští, že člověk je iniciativní, popírá však, že by

³⁰⁶ Foucault, M. *Archeologie vědění*, c. d., s. 302; DE, I, s. 774–775. Na námitku, že tato historická kritika představuje pozitivismus, jenž je slepý k transcendentální dimenzi nebo k metaempirickému původu (*Archeologie vědění*, c. d., s. 305), Foucault odpovídá kritikou „historicko-transcendentálního dubletu“ (srov. tamtéž, s. 186), „tautologie“ (tamtéž, s. 306; DE, I, s. 675) nebo „paralogismu“ (DE, I, s. 452), kritikou, jež se snaží hodnotit člověka ekonomie, vědy, jazyka atd. „jako základ svého vlastního účelu“ (*Slova a věci*, c. d., s. 261) „opakováním pozitivního ve fundamentálním“ (tamtéž, s. 242). Historické pozitivity, všechny vymezené v jisté epoše, působí, že člověk je konečná bytost, nicméně že tato konečnost umožňuje historično jako svou podmínku možnosti *a priori* (tamtéž, s. 284).

³⁰⁷ Znovu odkazujeme k druhé části *Slov a věcí*. Viz studii G. Lebruna o Foucaultovi jako kritikovi Husserla v práci *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Seuil, Paris 1989, s. 33–53. Pro následující viz Renan, E., *Essais morale et critique*, M. Lévy, Paris 1860, s. 82–83, převzato do: Renan, E., *Œuvres complètes*, sv. II, édition définitive, Calmann-Lévy, Paris 1948, s. 73–74.

³⁰⁸ Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 301.

³⁰⁹ DE, IV, s. 718.

jím byl z milosti, kterou by mu poskytovala přítomnost *logu* v něm a že by jeho iniciativa mohla vyústit v konec dějin nebo v čistou pravdu. Teleologie vědy neinspiruje objevy fyziků,³¹⁰ jazyk a etymologie řeckých nebo německých slov neodhalují pravdu Bytí, Napoleon nebyl poslem Ducha, vzbouřenec není motivován k tomu, aby se zbavil odcizení výzvou, jež by mu zasílala jeho vlastní podstata;³¹¹ nic není transcendentující, ani dokonce transcendentální v kantovském smyslu. Žádná eschatologie není dosažitelná, ani Marxova revoluce, ani pozitivní věk Augusta Comta;³¹² právě proto je „práce svobody nekonečná“. ³¹³ Subjekt není hlavním „zářezem“ v Bytí;³¹⁴ čtenář viděl, že jedinci náleží svoboda, která neovládá vše shora, totiž „konkrétní svoboda“, ³¹⁵ která může reagovat jen proti svému okamžitému kontextu: je třeba vzdát se naděje, že lze kdy dosáhnout bodu, jenž by nám mohl poskytnout přístup k úplnému a definitivnímu poznání našich historických mezí.

Takový způsob myšlení je nám důvěrně známý od let šedesátých let 19. století, kdy patrně započala modernita našeho historického ducha senzačními objevy orientalismu a kritickými dějinami původu

³¹⁰ Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 299.

³¹¹ DE, IV, s. 74. Kdokoliv se aktivně nebo pasivně nachází v nějakém vztahu k velké nebo malé moci, tj. všichni lidé, může souhlasit nebo se bouřit (DE, IV, s. 93); taková revolta ovšem nebude jakýmsi návratem potlačeného, návratem nějaké původní svobody, opravdové přirozenosti člověka, jenž si uvědomil svoje opravdové já (DE, IV, s. 74 nebo s. 710); naše uvolňování se z mezí je samo omezené; ještě lépe, my o tom nemůžeme dosáhnout úplného poznání, nemůžeme úplně a definitivně vědět, kde se nalézají naše meze (DE, IV, s. 575).

³¹² Foucault, M., *Slova a věci*, c. d., s. 246.

³¹³ DE, IV, s. 574.

³¹⁴ Nevěřím v zářez, v němž by Foucault znovu objevil Subjekt: Deleuze, vznešený charakter a originální myslitel, který o tomto zářezu hovoří, nehovoří o něm jako velký historik filosofie, kterým byl, ale jako svěbytný myslitel, jenž sní své vlastní myšlení na okraji druhého (což rád činil, jak sám přiznává), jemuž své myšlení připsuje. Srov. DE, IV, s. 445.

³¹⁵ Srov. tamtéž, s. 449: diagnostika spočívá ve sledování křehkých linií dneška, aby uchopila, kde a jak to, co je, by již nemuselo být, neboť tato linie virtuálního zlomu otevírá „prostor svobody, chápané jako prostor konkrétní svobody, to jest možné transformace“ diskursu.

křesťanství, což zasáhlo vlastní jádro představy, kterou jsme si činili o sobě samých. Jistě, vždy bylo známo, že se pravda mění, spíše však podle zeměpisu: pravda před Pyrenejemi nebo řekou Halys, omyl za nimi. Rozmanitost zákonů a mravů představuje prastarý argument pro skepsi; Sextos Empeirikos k ní připojoval rozmanitost věr a filosofii, jež kladl navzájem do protikladu. Ten argument je banální už počínaje Montaignem. Jenže počínaje šedesátými léty 19. století se minulost, již významně přesáhnoucí rámec *Rozpravy o všeobecných dějinách*,³¹⁶ stala obrovskou konstrukcí pro naše kolektivní vědění. Albert Thibaudet, agrégé de philosophie,³¹⁷ napsal jako dobrý profesor v roce 1931:

Mysl kritického historika zůstává neutrální v hledání pravdy a ostatně jen získává tím, že k ní nepřipojuje mysl kritického filosofa, která by si kladla otázku: co je to pravda?³¹⁸

Tato otázka, zdaleka nikterak originální, je tedy starší víc než jedno století, ale jen nám zůstávala až příliš jednoduše důvěrně známá; vládnoucí doktríny (marxismus, fenomenologie, filosofie vědomí) se ovšem staraly o něco zcela jiného: hledaly absolutno. Otázka nabyla na palčivost s foucaultovskými „diskursy“ a možná ještě více s „dispozitivy“: jejich prostřednictvím totiž to, čemu říkáme společnost, diktuje v daném čase a místě, co je řečeno jako pravdivé a co je řečeno jako falešné.³¹⁹ Úhrnem vzato, celé Foucaultovo dílo je pokračo-

³¹⁶ *Discours sur l'histoire universelle* je vrcholné dílo francouzského teologa Jacquese Bénigne Bossueta (1627–1704). – Pozn. překl.

³¹⁷ Albert Thibaudet (1874–1936), významný francouzský literární kritik, působil zejména v *La Nouvelle Revue Française*. Jako *agrégé de philosophie* mohl vyučovat filosofii v poslední třídě gymnázia (lycée). Thibaudet byl *agrégé* rovněž pro historii. – Pozn. překl.

³¹⁸ Thibaudet, A., *Réflexions sur la littérature*, eds. A. Compagnon a C. Pradeau, Gallimard, Paris, coll. Quarto 2007, s. 1416.

³¹⁹ Srov. Malebranche, N., *Recherche de la vérité*, sv. II, 3, kap. 5: „Kvůli vazbě, již máme se všemi lidmi, žijeme v mínění.“

váním nietzscheovské *Genealogie morálky*: snaží se ukázat, že každá koncepce, o níž se domníváme, že je věčná, má své dějiny, „stala se“ a její původ nepředstavuje nic vznešeného. Jak by se tedy Foucault nedovolával skepticismu? Nietzsche si ve svých intimních poznámkách přál, aby měl jednoho dne právě takové žáky, jako byl on sám.³²⁰

IX.

KAZÍ FOUCAULT MLÁDEŽ?
PŘIVÁDÍ SNAD BILLANCOURT
K BEZNADĚJI?³²¹

Pro mnohé lidi ducha, kteří mají dobrý důvod nestát se nietzscheovci (v devadesátých letech minulého století přivodili strukturalismu zlou chvilku), je tato vize světa falešná a znechucující. Někteří se obávají, že by konec transcendencí mohl být nihilistickým rozpouštědlem korumpujícím mládež. Takže mezi filosofickými čeleděmi existují dva zvláštní, navzájem nepřátelské druhy: jeden, který se v řádu myšlení kochá vynášením na světlo takových pravd, jež jsou málokdy příkladné, a druhý, který brání proti tomu předchozímu život tak, jak se jeví, buď proto, že se domnívá, že je život skutečně ohrožen, nebo proto, že je prostě pohoršen. Jednoho dne si kdosi, jenž náležel k tomu posledně zmíněnému táboru, nárokoval ušetřit lekci svému kolegovi Foucaultovi, členu toho prvně uvedeného dru-

³²⁰ Nietzsche, F., *Œuvres philosophiques complètes*, sv. XI, *Fragments posthumes*, c. d., s. 198 = Cahiers N VII 1.34 [147].

³²¹ Narážka na proslulé heslo z šedesátých let 20. století, že nelze dopustit, aby dělníci z automobilky na pařížském předměstí Billancourt ztratili naději na růst mez, lepší pracovní podmínky, případně naději na udržení automobilky v provozu. – Pozn. překl.

hu. Dostalo se mu odezvy, že je považován za „poldu“;³²² Foucault vyrazil toto jednoslabičné slovo ostře jako soudní předvolání a dal mu s požitkem zaznít. Ohlas tohoto slova byl značný ve zdech Collège de France, neboť zde zaznělo poprvé.

Ale přetrvává zde opravdu nějaké nebezpečí? Nebudu se bavit o znechucení, ale naznačil bych, že propadáme pocitu neštěstí kvůli ničemu. Žádné z našich mínění o pravdě, dobru nebo o tom, co je normální, nemůže být nijak podloženo, ale to nám nezabrání žít či věřit, že něco normální, dobré a pravdivé je. Není v moci filosofie přivést lidstvo k beznaději. Je známo, jakého patosu byl pozdní Nietzsche jako prorok schopen použít proti nihilismu, tomu „odmítání hodnoty a smyslu“ (v protikladu vůči svému elitistickému naturalismu),³²³ a proti pravdě, která zabíjí,³²² nicméně nikdo nezemřel a skeptičtí myslitelé se v okamžiku voleb neváhají rozhodovat

³²² V originále le „flic“, běžně užívaný francouzský ekvivalent českého „polda“. – Pozn. překl.

³²³ Je zábavné konstatovat, že Nietzsche, tak obratný v odhalování hodnot a účelů druhého, nespátl libovůli svých vlastních hodnot a účelů určených k podpoře „úsilí přírody [používá ostatně slova biologie] k vyprodukování jistého typu vyššího člověka“ (*Euvres philosophiques complètes*, sv. XII, s. 325, sv. XIII, s. 19, s. 55 atd.). Tento velký skeptik nikdy nepochyboval o tom, že „osud lidstva závisí na úspěchu jeho nejvyššího modelu“ (tamtéž, sv. X, s. 192) a že by bylo třeba podříditi se smyslu přirozeného vývoje, Vůli k moci – stejně jako se jiní podřídili smyslu dějin. A říká na stovkách míst nad rovnostářstvím nebo milosrdenstvím, nad těmi „omyly lidstva týkajícími se jeho základních instinktu“ (tamtéž, sv. XIII, s. 277 a s. 336). Svou filosofickou revoluci zahájil jako prorok, aby „dovedl typ člověka k jeho lesku a k jeho největší moci“ (tamtéž, sv. XII, s. 224); aby umožnil příchod „několika nadlidí“, kteří by se stali „pány jiných lidí“ (tamtéž, sv. X, s. 314), nebo by se spíše nestarali o to, stát se jimi (tamtéž, sv. XIII, s. 86), „pány země, novou vládnoucí kastou. Rodící se zde a jinde, Nadčlověk“ (tamtéž, sv. XI, s. 270). Byl hotov „obětovat vývoj lidstva“ omezeného na otroctví, aby „umožnil existovat vyššímu druhu člověka“ (tamtéž, sv. XII, s. 274). Konečně ale, namítneme my, jestliže Vůle k moci skutečně všude vládne, pak stačí k tomuto úkolu, aniž bychom se my do toho pletli, a proč bychom tedy měli za povinnost se do toho plést? Stejně tak, co bychom mohli přidat k všeobecné gravitaci a proč? Rychle dodejme, že Nietzsche nemyslí na Německo, pro které pocituje jen pohrdání (tamtéž, sv. XI, s. 444 atd.);

mezi Ségolène a Sarkozym.³²⁵ Když Nietzsche vášnivě oslavoval život, nevinnost dění a jeho přijímání včetně surovosti a tragédií, předepisoval koňskou dávku proti imaginární nemoci; jeho výpady proti nihilismu se obrací spíše k řečnictví než k realitě.

Znepokojoval by se mohli jedině profesori, kdyby pro sebe přeháněli význam toho, o čem se mluví na katedrách, a satiričtí esejisté, kteří by si rádi naháněli strach. Jak říkal Gaston Bachelard,³²⁶ svět, v němž se myslí, není totožný se světem, v němž se žije. Konec věku, který věřil v transcendence, je intelektuální událost, která ale vůbec nepředstavuje katastrofu. Stala by se jí, kdyby člověk byl naprostým intelektuálem, jenž by se řídil rozumovými důvody;³²⁷ kdyby například

dával přednost Židům a Slovanům); pohrdání, které překonává jen jeho opovržení „antisemitskou sebrankou“ (tamtéž, sv. XI, s. 225, s. 228; sv. XII, s. 310; sv. XIII, s. 63, s. 73 atd.; Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*, přel. V. Koubová, Aurora, Praha 1996, § 251, s. 156–158 – pozn. překl.) pro „rasové vyděračství“ (tamtéž, sv. XII, s. 205); neboť „míšení ras“ vyhovovalo jeho velké protetické naději (tamtéž, sv. XII, s. 55).

³²⁴ Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*, c. d., § 39, s. 44: „Nikdo nebude pokládat nějaké učení za pravdivé jen proto, že činí šťastným nebo ctnostným. [...] Něco by mohlo být pravdivé, byť to bylo zároveň nanejvýš škodlivé a nebezpečné; ba mohlo by patřit k základní povaze života, že dokonalé poznání by člověka zahubilo.“

³²⁵ Narážka na francouzské prezidentské volby z roku 2007, kdy proti sobě stáli Ségolène Royalová a Nicolas Sarkozy, vítěz těchto voleb. – Pozn. překl.

³²⁶ Gaston Bachelard (1884–1962), francouzský filosof, který svým dílem významně ovlivnil soudobé pojetí filosofie vědy (viz jeho koncepty *obstacle épistémologique* a *rupture épistémologique*). Z jeho rozsáhlého díla je řada knih přístupná v češtině. Bachelard byl dlouho profesorem na univerzitě v Dijonu (dnes Burgundská univerzita), později v Paříži na Sorbonně. – Pozn. překl.

³²⁷ Nepodléhejme příliš schematické představě o člověku: také si rád poskytuje důvody nebo spíše má své sny, na nichž trvá a jimž věří; hlásat náboženský nebo občanský ideál představuje pro něho platonické uspokojení a ten sen je dostačující. Musíme jen rozlišovat mezi takto hlášanou morálkou a morálkou uskutečňovanou, mohou být od sebe hodně odlišné, a to bez přetvářky: rozdíl není dokonce ani postřehnout. Simmel někde píše, že křesťanství poprvé v dějinách nabídlo masám skrytý smysl existence. Je to možné, ale co to dalo v chování? Modelovala snad křesťanská dogmata natolik dostatečně a každodenně evropské společnosti, aby si zasloužila být považována za jejich kořeny? Změnila například něco v lidském postoji ke smrti? Opakujeme, svět, v němž se myslí, není svět, v němž se žije.

subjekty nebo občané poslouchali krále nebo stát, protože je nějaké náboženství nebo nějaká ideologie přesvědčily, že tomu tak má být.

Jsem rovněž schopen dosvědčit, že Foucault nebyl ďábel, jak se domnívali někteří lidé, a dokonce ne lidé bez významu.³²⁸ Někteří lidé věřili, že jeho skepticismus otřásl Dobrem a tím, co je normální, a že Foucault jen chtěl zruinovat veškerou morálku a vše, co je normální. Vubec tomu tak nebylo: navrhoval pouze malé reformy daného řádu (jako zrušení trestu smrti) a nehlásal ani anarchii, ani prostopášnost. K omylu, jak ovšem uhodneme, došlo proto, že nejběžněji respektujeme jen ty hodnoty, které považujeme za pravdivé, podřizujeme se jen tomu, o čem se domníváme, že je to pravda. Nuže, tuto víru všichni nesdílí: filosofický duch, je-li skeptický, se může docela dobře obejít bez iluze nějakého pravdivého základu a žít, aniž by zabíjel či kradl, aniž by nabádal k vraždě a krádeži: k tomu by bylo zapotřebí, aby v to nejprve uvěřil...

Hume právem tvrdil, že skepse by nás neměla provázet v každodenním životě, a ostatně, že by v tom ani neuspěla; budeme pokračovat ve hře v kostky, budeme mít nadále rádi konverzaci a budeme důvěřovat, že zítra ráno vyjde slunce – přirozenost je prostě silnější. Pouze stoik si mohl představovat, že proniknut silou představy o lásce jako pouhého tření se dvou epidermat (jak v drsnějších termínech pravil Marcus Aurelius) by mohl ovládnout libido. Představuji si, že přirozenost vyhrává dokonce i ve výběru naší četby: přestáváme pochybovat, když čteme filosofy, kteří jsou tak zajímaví a inteligentní (mezi jinými svatý Augustin, čtenář si na to možná vzpomene). Jak to Foucault vyjádřil jednoho večera: „Gueroultova³²⁹ monumentální práce odradila lidi, aby se zajímali o Fichta, a přece se ve Fichtovi

³²⁸ Filosof Jules Vuillemin, který byl velmi spjat s Foucaultem, jehož volbu do Collège de France navrhoval a podporoval, přece jen ve své smuteční řeči, přednesené v Collège v roce 1984, vyložil, že filosofie zesnulého spočívala v popírání toho, v co se vždy věřilo, totiž v pravdu, normalnost a morálnost.

³²⁹ Martial Gueroult (1891–1976), profesor dějin filosofie nejprve na univerzitě ve Strasburku, pak na Sorbonně a nakonec na Collège de France, autor monografií velkých filosofů; mezi nimi právě figuruje jeho studie o Fichtovi (*Études sur Fichte*,

musí ještě najít něco zajímavého.“ Člověk není o nic méně člověkem, je-li skeptik, nebo podle Husserla samého k fundamentálním instinktům člověka patří stádní instinkt, pud sebezáchovy a zvědavost.³³⁰

Lidé jsou více každodenními tvory než metafyziky (ne, toto není propozice z obecné antropologie, onoho vědění, o jehož platnosti jsem hovořil – ale příslovečné rčení či pokus o ně). Být skeptikem znamená nemít to v hlavě jednoznačně uspořádáno, ale s tím se žije velice dobře a nebezpečné je to jen na papíře. Lze být bez iluzí, a přesto být velmi rozhodný, což byl případ mého hrdiny. Co nám záleží na tom, jak o nás bude smýšlet budoucnost? Náš čas je dán naší aktuálností. Podívejte se na studenty, jak studují Platóna a přitom se spíše nadchnou pro žijící filosofy, pro své současníky; podívejte se na umělce, všichni dělají totéž ve stejné době, totiž to, co se dělá teď.

Olms, Hildesheim – New York 1974). Byl významným představitelem strukturální metody v dějinách filosofie – viz jeho dílo *Dianoématique: I. Histoire de l'histoire de la philosophie; II. Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier – Mouton, Paris 1979 a 1984. – Pozn. překl.

³³⁰ Diemer, A., *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung der Phänomenologie*, Anton Hein, Meisenheim 1965, s. 101. Zajímavost, onen předmět zvědavosti, představuje motivaci, o které se velice málo uvažuje. Přesto je to specifická a stejně důležitá motivace jako každá jiná; nezaměňuje se s žádnou jinou a její role v dějinách je velká (podle Iuvenala se římský lid natolik zajímal o hry v cirku, že zapomínal na vysokou politiku). Filosofie, závody v cirku, kopaná a kultura obecně jsou zajímavé (požitek z hudby nebo poezie jsou něco jiného, i když umění z jiných hledisek může také být zajímavé). Je dovoleno podrobně rozebíratžitky z kopané v protikladu vůči ragby, ale specifická zajímavost, která oba sporty zahrnuje, není o nic menší. Právě proto, že je zajímavý, a tudíž vzrušující, účtyhodný, ušlechtilý, může fotbal sloužit politickým vášním stejně, jako to může činit náboženství, a přitom zůstávat svým a vymyká se redukcionismu. Nelze tvrdit, vyjma dandysmu, že válka nebo láska jsou zajímavé, že je zajímavé vydělávat peníze nebo vládnout národům: k tomu jsou jiné vášně. Nelze také říkat, že by účast na mši byla „zajímavá“. Hra je rovněž něco jiného, jak se zdá; emoce fotbalistu nejsou emocemi diváků zápasu stejně tak, jako emoce romanopisce nejsou emocemi jeho čtenářů. Sportovní výkony, kouzlo nebezpečí a chuť „překonání sebe sama“, mořeplavba nebo alpinismus, to vše je také něco jiného. Specifická zajímavost zůstává nedotčena.

Budiž při této příležitosti zdůrazněna základní role aktuálnosti, jež rozhoduje v lidské časovosti více než minulost a budoucnost (lze si pomyslet, že Heidegger, Gadamer a Sartre by s tímto soudem vůbec nesouhlasili), tedy ta základní role, jež působí rovněž ve věci morálky. Pomysleme na konec otroctví nebo konec kolonialismu:³³¹ okolo roku 1850, potom okolo roku 1950 došlo ohledně nich ke změně nádob. Stará nádoba, starý diskurs o otrocích a koloniích v nové době zastaral a retrospektivně se jevil stejně překonaný jako olejové lampy nebo plachetnice, zatímco otroctví a kolonie se jevily v nové nádobě plným právem jako opak veškeré slušnosti a spravedlnosti. V roce 1960 se kolonizace Alžírsko stala v očích de Gaulla a Raymonda Arona zastaralá a utopická („kolonie“ s jejich „domorodci“! Již tato slova byla stejně překonaná jako záležitost sama); v očích levicových lidí byla čistě a jednoduše nesnesitelná. Změny diskursu mohou takto vyvolávat iluzi nadčasového a panovačného etického vědomí.

Může se lidstvo obejít bez mýtů, jakými jsou mýty o vědomí nebo o pokroku? Nevím, ale nepozorujeme, že by se bez nich obešlo, stejně jako bez religiozity, nebo dokonce bez filosofické zvědavosti. Navzdory všem Nietzsche a Foucaultům světa lidstvo miluje vyznat Pravdu a považuje za pravdivé to, v co si přeje věřit. „Mýty“ je slovo příliš zatížené početnými významy – mluvíme spíše o léčkách; kalvínství bylo léčkou pro ekonomiku kapitalistického podnikání. To slovo léčka mimochodem splývalo také z Foucaultova pera a my jsme v pokušení mu nahrát tím, že řekneme, v čem spočívá prvotní nezdůvodnitelnost každé estetizace: léčky neodpovídají totiž nějaké potřebě (spíše ji vytváří) a nevztahují se k nějakému účelu; ty účely, které údajně sledují, jsou záminkami: spása, klid duše, nirvána atd. Svou energii čerpají ze své svobody, z podnětu já, z mysteriózní in-

³³¹ Bylo často poznamenáno, že etické křížové výpravy proti dobovým skandálům (otroctví, kolonialismus) propukávaly nebo se množily tehdy, když už se blížil konec oněch skandálů nebo když se utlačovaní začínali bouřit. Ne, že by křížáci pospíchali na pomoc vítězství, ale neurčitě cítí, že jde o skandály jako takové a že tyto skandály, dědictví barbarské minulosti, jsou dějinami odsouzeny a že nejsou hodné „naší epochy“.

timní „černé skřínky“ spíše než z nějaké přesvědčivé doktríny: ta slouží jen jako léčka, jako racionalizace a jako cvičiště.

Foucault se jako profesor zúčastnil v roce 1968 studentského hnutí v Tunisu, jež se dovolávalo marxismu; všeobecnou stávku následovala policejní represe (s Foucaultem během ní tvrdě zacházeli) a masové zatýkání. Jeden z mladistvých účastníků byl odsouzen na čtrnáct let do vězení. Tato epizoda Foucaulta hluboce zasáhla, mluvil o ní s dojetím a rozpoznával v ní, „jak je samozřejmá potřeba mýtu, spirituality“, jež dodává „chuť, schopnost a možnost absolutní oběti, aniž by tu bylo možné podezření ze sebemenšího projevu ctižádosti nebo sebemenší touhy po moci a prospěchu“.³³² Skutečně, „marxistické školení tuniských studentů nebylo ani příliš hluboké, ani nesměřovalo k tomu, aby se prohloubilo“;³³³ přesnost teorie a její vědecký charakter byly pro ně „zcela druhotnými otázkami, jež působily spíše jako léčka než jako princip jednání“. Léčka, to jsou špatné důvody (ale mohou tu být nějaké dobré?), které si poskytujeme, jen abychom ospravedlnili to, co si přejeme udělat; jestliže nějaká stará dáma odsuzuje trest smrti na základě naivních špatných důvodů, má přece jen ve svém smyslu pravdu:³³⁴ ví, co chce. V praktickém terénu jednání vyústí foucaultovský iracionalismus do individuálního revizionismu.

V politice si rozhodujte, o čem chcete,
ale nedebatujte příliš učeně

Ve Foucaultovi totiž spolu se stránkou genealogického historika, jak jsme o ní až dosud hovořili, setrvala stránka aktivisty (jehož programem vůbec nebylo legendární osmašedesátnictví). V našich moderních hlavách, jak jsme řekli, se k sobě váže historizující smutek

³³² DE, IV, s. 79.

³³³ Tamtéž.

³³⁴ Tamtéž, s. 756.

nad hřbitovem zaniklých jistot s naléhavostí pokračování života. Foucault rozřešil tento protiklad tak, že čistě a jednoduše rozťal gordický uzel; připomeňme si, podle jakého pravidla: „Nepoužívejte myšlení k tomu, abyste politické praxi poskytovali nějakou pravdivostní hodnotu.“³³⁵

Rozhodnost zbavovala Foucaulta nutnosti opírat své militantní aktivity o pravdu, o doktríny. A jako učenec, kterým ostatně byl, nekázal žádnou politiku ani svým posluchačům, ani ve svých knihách; jeho vlastní politické volby neměly vždy vztah k jeho knihám nebo přednáškám. Platí však, že genealogická historie obnažuje libovolnost všech institucí a neodůvodněnost všech jistot natolik dobře, že čtenáři a posluchači našeho učence v nich mohli čerpat motivy k nějakému aktivismu proti ustálenému řádu. Možná by z toho mohl náš učenec čerpat jistě uspokojení.

Takže po pravidlu, které jsem právě uvedl, následuje hned jedno další: „Nevyužívejte politickou akci k diskreditování nějaké myšlenky, jako by to byla čistá spekulace.“ Jean-Claude Passeron napsal, že nešlo o jakési zdvojení myslitele, které by Foucault vyžadoval, ale o jasné členění dvou nesrovnatelných praktik; vědecká nebo filosofická analýza může motivovat k zasahování do politiky,³³⁶ a nesmí jí být tedy opovrhováno.³³⁷ Foucault podle svědectví Passerona, který ho znal zblízka, „nikdy neskrýval ani netajil před největšími hloubavci z řad svých přátel, že jeho politické revolty byly především záležitostí srdce, ani netajil před těmi, kdo se chovali jako zaklánači z povolání, že jeho záležitosti krve vzešly z filosofického tázání“.

„Kritiku zde chápeme jako analýzu historických podmínek, podle nichž se ustavují vztahy k pravdě, k pravidlu a k sobě samému.“³³⁸

³³⁵ DE, III, s. 135.

³³⁶ Passeron, J.-C., *Itinéraire d'un sociologue: trames, bifurcations, rencontres*, La Découverte, Paris 2008.

³³⁷ Dopouští se toho často politici, a zejména socialisté, jak mi řekl Foucault kolem roku 1982 (byla to narážka, „že kritický myslitel jako on by se přirozeně mohl jevit jako někdo, kdo má blíž k levici než ke konzervativcům“).

³³⁸ DE, IV, s. 580.

Foucaultovství, to je kritika aktuálnosti, která se sice brání diktovat předpisy, jak jednat, pro jednání však poskytuje znalosti. To přivedlo Foucaulta v roce jeho smrti k tomu, aby navrhl novou koncepci filosofie, jejíž otcovství připsal Kantovi (pomýšlel však na ni již o patnáct let dříve, jak to ukazuje váhavá stránka *Archeologie vědění*).³³⁹ Ve svazečku nazvaném *Co je to osvícenství?* se německý filosof osvícenského věku snažil charakterizovat svou vlastní dobu. *Aufklärung* se tehdy samo nazývalo *Aufklärung*; lidé určitého století, totiž 18. století, mohli pronášet: „My, lidé 18. století a osvícenství“; a mohli poctivovat, že se liší od svých předků. Kant se nesnažil charakterizovat svou epochu podle ní samé: „Hledal rozdíl: jaký rozdíl zavádí *dnešek* proti *včerejšku*?“³⁴⁰

Podle Foucaulta by to, co rozumíme pod filosofií, mohlo napříště spočívat v tom, že se nebude v každém okamžiku provozovat vědecká exegeze minulosti ani promýšlet totalita nebo budoucnost, – nýbrž se vyřkne aktualita, a není-li možné nic lepšího, pak její negativní charakterizování, v „diagnóze přítomnosti, ve vyřčení toho, jaká je přítomnost, v tom, že bude řečeno, čím se naše přítomnost liší, a to absolutně od všeho, co jí není“.³⁴¹ Naš autor nepovažuje za možnou jinou filosofii než je historická kritika; mimo ni není nic, co by v naší epoše stálo za to: „Co je to tedy dnešní filosofie – chci říci filosofická aktivita – jestliže to není kritická práce myšlení na sobě samém?“³⁴²

Jak jsme viděli, uvažujeme v každém okamžiku uvnitř jistého diskursu, jenž není schopen poznat sebe sama, který však přinejmenším

³³⁹ Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 199–200: Foucault váhá, když připomíná, že naše vlastní předpoklady neznáme a že je nemůžeme obejít: má snad archeologie proto přednostně zkoumat nejvzdálenější minulost? Může se ale vzdát většího poznání sebe sama, a tudíž studia bezprostřední minulosti, aby nás určila vzhledem k nejbližší rozdílnosti?

³⁴⁰ DE, IV, s. 564 a s. 680–681; a již DE, III, s. 783. (Český překlad Kantova a Foucaultova pojednání o osvícenství viz *Filosofický časopis* 41, 1993, 3 – pozn. překl.)

³⁴¹ Viz zejména DE, I, s. 665; a DE, IV, s. 568; srov. DE, I, s. 580 a s. 613; DE, III, s. 266.

³⁴² DE, IV, s. 543.

dovoluje konstatovat, že myslíme jinak, než uvažovali lidé jindy. Ještě lépe, postačí vytvořit projekt genealogie nebo archeologie k tomu, aby se projevila příležitost onoho odstupu, abychom našli odstup od sebe samých a našeho dnes.³⁴³ Tento projekt hloubí pod námi propast: „my *jsme* diferencí“, a víc o tom nevíme.³⁴⁴ Takový podnik diferenciací je něčím víc než historií, zasluhuje si jméno filosofie, protože je negativní reflexí nás samých a také proto, že vyzývá k reakci. Archeologická historie skutečně zasévá nejistotu; napříště bude jakási trhlina, „virtuální fraktura“³⁴⁵ křížovat naše já stejně jako naše jistoty: už se jich nedotýkejte, jsou zlomené. Nebo naopak, dotkněte se jich, rozhodnete-li se tak učinit: nová filosofie, o kterou jde, představuje „dějiny nezbytné pro politiku“.³⁴⁶

Tato nová filosofie vykonává slovy to, čeho může dosahovat svoboda každý den: myslet, reagovat, aktivně problematizovat³⁴⁷ naše postavení, jak je dáno dispozitivem.³⁴⁸ Diferenční ontologie nás samých představuje takovou historickou exegezi našich mezí, jež umožňuje jejich překonání.³⁴⁹ Pustit se do promýšlení své vlastní historie znamená „osvobodit myšlení od toho, co si mlčky myslí, a dovolit mu myslet jinak, místo zdůvodňování toho, co se už ví“,³⁵⁰ jak se toho příliš často dopouštěla stará filosofie. Genealogie racionality otrásá jistotami a dogmaty lépe, než by to bylo možné dokázat různým rozumováním:³⁵¹ Foucault lační po tom, aby „způsobil vyloupenutí se několika jistot“, aby ukázal, že to, co je, vždy nebylo, nemuselo by být a je jen produktem nějakých náhod a nejisté historie.³⁵² Filo-

³⁴³ DE, I, s. 710.

³⁴⁴ Foucault, M., *L'Archéologie du savoir*, c. d., s. 172.

³⁴⁵ DE, IV, s. 449.

³⁴⁶ DE, III, s. 266.

³⁴⁷ O pojmu problematizace viz DE, IV, s. 670 a s. 612.

³⁴⁸ DE, IV, s. 597.

³⁴⁹ Tamtéž, s. 575 a s. 577.

³⁵⁰ Foucault, M., *Užívání slasti*, c. d., s. 17.

³⁵¹ DE, IV, s. 160. Srov. DE, IV, s. 779: „Všechny mé analýzy směřují proti idejím univerzálních nutností lidské existence. Zdůrazňují libovolný charakter institucí.“

³⁵² Tamtéž, s. 30 a s. 449.

sofie se stane „trvalou kritikou našeho historického bytí“, aby znovu uvedla v pohyb „nekonečnou práci svobody“,³⁵³ onu historičnost, jež nevede k žádnému cíli dějin.

Kritika bez čehokoli, co by bylo pozitivnější: můžeme vědecky poznávat dějinnou cestu lidského druhu, můžeme zpochybňovat svou přítomnost, ale nenabudeme pozitivní vědění o lidstvu, jeho osudu, jeho bloudění. A možná že je to dáno samým bytím člověka, bludného živočicha, o němž můžeme znát jen jeho dějiny, onu negativitu bez úplnosti. Tenhle Foucault je vzdáleným pokračovatelem osvícenství a žákem, který má blízko k voltairovskému Nietzscheovi z *Ranních červánků* nebo *Radostné vědy*; vrhá jasné světlo na omyly, iluze a léčky, jež je schopné usmrtit.

Jako myslitel však nepůjde dál, neusmrtí ty omyly, iluze a léčky svou rukou. Foucault jako člověk, jako aktivista nebyl o nic víc osmašedesátník, stejně jako nebyl strukturalista; nevěřil ani v Marx, ani ve Freuda, ani v Revoluci, ani v Mao Ce-tunga, v soukromí se posmíval ušlechtilým pokrokovým citům a neznám žádné jeho principiální stanovisko ohledně obsáhlých problémů třetího světa, konzumní společnosti, kapitalismu, amerického imperialismu. Zde totiž opět pojetí cíle páchá škody, nenapravitelně odděluje učence od politického stoupence. Čeká nás jedno překvapení: Foucault mlčky oponoval Raymondu Aronovi, ale tím radikálnějším nebyl ten, koho bychom si mohli myslet; Aron nevěřil, že by propast oddělující vědce od politika mohla být tak zásadní, jak se domníval Max Weber, neboť ten se mu jevil jako příliš nominalistický; naopak Foucault, zdánlivý extrémista z Vincennes, považoval tuto propast za neodstranitelnou.

Všechny věci, píše Foucault, byly udělány, proto „je můžeme sebrat za podmínky, že víme, jak byly udělány“. Ale profesor Foucault také tvrdil, že genealogické „deskripce“, které svým četným posluchačům předkládá, „nikdy nemají hodnotu předpisů“,³⁵⁴ každý s nimi naloží podle své chuti. „Úkolem intelektuála je ničit jistoty,

³⁵³ DE, IV, s. 571, s. 574 a s. 680.

³⁵⁴ Tamtéž, s. 449.

rozkládat to, co je důvěrně známé; jeho úkolem není modelovat politickou vůli druhých lidí, říkat jim, co mají činit. Jakým právem by to dělal?³⁵⁵ Je „hloupé chtít předepisovat zákony druhým lidem“.³⁵⁶ Každý rok na začátku své první přednášky profesor opakoval: „Hle, jak mně grosso modo připadá, že se záležitosti odehrály, nicméně já odmítám prohlásit, že máte takto konat, anebo ještě, že tohle je dobré, kdežto toto ne.“³⁵⁷

Jestliže si genealog nemůže něco přát na místě druhých lidí, může naopak „učit lidi to, co oni sami neví o své vlastní situaci, o svých pracovních podmínkách, o svém vykořisťování“; tato hra pravdy bude oponovat hře pravdy vykořisťovatelů.³⁵⁸ Na začátku jiného kursu³⁵⁹ v podstatě prohlásil:

Neřeknu vám: toto je boj, který musíme podstoupit, protože nevidím, na jakém základě bych to mohl prohlásit, snad jedině na základě estetického kritéria (to znamená bez důvodu, bez jiného možného ospravedlnění vyjma snad libovůli, o níž se nediskutuje, stejně jako se nediskutuje o chutích a barvách). Naopak vám popíšu určitý současný mocenský diskurs asi tak, jako bych před vámi rozprostřel strategickou mapu. Chcete-li se bít, pak na ní uvidíte podle boje, který si zvolíte, kde se nachází body odporu nebo kde je možné proklouznout.

Foucault udržoval se svými posluchači vztah, jaký panuje mezi vládcem a jeho rádcem. Vládce prohlašuje: „Přeji si, aby byl můj lid šťasten.“ Tehdy mu učený rádce řekne: „Je-li to vaše rozhodnutí, pak toto jsou prostředky, jichž musíte použít, abyste uspěl.“ Politická reflexe

³⁵⁵ DE, IV, s. 676.

³⁵⁶ Foucault, M., *Užívání slasti*, c. d., s. 16.

³⁵⁷ DE, III, s. 634.

³⁵⁸ DE, IV, s. 724.

³⁵⁹ Foucault, M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977–1978*, c. d., s. 5.

není zcela nemožná, ale jakmile jsou zvoleny cíle buď na základě svobodné volby, nebo na základě královské libovůle, může se reflexe vztahovat výlučně k racionalitě prostředků, a nikoli k nějaké nemožné racionalitě cílů samých. Není tomu tak proto, že by věčné soudy („toto je rasismus“) byly něco jiného než hodnotové soudy („je špatné být rasistou“) a že by nešlo odvozovat žádnou povinnost z toho, co je: příčinou je konečnost.

Všichni mají povinnost znát a chtít to, co chtějí, aniž by museli přenášet tuto starost na Desatero přikázání nebo nějakou jeho náhražku, na přírodu, tradici, autoritu, ideál, užitečnost, vrozenost, sympatii, kategorický imperativ, smysl dějin. Foucault se omezoval na tvrzení, že jeho mínění, stanoviska a intervence představují jeho osobní volbu, kterou ani neospravedlňuje, ani nevnučuje, protože žádné rozumování nemůže prokázat jejich správnost. „Nestavím se do popředí jako univerzální bojovník. [...] Jestliže zápasím ohledně toho nebo onoho, podnikám to proto, že je ten zápas pro mne subjektivně důležitý.“³⁶⁰ Vystupoval bojovně proti zvláštním bezpečnostním oddělením ve francouzských věznicích, která považoval za nesnesitelná, a „když je něco nesnesitelné, tak to nelze snášet“, čímž končil, aby zkrátil filosofický komentář ke své politické idiosynkrazii (jak řekl Passeron). A ve Vincennes všichni litovali, jak byl náladový jeho výběr aktivit i odmítání jednat.

Jednoho večera jsem s Foucaultem sledoval na jeho maličké televizi reportáž o izraelsko-palestinském konfliktu. Na obrazovce se objevil bojovník jednoho z obou táborů (zde nezáleží na tom, z jakého byl) a prohlásil: Bojuji od svého dětství za svou věc, tak tomu je, „tak jsem se stal, čím jsem, víc k tomu neřeknu“. „Konečně je to tady,“ vykřikl Foucault, šťastný proto, že nebude muset poslouchat tlachání, které by bylo užitečné nanejvýš jako rétorika a propaganda. Představme si na okamžik obec, kde by se nediskutovalo o vyšších ideálech, než jakými jsou estetické preference, představme si Byzanc bez byzantských hádek... Já jsem, pokud mne se týče, amerikanofil

³⁶⁰ DE, IV, s. 667.

a stoupenec atomové energie stejně jako býčích zápasů:³⁶¹ mám snad kvůli tomu svými dobrými důvody mořit své okolí?

Zídkakdy se ale zdržíme něco takového zdůvodňovat; obyčejně podlehneme tomu, co Foucault nazýval vůlí k pravdě. Stává se, že se spokojíme vyhlášením svého rozhodnutí jako holého faktu; vlastenec možná řekne jen „right or wrong, my country“. Častěji však pocítí potřebu tvrdit, že jeho vlast má pravdu nebo že je morálně správné zastat se své vlasti – natolik je mohutná vůle k pravdě. Svatý Augustin se zmiňuje ve svých *Vyznáních*,³⁶² že máme pravdu natolik rádi, že když cokoli milujeme, tak toužíme, aby to byla pravda. Není nutné sdělovat, že naše ospravedlnění jsou sofismata, že soudíme o tom, co je pravdivé, dle své volby, že se nerozhodujeme podle pravdy a že je to naše rozhodování, které vyjevuje účely.³⁶³ Všichni se na tom shodují, včetně četných obránců *logu*, pravdy, rozumu a chápání. Jak učil Spinoza,³⁶⁴ netoužíme po nějaké věci proto, že soudíme, že je dobrá, ale usuzujeme, že je dobrá, protože po ní toužíme.

Tato vůle k pravdě se nepochybně snaží ujistit sebe samu, protože se může stát nástrojem moci, propagandy – je konečně známo, jakou moc má jazyk.³⁶⁵ Vůle k pravdě je navíc náhodná, projevuje se výrazněji na Západě než jinde, organizuje se v mocných oficiálních, panovačných vědách. Některým povahám se daří vymanit z vůle po pravdě; méně často to jsou filosofové a jejich *logos* jako spíš ti, které

³⁶¹ V roce 2007 je správné být proti Americe, proti geneticky upravovaným potravinám (nebo proti atomové energii) a proti býčím zápasům (nebo proti lovu). Když si čteme v textech Nietzscheho pozůstalosti, je zábavné se dozvědět, že v roce 1885 byl Richard Wagner chválen za to, „že spojoval vše, co je dnes považováno za dobré“: je antisemitou, vegetariánem a nenávidí vivisekci (*Œuvres philosophiques complètes*, sv. XI, *Fragments posthumes*, c. d., s. 414).

³⁶² Augustin, *Vyznání*, X, 25, 34.

³⁶³ *DE*, I, s. 619.

³⁶⁴ Spinoza, B., *Etika*, III, 9, scholie.

³⁶⁵ „Podívej se na Tartuffa: je tlustý, je škaredý, ale zvládne celou domácnost pouhým slovem. Hra by mohla nést název *Tartuffe neboli psychoanalytik*“, říkal Foucault, který měl vášnivě rád *Tartuffa* a chodil zhlédnout všechna divadelní představení této hry.

Dumézil³⁶⁶ označil za lidi druhé funkce, totiž za bojovníky s jejich zápallem, hněvem, s jejich *thymos*.³⁶⁷ Nuže, Foucault byl bojovník a ten se nebude pouštět do frází, nebude plédovat, tvrdit, že má pravdu: není pohoršen, ale hněvá se; ujal se své věci, nebo spíš to ona se ho ujala, bije se za ni a není ochoten diskutovat. Není přesvědčen, nýbrž rozhodnut („jen hlupák má přesvědčení“, pronesl jednou). Zde se nacházíme pod nebesy rozervanými bohy, jak o nich mluví Max Weber.

Možná namítnete, „ale proč by si lidé přáli něco změnit, nemají-li pro to *důvod*?“ Skutečně, ale ono je to tak, že nejsou-li lidé nadáni karteziánskými intelekty, rozhodují se bez dobrého důvodu, přičemž si obvykle nějaký vymyslí, zatímco ti, kteří si nepřejí nic změnit, také pro to nemají důvod. Foucault byl voluntarista *faute de mieux*,³⁶⁸ nerozhodoval, že je *treba* chtít to, co se chce, *konstatoval*, že lidé se chovají právě tak, jak se chovají. Jemu osobně připadalo hnusné, kdyby si někdo přál, aby všichni lidé sdíleli jeho pravdu, neboli, jak s oblibou říkal, aby si někdo přál dobro pro druhého. Cehož se dopouštělo křesťanství, marxismus a také už, bohužel,³⁶⁹ moudrost pohanů.

Foucault se ustavičně k tomuto bodu vracel: „Je to otázka, která se mne osobně týká, když se rozhoduji ohledně vězení, psychiatrických léčení, čehokoliv, když se pustím do nějakých akcí.“³⁷⁰ Nebo ještě: „Nikdy se nechovám jako prorok, moje knihy neříkají lidem,

³⁶⁶ Georges Dumézil (1898–1986), francouzský lingvista, filolog, profesor na Collège de France, člen Francouzské akademie, světově proslulý přesnými komparacemi textu nejstarších mytologií a náboženství indoevropských národů. Je autorem koncepce o třech základních funkcích organizace indoevropských společností (1. funkce posvátna a suverenity, 2. funkce válečnická, 3. funkce produktivní a reprodukční) – viz jeho *L'idéologie des trois fonctions dans l'épopée des peuples indo-européens*, Gallimard, Paris 1968 (součást třísvazkového hlavního díla *Mythes et Épopée*). Jeho bibliografie je neobyčejně rozsáhlá. – Pozn. překl.

³⁶⁷ Platón, *Ústava*, 440b an.

³⁶⁸ *Z nedostatku něčeho lepšího*. – Pozn. překl.

³⁶⁹ *DE*, IV, s. 673. Jak píše Peter Brown v práci *L'Essor du christianisme occidental*, přel. P. Chemla, Seuil, Paris 1997, s. 174, křesťané proměnili starost o sebe ve starost o druhé lidi, a to z povznesenosti (*synkatabasis*) v prvotním smyslu toho slova.

³⁷⁰ *DE*, III, s. 634; srov. *DE*, IV, s. 667.

co mají dělat.³⁷¹ On sám, jak jsme viděli, bojoval, „veden [svou] subjektivitou“, za to, co bylo pro něho důležité.

Zmíněná subjektivita nebyla čistým rozmarem, zakládala se na osobní zkušenosti a kompetenci. Utlačované Polsko pro něj představovalo jednu z jemu nejdražších kauz,³⁷² protože pracoval na francouzském velvyslanectví ve Varšavě, protože viděl zemi přislápnutou sovětskou botou a protože poznal „socialistickou mizérii a odvahu, které je zapotřebí“.³⁷³ Zmínil jsem již jeho odsouzení stalinských zločinu. Choval rovněž hlubokou sympatii k lidem vyloženým, utlačeným, revoltujícím, k lidem na okraji společnosti. Odtud pramenilo jeho vášnivě přátelství (nic více, nic méně), které pociťoval, jak mi sdělil, po jistou dobu vůči Jeanu Genetovi.³⁷⁴

Nechme raději promluvit jednoho svědka a účastníka: Foucaultovi se stávalo, že pociťoval „naléhavou nutnost vyvolat politický převrat především kvůli nelidskosti vězeňských oddílů se zvýšenou ostrahou nebo kvůli jiné záležitosti vzniklé údajně z apolitické krátkozrakosti, vůči nimž však vždycky zůstávaly lhostejné jak revoluční strany a náboženské charity, tak lidové emoce a petice progresivních vědců“.³⁷⁵ Bojoval za legalizaci potratů,³⁷⁶ ale odmítl se připojit během prezidentských voleb roku 1981 k výzvám na podporu Mitteranda, protože intelektuál není duchovní rádce. Jelikož si uvědomoval dilema mezi rétorikou a filosofií, mezi propagandou a skepsí, neargumentoval ve prospěch svých kauz: spíše se pokoušel vzbudit pohoršení a očekával, že hrstka pohoršených se k němu přidá. Neměl ve zvyku

zabývat se velkými otázkami, zato se neustále bral za reformy. Když sledujeme jeho životopis měsíc po měsíci,³⁷⁷ vidíme, jak neustále bojoval proti „malým“ nespravedlnostem všeho druhu jako ten, kdo napravuje křivdy; právě uvedená slova představují nejméně špatnou definici toho, co bylo jeho politickou aktivitou.

Stavěl se proti trestu smrti. Avšak vůbec neměl ucelený program. Ve shodě se svou skeptickou filosofií byla jeho přesvědčení čistě osobní a často negativní – jako tato: *nelze* principiálně zakazovat bouřit se, *nelze* odmítat rodící se budoucnost jménem zdánlivé racionality dneška. Můžeme našemu autorovi namítat, že z tak obecných principů není možné vyvozovat pozitivní závěr, takže by nešlo mít větší *důvod* bouřit se, než se nebouřit; jelikož budoucnost, nechť bude jakákoli, nebude racionálnější než přítomnost ani minulost, jak tedy dávat přednost jedné před druhou? Z idiosynkrasie, z osobní chuti, o nichž nelze o nic víc diskutovat než o barvách. Věděl, že jeho politické názory se neshodovaly vždy s mými, přesto mi ani nekázal, ani mě nekáral.

³⁷¹ DE, IV, s. 536.

³⁷² Tamtéž, s. 211–213, s. 261–268, s. 338–341, s. 344–346 atd.

³⁷³ Jak je možné si přečíst na obálce původního vydání knihy *Histoire de la folie* (cituji z paměti).

³⁷⁴ Jde o známého francouzského „prokletého“ spisovatele Jeana Geneta (1910 až 1986). – Pozn. překl.

³⁷⁵ Passeron, J.-C., *Itinéraire d'un sociologue*, c. d. V této knize si přečteme stránky, které spatřují ve Foucaultovi aktivistu a „specifického intelektuála“ jako antitezi „generického intelektuála“ typu Pierra Bourdieua.

³⁷⁶ DE, II, s. 446.

³⁷⁷ Umožňuje to DE, I, s. 13–64.

X. FOUCAULT A POLITIKA

První princip jeho idiosynkrazie – není třeba se tvářit kysele před rodící se budoucností – ho dovedl k tomu, že nakonec interpretoval svoje *Dějiny sexuality* jako příspěvek k nové jitrěnce.³⁷⁸ Tuto velkou práci započal na základě jedné nikoli běžné myšlenky, jak to měl rád (sex je předmětem spíše kulturní obsese než cílem stále odsuzované represe),³⁷⁹ potom ho unesl zájem, který v sobě objevil pro antickou filosofii a stal se analytikem sókratovské „péče o sebe“³⁸⁰ a sebekonstituce subjektu nebo estetizace; a nakonec si řekl, že by si lidé mohli koneckonců nalézt v tomto velkém díle příspěvek k budoucnosti, jež se rodila nad agonizujícím moralizujícím diskursem. Také zde by byla příležitost, aby vědec mohl z toho všeho potichu pocítit nějaké

³⁷⁸ Schmid, W., *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst: die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.

³⁷⁹ Viz například *DE*, III, s. 570.

³⁸⁰ Připomeňme jedním slovem, že péče o sebe, jež nemá nic společného s narcisismem nebo dandysmem, spočívá v zabývání se sebou samým, abychom založili sebe sama ve svobodě dané vládou nad sebou (*DE*, IV, s. 729).

uspokojení; nakonec co v tomto ohledu vykonal, byl normální úkol intelektuála.³⁸¹

Úplně postačí, když ocitujeme toto:

Od antiky ke křesťanství se přešlo od morálky, jež byla v podstatě hledáním osobní etiky, k morálce jako poslušnosti jistého systému pravidel. Jestliže jsem se zajímal o antiku, pak tomu je proto, že z celé řady důvodů idea morálky jako poslušnosti jistého souboru pravidel se nyní vytrácí, vlastně zmizela. A této absenci morálky odpovídá, musí odpovídat výzkum estetiky existence.³⁸²

Zaznamenejme nepřesnost slovesa *musí*: je to objektivní pravděpodobnost? Jelikož má svobodný lidský subjekt hrůzu z prázdnoty, toto prázdno se pravděpodobně neopomene zaplnit. Není to však také role, povinnost filosofa (toho, jenž tuto roli pojal), aby k tomu přispěl? Foucault nekázal morální řád, který by vynalezl, ale napomáhal spontánnímu procesu.

Druhý princip jeho idiosynkrazie ho dovedl v roce 1979 k tomu, aby se postavil na stranu islamistického povstání proti íránskému šáhovi. Jak si vzpomínáme, ajatolláh Chomejní před vítězstvím svých stoupenců našel útulek ve Francii, odkud řídil povstání. To vyvolalo ve Francii, nebo přinejmenším ve Vincennes, nadšení mezi pokrokaři, stoupenci třetího světa a nepřáteli imperialismu. Mohu dosvědčit spolu s dalšími lidmi, že Foucault toto naivní nadšení nesdílel. Byl však osobně příznivě nakloněn jakékoli revoltě a v této viděl lidově-osvobozené povstání. Chtěl se o této záležitosti informovat (sle-

doval události, aby z toho měly prospěch noviny *Libération*), a navíc ho osobnost Chomejního fascinovala.

Byl otevřený vůči novému, neznámému³⁸³ a skepticky prost dogmatismu. Budoucnost je nepředvídatelná, nepředstavitelná a Foucault citlivě vnímal význam toho, co se dělo; nepřál si redukovat onu budoucnost podle západních představ, nepřál vydávat zahalení žen za nějaké *ultima ratio*... Jel tedy navštívit Chomejního do Neauphle-le-Château, kde mu francouzská vláda nabídla azyl, a po návratu mi řekl následující: „Pochop, proč jsem tam jel: je to člověk, který jedním slovem proneseným z dálky je schopen vrhnout stovky tisíc protestujících proti tankům v ulicích Teheránu.“ A dodal: „Mluvil se mnou o svém vládním programu; jestliže se chopí moci, bude to pitomost k pláči.“ (Když to Foucault říkal, zvedl svůj zrak soucitně k nebi.) Hle, co jsem viděl a slyšel.

Není pochyb o tom, že Foucault považoval íránskou revoluci za osvobozovací boj jednoho lidu. Stejně tak socialistický režim, který pozoroval v Polsku, byl v jeho očích cizí tyranií, vnucenou sovětskými tanky. „Bez ruské okupace by režim nevydržel dva dny,“ říkal. Ale je tu něco navíc: Foucault zcela jistě nesdílel západocentrismus a víru v demokracii a lidská práva, včetně rovnosti pohlaví, tedy to, co představuje pro mnohé z nás jakási dogmata. Možná pocítoval, že to vše jsou křehké výdobytky, které nebudou nekonečně trvat, jako vše na tomto světě. A především pozastavoval svůj soud: jako antidogmatik nebyl ani pro, ani proti. Univerzální dějiny zvysoka přehlížel.

Právě proto byl principiálně otevřen všem novotám, které dějiny neopomenou vyjevit. Bylo to světově poprvé, kdy propuklo islamistické hnutí, a důsledky tohoto jevu byly ještě téměř neznámé. Fou-

³⁸¹ DE, III, s. 594: Intelektuálovou rolí není „vyslovovat prorocké pravdy o budoucnosti“, ale „dát lidem poznat to, co se právě děje v těch oblastech, v nichž může být intelektuál kompetentní“.

³⁸² DE, IV, s. 731-732; viz DE, IV, s. 409-410, kde v historickém přehledu péče o sebe v pohanství a v křesťanství Foucault rovněž naráží na pojem renesančního hrdiny dle Burckhardta.

³⁸³ O této otevřenosti vůči tomu, co je nové, viz článek, který Foucault uveřejnil v týdeníku *Le Nouvel Observateur* v říjnu 1978 před vítězstvím Chomejního: myšlenka islamistické vlády „na mne zapůsobila svým úsilím politizovat v odpovědi na aktuální problémy struktury, které jsou neoddělitelné jak sociální, tak náboženské“. Článek je přetištěn v DE, III, s. 688 a v *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, ed. M. Arkoun, Albin Michel, Paris 2006, s. 972.

cault prohlásil, že na něho „zapůsobil tento pokus otevřít v politice náboženskou dimenzi“. Ač se o samo náboženství nikterak zvlášť nestaral, ptal se sám sebe, co jsou zač ti Íránci, kteří „hledají, dokonce za cenu svých životů, onu věc, na jejíž uskutečnitelnost jsme my od renesance zapomněli: politickou spiritualitu“. A dodal: „Už slyším Francouze, jak se smějí, ale vím, že se mylí.“

Pokusme se v tom vyznat jasněji. Jeho principiální odmítání každého dogmatu z výšin hvězdy Sirius³⁸⁴ – očima Voltairova Mikromegase, obyvatele této hvězdy – nemohlo tento nový výtvar dějin považovat za omyl, ale také s ním nemohlo o nic víc souhlasit. Mohl nanejvýš zaujmout blahovolnou neutrální pozici, a aniž by se stal pozitivním stoupencem této politické spirituality, mohl pro ni mít pochopení a sklonit se před slavnostním rázem události. Ve skutečnosti ale byl ve svém nitru otřesen hrdinstvím íránských zástupů tváří v tvář policii a armádě. Právě proto, jak se domnívám, vystoupil z neutrality a přidal se na stranu revoltujících, aniž by vyčkal, zda islamismus ukáže natolik pohoršlivé důvody, aby oprávnily cílená povstání. Nepochybně byl také v intelektuálním pokušení hlasitě vyjádřit při příležitosti extrémního případu svůj principiální odstup od našich západních „pravd“. *Nobody is perfect.*

Foucaultovo vystoupení ve prospěch Chomejního rozzuřilo íránské emigranty, kteří byli v opozici vůči islamismu a obskurantismu a kteří se vydali ke dveřím jeho pařížského bytu, aby mu rozbili ústa. Bylo by ovšem zapotřebí něčeho víc, než aby se dal ovlivnit; vnímavější byl vůči těm kritikám svého postoje, které se objevily ve francouzském tisku. Nemám chuť víc o tom pojednávat.

Budiž, připusťme: byly to výjimečné události... Řeknete mi: „To dobře dokazuje, že skepticismus je falešný, protože je neužitečný a neumí naučit člověka, co má dělat!“ Kde jsme ale viděli, že by nějaká filosofie, nějaké náboženství, ať jakékoli, nás to uměly naučit, leč prostřednictvím iluze, v níž si velice přejeme věřit, protože nám

vyhovuje? Kde jsme viděli, snad kromě role protestantského kazatele, že je svět tak dobře uspořádán, že je možné zjišťovat, co je pravdivé, dle toho, co je pro tento svět užitečné? Svět však přesto není špatně ustanoven, není vůbec ustanoven, alespoň nikoli pro nás. My se musíme rozhodovat o všem sami, všechno musíme sami volit, žádná pravda k nám nesestoupí z nebes ani z transcendentálna.

Foucault si zvolil; možná by později volil jinak. Stále platí, že Foucault pro Írán spatřoval příležitost vnést „náboženskou dimenzi do politiky“. Nuže, nezávisle na té historce, to vše klade základní problém nebo spíše vyjevuje dvojaký postoj, jenž je logicky postojem každého skepticismu a každého člověka, který neklame sebe sama: kdyby nebyl dvojaký, byl by sebevražedný. Jaké by totiž mohlo být postavení skeptika v eventuální budoucnosti, v níž by pro lidi, jako je on, už nebylo místo? Co by se stalo z genealoga, který obdivuje tuto vznešenou slavnostní budoucnost, kdyby mu vnucovala ona budoucnost společnost, v níž náboženství, ideologie nebo jednoduše nekulturnost znemožňuje být genealogem? Genealogie, skepticismus, svoboda myšlení – to je luxus lidí Západu a lidí, kteří se Západu přizpůsobili.

Ujistíme se – nebudu kázat morálku, nebudu zakazovat skeptickému mysliteli pochybovat o kultuře, která mu dovoluje být skeptikem, vyzývat ho k tomu, aby přestal pochybovat ve jménu zachování svobody pozice skeptika. Chtěl jsem jednoduše připomenout, že jisté postoje mohou vyvolat rozdělení osobnosti *Impavidum ferient ruinae*... K neohroženému napomáhání bořit jistý způsob myšlení, který sdílíme, a k tomu, abychom viděli v tomto boření potvrzení toho, co si myslíme, k tomu je nutné se rozdějit, postavit se v duchu vně svého času a vně svého těla.

Většina filosofí vychází z našeho světa a bere ho takový, jaký je, pro svůj *happy end* jako netknutý a jako dobře zřízený. Ale pro jiné filosofie, jako pro Nietzscheho, šťastné konce neexistují.³⁸⁵ Ještě hůře,

³⁸⁴ Narážka na Voltairovu povídku *Mikromegas*: obyvatele hvězdy Sirius se dívá na ty prapodivné mravenečky – lidi – na Zemi. – Pozn. překl.

³⁸⁵ Pro Nietzscheho zůstává přece jen vůle k životu, k takovému jaký je, a dokonce vůle k jeho věčnému návratu téhož.

pravda a život jsou dva nepřátelé, neboť pravda zvažuje pravděpodobnou možnost své smrti, a to i za cenu rozdvojení. Jak jsme viděli, je sofistické tvrdit, že se skeptická *doktrína* popírá sama; *doktrinář* je naopak nucen překroutit svou doktrínu, protože je přece třeba žít. Přinejmenším nevyužije myšlení k tomu, aby svým politickým volbám dával hodnotu pravdy...

Odosobnit vnitřní život

Současně ale skeptik v oné doktríně, kterou hlásá na své útraty, může hledat jakési odosobnění, jakousi živoucí smrt. Toto odosobnění, de-personalizace – toto rozdvojení – představuje cvičení na vysoké duchovní hrazdě a rovná se náboženství; je to pokus (platonický, jistě, jako jsou všechna náboženství) stát se čistým duchem. Je to postoj, který zaujímáme vůči vztahu, jenž nás váže ke světu, vůči vztahu, který Heidegger nazval jako *Stimmung* a jenž není pouze aktivním a kognitivním, nýbrž také afektivním, existenciálním. Země naší smrti nás utlačuje a nezná nás; budeme překvapeni, slyšíme-li, jak ji z toho nepoddajný Foucault obviňuje a jak to také učinil jeden básník:

Pravila mi: „Jsem bezcitným divadlem, kterým nepohne noha jeho herců...“³⁸⁶

Když se rozdvoujím, abych vyřkl pravdu, napsal Foucault, „ruším veškerou niternost v tom vnějším, jež je zcela lhostejné k mému životu a tak *neutrální*, že nečiní vůbec rozdíl mezi mým životem a mou smrtí“.³⁸⁷

Je to odosobnění, jaké volí ten, kdo si přeje vyřknout za každou cenu svou pravdu, a proto mu nezáleží na tom, že vesmíru nezáleží na něm.

³⁸⁶ Vigny, A. de, „La maison du berger“, *Les Destinées* 15. 7. 1844, s. 302–313.

³⁸⁷ *DE*, I, s. 695.

Spravedlivý postaví proti nepřítomnosti pohrdání
A odpoví jen chladným mlčením
Věčnému tichu božství³⁸⁸

Nechat promlouvat jen věci, sám se stát mlčícím fantomem. Jak je vidět, náš hrdina nebyl jednoduchý, postrádal jednodušnost poválečných zpolitizovaných intelektuálů, zploštělých v dobré aktivisty pro ten správný boj.

Odosobnění jsou také, aniž by si toho byli vždy vědomi, etnolog, když postulují, že všechny kultury jsou si rovny ve své důstojnosti,³⁸⁹ nebo historik, který je připraven vystupovat, je-li třeba, proti záležitostem, jež jsou mu nejdražší. Jak dospěl Michel Foucault k této vůli mluvit pravdu? Vše, co vím o jeho intelektuálním vývoji, je toto: kolem svých dvaceti let, po roce 1945, jak mi výslovně sdělil, začal tím, že usoudil jako mnozí jiní, že marxismus, zhruba řečeno, prokazuje zdravý rozum, a vstoupil do komunistické strany. Náležel tedy k té generaci mladých Francouzů, kteří dospěli k vlastním názorům tak, že se pozvedli nad své mladistvé marxistické teorie, což jim poskytlo náskok: pozvedli se odrazem z tohoto teoretického můstku, místo aby začínali z ničeho.

Foucault se od začátku padesátých let marxismu mlčky vzdaloval; v našem kvartetu komunistických studentů (Jean-Claude Passeron, Gérard Genette, Jean Molino, autor těchto řádků),³⁹⁰ který ho

³⁸⁸ Vigny, A. de, „Le Mont des oliviers“, *Revue des deux mondes* 1. 6. 1864.

³⁸⁹ Před čtyřiceti lety došlo v této věci k diskusi, v níž Roger Caillois oponoval Claudu Lévi-Straussovi; etnolog, tvrdil Roger Caillois, má dávat přednost kultuře, jež mu umožňuje být etnologem. Jak je známo, otázkou je vědět, zda „západní“ myšlení, jeho racionalismus, jeho zvědavost týkající se myšlení druhých není jen historickou epizodou, nahodilostí, či zda je to osud nebo žádoucí cíl veškerého lidstva. Tato otázka Husserla trápila v *Krizi* v předvečer druhé světové války.

³⁹⁰ Foucault se narodil v roce 1926, my jsme se narodili v roce 1930, byli jsme ještě studenty, zatímco Foucault byl v Ulmské ulici jedním z našich učitelů; byl stejně jako Althusser „kajmanem“. – (Tradiční studentská přezdívka pro funkci zhruba totožnou, jakou zastává *tutor* britských univerzit. – Pozn. překl.)

obklopoval v Ulmské ulici³⁹¹ kolem roku 1954, se o straně vyslovoval kousavě. V poklidném prostředí Ulmské ulice znamenal pro nás styk s Foucaultem lekcí: krom toho, že bylo rozumné, o čem mluvil, jsme měli příležitost vidět zblízka někoho, „kdo nebyl jako všichni ostatní“. Filosoficky ho začínala zajímat všudypřítomnost jakéhosi transcendentního základu všech doktrín; vzpomínám si na tento závěr jedné přednášky na École normale: „Ontologický důkaz boží existence slouží ve skutečnosti jako teologický základ podstaty světa.“ Potom, okolo roku 1953, pro něho znamenala veliký obrat četba Nietzscheho chápaná jako popření pojmu doslovné pravdy: tedy té poslední a největší z transcendencí.

Bereme-li to sociologicky, pak Foucault byl na začátku profesor, který se stal rychle slavný díky úspěchu svých knih, ale univerzitně vzato byl nezařaditelný.³⁹² Jakmile se stal uznávaným intelektuálem, udržoval osobní vztahy jen v prostředí žurnalismu, vydavatelství a s některými politickými činiteli.³⁹³ Přitom stále vykonával své

³⁹¹ Rozumí se v École normale supérieure sídlící v Ulmské ulici v Paříži. – Pozn. překl.

³⁹² A recipročně „někoho posuzovat z univerzitního hlediska“ (ať to byl Lacan nebo Barthes) se z Foucaultových úst nerovnálo komplimentu. Jde o pokračování malé války mezi univerzitou a esejisty, která začíná Tainovou válkou s dědici Victora Cousina, pokračuje polemikou *La Revue Blanche* a Péguyho s Brunetièrem a Lansonem a vrcholí kolem roku 1900 válkou kolem Baudelaira; my jsme zažili stejnou bitvu kolem Barthesa. Foucaultovi se dostalo univerzitního uznání díky účtům a podpoře, které mu poskytovali přísný Canguilhem ze strany univerzity a urputný Vuillemin z Collège de France. Oba dva sice vůbec nesouhlasili s Foucaultovým popíráním univerzálního, racionálního a normálního, ale respektovali jeho inteligenci. Canguilhem se ovšem o něm vyjadřoval více jako o básníkovi než historikovi nebo filosofovi. To, jak Foucault obhajoval svou velkou doktorskou disertaci na Sorbonně v roce 1961, vylíčil W. Clark (*Lieux de savoir. Espaces et communautés*, sv. I, ed. Ch. Jacob, Albin Michel, Paris 2007, s. 91–92 a s. 95–97). Navíc zde hrála svou roli spřízněnost temperamentů: Canguilhem a Vuillemin se vyznamenali v hnutí odboje. Podle svědectví Daniela Deferta pronesl Foucault na smrtelné posteli tato slova: „Rekněte Canguilhemovi, ať přijde, on ví, co je to umírat.“ Odvaha je jejich společnou vlastí.

³⁹³ Pokud vím, nebyl vázán k žádné skupině militantních homosexuálů. Tvrdilo se sice, že dal zvolit Rollanda Barthesa do Collège de France ze solidarity s ho-

pedagogické povolání s velkou svědomitostí; jako mladý profesor provinční univerzity nikdy nevynechal jedinou přednášku a jeho lekce na Collège de France představovaly velikou událost v týdnech, kdy přednášel. Bylo mu vlastní profesionální svědomí a úsilí se obětovat; byl na to hrdý nikoli z morálního hlediska, shledával v tom naopak jakési mohutné působení na sebe sama a vzestup vlastní energie.

Začal psát jen proto, že to cítil jako poslání? Vyprávěl mi, že si jako dospívající nekladal za cíl stát se tím, kdo píše knihy, ale že snil o jiných životních způsobech. Nemohl předvídat, že se psaní stane jednoho dne důvodem jeho života. Nikdy se však nepřestal zajímat o aktuální dění a přál si dosáhnout skutečného intelektuálního vlivu (který téměř neměl),³⁹⁴ přál si stát se šedou eminencí vydavatelství, ovšem bez prozaického titulu vydavatele nějaké knižní řady, a rovněž si přál mít nějaký politický vliv.³⁹⁵ Lze ho za to stěží kárat, byl by možná lepším politickým poradcem než jiní. Foucault byl bojovník, chtěl dobýt malý nebo velký díl fyzického nebo morálního světa.

mosexuály; to je jen pomluva, jeho důvody, které znám a které jsem nesdílel, byly jiné.

³⁹⁴ Za svého života neměl nějaký hluboký vliv, zato velmi výrazný úspěch vděčí cí originalitě jeho stylu, jenž učinil bestsellerem tak nesnadné dílo, jako je kniha *Slova a věci*. Jedna moje přítelkyně vyučující na lyceu filosofii četla svým mladým žákům jednu stránku ze Sartra, jednu z Lévi-Strausse a jednu z Foucaulta; pouze stránka z Foucaulta, spíše svým stylem než svými nejasnými slovy, je uvrhla do ohromného ticha. Úspěch, jaký měly jeho přednášky na Collège de France (sál byl tak přeplněn, že si posluchači sedali na zem, do uliček nebo sledovali přednášku na obrazovce umístěné v jiném sále), spočíval spíše v hudbě jeho stylu než v obsahu jeho slov.

³⁹⁵ Udržoval velmi úzké styky s deníkem *Liberation*. Měl vztah k odborové centrále CFDT a k jejímu tajemníkovi Edmondu Mairovi. Byl spřátelen se Simone Signoretovou a s Yvesem Montandem, kteří oba protestovali proti sovětské vnitřní politice. V roce 1981 se nepřestával rozčilovat nad příchodem socialistů k moci; předpokládám, aniž bych si byl jist, že dával přednost Rocardovi před Mitterandem. Foucault připravoval před svou smrtí kritiku francouzského socialismu (na jeho nočním stolku se k této otázce hromadila kupa knih); podle něho neměla socialistická strana nikdy žádnou skutečnou politiku ve vlastním slova smyslu.

Ať už jde o světskou ctižádost nebo ne, zůstává skutečností, že to, co se stalo jeho vášní, jeho vnitřní život, to je zachováno v jeho knihách, zatímco jeho život se stal tím, co z něho udělaly jeho knihy; utvářel se sám tím, že utvářel je. To, co napsal, ztratilo pro něho cenu ihned po napsání, protože musel v nekonečném úkolu pokračovat.

Nevracejte se přece pořád k věcem, které jsem kdysi řekl! V okamžiku, kdy je vyslovuji, jsou už zapomenuty. Vše, co jsem v minulosti vyslovil, je absolutně nedůležité. Člověk něco napíše, až když to ve své hlavě důkladně opracoval; prostě se napíše už vykrvácená myšlenka. Co jsem napsal, mne nezajímá. To, co mne zajímá, je to, co bych mohl napsat a co bych mohl vykonat.³⁹⁶

Jednou se takto svěřil v Torontu, daleko od Francie: „Piši proto, abych změnil sebe sama a abych už nemyslel na totéž, na co předtím.“ Je dobře známo, že tvůrce je tvořen svým dílem a že myslí tak, jak myslí jeho dílo, ale tím je řečeno ještě příliš málo: spása spočívá ve smrti, kterou člověku působí psaní tím, že ho odosobňuje, a rovněž v trvalém úprku vpřed.

Vím, že vědění má moc nás proměnit, že pravda není pouze způsobem, jak rozluštit svět [...], ale jestliže poznám pravdu, tak budu proměněn. A možná zachráněn. Anebo že umřu, věřím ale v každém případě, že pro mne je to totéž.³⁹⁷

Pracovník se odosobňuje svým anonymním dílem; píše, „aby ztratil tvář“,³⁹⁸ „aby se zbavil sebe sama“ v „pomalé a namáhavé modifikaci v ustavičné péči o pravdu“. Ano, četli jsme dobře: v péči o pravdu;

³⁹⁶ DE, II, s. 304; DE, I, s. 574.

³⁹⁷ DE, IV, s. 535.

³⁹⁸ Foucault, M., *Archeologie vědění*, c. d., s. 31.

„tato práce na modifikaci mého vlastního myšlení a myšlení jiných lidí se mi jeví jako smysl existence intelektuálů“.³⁹⁹ Aby zrušil svou individualitu, své jsoucno, a dosáhl stavu lhostejnosti, neohraničenosti a nezávislosti vzhledem ke všemu, aby dosáhl stavu, jenž je živoucí smrtí.

Flaubert, ten neuvědomělý schopenhauerovec, nazýval právě toto objektivitou.⁴⁰⁰ Když se člověk stane diskursem, přestane existovat,⁴⁰¹ abych citoval Reného Chara,⁴⁰² kterého Foucault znal nazpaměť, člo-

³⁹⁹ DE, IV, s. 675.

⁴⁰⁰ Vykreslil to v *Citové výchově*, jejíž velice metafyzický realismus představuje život jako stále zanikající; podle Alberta Thibaudeta je to román o světě, jaký by byl, kdyby neexistovala Vůle. Odtud plyne „setrvalé, monotónní, zasmušilé, neurčité plynutí stránek“, jak velmi dobře vyjádřil Proust, kde „věci mají stejně tolik života jako lidé“ (odtud „mánie ustavičného popisu“, kterou Flaubertovi vyčítal Barbey d'Aurevilly). A protože Frédéric Moreau je neméně bez vůle, román a jeho hrdina se vidí navzájem „v zrcadle“; zde se nachází klíč k tomuto mistrovskému dílu, jež někteří shledávají jako dýchavičné, zatímco druzí je fanaticky obhajují. Román představuje manifest onoho *contemptus mundi*, toho pohrdání věcmi tohoto světa, jaké praktikuje nejedno náboženství; opustit svět znamená se odosobnit; Flaubertovo náboženství není náboženstvím umění, ale „objektivitou“, přičemž umění je pouze prostředkem (prostředkem pro Foucaulta byla erudice; pro Reného Chara to byla poezie). Odtud plyne Flaubertova maniakální starostlivost o zbytečnou „dokumentaci“ (přesná hodina odjezdu vlaku do Auxerre!). Nechci však uzavřít toto odbočení, aniž bych zmínil krásnou knihu, jejímž autorem je J. Borie, *Frédéric et les amis des hommes: présentation de L'Éducation sentimentale*, Grasset, Paris 1995.

⁴⁰¹ Viz první stránku *Rádu diskursu*.

⁴⁰² V básni „Allégeance“ a jinde: básník (sám odlišný od lidské bytosti, do níž momentálně vstupuje) mizí ve své básni „jako šťastné pozůstatky“: verš, který Foucault přesně cituje v *Rádu diskursu*, c. d., s. 8, aniž by jmenoval autora (což byl jeho působil, jak vzdát básníkovi poctu, totiž předpokládat, že ho všichni znají). Další četné citace Chara, aniž by byl jmenován: „Tráva byla kdysi dobrá bláznovi a nepřátelská katovi“ v práci: Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1993, coll. Tel., s. 323.) Česky jako *Dějiny šílenství v době osvícenství: hledání historických kořenů pojmu duševní choroby*, přel. V. Dvořáková, Lidové noviny, Praha 1994 – podle zkráceného vydání Gallimard, Paris 1993; uvedený citát se v tomto vydání nenachází – pozn. překl.); další citace v DE, I, s. 164, s. 167 (na straně nahoře a dole) a s. 197; v práci v *Slova a věci*, c. d., s. 21 (třpyt rostlin); v práci *Histoire de la folie*, c. d., s. 95 (velmi vzácné slovo *allégit* [ztenčit, zmenšit], s. 320, s. 549, srov.

věk je „vybroušen až k neviditelnosti“. Foucault vedl život spisovatele, avšak patřil k těm vášnivcům, kteří se neztotožňují ani tak se svým dílem jako spíše s aktem psaní nebo malování (s pokračujícím věkem se z nich stávají někdy grafomani jako Sartre a Picasso, dodejme Prousta).

Právě proto [...] jsem celý život pracoval jako nemocný. Vůbec se nestarám o univerzitní statut toho, co dělám, protože problémem pro mne je moje vlastní transformace. [...] Tato transformace sebe sama vlastním věděním je, jak se domnívám, čímsi dosti blízkým estetické zkušenosti. Proč by měl malíř pracovat, pokud by ho jeho vlastní malba netransformovala?⁴⁰³

Filosof nebo historik Foucault zde ztotožňuje svůj případ s případem malíře. Jeho sebepozorování mu ukázalo, že se dotýká svou prací bodu, v němž se nejprozaičtější intelektuální aktivity neodlišují od literární a umělecké tvorby. Pravím, že je to druh náboženství. Foucault k němu konvertoval jako student v Ulmské ulici a příležitostí k jeho konverzi byla četba Maurice Blanchota,⁴⁰⁴ což se nedalo takřka předvídat; „obdivoval jsem tehdy Blanchota víc než cokoli jiného“, jak mi vyprávěl. Je to běžná zkušenost těch, kteří se věnují umění a literatuře (Flaubert a Mallarmé, abych uvedl jen dva velké předchůdce), vzácněji se vyskytuje u těch, kdo jsou *scholars*, vyjma několika filosofů.

Každá aktivita ducha, jež má svůj účel v sobě samé (byť by byla následně na něco aplikována, byť by například působila na veřejné mínění), vede jak k odosobnění, v němž mizí já badatele nebo spi-

sovatele, tak ke zrodu já bez kvalit, bez atributů, bez obličeje, já, jež není ani nesmrtelné, ani věčné (v takových okamžicích se na sebe takřka nepomýšlí), jež je ale cizí času, jsa situováno vně času. Po celou dobu, kdy je člověk pohlcen svou prací, zapomíná na reálnou smrt: člověk není věčný, jistě není nezapomenutelný a nesmrtelný, ale je odosobněn, zvěčněn v anonymním textu. Je to, jako by umělec nebo badatel byli již mrtvi, a právě v tomto smyslu Foucault napsal: „Budu transformován, zachráněn, nebo možná mrtev.“ Ano, smrt, protože pro tohoto nietzscheána nebyla spása možná, volba byla jen mezi nicotou a chaosem, v němž člověk žije. Přestat se měnit, chtít uniknout vnější a vnitřní skutečnosti, jež je definitivně chaotická, znamená žít jako mrtvý.

s. 546 (Char napsal naopak: „její osamělá pravděpodobnost“). A epigraf v *DE*, I, s. 65, stejně jako citace z Chara na čtvrté straně obálky knihy *Histoire de la sexualité*. Výše jsme viděli, že slovo „intransitif“, jehož používá v technickém slova smyslu, je vypůjčeno z *Partage formel*.

⁴⁰³ *DE*, IV, s. 536. Srov. *DE*, IV, s. 675; a *DE*, IV, s. 42.

⁴⁰⁴ Maurice Blanchot (1907–2003), francouzský spisovatel, esejista, výrazně ovlivnil francouzské intelektuální prostředí ve druhé polovině 20. století. – Pozn. překl.

XI. PORTRÉT SAMURAJE

Tento údajný levičák, který nebyl ani freudovec, ani marxista, ani socialista, ani pokrokář, ani stoupenec třetího světa, ani heideggerián, který nečetl ani Bourdieua, ani deník *Le Figaro*, který nebyl ani „levicový nietzscheán“ (jako nikdo), ani ostatně pravicový, byl pro svou epochu neaktuální, nečasový, abychom právem použili jeden nietzscheovský termín. Byl proto nekonformní, což zdá se stačilo k tomu, aby byl řazen nalevo. Navzdory tomu však – ve svém nitru –, když byl profesorem ve Vincennes, bezprostředně po roce 1968, považoval maoisty a skupinky levičáků za sice sympatický, ba užitečný, protože bouřlivácký jev, ale také za jev subalterní. Pro ně byl zase nevypočitatelný. Jenže on byl lišák. Dával přednost tomu být řazen k levici a dával si pozor na to, aby nerozptýlil svou dvojznačnost, onen odstín, který odděloval jeho nečasovost od levičáctví jeho obdivovatelů. Choval se tak proto, že pouze mezi levicovými aktivisty a v deníku *Libération* mohl nalézt příznivce pro své přesně vymezené zápasy.

Raději hned dodám, že naopak byl velice celistvý a že nebyl tím, kdo by v zájmu své literární kariéry ustupoval před jakýmkoliv názorem. Každý spisovatel spravuje své kariérní zájmy víceméně viditelně, víceméně šikovně, víceméně urputně. On ty své nezanedbával,

postupoval při nich diplomaticky, ale o svých pravdách nevyjednával. Žil především pro své knihy a pro své ideje. Jednou z důvěrností, kterou mě periodicky zahrnoval, byla lítost nad tím, že nemůže dostatečně rychle zveřejňovat své přednášky. Ti, kdož po jeho smrti vydali příkladným způsobem jeho *Cours* a jeho *Dits et écrits*, splnili jeho poslední přání.

Na pravici byl ve Foucaultovi vždy pocíťován veřejný nepřítel, v čemž nedocházelo k omylu, protože Foucault, dalek toho, aby odsuzoval moderní svět s jeho chlebem, hrami v cirkus a virtualitou, odhaloval bez satiry v plném rozsahu báj světa. Jak bych to mohl neschvalovat, když poklidným řemeslem historika je vykonávat právě toto? Tato nadčasová jasnozřivost odlišuje nečasové jedince, jako byl on, od antimodernistů, kteří ho příliš nemilovali (Jean Baudrillard, jak se zdá, byl antimodernistou).

Foucault byl ochoten k velké spokojenosti historiků všude a v každé epoše pronikat až k radikálním rozdílům. Jenže současně pokaždé zjišťoval, že údajné kořeny nebyly v ničem zakořeněny. Všichni nebo téměř všichni to víceméně vycítují, ale obecně se na to zapomíná pro zachování klidu nebo se na to znovu pomýšlí jen u vlastního psacího stolu. Foucault na to nezapomínal nikdy, a protože pozoroval svět z výše Voltairova obyvatele Síria, viděl ho také jako možné bitevní pole právě teď, když tento svět, starý i moderní, ztratil v jeho očích veškerou legitimitu. Hodně pracoval a nežil ve stavu ani ustavičného pohoršení, ani aktivistické horečky, ovšem stále se informoval a příležitostně cíleně zasahoval proti nějakému nepřijatelnému zlořádu.

Giscard d'Estaing si mezi jinými inovacemi na začátku svého sedmiletého prezidentského období vymyslel, že pozve k sobě na oběd do Elysejského paláce několik významných intelektuálů, mezi nimi madame de Romillyovou;⁴⁰⁵ Foucault odpověděl, že by pozvání přijal za podmínky, že se bude moci dotázat prezidenta na proces takzvaného

⁴⁰⁵ Jacqueline de Romillyová (1913–2010), členka Francouzské akademie, první žena-profesorka na Collège de France, vynikající historička antické civilizace, autorka řady děl vztahujících se tematicky k antice. – Pozn. překl.

červeného pulovru, v němž byl jeden obviněný,⁴⁰⁶ který možná nebyl viníkem, odsouzen k trestu smrti a popraven gilotinou, protože mu Giscard odmítl udělit milost. Foucault do Elysejského paláce nešel.

Pokusíme-li se vystihnout jistý typ humanity, pak Foucault vykazoval ono „skeptické vzdání se hledání smyslu světa“, o němž píše Max Weber, jenž v tom spatřoval s trochou přehánění postoj „společný všem intelektuálním vrstvám všech dob“.⁴⁰⁷ Nemůžeme vědět, co si Homér, Eurípides, Shakespeare, Čechov nebo sám Max Weber mysleli o svých vlastních hrdinech.⁴⁰⁸ Ve styku s Foucaultem – přinejmenším jako přítel (vyplatilo se nepatřit mezi jeho nepřátele, byl totiž strašný vůči těm, kteří chtěli být chytřejší než on a neměli na to, nebo vůči těm, kteří soudili, že důslednost jejich myšlení by měla zajistit slávu spíše jim než jemu) – se člověk shledával s oním pozorným a nesoudícím přístupem, umožňujícím mu, aby pojednával ve svých knihách o nejbizarnějších doktrínách bez jediného hodnotícího slova, přijímal bez nároku, bez posměchu, zato s obdivnou sympatií, jakou má přírodovědec pro vynalézavost přírody, veškeré lidské rozmanitosti včetně výstředností, vrtochů, směšností, excesů, záchvatů megalomanie.

Stalo se, že jsem ho překvapil při jednom z jeho dlouhých telefonních rozhovorů s *Libération*. Právě se sešel s mocnou ženou, kterou levice nenáviděla, s Marie-France Garaudovou, poradkyní v Elysejském paláci. „Ale ne,“ protestoval k velkému překvapení toho, s kým telefonoval, „ona není ani tak politická osobnost, jako je osobnost literární!“ Potom, když zavěsil sluchátko, obrátil se ke mně a nepochybně v zasnění o svém dětství řekl: „Zítřka mám bohužel přednáš-

⁴⁰⁶ Narážka na takzvanou aféru Ranucci. V procesu s Christianem Ranuccim, odsouzeným v roce 1976 k trestu smrti za údajnou vraždu malé holčičky, mohlo sehrát v prospěch obviněného jistou roli svědectví o jakémsi muži v červeném pulovru, bylo však pomínuto. Ranucci, který vytrvale odmítal jakoukoli vinu, byl popraven 28. 7. 1978 poté, co mu tehdejší francouzský prezident Giscard d'Estaing odmítl udělit milost. – Pozn. překl.

⁴⁰⁷ Weber, M., *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, coll. Tel, 2006, s. 228.

⁴⁰⁸ Myslím na teoretické spisy Maxe Webera, nikoli na jeho texty věnované aktuální politice.

ku na Collège. Představ si, kdybych ji neměl, mohl bych odpoledne strávit s hlavou na kolenou Marie-France Garaudové!“ Jestli tohle není humanismus, tak se v tom nevyznám.

Takové bylo nepsané pravidlo života v salonu, které ustanovil ve svém bezvadně udržovaném bytě v ulici Vaugirard. Za oněch večerů u něho se neklevetilo, doprovázely je enormní výbuchy žertovného smíchu a nešťastný Hervé Guibert, který byl už tehdy známým spisovatelem, jenž ještě neměl tušení o svém brzkém konci, se projevoval šarmantně, bez kousavé ironie. Foucault, kterého neobklopovali ani fanynky, ani fandové, byl přátelský, loajální a velkorysý vůči všem, kdo na něho nežárlili a chovali se vůči němu jako přátelé a jednali s ním jako rovný s rovným. Dodejme, že jeho ocelové ego v sobě neskrývalo bubliny malých ješitností, s nimiž se někdy setkáváme i u těch největších osobností a jež vyvolávají skřípání zubů těch, kdo jsou ješitní, a nechávají lhostejnými ty, kdo ješitní nejsou. V tomto rovnostářském, civilizovaném a nekonvenčním salonu se v míru užívala svoboda být sebou samým. Měl jsem do něj volný přístup bez ohledu na to, kdo byli hosté večera, neboť Foucault mi přidělil titul čestného homosexuála, nikoli bez lehké výčitky: „Takový člověk jako ty, otevřený, vzdělaný, a dáváš přednost ženám!“

Přesto se mi dostalo jednoho rána důkazu o jeho vlastní svobodomyšlnosti. Foucault mi velkoryse poskytoval na období mé výuky na Collège de France pohostinství u svého stolu a v garsonce, která doplňovala jeho byt; spolu jsme v malém oživilí starý svět kamarádů ze studií v Ulmské ulici a oslovovali jsme se svými přezdívkami z té doby: on byl „le Fouks“, Lišák. Uvedu navíc detail, jehož význam brzo uvidíme: čtenář zná dojemný a nesmyslný dopis, který napsal Nietzsche v posledních letech svého šílenství Cosimě von Bülow, než se stala Cosimou Wagnerovou: „Ariano, miluji Tě,“ – dopis, jež podepsal jako Dionýsios, protože si myslel, že je přetělením tohoto boha.⁴⁰⁹ Cosima von Bülow, poslední a velká Nietzscheho láska!

⁴⁰⁹ Andler, Ch., *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, Gallimard, Paris 1958, sv. II, s. 612; sv. III, s. 486.

Nuže, jednoho rána, v době snídaň, mě probudily zvuky, které přicházely ze sousední místnosti, kde zvonily lžičky a vesele konverzovaly dva hlasy, Foucaultův a svěží ženský hlas. V údivu, v rozpácích zaklepu na dveře, zakašlu, vstupuji a vidím pár, který právě vstal z postele. Byl to Foucault ve společnosti mladé krasavice inteligentního zjevu. Oba byli stejně oblečení do přepychových kimon (nebo spíše do yukat), která Foucault přivezl ve dvou exemplářích z Tokia. Byl jsem vyzván, abych se posadil, rozvinula se příjemná konverzace, potom neznámá, která mluvila bezchybnou francouzštinou, se rozloučila. Sotva se za ní zavřely vstupní dveře, Foucault, pyšný jako páv na svůj přestupek, se ke mně obrátil a řekl: „Strávili jsme spolu noc. Políbil jsem ji na ústa!“ Potom mi sdělil, že dokonce uvažovali o tom, že se vezmou, ale za podmínky, že si Foucault bude moci vzít jméno své ženy: „Byl bych se jmenoval Michel de Bülow!“ Německý občanský zákoník to nedovolil a lze uhadnout lítost, jakou to jednomu nietzscheánovi muselo způsobit.⁴¹⁰

Jiní vystihli lépe, než bych to dokázal já, další stránku tohoto elegantního granda, jiskřivého jako křesací kamínek, který několikrát prokázal svou odvalu (jednou se na tuniské pláži vrhl do hořícího stánku, aby z něho vytáhl majitele, i za cenu, že se sám stane obětí výbuchu bomby s plynem). Intelektuálové se obvykle nebojí nebezpečí, strach mívají z rvačky, říkával můj zesnulý kamarád Georges Ville, důstojník Druhé správy,⁴¹¹ do něhož byl Foucault za doby studií v Ulmské ulici nějakou dobu platonicky zamilován („Tak krásný člověk, jak asi musel trpět se svým melancholickým humorem!“, svěřoval se mi). Foucault se rvačky nebál a zdůrazňoval, že „odvaha je jenom fyzická“; odvaha, to je odvážné tělo. Což nás poučuje o tom, že je třeba opravit význam, jaký obvykle nesou pojmenování. Není vykořisťována práce dělníka, vykořisťována jsou těla; civilní osoby

⁴¹⁰ Katharina von Bülow, německá spisovatelka žijící ve Francii, byla přítelkyní Michela Foucaulta. Viz její text „Enquête sur une identité. Témoignage“. (Tato práce vyšla ve sborníku D. Schnapper, K. von Bülow (eds.), *Identité et mémoire*, Centre d'Analyse et Prévision, Paris 2007.) – Pozn. překl.

⁴¹¹ Deuxième bureau, zpravodajská služba francouzské armády. – Pozn. překl.

nejsou přetvářeny k vojenské disciplíně, ale jsou drezírována jejich těla, aby si zvykla na nadvládu nad nimi; vězeňský systém vězní těla.

Tento přítel zatracenců vykazoval bujarost člověka kdysi zaživa staženého z kuže. Jako oběť sexuálního předsudku se však díky své hrdosti sám rozhodl postavit svým utlačovatelům. Někdy v roce 1954 mi nerad sdělil, že se stydí za to, že byl v dospívání obětí svého okolí.

V těch vzdálených časech na École normale zalidněné třemi sty mladými muži nebylo homosexualitu vidět, neboť byla stíhána naprostým zákazem; jediný Foucault se odvážil za svého pobytu dát nahlédnout pravdu hrstce přívrženců a obdivovatelů.⁴¹² Byl tedy tehdy mladým mužem zabydleným s agresivní zatrpklostí ve své odlišnosti a ve svém pohrdání druhými lidmi a sebou samým; natolik dobře zvnitřnil vyloučení, že mi jednou v roce 1954 s trpkostí říkal o „velké hysterické komedii“, za jakou se považovala homosexualita, jak si tehdy myslel. Jeho indispozice se občas projevovala ve výstupu mstivého, výsměšného smíchu při podívané na heterosexuály, jeho poklidné utiskovatele. Komunistická strana nebyla jediná, která praktikovala vyloučení, a jistý skandál v nitru naší buňky, v tom období okolo roku 1954, nám odhalil, jaké utrpení způsoboval onen předsudek vícero našich kamarádů.

Podstoupím riziko anekdotičnosti a zmíním malou vzpomínku, která ukáže, jak tomu bylo s tabuizací v roce 1954. Když se Foucault dozvěděl, že naše čtveřice studentů z École normale se zachovala spíše správně během dramatu, který jsem výše zmínil, rozhodl se, nikoli že, jak by se řeklo, „vystoupí ze stínu“, ale že nám násilím otevře zrak. Cocteau, jenž byl tehdy „souputníkem Francouzské komunistické strany“,⁴¹³ byl právě zvolen do Francouzské akademie a my jsme

⁴¹² Nakonec se mi světil, že jen jeden z jeho žáků znal tajemství: byl to student přírodních věd, jehož jméno se stalo příslovečným kvůli jeho pověstné homosexualitě a úspěchu u žen. Touhu, či spíše slast sdíleli oba společně, jak tento don Juan, tak Foucault.

⁴¹³ V originále „compagnon de route“, označení pro ty, kteří ve Francii podporovali politiku Francouzské komunistické strany, aniž by byli jejími členy. Původně znamenal výraz „compagnon“ druha, společníka, tovaryše atd. – Pozn. překl.

ironicky komentovali pochvalný článek, který při této příležitosti o něm uveřejnilo *L'Humanité*. Foucault pronesl náhle o Cocteauovi, aniž by ztrácel čas novinami: „*Ona* je úplně šílená. Ptali se ho: ‚Kde, Mistře, strávíte tyto letní prázdniny?‘ A *ona* odpověděla koketně, že neopustí Paříž, protože má zkoušky.“ Zatrulo mi v zádech, protože to bylo poprvé, kdy jsem na vlastní uši slyšel to *ona*, což bylo feminismem tajného jazyka pekla a co nás nutilo nadále neignorovat existenci prokletých mezi námi; ono slůvko *šílená* také nepředstavovalo ženský tvar slova „šílený“, ale technický termín té tajné společnosti, do níž byl Foucault zasvěcen – a již se tím netajil, do klevetivé společnosti, o níž mluví *Sodoma a Gomora*.

Když jsem se setkal s Foucaultem o dvacet let později na Collège de France, už se neposmíval, nepomlouval, už v něm nebylo nic hysterického, stal se podle svých vlastních slov „hodným buzikem bez problémů“. Vykládal mi, že ve svém mládí prošel obdobím, kdy se seznamoval s partnery za každou cenu, jak to bylo v módě. „Ty jsi v životě spal s kolika ženami?“ ptal se mne. „Já, když jsem začal, tak jsem během prvního roku spal s dvěma sty muži.“ Jeden svědek mně ujistil, že číslo je poněkud přehnané, jako jsou přehnaná čísla, která nacházíme ve *Starém zákoně*. Potom pro něho znamenal mnoho jeden vášnivý a bolestný vztah,⁴¹⁴ později došlo k trvalé lásce, desetiletí trvajícimu vztahu s Danielem Defertem, k němuž ho vážala hluboká vzájemně sdílená náklonnost.

Nicméně, to mi rovněž vykládal, jeho velkou vášní jako mladého lyceisty nebyly začátky jeho homosexuality, ale nenasytné užívání všech drog, ke kterým se mohl u svého otce-chirurga dostat, aby mohl zjistit, nakolik drogy mohou proměnit myšlení a že je možné chovat vícero myšlenek najednou. „Mami, co si myslí ryba?“, tázal se jednoho dne své matky před vázou, v níž plavaly červené rybky.⁴¹⁵

⁴¹⁴ S hudebním skladatelem Jeanem Barraquem – viz Eribon, D., *Michel Foucault 1926-1984*, přel. V. Dvořáková, Academia, Praha 2002, s. 82-85.

⁴¹⁵ Podle svědectví paní Foucaultové, které zaznamenal Didier Eribon ve své Foucaultově biografii.

To, že snad ryba myslí, že jsou drogy, že existuje zdrogování a šílenství, to vše dokazovalo, že náš normální způsob myšlení není jediný možný. Tak začíná filosofické poslání.

Pokud se týče homosexuality a útrap s ní spojených, pochopitelně ho „ovlivnily“, a možná v něm dokonce zformovaly zvláštní senzibilitu, která ztvárnila jeho bádání a rozhodne o některých tématech, jimiž se bude zabývat. Jak píše Didier Eribon, brzo zažil ve svém životě, že psychiatrie nebo psychoanalýza jsou rovněž technologiemi moci. Později měl objevit, že moderní diskurs o „sexu“ činil z homosexuality důležitou součást identity jedince; identity, s níž musel dotyčný jedinec souhlasit a kterou musel přiznat jen proto, že promluvila věda a její vědění mělo moc nad „pravou“ identitou každého člověka. Právě proto využil značné části své intelektuální energie k boji proti tomu, co vědění o „sexu“ vnutilo jako normální, a k odporu proti důsledkům moci vyvolaným diskursem pravdy.

Foucault si zachoval chuť na drogu, na opium, na LSD, ale pouze po dobu kontrolovaných epizod, oddělených řadou měsíců, protože chuť psát, pracovat a potěšení z výuky stačily bránit veškeré nevázanosti. Jakmile skončil svoje přednášky, které měl každý rok v Berkeley (těšil ho pobyt ve Spojených státech, měl tuto zemi rád), popřádal si požitku LSD (což pro něho málem jednou špatně skončilo) a malého výletu do jedné sauny pro gaye v homosexuálním ghettu v San Francisku, kde se projevoval jako mnohem menší sadista, než by o něm někteří *a priori* předpokládali. Právě z toho si přivodil smrt. Reklamu, která tuto saunu vychvalovala, bylo možné spatřit přišpeněnou v jeho kanceláři na Collège de France; nesundal ji, ani když byl již nemocen.

Neměl strach ze smrti, říkal to svým přátelům, když došlo v konverzaci na sebevraždu⁴¹⁶ (jako dobrý samuraj měl dva meče, z nichž

⁴¹⁶ O právu na sebevraždu viz *DE*, III, s. 777. Srov. Nietzsche, F., *Œuvres philosophiques complètes*, sv. X, *Fragments posthumes*, s. 87: „Smrt. Je nutné zvrátit zcela hloupý fyziologický fakt v morální nutnost. Žít takovým způsobem, aby se ve vhodném okamžiku dostavila vůle k smrti.“

ten kratší byl určen pro smrt vlastní rukou) a fakta prokázala, že se nechvástal. Úplně poslední měsíce svého života pracoval na svých dvou knihách o lásce v antice, psal je a přepisoval, aby splatil to, co dlužil sobě samému. Dal mi několikrát ověřit některý ze svých překladů a stěžoval si na úporný kašel a neustávající lehkou horečku; ze zdvořilosti mě žádal, abych se o tom poradil se svou ženou lékařkou, která s tím ale nemohla nic dělat. „Tvoji lékaři jistě věří, že máš AIDS,“ řekl jsem mu žertem (vzájemné škádlení o rozdílech v našich chutích, co se lásky týče, představovalo jeden z přátelských rituálů). „To si oni právě myslí,“ odpověděl mi s úsměvem, „a já jsem to z jejich otázek dobře pochopil.“ Můj čtenář stěží uvěří, že v tom měsíci únoru roku 1984 horečka a kašel nevyvolávaly v nikom podezření; nemoc AIDS představovala ještě tak vzdálenou a neznámou metlu, že byla považována za legendu a možná za něco imaginárního.⁴¹⁷

„Vlastně,“ zeptal jsem se ho z čisté zvědavosti, „AIDS skutečně existuje, nebo je to jen moralizující legenda?“ – „Nuže, poslouchej,“ odpověděl po vteřince rozmyšlení, „tu otázku jsem studoval, nepřčetl jsem si o tom málo: ano, existuje to, není to legenda. Američtí lékaři to podrobně zkoumali.“ A dvěma, třemi větami mi sdělil technické detaily. „Konečně, on je historik medicíny,“ řekl jsem si. Krátké články americké proveniencie o „rakovině homosexuálů“ se objevovaly tehdy v našich novinách, které realitu této metly provázely pochybnostmi.

Zpětně viděno mi jeho chladnokrevnost po mé hloupé otázce bere dech; on musel předvídat, že k ní jednou dojde, musel meditoval o odpovědi, kterou mi poskytl, a spoléhat se na mou paměť.⁴¹⁸ Od té chvíle se ve mně zahnízdil potlačovaný neklid, který se projevoval opakovaným skřípajícím vtipkáním o Foucaultově zdraví

⁴¹⁷ Nikdo z jeho důvěrných přátel nic netušil; dozvěděli jsme se to až nazítří po jeho smrti. Podle svědectví Daniela Deferta si on sám poznamenal do svého zápisníku: „Vím, že mám AIDS, ale pro svou hysterii na to zapomínám.“

⁴¹⁸ Opakuji zde s přátelským svolením Didiera Eribona své vlastní líčení, které již dříve laskavě uveřejnil ve svém *Michel Foucaultovi* na straně 335.

a který skončil propuknutím jakéhosi přeludu⁴¹⁹ v den jeho úmrtí, v pondělí 25. června 1984, několik hodin před telefonátem dalšího přítele, japanisty Maurice Pingueta, který mne o Foucaultově úmrtí zpravoval z Tokia, kde tuto novinku ohlásilo rádio.

Takové tedy byly život a smrt tohoto mstitele křivd, toho v boji se ustavičně nacházejícího reformátora, jenž nebyl ani utopista, ani nihilista, ani konzervativec, ani revolucionář. Odvážím se mluvit o jeho zdravém rozumu? Jeho filosofie soudnosti se nacházela na protipólu Rozumu v Historii. Mluvme však také o pronikavosti jeho pohledu, který skrz esence nelítostně spatřoval libovůli jedinečností. Tato elegantní osobnost, uhnětená z chladnokrevnosti a jasnosti, byla odvážná, nepoddajná, více úsečná než ironická (ironie, ten falzetový hlas...). Neignoroval nic z nepřátelství a žárlivosti, které kolem sebe vyvolával, byl to bystrý psycholog prostředností.

Dával bez ostychu najevo svoje ego, ale ze stejného principu si pro sebe zakazoval falešnou psychologii: hřešil odvážně (*pecca fortiter*, říkal Luther) a přiznával si to bez obalu. Když se zachoval špatně,⁴²⁰ tak si to nezakrýval (morálka pro něho existovala, bylo pro něho důležité nepřipadat si jako mizera); k tomu, aby měl čisté svědomí, po-

⁴¹⁹ Poslední zprávy o Foucaultovi byly špatné, moje žena se večer předtím dozvěděla od lékařů nemocnice la Salpêtrière, že si již neví rady. Byl jsem na dálnici cestou z Paříže, když mne velmi rychle předjel masivní a silný vůz zelené barvy, jehož záď měla neobvyklý hranatý tvar. V okamžiku, kdy mne vůz předjížděl, jsem za volanem rozpoznal Foucaulta, jenž ke mně živě obrátil svůj ostrý profil a usmál se na mne úzkými rty. Sešlápl jsem plyn, abych ho dohnal, ale hned jsem plyn ubral, protože jsem pochopil, že to, co jsem viděl, mělo ráz přeludu, neboť halucinace se nezaměňuje se skutečnou percepcí a je *index sui*. Pochopil jsem rovněž alegorii: Foucault se odebíral tam, kam všichni půjdeme, a pokud jde o inteligenci, snadno mne překonával. Vůz zmizel v dálece nebo přestal existovat, nevím. Vše trvalo nanejvýš půl minuty. Když jsem to vyprávěl Passeronovi, dovedl mne k tomu, co jsem dříve nepochopil: zvláštní záď toho auta náležela pohřebnímu vozu. – Byla to halucinace, nebo ne? Vidění se vyznačovalo alegorickou vynalézavostí, jakou se vykazují sny těsně před probuzením, kdy už je myšlení napůl bdělé.

⁴²⁰ Jako když si například vzal na mušku někoho ze svého okolí a něco zlomyslně jedovatého pronesl, jak to velmi dobře uměl.

cífoval potřebu svěřit se některému z důvěrných přátel (o němž věděl nebo předpokládal, že zná všechny klevety a pomluvy našeho prostředí).

Nebyl ostatně – jako všichni lidé, o nic méně citlivý, člověk schopný vášnivě lásky, niterného života s jeho malichernostmi a fobiemi, s jeho úskoky a dary, prokázal oddané zanícení i solidní nebo vášnivá přátelství. V rozhovorech vystupoval jako jejich rychlý účastník, prosazoval se, aniž by byl na obtíž. Zdvořilý a přívětivý vůči každému, nedělal se důležitý a nebyl blahosklonný. Ti – a ty – kdo pro něho pracovali, vypráví, že s nimi jednal jako rovný s rovným a laskavě. „Se svou sekretářkou si dobře rozumím: když jedeme autem a pozorujeme chodce, máme rádi tytéž lidi.“ Toto každodenní rovnostářství bylo samozřejmé, protože Foucault zůstával stále stejný, vymodelovaný z nitra, mimo různé konvenční postoje vlastní různým prostředím, což nepřestávalo uvádět do rozpaků ty, kteří s ním přišli do styku a nevěděli, o koho vlastně jde.

Foucault takřka neposlouchal hudbu, zato miloval malbu (je známa jeho obliba Maneta) a měl vyhraněný literární vkus. Okolo 1955 existovaly podle něho dva literární tábory, z nichž jeden, dle něho zanedbatelný, zahrnoval Brechta, Sartra nebo Saint-Johna Perse a ten druhý, jedině dobrý, představovali kritici nebo tvůrci, jako byli Beckett, Blanchot, Bataille nebo Char. Foucault se vyznačoval vyhraněnou literární senzibilitou. Ještě dnes ho vidím, jak se jednoho rána vyřítit ze své pracovny – oči dokořán otevřené, rozevřenou knihu v ruce – se slovy: „Poslyš, Veyne, nemyslíš si, že v literatuře jsou věci, které přesahují vše ostatní? Pro mne tiráda slepého Oidipa na konci *Krále Oidipa*...“ Nedokončil.

Ještě se vraťme k jeho knihám – ty nepřestávají opakovat: „Ve jménu jakého principu bych mohl já nebo byste mohli vy vyhlášovat nějaký akční program? Nedejte se ovlivnit přítomností, vždyť v okamžiku, kdy si ji uvědomíte, je již minulostí; poznejte raději, co chcete a co odmítáte.“ Často na něho myslím a tu se mi v duchu vrací jako jakási modlitba čtyři verše Williama Carlose Williamse o jitřence (která je totéž co večernice; po Fregovi to ví každý moderní logik):

Za divnou odvahu, hvězdo stará,
jsem ti povinován.
Třpyť se sama v plném úsvitu,
jemuž v ničem nezadáš.⁴²¹

Foucaultovy přednášky na Collège de France přitahovaly zástupy posluchačů jako kdysi přednášky Bergsonovy. Sál byl zaplněn, lidé seděli, stáli, dokonce polehávali, obsazovali všechna křesla, seděli na schodech. Byli mezi nimi známí lidé, lidé z divadel, byl mezi nimi dokonce bývalý Stalínův tajemník. Během přednášek klapaly magnetofony (kazety s nahrávkami přednášek se diskrétně směňovaly). Pierre Nora⁴²² a já jsme bývali přítomni, způsobně usazení vedle sebe, a přemýšleli jsme o tom, co jsme vyslechli.

Úplně přede všemi, natažen celou délkou svého těla rovnou na podlaze před katedrou zvedal svou hlavu, elegantně podepřenou rukou, velice krásný, štíhlý a dlouhonohý mladý herec. Tato alegorická postava, která jednou čarou oddělovala veřejnost od řečníka, svědčila o návalu v sále. Jeho okázalou přítomnost svědčící o tom, že uděloval svůj souhlas řečnickovu myšlení, a jeho nenucenou pózu, jež oba oddělovala od obyčejných konvencí a završovala legendu, opravňovala jejich společná příslušnost k té správné straně.⁴²³

Foucault tomu nechával volný průběh, naopak elegantní větou odmítal být fotografován.

Collège de France a ulice du Fouarre⁴²⁴ jsou v Paříži blízko sebe. Nuže, Dante (jenž byl neúplnějším lidskou monádou, jaká kdy existo-

⁴²¹ „It's a strange courage/You give me ancient star:/ Shine alone in the sunrise/Toward which you lend no part.“

⁴²² Pierre Nora (1931), významný francouzský historik, člen Francouzské akademie, známý jako iniciátor „dějin paměti“ – viz zejména jeho *Les Lieux de mémoires*, 3 sv., Gallimard, Paris 1984–1992. – Pozn. překl.

⁴²³ J.-P. Vernant zažil během jedné ze svých přednášek jako posluchačku Marlene Dietrichovou, sedící se zkříženýma nohama v první řadě.

⁴²⁴ Ulice de Fouarre je nazvaná podle balíků slámy, na kterých venku, před svou kolejí, vysedávali studenti a poslouchali přednášky svých profesorů. – Pozn. překl.

vala, jenž se zajímal o všechno a vášnivě ke všemu přistupoval) umístil do svého *Ráje* Sigera z Brabantu (který byl v roce 1277 odsouzen pařížským biskupem za to, že proti zjevením víry kladl filosofické pravdy); Dante o něm řekl:⁴²⁵

Toť Sigiera hvězda věčně blahá,
on učil ve „ulici slaměné“ a mnohá
jím pravda těžká zjevila se nahá.⁴²⁶

⁴²⁵ „Essa è la luce eterna di Sigieri/che, leggendo nel Vico de li Strami,/sillogizzò invidiosi veri.“ (*Paradiso* X, 136–138)

⁴²⁶ Dante Alighieri, *Božská komedie. Ráj*, přel. J. Vrchlický, Alois R. Lauermann, Praha 1882, s. 469.

Místo doslovu:
Veyne – Foucault

Kniha, kterou Paul Veyne, tento významný, uznávaný a současně provokativní historik antiky, profesor na Collège de France, věnoval památce svého přítele Michela Foucaulta před několika lety – vyšla přece již v roce 2008 v pařížském nakladatelství Albin Michel –, možná završuje pro svého autora něco, co zcela neodpovídá ustálené představě o biografickém žánru. Paul Veyne není profesionálním biografem významných intelektuálních nebo jinak zajímavých osobností, ať už minulých nebo současných, známých nebo méně známých, nebo dokonce zapomenutých. Svou profesí historika se Paul Veyne jistě nikterak předem nevylučuje z cechu biografu. Na jeho kontě, mohu-li si dovolit tento poněkud zprofanovaný termín, se však po výtce nachází knihy, jež pozoruhodně a nově podněcují naše chápání antického světa, počátků křesťanství, ale také práce historika, a ovšem rovněž obdivovatele a znalce poezie.

Proč tedy další kniha o Michelu Foucaultovi, když poprvé se mu věnoval již dodatkem ke své knize *Comment on écrit l'histoire* z roku 1971 (česky *Jak se píšou dějiny?*, přel. Č. Pelikán, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2010) nesoucím jednoduše titul *Foucault* a když se vyjadřoval o Foucaultovi i při jiných příležitostech? Proč ten, řekněme neutuchající zájem? Jistě, jedna odpověď se nabízí jaksí sama sebou:

Paula Veyna pojilo k Michelovi Foucaultovi přátelství, jemuž předcházely úcta a obdiv k intelektuální brilantnosti o málo staršího kolegy, vzniklé ještě v době vysokoškolského studia a posílené empatií k přítelově *zvláštnosti*, totiž k jeho homosexualitě. Nemenší roli, navíc stále posilovanou léty přátelství a blízkostí zájmů i zaměření, sehrálo intelektuální společenství či spojenectví, dá-li se to tak nazvat, stejné nebo alespoň velice blízké vnímání toho, jak vidíme a chápeme lidské společenství a jeho dějiny. Toto zní velice nabubřele, rád bych však ujistil případné čtenáře, že je to naopak velice obezřetná, opatrná náhrada termínu, který se jinak nabízí na prvním místě, totiž náhrada slova *filosofie*. Sám Veyne tohoto slova ve vztahu k Foucaultovi příliš často nepoužívá, sebe sama přece označuje důrazně jako historika, za *filosofa* v klasickém slova smyslu se odmítá považovat.

Takto se dostávám k nejpodstatnější odpovědi – alespoň po mém soudu – na otázku, proč se Veyne vytrvale vrací nebo alespoň vracel k Foucaultovi. V jeho snaze zbavit Michela Foucaulta a jeho dílo nepochopení, zkreslení, eventuálně zneužití se krom pochopitelné starosti a péče o přítelovu památku a jeho dílo jeví ještě něco dalšího a možná i podstatnějšího. Totiž Paul Veyne sám.

Ten, kdo přečetl alespoň zpola se zájmem Veynovu knihu o Foucaultovi, možná mohl trochu pod dojmem velmi osobně laděné poslední, XI. kapitoly, věnované „portrétu Foucaulta jako samuraje“, pozapomenout na to podstatné, o čem vypovídá předchozích deset kapitol. Ty totiž jsou samozřejmě věnovány Foucaultovu myšlení, ale vyjadřují se rovněž velmi osobitě o Veynově myšlení. Stále se bráním termínu *filosofie*, v každém případě, ať už zůstaneme u termínu *myšlení*, jenž možná jako *pensée* v původním kontextu francouzského jazyka působí samozřejměji než je tomu s *myšlením* v prostředí českého jazyka, anebo přec jen sáhne po termínu *filosofie*, Veyne se ve své zatím poslední knize o Foucaultovi vyjadřuje rovněž, a snad především o *své* filosofii, o *svém* myšlení. A to do té míry, že by bylo možné bez velkého přehánění Veynovu knihu o Foucaultově myšlení a osobnosti považovat rovněž, ne-li především za knihu o Veynově vlastním myšlení a samozřejmě rovněž o jeho osobnosti.

Pokud jde o to naposled zmíněné, totiž o osobnost Paula Veyna, pak těm, které zaujal Paul Veyne jako historik a zajímavý myslitel

v jedné osobě, si alespoň dovolím doporučit knihu rozhovorů, jež s Paulem Veynem vedla Catherine Darbo-Peschanskiová o jeho životě, díle – a ano, o jeho filosofii, pod názvem *Každodennost a to, co je zajímavé*. Vráťm-li se však nyní k tomu, co je hlavním předmětem tohoto malého doslovu, pak chci na prvním místě zdůraznit, že by jistě bylo zbytečné, protože únavné, a především neuctivé vůči tomu, kdo si přečetl oněch jedenáct kapitol z Veynovy knihy o Foucaultovi, opakovat bod po bodu to, co autor o myšlení svého přítele – a tedy i o *svém* myšlení – sám napsal. Dovolím si proto jen zdůraznit to, co mi připadá jako snad nejdůležitější pro pochopení Veyna, a tudíž také Foucaulta, totiž to, že každý pojem, jehož pomocí se snažíme zachytit (popsat, vyjádřit) určitou společenskou skutečnost, je historicky dán. Univerzália nevypovídají o ničem – mohli jsme několikrát číst na předchozích stránkách, vypovídají možná o sobě, o intenci svých tvůrců (o Platónovi třeba a o jeho idejích), jejich reálný význam je však vždy historicky podmíněn. Pokud je používáme – a my je musíme používat – buďme na pozoru: stejná slova neznamenají vždy totéž za všech historických časů a okolností. Oblíbený Veynův příklad, že se pod termínem demokracie chápala ve starořeckých Aténách zcela jiná skutečnost, než jakou máme na mysli, použijeme-li též termín pro současnost, může připadat jako banální, samozřejmý. Při bližším pohledu však musíme dát Veynovi za pravdu. Dějiny si běžně představujeme jako proud událostí (platí to stejně tak pro politické, ekonomické, vojenské dějiny jako konečně pro dějiny idejí, myšlenek, vynálezu, objevů atd.), který se snažíme uspořádat v jakýsi smysluplný sled. Snažíme se ho v chaosu událostí objevit a to, co se do tohoto smysluplného a pro nás v historicky daném čase smysl dávajícího nehodí, to se snažíme vyloučit, zatímco se naopak usilujeme zdůraznit to, co se, podle našeho názoru, našeho vnímání, tomuto smyslu nejvíce podobá. Toto je postup, který je charakteristický pro novodobou evropskou *epistému*, použijeme-li známý foucaultovský termín. Historické vyprávění, jak v podobě *dějín*, tak zejména v podobě *Historie*, v podobě posvátně pojímaného vyprávění o tom, *jak to bylo*, jak to *je*, tedy o tom, co je a co není historická pravda, představuje její proměnlivý diskurs. Jeho důležitým nástrojem je pozitivní komparace, srovnávání v rámci pojmů majících pro tento diskurs či

v jeho mezích univerzální platnost. Feudalismus v Čechách nebo ve Francii 14. století zůstává pořád feudalismem a kapitalismus v Číně nebo v Anglii 21. století je pořád kapitalismem. Nebo není? Možná by bylo účinnější, soudí Veyne spolu s Foucaultem, Deleuzem a v návaznosti na další myslitele (jsou to především Friedrich Nietzsche, Max Weber a ještě další „bořitelé model“; určitě jsme si při četbě Veynovy knihy všimli, s jakou virtuozitou dokázal vtěsnat zejména do vysvětlivek pod čarou vše, k čemu ho tito a další autoři dokázali inspirovat), všimnout si rozdílů, odlišností, mezí, řezů ve zdánlivě jednotné skutečnosti. Pro filosofii a dějiny vědy přišel francouzský filosof Gaston Bachelard dávno před Thomasem Kuhnem s myšlenkou, jak důležité byly, jsou a nepochybně budou pro vývoj věd přírodních (dodejme, že těch společenských rovněž, byť bychom snad mohli připustit, že se v jejich případě jedná spíše o „pouhá“ *vědění*) *zlomů*, *ruptures épistémologiques*, uvolňující cestu k novému vidění problému, nové metodologii, novému poznání právě na základě pozitivního hodnocení oněch rozdílů. To však není možné bez jedné podstatné vlastnosti: vášnivého zájmu, chceme-li zvědavosti, schopnosti a vůle skutečně se o něco zajímat, nově něco pochopit. Rychle k tomu dodám, že právě uvedené Veyne ovšem nechápe jako moralista. Veynovo chápání dějin – znovu zdůraznuji, že Veyne je historik, nikoli filosof, nepovažuje se za filosofa – je individualistické, neideologické, a už vůbec ne relativistické. Fakta byla a jsou fakta, naše promluvy, naše vyprávění o nich však jsou jen fakty našich promluv. Právě proto si je Veyne tak dobře vědom toho, co jeho přítel Foucault vyjadřoval trochu jinak: naše poznání není a nemůže být božské. Je sublunární, jak s oblibou říká, není to stálice na klenbě božského, tedy neměnného, a proto úplného a nezpochybnitelného vědění. Naopak, je to vědění, které je nevyhnutelně omezené. Čím asi: přece kontextem, v němž je nám dáno žít. Naše pravdy jsou našimi pravdami, přes všechnu snahu se nám jen málokdy podaří (a zůstává otázkou, zda vůbec kdy) překonat meze toho kontextu (intelektuálního, společenského, kulturního atd.), v němž jsme uzavřeni stejně jako příslovečné rybičky v akváriu. Náznorný příklad červených rybiček plovoucích v nádobě, za jejíž stěny se nemohou dostat, uvedený Veynem v knize o Foucaultovi, o tom vypovídá víc, než by dokázalo mnoho dalších

slov. Proto jen dodám na závěr, že tomuto osudovému, tedy lidskému (zase Nietzsche!) určení, to jest lidskému údělu, podléhá i tento malý doslov. Ještě malá doložka: čist a promyšlet různé úvahy o národních a světových dějinách Veynovou a Foucaultovou optikou může být trochu náročné, zato docela užitečné. A ještě jedna maličkost: boření jedněch mýtu představuje nezbytný předpoklad pro vytváření mýtů nových. Je docela dobré si to občas připomínat a neztrácet přitom chuť žít, jak nám sdělují Veyne a *jeho* Foucault.

Petr Horák

Literatura

Citovaná či zmiňovaná Foucaltova díla

- Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, eds. F. Ewald, A. Fontana, V. Marchetti, A. Salomoni, Hautes Études, Gallimard – Seuil, Paris 1999
- Archeologie vědění*, přel. Č. Pelikán, Hermann & synové, Praha 2002
(*L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1972)
- „Co je to osvícenství?“, přel. S. Poláček, *Filosofický časopis* 41, 1993, 3, s. 363–379 („Qu'est-ce que les Lumières?“, *Le Magazine Littéraire*, duben 1984)
- Dějiny šílenství v době osvícenství: hledání historických kořenů pojmu duševní choroby*, přel. V. Dvořáková, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993 (*Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961; český překlad je pořízen podle zkrácené verze *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1993)
- Le Désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIII^e siècle*, s Arlettem Fargem, Gallimard, Paris 1982
- Diskurs, autor, genealogie. Tři studie*, přel. P. Horák, Svoboda, Praha 1994
- Dits et écrits 1954-1988*, eds. D. Defert a F. Ewald, Gallimard, Paris 1994
- Doblížet a trestat: kniha o zrození vězení*, přel. Č. Pelikán, Dauphin, Praha 2000 (*Surveiller et punir: naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975)
- L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, eds. A. Fontana, F. Gros, Hautes Études, Gallimard – Seuil, Paris 2001
- interview s R.-P. Droitem, časopis *Dossier*, červen 1975 (otištěno rovněž 19.–20. 9. 2004 v *Le Monde*)
- Je třeba bránit společnost. Kurs na Collège de France*, přel. P. Horák, Filosofia, Praha 2005 (*Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-1976*, eds. M. Bertani, A. Fontana, Gallimard – Seuil, Paris 1997)
- „Nouveau millénaire, Défis libertaires“, *Le Nouvel Observateur*, 1978, č. 727, 16.–22. října 1978, s. 48–49 (přetištěno v *Dits et écrits*, III, s. 688; a in: Arkoun, Mohammed, *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, c. d., s. 972)

- Péče o sebe. Dějiny sexuality*, sv. III, přel. M. Petříček, L. Šerý a J. Fulka, Hermann & synové, Praha 2003 (*Histoire de la sexualité*, sv. 3, *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984)
- „La poussière et le nuage“, in: Michelle Perrot (ed.), *L'Impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, Seuil, Paris 1980, s. 29–39.
- „Rád diskursu“, in: týž, *Diskurs, autor, genealogie. Tři studie*, c. d., s. 7–40 (*L'ordre du discours. Leçon inaugurale du Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Gallimard, Paris 1971)
- Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977–1978*, ed. F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart, Hautes Études, Gallimard – Seuil, Paris 2004
- Slova a věci*, přel. J. Rubáš, Computer Press, Brno 2007 (*Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966)
- Užívání slasti. Dějiny sexuality*, sv. II, přel. K. Thein, N. Darnadyová a J. Fulka, Hermann & synové, Praha 2003 (*Histoire de la sexualité*, sv. 2, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1997)
- Zrození biopolitiky*, přel. P. Horák, CDK, Brno 2009 (*Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978–1979*, eds. F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart, Hautes Études, Gallimard – Seuil, Paris 2004)
- Zrození kliniky*, přel. J. Havlíček a Č. Pelikán, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2010 (*Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France, Paris 1975)

Citovaná či zmiňovaná díla ostatních autorů

- Andler, Charles, *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, Gallimard, Paris 1958
- Arkoun, Mohammed, *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Albin Michel, Paris 2006
- Aristotelés, *Fyzika*, přel. A. Kříž, Rezek, Praha 1996
- Artemidóros, *Snář*, přel. R. Hošek, Ikar, Praha 2001
- Aurelius Augustinus, *Vyznání*, přel. M. Levý, Kalich, Praha 2012
- Beauvoir, Simone de, *La Force des choses*, 2 sv., Gallimard, Paris 1963
- Bergson, Henri, *Hmota a paměť. Esej o vztahu těla k duchu*, přel. A. Beguivin, OIKOYMENH, Praha 2003 (francouzský originál: *Matière et mémoire; essai sur la relation du corps à l'esprit*, A. Skira, Genève 1946)
- Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*, český ekumenický překlad, Česká biblická společnost, Praha 2013
- Boltanski, Luc a Thévenot, Laurent, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris 1991
- Borie, Jean, *Frédéric et les amis des hommes: présentation de L'Éducation sentimentale*, Grasset, Paris 1995
- Bossuet, Jacques Bénigne, *Discours sur l'histoire universelle* (1681), Bernardin-Bechet, Paris 1875
- Brochard, Victor, *Les Sceptiques grecs*, Paris 1887 (nové vydání Le Livre de Poche, Paris 2002)
- Brown, Peter, *L'Essor du christianisme occidental*, přel. P. Chemla, Seuil, Paris 1997

* Paul Veyne odkazuje v plném rozsahu pouze na speciální odborná díla, na známější díla odkazuje pouze všeobecně nebo někdy uvádí pouze jméno osobnosti, která je francouzskému čtenáři známa. Část odkazu doplnil překladatel v poznámkách pod čarou, díla již všeobecně známá uvádíme až v tomto přehledu. Odkazujeme především na francouzská vydání a na český překlad, pokud existuje. U děl zcela všeobecně známých (např. u prací Aristotela, Augustina, Flauberta) uvádíme v zásadě pouze český překlad nebo, pokud neexistuje, na standardní vydání v originálním jazyce (např. Heidegger, Martin, *Holzwege*).

- Brown, Peter, *Society and the Holy in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1982 (francouzský překlad: *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, přel. A. Rousselle, Seuil, Paris 1985)
- Bülöw, Katharina von, „Enquête sur une identité. Témoignage“, in: Dominique Schnapper, Katharina von Bülöw (eds.), *Identité et mémoire*, Centre d'Analyse et Prévision, Paris 2007
- Burckhardt, Jacob, *Kultura renesance v Itálii*, přel. V. Čadský, Rybka, Praha 2013
- Clark, William, „Les trois épreuves de la quête du diplôme en Europe“, in: Christian Jacob (ed.), *Lieux de savoir. Espaces et communautés*, Albin Michel, Paris 2007, s. 77–98
- Cicero, Marcus Tullius, *O přirozenosti bohů. Tři knihy rozprav věnované Marku Brutovi*, přel. A. Kolář, Laichter, Praha 1948
- Constant-Rebecque, Benjamin, *O dobytvačnosti a uzurpaci a jejich vztazích s evropskou civilizací*, přel. R. Ostrá, CDK, Brno 2012 (*De l'esprit de conquête et d'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation actuelle* (1815))
- Corbier, Mireille, „Parenté et pouvoir à Rome“, in: *Rome et l'État moderne européen*, École française de Rome, Rome 2007
- Critchley, Simon, *Dominique Janicaud, l'intelligence du partage*, ed. F. Dasturová, Belin, Paris 2006
- Dante Alighieri, *Božská komedie. Ráj*, přel. J. Vrchlický, Alois R. Lauer mann, Praha 1882 (nově vydal Dobrovský, Praha 2014)
- Dante Alighieri, *Commedia*, Mondadori, Milano 1966–1967
- Dastur, Françoise, *Histoire de la philosophie*, 3. sv., Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris 1974
- Davidson, Arnold I., *The Emergence of Sexuality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2001 (francouzský překlad: *L'Émergence de la sexualité: épistémologie historique et formation des concepts*, Albin Michel, Paris 2005)
- Defert, Daniel, „La violence entre pouvoirs et interprétations chez Foucault“, in: *De la violence*, Séminaire de Françoise Héritier, sv. I, Odile Jacob, Paris 2005
- Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968

- Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris 1968
- Descartes, René, dopis Mersenneovi z 15. 4. 1630 (in: *Oeuvres de Descartes*, eds. Ch. Adam a P. Tannery, Leopold Cerf, Paris, 1897–1910, sv. I, s. 143–144)
- Descartes, René, *Rozprava o metodě*, přel. V. Szathmáryová-Vlčková, Svoboda, Praha 1992
- Diemer, Alwin, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung der Phänomenologie*, Anton Hein, Meisenheim 1965
- Diogenes Laërtios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, přel. A. Kolář, NČSAV, Praha 1964 (francouzsky: *Diogène Laërce, Vie et doctrine des philosophes illustres*, sv. IX, Goulet-Gazé, Le livre de Poche, Paris 1999)
- Droit, Roger-Pol, *Généalogie des barbares*, Odile Jacob, Paris 2007
- Droit, Roger-Pol, *Michel Foucault, entretiens*, Odile Jacob, Paris 2004
- Dumézil, Georges, *L'Idéologie des trois fonctions dans l'épopée des peuples indo-européens*, Gallimard, Paris 1968 (součást třísvazkového hlavního díla *Mythes et épopée*)
- Eribon, Didier, *Michel Foucault 1926–1984*, přel. V. Dvořáková, Academia, Praha 2002 (francouzský originál: *Michel Foucault 1926–1984*, Flammarion, Paris 1989)
- Eribon, Didier, *Michel Foucault et ses contemporains*, Fayard, Paris 1994
- Essbach, Wolfgang, „Durkheim, Weber, Foucault: Religion, Ethos und Lebensführung“, in: *L'Éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité, Max Webers protestantische Ethik und der Geist der Moderne*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1997
- Fay, Emmanuel, *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, Paris 2005.
- Finley, Moses I., *Le Monde d'Ulysse*, Maspero, Paris 1983
- Flaig, Egon, „Kinderkrankheiten der neuen Kulturgeschichte“, *Rechtshistorisches Journal* 18, 1999
- Flaubert, Gustave, *Citová výchova*, přel. M. Kornelová, Státní nakladatelství krásné literatury a umění, Praha 1965
- Flaubert, Gustave, *Salambo*, přel. J. Konůpek, Naše vojsko, Praha 2009
- Frazer, James, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, St. Martin's Press, New York 1990

- Gide, André, *Les Caves du Vatican*, Editions de La Nouvelle Revue Française, Paris 1914
- Gueroult, Martial, *Dianoématique: I. Histoire de l'histoire de la philosophie; II. Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier – Montaigne, Paris 1979 a 1984.
- Gueroult, Martial, *Études sur Fichte*, Olms, Hildesheim – New York 1974
- Gueroult, Martial, *Spinoza*, Aubier, Paris 1968 (1974)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, NČSAV, Praha 1960
- Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček, J. Němec, OIKOYMENH, Praha 1996 (francouzský překlad: *Être et Temps*, in: *Questions*, sv. IV, přel. F. Fédier, Gallimard, Paris 1976)
- Heidegger, Martin, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1950
- Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957 (francouzský překlad: *Identité et différence*, in: Heidegger, Martin, *Questions*, sv. I, přel. A. Préau, Gallimard, Paris 1968)
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Günter Neske, Pfullingen 1961
- Heidegger, Martin, *O pravdě a bytí*, přel. J. Němec, Mladá fronta – Vyšehrad, Praha 1993 (Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1953)
- Hermés Trismegistos, viz *Corpus hermeticum*, přel. R. Chlup, Herrmann & synové, Praha 2007
- Char, René, *Éloge d'une Soupçonnée*: précédé de Fenêtres dormantes et porte sur le toit; Chants de la Balandrane; Les Voisinages de Van Gogh, Gallimard, Paris 1988
- Char, René, *Seuls demeurent*, Gallimard, Paris 1945
- Chartier, Roger, *Au bord de la falaise: L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Albin Michel, Paris 1998
- Janet, Pierre, *De l'angoisse à l'extase*, Alcan, Paris 1926 (1976).
- Janicaud, Dominique, *À nouveau la philosophie*, Albin Michel, Paris 1991

- Janicaud, Dominique, *L'Ombre de cette pensée: Heidegger et la question politique*, Jérôme Milon, Paris 1990
- Janicaud, Dominique, *La Puissance du rationnel*, Gallimard, Paris 1985
- Janicaud, Dominique, „Rationalité, puissance et pouvoir. Foucault sous les critiques de Habermas“, in: *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale*, Seuil, Paris 1989
- Kant, Immanuel, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil ve spolupráci s J. Chotašem a I. Chvatíkem, OIKOYMENH, Praha 2001
- Kant, Immanuel, „Odpověď na otázku: Co je to osvícenství?“, přel. J. Loužil, *Filosofický časopis* 41, 1993, 3, s. 381–387
- Koselleck, Reinhart, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000
- Koyré, Alexandre, „L'évolution de Heidegger“, in: týž, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1971
- Koyré, Alexandre, *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, přel. P. Horák, Vyšehrad, Praha 2004
- Lakatos, Imre, *Histoire et méthodologie des sciences*, přel. C. Malamoud a J.-F. Spitz, Presses Universitaires de France, Paris 1994
- Laporte, Jean, *Le Problème de l'abstraction*, Alcan, Paris 1940
- Lebrun, Gérard, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Seuil, Paris 1989
- Lewis, Bernard, *Les Arabes dans l'histoire*, přel. D. A. Canal, Flammarion, Paris 1996
- Lewis, Bernard, *Islam*, Gallimard, Paris 2007
- Littell, Jonathan, *Laskavé bohyně*, přel. M. Marková, Odeon, Praha 2008 (francouzsky: *Les bienveillants*, Gallimard, Paris 2006)
- Machiavelli, Niccolò, *Vladař*, přel. A. Felix, Argo, Praha 2012
- Malebranche, Nicolas, *De la recherche de la vérité*, in: týž, *Œuvres*, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1979
- Malraux, André, *La Psychologie de l'art*, 3 sv., Skira, Paris 1947–1949
- Malter, Rudolf, heslo „Sein, Seiendes“, in: Karlfried Gründer (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, sv. IX, Schwabe Verlag, Basel 1995, sl. 219

- Marchetti, Valerio a Salomoni, Alessandro, komentář, in: Foucault, Michel, *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974–1975*, c. d.
- Martinet, André, *Éléments de linguistique générale*, Armand Colin, Paris 1960
- McGinn, Colin, *Problems in Philosophy: the Limits of Inquiry*, Blackwell, Oxford 1993
- Meier, John P., *Jesus, a Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, Doubleday, New York 2001 (francouzský překlad: *Un certain Juif, Jésus*, přel. J.-B. Degorce, C. Ehlinger a N. Lucas, Le Cerf, Paris 2005)
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenologie vnímání*, přel. J. Čapek, OIKOYMENH, Praha 2013
- Mommsen, Theodor, *Römisches Staatsrecht*, S. Hirzel, Leipzig 1877
- Monsacré, Hélène, *Les Larmes d'Achille: le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Albin Michel, Paris 1984
- Montaigne, Michel de, „Apologie Raimunda ze Sabundy“, in: týž, *Eseje*, přel. V. Černý (1966), ERM, Praha 1995
- Nietzsche, Friedrich, *Genealogie morálky: polemika*, přel. V. Koubová, Aurora, Praha 2002
- Nietzsche, Friedrich, *Mimo dobro a zlo*, přel. V. Koubová, Aurora, Praha 1996
- Nietzsche, Friedrich, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, přel. V. Koubová, OIKOYMENH, Praha 2007
- Nietzsche, Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes*, sv. X, *Fragments posthumes*, sv. 1, přel. J. Launay, Gallimard, Paris 1982
- Nietzsche, Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes*, sv. XI, *Fragments posthumes*, sv. 2, přel. M. Haar a M. de Launay, Gallimard, Paris 1982
- Nietzsche, Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes*, sv. XII, *Fragments posthumes*, sv. 3, přel. J. Hervier, Gallimard, Paris 1979
- Nietzsche, Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes*, sv. XIII, *Fragments posthumes*, sv. 4, přel. P. Klossowski a H.-A. Baatsch, Gallimard, Paris 1976
- Nietzsche, Friedrich, *Radostná věda*, přel. V. Koubová, Aurora, Praha 2001
- Nietzsche, Friedrich, *Ranní červánky: myšlenky o morálních předsudcích*, přel. V. Koubová, Aurora, Praha 2004

- Nietzsche, Friedrich, *Umwertung aller Werte*, ed. F. Würzbach, Deutscher Taschenbuch, München 1977
- Nietzsche, Friedrich, *Der Wille zur Macht, eine Auslegung alles Geschehens*, Kröner, Leipzig 1919 (francouzský překlad: *La Volonté de puissance*, přel. G. Bianquis, Gallimard, Paris 1995)
- Nora, Pierre, *Les Lieux de mémoires*, 3 sv., Gallimard, Paris 1984–1992
- Oeing-Hanhoff, Ludger, heslo „Metaphysik“, in: Karlfried Gründer (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, sv. V, Schwabe Verlag, Basel 1980, sl. 1272
- Pasquino, Pasquale, „Moderne Subjekt und der Wille zum Wissen“, in: Wolfgang Essbach (ed.), *Anschlüsse: Versuche nach Michel Foucault*, Gehrke, Tübingen 1985
- Passeron, Jean-Claude, *Itinéraire d'un sociologue: trames, bifurcations, rencontres*, La Découverte, Paris 2008.
- Passeron, Jean-Claude, *Le Raisonnement sociologique: un espace non poppérien de l'argumentation*, Albin Michel, Paris 2006
- Platón, *Kratylos*, přel. F. Novotný, OIKOYMENH, Praha 1994
- Platón, *Ústava*, přel. F. Novotný, OIKOYMENH, Praha 2014
- Rajchman, John, *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*, Columbia University Press, New York 1985 (francouzský překlad: *Michel Foucault: la liberté de savoir*, přel. S. Durastanti, Presses Universitaires de France, Paříž 1987)
- Ratzinger, Joseph, *Offenbarung und Überlieferung*. Quaestiones disputatae, Herder, Freiburg – Basel– Wien 1965 (francouzský překlad: *Révélation et tradition*, přel. H. Rocher a J. Évrard, Desclée de Brouwer, Paris 1972)
- Renan, Ernst, *Essais morale et critique*, M. Lévy, Paris 1860 (též in: Renan, Ernst, *Œuvres complètes*, sv. II, édition définitive, Calmann-Lévy, Paris 1948)
- Rorty, Richard, *Filosofie a zrcadlo přírody*, přel. M. Ritter, Academia, Praha 2012
- Rousseau, Jean-Jacques, *O společenské smlouvě*, in: týž, *Rozpravy*, přel. E. Blažková a V. Zamarovský, Svoboda, Praha 1978, s. 201–277

- Sanders, Ed Parish, *Paul*, Oxford University Press, Oxford 1991
- Sartre, Jean-Paul, *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*, přel. O. Kuba, OIKOYMENH, Praha 2006 (francouzský originál: *L'Être et le Néant. Essais d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943)
- Schaeffer, Jean-Marie, *Adieu à l'esthétique*, Presses Universitaires de France, Paris, Collège international de philosophie 2000
- Schaeffer, Jean-Marie, *La Fin de l'exception humaine*, Gallimard, Paris 2007
- Schmid, Wilhelm, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst: die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991
- Schneider, Ulrich Johannes, *Michel Foucault*, Primus Verlag, Darmstadt 2004
- Simmel, Georg, *Lebensanschauung*, in: týž, *Gesamtausgabe*, sv. XVI, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999
- Sofoklés, *Král Oidipús*, přel. F. Stiebitz, Artur, Praha 2010
- Soulez, Antonia a Moreno, Arley R. (eds.), *La Pensée de Gilles-Gaston Granger*, Hermann, Paris 2010
- Spinoza, Benedictus de, *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2004
- Thibaudet, Albert, *Réflexions sur la littérature*, eds. A. Compagnon, C. Pradeau, Gallimard, Paris, coll. Quarto 2007
- Thierry, Augustin, *Récits des temps mérovingiens*, Criterion, Paris 1990
- Trubetzkoy (Trubeckoj), Nikolaj Sergejevič, *Grundzüge der Phonologie*, Pražský linguistický kroužek, Praha 1939
- Veyne, Paul, *Jak se píšou dějiny*, přel. Ć. Pelikán, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2010 (francouzský originál: *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Seuil, Paris 1971)
- Veyne, Paul, *Quand notre monde est devenu chrétien*, Albin Michel, Paris 2007
- Veyne, Paul, *Société romaine*, Seuil, Paris 1991
- Veyne, Paul, *Věřili Řekové svým mýtům?*, přel. M. Šubrtová a J. Šubrt, OIKOYMENH, Praha 1999 (francouzský originál: *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Seuil, Paris, 1983)
- Vigny, Alfred de, „La maison du berger“, *Les Destinées* 1844, 15. 7., s. 302–313
- Vigny, Alfred de, „Le Mont des oliviers“, *Revue des Deux Mondes*, 1843, 1. 6.

- Voltaire, *Mikromegas*, přel. R. Souček, in: týž, *Romány a povídky*, Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha 1960, s. 117–142
- Wahl, François, *Le Perçu*, Fayard, Paris 2007
- Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, sv. 1, Mohr, Tübingen 1920 (1963)
- Weber, Max, *Sociologie náboženství*, přel. J. J. Škoda, Vyšehrad, Praha 1998 (francouzský překlad: *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris 2006)
- Williams, Bernard, *Vérité et véracité. Essai de généalogie*, přel. J. Lelaidier, Gallimard, Paris, řada Essais, 2006.
- Wittgenstein, Ludwig, *O jistotě*, přel. V. Zátka, Academia, Praha 2010
- Wittgenstein, Ludwig, *Zettel*, eds. G. E. M. Anscombe, G. H. Wright, Basil Blackwell, Oxford 1967 (francouzský překlad: *Fiches*, přel. J. Fauve, Gallimard, Paris 1971)
- Wölfflin, Heinrich, *Gedanken zur Kunstgeschichte: gedrucktes und ungedrucktes*, Beno Schwabe, Basel 1941 (francouzský překlad: *Réflexions sur l'histoire de l'art*, přel. R. Rochlitz, Flammarion, Paris 1982 (1997))
- Wölfflin, Heinrich, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*, Bruckmann, München 1917 (francouzský překlad: Wölfflin, Heinrich, *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*, přel. C. Raymond, Plon, Paris 1929)
- Wölfflin, Heinrich, *Renaissance und Barock: eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien*, Theodor Ackermann, München 1888
- Zola, Émile, *Germinal*, přel. O. Kunstovný, Dobrovský, Praha 2015

Jmenný rejstřík

- | | |
|----------------------------------|----------------------------------|
| Alexandr Veliký 128 | Bülow, Cosima von – viz |
| Althusser, Louis Pierre 163 | Wagner(ová), Cosima |
| Andler, Charles 174 pozn. | Bülow, Katharina von 175 |
| Ariès, Philippe 37 | Burckhardt, Jacob 158 pozn. |
| Aristotelés 25, 57, 72, 114 | |
| Arkoun, Mohammed 159 pozn. | Caillois, Roger 163 pozn. |
| Aron, Raymond 18, 85, 144, 149 | Canguilhem, Gerges 164 pozn. |
| Artemidóros z Daldisu 22 | Caravaggio 56 |
| Augustin, svatý 25, 111, 152 | Certeau, Michel de 75 |
| d'Aurevilly, Barbey 167 pozn. | Cézanne, Paul 92 |
| Austin, John Langshaw 18 | Cicero, Marcus Tullius 69 pozn. |
| | Clark, William 164 pozn. |
| Bachelard, Gaston 141, 188 | Cocteau, Jean 176 |
| Barraqué, Jean 37, 177 pozn. | Comte, Auguste 26, 136 |
| Barthes, Roland 164 pozn. | Constant-Rebecque, Benjamin |
| Bataille, Georges 181 | 30 |
| Baudelaire, Charles 164 pozn. | Corbier(ová), Mireille 102 pozn. |
| Baudrillard, Jean 172 | Cornelius (centurion) 81, 82 |
| Beaufret, Jean 88 pozn. | Cousin, Victor 164 pozn. |
| Beauvoir(ová), Simone de 124 | Critchley, Simon 92 pozn. |
| Beckett, Samuel 181 | Crombie, Alistair 104 pozn. |
| Bergson, Henri 65 pozn., 182 | |
| Bichat, Xavier 40 | Čechov, Anton Pavlovič 173 |
| Blanchot, Maurice 168, 181 | |
| Bloch, Marc 38, 63 | Damiens, Robert François |
| Boltanski, Luc 24 pozn. | 55 pozn. |
| Borie, Jean 167 pozn. | Dante Alighieri 182, 183 |
| Bossuet, Jacques-Bénigne 25, 32, | Darbo-Peschanski(ová), |
| 137 pozn. | Catherine 187 |
| Bourdieu, Pierre 61 pozn., 96, | Darwin, Charles 87 |
| 154 pozn., 171 | Dastur(ová), Françoise 88 pozn., |
| Brecht, Bertolt 181 | 92 pozn. |
| Brochard, Victor 99 pozn. | Davidson, Arnold I. 22 pozn. |
| Brown, Peter 47 pozn., 153 pozn. | Defert, Daniel 11, 19 pozn., |
| Bruntière, Ferdinand 164 pozn. | 164 pozn., 177, 179 pozn. |

- Deleuze, Gilles 57, 68, 95 pozn.,
136 pozn., 188
Descartes, René 49, 111, 115
Diemer, Alwin 143
Dietrich(ová), Marlene 182 pozn.
Diogenés Laërtios 64 pozn.
Dongo, Fabrice, del 64
Dreyfus, Alfred 14, 25, 118
Droit, Roger-Pol 30, 37 pozn.,
51 pozn., 120, 121 pozn.,
123 pozn.
Duby, Georges 37, 38 pozn.
Dumézil, Georges 153
Durkheim, Émile 37, 132 pozn.

Einstein, Albert 105
Eribon, Didier 11, 22, 63 pozn.,
177 pozn., 178, 179 pozn.
Essbach, Wolfgang 131
Eurípidés 173

Farge(ová), Arlette 37 pozn.
Fay, Emmanuel 87 pozn., 91
Febvre, Lucien 38, 129
Fichte, Johann Gottlieb 142
Finley, Moses I. 18 pozn.
Flaig, Egon 27 pozn.
Flaubert, Gustave 54 pozn.,
56 pozn., 167, 168
Foucault(ová), Anne 177 pozn.
František z Assisi, svatý 63
Frazer, James 73
Freud, Sigmund 171

Gadamer, Hans-Georg 27 pozn.,
144
Galilei, Galileo 74
Garaud(ová), Marie-France 173,
174
Gaulle, Charles de 144
Genet, Jean 154
Genette, Gérard 163
Gide, André 132
Giscard d'Estaing, Valéry 172, 173
Le Goff, Jacques 38
Granger, Gilles-Gaston 100
Gros, Frédéric 71 pozn.
Gueroult, Martial 57, 62, 142
Guibert, Hervé 174

Hacking, Ian 18, 104
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
26, 108
Heidegger, Martin 14, 26, 36, 49,
56, 57, 60, 78, 85–94, 105, 106,
109, 111, 134, 144, 162, 171
Hermés Trismegistos 78
Hérodotos 42 pozn.
Homér 18 pozn., 173
Horák, Petr 189
Hugo, Victor 57
Hume, David 64, 85, 86, 142
Husserl, Edmund 26, 49, 105,
108, 125, 134, 135 pozn., 143,
163

Char, René 37 pozn., 68, 133, 167,
168 pozn., 181
Chartier, Roger 27 pozn.
Chateaubriand, François René 33
Chlodovig (Chlodvík) 33
Chomejní, Rúholláh 158, 160

Juvenalis, Decimus Iunius 143

Jakub, mučedník 82
James, William 18
Janet, Pierre 63

- Janicaud, Dominique 87, 92, 118
Ježíš Nazaretský 63, 78, 79, 82

Kant, Immanuel 49, 54 pozn., 65,
86, 136, 147
Karneadés 67
Koperník, Mikuláš 87
Koselleck, Reinhart 27 pozn.
Koyré, Alexandre 86, 91,
103 pozn.
Kristus – viz Ježíš Nazaretský
Kuhn, Thomas Samuel 104, 188

Lacan, Jacques 164 pozn.
Laennec, René Theophile Hyacinte
40, 74
Lakatos, Imre 104
Lanson, Gustave 104 pozn.
Laporte, Jean 65 pozn.
Lebrun, Gérard 135 pozn.
Leibniz, Gottfried Wilhelm 95,
115
Lévi-Strauss, Claude 126,
163 pozn., 165 pozn.
Lewis, Bernard 31, 42 pozn.
Linton, Ralph 130
Littell, Jonathan 56
Ludvík XIV. 30
Ludvík XV. 55 pozn.
Luther, Martin 180

Machiavelli, Niccolò 46, 55
Maire, Edmont 165 pozn.
Malebranche, Nicolas 137 pozn.
Mallarmé, Stéphane 168
Malraux, André 127
Malter, Rudolf 89 pozn.
Manet, Édouard 181
Mao Ce-tung 149, 171
Marcus Aurelius 142
Marek, apoštol 79 pozn.
Marchaisse, Thierry 103 pozn.
Marchetti, Valerio 113 pozn.
Martinet, André 127
Marx, Karl 25, 28 pozn., 37, 43,
125, 136, 149, 163, 171
Matouš, apoštol 79 pozn.
Mauss, Marcel 38
McGinn, Colin 103 pozn.
Meier, John P. 80
Merleau-Ponty, Maurice 91, 121
Merton, Robert 130
Mitterand, François 154,
165 pozn.
Molino, Jean 163
Mommsen, Theodor 102 pozn.
Monsacré(ová), Hélène 11,
18 pozn.
Montaigne, Michel de 14, 55, 68,
85, 137
Montand, Yves 165 pozn.

Napoleon Bonaparte 30,
56 pozn., 120, 136
Newton, Isaac 72, 74, 105
Nietzsche, Friedrich 14, 18, 31,
33 pozn., 44, 50, 51 pozn., 61,
66, 71, 86, 87, 88 pozn., 106,
114, 117, 118, 122, 131, 138–140,
141 pozn., 144, 149, 152, 161,
164, 169, 171, 174, 188, 189
Nora, Pierre 182

Oeing-Hanhoff, Ludger 89 pozn.
d'Ormesson, Jean 25

Pascal, Blaise 89, 109
Pasquino, Pasquale 131

Passeron, Jean-Claude 61, 100,
 102 pozn., 146, 151, 154 pozn.,
 163
 Patlagean(ová), Évelyne 101 pozn.
 Pavel, svatý 78, 82
 Péguy, Charles 164 pozn.
 Perrot(ová), Michelle 37
 Pers, Saint-John 181
 Petr, svatý 81, 82
 Pflaum, Hans-Georg 9
 Picasso, Pablo 168
 Pinguet, Maurice 180
 Platón 89, 96, 110, 114, 143,
 187
 Proust, Marcel 167 pozn.,
 168
 Pyrrhón 64

 Queneau, Raymond 126

 Rajchman, John 13
 Ranucci, Christian 173 pozn.
 Ratzinger, Joseph 82
 Renan, Ernst 135 pozn.
 Robert, Louis 9
 Rocard, Michel 165 pozn.
 La Rochefoucauld, François de
 122
 Romilly(ová), Jacqueline de 172
 Ronsavallon, Pierre 24 pozn.
 Rorty, Richard 18, 72
 Rousseau, Jean-Jacques 32
 Royal(ová), Marie-Ségolène 141

 Said, Edward 42
 Salomoni(ová), Antonella
 113 pozn.
 Sanders, Ed Parish 82 pozn.
 Sarkozy, Nicolas 141

 Sartre, Jean-Paul 60, 96, 121,
 124, 144, 165 pozn., 168
 Seneca, Lucius Annaeus 133
 Sextos Empeirikos 64, 137
 Shakespeare, William 173
 Schaeffer, Jean-Marie 11, 44, 66,
 67, 86, 87
 Schmid, Wilhelm 157 pozn.
 Schneider, Ulrich Johannes
 43 pozn., 59 pozn.
 Schopenhauer, Arthur 44, 167
 Schumpeter, Josef Alois 132
 Siger z Brabantu 183
 Signoret(ová), Simone 165 pozn.
 Simmel, Georg 57, 110 pozn.
 Sofoklés 181
 Sókratés 157
 Soulez(ová), Antonia 100 pozn.
 Spengler, Oswald 32, 109, 110,
 128
 Spinoza, Baruch 57, 68, 95,
 152
 Stalin, Josef Vissarionovič 126,
 154, 182

 Štěpán, mučedník 82

 Taine, Hippolyte 164 pozn.
 Taylor, Charles 31
 Thévenot, Laurent 24 pozn.
 Thibaudet, Albert 137, 167 pozn.
 Thierry, Augustin 33
 Thúkýdídés 69
 Trubeckoj, Nikolaj Sergejevič 127

 Vernant, Jean-Pierre 33,
 182 pozn.
 Veyne, Paul 38, 84, 163, 173, 181,
 185–189

Vigny, Alfred de 162 pozn.,
 163 pozn.
 Ville, Georges 175
 Voltaire 75 pozn., 160,
 172
 Vuillemin, Jules 164 pozn.

 Wagner, Richard 152
 Wagner(ová), Cosima 174
 Wahl, François 68

 Weber, Max 22, 31, 49, 50, 71,
 100, 131, 132 pozn., 149, 153,
 173, 188
 Williams, Bernard 69, 85
 Williams, Carlos William 181
 Wittgenstein, Ludwig 18, 56, 73,
 74, 80, 85, 95
 Wölfflin, Heinrich 127–129

 Zola, Émile 96 pozn.

Paul Veyne

FOUCAULT, JEHO MYŠLENÍ, JEHO OSOBNOST

Z francouzského originálu *Foucault, san pensée, san personne*,
Albin Michel, Paris 2008, přeložil Petr Horák

Odpovědná redaktorka Magda Králová

Seznam literatury a rejstřík vytvořili Matěj Kuruc
a Martin Pokorný

Obálka a grafická úprava Markéta Jelenová

Sazba Jana Andrllová, 5. května 111, Mělník

Vydal Filosofický ústav AV ČR, v. v. i.,

ve svém nakladatelství Filosofie

jako svou 422. publikaci

Vytiskl PBtisk, s.r.o., Příbram

V českém jazyce vydání první

Praha 2015

Stran 208



9 788070 074411

Paul Veyne, narozený v roce 1930 v Aix-en-Provence, vystudoval École normale supérieure a je jedním z největších francouzských historiků římské antiky. Je čestným profesorem Collège de France.