ANN & SYNOVÉ

FOUCAULT MYŠLENÍ VNĚJŠKU

michel Foucault

MYŠLENÍ VNĚJŠKU

MICHEL FOUCAULT (1926–1984), francouzský filosof a brilantní esejista, který působil na Collège de France v Paříži, se stal známým především svou knihou SLOVA A VĚCI, které předcházely DĚJINY ŠÍLENSTVÍ a na niž navazovalo ZROZENÍ KLINIKY a „rozprava o metodě" ARCHEOLOGIE VĚDĚNÍ. Foucault patřil k těm, kdo svými díly hluboce ovlivnili myšlení 2. poloviny 20. století, avšak právě proto je jeho pojetí filosofie, stejně jako způsob, jímž se vyjadřuje, nesnadno zařaditelné. Ne náhodou se zabýval rovněž literárními texty, „prokletými" či zapomenutými autory, i samotnými kategoriemi textu a autora (ŘÁD DISKURSU, CO JE TO AUTOR?). Patrný je v jeho díle vliv Friedricha Nietzscheho (genealogické práce, DOHLÍŽET A TRESTAT), avšak ve svých posledních knihách o sexualitě (nedokončené DĚJINY SEXUALITY) prokázal opět neomezené možnosti svého analytického přístupu ke kultuře, politice a umění.

MYŠLENÍ VNĚJŠKU je výbor z Foucaultových článků a rozhovorů, který dokládá proměny jeho myšlení od 60. let až do jeho smrti. Zahrnuje tedy i rané statě věnované literatuře a těm spisovatelům, kteří inspirovali jeho generaci (Bataille, Blanchot), důkladnou recenzi dvou knih Gillese Deleuze, ale stejně tak i články a rozhovory, v nichž Foucault stručně shrnuje své pojetí politického rozumu, moci a moderní racionality. V posledním rozhovoru se pak dotýká i svého nedokončeného projektu „dějin sexuality".

HERRMANN & SYNOVÉ

michel Foucault

MYŠLENÍ VNĚJŠKU

HERRMANN & SYNOVÉ, 2003

Výběr a překlad pořízen z čtyřsvazkového vydání
Dits et écrits 1954–1988 par Michel Foucault
Édition établie sous la direction
de Daniel Defert et François Ewald

PŘEDMLUVA K TRANSGRESI

Běžně se má za to, že sexualita v současné zkušenosti konečně nalezla svou přirozenou pravdu, jež musela dlouho a trpělivě čekat ve stínu a skrývat se pod nejrůznějšími převleky, které nám dovoluje dešifrovat teprve náš pronikavý pozitivní duch, takže teprve dnes má plné právo vystoupit do plného světla řeči. Avšak nikdy jindy neměla sexualita tak bezprostředně přirozený smysl a nebyla vyjádřena tak „šťastným" způsobem jako právě v křesťanském světě upadlého těla a hříchu. Dokazuje to celá mystika i všechna spiritualistická hnutí, která nebyla schopna oddělovat splývající formy touhy, oblouzení, pronikavého vhledu, extáze a vyčerpávajícího výlevu citů; zde všude se cítilo, že tato hnutí se nepřerušeně a bezmezně jedno za druhým vrhají do samého srdce božské lásky, do níž proudí a v níž je jejich pramen. Pro moderní sexualitu není tolik příznačné to, že od Sada až po Freuda objevila řeč svého rozumového zdůvodnění či své přirozenosti, jako spíše to, že násilnost jejich promluv sexualitu „denaturalizovala" a že ji vrhla do prázdného prostoru, kde naráží pouze na nepatrnou hranici, kde již nemá žádnou druhou stranu ani pokračování jiné, než je posedlost, v níž se rozpadá. Ne-

osvobodili jsme sexualitu, nýbrž přivedli jsme ji až k její hranici, která je hranicí našeho vědomí, poněvadž právě ona diktuje jediný možný způsob, jímž naše vědomí může číst naše nevědomí; k hranici zákona, poněvadž sexualita se ukazuje jako jediný absolutně univerzální obsah zákazu; a k hranici naší řeči: sexualita rýsuje onu zpěněnou čáru příboje, kam až smí na písečné pláži mlčení dosahovat. V sexualitě tedy již nekomunikujeme s nějakým uspořádaným a šťastně profánním světem zvířat; sexualita je naopak trhlina: nikoli však trhlina okolo nás, trhlina, která by nás izolovala a vymezovala, nýbrž je to trhlina, jež sleduje hranici v nás samých a jež nás samé rýsuje jako hranici.

Snad by bylo možné říci, že právě sexualita zakládá jediné ještě možné dělítko ve světě, v němž již neexistují věci, bytosti či prostory, které by se daly znesvěcovat. Ne že by dávala nějaké nové obsahy tisíciletým gestům, nýbrž proto, že nás zmocňuje pro znesvěcování bez předmětu, pro znesvěcování prázdné a k sobě obrácené, jehož nástroje se již obracejí pouze proti sobě. Ale není pak ve světě, který už nepřiznává posvátnému žádný pozitivní smysl, znesvěcování právě tím, co bychom mohli nazývat transgresí, překračováním? Neboť v prostoru, jejž naše kultura poskytuje našim gestům, předepisuje transgrese nejen jediný způsob nalézání posvátna v jeho bezprostředním obsahu, nýbrž právě tak i způsob, jak je opět poskládat v této jeho prázdné formě, v jeho nepřítomnosti, která je právě proto tak zřetelná. Co může na pozadí sexuality říci řeč, pokud je přísná, to není nějaké přirozené

tajemství člověka, to není nějaká jeho tichá antropologická pravda, nýbrž jen to, že je bez boha; slovo, které jsme udělili sexualitě, je časem i strukturou současné s tím, jímž jsme sami sobě zvěstovali, že bůh je mrtev. Řeč sexuality, která počínaje prvními slovy Sadovými v jediné promluvě vyplnila celý prostor, jehož se rázem stala svrchovaným pánem, nás vtáhla do noci, v níž je bůh nepřítomen a v níž se všechny naše skutky obracejí k této absenci právě ve znesvěcování, které tuto nepřítomnost označuje, zaklíná, které se v ní vyčerpává a je její zásluhou přivedeno k čiré prázdnotě transgrese.

Jistě, existuje i moderní sexualita: je to ta, která o sobě na povrchu mluví řečí přirozené a bezpečné animality, třebaže vskrytu se přitom obrací k Nepřítomnosti, k onomu vysoce položenému místu, na něž — po dobu trvání oné noci, která ještě dlouho nemá mít svůj konec — Bataille zavedl postavy své *Eponimy*: „V tomto napjatém tichu a přes mlhu mého opojení se mi zdálo, že vítr ustal; z nesmírnosti nebes vycházelo dlouhé ticho. Abbé tiše poklekl... Zdrceně a pomalu jako u mrtvého zpíval: *Miserere mei, Deus, secundum misericordiam magnam tuam.* Vzlykání této tak smyslné melodie bylo dvojznačné. Bylo to podivné vyznání úzkosti ze sladkých rozkoší nahoty. Abbé nás snad přemohl tímto svým odpíráním, což stvrzovala i jeho snaha vytrhnout se z naší společnosti; krása jeho zpěvu pod mlčícím nebem jej uzavřela do jeho hříšných představ... Toto šťastné, nekonečné volání, jež se však měnilo v zapomnění, mne v mém rozněžnění povznášelo. Ve chvíli, kdy

Eponima, probouzejíc se ze sna, do kterého byla pohroužena, spatřila abbého, začala se smát a smála se tak prudce, až se otřásala; obrátila se a opřena o zábradlí zmítala se smíchem jako malé děcko. Smála se, oběma rukama si držela tvář a abbé, jenž se konečně přestal chichotat, zdvihl s vysoko zdviženýma rukama hlavu před nahou zadnicí: vítr nadzdvihl Eponimě plášť, když už jej přemožena smíchem nedokázala podržet."[1]

Je možné, že sexualita, která se od Sada často spojuje s dalekosáhlým rozhodováním ve věci naší řeči, vděčí za svůj význam právě tomuto poutu, jež ji váže ke smrti boha. Ke smrti, kterou nesmíme chápat jako konec jeho historické vlády ani jako konečně vydané úřední osvědčení o jeho neexistenci, nýbrž jako prostor naší zkušenosti, který je od této chvíle zde. Smrt boha, která naši existenci připravuje o hranice Bezmezného, vede tuto existenci k takové zkušenosti, v níž již nic nedává tušit nějaký vnějšek bytí, tedy vede ji ke zkušenosti *vnitřní* a *svrchované*. Ale tato zkušenost, v níž se vyjevuje smrt boha, odhaluje jako své tajemství a své světlo právě bezmeznou vládu Hranice a prázdnotu transgrese, v níž se hranice ztrácí a mizí. V tomto smyslu je vnitřní zkušenost cele zkušeností *nemožného* (přičemž ono nemožné je tím, co zakoušíme a co tuto zkušenost vytváří). Smrt boha nebyla jen jistou „událostí", která zplodila současnou zkušenost v té podobě, kterou známe, nýbrž neurčitým způsobem nějak vyznačuje její základní obrys.

[1] Georges Bataille, *L'Abbé C.*, 2. část: *Récit de Charles C.*, Éd. de Minuit, Paris 1950, in: *Œuvres complètes*, Gallimard, „Collection blanche", sv. III, Paris 1971, s. 263–264.

Bataille si byl dobře vědom toho, jaké možnosti je tato smrt schopna otevírat našemu myšlení a k jakým nemožnostem je přivádí. Vždyť co jiného by mohla znamenat smrt boha, ne-li právě tuto podivnou spřízněnost mezi vyjevováním jeho existence a gestem, které ho usmrcuje? Co ale znamená usmrcování boha, jestliže bůh neexistuje, usmrcování boha, *který neexistuje*? Možná: usmrcovat boha, protože neexistuje, a zároveň jej usmrcovat proto, aby neexistoval — a to je totéž co smích. Usmrcovat boha proto, abychom existenci osvobodili od té, která ji limituje, ale také proto, abychom ji dovedli k hranicím, které tato bezmezná existence stírá (to je oběť). Usmrcovat boha, abychom jej uvedli do oné nicoty, kterou jest, a abychom jeho existenci vyjevili v samém srdci světla, jež tuto existenci rozzařuje jako přítomnost (to je extáze). Usmrcovat boha proto, abychom v ohlušující noci přišli o řeč a aby tato rána krvácela tak dlouho, dokud z ní nevytryskne „obrovské haleluja, ztracené v nekonečném tichu" (to je komunikace). Smrt boha nás tedy nevrací do ohraničeného a pozitivního světa, nýbrž vede do světa, který se rozuzluje ve zkušenosti hranice, tvoří a rozpadá v excesu, překračujícím tuto hranici.

Exces odhaluje, že sexualita a smrt boha jsou spojeny v téže zkušenosti; anebo ukazuje — jak je tomu v oné z „nejroztříštěnějších knih" —, že „bůh je děvka". Potud je, přinejmenším po Sadovi, avšak dotud

nikdy tak důrazně a tak nesnadným způsobem, myšlení boha a myšlení sexuality provázáno společnou formou. A pokud by bylo třeba dát erotismu v protikladu k sexualitě nějaký přesný smysl, byl by tento: zkušenost sexuality, v níž se ve vzájemném vztahu ocitá překračování hranice a smrt boha. „Co nemohl říci mysticismus (v okamžiku, kdy to má říci, umdlévá), to říká erotismus: Bůh není ničím, není-li překročením Boha v každém smyslu; ve smyslu vulgární bytosti, ve smyslu hrůzy i oplzlosti; nakonec i ve smyslu ničeho..."[2]

V základech sexuality, jejího pohybu, který nikdy nic neomezuje (poněvadž od svého počátku a ve svém celku je ustavičným setkáváním s hranicí) a v této rozpravě o bohu, kterou Západ tak dlouho vede — aniž by si byl kdy jasně vědom toho, že „není možné beztrestně připojovat k řeči slovo, které všechna slova přesahuje" —, se tedy rýsuje jedinečná zkušenost: zkušenost transgrese, překračování. Možná, že se jednoho dne tato zkušenost vyjeví jako stejně klíčová pro naši kulturu a právě tak zakořeněná v její půdě, jako byla kdysi pro dialektické myšlení zkušenost rozporu. Avšak navzdory tolika rozptýleným znakům se ona řeč, v níž transgrese nalezne svůj prostor a své osvětlené bytí, musí téměř celá teprve zrodit.

U Bataille však je nepochybně možné pozorovat zvápenatělé zbytky, doutnající popel této řeči.

[2]Georges Bataille, *Erotismus*, Herrmann & synové, Praha 2001, s. 335.

•

Transgrese je gesto, jež se týká hranice; zde, na této nepatrné dělící čáře, se vyjevuje v náhlém záblesku a možná tu i vyjevuje celý svůj průběh, dokonce i svůj počátek. To, co překřižuje, by mohlo být celým jejím prostorem. Zdá se, že tuto hru hranic a transgrese rozehrává jednoduchá neústupnost: překračování znovu a znovu překračuje linii, která se za ním vždy zavírá jako vlna zapomnění, jež se valí dál až k novému horizontu nepřekročitelného. Avšak tato hra je víc než pouhý pohyb těchto momentů; tato hra je všechny staví do nejistoty, do hroutících se jistot, v nichž se myšlení ocitá ve slepé uličce, jakmile se jich chce chopit.

Hranice a transgrese vděčí za hutnost svého bytí sobě navzájem: hranice, kterou by absolutně nebylo možné překročit, nemá existenci; transgrese, jež by překračovala pouze zdánlivou či stínovou hranici, by byla marností. Má snad hranice nějakou opravdovou existenci mimo ono gesto, které ji slavně překračuje a popírá? Vždyť čím by mohla být předtím a čím by byla potom? Nevyčerpává transgrese všechno to, čím jest, v okamžiku překračování hranice, která není nikde jinde než v tomto bodě času? A není tento bod, tato podivná křižovatka oněch bytostí, které mimo ni neexistují, nýbrž si v ní směňují naprosto vše, čím jsou, a rovněž to, co je ze všech stran přelévá? Tento bod působí jako oslava vylučujícího; hranice se násilím rozevírá do bezhraničného, je náhle unesena obsahem, jejž odmítá, a je uskutečněna touto podivnou plností,

která vniká do samého jejího nitra. Transgrese posouvá hranici až na samu hranici jejího bytí; probouzí ji k jasnému vědomí o hrozícím zaniknutí, k tomu, aby se spatřila v tom, co vylučuje (a ještě přesněji, aby zde samu sebe poprvé zahlédla), aby zkusila svou pozitivní pravdu v pohybu svého vytrácení. K čemu se v tomto pohybu čistého násilí transgrese odpoutává, není ale nic jiného než to, co ji poutá, hranice a to, co je v ní uzavřeno. Proti čemu směřuje její průlom a jaké prázdnotě vděčí za svobodnou plnost svého bytí, ne-li právě tomu, co překračuje svým násilným gestem a co chce zatarasit v oblasti, jejíž hraniční čáru smazává?

Transgrese se tedy nemá k hranici tak, jako se má černá k bílé, zakázané k dovolenému, vnějšek k vnitřku, vyloučené k chráněnému místu bydlení. Je spjata s hranicí spíše vztahem spirály, jejíž žádná otočka nedosahuje až k cíli. Snad je to něco podobného blesku v noci, který z hloubky času dává hutné a černé bytí tomu, co popírá, zevnitř je skrz naskrz osvětluje, a přitom právě jemu vděčí za svůj živý jas, za svou rozrývající a ustavující jedinečnost, když se zase ztrácí v prostoru, který označil svou svrchovaností, a když se odmlčuje, jakmile dal jméno temnému.

Pokoušíme-li se myslet tuto tak čirou a tak propletenou existenci, myslet ji na jejím vlastním základě a v prostoru, který ona sama rýsuje, je třeba oddělit ji od jejích podezřelých příbuzenských svazků s etickou oblastí. Oddělit ji od skandálního a subverzivního, to jest od toho, čemu vládne moc zápornosti. Transgrese

nestaví nic proti ničemu, nic nepřesouvá do hry směšnosti, nesnaží se otřásat pevností základů, nechce osvětlovat za neviditelnou a nepřekročitelnou mezí druhou stranu zrcadla. Právě proto, že není násilím v rozděleném světě (v etickém světě) a že nevítězí nad hranicemi, jež stírá (v dialektickém či revolučním světě), měří uvnitř hranice bezměrnou mírou onu vzdálenost, která se v ní rozevírá a rýsuje zářivou stopu, která jí dává bytí. V transgresi není nic negativního. Stvrzuje omezené bytí, stvrzuje toto bezmezné, do kterého se odráží, otevírajíc je poprvé pro jeho existenci. Ale můžeme také říci, že v tomto stvrzení není nic pozitivního: transgresi nemůže vázat žádný obsah, protože ji z definice nemůže zadržet žádná mez. Možná tedy není ničím jiným než stvrzováním dělby. Avšak znovu by zde bylo třeba zbavit toto slovo všeho, co by mohlo připomínat gesto nějakého zářezu anebo nějaké nastolení separace či míru odchylky, a ponechat mu pouze to, co v něm může označovat bytí diference.

Je možné, že jakmile současná filosofie objevila tuto možnost nikoli pozitivní afirmace, otevřela nestabilitu, jejímž jediným ekvivalentem by mohlo být Kantovo rozlišení *nihil negativum* a *nihil privativum*, rozlišení, které, jak víme, otevřelo cestu kritickému myšlení.[3] Soudím, že právě tuto filosofii nikoli pozitivní afirmace, to jest zkoušení hranice, definuje

[3] Immanuel Kant, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, Johann Jacob Kanter, Königsberg 1763. První část: Obecný výklad pojmu negativní veličiny.

Blanchot principem popírání. Zde nejde o nějakou všeobecnou negaci, nýbrž o takovou afirmaci, která nic nestvrzuje: plné prolomení tranzitivity. Popírání není snaha myšlení negovat existence či hodnoty, nýbrž je to gesto, jež všechny přivádí k jejich hranicím, a tedy k té Hranici, kde padá ontologické rozhodnutí: popírat znamená jít až k prázdnému nitru, kde bytost dosahuje své hranice a kde hranice definuje bytost. Zde, v překročené hranici, se opět ozývá „ano" popírání, které umlčuje ozvěnu onoho „i-a" nietzschovského osla.

Tímto způsobem se tedy rýsuje zkušenost, kterou chtěl Bataille na všech cestách i necestách svého díla obkružovat, zkušenost, jež má moc „neúnavně vším otřásat (vše zpochybňovat)" a jež tam, kde právě je, ukazuje v samé blízkosti sebe samé „bezodkladné bytí". Nic jí není vzdálenějšího než démoničnost, která právě „popírá vše". Transgrese se otevírá do jiskřícího a stále stvrzovaného světa, do světa bez stínu, bez soumraku a bez onoho plíživého „ne", zakusujícího se do plodů a vrážejícího vnitřní rozpor přímo do jejich srdce. Je slunečným rubem satanské negace; je spojena s božským, a ještě spíše: z oné hranice, kterou naznačuje posvátno, otevírá prostor, kde se pohybuje božské. Skutečnost, že filosofie, tázající se na bytí hranice, nalézá právě tuto kategorii, je zjevně jedním z početných znaků, že naše cesta je cestou návratu a že se den po dni stáváme více Řeky. Avšak nelze tento návrat chápat jako příslib původní země, prvotní půdy, na níž by se rodily, to jest na níž by se pro nás rozplývaly všechny protiklady. Filosofie po

Nietzschovi, která do samého centra myšlení opět klade zkušenost božského, ví anebo by měla vědět, že se táže na počátek bez pozitivity a na otevřenost, která nezná strpění záporu. Žádný dialektický pohyb, žádná analýza konstitucí a jejich transcendentální půdy nemůže být oporou, máme-li myslet tuto zkušenost anebo máme-li si k ní zjednat přístup. Není tato souhra hranice a transgrese, která probíhá v okamžiku, dnes bytostnou zkouškou myšlení „počátku", do něhož nás od prvních stránek svého díla zasvěcuje Nietzsche — myšlení, jež by absolutním způsobem a v jediném pohybu bylo Kritikou a Ontologií, myšlení, jež by myslelo konečnost a bytí?

Z jaké možnosti pochází toto myšlení, od něhož nás doposud všechno odvracelo, byť tak, aby nás přivedlo až k jeho návratu, a v jaké nemožnosti se pro nás podržuje jeho naléhavost? Nepochybně můžeme říci, že pochází z oné otevřenosti, kterou do západní filosofie prolomil Kant v okamžiku, kdy ještě poněkud záhadným způsobem zformuloval svůj metafyzický diskurs a svou reflexi na hranici našeho rozumu. Kant sám však zároveň skoncoval s touto otevřeností tím, že ji uzavřel do rámce antropologické otázky, k níž nakonec odkázal všechno kritické tázání; to bylo později pochopeno jako neurčitě doznaný odklad ve věci metafyziky, neboť dialektika nahradila tuto problematizaci bytí a hranice hrou rozporu a totality. Abychom se mohli probrat z těchto dřímot dialektiky a antropologie, bylo třeba nietzschovského pojetí tragična a jeho Dionýsa, smrti Boha, filosofova kladiva, nadčlověka, jenž přichází na holubičích nožkách, a

bylo třeba Navracení. Proč je však diskursivní řeč dnes tak málo vybavena, jde-li o to udržet tyto pojmy a setrvat v nich? Proč před nimi upadá téměř do němoty a proč je k tomu, aby byly nadále vyslovovány, třeba předat slovo tak extrémním podobám řeči, v níž zjednali tomuto myšlení v jeho výšinách domovské právo právě Bataille, Blanchot či Klossowski?

Bude jednou třeba uznat svrchovanost těchto zkušeností a pokusit se je shrnout: nikoli proto, abychom z nich vydobyli jejich pravdu — neboť pokud jde o tato slova, která jsou pro nás hranicí, byla by taková snaha směšná —, nýbrž abychom jejich pomocí osvobodili naši řeč. Spokojme se dnes s tím, že si položíme otázku, jaká je tato nikoli diskursivní řeč, která bezmála dvě staletí úporně přežívá v naší kultuře a láme se o ni, odkud pochází tato řeč, jež není ani završena, ani není pánem sebe samé, ačkoliv je pro nás svrchovanou a sestupuje k nám z výšky, jež někdy znehybní v pohledech, které jsme zvyklí nazývat „erotickými", a jež náhle vyprchává ve filosofickém varu, v němž jako by ztrácela samu svou půdu.

Učlenění filosofického diskursu a obrazu v díle Sadově se řídí zákony složité architektury. Je velice pravděpodobné, že jednoduchá pravidla střídání, kontinuity či kontrastu témat nestačí k tomu, aby bylo možné definovat prostor řeči, v němž se artikuluje to, co se ukazuje, a to, co se vykazuje, kde se provazuje řád důvodů s řádem rozkoší a kde jsou subjekty řeči zapojeny jak do pohybu rozpravy, tak do konstelace těl. Řekněme pouze, že tento prostor je cele pokryt diskursivní (jakkoli zde běží o vyprávění), explicitní (a to i tehdy, kdy nepojmenovává), nepřetržitou (zejména pokud nit přechází z jedné osoby na druhou) řečí, řečí, jež ale nemá nějaký absolutní subjekt, jež nikdy neodhaluje toho, kdo má poslední slovo, a jež se *drží* slova od vyhlášení „triumfu filosofie" v prvním dobrodružství Justiny až do okamžiku, kdy Julietta beze smrti mizí a odchází na věčnost. Naopak Bataillova řeč se stále v samém nitru svého vlastního prostoru propadá, obnažujíc v nehybnosti extáze vytrvávající a viditelný subjekt, který se ji snažil zachytit, a je jí jakoby zavržen a vysílen leží na písku toho, co již nemůže říci.

Jak je tedy pod všemi těmito různými figurami možné toto myšlení, které se až příliš ukvapeně nazývá „filosofie erotismu" a v němž by spíše bylo třeba vidět (což je méně i mnohem více) zkušenost, která je pro naši kulturu po Kantovi a Sadovi zcela podstatná — zkušenost konečnosti a bytí, hranice a transgrese? Jaký je vlastní prostor tohoto myšlení a jakou řeč si může dát? Není pochyb o tom, že svůj model, svůj základ a pokladnici svého slovníku nemá toto myšlení v žádné z dosud definovaných forem reflexe, v žádném dosud vysloveném diskursu. Pomohlo by nám, kdybychom cestou analogie řekli, že pro transgresivitu by bylo třeba nalézt řeč, jež by pro ni byla tímtéž, čím byla dialektika pro rozpor? Možná však uděláme mnohem lépe, jestliže se pokusíme mluvit o této zkušenosti a necháme ji, aby promlouvala sama, v dutině zhroucení své řeči, právě tam, kde jí chybí slova, kde se subjekt, jenž mluví, začíná

ztrácet a kde se to, co se ukazuje, rozechvívá před pohledem, jenž se odvrací. Tedy tam, kde je podle Bataille místo pro řeč smrti. A teď, kdy nás tato smrt odkazuje k čisté transgresi jeho textů, protože ty jsou ochráncem každé snahy objevit řeč pro myšlení hranice. A možná jsou již trvalým místem tohoto projektu, který je v troskách.

•

Nepřichází k nám však možnost takového myšlení v řeči, která nám je právě jakožto myšlení bere a vede je až k samé nemožnosti? Až k té hranici, na které bytí řeči vzchází jako otázka? To pochází odtud, že řeč filosofie je mimo či téměř mimo všechnu paměť svázána s dialektikou; dialektika se od Kanta stala formou a vnitřním pohybem filosofie jen zdvojením toho tisíciletého prostoru, v němž nikdy nepřestala mluvit. Jak dobře víme, odkaz ke Kantovi nás vždy a úporně posílá k tomu, co je v řeckém myšlení nejranější. Nikoli ovšem proto, abychom zde opět nalezli ztracenou zkušenost, nýbrž proto, abychom si přiblížili možnosti ne-dialektické řeči. Věk komentářů, k němuž náležíme, toto historické zdvojení, jemuž se podle všeho nejsme s to vymknout, nepoukazuje k nějaké obratnosti naší řeči v poli, v němž již není nových filosofických předmětů a které je třeba ustavičně přehlížet zapomnětlivým a pokaždé znovu zmlazeným pohledem, nýbrž poukazuje mnohem spíše k ustrnutí, k hluboké němotě filosofické řeči, kterou novota jejího oboru vypudila z jejího přirozeného živlu, z její původní dialektiky. Dnešní filosofie se zakouší

jako různotvárná poušť nikoli proto, že by ztratila svůj vlastní předmět, anebo proto, že by její zkušenost pozbyla své svěžesti, nýbrž proto, že byla náhle připravena o řeč, jež je jí historicky „přirozená"; není to konec filosofie, nýbrž běží tu o filosofii, která se není s to chopit slova a v něm uchopit sebe jinak než na samém okraji svých hranic: v očištěném metajazyce anebo v hutnosti slov, uzavírajících se nad její nocí a nad její slepou pravdou. Tato neobyčejná distance, v níž se zjevuje naše filosofická rozptýlenost, měří nikoli zmatek, nýbrž hlubokou soudržnost: tato odchylka, tato reelní neslučitelnost je onou distancí, z jejíž hloubky k nám mluví filosofie. A právě k ní je také třeba obracet naši pozornost.

Jaká řeč se však může zrodit z takové absence? A především: kdo je pak oním filosofem, jenž se chápe slova? „Co se s námi stane, jestliže zbaveni otravy seznáme, co jsme? Ztraceni mezi žvanily v noci, v níž již můžeme pouze nenávidět zdání světla, které vydává žvást."[4] V oddialektizované řeči, v samém nitru toho, co říká, ale právě tak u kořenů své možnosti filosof ví, že „nejsme všechno"; zakouší však, že on sám neobývá svou řeč celou jako tajemný a vše-mluvný bůh; odhaluje, že vedle něho je tu řeč, která mluví a jejímž není pánem; řeč, která usiluje, která se tříští a která se odmlčuje a kterou filosof není již s to uvést do pohybu; řeč, kterou on sám kdysi mluvil a která

[4]Georges Bataille, *Somme athéologique*, 1. část: *L'Expérience intérieure* (1943), Gallimard, „Collection blanche", 6. vyd., Paris 1954, Avant-Propos, s. 10.

se teď od něho odtáhla a krouží ve stále mlčenlivějším prostoru. A především objevuje, že dokonce i v okamžiku, kdy mluví, není vždy usídlen v nitru své řeči stejným způsobem; že na místě promlouvajícího subjektu filosofie — jehož evidentní a upovídanou identitu nezpochybnil nikdo od Platóna až po Nietzscheho — se vyhloubila prázdnota, v níž se svazuje a rozvazuje, kombinuje a vylučuje mnoho promlouvajících subjektů. Kdo od přednášek o Homérovi až k výkřiku blázna v ulicích Turína mluvil touto nepřetržitou řečí, tak úporně stejnou? Poutník a jeho stín? Byl to filosof, anebo první z nefilosofů. Zarathustra, jeho opice, anebo již nadčlověk? Dionýsos, Kristus, jejich smířené podoby, anebo nakonec ecce homo? Zhroucení filosofické subjektivity, její rozptýlení uvnitř řeči, která ji vyvlastnila, a přitom ji zmnožuje v prostoru jejího chybění, je patrně jednou ze základních struktur současného myšlení. Ale ani zde nejde o nějaký konec filosofie. Spíše o konec filosofie jako svrchované a prvotní formy filosofické řeči. Možná bychom proti všem těm, kdo především usilují uchovat jednotu gramatické funkce filosofie — za cenu soudržnosti, ba samé existence filosofické řeči —, mohli postavit příkladný podnik Bataillův, jenž neúnavně vždy zevnitř prolamoval svrchovanost filosofujícího subjektu. Potud se mu také jeho řeč a jeho zkušenost staly jeho mukou. Prvním a reflektovaným rozkouskováním toho, kdo mluví filosofickou řečí. Rozhození hvězd, obstupujících půlnoční nebe, aby daly zrod bezhlesným slovům. „Jako stádo hnané nějakým nekonečným pastevcem bychom bečíce prchali, prchali

bez konce před hrůzou z toho, že se bytí převede na totalitu."[5]

Tato fraktura filosofického subjektu je v řeči našeho myšlení citelná nejen na základě toho, že se v ní vyskytují vedle sebe románová díla a reflexivní texty. Bataillovo dílo ji ukazuje mnohem důsledněji ustavičným přecházením mezi odlišnými rovinami promluvy a systematickým odpoutáním od vztahu k já, které se chopilo slova, připraveno rozvíjet je a ustavit se v něm: odtud odpoutávání v čase („napsal jsem toto" a „až půjdu touto cestou ještě jednou, vrátím se k tomu"), odpoutávání v distanci promluvy vzhledem k tomu, kdo mluví (deník, sešity, básně, vyprávění, úvahy, rozpravy), odpoutávání uvnitř svrchovanosti, jež myslí a píše (knihy, anonymní texty, předmluvy k vlastním textům, připojené poznámky). A právě uvnitř tohoto mizení filosofujícího subjektu postupuje filosofická řeč jakoby labyrintem nikoli proto, aby tento subjekt opět nalezla, nýbrž aby zakusila (prostřednictvím řeči samé) jeho ztrátu, a to na samé hranici, to jest v onom otevření samém, kde vzchází jeho bytí, avšak je již ztraceno, zcela vyhnané mimo sebe, ze sebe vyprázdněné až k absolutní prázdnotě — v otevření, které je komunikace: „Vypracování není v této chvíli nezbytné; hned a jakoby sám sebou stržen vcházím v úzkosti opět do noci zbloudilého děcka, abych se dále k tomuto vytržení opět vrátil; bez jiného cíle, než je vyčerpání, bez jiné mož-

[5] Georges Bataille, *Ibid.*, 2. část: *Le Supplice*, Gallimard, „Collection blanche", 6. vyd., Paris 1954, s. 51.

nosti zastavit se, než je bezvědomí. To je mučivá radost."[6]

To je přesný opak pohybu, který již od Sókrata nesl západní moudrost: filosofická řeč slibovala této moudrosti poklidnou jednotu subjektivity, jež v ní vítězila, když se v ní a skrze ni celá ustavila. Je-li však filosofická řeč tím, v čem se bez ustání opakuje trýzeň filosofa a kde je puštěna do větru jeho subjektivity, pak nejen moudrost není více než figura kompozice a rekompenzace, nýbrž pak se také osudovým způsobem v tomto pádu filosofického jazyka (to, nač padá — tvář kostky, a to, v čem padá: prázdno, do něhož je kostka vypuštěna) otevírá jistá možnost, totiž možnost filosofa–šílence. To jest toho, kdo nikoli vně své řeči (nějakou zvnějšku přicházející nahodilostí anebo přes nějaký výkon představivosti), nýbrž v sobě a v samém jádru svých možností objevuje transgresi svého bytí jako filosofa. To je nedialektická řeč hranice, jež se rozvíjí pouze v překračování toho, kdo mluví. A tato hra transgrese a bytí ustavuje filosofickou řeč, jež ji reprodukuje a jistě i produkuje.

•

Tato skalnatá řeč, tato řeč, která se nedá obejít a které je vlastní zlom, sráz a rozdrásaný průběh, je tedy řeč kruhová, jež odkazuje k sobě samé a ohýbá se přes problematizaci svých hranic — jako by nebyla nic než malou lampou noci, z níž tryská podivné světlo, označující prázdnotu, z níž pochází a k níž osudově odka-

[6] *Ibid.*, s. 74.

zuje všechno to, co osvětlí a čeho se dotkne. Možná právě tato zvláštní konfigurace dává Oku to jeho výsadní postavení, které mu Bataille ustavičně přiznával. V celém jeho díle (od prvního románu až k *Larmes d'Éros*[7]) je figurou vnitřní zkušenosti: „Když v samém srdci úzkosti zlehka probouzím podivnou absurditu, tehdy se nahoře, uprostřed mé lebky otevře oko."[8] Neboť oko, tato malá bíla koule uzavřená kolem noci, rýsuje kruh hranice, kterou prolamuje pouze nájezd pohledu. A jeho vnitřní temnota, jeho černé jádro se rozlévá po světě jako pramen, který vidí, to jest který osvětluje; rovněž tak ale můžeme říci, že soustřeďuje všechno světlo světa do malé černé skvrny pupily a zde ji mění v jasnou noc obrazu. Je zrcadlem i lampou; rozlévá světlo kolem sebe a v pohybu, který možná ani není protikladný, vrhá právě toto světlo do průhlednosti svých studnic. Jeho globus má rozsah zázračného klíčku — jako je očko ve vejci, jež puká směrem k onomu středu noci a naprostého světla, jímž jest a jímž přestalo být. Je podobou bytí, které není než transgresí své vlastní hranice.

Ve filosofii reflexe oko může — právě proto, že je schopno dívat se — vnikat víc a více do svého nitra. Za okem, které vidí, je oko mnohem subtilnější, diskrétní, ale rovněž tak čilé, že jeho vpravdě všemocný pohled prohryzává bílou bulvu vlastního těla; za ním

[7] Georges Bataille, *Les Larmes d'Éros*, Jean-Jacques Pauvert, Paris 1961, in: *Œuvres complètes, op. cit.*, sv. X, 1987, s. 573–627.
[8] Georges Bataille, *Le Bleu du ciel*, in: *L'Expérience intérieure*, 3. část: „Antécédents du supplice ou la comédie", *op. cit.*, s. 101.

je nové a za ním další, stále jemnější, a jejich substancí již není nic než čirá průhlednost pohledu. Proniká do středu nehmotného, kde se rodí a váží nehmatatelné podoby pravdivého: to je srdce věcí, jež je jejich svrchovaným subjektem. U Bataille je pohyb obrácený: pohled, překračující kulovitou hranici oka, ustavuje toto oko v jeho okamžikovém bytí; vtahuje je do tohoto světelného šumotu (pramen, který se vylévá, slzy, jež tečou, brzy i krev), vrhá je mimo sebe, přivádí je k hranici, tedy až tam, kde tryská v plameni svého bytí, jenž vzápětí hasne a neponechává v rukou nic než malou, žilkami protkanou bílou kouli oka, které vystoupilo z očnice a jehož bílá hmota zhasila všechny pohledy. Na místě, kde vzcházel pohled, zůstává pouze prohlubeň lebky, noční lampa, před níž se vyrvané oko uzavírá do své sféry, zbavujíc ji pohledu, a současně s tím poskytuje této absenci výhled na nezničitelné jádro, které teď uvěznilo mrtvý pohled. V této distanci násilí a vytržení je oko viděno absolutně, avšak je mimo každý pohled; filosofický subjekt je vyvržen ze sebe sama, je pronásledován až do svých posledních koutů a z hloubky této distance, v bezmezné prázdnotě, která tu zbyla, když odtud vyšel subjekt, mluví svrchovanost filosofické řeči.

Je ale možné, že jakmile je oko vyrváno a odvedeno pohybem, který je znovu obrací k nočnímu a hvězdnému nitru lebky, takže mu zevnitř ukazuje jeho slepý a bílý rub, právě tehdy uskutečňuje to, co je v něm nejpodstatnějšího: uzavírá se před denním světlem v pohybu, jenž vyjevuje jeho vlastní běl (ale ta právě je obrazem jasu, jejím odrazem na povrchu, třebaže právě

proto s ním nemůže být ve styku a nemůže tuto běl ani sdělovat); okrouhlá noc pupily je posílá k ústřední temnotě, kterou osvětluje svým jasem, vyjevujíc ji jakožto noc. Obrácené oko je nejvíce uzavřené i nejvíce otevřené: když roztáčí okruh toho, k čemu dosahuje, takže zůstává stejným a na stejném místě, otřásá nocí a dnem, prolamuje jejich hranici, aby ji znovu objevilo na stejné čáře a na jejím rubu; ona bílá polokoule, jež se na okamžik ukazuje tam, kde se oční panenka otevřela, je jako bytí oka, překračujícího hranici svého vlastního pohledu — když překračuje tuto otevřenost do dne, kterou je definována transgrese každého pohledu. „Kdyby člověk nezavřel suverénně oči, neviděl by nakonec to, co stojí za to, aby bylo viděno."[9]

To, co stojí za to, aby bylo viděno, však není nějaké vnitřní tajemství, nějaký jiný, více noční svět. Oko, které je vytrženo z místa svého pohledu a obráceno směrem do své očnice, šíří teď své světlo pouze do této jeskyně z kostí. Jeho obrácená bulva neukazuje nějakou „smrt v malém", nýbrž smrt vůbec, a nechává ji zakoušet právě tam, kde jest, v tomto tryskání na místě, jež otevírá. Smrt není pro oko ona neustále vzdálená čára obzoru, nýbrž je tam, kde je oko samo, v křižovatce všech jeho možných pohledů, na oné hranici, kterou oko ustavičně překračuje, dávajíc jí vyvstat jako absolutní hranici v pohybu extáze, která mu dovoluje skok na druhou stranu. Vytržené oko odkrývá pouto mezi řečí a smrtí právě tehdy, když

[9] Georges Bataille, *La Litterature et le Mal. Baudelaire* (1957), in: *Œuvres complètes, op. cit.*, sv. IX, 1979, s. 193.

rozehrává hru hranice a bytí. Možná že důvod jeho privilegovaného postavení záleží právě v tom, že zakládá možnost dát řeč této hře. Velké scény, u nichž Bataillova vyprávění prodlévají, nejsou nic než ony výjevy erotických smrtí, kdy vytržené oči ukazují své bílé hranice a vrávorají do gigantických a prázdných očnic. Mimořádně přesně je tento pohyb podán v románu *Le Bleu du ciel*: jednoho z prvních listopadových dní, kdy svíce a světélka ozařují půdu německých hřbitovů, se vypravěč uložil ke spánku s Dorotheou mezi náhrobními kameny; když se miluje uprostřed mrtvých, vidí všude kolem sebe zemi jako jasné noční nebe. A nebe nad ním tvoří velkou prázdnou očnici, lebku, v níž poznává svůj pád, když ve chvíli, kdy slast uvede do pohybu tuto čtveřici očí, prochází kolem dokola svým pohledem: „Země pod Dorotheiným tělem byla otevřená jako hrob, její břicho se mi rozevíralo jako čerstvý hrob. Když jsme se milovali na hřbitově plném hvězd, zmocnilo se nás ochromení. Každé z těchto světel zvěstovalo kostlivce v hrobě; dohromady tvořila mihotavé nebe, jež bylo právě tak matoucí jako naše spletená těla... Rozepnul jsem Dorotheiny šaty, zašpinil její prádlo a její hruď čerstvou zemí, která mi zůstala na prstech. Naše těla se chvěla jako dvě řady zakusujících se zubů."[10]

Co však může znamenat tento obraz v samém nitru myšlenky? Co označuje ono stále se navracející oko, v němž jako by se shrnovalo to, co Bataille postupně

[10]Georges Bataille, *Le Bleu du ciel*, Jean-Jacques Pauvert, Paris 1957, in: *Œuvres complètes, op. cit.* sv. III, 1971, s. 481–482.

nazýval *vnitřní zkušeností, krajností možného, komickým konáním* anebo jednoduše *meditací*? Nepochybně to není metafora v tom smyslu, v němž je u Descarta metaforické jasné vnímání pohledu anebo ono ostří ducha, které nazývá *acies mentis*. Vyhaslé oko neznamená u Bataille v jeho řeči nic právě proto, že je její hranicí. Ukazuje k okamžiku, kdy se řeč ocitá na pokraji sebe samé a vyráží mimo sebe, kdy vybuchuje a radikálně popírá sebe ve smíchu, v slzách, v očích, které extáze obrátila v sloup, v němé a krajní hrůze oběti, kdy takto prodlévá na hranici této prázdnoty, promlouvajíc o sobě druhou řečí, kdy nepřítomnost svrchovaného subjektu vykresluje její podstatné vyprázdnění a bezodkladně rozlamuje jednotu mluvy. Vytržené či obrácené oko je prostor Bataillovy filosofické řeči, prázdnota, v níž se rozpíná a ztrácí, aniž by přestávala mluvit — podobně jako vnitřní, průzračný a osvětlený zrak mystiků a spiritualistů vyznačuje místo, v němž se tajná řeč modlitby zachycuje a dusí v zázračném sdílení, jež ji umlčuje. Stejně tak, třebaže obráceným způsobem, i Bataillovo oko vykresluje prostor, kde řeč a smrt patří k sobě a kde řeč objevuje své bytí v prolamování svých hranic: je to forma nedialektické řeči filosofie.

V tomto oku, jež je základní figurou místa, z něhož mluví Bataille a kde jeho roztříštěná řeč nachází vždy své útočiště, objevují smrt boha (slunce, jež se otřásá, a velké oční víčko, které uzavírá svět), zkouška konečnosti (tryskání ve smrti, ohyb světla, jež hasne, jakmile zjišťuje, že nitro je prázdná lebka, ústřední nepřítomnost) a návrat řeči k sobě v okamžiku jejího

zemdlení jistou formu toho svazku, který předchází mluvě, svazku, jemuž se podobá pouze ono pouto, které znají jiné filosofie, totiž pouto mezi pohledem a pravdou, anebo mezi kontemplací a absolutnem. Co se odkrývá tomuto oku, jež obracejíc se zakrývá navždy sebe sama, je právě bytí hranice: „Nikdy nezapomenu na to, co násilného a zázračného je skryto ve vůli otevřít oči, pohlédnout do tváře toho, co jest, co se děje."

Je možné, že zkušenost transgrese právě v tomto pohybu, jenž ji vede do hluboké noci, ukazuje onen vztah konečnosti k bytí, onen moment hranice, k němuž antropologické myšlení od doby Kantovy ukazovalo jazykem dialektiky jen zdálky a zvnějšku.

•

Dvacáté století objevilo příbuzné kategorie mrhání, excesu, hranice, transgrese: zvláštní a neredukovatelnou formu oněch nenávratných gest, která spotřebovávají a stravují. V myšlení pracujícího člověka a člověka jako producenta — jež bylo myšlením evropské kultury od konce 18. století — se spotřeba definovala potřebou a potřeba měla svým jediným modelem hlad. Jakmile se hlad prodloužil do usilování o zisk (což je žádostivost toho, kdo nemá hlad), ocitl se člověk v dialektice výroby, v níž bylo možno číst jednoduchou antropologii: ve výkonech své práce a v předmětech, jež svýma rukama vytvořil, ztratil člověk pravdu svých bezprostředních potřeb, avšak právě zde byl na druhé straně schopen objevit svou podstatu a neurčité uspokojení svých potřeb. Je ovšem zcela zřejmé, že

hlad zde nesmí být chápán jako ono antropologické minimum, jehož je třeba pro definici práce, výroby a zisku; že potřeba má zajisté úplně jiný statut, anebo že se přinejmenším řídí režimem, jehož zákony jsou neredukovatelné na dialektiku výroby. Objevení sexuality, onoho nebe neurčité neskutečnosti, do něhož ji od počátku zasadil Sade, systémově podmíněné formy zákazu, o níž už dnes víme, že ve své síti drží sexualitu, transgrese, jejíž je sexualita ve všech kulturách předmětem i nástrojem, to vše je imperativ, který zcela jasně ukazuje, že je nemožné, abychom této zásadní zkušenosti, kterou je pro nás sexualita, vnucovali takovou řeč, jakou je tisíciletý jazyk dialektiky.

Je možné, že vynoření sexuality v naší kultuře je událost, která má různé hodnoty; je spjata se smrtí Boha a s onou ontologickou prázdnotou, kterou tato smrt otevřela na hranicích našeho myšlení; je spjata rovněž s oním stále ještě němým a tápavým objevováním takové formy myšlení, při němž zkoumání hranice nahrazuje zkoumání celku a v němž gesto transgrese nahrazuje pohyb rozporu. A konečně je spjata se zproblematizováním řeči touto řečí samou v kruhovosti, kterou „skandální" násilnost erotické literatury sice neprolamuje, nicméně ukazuje ji už ve způsobu, jímž pracuje se slovy. Neboť sexualita má rozhodující význam pro naši kulturu pouze ve slově a pokud je slovem. Není to tak, že naše řeč byla po dvě staletí erotizována, nýbrž po Sadovi a po smrti boha je naše sexualita pohlcena univerzem řeči, které ji zbavuje její přirozenosti a klade ji do onoho prázdna,

v němž zakládá svou svrchovanost a v němž toto univerzum řeči klade jako Zákon hranice, které překračuje. Vyjevení sexuality jako základního problému v tomto smyslu vyznačuje přechod od filosofie pracujícího člověka k filosofii bytosti nadané řečí; stejně jako byla filosofie dlouho sekundární vzhledem k vědění a práci, je třeba říci, že dnes je sekundární — ač nikoli kvůli nějaké krizi, nýbrž na základě podstatné struktury — vzhledem k řeči. Sekundární však neznamená, že by byla odkázána na nějaké opakování či na komentář, nýbrž znamená to, že zakouší sebe samu a hranice své řeči v této transgresi řeči, jež ji podobně jako Bataille přivádí k bezmoci promlouvajícího subjektu. Od toho dne, kdy naše sexualita začala mluvit a stala se mluvenou, řeč přestala být momentem odhalování nekonečna; konečnost a bytí zakoušíme nyní právě v hutnosti řeči. V jejím temném sídle se setkáváme s nepřítomností Boha a s naší smrtí, s hranicemi a jejich překračováním. Možná však, že se tato řeč rozsvěcuje těm, kdo své myšlení zcela oprostili od dialektické řeči, právě tak, jako se nejednou rozzářila Bataillovi, jakmile v samém srdci noci zakoušel, že se mu jeho řeč ztrácí. „Co nazývám nocí, není nějaká temnota myšlení; noc má moc světla. Noc je samo mládí a opojnost myšlenky."[11]

Tato „zástava mluvy", v níž uvázla naše filosofie a jejíž všechny rozměry Bataille prošel, možná není tou ztrátou řeči, kterou se zdál naznačovat konec dialektiky: spíše jde o zatažení filosofické zkušenosti do řeči a o objev, že v řeči a v pohybu, jímž řeč vyslovuje to, co nemůže být vysloveno, se uskutečňuje zkušenost hranice v té podobě, v níž je úkolem dnešního myšlení.

[11] Georges Bataille, *Le Coupable. La Divinité du rire. III: Rire et Tremblement*, in: *Œuvres complètes, op. cit.*, sv. V, 1973, s. 354.

Je možné, že řeč definuje prostor oné zkušenosti, v níž promlouvající subjekt vystavuje sebe sama, místo aby se vyjadřoval, a v níž směřuje k setkání s vlastní konečností, takže jej každé slovo odkazuje k jeho vlastní smrti. To je prostor, jenž každé dílo mění v jedno z oněch gest „býčího zápasu", jak o něm mluvil Leiris, když uvažoval sám o sobě, avšak nepochybně měl přitom na mysli i Bataille.[12] V každém případě to byla právě bílá pláž arény (gigantické oko), kde měl Bataille tuto zkušenost, jež je pro něj podstatná a která charakterizuje celou jeho řeč, totiž že smrt se *sděluje sdělováním* a že vyrvané oko, tato bílá a němá koule, se může stát mocným zárodkem v noci těla a zpřítomňovat onu nepřítomnost, o níž stále mluví sexualita a díky níž její mluva stále pokračuje. Ve chvíli, kdy se býčí roh, smrtící a oslepující (blýskavý meč, chápající se noci v pohybu, který je pravým opakem světla, vystupujícího z noci oka), zaráží do očnice toreadora, učiní Simona ono gesto, jež jsme již poznali, a pozře bledé a z kůže stažené semeno, navracejíc jeho prapůvodní noci velkou světelnou mužnost, završující její vraždu. Oko je přivedeno ke své noci, okrouhlost arény se rozpadá a hroutí, avšak právě v té chvíli se

[12] Michel Leiris, *De la littérature considérée comme une tauromachie*, Gallimard, „Collection blanche", Paris 1946.

bezodkladně zjevuje bytí a *gesto, jež překračuje hranici, se dotýká nepřítomnosti samé*: „Dvě koule stejné barvy a povahy se navzájem oživovaly opačnými a současnými pohyby. Bílé varle býka vniklo do černého a růžového těla Simonina; z hlavy mladíka vyhřezlo oko. Tato shodnost, nadosmrti spojená s močením nebes, mi připomněla Marcelu. V tomto neuchopitelném okamžiku se mi zdálo, že se jí dotýkám."

MYŠLENÍ VNĚJŠKU

LŽU, MLUVÍM

Řecká pravda se kdysi otřásla pod tímto jediným tvrzením: „Lžu." „Mluvím" podrobuje zkoušce celou moderní literaturu.

Obě výpovědi nemají ovšem stejnou sílu. Víme, že Epimenidův argument se dá zvládnout, jestliže v rámci promluvy, jež se umně vztahuje k sobě samé, rozlišíme dva výroky, z nichž jeden je předmětem druhého. Gramatická konfigurace tohoto paradoxu sice může obejít tuto podstatnou dvojitost (zejména je-li vázána na jednoduchou formu „Lžu"), ale nemůže ji potlačit. Každá výpověď musí být vzhledem k tomu, co jí slouží jako objekt, nadřazeného „typu". Skutečnost, že výrok–předmět je rekurentní vzhledem k tomu, co označuje, že upřímnost Kréťana je v okamžiku, kdy mluví, zkompromitována obsahem jeho tvrzení, že docela dobře může lhát, mluví-li o lži, to vše není tak nepřekonatelnou logickou překážkou jako důsledek jistého čistého a prostého faktu: promlouvající subjekt je týž jako ten, o kterém se mluví.

Ve chvíli, kdy nevyslovuji nic než „já mluvím", žádné z těchto nebezpečí mi nehrozí: obě tvrzení, jež jsou skryta v jediné výpovědi („mluvím", „říkám, že

mluvím"), se navzájem nekompromitují. Chrání mne nedobytná pevnost, v níž tvrzení tvrdí sebe sama, je v přesné shodě samo se sebou, nepřečnívá přes žádný ze svých okrajů a vylučuje všechno nebezpečí omylu, neboť neříkám nic než fakt, že mluvím. Výrok–předmět a výrok, který jej vypovídá, se sdělují sobě navzájem bez překážky a bez zábran, a to nejen vzhledem k promluvě, o kterou běží, nýbrž i pokud jde o subjekt, jenž tuto promluvu artikuluje. Je tedy pravda, pravda jednou provždy, že mluvím, říkám-li, že mluvím.

Je ale docela dobře možné, že věci nejsou tak jednoduché. I tehdy, když formální pozice tohoto „já mluvím" nevyvolává žádné problémy, jež jsou jí jinak vlastní, její smysl, a to i navzdory tomu, že je zdánlivě tak jasný, otevírá zjevně neomezenou oblast problémů. Toto „já mluvím" se totiž vztahuje k diskursu, jenž právě tím, že tomuto diskursu nabízí jeho předmět, slouží mu zároveň jako jeho nositel. Tento diskurs však není úplný; ono „já mluvím" je totiž svrchované pouze v nepřítomnosti jakékoli jiné řeči; diskurs, o kterém mluvím, když říkám „já mluvím", nepředchází svou existencí před nahou výpovědí a mizí ve chvíli, kdy umlkám. Všechny možnosti řeči tu vysychají v tranzitivitě, v níž se řeč uskutečňuje. Obklopuje ji poušť. Do jaké krajní jemnosti, do jakého zvláštního a úzkého ostří by se měla soustředit řeč, jež by chtěla uchopit sebe samu v této obnažené formě „já mluvím"? Pokud ovšem právě ona prázdnota, v níž se vyjevuje bezobsažná tenkost onoho „já mluvím", není absolutní otevřenost, skrze kterou se řeč může

rozlévat do nekonečna, zatímco subjekt, ono „já", jež mluví, se drobí, rozkládá a rozptyluje tak, že nakonec v tomto holém prostoru mizí. Není-li totiž místem řeči nic než právě tato osamělá svrchovanost onoho „já mluvím", nic ji de iure nemůže omezovat — ani ten, komu je určena, ani pravda toho, co říká, ani hodnoty či reprezentační systémy, jichž používá, stručně řečeno: není již diskursem a sdělováním smyslu, nýbrž šířením řeči v jejím syrovém bytí, čirým rozvíjením vnějšku; subjekt, který mluví, nemá odpovědnost za promluvu (tím, kdo ji vede, kdo v ní něco tvrdí a soudí, anebo se v ní reprezentuje k tomu určenou gramatickou formou), nýbrž je insistencí v prázdnu, v němž bez oddechu pokračuje neurčité rozpínání řeči.

Zvykli jsme si věřit, že moderní literaturu charakterizuje jisté zdvojení, jež jí umožňuje, aby poukazovala k sobě samé; že v této autoreferenci našla prostředek jak krajního zniterňování (takže již není nic než výpovědí samou), tak svého vyjevování v zářivém znaku své vzdálené existence. Avšak ona událost, jež dala vzniknout tomu, co v přísném smyslu slova chápeme jako „literaturu", patří k řádu zvnitřňování pouze pro povrchní pohled; běží spíše o přechod do „vnějšku"; řeč uniká způsobu bytí diskursu — to jest dynastii reprezentace — a literární promluva se rozvíjí ze sebe samé, vytvářejíc síť, jejíž každý bod, odlišný od všech ostatních a stejně vzdálen od všech sousedních, je situován vzhledem ke všem v prostoru, jenž je všechny současně přijímá i odděluje. Literatura není řeč, která se blíží k sobě tak dlouho, dokud nedo-

sáhne ohniska své zářivé manifestace, nýbrž je to řeč, jež se od sebe co nejvíce vzdaluje; a jestliže v tomto vystupování „vně sebe" odhaluje své vlastní bytí, pak tento nenadálý jas odhaluje spíše odstup než ohyb přes sebe sama, spíše rozptýlení, než návrat znaků k sobě samým. „Subjekt" literatury (co v ní mluví a o čem se v ní mluví) není tolik řeč ve své pozitivitě, nýbrž je to prázdnota, v níž tento subjekt nachází svůj prostor, jakmile se vyslovuje v nahotě onoho „já mluvím".

Tento neutrální prostor je dnes příznačný pro celou západní literaturu (která právě proto není ani mytologií, ani rétorikou). A právě proto, že „já mluvím" funguje jako rub „já myslím", je dnes — na rozdíl od doby, kdy bylo třeba zkoumat pravdu — nezbytné zkoumat tuto — fiktivní — literaturu. „Já myslím" vedlo kdysi k nepochybné jistotě Já; „já mluvím" tuto existenci naopak odsouvá, tříští ji a smazává tak, že se z ní už ukazuje pouze její prázdné místo. Myšlení myšlení a tradice ještě širší než filosofie nám ukazovaly, že zde pronikáme k nejhlubší niternosti. Mluvení promluvy nás prostřednictvím literatury, a právě tak i prostřednictvím jiných způsobů řeči naopak přivádí k vnějšku, kde promlouvající subjekt mizí. Nepochybně právě proto západní reflexe tak dlouho váhala, než se odhodlala myslet bytí řeči: jako by tušila nebezpečí, do něhož by evidenci „ego sum" mohla přivést holá zkušenost řeči.

ZKUŠENOST VNĚJŠKU

Proniknutí k řeči, z níž je subjekt vyloučen, průkaz snad již neodvolatelné neslučitelnosti mezi zjevováním řeči v jejím bytí a sebevědomím v jeho identitě, to je dnes zkušenost, jež o sobě dává vědět na značně odlišných místech naší kultury: v gestu psaní samém stejně jako ve snahách o formalizaci jazyka, ve studiu mýtů a v psychoanalýze a rovněž ve zkoumání onoho Logu, jenž jako místo zrodu utváří veškerý západní rozum. Stanuli jsme pojednou před průrvou, jež pro nás byla dlouho neviditelná: bytí řeči se zjevuje samo pro sebe jen tehdy, mizí-li subjekt. Jak ale získat přístup k tomuto zvláštnímu vztahu? Snad prostřednictvím té formy myšlení, jejíž stále ještě nejistou možnost črtala západní kultura na samých svých hranicích. Toto myšlení, jež se pohybuje mimo subjektivitu, aby ji ukazovalo jakoby z vnější strany hranic, aby vyhlásilo její konec, nechalo zajiskřit její rozptylování a podrželo pouze její neodvratnou nepřítomnost, toto myšlení, jež se přitom zastavuje na prahu každé pozitivity, avšak nikoli proto, aby uchopilo její základ anebo její oprávnění, nýbrž proto, aby tu nalezlo prostor, v němž se rozvíjí, ono prázdno, které je jejím místem, a distanci, v níž se pozitivita ustavuje a v níž se rýsují (jakmile sem zaměříme svůj pohled) její bezprostřední jistoty, toto myšlení je vzhledem k niternosti naší filosofické reflexe a vzhledem k pozitivitě našeho vědění tím, co bychom mohli nazvat „myšlením vnějšku".

Jednou bude nezbytné pokusit se definovat základní formy a kategorie tohoto „myšlení vnějšku". Rovněž bude třeba pokusit se sledovat jeho průběh, hledat, odkud přichází a kam směřuje. Lze předpokládat, že se zrodilo z onoho mystického myšlení, jež — počínaje Pseudodionýsiovými texty — bloudilo na samých hranicích křesťanství; je možné, že se po téměř jedno tisíciletí konzervovalo v podobě negativní teologie. Avšak nic není méně jisté: neboť v této zkušenosti jde sice o to vyjít „mimo sebe", avšak jen a jen proto, aby bylo nakonec možné nalézt sebe sama, zahalit se do sebe a usebrat se v oslepující niternosti toho myšlení, jež je plným právem Bytím a Promluvou. Tedy diskursem, jakkoli je tento diskurs jakožto to, co je za veškerou řečí, mlčením a jakožto to, co je za vším bytím, nicotou.

Méně smělý je předpoklad, že první trhlina, kterou se nám ukázalo myšlení vnějšku, se rozevřela paradoxním způsobem v ustavičně se opakujícím Sadově monologu. V době Kantově a Hegelově, v okamžiku, kdy západní vědomí nevyžadovalo nic s takovou naléhavostí jako právě zniternění zákona dějin a světa, nechává Sade jako zákonuprostý zákon světa promlouvat právě jen nahotu touhy. A ve stejné době se v Hölderlinově poezii vyjevila zářivá nepřítomnost bohů a jako nový zákon o sobě dala vědět povinnost vyčkávat, bezpochyby bez konce, enigmatickou pomoc, přicházející od „chybějícího boha". Lze tedy bez přehánění říci, že právě tehdy, když Sade v nekonečném zurčení diskursu obnažil nahotu touhy a Hölderlin v trhlině řeči objevil odvracející se bohy,

kteří tudy mizí, se v našem myšlení, a to pro celé následující století, ustavila, byť zašifrovaným způsobem, zkušenost vnějšku? Zkušenost, jež tenkrát nemusela sice zůstat skrytá, jež však ještě nepronikla do hustších vrstev naší kultury, nýbrž byla po celou dobu, kdy se formulovala, ještě příliš prchavá, cizí, jakoby vnější vzhledem k naší niternosti, skrytá v imperativním požadavku zniternit svět, zbavit se odcizení, překonat klamný moment *Entäusserung*, zlidštit přírodu, vrátit člověku jeho přirozenost a na zemi se zmocnit pokladů, jež byly obětovány nebesům.

Právě tato zkušenost se však znovu a v samém srdci řeči, v níž jiskří vnějšek, vynořuje v druhé polovině 19. století, a to i přesto, že se v ní naše kultura snaží reflektovat tak, jako by řeč podržovala tajemství její niternosti: objevuje se u Nietzscheho, když přichází na to, že veškerá západní metafyzika je spjata nejen se svou gramatikou (což se tušilo zhruba již od Schlegela), nýbrž také s těmi, kdo mluví a mají právo na slovo; objevuje se u Mallarméa, když se řeč ukazuje jako loučení s tím, co pojmenovává, a — počínaje textem nazvaným *Igitur*[1] až k autonomní a aleatorické scénografii jeho *Knihy*[2] — ještě silněji jako pohyb, v němž zaniká ten, kdo mluví; objevuje se u Artauda, jakmile je diskursivní řeč donu-

[1] Stéphane Mallarmé, *Igitur, ou La Folie d'Elbehnon*, Gallimard, „Collection blanche", Paris 1925.

[2] *Le „Livre" de Mallarmé. Premières recherches sur les documents inédits*, ed. Jacques Scherer, Gallimard, Paris 1957.

cena rozvolnit se v násilnost těla a výkřiku, takže myšlení, opouštějící upovídanou niternost vědomí, se stává materiální energií, utrpením těla z masa a kostí, pronásledováním a rozdíráním subjektu; objevuje se u Bataille, jakmile se myšlení, místo aby bylo diskursem rozporu či nevědomí, stává diskursem hranice, prolomené subjektivity, transgrese; objevuje se u Klossowského spolu se zkušeností dvojníka, exteriority simulaker, teatralizované a blouznivé multiplikace „já".

Blanchot není jen jedním ze svědků tohoto myšlení. Do manifestace svých textů se vkládá natolik, že je jimi nejen skryt, nýbrž dokonce se v jejich existenci ztrácí, je v nich nepřítomen zázračnou silou jejich existování, takže je pro nás spíše tímto myšlením samým — jeho reálnou přítomností, absolutně vzdálenou, zářivou, neviditelnou, osudovou nevyhnutelností, nevyhnutelným zákonem, chladnou, nekonečnou a uměřenou mocí tohoto myšlení.

REFLEXE, FIKCE

Je krajně obtížné uchopit toto myšlení řečí, jež by mu byla práva. Neboť každá čistě reflexivní rozprava v sobě skrývá nebezpečí, že zkušenost vnějšku opět převede do rozměru niternosti; reflexe má nepřemožitelný sklon repatriovat tuto zkušenost ve vědomí a v popisu prožitku, v němž se rýsuje „vnějšek" jako zkušenost těla, prostoru, hranic vůle, nepostižitelné přítomnosti druhého. Právě tak nebezpečný je však i slovník fikce: jeho nebezpečnost se skrývá v tom,

že do hutnosti obrazů a do transparence zcela prchavých figur chce ukládat hotové významy, jež potom jakožto vnějšek představovaný imaginací budou znovu tkát starou tkáň niternosti.

Je tedy třeba reflexivní řeč obrátit. Je třeba ji obrátit nikoli k nějakému niternému stvrzování — k jakési ústřední jistotě, z níž by již nemohla být vystěhována —, nýbrž obrátit ji ke krajnosti, v níž se musí ustavičně popírat: jakmile dospěla na pokraj sebe samé, pak se již nikde neukazuje žádná pozitivita, jež by ji popírala, nýbrž prázdno, v němž se ztratí; právě k této prázdnotě musí reflexivní řeč směřovat a přijmout, že se rozloží v hukotu, v bezprostřední negaci toho, co říká, v tichu, které není intimitou nějakého tajemství, nýbrž čistým vnějškem, v němž se slova donekonečna rozlévají. Právě proto nepracuje Blanchot s jazykem dialektiky negace. Dialektické popření totiž znamená, že to, co se popírá, vstupuje do neklidné niternosti ducha. Popírat vlastní rozmluvu, jak to dělá Blanchot, znamená, že tato rozprava ustavičně opouští sebe samu a že se jí v každém okamžiku bere nejenom to, co právě řekla, nýbrž také sama schopnost toto vyslovit, znamená to ponechat ji tam, kde je, tedy daleko za sebou, aby měla volnost počátku — který je pak čistým původem, poněvadž jeho principem není než tento počátek sám a prázdnota, avšak který je rovněž novým početím, protože tuto prázdnotu uvolnila řeč, jež se sama vyprázdnila. Nikoli tedy reflexe, nýbrž zapomnění; nikoli rozpor, nýbrž popírání, které zahlazuje; nikoli usmíření, nýbrž přesívání; nikoli duch, úporně pracující ke své

jednotě, nýbrž neohraničená eroze zvnějšku; nikoli konečná a osvětlující pravda, nýbrž zurčení a nouze řeči, jež vždy již započala. „Nikoli slova, stěží šepot či chvění, méně než ticho, méně než propast prázdnoty; plnost prázdnoty, cosi, co nelze umlčet a co se zmocňuje celého prostoru, cosi nepřerušeného, ustavičného, chvění a již i šepot, nikoli šepot, nýbrž slovo, nikoli slovo lecjaké, nýbrž slovo zřetelné, pravé, slovo v mém dosahu."[3]

Symetrický obrat se rovněž očekává od řeči fikce. Tato řeč nemá již být mocí, ustavičně produkující obrazy, kterým dává zářit, nýbrž má být naopak schopností, která tyto obrazy rozpouští, zbavuje je veškeré jejich tíže a dává jim vnitřní průzračnost, jež je postupně prosvětlí tak, že nakonec vybuchnou a rozptýlí se v lehkosti nepředstavitelného. Blanchotovy fiktivní příběhy jsou spíše než obrazy proměnami, přesuny, neutrálními prostředníky či průsečíky obrazů. Jsou přesné a jejich tvary se rýsují jen v šedi každodenního a anonymního; a jestliže vzbuzují úžas, pak nikoli samy sebou, nýbrž v prázdnu, jež je obklopuje, v prostoru, do něhož jsou bez kořene a podstavce postaveny. Fiktivnost není nikdy ve věcech anebo v lidech, nýbrž je v nemožné pravděpodobnosti toho, co se odehrává mezi nimi: v setkání, v blízkosti toho nejvzdálenějšího, v absolutním skrytí tam, kde jsme. Fikce tedy nespočívá v ukazování neviditelného, nýbrž ukazuje, jak neviditelná je neviditelnost viditel-

[3]Maurice Blanchot, *Celui qui ne m'accompagnait pas*, Gallimard, „Collection blanche", Paris 1953, s. 125.

ného. Odtud její hluboká spřízněnost s prostorem, jenž — rozumíme-li mu tímto způsobem — je pro fikci tím, čím je reflexi negativita (dialektická negace je naproti tomu spojena s příběhem času). A právě tuto úlohu mají skoro ve všech Blanchotových příbězích domy, chodby, dveře a pokoje: jsou to místa bez místa, prahy, které vábí, uzavřené prostory, které jsou sice chráněné, a přece otevřené do všech stran, chodby, na nichž práskají dveře, otevírající se do míst nesnesitelných setkání a oddělující je propastmi, přes něž nepřejde ani hlas a nad nimiž umlkají i výkřiky; jsou to chodby, ústící do jiných, chodby, v nichž se v noci, přesahující každý spánek, ozývají ztlumené hlasy mluvících, kašlání nemocných, chropot umírajících a přerývaný dech toho, kdo není schopen skoncovat se svým umíráním; místnost delší než širší, úzká jako tunel, v níž se blízkost a dálka — přibližující se zapomnění a dálka očekávání — navzájem sbližují a neurčitým způsobem vzdalují.

Tímto způsobem se kříží trpělivost reflexe, jež se ustavičně vyvrací ze sebe ven, s fikcí, která se ruší v prázdnotě, v níž rozvíjí své figury tak, aby utvořily diskurs, vyjevující se bez závěru a bez obrazu, bez pravdy i divadla, bez důkazu, bez masky, bez afirmace, osvobozený od každého centra, bez domova; to tvoří jeho vlastní prostor jako vnějšek, k němuž zvnějšku mluví. Tento diskurs jakožto promluva vnějšku, diskurs, který do svých slov přejímá vnějšek, k němuž se obrací, bude pak mít otevřenost komentáře: opakování toho, co vně pokračuje ve svém ustavičném šramocení. Avšak jakožto promluva, která je

stále vně toho, co říká, bude tento diskurs neutuchajícím pronikáním k tomu, čeho velice jemné světlo nikdy nebylo zachyceno řečí. Tento způsob singulárního bytí diskursu — navracení k dvojznačnému prázdnu rozuzlení a počátku — zcela nepochybně označuje místo, které je společné jak Blanchotovým „románům" či „vyprávěním", tak i jeho „kritice". Neboť jakmile myšlení přestává sledovat sklon myšlení ke zniterňování, jakmile se obrací k samému bytí řeči a myšlení přiklání k vnějšku, pak je jakoby z jediného kusu: je to úzkostlivě přesné zaznamenávání zkušeností, setkávání, nepravděpodobných znaků —, je to řeč o vnějšku každé řeči, slova o neviditelné straně slov; pozornost k tomu, co tu již z této řeči existuje, co již bylo vyřčeno, vytištěno, co se již vyjevilo — naslouchání nejen tomu, co v ní již bylo proneseno, nýbrž oné prázdnotě, probíhající mezi jejími slovy, hukotu, který ji ustavičně rozkládá, diskursu o tomto nediskursivním prostoru každé řeči, fikci neviditelného prostoru, v němž se vyjevuje. Právě proto se však rozdíl mezi „romány", „vyprávěními" a „kritikou" u Blanchota stále oslabuje, takže v textu nazvaném *L'Attente l'Oubli* mluví již jen řeč sama — řeč, která nikomu nepatří, která není ani reflexivní, ani fiktivní, která nepatří již řečenému ani tomu, co ještě řečeno nebylo, nýbrž je „mezi obojím jako toto místo velkého, strnulého gesta, zadržování věcí v jejich latenci".[4]

[4]Maurice Blanchot, *L'Attente l'Oubli*, Gallimard, „Collection blanche", Paris 1962, s. 162.

VÁBENÍ A NEVŠÍMAVOST

Vábení je Blanchotovi právě tím, čím je Sadovi touha, Nietzschovi síla, Artaudovi materiálnost myšlení a Bataillovi transgrese: je to čistá, absolutně obnažená zkušenost vnějšku. Je ovšem třeba dobře rozumět, co se tímto slovem míní: vábení, jak mu rozumí Blanchot, nemá svým základem nějaký půvab, neprolamuje žádnou samotu, nezakládá žádnou pozitivní komunikaci. Být váben neznamená být osloven nějakým svůdným vnějškem, nýbrž znamená to spíše zakoušet v prázdnu a obnaženosti přítomnost vnějšku, jakož i fakt, který je s touto přítomností spjat, totiž že jsme neodvolatelně mimo tento vnějšek. Vábení neláká jedno nitro k tomu, aby se sblížilo s jiným, nýbrž majestátním způsobem vyjevuje, že vnějšek jest zde, otevřený, bez jakékoli intimity, ochrany a opory (jak by mohl mít nějakou oporu, nemá-li žádnou niternost, nýbrž rozvíjí se do nekonečna mimo všechny limity?); vyjevuje, že k této otevřenosti neexistuje žádný přístup, protože vnějšek nemá žádnou esenci; nemůže se ukázat jako pozitivní přítomnost — jako nějaká věc osvětlená ze svého nitra jistotou své vlastní existence —, nýbrž jen jako absence, jež se co nejvíce vzdaluje sobě samé a pohřbívá se ve svém znaku, kterým nás na sebe zaměřuje, jako by bylo možné jí dosáhnout. Vábení, tato zázračná prostota otevřenosti, nenabízí nic než prázdnotu, donekonečna se rozevírající před kroky toho, kdo je váben, nic než lhostejnost, která jej pohlcuje, jako by tu vůbec nebyla, nic než němotu,

jež je příliš důrazná, než aby jí bylo možné vzdorovat, a příliš dvojznačná, než aby jí bylo možné rozluštit a podat její definitivní interpretaci — nenabízí nic než gesto ženy u okna, pootevřené dveře, úsměv strážce na zakázaném prahu, pohled zasvěcený smrti.

Nutným protějškem vábení je nevšímavost. Jejich vzájemné vztahy jsou velice složité. Aby mohl být člověk zváben, musí být nevšímavý — musí mít onu bytostnou nevšímavost, která za nicotné pokládá to, co právě koná (Tomáš v románu *Aminadab*[5] vchází do dveří bájného penzionu jen proto, že z nevšímavosti nevešel do protějšího domu), za neexistující svou minulost, své blízké a celý svůj ostatní život, což vše je tímto způsobem vyvrženo vně (ani v penzionu z *Aminadab*, ani ve městě z *Très-Haut*,[6] ani v „sanatoriu" v *Dernier Homme*,[7] ani v bytě z *Moment voulu*[8] nevědí postavy o tom, co se odehrává mimo, a nezabývají se tím; jsme vně tohoto vnějšku, jenž nikdy není představen, nýbrž ustavičně jej naznačuje pouze bělavost jeho absence, vybledlost abstraktní vzpomínky, anebo nanejvýš víření sněhu před oknem). Tato nevšímavost je ovšem jen druhou stránkou zanícení —

[5]Maurice Blanchot, *Aminadab*, Gallimard, „Collection blanche", Paris 1942.

[6]Maurice Blanchot, *Le Très-Haut*, Gallimard, „Collection blanche", Paris 1948.

[7]Maurice Blanchot, *Le Dernier Homme*, Gallimard, „Collection blanche", Paris 1957.

[8]Maurice Blanchot, *Au moment voulu*, Gallimard, „Collection blanche", Paris 1951.

této němé, neopodstatněné, úporné, protože překonávající všechny překážky, připravenosti k přitažlivosti vábení, anebo ještě přesněji (poněvadž vábení nemá žádnou pozitivitu) připravenosti být v prázdnotě pohybu bez cíle a bez pohnutky, který je pohybem vábení samého. Zcela správně proto Klossowski klade takový důraz na to, že Henri, tato postava z *Très-Haut*, má jméno „Sorge" (Starost), třebaže se v textu samém toto jméno uvádí jen dvakrát či třikrát.

Je však tato horlivost vždy bdělá, neproviňuje se zapomněním — jež je zdánlivě zcela marné, avšak právě tím má větší váhu než masivní zapomenutí celého života, všech minulých pout a příbuzenských svazků? Není tato pouť, na kterou se dává vábený člověk, právě jen rozptylováním a blouděním? Což není naopak třeba „spočinout zde, nechat všeho", jak se to několikrát navrhuje v textu nazvaném *Celui qui ne m'accompagnait pas* a v *Le Moment voulu*? Není horlivosti vlastní, že se sama zavaluje vlastní snahou vykonat příliš, že podstupuje stále více cest, že se dusí svou zatvrzelostí, s níž chce předstihnout vábení, zatímco vábení ze své skrytosti promlouvá svým majestátním hlasem jen k tomu, kdo ustupuje? K podstatě horlivosti patří nevšímavost k víře, že to, co je skryto, je jinde, že minulé se vrací, že jí vládne zákon, který ji střeží, očekává a špicluje. Kdo kdy bude moci poznat, zdali Tomáš — snad právě zde je třeba myslet na „bezvěrce" — neměl více víry než ostatní, když se staral o svou víru a toužil spatřit a dotknout se? A bylo to, čeho se jakožto těla z masa a krve dotkl,

také tím, co hledal, když si přál vzkříšenou přítomnost? A není osvícení, které jím prochází, zároveň stínem i světlem? Možná že Lucie vůbec není ta, kterou hledal; snad se měl raději tázat toho, kdo mu byl vnucen jako společník; místo aby vystupoval do vyšších pater, aby se tu setkal s nepravděpodobnou ženou, která se na něj usmála, měl možná jít jednoduchou cestou, sledovat mírný svah a oddat se tam dole vegetativní moci rostlin. Možná vůbec není tím, kdo byl povolán, možná je tu očekáván někdo docela jiný.

Tato nejistota, jež mění horlivost a nevšímavost v rub a líc téhož, má svým zřejmým principem „bezstarostnost, vládnoucí v domě".[9] To je nevšímavost mnohem viditelnější, mnohem zastřenější, mnohem dvojznačnější, a přitom zásadnější než všechna ostatní. V této nevšímavosti lze všechno dešifrovat jako záměrný znak, jako skryté usilování, jako slídění anebo jako past: možná jsou tito líní obyvatelé domu nějaké skryté síly a možná, že kolo štěstěny jen rozdává osudy, které byly již dávno zapsány v knihách. V tomto případě horlivost neobklopuje nevšímavost jako její nezbytný stín, nýbrž nevšímavost je do té míry lhostejná vůči všemu, co ji může vyjevovat či zastírat, že ve vztahu k ní se každé gesto stává znakem. Tomáš byl povolán z nevšímavosti; otevřenost vábení je totéž co nevšímavost, jež se zmocňuje toho, koho vábení přivábilo; síla, s níž přitahuje (a která je právě proto absolutní a absolutně není reciproční),

[9] *Aminadab, op. cit.*, s. 220.

není jednoduše slepá; je iluzorní, nikoho nesvazuje, protože pak by byla vázána touto vazbou a nemohla by již být otevřeným vábením. Je tedy bytostně nevšímavá — neboť jinak by ani nemohla nechávat věci být tím, čím jsou, nechávat čas míjet a přicházet a nechat k sobě přicházet člověka; je nevšímavá, protože je nekonečným vnějškem, protože neexistuje nic, co by z ní nebylo vyvrženo, protože ve svém čistém rozptýlení rozpouští všechny podoby niternosti.

Jsme vábeni tím silněji, čím více jsme ponecháni bez povšimnutí; právě proto bylo nezbytné, aby horlivost záležela v přehlížení této nevšímavosti, aby se stala odvážně nevšímavou starostí, aby kráčela ke světlu a nevšímala si stínu, dokud by nedospěla k bodu, na němž se ukazuje, že světlo není leč nevšímavost, čistý vnějšek, jenž je totéž co noc, v níž se vytrácí ten, koho přivábila, tak jak se sfouknutím vytrácí plamen svíce.

KDE JE ZÁKON, KTERÝ TVOŘÍ ZÁKON?

Být nepovšimnut, být zváben, to vše jsou možné způsoby vyjevování a zastírání zákona — vyjevování skrytosti, v níž se ukryl, a tedy způsoby, jak jej vábit do denního světla, které jej skrývá.

Jestliže by byl zákon našemu srdci zcela zjevný, nebyl by to zákon, nýbrž laskavá niternost vědomí. Jestliže by byl naopak přítomný v nějakém textu, jestliže by jej bylo možné dešifrovat mezi řádky nějaké knihy, jestliže by bylo možné radit se s ním v nějakém registru, jestliže by měl pevnost hmatatelných

věcí; jestliže by bylo možné řídit se jím, anebo mu odporovat, kde by potom byla jeho moc a jaká moc anebo jaká prestiž by mu dávala jeho důstojnost? Přítomnost zákona je ve skutečnosti jeho zatajování. Zákon svrchovaným způsobem doléhá na města, instituce, způsoby chování a skutky; cokoli děláme a ať jakkoli velký je rozvrat a nevšímavost, je tu vždy zákon a vždy již projevil svou plnou moc. „Dům je vždy, v každém okamžiku, v takovém stavu, jaký mu vyhovuje."[10] Svobody, jež požíváme, nemohou narušit zákon; můžeme si namlouvat, že se od něho odvracíme, že jeho uplatňování pozorujeme zvnějšku, avšak jakmile si myslíme, že jenom zpovzdálí čteme jeho dekrety, které platí jiným, jsme mu nejblíže, pracujeme na jeho obíhání, „přispíváme k uplatňování veřejného dekretu".[11] Ale toto ustavičné vyjevování nikdy neosvětluje to, co zákon říká anebo co chce: zákon není vnitřní princip či předpis našich chování, nýbrž je to vnějšek, který je obklopuje a který je zbavuje jejich nitra; je to noc, jež je omezuje, prázdnota, jež je obkličuje a jež bez vědomí všech mění jejich singularitu v šedou jednostejnost univerzálního, rozevírajíc okolo nich prostor nepokoje, neuspokojení a zmnožené horlivosti.

Ale rovněž prostor transgrese. Neboť jak bychom mohli poznat zákon a doopravdy jej zakusit, jak bychom jej mohli přinutit k tomu, aby se stal viditelným, aby dal jasně najevo všechnu svou moc a aby

[10] *Aminadab, op. cit.*, s. 115.
[11] *Les Très-Haut, op. cit.*, s. 81.

promluvil, kdybychom jej nevyzývali, kdybychom jej neatakovali v jeho zákopech, kdybychom stále rozhodněji nesměřovali do vnějšku, kde se před námi skrývá? Jak bychom mohli vidět jeho neviditelnost, ne-li právě z jeho druhé strany, ze strany trestu, jenž není nic jiného než narušený zákon, zákon podrážděný a vypuzený ze sebe? Kdyby však trest mohl být vyvolán pouhou libovůlí těch, kdo jej porušují, byl by v jejich moci: mohli by se jej dotýkat a po libosti jej předvádět; byli by pány jeho stínu i jeho světla. Ale právě tím, že jej vábí až k sobě, může se transgrese pokoušet prolamovat to, co zákon zakazuje; transgresi totiž vždy vábí tato bytostná skrytost zákona; úporně se snaží proniknout do otevřeného pole této neviditelnosti, nad níž nikdy nemůže zvítězit; bláhově se snaží zviditelnit zákon, aby jej mohla uctívat a oslepovat ho jeho světelnou tváří; jenom jej posiluje v jeho slabosti — s onou lehkostí noci, která je jeho nepřemožitelnou a nehmatatelnou substancí. Neboť zákon je právě tento stín, k němuž nutně míří každé gesto, jež se současně stává stínem takto poukazujícího gesta.

Romány *Aminadab* a *Le Très-Haut* tvoří diptych po obou stranách této neviditelnosti zákona. V prvním z nich se podivný penzion, do něhož pronikl Tomáš (přiváben, povolán sem, možná i vyvolen, přesto však donucen napřed překročit spoustu zakázaných prahů), zdá podléhat nějakému neznámému zákonu: zakázané a otevřené dveře, velké kolo, rozdílející nečitelné či nepopsané úděly, přečnívající horní patro, z něhož přišlo pozvání a odkud přicházejí anonymní

příkazy, avšak kam ještě nikdo nebyl vpuštěn, neustále připomínají jeho blízkost i jeho nepřítomnost; toho dne, kdy se jistí lidé chtěli vloupat do úkrytu tohoto zákona, shledali se tu se stejnou jednotvárností místa, na němž už byli, a potkali tu násilí, krev, smrt, pád a nakonec i rezignaci, zoufalství a dobrovolné, osudové rozplynutí ve vnějšku; vnějšek zákona je totiž do té míry nedosažitelný, že chtít jej přemoci a proniknout sem znamená být odsouzen nikoli k nějakému trestu, jelikož tímto způsobem by zákon byl k něčemu nucen, nýbrž znamená to být odsouzen k vnější straně tohoto vnějšku — k zapomenutí ještě hlubšímu, než jsou všechna ostatní. Pokud jde o „domácí obyvatele" — tedy o ty, kteří na rozdíl od „hostů penzionu" patří k tomuto „domu" a kteří jako *strážci* a *služebníci* mají reprezentovat zákon, uplatňovat jej a tiše se mu podrobovat —, nikdo neví, a tím méně oni sami, komu anebo čemu slouží (zákonu domu, anebo vůli hostů); neví se ani, nejsou-li to bývalí hosté penzionu, z nichž se stali služebníci; spojují v sobě horlivost a nevšímavost, opilství a úslužnost, spánek a neúnavnou činorodost, dvojenectví darebáctví a vstřícnosti; jsou tím, v čem se ztajuje skrytost a co ji manifestuje.

V románu *Le Très-Haut* se vyjevuje zákon sám (je to jakoby nejvyšší patro z *Aminadab* s jeho monotónní podobností a přesnou identitou s ostatními) ve své bytostné disimulaci. Henri Sorge („starost" zákona: starost, kterou zakoušíme vůči zákonu, a starost zákona vůči tomu, na něhož je uplatňován, a to i tehdy, ba především chce-li mu někdo uniknout) je

funkcionář: je zaměstnán na radnici v matrice; je to jen nepatrné kolečko v tomto podivném organismu, který mění individuální existenci na instituci; je to však také primární forma zákona, protože každé narození se tu mění v archiv. Henri Sorge najednou svůj úřad opouští (dává výpověď? Má dovolenou, kterou si neustále bez povolení prodlužuje, nikoli však bez benevolence úřadu, který mu mlčky dopřává tuto bytostnou nečinnost); avšak tento kvazi-odpočinek — je to příčina, je to následek? — stačí k tomu, aby vykolejil existenci všech lidí a aby se vlády ujala smrt; ne však ona klasifikující, která patří k matrice, nýbrž ona neuspořádaná, nakažlivá a bezejmenná, která patří k epidemii; není to pravá smrt s umíráním a úmrtním listem, nýbrž je to smrt ze zmateného mrchoviště, takže nikdo neví, kdo je nemocný a kdo lékař, kdo je strážce a kdo oběť, co je vězení a co nemocnice, chráněná oblast a pevnost zla. Zdi jsou rozbořené a všechno je uvedeno do zmatku: dynastie vzdouvajících se vod, říše pochybného vlhka, mokvání, vředů, zvracení; individuality se rozkládají, zpocená těla se ztrácí do zdí; nekonečný křik proniká skrze prsty, které se jej pokoušejí zadržet. Když ale Sorge opouští státní službu, v níž měl pořádat existenci druhých, neocitá se vně zákona, nýbrž naopak jej nutí, aby se vyjevoval právě na tomto prázdném místě, jež svým odchodem uvolnil; právě tím, že stírá svou zvláštní existenci a uniká univerzalitě zákona, působí exaltaci tohoto zákona, slouží mu, ukazuje jeho dokonalost, „zavazuje jej", ale ve spojení se svým vlastním mizením (což je v jistém smyslu opak transgresivní exis-

tence, jejímž příkladem jsou Bouxx a Dorte); není již nic než zákon sám.

Zákon však nemůže odpovědět na tuto výzvu jinak, než že ustoupí do pozadí; ne tak, že by se uzavřel v ještě hlubším mlčení, nýbrž tak, že setrvává v identitě své nehybnosti. Je možné vrhnout se do tohoto otevřeného prázdna: lze osnovat spiknutí, mohou se šířit pověsti o sabotáži, místo zcela ceremoniálního řádu mohou zaujmout požáry a vraždy, avšak řád zákona nebyl nikdy tak svrchovaný jako teď, kdy obemyká i to, co jím chce otřásat. Kdo se proti němu pokouší ustavit nějaký nový řád, vytvořit nějakou druhou policii, založit nový stát, naráží na jediné, totiž na mlčenlivost a nekonečnou uspokojenost zákona. Zákon se nezměnil; jednou provždy sestoupil do hrobu a každá z jeho podob bude napříště jen jednou z metamorfóz této jeho nekončící smrti. V masce, která pochází z řecké tragédie, — a spolu s matkou, která budí hrůzu i soucit, tak jako Klytaimnéstra, spolu se zmizelým otcem, se sestrou pohrouženou do svého smutku a všemocným a záludným nevlastním otcem — je tento Henri Sorge ujařmený Orestés, Orestés, snažící se uniknout zákonu jen proto, aby se mu ještě více podrobil. Ve své úporné snaze žít v morem nakažené zemi je rovněž bohem, jenž je svolný zemřít mezi lidmi a jenž, protože nemůže zemřít, nechává nenaplněným tento příslib zákona, a tedy rozevírá mlčení, rozervané silným křikem: kde je zákon, co dělá zákon? A když je v nové proměně anebo v novém rozluštění své identity poznán, pojmenován, uctíván a vysmíván ženou,

jež se podivným způsobem podobá jeho sestře, tehdy se nositel všech těchto jmen mění v cosi nepojmenovatelného, v nepřítomnou absenci, v beztvarou přítomnost prázdnoty a němé hrůzy této přítomnosti. Možná však je tato smrt boha opakem smrti (svrasklá a lepkavá ohyzdnost, která se navěky škube a zmítá); gesto, které se chystá k jeho zabití, dává svobodu jeho řeči; tato řeč však již neříká než toto: „Mluvím, teď mluvím já" — a mluví o zákonu, jenž pouhým prohlášením této řeči setrvává bez konce ve vnějšku své němoty.

EURYDIKA A SIRÉNY

Stačí se na zákon podívat, a hned se jeho tvář odvrací a mizí ve stínu; jakmile chceme slyšet jeho slova, zastihujeme jen zpěv, který není než smrtelným příslibem zpěvu budoucího.

Sirény jsou tato neuchopitelná a zapovězená podoba vábivého zpěvu. Jsou jen a jen zpěvem. Co jiného jsou stříbřitá brázda v moři, výduť vlny, jeskyně mezi útesy, bělavá pláž ve své podstatě jiného než čistá výzva, šťastná prázdnota naslouchání, vyčkávání, vyzvání k prodlevě? Jejich hudba je opakem hymnu: v jejich nesmrtelných slovech nejiskří žádná přítomnost; jejich melodií prostupuje pouze příslib budoucího zpěvu. Čím svádějí, není to, co dovolují slyšet, nýbrž co vzdáleně prosvítá za jejich slovy, budoucí příchod toho, co říkají. Jejich fascinace se nerodí v jejich aktuálním zpěvu, nýbrž v tom, čím se jednou tento zpěv stane. Co Sirény slibují zazpívat

Odysseovi, je minulost všech jeho podniků, z nichž se v budoucnosti stane hrdinská báseň: „Známe bolesti, všechny bolesti, jež bozi na trojských pláních způsobili lidem z Argu a Tróje." Tento zpěv, jenž je přednášen jako by byl prázdný, není nic než čistá vábivost zpěvu, avšak hrdinovi slibuje jen zdvojení toho, co prožil, poznal a vytrpěl, tedy nic než to, čím sám jest. Tento příslib je proto klamný i pravdivý. Klame, poněvadž se všichni ti, kdo se jím nechají svést a obrátí své lodi ke břehům, potkají se smrtí. Ale říká pravdu, poněvadž tento zpěv se může povznést do výšky a donekonečna líčit dobrodružství svých hrdinů prostřednictvím jejich smrti. A přesto je nutné odepřít si tento čistý zpěv — tak čistý, že jeho slova mluví jen o jeho pohlcující skrytosti —, ucpat si před ním uši, projít jím tak, jako bychom byli hluší, chceme-li si zachovat život a dát se do zpěvu; řečeno ještě lépe: má-li se zrodit vyprávění, které neumírá, je třeba naslouchat, avšak připoutaný ke stěžni se spoutanýma rukama a nohama, přemoci každou touhu lstí, která je násilím na sobě samém, vytrpět všechno utrpení a zastavit se na prahu vábivé propasti, aby bylo nakonec možné ocitnout se vně zpěvu, jako bychom živí prošli smrtí a v jakési druhé řeči ji znovu vzkřísili.

Proti tomu je tu postava Eurydiky. Na první pohled je naprostým opakem, neboť má být vyrvána stínu melodií zpěvu, který je s to svést a uspat smrt, když hrdina nedokázal vzdorovat Eurydičině kouzelné moci, jejíž je ona sama nejsmutnější obětí. A přesto je právě ona blízkou příbuznou Sirén: stejně

jako ony zpívají jen o budoucnosti zpěvu, i Eurydika ukazuje pouhý příslib tváře. Orfeus sice dokázal utišit vyjící psy a svést temné mocnosti, avšak na zpáteční cestě by musel být stejně jako Odysseus připoután anebo znecitlivěn jako jeho plavci; vlastně byl sám hrdinou i posádkou v jedné osobě: zmocnila se jej zakázaná touha, vlastníma rukama se odvázal, aby se rozplynul ve stínu neviditelné tváře, stejně jako se Odysseus ztratil ve vlnách zpěvu, který neslyšel. Tímto způsobem oba dva osvobodili hlas: Odysseus svou záchranou, umožňující vyprávění o jeho zázračném dobrodružství; Orfeus naprostou ztrátou, nářkem, který nebude mít konce. Je však možné, že pod triumfálním vyprávěním Odysseovým vládne neslyšný nářek nad tím, že nenaslouchal déle a lépe, že se více nevhroužil do podivuhodného hlasu, v němž by se mohl zpět dovršit. A pod Orfeovými nářky probleskuje hrdost nad tím, že třeba jen na okamžik a ve chvíli, kdy se obrátila a navrátila do noci, spatřil nedosažitelnou tvář: oslava noci, která nemá jméno a nikde není.

Tyto dvě postavy se v Blanchotově díle velice těsně proplétají.[12] Nalezneme tu vyprávění, jež jsou (jako například *L'Arrêt de mort*[13]) zasvěceny pohledu Orfea: tomu pohledu, který na unikajícím prahu smrti hledá přítomnost, jež unikla, pokouší se ji jako ob-

[12] Srv. *Literární prostor*, Herrmann & synové, Praha 1999, s. 231 až 238; *Le Livre à venir*, *op. cit.*, s. 9–17.

[13] Maurice Blanchot, *L'Arrêt de mort*, Gallimard, „Collection blanche", Paris 1948.

raz navrátit dennímu světlu, avšak zadržuje pouze nicotu, v níž se však právě může vyjevovat báseň. Zde však Orfeus nespatřil Eurydičinu tvář v pohybu, který ji unáší pryč a činí neviditelnou, protože ji mohl spatřit přímo a vlastním zrakem pohlédnout do otevřených očí smrti, „nejstrašnějších, jaké kdy živá bytost může potkat". Právě tento pohled, a přesněji pohled vypravěče na tento pohled, odkrývá výjimečnou moc vábení; právě on dává uprostřed noci vyvstat druhé ženě a v ochromení zajatce jí nakonec vtiskne sádrovou masku, v níž je pak možné nazírat „tváří v tvář to, co žije na věčnost". Orfeův pohled tedy spatřil smrtelnou moc, o které zpívá hlas Sirén. Podobně i vypravěč z knihy *Moment voulu* hledá Juditu na zakázaném místě, na němž je uvězněna; proti všemu nadání ji bez nesnází nalézá jako velice blízkou Eurydiku, vybízející k nemožnému a šťastnému návratu. Avšak postava za ní, jež ji střeží a jíž je třeba Juditu uzmout, není nějaká neúplatná a temná bohyně, nýbrž čistý hlas, „lhostejný a neutrální, skrytý v poloze, v níž se naprosto oprošťuje od každé zbytečné dokonalosti, takže se zdá být zbaven sebe sama: je přesný, avšak způsobem, který připomíná spravedlnost vystavenou všem možným ranám osudu".[14] Není tento hlas, který „zpívá bez zabarvení" a který je zcela neslyšný, hlas Sirén, jehož svůdnost spočívá v prázdnotě, k níž ukazují, v ustrnulé nehybnosti, která očekává ty, kdo jim naslouchají?

[14] *Au moment voulu, op. cit.*, s. 68–69.

PRŮVODCE

S prvními znaky vábení, ve chvíli, kdy se ještě zlehka rýsuje ustupující tvář, k níž směřuje touha, kdy ze změti mumlajících hlasů nezřetelně vystupuje jasně utvářený osamělý hlas, je tu také měkký a prudký pohyb, který proniká do nitra, obrací je do vnějšku a vedle něho — či spíše mimo něj — nechává vyvstat přidruženou postavu průvodce, který sice stále uniká, avšak napořád o sobě dává vědět se stále znepokojivou zřetelností; je to vzdálený dvojník, vzdorující podobnost. Ve chvíli, kdy je nitro vyvábeno ze sebe sama, otevírá se na místě, v němž se nitro přehýbalo k sobě a v němž mu byla vždy dána možnost tohoto přehýbání, vnějšek: vyvstává tu forma — ale spíše než forma je to jakási beztvará a vzdorující anonymita —, jež zbavuje subjekt jeho jednoduché identity, vyprazdňuje jej a štěpí do dvou příbuzných částí, jež se však nepřekrývají, zbavuje jej jeho bezprostředního práva říkat *„já"* a proti jeho diskursu staví promluvu, jež je nerozlučně jeho echem i popřením. Naslouchat stříbrnému hlasu Sirén, obracet se k zapovězené tváři, která vždy již unikla, znamená nejen přestupovat zákon a čelit smrti, nejen vzdávat se světa a rozptýlenosti jevů, nýbrž znamená to zpozorovat v sobě narůstající poušť, na jejímž druhém konci (avšak tato nesmírná vzdálenost není širší než čára) se třpytí řeč, k níž nepatří žádný subjekt, zákon bez boha, osobní zájmeno bez osoby, tvář bez výrazu a očí, jiný, který je stejný. Nespočívá právě v této trhlině a v tomto místě skrytý princip vábení? Není to tak, že

ve chvíli, kdy si myslíme, že nás cosi nedosažitelného v dálce vyvádí z nás samých, je to prostě jen tato neurčitá přítomnost, jejíž tlak na nás v jejím stínu doléhá? Prázdný vnějšek vábení je možná týž jako zcela blízký vnějšek dvojníka. Průvodce je pak toto vábení ve své naprosté disimulaci: je zakryté, protože se dává jako blízkost čisté přítomnosti, jako přítomnost úporná, nadbytečná, jako cosi navíc; a je zakryté i proto, že spíše odpuzuje než vábí, protože je třeba zaujmout k němu odstup, protože nám neustále hrozí pohlcením a že se s ním smísíme v nepřehledném změtení. Proto má průvodce význam požadavku, jemuž nikdy nemůžeme dostát, a současně břemene, jehož bychom se chtěli zbavit; jsme s ním nerozlučně spojeni blízkostí, kterou je nesnadné snášet, a přece je třeba se k němu ještě více přiblížit, sepnout se s ním poutem, jež by nebylo touto absencí pouta, jež nás k němu jako beztvářná forma nepřítomnosti váže.

Průvodce je postava nadaná bezmeznou reverzibilitou. Je to v první řadě nepřiznaný vůdce, zjevný, avšak jakožto zákon neviditelný zákon, anebo je to jen jakási doléhající matérie, ochromující nehybnost, spánek, jenž hrozí obestřít všechno bdělé? Sotva Tomáš vstoupil do domu, kam jej přivábilo zpola srozumitelné gesto, dvojznačný úsměv, dostává okamžitě podivného dvojníka (je to ten, kdo je, jak naznačuje jméno, „dar Pána"): jeho zjevně zraněná tvář je jen kresbou tetované figury v jeho tváři a i přes značná zkreslení stále ještě uchovává „odraz někdejší krásy". Zná snad lépe než jiní tajemství tohoto domu, jak na konci románu samolibě tvrdí, není jeho nápadná

tupost nakonec jen mlčenlivým očekáváním otázky? Je to vůdce, anebo vězeň? Patří k oněm nedostupným mocem, vládnoucím v tomto domě, anebo je jen jedním z domácích lidí? Jeho jméno je *Dom*. Je neviditelný a mlčí, a jakmile Tomáš mluví s někým třetím, okamžitě mizí; když však Tomáš podle všeho nakonec vstoupí do domu, když má za to, že opět nalezl tvář a hlas, které hledal, když už s ním všichni zachází jako s příslušníkem domácnosti, tu se Dom náhle opět vynoří jako ten, kdo má, anebo alespoň předstírá mít ve své moci zákon i slova: Tomáš se dopouští chyby, je-li tak malověrný, že se neotázal toho, kdo tu byl proto, aby mu odpověděl, že promarnil svůj zápal při snaze vystoupit do vyšších pater, když přece stačilo, aby byl ochoten sestupovat. Zatímco Tomášův hlas slábne, Dom mluví, ujímá se práva mluvit a mluvit za něj. Řeč je uvedena ve zmatek, a když Dom používá první osoby, mluví Tomášovou řečí, která mluví i bez něho, za onou prázdnotou, jež v noci spjaté se zářivým dnem zanechává stopu jeho viditelné absence.

Průvodce je však právě tak ten, kdo je zcela blízko, a současně zcela daleko; v románu *Le Très-Haut* jej představuje Dorte, člověk „zezdola"; jako ten, kdo je pro zákon cizincem a kdo je vně řádu města, je nemocí v její hrubé podobě, je to sama smrt rozesetá po životě; vzhledem k Nejvyššímu je Nejnižší, a přece se nalézá v zatvrzelé blízkosti, je bezohledně familiární, hýří důvěrnostmi, jeho přítomnost je zmnožená a nevyčerpatelná přítomnost; je to věčný soused; jeho kašel prochází dveřmi i zdmi, jeho agónie se

ozývá v celém domě a v tomto světě, jenž všude vypocuje vlhkost, v němž všude stoupá voda, prochází dokonce i Dortovo tělo, jeho horečka a jeho pot přepážkami, které rozdělují místnosti, a na druhé straně Sorgova pokoje se objevují jako skvrna. Když pak nakonec umírá a v poslední transgresi, jež není smrtí, vydává hrůzný ryk, přechází jeho výkřik do ruky, která jej rdousí, a bez konce se zachvívá v Sorgových prstech; jeho svaly, kosti a celé tělo se na dlouhý čas stanou touto smrtí, jejíž křik ji popírá a současně stvrzuje.

V tomto kruhovém pohybu řeči se patrně nejpřesněji vyjevuje podstata tvrdošíjného průvodce. Není to totiž nějaký privilegovaný partner, nějaký jiný promlouvající subjekt, nýbrž je to bezejmenná hranice, do které řeč naráží. Avšak v této hranici není nic pozitivního; je to spíše chaotické pozadí, v němž se řeč napořád ztrácí jen proto, aby se odtud znovu navrátila jako identická, jako echo nějaké jiné rozpravy, která říká totéž, nějaké jiné rozpravy, která říká něco jiného. „Celui qui ne m'accompagnait pas" („Ten, kdo mne neprovázel") není jméno — a v této podstatné anonymitě má také setrvat —, nýbrž je to jakési *On*, které nemá tvář a nevidí, protože může vidět jen prostřednictvím někoho jiného, jehož vtahuje do své noci; tímto způsobem se přibližuje velice těsně až k onomu *Já*, jež mluví v první osobě a jehož slova a výrazy opakuje v bezmezné prázdnotě; přitom s ním však není spojen žádnou vazbou, oba dělí nezměrný odstup. Právě proto se však ten, kdo říká *Já*, musí ustavičně přibližovat k tomuto *On*, aby se nakonec setkal s tímto

průvodcem, jenž jej neprovází, anebo aby se s ním spojil svazkem, který by byl natolik pozitivní, aby jej mohl manifestovat tím, že se od něho bude uvolňovat. Nesvazuje je žádné společenství, a přece jsou pevně spojeni setrvalým tázáním (popisujete, co vidíte?, píšete teď?) a nepřerušenou rozmluvou, v níž se vyjevuje nemožnost odpovídat. Jako by se tedy v tomto ustupování, v tomto prázdném otvoru, který není nic než nezadržitelná eroze osoby, jež mluví, osvobozoval prostor nějaké neutrální řeči; mezi vypravěčem a jeho průvodcem, jenž jej nedoprovází, a podél této úzké čáry, která je dělí tím, že odděluje promlouvající *Já* od *On* (jeho vyřčené bytí), se pohybuje vyprávění, v němž se rozestírá místo bez místa, jež je vnějškem každé promluvy a každého psaní, které je dává vidět, které je olupuje a vnucuje jim svůj zákon a které ve svém nekonečném odvíjení vyjevuje jiskření okamžiku, jejich zářivé mizení.

ANI JEDEN, ANI DRUHÝ

Navzdory jistým shodám tu vůbec nejde o onu zkušenost, v níž jde o to nalézat sebe sama prostřednictvím ztráty sebe. V pohybu, který jí byl vlastní, se mystika — jakkoli i ona musela procházet nocí — snažila dosáhnout pozitivní existence tím, že s ní byla ve velice obtížném vztahu vzájemné komunikace. A třebaže tato existence popírá samu sebe, třebaže se odevzdává práci své vlastní zápornosti a donekonečna ustupuje do dne beze světla, do noci bez stínu, do bezejmenné ryzosti a do viditelnosti, jež je prosta všech tvarů,

přece je stále útočištěm, v němž zkušenost může spočinout. Je to útočiště, jež se týká jak zákonu Slova, tak i otevřené šíře mlčení, neboť ve shodě s formou zkušenosti je mlčení původní, neuspořádaný, neslyšný šepot, z něhož může vzejít manifestní diskurs, a promluva je na druhé straně onou říší, jež má schopnost setrvat v neurčitém stavu mlčení.

Avšak ve zkušenosti vnějšku jde o něco docela jiného. Pohyb vábení a ustupování průvodce obnažují to, co je před každým slovem a co je pod každou němotou: setrvalý hukot řeči. Řeči, která nemá svého mluvčího, neboť subjekt je tu pouhý gramatický záhyb. Řeči, jež se nerozpouští v mlčení, neboť každé její přerušení je pouhou slepou skrvnou v tomto bezešvém povrchu. Tento pohyb otevírá neutrální prostor, v němž se nemůže zakořenit žádná existence: po Mallarméovi již víme, že slovo je manifestní neexistence toho, co se jím označuje; víme, že bytí řeči záleží ve viditelném zahlazování toho, kdo mluví: „Řeknu-li, že slyším tato slova, pak tím nikterak nevysvětluji tuto nebezpečnou podivnost mého vztahu k nim... Slova nemluví, nejsou nic niterného, naopak jim všechna intimita chybí, protože jsou zcela vně, a to, co označují, mne vtahuje do tohoto vnějšku slov, jenž je zjevně skrytější a niternější než slovo v mém nejhlubším nitru, avšak zde je tento vnějšek prázdný, tajemství nemá žádnou hloubku, co se tu opakuje, je prázdnota opakování, nic tu nemluví, a přece je tu již řečeno vše."[15] Ale právě k této ano-

[15] *Celui qui ne m'accompagnait pas, op. cit.*, s. 135–136.

nymitě řeči, jež byla osvobozena a jež se otevřela do své vlastní bezmeznosti, vedou ony zkušenosti, o nichž Blanchot vypráví; v tomto šepotajícím prostoru se neshledávají s nějakou svou mezí, nýbrž objevují tu místo, jemuž chybí jakýkoli geografický popis jeho počátku: taková je třeba poklidná, zářivá a přímá otázka, kterou na konci *Aminadab* klade Tomáš, kdy se mu zdá, že mu slova zcela chybí; takové je čisté záření prázdného příslibu v románu *Le Très-Haut* („teď mluvím"); a konečně takový je i na posledních stránkách *Celui qui ne m'accompagnait pas* onen úsměv, k němuž chybí tvář, avšak má mlčenlivé jméno; a takové je rovněž první setkání se slovy opětovaného začátku na konci knihy *Dernier Homme*.

Řeč je tedy osvobozena od všech těch starých mýtů, v nichž se utvářelo naše vědomí slov, mluvení a literatury. Dlouho jsme měli za to, že řeč vládne času, že má význam jak nějaké vazby k budoucnosti v daném slovu, tak i paměti a vyprávění; měli jsme za to, že je proroctvím a dějinami; a měli jsme rovněž za to, že v této svrchovanosti má moc vyjevovat viditelné a věčné tělo pravdy; měli jsme za to, že jeho podstatou je forma slov anebo dech, jenž je rozechvívá. Avšak řeč je jen beztvarý hukot a zurčení, její síla je v jejím ukrývání; právě proto je totéž co erozivní síla času; je to zapomenutí bez hloubky a průhledná prázdnota vyčkávání.

Každým ze svých slov se řeč obrací k jednomu z oněch obsahů, jež tu již jsou; avšak ve svém bytí, pokud je mu co možná věrná, se řeč rozvíjí jen v této

ryzosti vyčkávání. Vyčkávání nikam nesměřuje, protože by jinak zahlazovalo, co jej přijde naplnit. A přece to není nehybná rezignace, je to naopak vytrvalost pohybu, který nemůže mít žádné zakončení, který si nikdy nemůže dopřávat osvěžujícího odpočinku; nesvinuje se do nitra, poněvadž každá z jeho částí, i sebenepatrnější, přepadává do vnějšku. Vyčkávání nemůže čekat na konec své vlastní minulosti, opájet se svou trpělivostí anebo ukazovat na svou odvahu, která mu nikdy nechybí. Jeho soudržnost mu dává zapomnění, a nikoli paměť. Toto zapomnění však nesmíme zaměňovat s roztržitostí a rozptylováním, anebo s dřímotou, do níž upadla bdělost; je to bdělost natolik bdělá, natolik svěží a natolik bystrá, že je naopak rozloučením s nocí a otevřeností pro den, jenž ještě nepřišel. Zapomnění je v tomto smyslu krajním vyčkáváním — vyčkáváním tak pozorným, že zahlazuje každou jednotlivou tvář, jež by se mu mohla ukazovat; jakmile je nějaká forma určitá, je příliš stará a příliš nová, příliš cizí a příliš blízká, a proto ji ono ryzí vyčkávání musí vzápětí odmítnout a uložit ji v bezprostřednosti zapomnění. Neboť pouze v zapomnění je vyčkávání vyčkáváním: zostřenou pozorností k tomu, co je radikálně nové a co se ani nepodobá čemukoli, co je již zde, ani s ním nijak nesouvisí (to je novost vyčkávání samého, které vychází ze sebe a zbavuje se všeho minulého), pozorností k tomu, co je v mnohem hlubším smyslu staré (ve své nejhlubší podstatě vyčkávání nikdy neustává ve svém vyčkávání).

Řeč ve svém vyčkávajícím a zapomínajícím bytí, v této své schopnosti zakrývat, jež zahlazuje jakýkoli určitý význam, jakož i existenci toho, kdo mluví, v této šedé neutralitě, jež je formou bytostného úkrytu všeho bytí a jež rozevírá prostor obrazu, není ani pravdou, ani časem, není ani věčností, ani člověkem, nýbrž je ustavičně se rozpadávající formou vnějšku; uvádí do vzájemného vztahu původ a smrt, protože jasně ukazuje jejich neurčité pulzování, jejich okamžité stýkání v nezměrném prostoru. Čistý vnějšek počátku nemůže nikdy ztuhnout v nějaké nehybné a proniknutelné pozitivitě, a to ani tehdy, kdyby tu byla nějaká řeč, která by jej byla s to do sebe vtáhnout; je-li tento ustavičně počínající vnějšek řeči vynesen do světla bytostným zapomněním smrti, nikdy není nějakou hranicí, na které by se črtala pravda. Jedno se propadá do druhého; původ má průhlednost toho, co nemá konec, smrt ustavičně otevírá opakování počátku. To, čím *jest* řeč (nikoli to, co označuje, nikoli ona forma, kterou to říká), to, čím je ve svém bytí, toť právě tento tak jemný hlas, toto tak nepostřehnutelné couvání, tato slabost uvnitř i vně každé věci, každé tváře, která ve stejném neutrálním jasu — jenž je nocí i dnem současně — utápí opožděné usilování původu, jitřní erozi smrti. Vraždící zapomnění Orfeovo a očarované vyčkávání Odysseovo, toť samo bytí řeči.

Kdyby se řeč definovala jako místo pravdy a pouto času, pak by pro ni tvrzení krétského Epimenida, že všichni Kréťané jsou lháři, mělo katastrofální následky: vazba tohoto diskursu k sobě samému by jej odpoutávala od každé možné pravdy. Jestliže se však pravda odhaluje jako vzájemná průhlednost původu

a smrti, pak není existence, která by v tvrzení „mluvím" neslyšela hrozivý příslib svého vlastního zániku, svého příštího vyjevování.

O JINÝCH PROSTORECH

Víme, že velkou posedlostí 19. století byly dějiny: témata vývoje a stagnace, krize a cyklu, témata akumulace minulosti, přemíra mrtvých, ochlazování ohrožující svět. Devatenácté století našlo své podstatné mytologické zdroje ve druhém zákonu termodynamiky. Naše doba by naproti tomu byla spíše epochou prostoru. Žijeme v době simultánního, vedle sebe kladeného, v době blízkého a vzdáleného, seřazeného, rozptýleného. Domnívám se, že žijeme v okamžiku, kdy je naše zkušenost světa mnohem méně zkušeností dlouhého života vyvíjejícího se v čase než zkušeností sítě, která spojuje body a proplétá se svým vlastním tkanivem. Mohli bychom snad říci, že určité ideologické konflikty, jimiž se živí dnešní spory, se odehrávají mezi věrnými potomky času a náruživými obyvateli prostoru. Strukturalismus, nebo alespoň to, co se zahrnuje pod tento poněkud obecný termín, je úsilím uvést mezi prvky, které by mohly být spojeny podél časové osy, soustavu vztahů, která je ukazuje v juxtapozici, protikladu, vzájemné implikaci — které je zkrátka ukazují jako určitou konfiguraci. Ve skutečnosti strukturalismus čas nepopírá; je to určitý způsob zacházení

s tím, co nazýváme čas, a s tím, co nazýváme dějiny.

Je však nezbytné poznamenat, že prostor, který se dnes ukazuje na horizontu našich zájmů, naší teorie, našich systémů, není ničím novým; prostor sám má v západní zkušenosti své dějiny a není možné přehlédnout osudové protnutí času s prostorem. Vracíme-li se v těchto dějinách prostoru nazpět, můžeme ve velmi přibližné zkratce říci, že ve středověku byl hierarchizovanou soustavou míst: místa sakrální a profánní; místa chráněná, a naopak otevřená místa bez ochrany; městská a venkovská místa (všechna se týkají skutečného lidského života). Kosmologická teorie znala místa nad-nebeská, v protikladu k místu nebeskému, a nebeské místo bylo v protikladu vůči místu pozemskému. Byla tu místa, v nichž se věci ocitaly, protože byly násilně přemístěny, a na druhé straně místa, kde věci nacházely svou přirozenou půdu a stabilitu. Tato celková hierarchie, tyto protiklady, toto křižování míst ustavilo to, co můžeme přibližně nazvat středověkým prostorem: prostor lokalizace.

Galileo tento prostor lokalizace otevřel; skutečný skandál totiž nespočíval v jeho objevu, či opětovném objevu, že se Země točí kolem Slunce, ale v zavedení nekonečného a nekonečně otevřeného prostoru. V takovém prostoru bylo místo, které znal středověk, jakoby rozpuštěno; místo věci bylo už jen bodem jejího pohybu, a právě tak stabilita věci byla pouze jejím nekonečně zpomaleným pohybem. Jinými slovy, počínaje Galileem a 17. stoletím rozprostraněnost nahrazuje lokalizaci.

Rozprostraněnost, která dříve nahradila lokalizaci, nahrazuje dnes umístění, které je definováno vztahy blízkosti mezi body nebo prvky; formálně můžeme tyto vztahy popsat jako série, stromy nebo sítě.

Víme, jak důležitou roli hraje umístění jako problém současné techniky: ukládání dat nebo mezivýsledků kalkulace v paměti stroje; oběh nespojitých prvků s náhodným výstupem (jednoduchým příkladem je automobilová doprava, anebo i zvuky, které můžeme slyšet na telefonní lince); identifikace označených či kódovaných prvků uvnitř souboru, které mohou být náhodně distribuovány, nebo mohou být uspořádány podle jediného nebo více způsobů třídění.

Ještě konkrétněji se před lidmi otevírá problém místa či umístění, pokud se týká demografie. Problém umístění člověka se netýká jen otázky, zda na světě bude pro lidi dost místa — problém, který je nepochybně nad jiné závažný —; je také zapotřebí vědět, jaké vztahy příbuznosti, jaký typ akumulace lidských zdrojů, cirkulace, označování a klasifikace lidí bychom měli v té či oné situaci přijmout, abychom dosáhli cíle. Naše doba je dobou, v níž prostor nabývá podoby vztahů mezi umístěními.

Soudím tedy, že neklid naší doby má podstatně co dělat s prostorem, a nikoli s časem. Čas se nám velmi pravděpodobně ukazuje jen jako jeden z možných způsobů distribuce prvků rozptýlených v prostoru.

Navzdory všem technikám, které se zmocňují prostoru, navzdory celé struktuře poznání, která nám prostor umožňuje vymezit či formalizovat, není mož-

ná prostor v naší době tak zcela desakralizován (zjevně na rozdíl od času, který byl od posvátna oddělen v 19. století). Došlo sice k určité teoretické desakralizaci prostoru (té, kterou svým dílem naznačil Galileo), ale možná jsme přece jen ještě nedospěli k praktické desakralizaci prostoru. Snad je náš život ještě stále veden určitým množstvím protikladů, které zůstávají nedotknutelné, a jež se naše instituce a praxe ještě neodvážily zničit. Jsou to protiklady, na které pohlížíme jako na jednoduše dané: například protiklad soukromého a veřejného prostoru, rodinného a společenského prostoru, mezi kulturního a užitkového prostoru, prostoru pro volný čas a pro práci. V nich všech stále ještě nějak žije skrytá přítomnost posvátného.

Bachelardovo monumentální dílo a popisy fenomenologů nás naučily, že nežijeme ve stejnorodém a prázdném prostoru, ale naopak v prostoru, který je nejen celý nasycen kvalitami, ale snad také plný fantasmat: prostor našeho prvotního vnímání, prostor našich snů a našich vášní v sobě uchovávají kvality, které jako by mu byly niterně vlastní; je tu světlý, éterický, průhledný prostor, nebo zase prostor temný, drsný, nepřehledný; prostor výšek, vrcholků, nebo naopak prostor nížinatý, třeba bahnitý; nebo zase prostor, který se vznáší jako tryskající voda, nebo prostor, který je zpevněný, ztuhlý, jako kámen nebo krystal.

Jakkoli jsou tyto analýzy podstatné pro současnou reflexi, zabývají se pouze vnitřním prostorem; mým úmyslem je však promluvit o prostoru vnějším.

Prostor, ve kterém žijeme, který nás odvádí od nás samých, v němž dochází k erozi našich životů, našeho času a našich dějin, prostor, který na nás doléhá a zvrásňuje nás, je rovněž prostor nestejnorodý. Jinak řečeno, nežijeme v nějaké prázdnotě, do jejíhož nitra bychom mohli umístit jednotlivce a věci. Nežijeme v prázdnu, jež by se zbarvovalo různými odstíny světla, žijeme uvnitř souboru vztahů, jež definují umístění, která nejsou redukovatelná jedno na druhé, a už vůbec není možné je na sebe vrstvit.

Bylo by tedy možné popsat tato rozličná umístění tak, že bychom vyhledali soubor vztahů, jimiž může být dané umístění definováno. Například popsat soubor vztahů, které definují umístění cest, ulic, vlaků (vlak je neobyčejný shluk vztahů, neboť je to něco, čím procházíme, je to také něco, pomocí čeho můžeme jet z jednoho místa do druhého, ale také něco, co nás míjí). Pomocí svazků vztahů, které definují, bychom takto mohli popsat i místa dočasného odpočinku, jako jsou kavárny, kina, pláže. Se zřetelem k jejich síti vztahů bychom mohli popsat také uzavřená nebo polo-uzavřená místa odpočinku — dům, ložnici, postel atd. Ze všech těchto míst mne zajímá jen jeden jejich určitý typ, totiž místa, jež mají tu zvláštní vlastnost, že zaujímají vztah ke všem ostatním místům, a to takový, že zpochybňují, neutralizují, nebo převracejí soubor vztahů, které označují, zrcadlí nebo reflektují. Jsou dva základní typy těchto prostorů, které jsou nějakým způsobem spjaty se všemi ostatními, které však přesto všechna ostatní místa popírají.

Za prvé utopie. Utopie jsou umístění bez reálného místa. Jsou to umístění, jež jsou vůči reálnému prostoru společnosti obecně ve vztahu přímé nebo nepříme analogie. Utopie je dokonalá společnost sama, anebo společnost převrácená; v každém případě jsou však utopie místa zásadně neskutečná.

Pravděpodobně v každé kultuře, v každé civilizaci, existuí reálná místa, místa, faktická, formující se v samotném základu společnosti — která jsou popřením umístění, druh účinně zavedených utopií, v nichž jsou reálná umístění, všechna ostatní skutečná místa, která můžeme v kultuře najít, současně reprezentována, popírána a převracena. Místa tohoto druhu jsou mimo všechna místa, a to i přesto, že někdy bývá možné jejich umístění ve skutečnosti lokalizovat. Protože tato místa jsou zcela odlišná od všech ostatních umístění, která reflektují a o nichž mluví, budu je v protikladu vůči utopiím nazývat heterotopie. Soudím, že někde mezi těmito utopiemi a těmito naprosto jinými místy, heterotopiemi, může být určitý druh smíšené, střední zkušenosti, jíž je zrcadlo. I zrcadlo je utopie, neboť je to umístění bez místa. V zrcadle se vidím tam, kde nejsem, v neskutečném, virtuálním prostoru, který se otevírá za povrchem zrcadla; jsem tam, kde nejsem, jakýsi stín, který mi poskytuje mou vlastní viditelnost, který mi umožňuje, abych se viděl tam, kde nejsem přítomen: je to utopie zrcadla. Ale zrcadlo je také heterotopie, totiž potud, že existuje ve skutečnosti, a právě odtud, z tohoto místa zpětně působí na místo, kde se nacházím. Z hlediska zrcadla nalézám svou nepřítomnost na místě,

kde jsem, neboť se vidím v zrcadle. Začínám-li od tohoto pohledu, který je jakoby zaměřen ke mně, z hloubi toho virtuálního prostoru, jenž je na jiné straně zrcadla, vracím se zpět ke svému já; znovu zaměřím své oči ke svému já a opět se uvidím tam, kde jsem. Zrcadlo funguje jako heterotopie v tomto ohledu: činí místo, na kterém se nacházím ve chvíli, kdy se dívám na sebe do zrcadla, úplně skutečným, spojeným s celým prostorem, který je obklopuje, a přitom absolutně neskutečným, neboť aby mohlo být vnímáno, musí projít skrze virtuální bod, který se nachází tam.

Jak ale heterotopie ve vlastním smyslu popisovat, jaký je jejich význam? Je myslitelný určitý typ systematického popisu — neříkám vědy, neboť tento termín je nyní až příliš znevážen —, jehož předmětem by v dané společnosti bylo studium, analýza, popis a „čtení" (jak dnes někteří rádi říkají) těchto odlišných prostorů, těchto jiných míst. Jako současně mytické a skutečné popření prostoru, ve kterém žijeme, by tento popis mohl být nazván heterotopologie. Jejím prvním principem je, že na světě neexistuje jediná kultura, která by netvořila heterotopie. Je to konstanta jakéhokoliv lidského společenství. Ale heterotopie mají zcela očividně různé formy, a patrně bychom nenašli ani jednu formu heterotopie, jež by byla naprosto univerzální. Můžeme je však roztřídit do dvou hlavních kategorií.

V takzvaných „primitivních" společnostech existuje určitá forma heterotopie, kterou bych nazval heterotopií krize, tj. privilegovaná, posvátná nebo zapo-

vězená místa, rezervovaná pro jednotlivce, kteří jsou vůči společnosti a lidem, kteří je obklopují, ve stavu krize: dospívající mládež, menstruující ženy, těhotné ženy, staří lidé atd.

Z naší společnosti se tyto heterotopie krize bez ustání vytrácejí, ačkoli stále ještě můžeme najít několik málo jejich pozůstatků. Například internátní škola, ve své formě z 19. století, nebo vojenská služba pro muže hrály pochopitelně tuto roli, neboť první projevy sexuální virility se měly ve skutečnosti odehrát „někde jinde" než doma. Pro dívky to byla až do poloviny 20. století tradice takzvané „svatební cesty", téma, jež nám zůstalo po předcích. Mladá dívka nemohla být zbavena svého panenství „nikde", a ve chvíli, kdy se tak stalo, byl vlak či hotel skutečně místem, které bylo nikde, byla to heterotopie bez zeměpisných souřadnic.

Ale tyto heterotopie krize dnes mizí, a domnívám se, že jsou nahrazovány tím, co bychom mohli nazvat heterotopie úchylky: tam se umísťují jednotlivci, jejichž chování je odchýlené vzhledem k požadovaným prostředkům či normám. Sem patří domovy pro přestárlé a psychiatrické ústavy, a samozřejmě věznice; a měli bychom také zmínit domovy důchodců, které jsou jakoby na hranici mezi heterotopiemi krize a heterotopiemi úchylky, neboť svým způsobem i stáří je krize, ale je to také úchylka, protože v naší společnosti, kde je volný čas podřízen určitým pravidlům, je i nicnedělání druhem úchylky.

2. Druhým principem tohoto popisu heterotopií je fakt, že společnost, tak jak plynou její dějiny, může

podstatně změnit funkci už existující heterotopie; neboť každá heterotopie má v rámci společnosti přesnou a vymezenou funkci, a jedna a ta samá heterotopie může mít v synchronním vztahu ke kultuře, v níž se vyskytuje, tu nebo onu funkci.

Jako příklad si vezmeme zvláštní heterotopii hřbitova. Hřbitov sice není takovým místem, jakým jsou obvyklé kulturní prostory ale je to prostor, který je spojen se všemi místy města, společnosti nebo vesnice atd., neboť každý jednotlivec, každá rodina má na hřbitově své příbuzné. V západní kultuře existoval hřbitov prakticky vždy. Ale prošel významnými proměnami. Až do konce 18. století byl hřbitov umístěn v samotném srdci města, hned vedle kostela. Uvnitř hřbitova panovala celá hierarchie možných způsobů pohřbení. Byla tu kostnice, ve které těla pozbývala poslední stopy individuality, dále několik málo jednotlivých hrobů, a pak také hrobky uvnitř kostela; posledně jmenovaných byly dva typy, jednoduché náhrobní kameny s nápisem, nebo mauzolea se sochami. Tento hřbitov nacházející se uvnitř posvátného prostoru kostela nabyl v době moderní civilizace poněkud odlišné podoby; dosti překvapivě, právě v době, kdy se civilizace stává „ateistickou" (jak se velmi hrubě říká), se v západní kultuře objevuje to, co nazýváme kultem smrti.

Bylo však jenom přirozené, že v době skutečné víry ve vzkříšení těla a nesmrtelnost duše nebyla prvořadá pozornost věnována tělesným ostatkům. Naopak, od chvíle, kdy si lidé nadále již nejsou zcela jisti tím, zda mají duši nebo že tělo znovu nabyde života, je asi

nezbytné věnovat mnohem více pozornosti mrtvému tělu, které je nakonec jedinou stopou naší existence mezi lidmi a mezi slovy.

Od počátku 19. století má však každý nárok na vlastní schránku pro své osobní ostatky; na druhé straně, právě od počátku 19. století se hřbitovy začaly budovat na vnějších okrajích měst. Spolu s individualizací smrti a buržoazním přivlastněním hřbitova se objevuje také posedlost smrtí jakožto „nemocí". Má se za to, že mrtví přenášejí na zdravé lidi nemoci, že přítomnost a blízkost mrtvých přímo u domů, vedle kostela, takřka uprostřed ulice, šíří smrt. Tento dominantní motiv nemoci rozšiřované nákazou ze hřbitovů přetrvával až do konce 18. století, až do doby, kdy během 19. století bylo zahájeno stěhováni hřbitovů na předměstí. Hřbitovy tak už netvoří posvátné a nesmrtelné srdce města, ale „jiná města", kde každá rodina vlastní své temné místo odpočinku.

3. Třetí princip. Heterotopie může vedle sebe umístit několik prostorů, několik míst, která jsou sama neslučitelná. Divadlo přivádí na prkna jeviště postupně, několik sérií míst, která jsou si navzájem cizí; kino je zvláštní podélná místnost, na jejímž konci, na dvourozměrném plátně, vidíme projekci trojrozměrného prostoru. Ale snad nejstarším příkladem těchto heterotopií, které na sebe berou podobu navzájem si odporujících míst, je zahrada. Nezapomínejme, že v Orientu byla zahrada, onen úžasný výtvor nyní už tisíc let starý, plná velmi hlubokých a zdánlivě zvenčí vložených významů. Tradiční zahrada Peršanů byla

posvátným prostorem, který měl spojit uvnitř svého obdélníku čtyři části, představující čtyři části světa, s prostorem ještě posvátnějším než všechny zbývající, který byl jako pupek, jako střed světa v jejich centru (zde býval bazén a vodní fontána); a v tomto prostoru, v tomto jakémsi zvláštním mikrokosmu, se měla setkat všechna vegetace zahrady. I koberce byly původně reprodukcemi zahrad (zahrada je koberec, na kterém je symbolicky v dokonalosti předveden celý svět, a koberec je jakási zahrada, která se může pohybovat z místa na místo). Zahrada je nejmenší pozemek světa, tedy celkovost světa. Zahrada byla jakási šťastná, všeobjímající heterotopie už od počátku starověku (naše moderní zoologické zahrady vyvěrají právě z tohoto pramene).

4. Čtvrtý princip. Heterotopie jsou nejčastěji spojeny s časovými řezy, což znamená asi tolik, že jsou otevřeny vůči tomu, co bychom z důvodů symetrie mohli nazvat heterochronie. Heterotopie začíná plně fungovat ve chvíli, kdy se člověk dostane do určité absolutní roztržky s tradičním časem. Tato situace ukazuje, že hřbitov je velmi heterotopické místo, neboť pro jednotlivce se hřbitov odvíjí od zvláštní heterochronie, ztráty života, a od kvazi-věčnosti, jejímž stálým dílem jsou rozpad a zmizení.

Z obecného hlediska jsou ve společnosti našeho typu heterotopie a heterochronie strukturovány a distribuovány relativně komplexně. Za prvé existují heterotopie věčně se akumulujícího času, jako jsou například muzea a knihovny. Muzea a knihovny jsou heterotopie, ve kterých se čas nikdy nepřestává ku-

pit a sebe sama převyšovat, zatímco ještě na konci 17. století byly muzea a knihovny výrazem volby jednotlivce. Naproti tomu myšlenka shromažďování všeho, založení jakéhosi všeobecného archivu, vůle uzavřít do jediného místa všechen čas, všechny doby, všechny formy, všechny proměny vkusu, myšlenka vybudování místa všech časů, jež samo je mimo veškerý čas a jeho ničivé účinky, plán uspořádat tímto způsobem jistou neustávající a nekonečnou akumulaci času v jediném nepohyblivém místě, celá tato myšlenka patří k naší modernitě. Muzeum a knihovna jsou heterotopie vlastní západní kultuře 19. století.

Oproti těmto heterotopiím, které jsou spjaty se shromažďováním času, existují heterotopie spojené naopak s časem v jeho nejprchavější, nejpřechodnější, nejkřehčí podobě, s časem jakožto svátkem. Tyto heterotopie nesměřují k věčnosti, jsou naopak dočasné. Takové jsou například bazary, ona úžasná vyprázdněná místa na okrajích měst, která se jednou či dvakrát do roka zaplní stany, výklady, neobyčejnými předměty, zápasníky, hadími ženami, věštci atd. Poměrně nedávno byl nalezen nový druh časové heterotopie: prázdninové vesnice — jako jsou třeba polynéské vesnice, které poskytují celé tři týdny primitivní a věčné nahoty obyvatelům měst; navíc je zřejmé, že prostřednictvím těchto dvou forem heterotopií jsou spolu navzájem propojeny heterotopie svátku a heterotopie věčnosti času, který se akumuluje, a že chatrče v Džerbě jsou v určitém smyslu vlastně příbuznými knihoven a muzeí. Neboť opětovné nalezení polynéského života čas smazává; avšak tato zkušenost je rovněž opětovným nalezením času, jako by celé dějiny lidstva sahající až ke svému počátku byly přístupny v nějaké velké formě přímého vědění.

Pátý princip. Heterotopie zároveň vždy předpokládají systém otevření a uzavření, která je jednak izolují, a jednak je činí proniknutelnými. Obecně vzato není heterotopie takové volně přístupné místo, jakým je místo veřejné. Buďto je tu vstup vynucený, jako v případě vstupu do kasáren nebo věznice, nebo se jednotlivec musí podřídit rituálům a podstoupit očištění. Abychom se dostali dovnitř, musíme mít určitou propustku a jsme povinni vykonat určitá gesta. Nadto existují dokonce i místa, která jsou zcela zasvěcena těmto výkonům očišťování — očišťování, které je částečně náboženské a částečně hygienické, jako hammam muslimů, nebo očišťování, které se zdá být čistě hygienické, jako sauny ve Skandinávii.

Na druhé straně existují jiné heterotopie, které se jeví jako čistá a jednoduchá otevření, ale které většinou skrývají zvláštní vyloučení. Každý může do těchto heterotopických míst vstoupit, avšak ve skutečnosti je to pouze klam: myslíme si, že vcházíme, a právě tím prostým faktem, že vejdeme, jsme byli vyloučeni. Mám na mysli například známé místnosti, které existovaly na velkých farmách v Brazílii a jinde v Jižní Americe. Vstupní dveře nevedly do pokojů, ve kterých žila celá rodina, a každý jednotlivec nebo každý pocestný, který šel kolem, měl právo tyto dveře otevřít,

vstoupit do ložnice a strávit tu noc. Tyto ložnice byly zařízeny tak, že jednotlivec, který do nich vstoupil, nikdy neměl přístup k těm částem domu, které obývala rodina; návštěvník byl návštěvníkem na cestě, nebyl skutečně pozvaným hostem. Tento typ heterotopií, který prakticky vymizel z našich civilizací, bychom snad mohli ještě najít ve známých amerických motelech, kam muž přijede se svým autem a se svou milenkou, a kde je jinak zapovězený sex zcela chráněn a skryt, udržován v izolaci, aniž by byl ovšem veřejně povolen.

Poslední rys heterotopií spočívá v tom, že mají určitou funkci ve vztahu k ostatnímu prostoru. Tato funkce se pohybuje mezi dvěma krajními póly. Jejich rolí je vytvářet prostor iluze, který ukazuje veškerý skutečný prostor, všechna místa, v nichž se lidský život vyskytuje, jako ještě iluzornější (toto je možná role, kterou hrály věhlasné bordely, o něž jsme nyní připraveni). Anebo naopak mají vytvářet prostor, který je jiný, jiný skutečný prostor, tak dokonalý, tak úzkostlivě a tak náležitě uspořádaný, jako je ten náš zaneřáděný, špatně vybudovaný a neuspořádaný. Tento typ by nebyl heterotopií iluze, ale kompenzace, a kladu si otázku, zda určité kolonie nefungovaly právě tímto způsobem.

V určitých případech totiž na rovině obecného uspořádání zemského prostoru hrály roli heterotopií. Mám na mysli třeba první vlnu kolonizace v 17. století, puritánské společnosti, které Angličané zakládali v Americe, což byla naprosto dokonalá jiná místa.

A na mysli mám neobyčejné jezuitské kolonie, jež

byly zakládány v Jižní Americe: nádherné, absolutně organizované kolonie, v nichž bylo skutečně dosaženo lidské dokonalosti. Jezuité v Paraguayi zakládali kolonie, v nichž byla celá existence detailně organizována. Vesnice byla vystavěna podle naprosto přesného plánu okolo čtverhranného prostoru, na jehož úpatí stál kostel; na jedné straně stála škola; a na druhé hřbitov; před kostelem vedla ulice, která byla v pravém úhlu překřížena s další; každá rodina měla podél těchto dvou os svou chaloupku, a tak bylo zcela přesně reprodukováno znamení Krista. Křesťanství vepsalo svůj základní symbol do prostoru a geografie světa Ameriky.

Každodenní život jednotlivců nebyl řízen hvizdem píšťalky, ale úderem zvonu. Každý byl probuzen ve stejném okamžiku; jedlo se v poledne a v pět; pak nadešel čas uložit se do postele, a o půlnoci tak zvaný manželský budíček, což znamená, že každý za úderu kostelního zvonu plnil svou povinnost.

Bordely a kolonie jsou dvěma hlavními typy heterotopie. Avšak uvědomíme-li si, že loď je plujícím kusem prostoru, umístěním bez místa, které existuje samo o sobě, které je samo v sobě uzavřené a současně je vydáno napospas nekonečnu moře, a že od přístavu k přístavu, od jedné plavby ke druhé, od bordelu k bordelu jde ve svém hledání toho nejdražšího pokladu, který se skrývá někde v zahradách, stejně daleko jako kolonie, potom pochopíme, proč byla loď, a to nejen pro naši civilizaci, od 16. století až do současnosti, jak velkolepým nástrojem hospodářského vývoje (ale o tom teď nemluvím), tak i největší

pokladnicí lidské imaginace. Loď je heterotopie par excellence. V civilizaci bez lodí sny vysychají, špionáž nahrazuje dobrodružství, a policie zaujímá místo pirátů.

THEATRUM PHILOSOPHICUM

Musím zde promluvit o dvou knihách Gillesa Deleuze, které považuji za výjimečně zajímavé: *Différence et Répétition*[1] a *Logique du sens*.[2] Jsou bezpochyby natolik výjimečné, že promluvit o nich lze jen velmi obtížně, a také o nich bylo dosud řečeno jen velice málo. Věřím, že toto dílo bude ještě dlouho kroužit okolo nás v enigmatické rezonanci s dílem Pierra Klossowského, které je dalším větším a mimořádným znamením. A jednoho dne možná bude celé toto století nazváno deleuzovským.

Rád bych se zde pokusil naznačit postupně několik cest, které vedou do srdce tohoto nedobytného díla. Deleuze by však řekl, že tato metafora je zavádějící: nikoli srdce, ale problém, tedy rozmístění zaznamenatelných bodů; žádné centrum, ale vždy už decentralizace, série, které jedna po druhé pokulhávají mezi přítomností a absencí, mezi přebytkem a nedostatkem. Je třeba opustit kruh, ten chybný princip návratu, upustit od organizování všeho v kruhu: všechno se navrací přímo, v přímé linii, v linii bludiš-

[1] Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, P.U.F., Paris 1969.
[2] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Éd. de Minuit, Paris 1969.

tě. Nitky a rozdvojení (pro deleuzovskou analýzu by se výborně hodily například nádherné Leirisovy série).

•

Převrhnout a překonat platonismus — co by to bylo za filosofii, která by se o to nepokoušela? A definujeme-li v krajním případě jako filosofii každou činnost, která směřuje k převrácení platonismu, potom začíná filosofie u Aristotela — ne, u Platóna na onom konci *Sofisty*, kde již není možné odlišit Sókrata od obratného imitátora; nebo u samotných sofistů, kteří nadělali okolo rodícího se platonismu mnoho povyku a kteří se ve svých slovních hříčkách neustále vysmívali jeho budoucí velikosti.

Jsou všechny filosofie druhy rodu „antiplatonovitých"? Začala každá filosofie artikulací tohoto velkého odmítnutí? Jsou všechny rozprostřeny okolo tohoto vytouženého a odpuzujícího centra? Spíše by bylo možné říci, že filosofie určitého diskursu spočívá v jeho platónském diferenciálu; v prvku, který u Platóna chybí, ale v tomto diskursu je přítomen? To ještě není ono: je to prvek, jehož efekt absence je do platónské série zaveden existencí nové, divergentní série (a který hraje v platónském diskursu roli označujícího, které zároveň přebývá a chybí); je to též prvek, skrze nějž rozvíjí platónský diskurs volnou, nestálou a překypující cirkulaci v onom jiném diskursu. Platón je excesivní a deficitní otec. Nepokusíš se tedy specifikovat filosofii charakterem jejího antiplatonismu (jako rostlinu jejími reprodukčními orgány); ale rozlišíš filosofii nějak tak, jako se určuje

fantasma pomocí efektu chybění, jenž je rozveden ve dvou sériích, které ho utvářejí, v sérii „archaického" a v sérii „přítomného", a pak budeš snít obecné dějiny filosofie, které budou platónskou fantasmagorií, a nikoli architekturou systémů.

V každém případě je tu Deleuze.[3] Jeho „převrácený platonismus" spočívá v přemístění se v platónské sérii a v odkrytí jistého význačného bodu, který je v ní přítomen: oddělení. Platón nevydělil rody „lovec", „kuchař" nebo „politik" nedostatečně, jak tvrdí aristotelici; nechtěl se dozvědět, co vlastně charakterizuje druh „rybář" nebo „lovec, který líčí oka"; chtěl vědět, kdo je pravý lovec. *Kdo?*, a nikoli *Co?* Chtěl hledat autenticitu, ryzí zlato. Místo aby dále rozčleňoval, vybíral, aby sledoval plodný směr, volil mezi uchazeči, aniž by je rozlišoval podle jejich určujících vlastností; podrobil je zkoušce odolnosti proti napjatému luku, která vyřadila všechny, kromě jediného (a právě bezejmenného, nomáda). Ale jak vybírat mezi všemi těmi falešnými (simulanty, takzvanými) a těmi pravými (nezkaženými, čistými)? Ne tak, že bychom odkryli zákon, rozlišující pravé a falešné (pravda zde není postavena proti omylu, ale proti falešnému zdání), ale tak, že nad nimi všemi zahlédneme model: natolik čistý, že se mu podobá čistota čistého, přibližuje se mu a může se s ním poměřovat; model existuje s takovou jistotou, že nicotnost předstírání falešného se naráz ztratí jakožto ne-bytí. S náhlým objevením

[3] *Différence et Répétition*, s. 82–85 a 165–168; *Logique du sens*, s. 292–300.

Odyssea, věčného manžela, mizí falešní nápadníci. *Exeunt simulacra.*

O Platónovi se tvrdí, že proti sobě postavil podstatu a zdání, svět nadzemský a svět pozemský, slunce pravdy a stíny jeskyně (a na nás je přivést podstaty zpět na zem, blahořečit tento náš svět a slunce pravdy umístit do člověka...). Ale Deleuze objevil Platónovu jedinečnost v tomto drobném třídění, v této jemné práci, předcházející objevení podstaty, neboť právě toto objevení podstatu vyvolává a provádí oddělení falešných napodobení ze záplavy jevů. Pro převrácení platonismu je tedy bezúčelné nastolovat znovu práva jevu, připisovat mu jistotu a smysl a smiřovat jej opět s esenciálními formami tím, že jej podepřeme páteří pojmu; neměli bychom těmto nesmělým jevům dodávat odvahu držet se zpříma. Ani bychom se neměli pokoušet oprášit to velkolepé, okázalé gesto, kterým se provždy ustavila nepřístupná Idea. Měli bychom raději otevřít bránu všemu tomu lstivému, co se přetvařuje a buší na dveře. A to, co potom vstoupí, podřídí si jevy a přeruší jejich zásnuby s podstatami, to je událost; netělesná a zbavená těžkopádnosti hmoty, rozlamující kruh, který imituje věčnost, nečasovou naléhavost; neproniknutelná singularita, která se očišťuje od všech smísení s čistotou, která brání falešnost falešných podobností, samu podobnost simulakru. Sofista rozrušen vyskakuje a vyzývá Sókrata, aby ukázal, že je nápadník uzurpátor.

Převracet, spolu s Deleuzem, platonismus znamená záludně do něj vniknout, sestoupit o stupeň níž, dojít až k tomu nepatrnému gestu — diskrétnímu, ale *morálnímu* —, které vylučuje simulakrum; znamená to také mírný posun ve vztahu k němu, otevření brány, napravo či nalevo, pro postranní žvanění; znamená to iniciovat další rozpojenou a divergentní sérii; znamená to ustavit, pomocí tohoto malého postranního úskoku, para-platonismus zbavený své koruny. Obracet platonismus (vážná práce) znamená pobízet jej k většímu soucitu se skutečným, se světem a s časem. Podvracet platonismus znamená jednat s ním spatra (vertikální odstup ironie) a znovu ho uchopit v jeho počátku. Pervertovat platonismus znamená sledovat ho až do jeho nejmenšího detailu, tedy sestoupit (přitažlivostí vlastní humoru) až k onomu vlasu, k té špíně za nehty, jež si nezasluhují důstojnosti ideje; odhalit tak decentralizaci, kterou provedl, aby se pak mohl soustředit okolo Modelu, Identického a Stejného; znamená to decentralizovat se ve vztahu k platonismu, aby bylo možné (jako při každé perverzi) rozehrát povrch na jeho okraji. Ironie se povznáší a podvrací; humor klesá a je perverzní.[4] Pervertovat Platóna znamená uchýlit se k jízlivosti sofistů, k nestoudným gestům cyniků, k argumentům stoiků, k přelétavým chimérám epikurejců. Stačí si přečíst Diogena Laertského.

●

U epikurejců bychom měli věnovat pozornost všem těm efektům povrchu, v nichž běží o jejich roz-

[4] O povznášení ironie a ponořování se humoru viz. *Différence et Répétition*, s. 12 a *Logique du sens*, s. 159–166.

koš:[5] vyzařování, které vychází z hloubky těl a které se zdvíhá jako cáry mlhy — vnitřní přízraky živě reabsorbované do jiné hloubky čichem, ústy, chutí; naprosto tenké membrány, které se oddělují od povrchu věcí a přenášejí barvy a obrysy na dno našich očí (poletující pokožky, viditelné idoly); fantasmata strachu a touhy (bohové nebeských oblaků, krásná tvář milovaného, „ubohá naděje nesená větrem"). Dnes je třeba myslet všechno to množení se nehmatatelného: formulovat filosofii fantasmatu, která by nebyla, prostřednictvím vnímání či obrazu, podřízena původní danosti, ale která ponechává fantasma jako hodnotu mezi povrchy, k nimž se vztahuje, v převratu, který obrací každý vnitřek ve vnějšek a každý vnějšek dovnitř, v časové oscilaci, která jej nechává předcházet sebe sama a následovat se, zkrátka v tom, co by Deleuze asi nedovolil nazývat jeho „netělesnou materialitou".

Bylo by v každém případě zbytečné hledat za fantasmatem pravdu pravdivější, než je ono samo, jejímž by bylo jakýmsi zamotaným znakem (odtud zbytečnost „symptomatologizování"); je také zbytečné svazovat je pevnými figurami a utvářet tak solidní jádra konvergence, do nichž by bylo možné soustředit, jako do objektů identických v sobě samých, všechny jeho úhly, zlomy, membrány, výpary (žádná „fenomenologizace"). Je třeba nechat fantasmata rozehrát na hranici těl; proti tělům, neboť se na ně nalepují a promítají se na ně, ale také protože se jich dotýkají, rozřezávají je, rozdělují je na části, regionalizují je a multiplikují jejich povrchy; a rovněž mimo těla, protože se rozvíjejí mezi nimi podle zákonů sousedství, zakrucování a proměnlivé vzdálenosti, které jsou pro těla neznámé. Fantasmata neprodlužují organismy do oblasti imaginárna; topologizují materialitu těla. Je proto nutné osvobodit ji od dilematu pravda–nepravda, bytí–nebytí (které není ničím jiným než diferencí simulakrum–kopie, převedenou jednou provždy na něco jiného) a nechat je tančit jejich tance, rozehrát jejich gesta, jakožto „extra-bytí".

Logique du sens je možno číst jako knihu, která je co možná nejvíce vzdálena knize *Phénoménologie de la perception*:[6] zde je tělo–organismus svázáno se světem sítí původních významů, které odkrývá vnímání věcí samých. U Deleuze formuje fantasma netělesný a neproniknutelný povrch těl; a počínaje touto činností, zároveň krutou a topologickou, se konstituuje něco, co se vydává za centrální organismus, který okolo sebe distribuuje věci v jejich rostoucí odlehlosti. Ale *Logique du sens* by měla být především čtena jako nejsmělejší a nejopovážlivější z metafyzických pojednání — za té prosté podmínky, že namísto opakovaného usvědčování metafyziky z toho, že je zapomenutím bytí, je nyní metafyzika pověřena mluvením o extra-bytí. Fyzika: diskurs ideální struktury těles, smíšenin, reakcí, vnitřních a vnějších mechanismů; metafyzika: diskurs materiality netělesných entit — fantasmat, idolů a simulaker.

[5] *Logique du sens*, s. 307–321.

[6] Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.

Iluze je jistě neštěstím metafyziky: vůbec ne proto, že by metafyzika sama byla odsouzena k iluzi, ale protože byla příliš dlouho iluzí pronásledována, a protože strach ze simulakra ji uvedl na dráhu iluzornosti. Metafyzika není iluzorní jako jeden druh v rámci určitého rodu; iluze je metafyzická, je výtvorem určité metafyziky, která vyznačila cézuru mezi simulakrem na jedné straně a originálem a jeho dobrou kopií na straně druhé. Existovala zde kritika, jejíž úlohou bylo poukázat na metafyzickou iluzi a odůvodnit její nutnost; Deleuzova metafyzika však provádí kritiku, nezbytnou pro to, aby byla fantasmata iluzí zbavena. Odtud je již uvolněna cesta pro pokračování epikurejské a materialistické řady v singularitě její klikatosti. Ta nepřináší, navzdory sobě samé, metafyziku skrytou: směřuje k metafyzice radostně; k metafyzice osvobozené od původní hloubky jakožto nejvyššího bytí, ale schopné myslet fantasma mimo jakýkoli model, v jeho hře povrchů; k metafyzice, ve které už nemá místo otázka po Jednom–Dobru, ale otázka absence Boha a otázka povrchové hry perverze. Smrt Boha a sodomie jako ohniska nové metafyzické elipsy. Jestliže přirozená teologie s sebou nesla metafyzickou iluzi a jestliže tato iluze byla vždy víceméně s touto přirozenou teologií spřízněná, metafyzika fantasmatu se točí okolo ateismu a transgrese. Sade a Bataille, a o něco později dlaň obrácená v nabízejícím se gestu obrany, Roberto.[7]

[7] V trilogii Pierra Klossowského *Les Lois de l'hospitalité*, Gallimard, Paris 1965. U Deleuze viz: *Logique du sens*, s. 331–332.

Dodejme, že tato série osvobozeného simulakra se rozvíjí nebo se předvádí na dvou privilegovaných scénách: v psychoanalýze, která, majíc co do činění s fantasmaty, bude muset být jednou chápána jako metafyzická praxe, a v divadle, multiplikovaném, polyscénickém, simultánním, rozdrobeném na jednotlivé scény, které jedna druhou ignorují, ale dávají si znamení, a kde masky tančí, křičí těla, ruce a prsty gestikulují, aniž by něco reprezentovaly (kopírovaly, imitovaly). A v každé z těchto dvou nových divergentních sérií (naivita těch, kteří si mysleli, že lze tyto série spolu „smířit", zredukovat jednu na druhou, smontovat z nich směšné „psychodrama", byla v jistém smyslu pozoruhodná) se Freud a Artaud ignorují a rezonují spolu. Filosofie reprezentace, původního, prvotního, podobnosti, napodobení, věrnosti, se rozpouští. Šíp epikurejského sikulakra, mířící přímo na nás, přináší zrození, znovuzrození „fantasmafyziky".

●

Na druhé straně platonismu stojí stoikové. Když sleduji Deleuze, jak uvádí postupně na scénu Epikúra a Zénóna či Lukrecia a Chrysippa, nemohu se ubránit pomyšlení, že jeho postup je přísně freudovský. Nesměřuje, za víření bubnů, vstříc velkému Vytěsnění západní filosofie; vyzdvihuje, jakoby mimochodem, různá přehlédnutí. Signalizuje její přerušení, mezery, malé, nepříliš důležité věci, které jsou odmítány diskursem filosofie. Pečlivě zaznamenává sotva postřehnutelná opomenutí a je si plně vědom, že se zde jedná o nesmírné zapomnění. Tolik jsme si díky pedago-

gice zvykli považovat epikurejská simulakra za něco nepraktického a poněkud dětinského. Pokud se týče slavné bitvy stoicismu, která probíhala stejně včera, jako bude probíhat zítra, byla pro školy jen neurčitou hrou. Je podle mne dobře vidět, že Deleuze znovu navázal na tyto rozvedené nitky, že po svém rozehrál celou tuto síť diskursů, argumentací, replik, paradoxů, které po staletí kolovaly napříč středomořím. Spíše než zatracovat helénistickou zmatenost nebo opovrhovat římskou banálností, měli bychom naslouchat všemu, co se říká na velkém povrchu impéria; číhejme na to, co přichází: v tisíci rozptýlených bodů, ze všech stran vyšlehují bitvy, zavraždění generálové, hořící trojveslice, královny trávící jedem, vítězství, která se vždy přes noc změní v řádění, donekonečna příkladné *Actium*, věčná událost.

Myslet čistou událost znamená především dát jí její metafyziku.[8] Jenomže je třeba se dohodnout na tom, jaká by měla být: v žádném případě metafyzika substance, která by mohla zakládat všechny své akcidenty; ani metafyzika koherence, která by tyto akcidenty situovala do propletené spojitosti příčin a následků. Událost — zranění, vítězství–porážka, smrt — je vždy důsledek, úplně a naprosto způsobený těly, která do sebe narážejí, která se mísí nebo která se oddělují; ale tento důsledek není nikdy povahy tělesné: je to nehmatatelná, nepostižitelná bitva, která se převrací a opakuje tisíckrát okolo Fabricia, nad zraněným princem Andrejem. Zbraně, které rozřezávají těla, formují neustále netělesný boj. Fyzika se zabývá příčinami, ale události, které jsou jejich důsledky, už do fyziky nepatří. Představme si takovou zalomenou kauzalitu: těla, do sebe narážející, spolu smísená a trpící, způsobují na svém povrchu události, které jsou bez tloušťky, které nejsou smíchány, neznají utrpení, a nemohou tedy být ničeho příčinou: utvářejí mezi sebou jinou souvislost, kde jsou vztahy odvozeny z kvazi-fyziky netělesného, z metafyziky.

[8] *Logique du sens*, s. 13–21.

Událost vyžaduje také komplexnější logiku.[9] Událost není stav věcí, který by mohl sloužit jako referent určitému tvrzení (skutečnost smrti je stavem věcí, ve vztahu k němuž může být jisté tvrzení pravdivé nebo nepravdivé; umírání je čirou událostí, která nikdy nic neverifikuje). Ternární logiku, tradičně soustředěnou na referent, musíme nahradit souhrou čtyř termínů. „Marcus Antonius je mrtev" *označuje* (*désigne*) stav věcí; *vyjadřuje* (*exprime*) moje mínění nebo mou víru; *znamená* (*signifie*) afirmaci; a navíc má jistý *smysl* (*sens*): „umírání". Nehmatatelný smysl, jehož jedna strana je obrácena k věcem, neboť „umírání" se dostavuje, jakožto událost, k Antoniovi, a druhá je obrácena k tvrzení, neboť „umírá" je to, co je řečeno o Antoniovi ve výpovědi. Umírat: dimenze tvrzení, netělesný efekt způsobený mečem, smysl a událost, bod bez tloušťky či těla, o němž se hovoří a který probíhá na povrchu věcí. Spíše než vtěsnat smysl do noematického jádra, které formuje něco jako srdce

[9] *Logique du sens*, s. 22–35.

poznatelného objektu, měli bychom jej nechat proudit na hranici věcí a slov jako to, co se o věci říká (nikoli to, co je věci přisuzováno, nikoli věc sama o sobě), a jako to, co se přihází (nikoli nějaký proces, ani stav). V jistém exemplárním smyslu je smrt událost všech událostí, smysl v čirém stavu: má své místo v anonymním plynutí diskursu; je tím, o čem se hovoří jako o něčem, co je vždy již zde a stále budoucí, a přece dosahuje bodu krajní singularity. Smysl–událost je neutrální jako smrt: „Nikoli koncem, ale neukončitelným, nikoli vlastní smrtí, ale jakoukoli smrtí, nikoli opravdovou smrtí, ale jak říká Kafka, úšklebkem svého hlavního omylu".[10]

Tato událost–smysl vyžaduje nakonec i jinak uspořádanou gramatiku,[11] neboť není umístěna v tvrzení ve formě atributu (být *mrtvý*, být *živý*, být *červený*), ale je sešpendlena ve slovese (umírat, žít, červenat se). Takto pojímané sloveso má dvě pozoruhodné formy, okolo kterých se distribuují jiné: přítomný čas, který vyjadřuje událost, a infinitiv, který zavádí do jazyka smysl a umožňuje mu cirkulovat jako to neutrální, o čem se v daném diskursu hovoří. Neměli bychom hledat gramatiku události v časování slovesa, ani gramatiku smyslu ve fiktivní analýze typu: „žít = být živý"; gramatika události–smyslu se točí okolo dvou asymetrických a pokulhávajících pólů: způsob infinitivní — čas přítomný. Událost–smysl je vždy zároveň

[10] Maurice Blanchot, *Literární prostor*, s. 209; citováno v *Différence et Répétition*, s. 149. Viz též *Logique du sens*, s. 175–179.
[11] *Logique du sens*, s. 212–216.

přesunutým bodem přítomného a věčným opakováním infinitivu. „Umírat" se nikdy nenachází v rozměru nějakého okamžiku, ale donekonečna vyděluje z bodu svého pohybu nejkratší okamžik; umírání je ještě kratší nežli okamžik jeho myšlení, a přece, z jedné i druhé strany této bezrozměrné trhliny, se umírání donekonečna opakuje. Věčná přítomnost? Pouze pod podmínkou, že myslíme přítomnost bez plnosti a věčnost bez jednoty: (multiplikovaná) věčnost (odsunuté) přítomnosti.

Shrnuto: na hranicích hlubokých těl je událost netělesností (metafyzický povrch); na povrchu slov a věcí je netělesná událost *smyslem* tvrzení (logická dimenze); v linii diskursu je netělesná událost sešpendlena slovesem (neurčitý bod přítomnosti).

Byly zde, myslím, ve víceméně nedávné době, tři významné pokusy o myšlení události — neopozitivismus, fenomenologie a filosofie dějin. Ale neopozitivismus nedosáhl vlastní roviny události: zaměnil ve své logice událost se stavem věcí, a byl tak nucen vtěsnat ji do rozměru těl, učinit z ní materiální proces a spojit se, více či méně explicitně, s určitým fyzikalismem („schizoidně" redukoval povrch na hloubku); a v řádu gramatiky přesunul událost na stranu atributu. Fenomenologie proměnila událost ve vztahu ke smyslu: či spíše stavěla před ni nebo vedle ní holou událost — skálu fakticity, němou nepohnutost toho, co se děje — a potom ji podřídila agilní práci smyslu, který doluje a tvoří; anebo předpokládala předběžný význam, který by vždy již uspořádal svět okolo mne, rozvrhuje cesty a privilegovaná místa, ukazuje pře-

dem, kde by se událost mohla objevit a jakou tvář by na sebe vzala. Buďto kočka, která podle zdravého rozumu předchází úsměv, nebo zdravý rozum úsměvu, který anticipuje kočku. Buďto Sartre, nebo Merleau-Ponty. Smysl pro ně nikdy nepřichází v tentýž okamžik jako událost. A odtud se odvíjí všechna logika označování, gramatika první osoby, metafyzika vědomí. Pokud jde o filosofii dějin, ta uzavírá událost do cyklického rámce času; její omyl je gramatický: dělá z přítomnosti figuru zarámovanou budoucností a minulostí; přítomnost, to je bývalá budoucnost, která byla naznačena již v samotné své formě; je to budoucí minulost, která si podržuje identitu svého obsahu. Na jedné straně je tu tedy třeba logiky esence (která ji zakládá v paměti) a pojmu (který ji ustavuje jako znalost budoucnosti), a na straně druhé metafyziky koherentního a vše korunujícího kosmu, metafyziky hierarchického světa.

Máme tu tedy tři filosofie, které událost míjejí. První, pod záminkou, že o tom, co je „za" světem, není možné nic říci, odmítá čirý povrch události a chce ji násilně uzavřít — jako referent — ve sférické plnosti světa. Druhá, pod záminkou, že veškeré označování je tu pouze pro vědomí, umísťuje událost vně a před, či uvnitř a po, a vždy ji klade ve vztahu k okruhu „já". Třetí, pod záminkou, že událost existuje pouze v čase, ji definuje v její identitě a podřizuje ji pevně centralizovanému řádu. Svět, já a bůh, koule, kruh a centrum: trojí podmínka, za níž není možné myslet událost. Metafyzika události netělesné (a tedy neredukovatelné na fyziku světa), logika neutrálního

smyslu (spíše než fenomenologie označování a subjektu) a myšlení neurčité přítomnosti (a nikoli proměna konceptuální budoucnosti v esenci minulosti) — zdá se mi, že toto jsou Deleuzovy návrhy na překonání onoho trojího poddanství, v němž je událost až do našich dnů držena.

•

Nyní je třeba docílit rezonance série události a série fantasmatu. Rezonance netělesného a nehmatatelného. Bitvy, smrti, které subsistují a insistují, a touženého, povlávajícího idolu: v pozadí srážky zbraní, nikoli v hloubi srdce člověka, ale nad jeho hlavou, se nachází osud a touha. Neznamená to, že by se sbíhaly v jednom bodě, který by jim byl společný, v nějaké fantasmatické události nebo v prvním originálu simulakra. Událost je to, co sérii fantasmatu vždy chybí — chybí tam, kde se ukazuje její opakování bez originálu, mimo jakékoli napodobení, a kde je osvobozena od všech zábran podobnosti. Tedy přetvářka opakování, masky vždy jedinečné, které nic nezakrývají, simulakra bez disimulace, různorodé cetky, pod nimiž není žádná nahota, čistá diference.

Pokud jde o fantasma, to je v singularitě události „přebytečné"; ale tento „přebytek" neznačí nějaký imaginární suplement, který by se připojoval k holé realitě faktu, ani nekonstituuje nějaký typ zárodečné obecnosti, z níž by se postupně zrodila celá organizace pojmu. Smrt nebo bitva jako fantasma — to není ten starý obraz smrti, přesahující hloupou nehodu, ani budoucí pojem bitvy, potají už organizující

ten neorganizovaný zmatek; je to bitva, bleskurychlá každým svým úderem, smrt donekonečna opakující úder, který přináší a který přichází jednou provždy. Fantasma jakožto hra (chybějící) události a její opakování nesmí přijmout individualitu jako formu (formu, která je podřazená pojmu, a tedy beztvará — *informelle*), ani realitu jako měřítko (realitu, která by imitovala obraz); vypovídá o sobě jako o univerzální singularitě: umírat, bít se, vítězit, být poražen.

Logique du sens nám říká, jak myslet událost a fantasma, jak myslet jejich zdvojenou rozpojenou afirmaci, jejich stvrzené rozpojení. Determinovat událost na základě pojmu tím, že zbavíme opakování veškeré závažnosti, znamená asi to, co bychom mohli nazvat vědění; poměřovat fantasma podle reality tak, že jdeme k jeho původu, je souzení. Filosofie chtěla to i ono — snila o sobě jako o vědě a předváděla se jako kritika. Myslet by naproti tomu bylo uskutečňovat fantasma v napodobení, které jej zároveň vytváří; učinit událost nekonečnou, takže by se opakovala jako univerzální singularita. Myslet absolutně by tedy bylo myslet událost *a* fantasma najednou. Ale to ještě nestačí: neboť je-li rolí myšlení teatrální předvádění fantasmatu a opakování univerzální události v jejím singulárním bodu, co jiného je potom toto myšlení, ne-li událost, která se stává fantasmatem, a fantasmatické opakování absentní události? Fantasma a událost, stvrzené v rozpojení, jsou *myšlené* (*le pensé*) *a myšlení* (*la pensée*); situují na povrchu těl extra-bytí, které může být myšleno pouze myšlením; a načrtávají topologickou událost, v níž se

myšlení samo formuje. Myšlení má myslet to, co jej formuje, a formuje se tím, co myslí. Dualita kritika-vědění se stává naprosto zbytečnou: myšlení říká to, čím je.

Taková formulace je však nebezpečná. Konotuje rovnost a dovoluje nám představit si ještě jednou objekt identický se subjektem. Tak to však není. To, že myšlené formuje myšlení, implikuje naopak dvojí rozdělení: jednak rozdělení centrálního a zakládajícího subjektu, kterému by se přiházely události jednou provždy, zatímco by všude okolo sebe rozmísťovaly významy; a jednak rozdělení objektu, který by byl ohniskem a místem konvergence forem, které rozpoznáváme, a atributů, které přijímáme. Je třeba uvažovat nekonečnou a přímou linii, která aniž by nesla události tak, jako nese nit uzly, rozděluje a znovurozděluje všechny události tolikrát, že každá událost se náhle stává netělesnou a přitom nekonečněkrát multiplikovanou: musíme uvažovat nikoli syntetizující–syntetizovaný subjekt, ale nepřekonatelnou trhlinu; mimoto je třeba myslet sérii bez původního sešpendlení simulaker, idolů či fantasmat, které jsou vždy na obou stranách trhliny v temporální dualitě, ve které se konstituují, ve které se přetvářejí v znaky a ve které začínají existovat jako znaky. Trhlina uvnitř Já a série označujících bodů netvoří jednotu, která by umožňovala myšlení být zároveň objektem i subjektem, ale jsou samy událostí myšlení a netělesností myšleného, myšleného jakožto problému (multiplicita rozptýlených bodů) a myšlení jakožto napodobení (opakování bez modelu).

To je důvod, proč *Logique du sens* může mít své pododdíly: co to znamená myslet? Otázka, kterou Deleuze píše v celé své knize vždy dvakrát: v textu o stoické logice netělesnosti a v textu o freudovské analýze fantasmatu. Co to znamená myslet? Poslouchejme stoiky, kteří nám říkají, jak je možné myšlení *myšleného*; čtěme Freuda, který nám říká, jak vůbec *myšlení* může myslet. Možná, že se zde poprvé dotýkáme teorie myšlení, která je naprosto osvobozená od subjektu a objektu. Myšlení–událost tak singulární jako vrh kostek; myšlení–fantasma, které nehledá pravdu, ale opakuje myšlení.

V každém případě chápeme, proč se v *Logique du sens* neustále, od první do poslední stránky, vracejí ústa. Ústa, o nichž Zénón dobře věděl, že jimi procházejí jak fůry potravy, tak vozíky smyslu. („Říkáš-li vozík, vozík projíždí tvými ústy.") Ústa, ústí, kanál, kterým dítě intonuje simulakry, usekané končetiny a těla bez orgánů; ústa, kde se artikulují povrchy a hloubky. Rovněž ústa, odkud spadá hlas druhého, který nechává nad dítětem vznášet se vznešené idoly a formuje jeho nad-já. Ústa, kde se výkřiky štěpí na fonémy, morfémy a sémantémy: ústa, kde se hloubka orálního těla odděluje od netělesného smyslu. Těmito otevřenými ústy, tímto vyživujícím hlasem procházejí rozvoj jazyka, formování smyslu a jasnost myšlení ve svých divergentních sériích.[12] Rád bych hovořil o Deleuzově rigorózním fonocentrismu, kdyby nebyl neustálým fono-decentralizováním. Nechť Deleuze přijme hold fantastického gramatika, temného předchůdce, který přesně vyznačil pozoruhodné body této decentralizace:

Les dents, la bouche
Les dents la bouchent
L'aidant la bouche
Laides en la bouche
Lait dans la bouche, etc.[13]

Logique du sens nás nutí myslet to, co filosofie po mnoho staletí přehlížela: událost (asimilovanou v pojmu, ze kterého se ji později marně pokoušeli

[12]O tomto tématu viz zvláště *Logique du sens*, s. 217–267. To, co zde říkám, jsou nanejvýš odkazy na tyto rozsáhlé analýzy.

[13]Nepřeložitelná slovní hříčka vyvracející základní myšlenku tzv. fonocentrismu, podle něhož je mluvená řeč nadřazena psanému textu, který je považován za odvozenou formu. Tato série pěti slovních spojení zní totiž při vyslovení naprosto stejně a rozlišit jejich smysl lze pouze díky jejich zapsané formě. V češtině je tato situace mnohem vzácnější, neboť zápis je úzce spjat s mluvenou formou. Jako příklad můžeme uvést volnou parafrázi:

Ale jeli s tím
A leje listím
Ale je lis tím
Aleje listím, atd.

V tom případě se ovšem vytratí podstatný smysl oněch slovních spojení, která odkazují k předcházející pasáži, k motivu úst (*la bouche*), která s pomocí (*aidant*) zubů (*les dents*), bílých jako mléko (*lait*) uzavírají (*bouchent*) nebo propouštějí fonémy... Fantastickým gramatikem a temným předchůdcem míněn patrně J.-P. Brisset a jeho teorie o původu jazyků. Viz M. Foucault, „Sept propos sur le septième ange", in: *Dits et écrits*, sv. II., Gallimard, Paris 1994, s. 13–25. (pozn. překl.)

vylákat ve formě *faktu*, ověřujícího tvrzení, ve formě *žitého*, modality subjektu, či ve formě *konkrétního*, empirického obsahu historie) a fantasma (redukované ve jménu reality a umístěné na nejzazší okraj, směrem k patologickému pólu normativní sekvence: vjem — obraz — vzpomínka — iluze). Koneckonců, co je v tomto dvacátém století důležitějšího myslet nežli událost a fantasma?

Vzdáváme za to Deleuzovi dík. Nepouštěl se znovu do sloganu, který nás již unavuje: Freud s Marxem, Marx s Freudem a oba dva s námi, chcete-li. Jasně analyzoval, co je nutné pro myšlení fantasmatu a události. Nepokoušel se je smířit (rozšířením krajního bodu události na celou imaginární šíři fantasmatu nebo obalením uplývajícího fantasmatu špetkou skutečné historie). Objevil filosofii, která je obě umožňuje přijímat disjunktivně. Ještě před samotnou *Logique du sens* formuloval Deleuze tuto filosofii s ničím nezastíranou smělostí v *Différence et Répétition*. Je proto nyní třeba obrátit pozornost zpět k této knize.

●

Místo aby odhaloval velké zapomnění, které prý inaugurovalo západní myšlení, Deleuze s trpělivostí nietzschovského genealoga poukazuje na velké množství malých nečistot a skrovných kompromisů.[14] Stopuje maličkosti, opakovaná opomenutí, všechny náznaky

[14] Celá tato část je věnována, jiným způsobem než celý zbývající text, několika tématům, která se protínají v *Différence et Répétition*. Jsem si samozřejmě vědom, že jsem poněkud posunul

hlouposti, marnosti, servilnosti, které neustále, den po dni, vyživují filosofickou houbu. „Ridicules radicelles," řekl by Leiris. Všichni máme zdravý rozum; každý může udělat chybu, ale nikdo není úplný hlupák (nikdo z nás, rozumí se); bez dobré vůle není myšlení; všechny skutečné problémy musí mít nějaké řešení, protože jsme ve škole u mistra, který zkoumá jen to, co je jako odpověď napsáno v jeho knize; naší školou je svět. Nepatrné víry... Ale čí? Tyranie dobré vůle, povinnost myslet „spolu" s ostatními, nadvláda pedagogického modelu a především vyloučení hlouposti — to vše je ona podlá morálka myšlení, jejíž fungování v naší společnosti by nepochybně bylo snadné dešifrovat. Musíme se od ní osvobodit. Avšak při pervertování této morálky se přeskupuje celá filosofie.

Vezměme si diferenci. Obvykle bývá diference zkoumána jako rozdílnost *od* něčeho, nebo *v rámci* něčeho; vedle ní, za ní, ale jako její podklad, který jí dává místo, který určuje její hranice, a tedy jí i vládne, se spolu s pojmem klade jednota rodu, kterou diference rozkládá na druhy (organická nadvláda aristotelského pojmu); diference se tedy stává něčím, co musí být specifikováno uvnitř pojmu, aniž by byl pojem překročen. Avšak nad rovinou druhů existuje všechno hemžení individualit: tato nezměrná rozmanitost, která uniká každé specifikaci a zůstává vně pojmu — co je to jiného nežli opětovné propuknutí

důraz textu a že jsem ignoroval jeho nevyčerpatelné bohatství. Rekonstruoval jsem jeden z možných modelů. Proto zde neuvádím přesné odkazy.

opakování? V rámci ovčího druhu můžeme pouze počítat ovečky. To je tedy první schéma podřízení: diference jako specifikace (v rámci pojmu), opakování jako nediferencovanost individuí (vně pojmu). Ale podřízení čemu? Zdravému rozumu, který odvraceje se od nespoutaného šílenství a anarchické diference dokáže vždy a pokaždé stejným způsobem rozpoznat, co je identické; zdravý rozum artikuluje obecnost každého objektu a současně pomocí paktu s dobrou vůlí ustavuje univerzalitu vědoucího subjektu. Co když však nyní dáme průchod zlé vůli? Co když se myšlení osvobodí od zdravého rozumu a bude chtít myslet už jen v extrémní pozici své singularity? Co když místo aby úslužně přijímalo své místo v rámci *doxa*, bude zlomyslně praktikovat hlediska *paradoxu*? Co když místo aby hledalo obecné v základu diference, bude myslet diferenci diferenčně? Tato diference už nebude relativně obecným typem, který podporuje obecnost pojmu, ale bude — v myšlení diferenčním a v myšlení diference — čirou událostí; opakování již nebude šedým přeléváním identického, nýbrž přemísťováním diference. Myšlení, které se vymklo dobré vůli a správě zdravého rozumu, který je rozděluje a charakterizuje, už nekonstruuje pojmy, nýbrž produkuje smysl–událost opakováním fantasmatu. Morálně dobrá vůle, která myslí v rámci zdravého rozumu, měla v podstatě roli ochraňovat myšlení od jeho singulární „plodivosti".

Ale vraťme se k fungování pojmu. Aby mohl pojem vládnout diferenci, je třeba, aby vnímání uchopilo globální podobnosti (které jsou poté rozloženy

do diferencí a částečných identit) v jádru toho, co nazýváme různé; každá nová reprezentace se musí připojit k reprezentacím, jež ukazují všechny podobnosti, a v tomto prostoru reprezentace (vnímání — obraz — paměť) bude podobné podrobeno zkoušce kvantitativního porovnání a postupné kvantifikace, a tak se bude konstituovat velká tabulka měřitelných diferencí. V jednom rohu této tabulky, kde se na úsečkách setkávají ty nejmenší kvantitativní odchylky s nejmenšími kvalitativními variacemi, v tomto nulovém bodě, máme perfektní podobnost, dokonalé opakování. Opakování, které bylo v rámci pojmu pouze neustálou vibrací identického, se v oblasti reprezentace stává organizujícím principem podobného. Ale *kdo* rozeznává toto podobné, dokonale podobné a zase nejméně podobné — největší, nejmenší, nejsvětlejší, nejtmavší? Zdravý rozum. Zdravý rozum, který rozeznává a ustavuje ekvivalence, který posuzuje odchylky, který měří rozdíly, který připodobňuje a odlišuje a který má ten největší podíl na dělení světa. Je to zdravý rozum, který kraluje filosofii reprezentace. Převraťme zdravý rozum a nechme rozehrát myšlení za hranicemi této tabulky organizovaných podobností; myšlení se potom ukáže jako vertikální rozměr intenzit; neboť intenzita sama, ještě předtím, nežli je stupňována reprezentací, je čistou diferencí: diferencí, která se sama přesouvá a opakuje, diferencí, která se kontrahuje nebo expanduje, singulárním bodem, který jakožto hrot události uvolňuje a opět uzavírá nekonečné opakování. Musíme myslet myšlení jako intenzivní nepravidelnost — rozklad já.

Nechme ještě na okamžik platit tabulku reprezentací. Na počátku obou os se nachází dokonalá podobnost; dále se postupně rozmísťují diference jako mnoho menších podobností, vyznačených jako identity: diference vzniká, když reprezentace už neprezentuje znovu vše, co bylo přítomné, a když se již zkouška rozpoznání nedaří. Aby něco bylo odlišné, nesmí to být především stejné, a na tomto negativním základě, nad tou stinnou částí, která vymezuje stejné, se potom artikulují protikladné predikáty. Ve filosofii reprezentace je poměr mezi dvěma predikáty, jako červený/zelený, pouze nejvyšší rovinou komplexní konstrukce: na nejhlubší úrovni vládne *kontradikce* mezi červenou a nečervenou (ve stylu *bytí a nebytí*); nad ní jde o non-identitu červené a zelené (podle *negativní* zkoušky *rozeznávání*); a nakonec je *vylučující* postavení červené a zelené (v tabulce, ve které je *specifikován rod*: barva). Tak se zde diference potřetí, ale ještě radikálněji, nachází ve vládnoucí pozici v systému, který je zcela opoziční, negativní a kontradiktorický. Aby tu byla diference, bylo nutné, aby stejné bylo rozděleno kontradikcí; bylo nutné, aby jeho nekonečná identita byla omezena nebytím; bylo nutné, aby jeho nedeterminovaná pozitivita byla určena negativně. V případě primárnosti stejného nemůže diference vzniknout jinak než skrze tato zprostředkování. Opakování se vytváří právě tam, kde se teprve naznačené zprostředkování již obrací k sobě samému; když místo aby řeklo ne, říká dvakrát to samé ano, a když se namísto rozmístění opozic v systému konečných entit donekonečna navrací do stejné po-

zice. Opakování zrazuje slabost stejného ve chvíli, kdy stejné již není schopné se negovat v jiném a znovu se v jiném objevit. Opakování, které bylo holou exterioritou a čistou figurou počátku, se proměnilo ve vnitřní slabost, nedostatek konečnosti, v jakési tápání negativity: toť neuróza dialektiky. Neboť to, k čemu vedla filosofie reprezentace, byla ve skutečnosti dialektika.

A přece, jak je možné, že nepokládáme Hegela za filosofa největších diferencí ve srovnání s Leibnizem, myslitelem nejmenších diferencí? Dialektika ve skutečnosti jiné neosvobozuje; zaručuje naopak, že bude vždy znovu polapeno. Dialektická svrchovanost stejného spočívá v tom, že diferenci je sice ponechána možnost existovat, ale pod zákonem negace, jakožto moment nebytí. Máme za to, že vidíme triumfující subverzi Jiného, avšak kontradikce vskrytu pracuje ve prospěch identického. Je třeba připomínat, že dialektika má vždy výchovný původ? To, co ji ustavičně uvádí do pohybu tím, že donekonečna obrozuje aporii bytí a nebytí, je pokorná školská rozprava, dialog s fiktivním žákem: „Toto je červená; tamto není červená. — Je v tuto chvíli den? Ne, v tuto chvíli je noc." V soumraku říjnové noci nelétá Minervina sova příliš vysoko: „Zapiš to, zapiš to," houká, „zítra ráno už noc nebude."

Abychom osvobodili diferenci, potřebujeme myšlení bez kontradikce, bez dialektiky, bez negace: myšlení, které přitakává divergenci; afirmativní myšlení, jehož nástrojem je disjunkce; myšlení multiplicity — rozptýlené a nomadické multiplicity, kterou stejné

neohraničuje ani neshromažďuje pod žádným omezením; myšlení, které se neřídí školským modelem (v němž se podvádí s předem známou odpovědí), nýbrž které se obrací k neřešitelným problémům, to jest k multiplicitě významných bodů, která se přesouvá podle toho, jak rozlišujeme její podmínky, a která insistuje a subsistuje ve hře opakování. Aniž by byl ještě neúplným a mlhavým obrazem Ideje, která ve vyšších sférách věčně uchovává odpověď, je problém idea sama, či přesněji: idea neexistuje v jiném modu než v modu problematizace, v distinktivní pluralitě, jejíž nejasnost nicméně stále přetrvává a ve které se otázka ustavičně pohybuje. Co je odpovědí na otázku? Problém. Jak lze vyřešit problém? Přemístěním otázky. Problém uniká logice vyloučení třetího, protože je rozptýlenou multiplicitou: nemůže být rozřešen průzračností distinkce karteziánské ideje, neboť problém sám je idea, která je temná i zřetelná. Neodpovídá vážnosti hegeliánské negace, protože je multiplikovanou afirmací; není podřízen kontradikci bytí–nebytí, je bytím samým. Je třeba myslet problematicky, a nikoli se dialekticky tázat a odpovídat.

Podmínky pro myšlení diference a opakování mají, jak jsme viděli, stále větší rozsah. Nejprve bylo nutné opustit spolu s Aristotelem identitu pojmu, zříci se podobnosti ve vnímání, a tak se rázem osvobodit od celé filosofie reprezentace; nakonec je třeba zbavit se Hegela, zbavit se opozice predikátů, kontradikce, negace, a vůbec celé dialektiky. Ale ukazuje se tu i čtvrtá podmínka, která je ještě závažnější. Nejúpornější podrobení je pro diferenci bezpochyby to, které jí pů-

sobí kategorie: neboť kategorie tím, že ukazují nespočet různých způsobů vypovídání o bytí, tím, že předem specifikují formy atribuce bytí, tím, že si vynucují určité schéma distribuce jsoucen, umožňují zachovat, na nejvyšším stupni, nepohnutý klid bytí bez diference. Kategorie řídí hru afirmací a negací, zakládají právo na podobnost v reprezentaci, zaručují objektivitu a funkci pojmu, potlačují anarchii diference, rozdělují ji do oblastí, omezují její práva a předepisují jí úkol specifikace, která se týká vztahů mezi jsoucny. Na jedné straně můžeme chápat kategorie jako *apriorní* formy vědění; na straně druhé se nám však ukazují jako archaická morálka, jako starobylé desatero, které klade identické nad diferenci. Abychom osvobodili diference, je nutné vynalézt a-kategorické myšlení. Vynalézt asi není ten správný výraz, protože v historii filosofie byly vysloveny již nejméně dvě radikální formulace jednoznačnosti bytí: u Dunse Scota a u Spinozy. Ale Duns Scotus považoval bytí za neutrální a Spinoza jej chápal jako substanci; v jednom i druhém případě neměly eliminace kategorií a tvrzení, že bytí se vypovídá stejně o všech věcech, nepochybně jiný záměr než zachování jednoty bytí ve všech případech. Představme si naproti tomu takovou ontologii, ve které by se bytí vypovídalo stejným způsobem o všech diferencích, ale vyjadřovalo by pouze tyto diference; věci by pak nebyly překryty, jako u Dunse Scota, velkolepou jednobarevnou abstrakcí bytí a Spinozovy mody by už neobíhaly okolo substanciální jednoty; diference by kroužily okolo sebe samých, bytí by se vypovídalo o všech stejným způsobem a

nebylo by sjednocením, které je řídí a distribuuje, ale jejich opakováním jakožto diferencí. U Deleuze neatakuje nekategorická jednoznačnost bytí přímo multiplicitu samotné jednoty (univerzální neutralitu bytí nebo expresivní sílu substance); rozehrává bytí jako to, co se opakovaně vypovídá v diferenci; bytí, to je navracení se diference, aniž by tu byla diference ve způsobu vypovídání bytí. Bytí není distribuováno do oborů: reálné se nepodřizuje možnému; nahodilé nestojí v protikladu k nutnému. Ať už byly bitva u Actia nebo smrt Marka Antonia jakýmkoli způsobem nutné či nikoli, bytí se o nich, jakožto čirých událostech — válčit, zemřít — vypovídá stejným způsobem; zcela tak, jako se vypovídá o oné fantasmatické kastraci, která se stala i nestala. Vyloučení kategorií, potvrzení jednoznačnosti bytí a opakované kroužení bytí okolo diference — to jsou nakonec podmínky pro myšlení fantasmatu a události.

•

Nakonec? Naprosto ne. Ještě se budeme muset vrátit k onomu „navracení". Nejprve však malá chvilka oddechu.

Je možné o Bouvardovi a Pécuchetovi říci, že se mýlili? Páchají snad omyly vždy, jakmile se jim k tomu naskytne sebemenší příležitost? Kdyby se pletli, byla by v jejich nezdarech určitá zákonitost a za jistých definovatelných podmínek by mohli uspět. Avšak nezdary je stíhají na každém kroku, ať dělají cokoli, co umí nebo neumí, ať se řídí nějakými pravidly či nikoli, ať už byla kniha, se kterou se o všem radí,

dobrá nebo špatná. V jejich podnicích není důležité, co přijde — samozřejmě omyl, ale i požár, mráz, lidské bláznovství a zlomyslnost, psí zuřivost. Jejich úsilí nebylo chybné, bylo to naprosté selhání. Dělat něco špatně znamená zaměňovat jednu příčinu za druhou; znamená to nepředvídat náhodu; znamená to znát špatně substance, plést si možné s nutným; chybujeme, když kvůli nepozornosti aplikujeme nevhodně kategorie. Ale selhat, naprosto selhat, to je něco jiného: znamená to minout se s celou strukturou kategorií (a nikoli pouze v momentě jejich aplikace). Jestliže Bouvard a Pécuchet pokládají za jisté to, co je jen velmi málo pravděpodobné, není to tím, že by se mýlili při rozlišování možného, ale tím, že nedokáží vůbec rozlišit mezi možným a skutečným (to je důvod, proč se to nejnepravděpodobnější stává rovněž jejich nejpřirozenějším očekáváním); pletou se, či spíše jsou popleteni nutností svých znalostí a nahodilostí ročních období, existencí věcí a stínů, které se nacházejí v knihách: náhoda má pro ně houževnatost substance a substance jim při jejich mudráckých náhodných pokusech skáčí rovnou po krku. Tak obrovská je jejich patetická hloupost, že je nesrovnatelná s prostřední pošetilostí těch, kteří je obklopují, kteří chybují, a jimiž Bouvard a Pécuchet oprávněně opovrhují. V rámci kategorií lze chybovat; mimo ně, pod nimi nebo za nimi se nachází hloupost. Bouvard a Pécuchet jsou akategorické bytosti.

Tato odbočka nám dovoluje vytknout jistý málo viditelný způsob užívání kategorií; tím, že ustavují prostor pravdy a lži, že připravují místo pro svobodný

suplement omylu, kategorie tiše odmítají hloupost. Nahlas nám radí, jak poznávat, a okázale nabádají k ostražitosti před možností omylu; potichu nám však zaručují, že jsme inteligentní; formují *apriori* vyloučené hlouposti. Je proto nebezpečné chtít se osvobodit od kategorií; sotva jsou opuštěny, setkáváme se tváří v tvář s masou hlouposti a riskujeme, že rázem zrušíme všechny principy organizace, kterými jsme obklopeni, a nebude tu již nádherná multiplicita diferencí, nýbrž ekvivalence, zmatek, stav, kdy „vše je jedno", uniformní nivelizace a termodynamika všeho zkrachovaného úsilí. Myslet formou kategorií znamená vědět, co je pravda, abychom ji mohli odlišit od lži; myslet „a-kategorickým" způsobem znamená čelit temné hlouposti a ve chvilce osvícení se od ní odlišit. Hloupost nazírá sebe samu: utápí svůj pohled v sobě, nechává se sebou fascinovat, vlídně vás unáší a je napodobována v sebezapomnění; v jejím plynutí bez formy nalézáme ochranu; číháme na první záchvěv nezachytitelné diference a s prázdným pohledem a bez zanícení očekáváme návrat tohoto záblesku. Omyl odmítneme a vymažeme; hlouposti přitakáme, vidíme ji, opakujeme ji a vlídně se dovoláváme toho, abychom jí byli naprosto zaplaveni.

V tom tkví Warholova velikost s jeho obaly na plechovky rajčatové polévky, s jeho hloupými náhodami a s jeho sériemi reklamních úsměvů; orální a nutriční ekvivalence těchto pootevřených rtů, zubů, rajčatových šťáv, hygieničnosti prášků na praní; ekvivalence smrti v kabině roztrhaného automobilu, na konci telefonního drátu na vrcholku sloupu, mezi třpytivými

a namodralými opěradly elektrického křesla. „Vyjde to nastejno," říká hloupost, utápějíc se v sobě samé a prodlužujíc se donekonečna tím, co o sobě říká: „Tam nebo tady — vždycky je to totéž; co na tom záleží, že se některé barvy mění, že jsou více či méně jasné; jak hloupý je ten život, žena, smrt! Jak hloupá je ta hloupost!" Ale to, co nám při dostatečně přímém nahlížení této monotónnosti bez hranic náhle vysvitne, je sama multiplicita — která nemá nic ve smyslu centra, nejvyššího bodu nebo něčeho mimo sebe — třaskání světla, které letí ještě rychleji než pohled a kousek po kousku osvětluje tyto pohyblivé nálepky, uvězněné momentky, které se budou, od nynějška navždy, aniž by cokoli formulovaly, označovat navzájem: náhle, nad základem staré nehybnosti ekvivalence, žebrování události rozlamuje tajemnost a věčné fantasma se vypovídá o této plechovce, o této singulární tváři, zbavené hloubky.

Inteligence neodpovídá na hloupost: je to hloupost, která je již poražená, kategoriální umění, jak se vyhýbat chybám. Ale je to myšlení, co se staví tváří v tvář hlouposti, a je to filosofie, která ji pozoruje. Již dlouho jsou spolu v důvěrném rozhovoru a filosof je zahleděn do této temné lebky. Je to maska jeho smrti, jeho pokušení, snad jeho touha, jeho katatonické divadlo. Myšlení dovedené do krajnosti by bylo intenzivní a důvěrné, a to téměř až k sebeztracení, nazírání hlouposti; jinou tváří tohoto myšlení je znechucení, nehybnost, velká únava, zarputilé mlčení a lhostejnost — nebo je spíše jeho doprovodem, jeho každodenní a nevděčnou průpravou, která ho připra-

vuje a kterou myšlení okamžitě zavrhuje. Filosof musí mít dostatek zlé vůle, aby mohl hrát hru pravdy a lži nekorektně: tato zlá vůle, která se uskutečňuje v paradoxu, mu dovoluje uniknout kategoriím. Mimoto ale musí mít dostatek „špatné nálady", aby vydržel tváří v tvář hlouposti, aby ji nehybně kontemploval a téměř žasl, aby se jí přiblížil a napodobil ji, aby ji nechal pomalu rozvíjet se v sobě samé (pravděpodobně to, co bývá taktně označováno jako „býti ponořen do svého myšlení") a očekával, že se v nikdy nepředvídatelném závěru této pečlivé přípravy dostaví šok z diference: jakmile paradox rozvrátil tabulku reprezentace, rozehrává divadlo myšlení katatonie.

Lze snadno sledovat, jak LSD převrací vztahy špatné nálady, hlouposti a myšlení: nevyřazuje svrchovanost kategorií, ale vytrhuje základ z jeho lhostejnosti a zcela vyhlazuje jednotvárnou mimiku hlouposti; celou tuto jednomyslnou a akategorickou masu LSD nepředkládá jen jako pestrou, pohyblivou, asymetrickou, decentrovanou, spirálovitou a rezonující, ale činí z ní v každém okamžiku zdroj překypující událostmi–fantasmaty: myšlení, klouzající po tomto povrchu, přesném a zároveň i nesmírně roztřeseném, a osvobozující se od své katatonické zárodečné kukly, odedávna nazírá tuto nekonečnou ekvivalenci, jež se proměnila v pronikavou událost a okázale vyzdobené opakování. Opium má jiné účinky: díky němu dosahuje myšlení svého jedinečného bodu diference, když odmítá vzdálenější základ a zbavuje nehybnost jejího úkolu nazírání, a vyvolává v sobě hloupost tím, že ji napodobuje; opium zajišťuje nehybnost bez tíhy,

ohromení motýlka zcela mimo rámec katatonické strnulosti; a hluboko pod tím ustavuje základ, který už nepohlcuje hloupě všechny diference, nýbrž nechává je objevovat se a třpytit jako množství nepatrných, distancovaných, veselých a věčných událostí. Droga — je-li vůbec možné užít smysluplně toto slovo v jednotném čísle — se v žádném případě netýká rozdílu pravdy a lži; pouze věštcům otevírá svět „pravdivější než skutečnost". Ve skutečnosti droga proměňuje vzájemný vztah obou, hlouposti a myšlení, tím, že odstraňuje starou nutnost divadla nehybnosti. Je-li však myšlení postaveno tváří v tvář hlouposti, pak droga, která myšlení mobilizuje, zabarvuje, podněcuje, rozněcuje a rozděluje, zaplavuje jej diferencemi a nahrazuje vzácný záblesk fosforeskujícího kontinua, je možná pouze místem jistého kvazi-myšlení. Možná.[15] V každém případě však ve stavu vysazení drogy vyrážejí z myšlení dva hroty: jeden, který se nazývá zlá vůle (neboť uniká kategoriím), druhý, zvaný špatná nálada (neboť vede k hlouposti a utvrzuje ji). Máme daleko ke starému mudrci, jenž vkládá všechnu svou dobrou vůli do hledání pravdy, kterou přijímá v náladě vyrovnané s lhostejnou neuspořádaností osudů a věcí; máme daleko k zlému charakteru takového Schopenhauera, jenž je iritován věcmi, které se nenavracejí do indiference uvnitř sebe samých; ale máme též daleko k „melancholii", která si osvojuje lhostejnost vůči celému světu a jejíž nehybné spočinutí mezi knihami a globem signalizuje hloubku myš-

[15] „Co si o nás lidé pomyslí?" (pozn. Gillesa Deleuze)

lení a rozmanitost vědění. Myšlení, které předvádí svou zlou vůli a špatnou náladu, tyto perverzní praktiky a toto divadlo, čeká na nějaké východisko: náhlé rozdělení kaleidoskopu, signály, které se rozsvítí v jediném okamžiku, dopad vržených kostek, únik do jiné hry. Myšlení nepřináší útěchu ani štěstí. Myšlení se malátně vleče jako nějaká perverze; opakuje samo sebe při předvádění na divadle; vrhá se ven z pohárku na házení kostek. A ve chvíli, kdy mezi náhodou, divadlem a perverzí dochází k souhře, kdy náhoda určuje onu souhru mezi těmito třemi prvky, potom se myšlení dostává do vytržení; myslet stojí za to.

•

Jednoznačnost bytí — to, že se bytí vypovídá jen jedním a stále týmž způsobem — je paradoxně hlavní podmínkou, za níž diference není ovládána identitou a za níž zákon Stejného neurčuje diferenci jako prostou opozici v živlu pojmu; bytí se může vypovídat stejným způsobem, neboť diference nejsou předem redukovány kategoriemi, nejsou rozloženy v rámci diverzity, která je vždy rozpoznatelná vnímáním, ani nejsou organizovány podle pojmové hierarchie druhů a rodů. Bytí je tím, co se vždy vypovídá o diferenci; je to *nový příchod (le Revenir)* diference.[16]

V tomto slově se chceme vyhnout stejně tak *Dění (Devenir)*, jako *Návratu (Retour)*. Protože diference nejsou elementy, dokonce ani zlomkovitými, pomí-

[16] O těchto tématech viz *Différence et Répétition*, s. 52–61; s. 376 až 384. *Logique du sens*, s. 190–197; s. 208–211.

chanými, monstrózně změtenými elementy jakéhosi velkolepého Dění, které je unáší ve svém proudu a nechává je čas od času, aby se znovu objevily, maskované či nahé. Syntéza Dění je poněkud volná; udržuje nicméně určitou jednotu; ne pouze a ne takovou, jakou je jednota nekonečné nádoby, ale spíše jednotu fragmentu, okamžiku, který míjí a který se navrací, a jednotu nestálého vědomí, které ho rozpoznává. Proto ta nedůvěra vůči Dionýsovi a jeho bakchantkám, ačkoli jsou ve stavu opojení. A co se týče Návratu, musí být nutně dokonalým kruhem, dobře naolejovaným mlýnským kolem, které se otáčí kolem své osy a ve stanovenou dobu přináší znovu jisté věci, formy, osoby? Je nutné, aby tu bylo nějaké centrum a aby se události objevovaly na periferii? Ani sám Zarathustra by nesouhlasil s takovou myšlenkou: „Vše přímé lže, zamumlal trpaslík opovržlivě. Každá pravda je křivá, sám čas je kruh. — Ty duchu tíže! pravil jsem hněvivě, neulehčuj si to příliš!";[17] a zotavuje se zvolal: „Ach, člověk se věčně navrací, malý člověk se věčně navrací!"[18] Možná, že to, co zvěstuje Zarathustra, není kruh; anebo je nepřijatelný obraz kruhu snad posledním znakem vyšší formy myšlení; možná, že musíme prolomit tuto kruhovou past jako mladý pastýř, jako sám Zarathustra, když ukousl hlavu hada a daleko ji vyplivl.

[17] Friedrich Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Třetí díl, „O vidění a hádance", Votobia, Olomouc 1992, s. 132.)

[18] Friedrich Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Třetí díl, „Uzdravující se", s. 184.)

Chronos je časem dění a opětovného začínání. Chronos polyká kousek po kousku, co se z něj rodí a co nechává znovu se narodit v pravý čas. Dění, monstrózní a bez jakýchkoli pravidel, ohromné požírání každého okamžiku, pohlcování veškerého života, rozmetání jeho údů, je spjato s přesností nového počínání: toto Dění nás nechává vstoupit do rozsáhlého vnitřního labyrintu, jenž se ve své podstatě vůbec neliší od monstra, které jej obývá; ale na samém dně této architektury, která je celá pokřivená a obrácená k sobě, nám dovoluje pevná nit najít stopy svých dávných kroků a znovu spatřit světlo téhož dne. Dionýse s Ariadnou: ty jsi mým labyrintem. Ale Eón je *Stáváním se* samým, přímou linkou času, trhlinou rychlejší než myšlení, kratší než okamžik, tím, co na jedné i druhé straně tohoto nekonečně ostrého hrotu dává vyvstat téže přítomnosti, jaká tu již nekonečněkrát přítomná byla a jaká nekonečněkrát přijde. Je důležité, abychom rozuměli, že tu nejde o sukcesi jednotlivých přítomností, které jsou dány neustálým plynutím a které ve své plnosti nechávají probleskovat tloušťku minulosti a načrtávají obrysy budoucnosti, jejíž minulostí se naopak stávají. Jedná se o přímou linii budoucnosti, která odkrajuje stále menší a menší tloušťku přítomnosti, která je donekonečna rozřezává, počínajíc sebou samotnou: ať při sledování této cézury postupujeme jakkoli daleko, nikdy nenalezneme nějaký nedělitelný atom, který bychom nakonec mohli myslet jako nepatrně přítomnou jednotku času (čas má vždy jemnější dělení než myšlení); na obou stranách této rány nalézáme, že se tato cé-

zura již stala (a že tu již byla, a že se stalo, že tu již byla) a že se ještě znovu stane (a že se znovu stane, že tu již bude): spíše než jeden řez je to nekonečné chvění; čas je to, co se opakuje; a přítomnost — rozštěpená tímto hrotem budoucnosti, který ji nese tak, že ji vždy vychyluje na tu či onu stranu — přítomnost se neustále stává. Ale stává se jako singulární diference: to, co se nikdy znovu neopakuje, je analogie, podobnost, identita. Diference se opakuje; a bytí, které se vypovídá stejným způsobem o diferenci, není univerzálním plynutím Dění ani není dokonale centrovaným kruhem Identického; bytí, to je Návrat osvobozený od zakřivení kruhu, to je Stávání se. Máme tu tedy trojí smrt: smrt Dění, vše požírajícího Otce — matky pracující k porodu; smrt kruhu, jehož pomocí se každé jaro dar života proměňuje v květy; a smrt stávání se: opakované míhání přítomnosti, věčná a nevyzpytatelná trhlina, daná zcela v jediném okamžiku a potvrzená naráz jednou provždy.

Ve svém zlomu a ve svém opakování je přítomnost vrhem kostek, ale nikoli tak, že by tvořila onu část hry, uvnitř níž proklouzne trochu nahodilosti, zrnko nejistoty. Je to zároveň náhoda hry a hra sama jako náhoda; v jednom okamžiku jsou vrženy kostky i pravidla, takže náhoda není rozdělena či rozložena tu a tam, ale je zcela a naprosto potvrzena jedním vrhem. Přítomnost jako stávání se diference, jako opakování vyjadřující diferenci, potvrzuje naráz celek náhody. Jednoznačnost bytí u Dunse Scota se odráží v nehybnosti abstrakce, u Spinozy v nezbytnosti substance a v její věčnosti; zde dochází k jednomu vrhu náhody

v trhlině přítomnosti. Jestliže se bytí vypovídá vždy stejným způsobem, není to proto, že bytí je jedno, ale proto, že v jednom vrhu kostek přítomnosti je potvrzena totalita náhody.

Lze tedy říci, že jednoznačnost bytí byla v dějinách filosofie myšlena postupně třikrát: Dunsem Scotem, Spinozou a konečně Nietzschem, který ji poprvé chápal nikoli jako abstrakci, ani jako substanci, ale jako návrat? Spíše můžeme říci, že Nietzsche dospěl až k myšlence Věčného návratu; přesněji, označil věčný návrat jako něco, co je pro myšlení nesnesitelné. Nesnesitelné proto, že sotva lze vytušit jeho první znaky, formuje se věčný návrat v obrazu kruhu, který s sebou nese fatální hrozbu návratu všeho — pavoučí reiterace. Ale tuto nesnesitelnost je třeba myslet, neboť je pouhým prázdným znakem, zadní brankou, kterou je třeba projít, beztvarým hlasem propasti, do níž vstoupit přináší nerozlučně jak štěstí, tak znechucení. Zarathustra je ve vztahu k Návratu *Fürsprecher*, ten, který hovoří pro..., namísto toho..., označuje místo chybění. Zarathustra není obrazem Nietzscheho, ale jeho znakem. Je znakem (který je třeba odlišovat od symptomu) zlomu: znakem nejbližším nesnesitelnosti myšlení návratu; Nietzsche nás nechal, abychom mysleli věčný návrat. Téměř celé následující století bylo tím nejvelkolepějším podnikem filosofie promýšlet tento návrat. Ale kdo by byl natolik drzý, aby prohlásil, že jej myslel? Musel se tento Návrat, jakožto konec dějin, jak ho chápalo 19. století, stát fantasmagorií posledního dne, která stále obchází okolo nás? Bylo třeba propůjčovat tomuto prázdnému znaku, který Nietzsche předložil jako *exces*, mytické obsahy, které ho odzbrojily a redukovaly? Nebo bylo naopak třeba pokusit se ho obrousit tak, aby mohl zaujmout místo a bez ostychu figurovat v linii určitého diskursu? Nebo měl být tento přebytečný, vždy přesunutý a na svém místě nekonečně chybějící znak vyzdvižen, a spíše než aby pro něj bylo hledáno nahodilé označované, které by mu odpovídalo, spíše než aby pro něj bylo konstruováno odpovídající slovo, měl být uveden do stavu rezonance s nejvyšším označovaným, jehož se dnešní myšlení zmocňuje jako jakéhosi nejistého a podrobeného plynutí; měl by uvést stávání se do stavu rezonance s diferencí? Měli bychom tomu rozumět nikoli tak, že návrat je formou obsahu, jímž je diference, ale že se mezi diferencí, vždy nomadickou, vždy anarchickou, a znakem, stále excesivním, vždy přemístěným svým stáváním se, rozpoutalo jiskření, které jednou ponese Deleuzovo jméno: nové myšlení je možné; myšlení je znovu možné.

Toto myšlení neleží v budoucnosti, přislíbené nejvzdálenějším z nových počátků. Je zde, v Deleuzových textech, poskakující, tančící před námi, mezi námi; geniální myšlení, intenzivní myšlení, afirmativní myšlení, akategorické myšlení — vše tváře, které neznáme, masky, které jsme ještě neviděli; diference, kterou nám nic neumožňuje předvídat a která nám navrací jako masky jejich masek Platóna, Dunse Scota, Spinozu, Leibnize, Kanta, všechny filosofy. Filosofie nikoli jako myšlení, ale jako divadlo: divadlo mimů s množstvím prchavých scén a momentek,

kde si znaky předávají slepá gesta: divadlo, kde pod maskou Sókrata náhle břeskně zazní smích sofisty; kde Spinozovy mody tančí decentrovaný kruhový tanec, zatímco substance obíhá okolo nich jako šílená planeta; kde chromý Fichte oznamuje: „naprasklé já ≠ rozpuštěné ego"; kde Leibniz, dosáhnuv vrcholu pyramidy, rozpoznává v temnotách, že hudba sfér je vlastně *Pierrot lunaire*.[19] V altánku v Luxemburských zahradách Duns Scotus prostrkuje hlavu kulatým okénkem; má mohutný knír; jsou to Nietzscheho kníry, ale ten je převlečen za Klossowského.

[19]Schönbergův cyklus písní inspirovaný básněmi belgického básníka Alberta Girauda.

ŽIVOT LIDÍ ZLOPOVĚSTNÝCH

Není to v žádném případě kniha z oboru historie. Nejdůležitějším pravidlem při výběru textů, které v ní najdete, byl můj vkus, má slast, emoce, smích, překvapení, jisté zděšení nebo jiný pocit, jehož intenzitu bych možná nyní, když pominul první okamžik objevu, obtížně ospravedlňoval.

Je to antologie existencí. Životů na pár řádek či stran, nesčetných neštěstí a dobrodružství, sebraných do hrstky slov. Životů krátkých, náhodně nalezených v knihách a dokumentech. Jsou to *exempla*, jde však o příklady, které — na rozdíl od těch, jež moudří muži shromažďovali během své četby — nepřinášejí ani tak ponaučení, nad nímž je třeba meditovat, jako krátký účinek, jehož síla téměř vzápětí vyhasíná. Dost by mi vyhovovalo označit je výrazem „novela", jenž poukazuje ke dvojímu: k rychlosti vyprávění a ke skutečnosti předkládaných událostí; neboť v těchto textech je to, co je řečeno, natolik zhuštěno, že nevíme, pramení-li intenzita, která jimi prochází, spíše ze záblesku slov nebo z násilí faktů, které jsou v nich zhuštěny. Chtěl jsem shromáždit v jakémsi herbáři jedinečné životy, které se nějakou mně neznámou náhodou staly podivnými básněmi.

Myslím, že jsem tento nápad dostal jednoho dne, kdy jsem v Národní knihovně pročítal registr internací, sepsaný na samém počátku 18. století. Zdá se mi dokonce, že mi jej vnukla četba těchto dvou stručných sdělení:

Mathurin Milan, přijatý do nemocnice v Charentonu 31. srpna 1707: „Jeho bláznovství vždy spočívalo v tom, že se skrýval před svou rodinou, že žil skrytě na venkově, vedl soudní pře, půjčoval na úrok a na věčnou oplátku, vodil svého ubohého ducha po neznámých cestách, a považoval se za schopného největších činů."

Jean Antoine Touzard, vsazen do blázince Bicêtre 21. dubna 1701: „Odpadlík františkánského řádu, buřič, schopný nejhorších zločinů, sodomita, ateista, pokud lze ateistou být; je opravdovou hnusnou zrůdou, kterou by bylo vhodnější zardousit než nechat na svobodě."

Bylo by mi zatěžko říci, co jsem vlastně cítil, když jsem četl tyto útržky a řadu dalších, jim podobných. Bezpochyby šlo o jeden z těch dojmů, o nichž se říká, že jsou „fyzické", jako by snad existovaly nějaké jiné. A přiznávám, že tyto „novely", vynořivší se náhle po dvou a půl stech letech mlčení, ve mně rozezněly více strun než to, čemu se obvykle říká literatura, aniž bych dnes ještě dokázal říci, zda mě více dojala krása tohoto klasického stylu, zřaseného v několika větách kolem postav nepochybně bědných, anebo krutost, směs střízlivé svéhlavosti a ničemnosti těchto životů, jejichž rozklad a náruživost cítíme pod slovy hladkými jako kámen.

Je tomu dlouho, co jsem obdobné dokumenty použil v jedné knize. Pokud jsem to tehdy udělal, pak nepochybně kvůli tomuto chvění, které cítím ještě dnes, setkám-li se s těmito nicotnými životy, proměněnými v popel v několika větách, které je podlomily. Snem by bylo navrátit jim jejich intenzitu v analýze. Z nedostatku nezbytného nadání jsem tedy dlouho do úmoru opakoval pouhou analýzu; bral texty v jejich strohosti; hledal, jaký je jejich smysl, k jakým institucím nebo politické praxi se vztahují; snažil se zjistit, proč bylo náhle ve společnosti jako ta naše tak důležité, aby byli „zardoušeni" (jako rdousíme zvíře, jako dusíme výkřik nebo oheň) pohoršlivý mnich nebo fantaskní a lehkomyslný lichvář; zkoumal jsem, z jakého důvodu chtít s takovou horlivostí zabránit ubohým duchům (*les pauvres esprits*) procházet se po neznámých cestách. Ale prvotní intenzita, která mě motivovala, zůstávala vně toho všeho. A protože hrozilo nebezpečí, že ji nic nepřevede na rovinu racionálního zdůvodnění, protože má rozprava nebyla schopna nést ji, jak by bývalo bylo třeba, nebylo nejlepší ponechat ji v té podobě, která mi ji dala pocítit?

Tak se zrodila myšlenka této antologie, vytvořené trochu nahodile. Antologie, která se formovala beze spěchu a bez jasně vymezeného cíle. Dlouho jsem pomýšlel na to, uspořádat ji systematicky, se stručnými vysvětlivkami, a takovým způsobem, aby v ní bylo zřejmé minimum historického významu. Tohoto záměru jsem se vzdal z důvodů, k nimž se za chvíli vrátím; rozhodl jsem se prostě shromáždit určitý počet textů, kvůli intenzitě, kterou se mi zdály mít; doprovo-

dil jsem je několika úvodními poznámkami; a rozvrhl jsem je tak, aby byl — podle mě co nejméně špatně — zachován účinek každého z nich. Má nedostatečnost mě odsoudila ke střídmému lyrismu citace.

Tato kniha tedy bude záležitostí historiků ještě méně než ostatní. Kniha nálady, kniha čistě subjektivní? Řekl bych spíše — ale možná je to totéž —, že je to kniha dohody a hry, kniha drobné posedlosti, která se systematizovala. Jsem přesvědčen, že mým modelem byly od začátku do konce báseň fantaskního lichváře, anebo báseň odpadlíka sodomity. Abych se opět setkal s něčím jako tyto existence–záblesky, tyto básně–životy, uložil jsem si určitý počet prostých pravidel:

— že půjde o postavy, které skutečně existovaly;

— že tyto existence byly zároveň neznámé a nešťastné;

— že jsou vyprávěny na několika stránkách, anebo ještě lépe v několika řádcích, co možná nejkratších;

— že tato vyprávění netvoří prostě podivné či patetické anekdoty, ale že jsou tím či oním způsobem (protože šlo o trestní oznámení, udání, rozkazy či zprávy) skutečně součástí nepatrné historie těchto existencí, jejich neštěstí, zuřivosti či nejistého šílenství;

— a že se ještě pro nás ze srážky těchto slov a těchto životů zrodí určitý účinek, v němž se mísí krása a hrůza.

Je však třeba, abych tato pravidla, která mohou vypadat svévolně, doprovodil podrobnějším vysvětlením.

•

Chtěl jsem, aby šlo vždy o skutečné existence; aby bylo možné dát jim místo a časové určení; aby za těmito jmény, která už nic neříkají, za těmito zhuštěnými slovy, z nichž většina může být klidně nepravdivá, lživá, nespravedlivá, urážlivá, byli lidé, kteří žili a zemřeli, utrpení, zlomyslnosti, žárlivosti, nadávky. Vyloučil jsem tedy vše, co by mohlo být dílem představivosti nebo literaturou: žádný z černých hrdinů, které mohly stvořit, se mi nezdál tak intenzivní jako tito příštipkáři, vojenští zběhové, obchodnice s obnošenými šaty, písaři, potulní mnichové, všichni rozvášnění, pohoršliví či hodní politování; a to nepochybně jedině proto, že víme, že existovali. Stejně tak jsem vyloučil všechny texty, které mohly být memoáry, vzpomínkami, obrazy, všechny ty, které jistě vyprávěly skutečnost, ale udržovaly si od ní odstup pohledu, paměti, zvědavosti či pobavení. Záleželo mi na tom, aby tyto texty byly vždy ve vztahu, anebo spíše v největším možném počtu vztahů ke skutečnosti: aby k ní nejen odkazovaly, ale aby v ní působily; aby byly součástí dramaturgie skutečného, tvořily nástroj pomsty, zbraň nenávisti, epizodu v bitvě, gestikulaci beznaděje nebo žárlivosti, supliku nebo rozkaz. Nesnažil jsem se shromáždit texty, které by byly ze všech nejvěrnější skutečnosti, které by měly být vybrány jako reprezentativní, ale texty, které hrály roli v realitě, o níž mluví, a které jí jsou na oplátku prodchnuty, ať už jsou jakkoli nepřesné, patetické či pokrytecké: fragmenty rozpravy, obtížené fragmenty skutečnosti,

které jsou součástí. Nebudeme zde číst sbírku portrétů: jsou to léčky, zbraně, výkřiky, gesta, postoje, úskoky, intriky, jejichž nástroji byla slova. V těchto několika větách se „hrálo" o skutečné životy; tím nechci říci, že v nich byly zobrazeny, ale že se v nich — přinejmenším částečně — fakticky rozhodlo o jejich svobodě, neštěstí, často jejich smrti, každopádně jejich osudu. Tyto rozpravy se skutečně protnuly s životy; tyto existence byly opravdu ohroženy a ztraceny v těchto slovech.

Chtěl jsem také, aby tyto postavy samy byly neznámé; aby je nic nepředurčovalo k jakémukoli vyniknutí, aby nebyly nadány žádnou zavedenou a uznávanou velikostí — velikostí původu, bohatství, svatosti, hrdinství nebo génia; aby patřily k miliardám existencí, jimž je souzeno zmizet beze stopy; aby vzhledem k tomu, co se obvykle považuje za hodno vyprávění, bylo v jejich neštěstí, v jejich vášních, v těchto láskách a nenávistech něco šedého a obyčejného; aby byly přesto prodchnuty určitým žárem, hnány násilím, energií, přemírou ve zlovolnosti, hanebnosti, nízkosti, svéhlavosti či smůle, přemírou, která jim v očích jejich okolí, a úměrně k jeho prostřednosti, dávala jistou děsivou či žalostnou velikost. Vydal jsem se hledat tyto částice nadané tím větší energií, čím jsou menší a obtížněji rozlišitelné.

Aby se nám něco z nich dochovalo, musel je nicméně alespoň na okamžik ozářit paprsek světla. Světla přicházejícího odjinud. Tím, co je vytrhává z temnoty noci, v níž by bývaly mohly, a možná musely zůstat, je setkání s mocí: bez této srážky by nepochybně

nepřetrvalo jediné slovo, připomínající jejich pomíjivou dráhu. Moc, která číhala na tyto životy, která je pronásledovala, která, byť jen na jediný okamžik, věnovala pozornost jejich stížnostem a jejich povyku a která je poznamenala jediným šlehnutím, je tím, co podnítilo těch několik slov, které nám z nich zbývají; buď že se k ní někdo obracel, aby udal, stěžoval si, naléhavě žádal, snažně prosil, nebo že chtěla zasáhnout a v několika slovech soudila a rozhodla. Všechny tyto životy, jimž bylo souzeno uplynout pod prahem každé rozpravy a zmizet, aniž by byly řečeny, mohly zanechat stopy — často krátké, úsečné, záhadné — jedině tam, kde se na okamžik dotkly moci. Je tak bezpochyby jednou provždy nemožné uchopit je znovu samy o sobě, takové, jaké mohly být „na svobodě"; není již možné zahlédnout je jinak než vpletené v řečech, v taktických předpojatostech, v naléhavých lžích, které předpokládají hry moci a vztahy k ní.

Bude mi řečeno: to jste celý vy, se stále stejnou neschopností rázně vykročit, přejít na druhou stranu, naslouchat a dát zaznít jazyku, přicházejícímu odjinud nebo zezdola; stále táž volba toho, co říká nebo nutí říkat moc. Proč nejít naslouchat těmto životům tam, kde mluví samy od sebe? Jenomže zůstalo by nám vůbec něco z toho, čím byly ve svém násilí či jedinečném neštěstí, kdyby se nebyly v daném okamžiku setkaly s mocí a přivolaly na sebe její síly? Není nakonec jedním z charakteristických rysů naší společnosti to, že v ní na sebe osud bere podobu vztahu k moci, boje s ní či proti ní? Nejintenzivnějším oka-

mžikem životů, do něhož se soustřeďuje jejich energie, je opravdu ten, v němž se střetávají s mocí, vzpouzejí se jí, pokoušejí se využít jejích sil anebo uniknout jejím nástrahám. Krátká a pronikavá slova, která přecházejí mezi mocí a nejméně podstatnými z existencí, jsou pro tyto existence nepochybně jediným pomníkem, jehož se jim kdy dostalo; jsou tím, co jim dává onu trochu lesku, onen krátký záblesk, který je nese až k nám.

Chtěl jsem zkrátka shromáždit několik zárodků legendy neznámých lidí, na základě rozprav, jimiž se v neštěstí či ve vzteku častovali s mocí.

„Legendy" proto, že se zde objevuje, jako ve všech legendách, nejednoznačnost vztahu fiktivního a skutečného. Ale objevuje se zde z opačných důvodů. Sbírka legend, ať už je její skutečné jádro jakékoli, není nakonec ničím jiným než souhrnem toho, co se o něm říká. Je přitom lhostejné, zda ten, jehož slávu předává dál, existoval či neexistoval. Pokud existoval, legenda jej odívá tolika divy, okrašluje jej tolika nemožnostmi, že se vše či téměř vše odehrává tak, jako by byl nikdy nežil. A je-li čistě výtvorem obraznosti, legenda o něm přináší tolik důrazných vyprávění, že nabývá historické hloubky někoho, kdo by byl existoval. V textech, které budeme později číst, se existence těchto mužů a žen přesně kryje s tím, co o ní bylo řečeno; z toho, čím byli nebo co udělali, nepřetrvává nic kromě toho, co je obsaženo v několika větách. Že se skutečné rovná fiktivnímu, je zde způsobeno vzácností, a nikoli mnohomluvností. Protože v dějinách nebyli ničím, nehráli žádnou postřehnutelnou úlohu

v událostech či mezi důležitými lidmi, nenechali kolem sebe žádnou stopu, k níž bychom se mohli obrátit, existují a budou už navždy existovat pouze pod chatrnou záštitou těchto slov. A díky textům, které o nich mluví, se dochovali až do naší doby, aniž by nesli více známek skutečnosti, než kdyby pocházeli ze *Zlaté legendy*[1] nebo z dobrodružného románu. Za tuto čistě verbální existenci, která z těchto nešťastníků či zločinců vytváří jakoby fiktivní bytosti, vděčí svému téměř úplnému zmizení a štěstí či smůle, díky níž v náhodně nalezených dokumentech přežilo několik vzácných slov, která o nich mluví anebo která oni sami vyslovili. Temná legenda, ale především legenda skrovná, redukovaná na to, co bylo jednoho dne řečeno a co nepravděpodobná setkání uchovala až dodnes.

V tom spočívá ještě další rys této temné legendy. Nebyla předávána nepřetržitě jako legenda, která je pozlacena nějakou hlubokou nutností. Je ze své povahy bez tradice; dospívá k nám jedině skrze zlomy, stírání, zapomnění, míjení se, znovuvynoření. Od samého počátku ji nese náhoda. Nejprve zde musela být souhra okolností, která proti všemu očekávání přivábila pohled moci a výbuch jejího hněvu k naprosto neznámému jedinci, k jeho prostřednímu životu, ke koneckonců dost obyčejným nedostatkům: nahodi-

[1] Jméno sbírky životů svatých, kterou v polovině 13. století uspořádal dominikán Jakub de Voragine. Český výbor, doplněný o legendy českého původu, vyšel pod názvem *Legenda aurea* v nakladatelství Vyšehrad, Praha 1984.

lost, která způsobila, že bdělost odpovědných činitelů nebo institucí, jejichž úkolem nepochybně bylo zahladit každý nepořádek, zachytila spíše tohoto než onoho, tohoto pohoršlivého mnicha, tuto ztlučenou ženu, tohoto notorického a zuřivého opilce, tohoto hašteřivého obchodníka, a nikoli tolik jiných, hned vedle nich, jejichž povyk nebyl o nic menší. A pak bylo třeba, aby se mezi tolika ztracenými a rozptýlenými dokumenty dochoval až dodnes a byl nalezen a čten právě tento, a ne jiný. Mezi těmito bezvýznamnými lidmi a námi, kdo nejsme o nic významnější než oni, tak není žádný nutný vztah. Nebylo nijak pravděpodobné, že se ze stínu se svým životem a neštěstími vynoří spíše oni než někdo jiný. Pokud se nám zachce, můžeme v tom pro pobavení vidět odplatu: náhoda, která umožňuje, aby se tito lidé bez jakékoli slávy vynořili uprostřed mezi tolika mrtvými, aby ještě gestikulovali, projevovali svou zuřivost, zármutek nebo nepřekonatelně svéhlavou pobloudilost, možná vyvažuje smůlu, která na ně přivolala, navzdory jejich prostotě a anonymitě, zásah moci.

Životy, které jako by bývaly neexistovaly, životy, které přežívají jen díky střetu s mocí, které šlo jen o to zničit je, anebo je alespoň setřít, životy, které se k nám vracejí jen působením řady náhod, takové jsou životy zlopověstné, jejichž pár zbytků jsem zde chtěl shromáždit. Existuje nepravá zlopověstnost, které se těší takoví hrůzyplní a pohoršliví muži, jakými byli Gilles de Rais, Guillery nebo Cartouche, Sade a Lacenaire. Zdánlivě zlopověstní, kvůli strašlivým vzpomínkám, které za sebou zanechali, zlým činům, které se jim připisují, uctivé hrůze, kterou budili, jsou to ve skutečnosti muži slavné legendy, i když jsou důvody této proslulosti opačné než důvody, které zapříčiňují nebo by měly zapříčiňovat velikost mužů. Jejich zlopověstnost, *infamia*, je jen modalitou univerzální *fama*. Ale odpadlý mnich, ubozí duchové, zbloudilí na neznámých cestách, jsou zlopověstní v přísném slova smyslu; existují už jen kvůli několika hrozným slovům, která je měla učinit navždy nehodnými lidské paměti. A náhoda tomu chtěla, že přetrvávají tato a jen tato slova. Jejich současný návrat do skutečna se děje v téže podobě, v níž byli vyhnáni ze světa. Je zbytečné hledat pro ně jinou tvář, anebo v nich tušit jinou velikost; jsou již jen tím, čím měli být rozdrceni: ničím více a ničím méně. Taková je přísná zlopověstnost, jež se, nesmíšena ani s dvojznačným pohoršením, ani se slepým obdivem, nesrovnává s žádným druhem slávy.

•

Jsem si dobře vědom toho, že vzhledem k velké antologii zlopověstnosti, která by shromáždila její stopy tak trochu odevšad a ze všech dob, je předložený výběr nicotný, úzký, trochu monotónní. Jde o dokumenty, které jsou všechny ze zhruba stejné stovky let, 1660–1760, a které pocházejí z téhož pramene: archivy uvěznění, policejní archivy, supliky ke králi a královské zatykače. Předpokládejme, že jde o první svazek a že *Život lidí zlopověstných* se bude moci rozšířit na jiná období a jiná místa.

Zvolil jsem toto období a tento typ textů, protože jsem s nimi dlouho důvěrně obeznámen. Jestliže však neochablo zalíbení, které v nich po léta nacházím, a jestliže se k nim ještě dnes vracím, je to proto, že v nich tuším začátek; každopádně důležitou událost, v níž se protnuly mechanismy moci a účinky rozpravy.

Tyto texty ze 17. a 18. století (zejména pokud je srovnáme s pozdější administrativní a policejní fádností) mají jiskru, v záhybu jediné věty odhalují nádheru, násilí, které jsou popřeny, alespoň v našich očích, nicotností celé záležitosti či dost hanebnou malicherností úmyslů. Nejubožejší životy v nich jsou popsány s proklínáním či okázalostí, které se zdají příhodné pro životy nejtragičtější. Účinek je bezpochyby komický; je něco směšného v tom, svolávat veškerou moc slov, a skrze ně svrchovanost nebes a země, na bezvýznamné přestupky či tak běžná neštěstí: „Klesaje pod tíhou nejnesmírnější bolesti, Duchesne, příručí, si s poníženou a uctivou důvěrou dovoluje vrhnout se k nohám Vaší Výsosti, aby se úpěnlivě dovolával svého práva proti nejzlovolnější ze všech žen... Jakou naději by neměl chovat nešťastník, který, jsa dohnán do nejzazší krajnosti, se dnes obrací k Vaší Milosti, poté co vyčerpal všechny prostředky smíru, výčitek a ohleduplnosti, aby přivedl zpět k její povinnosti ženu zbavenou všeho náboženského cítění, cti, poctivosti, a dokonce lidskosti? Takový je, Veličenstvo, stav nešťastníka, který se odvažuje nechat svůj naříkavý hlas zaznít před ušima Vaší Výsosti." Anebo ještě tato opuštěná kojná, která žádá zatčení svého manžela ve jménu svých čtyř dětí, „které snad od

svého otce nemohou čekat nic jiného, než strašlivý příklad účinků neřádu. Vaše Spravedlnost, Pane, je ušetří tak potupného ponaučení a mne, mou rodinu ušetří poskvrny a hanby, a znemožní špatnému občanu poškozovat společnost, které nemůže než škodit." Možná se budete smát; ale je třeba nezapomínat, že na tuto rétoriku, která je bombastická pouze malostí věcí, jichž se týká, moc odpovídá výrazy, které se nám nezdají o nic uměřenější; ovšem s tím rozdílem, že jejími slovy prochází záblesk jejích rozhodnutí; a nemůže-li se jejich vznešenost ospravedlnit důležitostí toho, co trestají, je ospravedlněna přinejmenším přísností trestu, který ukládají. Je-li uvězněna jakási vykladačka horoskopů, je to proto, že „je málo zločinů, jichž by se nebyla dopustila, a žádný, jehož by nebyla schopna. Pročež je stejně tak skutkem milosrdenství jako spravedlnosti zbavit co nejdříve veřejnost tak nebezpečné ženy, která ji beztrestně okrádá, podvádí a pohoršuje již řadu let." Nebo v případě mladého ztřeštěnce, špatného syna a prostopášníka: „Je to zhýralá a bezbožná zrůda... Navykl všem zvrhlostem: darebný, neposlušný, divoký, násilnický, schopný záměrně ukládat o život svého otce... neustále ve společnosti nejposlednějších nevěstek. Vše, co je mu z jeho darebáctví a nezřízeností připomínáno, nedělá na jeho srdce žádný dojem; odpovídá jen zločineckým úsměvem, který ukazuje jeho zatvrzelost a vede k obavám, že by mohl být nevyléčitelný." Při nejmenší výstřednosti se ihned ocitáme v ohavném, anebo alespoň v řeči urážek a proklínání. Tyto nemravné ženy a zuřivé děti nijak neblednou vedle

Nerona či Rodoguny. Rozprava moci v klasické době, stejně jako rozprava, která se k ní obrací, plodí obludy. Jaký má toto tak patetické divadlo každodennosti důvod?

Křesťanství organizovalo převzetí moci nad všedním životem z velké části kolem zpovědi: povinnost nechat pravidelně projít proudem jazyka nepatrný každodenní svět, banální prohřešky i nepostřehnutelné slabosti, a dokonce nejasnou hru myšlenek, úmyslů, touhy; rituál doznání, v němž ten, kdo mluví, je zároveň tím, o kom se mluví; smazání vyřčené věci samotným jejím vyřčením, ale také zvětšení doznání sama, které musí zůstat tajné a nezanechává po sobě žádnou jinou stopu než lítost a díla pokání. Křesťanský západ vynalezl tento podivuhodný závazek, jemuž podrobil každého, závazek říci vše, aby bylo vše smazáno, vyslovit dokonce i ty nejmenší prohřešky v nepřerušeném, náruživém, vše vyčerpávajícím mumlání, jemuž nic nemělo uniknout, které však nemělo ani o okamžik přežít sebe sama. Pro stovky miliónů lidí a během staletí se zlo muselo přiznávat v první osobě, v povinném a prchavém šepotu.

Avšak od jistého momentu, který můžeme klást na konec 17. století, byl tento mechanismus zasazen do širšího rámce mechanismu jiného, jehož fungování bylo velmi odlišné. Uspořádání administrativní, a nikoli už náboženské; mechanismus zaznamenávání, a nikoli už odpuštění. Cíl zůstal přesto týž. Alespoň částečně: převést každodenní do řeči, projít nepatrným světem bezvýznamných nepatřičností a nepořádků. Ale doznání zde nehraje onu klíčovou úlohu,

kterou mu vyhradilo křesťanství. Pro tuto podrobnou kontrolu jsou systematicky užívány staré, ale až do té doby omezeně uplatňované postupy: udání, stížnost, vyšetřování, hlášení, špehování, výslech. A vše, co se říká, se také písemně zaznamenává, shromažďuje, zakládá do spisů a archivů. Jedinečný, jen okamžik trvající a žádnou stopu nezanechávající hlas kajícného doznání, který smazávaje sebe smazával zlo, je napříště vystřídán mnoha hlasy, které se přidávají k obrovské mase dokumentů, a vytvářejí tak v čase jakousi neustále rostoucí paměť všeho zla světa. Maličké zlo bídy a viny už není v sotva slyšitelné důvěrnosti doznání postupováno nebi; hromadí se na zemi v podobě psaných stop. Mezi mocí, rozpravou a každodenností se ustavuje zcela jiný typ vztahů, zcela jiný způsob, jak každodennost řídit a vyjadřovat ji. Rodí se nová režie běžného života.

Její první nástroje, pradávné, ale již složité, nám jsou známy: jsou jimi písemné supliky, královské zatykače nebo rozkazy, různá uvěznění, hlášení a rozhodnutí policie. Nebudu se vracet k těmto již známým věcem; ale pouze k určitým aspektům, které mohou vysvětlit podivnou intenzitu a jistou krásu, do níž se občas odívají tyto kvapné obrazy, v nichž na sebe — pro nás, kdo je zahlédáme z takové dálky — ubozí lidé vzali tvář zlopověstnosti. Královský zatykač, uvěznění, zobecněná přítomnost policie, to vše obvykle připomíná pouze despotismus absolutního monarchy. Ale je třeba chápat, že tato „libovůle" byla jistým druhem veřejné služby. Jen v nejvzácnějších případech dopadaly „královské rozkazy" zčistajasna,

shora dolů, jako znaky panovníkova hněvu. Většinou je proti někomu žádalo jeho okolí, jeho otec a matka, jeden z jeho rodičů, jeho rodina, jeho synové či dcery, sousedé, občas místní kněz, anebo některý významný občan; žadonilo se o ně, jako by šlo o nějaký velký zločin, který by zasluhoval vládcova hněvu, kvůli nějaké bezvýznamné rodinné hádce: zesměšnění či zbití manželé, promrhaný majetek, střety zájmů, neposlušná mládež, zlodějny či pitky, a všechny drobné prohřešky vůči dobrému chování. Královský zatykač, který se vydával jako výslovná a zvláštní králova vůle dát uvěznit jednoho ze svých poddaných jinak než cestou řádné spravedlnosti, byl jen odpovědí na tuto žádost přišlou zdola. Nedostalo se ho však plným právem komukoli, kdo o něj žádal; muselo mu předcházet vyšetřování, které mělo posoudit, je-li žádost opravdu podložená; mělo zjistit, zda tato prostopášnost či toto opilství, anebo toto násilí a tato zhýralost skutečně zasluhovaly uvěznění, a za jakých podmínek a na jak dlouho: úkol policie, která k jeho splnění shromažďovala svědectví, hlášení špehů a veškeré pochybné mumlání, které vytváří mlhu kolem každého.

Systém královský zatykač–uvěznění byl jen dost krátkou epizodou: trval stěží víc než jedno století a byl omezen pouze na Francii. Nezaujímá však proto o nic méně důležité místo v dějinách mechanismů moci. Nezajišťuje spontánní vpád královské libovůle do nejkaždodennějšího prvku života. Zajišťuje spíše její rozdílení podle složitých kritérií a v celé hře žádostí a odpovědí. Zneužívání absolutní moci? Možná; nikoli

však v tom smyslu, že by panovník zneužíval prostě a jednoduše svou vlastní moc, ale v tom smyslu, že každý může užít obrovitost absolutní moci pro sebe, ke svým cílům a proti ostatním: jakási nabídka mechanismů svrchovanosti, možnost daná tomu, kdo bude dost šikovný, aby se jich chopil, aby využil jejich účinků ke svému prospěchu. Odtud určitý počet důsledků: politická svrchovanost se dostala i na nejelementárnější rovinu společnosti; od poddaného k poddanému — a někdy jde o ty nejponíženější —, mezi členy téže rodiny, v sousedských, finančních, pracovních vztazích, ve vztazích soupeření, nenávisti a lásky, je možné vedle tradičních zbraní autority a poslušnosti uplatnit prostředky politické moci, která má podobu absolutismu; každý, kdo umí hrát tuto hru, se může pro druhého stát strašlivým panovníkem, a panovníkem bez zákona: *homo homini rex*; celá politická osnova se propletla s předivem každodennosti. Ale je ještě třeba, alespoň na okamžik, si tuto moc přivlastnit, zacílit ji, polapit ji a obrátit zamýšleným směrem; aby bylo možné užít ji ke svému prospěchu, je třeba ji „svést"; stává se zároveň předmětem žádostivosti a předmětem svádění; je tedy žádoucí, a to v té míře, v níž je absolutně hrozivá. Zásah neomezené politické moci do každodenního vztahu se tak stává nejen přijatelný a důvěrně známý, ale hluboce vytoužený, přičemž se zároveň z téhož důvodu stává námětem zobecnělého strachu. Není se co divit tomuto sklonu, který krok za krokem umožnil vstup administrativní a politické kontroly do vztahů příslušnosti či závislosti, tradičně spjatých s rodinou. Není se rov-

něž co divit, že se nesmírná králova moc, která byla takto vykonávána uprostřed vášní, zuřivosti, strastí a hanebností, mohla přes svou užitečnost, anebo spíše kvůli ní, stát předmětem prudké nenávisti. Ti, kdo využívali královských zatykačů, a král, který je vydával, byli lapeni do léčky spoluúčasti: jedni ztráceli ve stále větší míře svou tradiční moc ve prospěch moci administrativní; a král, každodenně zapleten do tolika nenávistí a intrik, se stal nesnesitelným. Jak říkal vévoda de Chaulieu, nemýlím-li se, v *Pamětech dvou mladých manželek*,[2] když sťala krále, Francouzská revoluce srazila hlavu všem otcům rodin.

Z toho všeho bych teď chtěl podržet následující: s tímto aparátem suplik, královských zatykačů, uvěznění, policie, se zrodí nekonečný počet rozprav, který prochází každodenností v každém směru a bere si na starost, ovšem způsobem naprosto odlišným od doznání, nepatrné zlo bezvýznamných životů. V sítích moci uvázly značně složitými oklikami sousedské hádky, rozepře rodičů a dětí, manželské potyčky, výstřednosti spjaté s vínem a sexem, veřejné hašteřice a mnoho tajných vášní. Bylo zde něco jako obrovská a všudypřítomná výzva k tomu, aby se všem těmto zmatkům a každému z těchto malých utrpení dostalo podoby rozpravy. Začíná se zvedat mručení, které neustane: mručení, jímž rozprava vystavuje vý-

[2] Narážka na výrok vévody de Chaulieu, citovaný v *Dopise slečny de Chaulieu paní de l'Estorade*, in: Honoré de Balzac, *Mémoires de deux jeunes mariées*, Librairie nouvelle, Paris 1856, s. 59: „Když Revoluce srazila hlavu Ludvíku XVI, srazila hlavu všem otcům rodin."

konu moci individuální obměny chování, hanby a tajemství. Obyčejné přestává náležet mlčení, tomu, co se povídá, nebo prchavému doznání. Vše, z čeho se skládá všednost, nedůležitá drobnost, ústraní, dny bez slávy, společný život, to vše může a má být řečeno — a ještě lépe napsáno. Tyto věci se staly popsatelnými a přepsatelnými právě v té míře, v níž jimi procházejí mechanismy politické moci. Vyprávění bez posměšků dlouho zasluhovaly jen skutky velkých; jedině původ, urozenost a hrdinský čin dávaly právo na dějiny. A pokud se někdy stávalo, že ti nejprostší dosáhli jisté slávy, bylo tomu tak díky nějaké neobyčejné skutečnosti — záři svatosti nebo obrovitosti zločinu. Že by v řádu každodennosti mohlo být něco jako tajemství k odhalení, že by nepodstatné mohlo být jistým způsobem důležité, zůstávalo vyloučeno až do chvíle, kdy na tomto nepatrném chvění spočinul čirý pohled moci.

Zrození obrovské možnosti rozpravy. Zde je původ alespoň části určité znalosti každodenního, a spolu s ní kritéria srozumitelnosti, jímž Západ začal poměřovat naše činy, naše způsoby bytí a jednání. K tomu však byla nutná zároveň skutečná a virtuální všudypřítomnost panovníka; aby se na něj lidé obraceli, bylo třeba představovat si ho dost nablízku všem těmto strastem, dost vnímavého k nejmenšímu z těchto přestupků; bylo třeba, aby se on sám zdál nadán jistou fyzickou všudypřítomností. Ve své prvotní podobě směřovala celá tato rozprava o každodenním ke králi; k němu se obracela; musela vplynout do velkých obřadních rituálů moci; musela nabýt její

podoby a odít se jejími znaky. Banální mohlo být řečeno, popsáno, pozorováno, zařazeno a pojmenováno jen ve vztahu moci, který byl zcela prodchnut postavou krále — jeho skutečnou mocí a přeludem jeho síly. Odtud jedinečná forma této rozpravy: vyžadovala zdobný jazyk, který proklínal nebo snažně prosil. Každá z těchto drobných každodenních příhod musela být vyřčena s patosem vzácných událostí, jež jsou hodny přivábit pozornost panovníků; velká rétorika měla odít tyto nicotné záležitosti. Nikdy později už mdlá policejní administrativa, ani lékařské či psychiatrické spisy neoživí podobné účinky jazyka. Někdy okázalá slovní stavba, sloužící k vyprávění jakési obskurní sprostoty nebo drobné intriky; jindy několik krátkých vět, které rozdrtí jakéhosi chudáka a uvrhnou ho zpět do jeho temnoty; anebo ještě dlouhé líčení neštěstí, vyprávěných tónem snažné prosby a poníženosti: politická rozprava banality mohla být jedině pompézní.

V těchto textech ale vzniká ještě další nesourodost. Často se stávalo, že žádosti o uvěznění byly podávány lidmi z velice skromných poměrů, téměř nebo zcela negramotnými; se svými chabými vědomostmi, nebo zastoupeni více či méně schopným písařem, skládali jak nejlépe dovedli slovní a větné obraty, které považovali za náležité, obracejí-li se na krále nebo panstvo, a ty pak promíchávali s neobratnými a násilnými slovy, hulvátskými výrazy, o nichž se bezpochyby domnívali, že dodají jejich žádostem více síly a pravdy; v pompézních a pokroucených větách tak vedle nesrozumitelných slov tryskají neotesané, neobratné,

neslušné výrazy; předepsaný a rituální jazyk je protkán dychtivostí, hněvem, zuřivostí, vášněmi, záští, odbojností. Chvění a nezkrotné intenzity převracejí pravidla této šroubované řeči a vystupují se svými vlastními způsoby mluvy. Takto mluví žena Nicolase Bienfaita: „dovoluje si Pánovi velmi poníženě vylíčit, že řečený Nicolas Bienfait, vozka, je člověk velice zhýralý, který ji ubíjí ranami a který prodává vše, nechav již zemřít své dvě ženy, z nichž první zabil její dítě v těle, druhou poté, co jí prodal a promrhal, nechal svým špatným zacházením zemřít umdleností, dokonce ji chtěl v předvečer její smrti zardousit... Té třetí chce sníst srdce na roštu, nemluvě o mnoha dalších vraždách, které spáchal; Pane, vrhám se k nohám Vaší Výsosti, abych úpěnlivě vzývala Vaše Milosrdenství. Doufám, že se mi od vaší dobroty dostane spravedlnosti, neboť s životem v každém okamžiku ohroženým nepřestanu se modlit k Bohu o zachování vašeho zdraví..."

Dokumenty, které jsem zde shromáždil, jsou stejnorodé; a mohou velmi snadno vypadat monotónně. Přesto všechny fungují v živlu nesourodosti. Nesourodosti mezi vyprávěnými věcmi a způsobem, jímž jsou vyřčeny; nesourodosti mezi těmi, kdo si stěžují a pokorně prosí, a těmi, kdo nad nimi mají veškerou moc; nesourodosti mezi nepatrností předkládaných problémů a obrovitostí na ně reagující moci; nesourodosti mezi jazykem obřadnosti a moci a jazykem zuřivosti a bezmoci. Jsou to texty, které hledí k Racinovi či Bossuetovi či Crébillonovi; nesou však s sebou všechen lidový hřmot, všechnu bídu a násilí, všechnu

„nízkost", jak se říkalo, kterou v té době nemohla přijmout žádná literatura. Předvádějí nuzáky, ubožáky, anebo prostě průměrné lidi, na podivném divadle, kde zaujímají postoje, břeskně a mnohomluvně deklamují, kde se odívají do cárů draperie, které jsou pro ně nezbytné, chtějí-li se dovolat pozornosti na scéně moci. Občas připomínají ubohou tlupu komediantů, kteří se jakžtakž vyparádili několika kdysi okázalými tretkami, aby hráli před bohatým obecenstvem, které se jim bude posmívat. Až na to, že hrají svůj vlastní život, a před mocnými, kteří o něm mohou rozhodnout. Postavy z Célina, které chtějí, aby se jim dostalo sluchu ve Versailles.

Přijde den, kdy bude všechna tato nesourodost smazána. Moc, která bude vykonávána na úrovni každodenního života, už nebude mocí blízkého a vzdáleného, všemocného a rozmarného panovníka, zdroje vší spravedlnosti a předmětu jakéhokoli svádění, zároveň politického principu a magické síly; bude sestávat z jemné, rozrůzněné, nepřetržité sítě, v níž si štafetu předávají rozličné instituce spravedlnosti, policie, medicíny, psychiatrie. A rozprava, která se tehdy vytvoří, už nebude mít starou divadelnost, umělou a neobratnou; rozvine se v jazyce, který si bude činit nárok na to, být jazykem pozorování a neutrality. Banální bude analyzováno účinným, ale šedivým rastrem Administrativy, tisku a vědy; jeho lesk přitom můžeme jít hledat o kousek dál, do literatury. V 17. a 18. století jsme ve věku ještě drsném a barbarském, kdy všechna tato zprostředkování neexistují; sbor ubožáků se téměř přímo dotýká králova těla,

jejich rozčilení jeho obřadů; není zde ani společný jazyk, ale srážka mezi výkřiky a rituálem, mezi prostopášnostmi, které chce někdo vyslovit, a přísností forem, které je třeba dodržovat. Odtud — pro nás, kdo hledíme z dálky na tento první vpád každodenního do politického kódu — podivné záblesky, něco křiklavého a intenzivního, co se ztratí, když se pak z těchto věcí a lidí stanou „záležitosti", drobné novinové zprávy nebo případy.

●

Důležitý okamžik, v němž společnost propůjčila slova, obraty a věty, rituály jazyka, anonymní mase lidí, aby mohli mluvit o sobě samých — mluvit veřejně a pod trojí podmínkou, že tato rozprava bude usměrněna a uvedena do oběhu v dobře definovaném aparátu moci, že nechá vyvstat až doposud stěží patrný základ existencí a že na základě této malicherné války vášní a zájmů dá moci možnost svrchovaného zásahu. Ve srovnání s tímto soukolím bylo Dionýsovo ucho zařízením drobným a velmi primitivním. Jak lehce a snadno zranitelná by nepochybně byla moc, kdyby jen dohlížela, špehovala, překvapovala, zakazovala a trestala; moc však ponouká, pobízí, tvoří; není prostě okem a uchem; vede k jednání a mluvení.

Tento mechanismus (*machinerie*) byl nepochybně důležitý pro vznik nového vědění. Není rovněž cizí celému novému řádu (*régime*) literatury. Nechci říci, že královský zatykač představuje počátek zcela nových literárních forem, ale že se vztahy rozpravy, moci, každodenního života a pravdy provázaly na přelomu

17. a 18. století novým způsobem, v němž vstoupila do hry i literatura.

Báje (*la fable*) je podle smyslu slova to, co zasluhuje být řečeno. Každodenní život se v západní společnosti dlouho mohl dostat ke slovu jen tehdy, byl-li prostoupen a proměněn bájným (*le fabuleux*); musel přesáhnout sebe sama díky hrdinství, skvělému činu, dobrodružství, Prozřetelnosti a milosti, popřípadě díky velkému zločinu; musel být poznamenán dotykem nemožného. Jen tak se stal vyslovitelným. Co jej stavělo mimo dosah, mu umožňovalo fungovat jako ponaučení a příklad. Čím více vybočovalo vyprávění z obyčejnosti, tím více mělo síly okouzlovat či přesvědčovat. V této hře „bájného příkladného" byl tedy nezájem o pravdivost a nepravdivost základem. A pokud se stávalo, že přišla řeč na prostřednost skutečného pro ni samu, zamýšleným účinkem byla směšnost: už jen to, že se o ní mluvilo, vyvolávalo smích.

Od 17. století byl Západ svědkem zrodu celé „báje" bezvýznamného života, z níž bylo bájné vypovězeno. Nemožné či směšně malé přestaly být podmínkou, za níž bylo možno vyprávět obyčejné. Rodí se umění jazyka, jehož úkolem už není opěvovat nepravděpodobné, ale ukázat to, co se neukazuje — co se nemůže nebo nesmí ukázat: říci poslední a nejnepatrnější stupně skutečného. Ve chvíli, kdy vzniká aparát, který má vynutit vyřčení toho „nejnižšího", toho, co se neříká, toho, co není hodno žádné slávy, tedy „neslavného", v této chvíli se tvoří nový imperativ, jenž bude představovat to, co bychom mohli nazvat imanentní etikou literární rozpravy Západu: její obřadní funkce se ponenáhlu setřou; jejím úkolem už nebude názorně předvádět příliš viditelný odlesk síly, milosti, hrdinství, moci, ale hledat to, co je nejobtížněji zahlédnutelné, nejskrytější, co se nejhůře vyslovuje a ukazuje, co je nakonec nejzakázanější a nejpohoršlivější. Jakýsi příkaz vyvléci na světlo nejtemnější a nejobyčejnější část existence (i kdyby v ní občas byly objeveny okázalé podoby osudu) načrtne křivku postupu literatury od 17. století, od té doby, kdy začala být literaturou v moderním smyslu slova. Více než specifická forma, více než podstatný vztah k formě ji charakterizuje a až k nám donesl její obrovský pohyb tento závazek, málem jsem řekl tato morálka: vyslovit ta nejběžnější tajemství. Literatura není tím, co by samo a jediné shrnovalo tuto velkou politiku, tuto velkou etiku rozpravy; ani se na ni cele neredukuje; v ní však nalézá své místo a své podmínky existence.

Odtud její dvojí vztah k pravdě a k moci. Zatímco bájné může fungovat pouze v nerozhodnosti mezi pravdivým a nepravdivým, literatura se ustavuje v rozhodnutí ne-pravdy: představuje se výslovně jako klam, ale zavazuje se přitom vyvolávat účinky pravdy, rozpoznatelné jako takové; důležitost, která byla v klasické době připisována přirozenému a nápodobě, je bezpochyby jedním z prvních způsobů, jak formulovat toto fungování literatury „v pravdě". Fikce napříště nahradila bájné, román se osvobozuje od romaneskního a rozvine se jen spolu s tím, jak bude toto osvobozování stále úplnější. Literatura je tedy součástí velkého systému závazku, jímž Západ

donutil každodennost, aby se proměnila v rozpravu; zaujímá v něm však zvláštní místo: horlivě hledajíc každodennost pod ní samotnou, překročujíc hranice, odhalujíc bezohledně či úskočně tajemství, pozměňujíc pravidla a kódy, nutíc vyslovit nepřiznatelné, bude se tedy pokoušet postavit se mimo zákon, anebo se alespoň stát nositelkou pohoršení, přestoupení či vzpoury. Více než kterákoli jiná forma jazyka zůstává rozpravou „zlopověstného": to jí přísluší vyslovit nejnevyslovitelnější — nejhorší, nejtajnější, nejhůře snesitelné, hanebné. Vzájemná dlouholetá fascinace literatury a psychoanalýzy je v tomto ohledu příznačná. Je však třeba nezapomínat, že toto jedinečné postavení literatury je pouze produktem určitého aparátu moci, který na Západě prostupuje ekonomii rozprav a strategie pravdy.

Na začátku jsem říkal, že bych chtěl, aby byl každý z těchto textů čten jako jedna „novela". Bylo to jistě přehnané; žádný se nikdy nevyrovná nejmenšímu vyprávění Čechovově, Maupassantově či Jamesově. Ani „kvazi-", ani „pod-literatura", není to ani nástin žánru; je zde nezřízenost, hluk a útrapy, opracování životů mocí, a rozprava, která se z nich rodí. *Manon Lescaut*[3] vypráví jeden takový příběh.

[3] A. F. Prévost, *Les Aventures du chevalier Des Grieux et de Manon Lescaut*, Amsterdam 1733.

„OMNES ET SINGULATIM"

KE KRITICE POLITICKÉHO ROZUMU

I.

Vím, že název vypadá ambiciózně. Důvod k němu je však zároveň jeho vlastní omluvou. Počínaje 19. stoletím západní myšlení nikdy nepolevilo v kritice úlohy rozumu — nebo nedostatku rozumu — v politických strukturách. Je tedy zcela nemístné pouštět se ještě jednou do tak obrovského projektu. Sama četnost předešlých pokusů je přesto zárukou toho, že každé nové zkoumání tohoto tématu bude korunováno stejným úspěchem jako zkoumání předešlá — a bude tak či onak pravděpodobně stejně šťastné.

Stojím tak před vámi v rozpacích toho, kdo může nabídnout jen nedokončitelné náčrty a skici. Filosofie se již před drahnou dobou vzdala snahy vyvážit bezmoc vědeckého rozumu, snahy dokončit svou stavbu.

Jeden z úkolů Osvícenství spočíval ve zmnožování politických mocí rozumu. Avšak lidé 19. století si brzy museli položit otázku, není-li rozum na nejlepší cestě stát se v naší společnosti příliš mocným. Začal je zneklidňovat nejasně tušený vztah mezi společností náchylnou k racionalizaci a jistými hrozbami, vznášejícími se nad jedincem a jeho svobodami, nad druhem a jeho přežitím.

Jinak řečeno, od Kanta bylo úlohou filosofie zabraňovat rozumu v překračování hranic toho, co je dáno ve zkušenosti; již od této doby — to jest s rozvojem moderních států a politické organizace společnosti — měla však filosofie stejně tak za úkol sledovat zneužívání moci politické racionality — což jí dává dost slibnou naději na dožití se vysokého věku.

Tyto banality zná každý. Ale samotný fakt, že jsou banální, neznamená, že neexistují. Máme-li před sebou banální fakta, přísluší nám objevit — nebo se pokusit objevit — specifické a možná originální problémy, které se k nim váží.

Sepětí racionalizace a zneužívání politické moci je evidentní. A k tomu, abychom si povšimli existence těchto vztahů, není nikterak třeba čekat na byrokracii nebo koncentrační tábory. Problémem však je, co si počít s takto evidentní daností.

Zahájíme „soudní při" s rozumem v roli obžalovaného? Nic by podle mne nebylo neplodnější. Jednak proto, že v této oblasti nejde ani o vinu, ani o nevinu. Dále proto, že je absurdní evokovat „rozum" jako entitu protikladnou ne-rozumu (*non-raison*). Konečně proto, že taková pře by nás dostala do pasti, v níž by nás donutila hrát arbitrární a nudnou roli racionalisty nebo iracionalisty.

Pustíme se do průzkumu onoho druhu racionalismu, který se zdá být specifický pro naši moderní kulturu a který se datuje od Osvícenství? Toto je, jak se domnívám, řešení, které by zvolili někteří členové Frankfurtské školy. Nejde mi o to, zahájit diskusi nad

jejich díly — která patří k nejdůležitějším a nejvzácnějším. Sám za sebe bych navrhl jiný způsob studia sepětí mezi racionalizací a mocí:

1) Je bezpochyby opatrné nepojednávat racionalizaci společnosti nebo kultury jako jeden celek, ale analyzovat tento proces ve vícero oblastech, z nichž každá je zakotvena v nějaké základní zkušenosti: šílenství, nemoc, smrt, zločin, sexualita, atd.

2) Samo slovo racionalizace považuji za nebezpečné. Když se někdo pokouší něco racionalizovat, podstatným problémem není zkoumat, zda se podřizuje či nepodřizuje principům racionality, ale objevit, k jakému typu racionality se uchyluje.

3) Jakkoli bylo Osvícenství v našich dějinách a ve vývoji politické techniky (*technologie politique*) extrémně důležitou etapou, myslím, že pro pochopení toho, jak jsme se nechali polapit do léčky našich vlastních dějin, se musíme obrátit k mnohem starším procesům.

Takový byl můj postup v mé předešlé práci: analyzovat vztahy mezi zkušenostmi, jako jsou šílenství, smrt, zločin nebo sexualita, a různými technikami moci. Napříště se má práce týká problému individuality — nebo bych snad měl říci totožnosti ve vztahu k problému „individualizující moci".

•

Každý ví, že v evropských společnostech se politická moc vyvíjela ke stále centralizovanějším formám. Historikové již několik desetiletí studují tuto státní organizaci spolu s její administrativou a byrokracií.

Chtěl bych zde upozornit na možnost analyzovat jiný druh proměny, týkající se těchto vztahů moci. Tato proměna je možná méně známá. Domnívám se však, že ani ona není nedůležitá, zejména pro moderní společnosti. Tento vývoj stojí zdánlivě v protikladu k vývoji směrem k centralizovanému státu. Mám na mysli rozvoj technik moci, zaměřených na jedince a určených k jejich nepřetržitému a permanentnímu řízení. Je-li stát politickou formou moci centralizované a centralizující, nazvěme mocí pastýřskou (*pastorat*) moc individualizující.

Mým úmyslem je ukázat zde v hrubých rysech původ této pastýřské modality moci, anebo alespoň určité aspekty jejích starších dějin. Ve druhé přednášce se pokusím ukázat, jak došlo ke spojení této pastýřské moci s jejím protikladem, státem.

•

Představa, že božstvo, král nebo vůdce je pastýřem, jehož následuje stádo ovcí, nebyla běžná u Řeků a Římanů. Vím, že existovaly výjimky — nejprve v homérské literatuře, pak v některých textech pozdního císařství. K nim se vrátím později. Můžeme zhruba říci, že metafora stáda se ve velkých řeckých či římských politických textech nevyskytuje.

Tak tomu není ve starověkých společnostech východních, v Egyptě, v Asýrii a v Judsku. Egyptský faraón byl pastýřem. V den své korunovace skutečně rituálně dostával pastýřskou hůl; a babylonský vladař měl vedle jiných titulů právo na titul „pastýře lidí". Ale také Bůh byl pastýřem, vedoucím lidi na jejich pastvu

a starajícím se o jejich potravu. Jeden egyptský hymnus vzýval božstvo Ré takto: „Ó Ré, který bdíš, když všichni lidé spí, Ty, který hledáš, co je dobré pro tvé stádo..." Ke spojení Boha a krále dochází přirozeně, protože oba hrají tutéž úlohu: stádo, na které dohlížejí, je jedno a totéž; královský pastýř střeží stvoření velkého pastýře božího. „Slavný společníku pastvy, Ty, který pečuješ o svou zem a krmíš ji, pastýři veškeré hojnosti."[1]

Pastýřské téma, jak víme, však rozvinuli a rozšířili Židé — dali mu přitom nicméně jeden zcela jedinečný rys: Bůh, a jen Bůh sám, je pastýřem svého lidu. Z čehož existuje jen jedna pozitivní výjimka: David, jakožto zakladatel monarchie, je vzýván jako pastýř.[2] Bůh mu svěřil poslání shromáždit stádo.

Existují ale také výjimky negativní: špatní králové jsou všichni neustále a stejným způsobem přirovnáváni ke špatným pastýřům; rozhánějí stádo, nechávají je zmírat žízní a stříhají je jen pro svůj vlastní prospěch. Jen Jahve je jediný pravý pastýř. Osobně vede svůj lid, pouze za pomoci svých proroků. „Svůj lid jsi vedl jako stádo rukou Mojžíše a Árona," říká žalmista.[3] Nemohu se samozřejmě věnovat ani historickým problémům, týkajícím se původu tohoto přirovnání, ani jeho vývoji v židovském myšlení. Chci se

[1] Hymnus na Amona-Ré (Káhira, kolem 1430 př.n.l.), in: A. Barucq et F. Daumas, *Hymnes et Prières de l'Égypte ancienne*, n° 69, Éd. du Cerf, Paris 1980, s. 198.
[2] Žalm 78,70–72.
[3] Žalm 77,21.

pouze zabývat některými typickými tématy pastýřské moci. Chtěl bych ozřejmit kontrast vzhledem k řeckému politickému myšlení a ukázat, jak důležitými se pak tato témata stanou v křesťanském myšlení a v institucích.

1) Pastýř vykonává moc nad stádem spíše než nad územím (*une terre*). Je to pravděpodobně mnohem složitější, ale obecně se vztah mezi božstvem, zemí a lidmi liší od tohoto vztahu u Řeků. Jejich bohové vlastnili území, a toto původní vlastnictví určovalo vztahy mezi bohy a lidmi. V našem případě je naopak tím původním a základním vztah Boha–pastýře a jeho stáda. Bůh svému stádu dává, nebo slibuje, zemi.

2) Pastýř shromažďuje, řídí a vede své stádo. Představa, že politickému vůdci přísluší tišit nepřátelství uvnitř obce a dávat jednotě převládnout nad konfliktem, je v řeckém politickém myšlení bezpochyby přítomná. Avšak to, co pastýř shromažďuje, jsou rozptýlení jednotlivci. Shromažďují se při zvuku jeho hlasu: „Zapískám, a shromáždí se." A naopak, stačí, aby pastýř zmizel, a stádo se rozuteče. Jinak řečeno, stádo existuje skrze bezprostřední přítomnost a přímou akci pastýře. Jakmile dobrý řecký zákonodárce, třeba Solón, vyřešil spory, zanechává po sobě silnou obec, vybavenou zákony, které jí umožňují trvat bez něho.

3) Úlohou pastýře je zajistit záchranu (*salut*) svého stáda. Řekové také říkali, že božstvo zachraňuje obec; a nikdy nepřestali přirovnávat dobrého vládce ke kormidelníkovi, který vede svou loď stranou útesů. Ale způsob, jímž zachraňuje své stádo pastýř, je velmi

odlišný. Nejde jen o to, zachránit je všechny, všechny pospolu, ve chvíli, kdy se blíží nebezpečí. Vše je zde otázkou neustálého, individualizovaného a cíleného laskavého dohledu. Dohledu neustálého, neboť pastýř dohlíží na potravu svého stáda; každodenně tiší jeho hlad a žízeň. Řecký bůh byl žádán o plodnou zemi a bohatou úrodu. Nechtělo se po něm, aby živil stádo ze dne na den. A také dohledu individualizovaného, neboť pastýř bdí nad tím, aby všechny tyto ovečky, bez výjimky, byly nasyceny a zachráněny. Zejména pozdější hebrejské texty kladly důraz na tuto moc blahodárnou individuálně: jeden rabínský komentář *Exodu* vysvětluje, proč Jahve učinil Mojžíše pastýřem svého lidu: musel opustit své stádo, aby se vydal hledat jednu jedinou zatoulanou ovečku.

Last and not least, jde o laskavý dohled, který je cílený. Pastýř má se svým stádem určitý záměr. Je buď třeba dovést jej na dobrou pastvu, anebo jej přivést zpět do ovčince.

4) Je zde ještě další rozdíl, spjatý s představou, že výkon moci je „povinností". Řecký panovník se musel přirozeně rozhodovat v zájmu všech; kdyby dal přednost svému osobnímu zájmu, byl by panovníkem špatným. Avšak jeho povinnost je povinností slavnou: i kdyby měl položil svůj život ve válce, jeho oběť byla vyvážena extrémně vzácným darem: nesmrtelností. Neprohrával nikdy. Laskavý dohled pastýře je naopak mnohem bližší „odevzdání se". Vše, co pastýř dělá, dělá pro dobro svého stáda. Toto je jeho neustálou starostí. Když oni spí, *on* bdí.

Téma bdění je důležité. Ukazuje nám dva aspekty pastýřova odevzdání se. Za prvé, jedná, pracuje a vynakládá mimořádné úsilí ve prospěch těch, které živí a kteří spí. Za druhé, bdí nad nimi. Dává pozor na všechny, žádného z nich nespouští z očí. Musí poznat své stádo v celku a v detailech. Musí znát nejen místa s dobrou pastvou, zákony ročních dob a řád věcí, ale také potřeby jednoho každého zvlášť. Je to opět jeden rabínský komentář *Exodu*, jenž popisuje následujícím způsobem pastýřské vlastnosti Mojžíšovy: posílal všechny ovečky na pastvu jednu po druhé — nejprve nejmladší, aby je nechal okousat nejjemnější výhonky trávy: pak dospělejší, a nakonec ty nejstarší, schopné spást trávu nejtužší. Pastýřská moc předpokládá individuální pozornost vůči každému členu stáda.

Toto jsou pouze témata, která hebrejské texty spojují s metaforami Boha–pastýře a jeho lidu–stáda. Nikterak netvrdím, že v židovské společnosti před pádem Jeruzaléma byla politická moc vykonávána skutečně takto. Netvrdím ani, že toto pojetí politické moci je nějak koherentní.

Jsou to pouze témata. Paradoxní, a dokonce rozporná. Křesťanství jim mělo dodat značnou důležitost, jak ve středověku, tak v době moderní. Ze všech společností v dějinách byly naše — tím míním společnosti, které se objevily na konci starověku v západní části evropského kontinentu — možná nejútočnější a nejdobyvačnější; byly schopny nejneuvěřitelnějšího násilí, obráceného proti sobě samým stejně jako proti jiným společnostem. Vynalezly velké množství různých politických forem. Opakovaně hluboce pro-

měnily své právní struktury. Je třeba mít na mysli, že jen ony rozvinuly prazvláštní techniky moci, zacházející s obrovskou většinou lidí ve stádu prostřednictvím hrstky pastýřů. Takto ustavily mezi lidmi řadu složitých, kontinuálních a paradoxních vztahů.

Je to nepochybně něco jedinečného v běhu dějin. Rozvoj „pastýřské techniky" řízení lidí zcela očividně do základů otřásl strukturami antické společnosti.

•

Pro lepší vysvětlení důležitosti tohoto zlomu bych se teď chtěl krátce vrátit k tomu, co jsem říkal o Řecích. Tuším, které námitky mi lze učinit.

Jedna z nich zní tak, že homérské básně používají pro označení krále pastýřskou metaforu. V *Iliadě* i v *Odysseji* se vícekrát objevuje výraz *poimén laón*. Označuje vládce a zdůrazňuje velikost jejich moci. Navíc jde o jméno rituální, časté dokonce i v pozdní indo-evropské literatuře. Ještě v *Beowulfovi* je král považován za pastýře.[4] Že se s tímtéž označením setkáváme ve starých epických básních, stejně jako v asyrských textech, není ale nijak překvapivé.

Problém nastává spíše tam, kde jde o myšlení řecké; existuje přinejmenším jedna kategorie textů, které obsahují odkazy k pastýřským modelům: jsou to texty pythagorejské. Metafora pastýře se objevuje ve *Zlomcích* Archytových, které cituje Stobaios.[5] Výraz *nomos*

[4]Beowulf: král Geatů (6. století n.l.), známý ze stejnojmenné básně sepsané v 8. století ve staré angličtině.

[5]Archytas z Tarentu, *Fragmenty* § 22 (cituje Stobaios, *Florile-*

(zákon) je spjat se slovem *nomeus* (pastýř): pastýř rozděluje, zákon připisuje. A Zeus je nazýván *Nomios* a *Némeios*, protože se stará o potravu svých oveček. Konečně, člen rady obce musí být *filanthrópos*, to jest prostý egoismu. Musí se projevovat jako plný zápalu a starostlivosti, jako pastýř.

Gruppe, německý vydavatel Archytových *Zlomků*, je toho názoru, že tyto motivy prozrazují hebrejský vliv, ojedinělý v řecké literatuře.[6] Jiní komentátoři, po vzoru Delattově, tvrdí, že srovnávání bohů, členů rady obce a pastýřů bylo v Řecku běžné.[7] Je tedy zbytečné je zdůrazňovat.

Omezím se na literaturu politickou. Výsledky zkoumání jsou jasné: politická metafora pastýře se neobjevuje ani u Isokrata, ani u Démosthena, ani u Aristotela. Je to dost překvapivé, pomyslíme-li na to, že Isokratés ve svém *Areopagitiku* klade důraz na povinnosti členů rady obce: silně zdůrazňuje, že se musí projevit jako oddaní a starat se o mládež.[8] A přesto ani nejmenší náznak, týkající se pastýře.

Platón naopak mluví o správci obce–pastýři často.

gium, 43,120, B. G. Teubner, Leipzig 1856, sv. II, s. 138), in: A. E. Chaignet, *Pythagore et la Philosophie pythagoricienne, contenant les fragments de Philolaüs et d'Archytas*, Didier, Paris 1874.

[6] O. F. Gruppe, *Über die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer*, G. Eichler, Berlin 1840.

[7] A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Honoré Champion, Paris 1922.

[8] Isokratés, *Areopagitikos*, řecký text a fr. překlad in: *Discours*, sv. III, Les Belles Lettres, Paris 1942, §§ 36, 55, 58.

Tuto představu zmiňuje v *Kritiovi*, *Ústavě*[9] a *Zákonech*, a do hloubky ji probírá v *Politikovi*. V prvním z těchto děl je téma pastýře poměrně druhořadé. V *Kritiovi* místy nacházíme evokace oněch šťastných dní, kdy lidé žili pod přímou vládou bohů a užívali pastvin plných hojnosti. Jindy zase Platón zdůrazňuje nutnou výbornost člena správy obce, kterou staví do protikladu k nectnosti Thrasymachově (*Ústava*). Konečně jindy jde o problém, jak definovat podřízenou roli členů správy obce: stejně jako hlídací psi, i oni mají pouze poslouchat „ty, kdo stojí na nejvyšším stupni" (*Zákony*).[10]

V *Politikovi*[11] je však pastýřská moc ústředním problémem a předmětem dlouhých úvah. Je možné definovat toho, kdo rozhoduje v obci, jejího velitele, jako svého druhu pastýře?

Platónova analýza je dobře známá. Aby odpověděl na tuto otázku, postupuje dichotomickým dělením. Zavádí rozlišení mezi člověkem, jehož rozkazy míří k věcem neživým (tj. architektem), a člověkem, který poroučí živočichům; mezi člověkem, který poroučí zvířatům osamoceným (například spřežení volů), a tím, kdo velí stádům; a konečně mezi tím, kdo velí stádům zvířat, a tím, kdo velí stádům lidským. A zde se opět setkáváme s politickým vládcem: pastýřem lidí.

Toto první dělení je však málo uspokojivé. Je třeba

[9] *Kritias* 109b, 111c-d; *Ústava* I,343b; I,345c-d.

[10] *Zákony* X,906b.

[11] *Politikos* 261b–262a.

dovést je dále. Postavit *lidi* proti všem ostatním zvířatům není dobrá metoda. A tak dialog začíná znovu od nuly, aby opět předložil celou řadu rozlišení: mezi zvířaty divokými a zvířaty domácími; těmi, která žijí ve vodě, a těmi, která žijí na zemi; těmi, která mají rohy, a těmi, která je nemají; těmi, která mají rozdělené prsty u nohou, a těmi, která jsou jednokopytníky; těmi, která se páří se zvířaty jiného druhu, a těmi, která nikoli. A dialog se ztrácí ve svých nekonečných děleních na nižší a nižší jednotky.

Co tedy ukazuje původní vývoj dialogu a jeho následný neúspěch? Že metoda dělení, je-li chybně aplikována, nemůže dokázat vůbec nic. Což také ukazuje, že myšlenka analyzovat politickou moc jako vztah mezi pastýřem a jeho zvířaty byla v Platónově době pravděpodobně značně kontroverzní. Je vlastně první hypotézou, která napadá účastníkům rozpravy, když se snaží odhalit podstatu politika. Bylo to tedy běžné téma? Anebo Platón spíše probírá téma pythagorejské? Nepřítomnost pastýřské metafory v jiných soudobých politických textech se zdá svědčit ve prospěch druhé hypotézy. Můžeme však pravděpodobně nechat diskusi otevřenou.

Mé osobní zkoumání se týká způsobu, jímž Platón přistupuje k tomuto tématu ve zbytku dialogu. Činí tak nejprve prostřednictvím argumentů metodologických, a poté odkazem na slavný mýtus o světě, který se točí kolem své osy.

Metodologické argumenty jsou extrémně zajímavé. Na otázku, zda král je nebo není svého druhu pastýřem, nám neumožní odpovědět rozhodnutí, které

druhy mohou tvořit stádo, nýbrž analýza toho, co dělá pastýř.

Čím se vyznačuje jeho úkol? Za prvé, pastýř je sám v čele svého stáda. Za druhé, jeho prací je starat se o potravu svých zvířat; léčit je, když jsou nemocná; hrát jim hudbu, při níž se shromažďují a nechají vést; organizovat jejich rozmnožování ve snaze dostat nejlepší potomstvo. Čímž se fakticky opět setkáváme s tématy typickými pro pastýřskou metaforu, přítomnými ve východních textech.

A jaký je vzhledem k tomuto všemu úkol krále? Tak jako pastýř, je sám v čele obce. Pokud však jde o to ostatní, kdo poskytuje lidskému pokolení jeho potravu? Král? Ne. Rolník, pekař. Kdo se stará o lidi, jakmile jsou nemocní? Král? Ne. Lékař. A kdo je vede pomocí hudby? Učitel v gymnasiu — a ne král. Na titul „pastýře lidí" by si tedy zcela legitimně mohla činit nárok celá řada občanů. Politik jakožto pastýř lidského stáda má mnoho soupeřů. Z čehož plyne, že chceme-li objevit čím je skutečně a ve svém základním určení politik, musíme od něj oddělit „všechny ty, jejichž příval jej obklopuje", a přitom ukázat, že *není* pastýřem.

Platón se tedy uchyluje k mýtu kosmu, točícího se kolem své osy dvěma střídavými pohyby v opačném směru.

V prvním období patřil každý zvířecí druh stádu vedenému daimónem–pastýřem. Lidské stádo bylo vedeno božstvem osobně. Mohlo využívat hojnost plodů země; nepotřebovalo žádný přístřešek; a po smrti se lidé navraceli do života. K čemuž klíčová věta

dodává: „Když byl [bůh] jejich pastýřem, neměli zapotřebí sdružování v obce."[12]

V druhém období se svět točil v opačném směru. Bohové již nebyli pastýři lidí, kteří byli nadále ponecháni sami sobě. Neboť dostali oheň. Jaká tedy bude úloha politika? Stane se on pastýřem lidí? Vůbec ne. Jeho úlohou napříště bude utkat pro obec pevnou tkaninu. Být člověkem, zabývajícím se politikou, neznamenalo krmit, léčit a vychovávat své potomstvo, ale splétat : splétat dohromady různé výbornosti; splétat dohromady protikladné povahy (prudké nebo mírné) pomocí „člunku" mínění obce. Královské umění vládnout spočívalo v umění svádět živé bytosti „ke společenství, spočívajícímu na svornosti a přátelství", a tím utkat „nejvelkolepější a nejlepší ze všech tkanin". Ta pak veškeré obyvatelstvo, „otroky a svobodné, drží pohromadě ve svých záhybech".[13]

Politikos se tedy představuje jako nejsystematičtější úvaha klasického starověku na téma pastýřské moci, téma, které bylo v křesťanském Západě předurčeno k velké důležitosti. Co jsme zde probrali, se zdá dokazovat, že toto téma, pocházející snad z východu, bylo v Platónově době dostatečně důležité, aby zasloužilo diskusi; nezapomeňme ale, že bylo sporné.

Ne však zcela. Neboť Platón skutečně připisuje lékaři, pěstiteli, učiteli v gymnasiu a vychovateli úlohu

[12] *Ibid.* 271e.
[13] *Ibid.*, 311c.

pastýřů. Na druhé straně jim ale upírá účast v politické činnosti. Což říká výslovně: jak by politik mohl mít čas navštěvovat zvlášť každého jedince, dávat mu jíst, pořádat pro něj hudební představení, léčit ho v případě nemoci? Takto by se mohl chovat jen bůh z doby zlatého věku; jen on by také ještě mohl být, jako lékař či vychovatel, odpovědný za život a vývin několika málo jednotlivců. Avšak lidé, mající politickou moc, stojí mezi bohy a pastýři a sami pastýři nejsou. Jejich úlohou není pečovat o život skupiny jedinců. Jejich úkol spočívá ve vytváření a zabezpečování jednoty obce. Politický problém je zkrátka problémem vztahu mezi jedním a mnohým v rámci obce a jejích občanů. Problém pastýřský se týká života jednotlivců.

Toto vše se snad zdá být velmi vzdálené. Kladu-li důraz na tyto staré texty, pak proto, že nám ukazují, že tento problém — nebo spíše tato řada problémů — se objevuje velmi brzo. Jsou přítomny v celých západních dějinách, a jsou nanejvýš důležité ještě pro současnou společnost. Souvisejí se vztahy mezi politickou mocí, vykonávanou v srdci státu jakožto právního rámce jednoty, a mocí, kterou můžeme nazvat „pastýřskou", jejíž úlohou je bez ustání bdít nad životem všech a jednoho každého, pomáhat jim, zlepšovat jejich úděl.

Slavný „problém sociálního státu" jasně ukazuje nejen nové potřeby či techniky vládnutí současnému světu. Musí být pochopen jako to, čím je: jako jeden z velice mnoha návratů otázky křehkého uspořádání vztahu mezi politickou mocí, vykonávanou

nad státními příslušníky (*sujets civils*), a mocí pastýřskou, vykonávanou nad živoucími jedinci (*individus vivants*).

Nemám přirozeně nikterak v úmyslu sledovat vývoj pastýřské moci během dějin křesťanství. Lze si snadno představit obrovské problémy s tím spjaté: od problémů doktrinálních, například označení Krista za „dobrého pastýře", k problémům institucionálním, jakými jsou farní organizace nebo rozdělení pastýřské odpovědnosti mezi kněze a biskupy.

Mým jediným úmyslem je osvětlit dva či tři aspekty, které ve vývoji pastorátu, tj. techniky moci, považuji za důležité.

Začněme zkoumáním teoretické konstrukce tohoto tématu v křesťanské literatuře prvních staletí: Jan Zlatoústý, Cyprián, Ambrož, Jeroným, a pokud jde o klášterní život, Cassianus nebo Benedikt. Židovská témata zde procházejí výraznou proměnou přinejmenším ve čtyřech ohledech.

1) Nejprve pokud jde o odpovědnost. Viděli jsme, že pastýř na sebe měl vzít odpovědnost za osud stáda jako celku i každé jedné ovečky. V křesťanském pojetí má pastýř skládat účty nejen z každé ze svých oveček, ale ze všech jejich skutků, ze všeho dobrého či zlého co by mohly vykonat, ze všeho, co se jim přihází.

Křesťanství nadto promýšlí složitou směnu a oběh hříchů a záslužných skutků mezi každou ovečkou a jejím pastýřem. Hřích ovečky může být přičten také pastýři. Bude se z něj muset zodpovídat v den posledního soudu. A naopak, pomáhaje svému stádu

dojít spásy, pastýř jí dojde také. Když však zachraňuje ovečku, vystavuje se nebezpečí, že se sám ztratí; chce-li zachránit sám sebe, nutně musí podstoupit riziko, že se ztratí pro ostatní. Ztratí-li se, největším nebezpečím je vystaveno stádo. Nechme však tyto paradoxy stranou. Mým cílem bylo pouze zdůraznit sílu a složitost morálních pout, která pojí pastýře ke každému členu jeho stáda. A chtěl jsem především důrazně připomenout, že tato pouta se netýkala pouze života jedinců, ale také nejdrobnějších detailů jejich skutků.

2) Druhá důležitá změna je spjata s problémem poslušenství (*obédience*) či poslušnosti (*obéissance*). V židovském pojetí je Bůh pastýřem a stádo, které ho následuje, se podřizuje jeho vůli, jeho zákonu.

Křesťanství pak pojalo vztah mezi pastýřem a jeho ovečkami jako vztah individuální a úplné závislosti. Toto je jistě jeden z bodů, v nichž se pastýřství křesťanské radikálně odlišuje od myšlení řeckého. Pokud musel Řek poslouchat, činil tak, protože to byl zákon nebo vůle obce. Pokud se snad někdy choval podle vůle některého jedince (lékaře, řečníka či vychovatele), pak tak činil proto, že ho o tom tento jedinec rozumově přesvědčil. A muselo tomu tak být za přesně určeným cílem: vyléčit se, nabýt určité dovednosti, zvolit nejlepší možnost.

V křesťanství je spojení s pastýřem poutem individuálním, poutem osobního podrobení. Jeho vůle není splněna proto, že je ve shodě se zákonem, ale především proto, že taková je jeho *vůle*. V Cassianově *De institutis monachorum* nacházíme řadu výchov-

ných příběhů, v nichž mnich dojde své spásy tím, že vykonává ty nejabsurdnější příkazy svého představeného.[14] Poslušenství je ctnost. Což znamená, že není, jako tomu bylo u Řeků, dočasným prostředkem k dosažení určitého cíle, ale spíše cílem o sobě. Je permanentním stavem; ovečky se musí neustále podřizovat svým pastýřům: *subditi*. Jak říká svatý Benedikt, mniši nežijí podle své svobodné vůle; svým slibem se podřizují opatově autoritě: *ambulantes alieno judicio et imperio*.[15] Řecké křesťanství nazývalo tento stav poslušenství *apatheia*. A vývoj smyslu tohoto slova je příznačný. V řecké filosofii označuje *apatheia* vládu, kterou jedinec díky aktivitě rozumu nabývá nad svými vášněmi. V křesťanském myšlení je *pathos* vůlí, nabývanou nad sebou, a pro sebe. *Apatheia* nás pak zbavuje takovéto tvrdošíjnosti.

3) Křesťanské pojetí pastýřství předpokládá osobní podobu vzájemného poznání pastýře a každé z jeho oveček. Toto poznání je osobní. Individualizuje. Nestačí vědět, v jakém stavu je stádo. Je také třeba poznat stav každé ovečky. Toto téma existovalo dávno před pastýřstvím křesťanským, ale bylo výrazně rozšířeno v trojím různém smyslu: pastýř musí vědět o materiálních potřebách každého člena stáda, a v případě

[14] Johannus Cassianus, *De institutis monachorum*, text a fr. překlad in: Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, Éd. du Cerf, coll. „Sources chrétiennes", n° 109, Paris 1965.

[15] *Regula Sancti Benedicti*, text a fr. překlad in: *La Règle de saint Benoît*, Éd. du Cerf, coll. „Sources chrétiennes", n° 181, Praha 1972, kap. V: „De l'obéissance des disciples" [O poslušenství žáků], s. 465–469.

nutnosti je uspokojovat. Musí vědět, co se děje, co každý z nich dělá — znát jeho hříchy veřejné. *Last and not least*, musí vědět, co se odehrává v duši každého z nich, znát jeho tajné hříchy, jeho pokrok na cestě svatosti.

Aby si zajistilo takto individualizované vědění, osvojilo si křesťanství dva základní nástroje užívané v helénském světě: zpytování svědomí (*examen de conscience*) a řízení ducha (*direction de conscience*). Převzalo je, přičemž je ovšem výrazně pozměnilo.

Jak víme, zpytování svědomí bylo rozšířeno mezi pythagorejci, stoiky a epikurejci, kteří v něm viděli prostředek každodenního vyúčtování dobra a zla, vykonaného vzhledem ke svým povinnostem. Takto bylo lze změřit svůj pokrok na cestě zdokonalování, tj. vlády na sebou samým a ovládnutí svých vlastních vášní. Rovněž řízení ducha převládalo v některých kultivovaných kruzích, kde však nabývalo podoby rad, udělovaných — někdy za odměnu — v obzvláště složitých situacích: v případě hlubokého zármutku, nebo když bylo třeba čelit ranám osudu.

Křesťanské pastýřství oba tyto postupy úzce spojilo. Řízení ducha ustavovalo permanentní pouto: ovečka se nenechávala vést pouze za účelem vítězného překonání nějaké nebezpečné situace; nechávala se vést v každém okamžiku. Být veden bylo setrvalým stavem, a pokud jste se pokusili mu uniknout, byli jste osudově ztraceni. Kdo si nedá poradit, uvadá jako mrtvý list, praví věčná píseň. Pokud jde o zpytování svědomí, jeho cílem nebylo kultivovat vědomí svého já, ale umožnit mu, aby se naprosto otevřelo

vůči svému duchovnímu rádci — aby mu odhalilo hlubiny duše.

Existuje celá řada řeholních a asketických textů z prvního století, pojednávajících o sepětí mezi řízením a zpytováním svého vědomí, a tyto texty ukazují, do jaké míry byly tyto techniky pro křesťanství zásadní a jaký již byl stupeň jejich složitosti. Chtěl bych přitom zdůraznit, že jsou výrazem jednoho velmi zvláštního jevu, který se objevil v řecko-římské civilizaci, totiž organizace sepětí mezi naprostým poslušenstvím, sebepoznáním a zpovídáním se někomu jinému.

4) Došlo ještě k jiné proměně — možná k té nejdůležitější. Všechny tyto křesťanské techniky zpytování, zpovědi, řízení ducha a poslušenství mají jeden cíl: přivést jednotlivce k tomu, aby pracovali na svém vlastním „umrtvování" v tomto světě. Umrtvování samozřejmě není smrt, ale zřeknutí se tohoto světa a sebe sama: jakási každodenní smrt. Smrt, která má dát život v jiném světě. Pastýřské téma zde nenacházíme ve spojení se smrtí poprvé, ale jeho smysl je jiný než v řecké představě politické moci. Nejde o oběť pro obec; křesťanské umrtvování je formou vztahu já k já. Je prvkem, integrální součástí křesťanské identity.

Můžeme říci, že křesťanské pastýřství rozehrálo hru, která ani Řekům, ani Židům nepřišla na mysl. Podivnou hru, jejímiž prvky jsou život, smrt, pravda, poslušenství, jednotlivci, identita; hru, která se zdá být zcela bez vztahu s hrou obce, přežívající skrze oběť svých občanů. Tím, že dokázaly spojit tyto dvě

hry — hru obce a občana a hru pastýře a stáda — v to, co nazýváme moderními státy, se naše společnosti ukázaly jako vpravdě ďábelské.

Jak si můžete povšimnout, nepokusil jsem se zde o řešení problému, ale o nabídnutí určitého přístupu k tomuto problému. Je to problém téhož řádu jako ty, na nichž pracuji od své první knihy o šílenství a duševní nemoci. Jak už jsem řekl, má co činit se vztahy mezi zkušenostmi (jako šílenství, nemoc, přestoupení zákonů, sexualita, identita), formami vědění (jako psychiatrie, lékařství, kriminologie, sexuologie a psychologie) a mocí (jako mocí, vykonávanou v psychiatrických a trestních institucích, stejně jako ve všech dalších institucích, zabývajících se individuální kontrolou).

Naše civilizace rozvinula nejsložitější systém vědění, nejsofistikovanější struktury moci: co z nás udělala tato forma vědění, tento typ moci? Jakým způsobem jsou tyto základní zkušenosti šílenství, utrpení, smrti, zločinu, touhy a individuality spjaty, i když toho nejsme vědomi, s poznáním a s mocí? Jsem si jist, že nikdy nenajdu odpověď; to však neznamená, že bychom se měli vzdát kladení otázky.

II.

Pokusil jsem se ukázat, jakým způsobem vytvořilo prvotní křesťanství představu pastýřského vlivu, vykonávaného nad jednotlivci nepřetržitě a skrze vyjevení pravdy jim vlastní. A pokusil jsem se ukázat, jak dalece byla tato představa pastýřské moci cizí řeckému

myšlení, navzdory jistému počtu takových výpůjček, jako zpytování svědomí a řízení ducha.

Za cenu skoku přes několik staletí bych nyní rád popsal jinou epizodu, která v dějinách tohoto ovládání jedinců skrze jejich vlastní pravdu nabyla obzvláštní důležitosti.

Tento příklad se týká formování státu v moderním smyslu slova. Provádím-li toto historické srovnání, nechci tím samozřejmě navodit dojem, že pastýřský aspekt moci v průběhu deseti velkých staletí římskokatolické křesťanské Evropy zmizel, ale zdá se mi, že toto období navzdory všemu očekávání nebylo dobou vítězného pastorátu. A to z různých důvodů: některé z nich jsou povahy ekonomické — pastýřství duší je zkušeností typicky městskou, obtížně slučitelnou s chudobou a extenzivní venkovskou ekonomií počátků středověku. Jiné důvody jsou povahy kulturní: pastýřství je složitá technika, která vyžaduje určitý stupeň kultury — ze strany pastýře stejně jako jeho stáda. Ještě další důvody jsou spjaty se sociopolitickou strukturou. Feudalismus rozvinul mezi jedinci předivo osobních vztahů zcela jiného typu než pastýřství.

Netvrdím, že by představa pastýřské vlády nad lidmi ve středověké církvi úplně zmizela. Přetrvala, a lze dokonce říci, že prokázala velkou životaschopnost. Což patrně dokazují dvě řady událostí. Za prvé, cílem různých reforem, probíhajících postupně v existujících klášterech, reforem, prováděných v samotném srdci církve, zejména v řeholních řádech, bylo obnovit přísnost pastýřského řádu mezi

mnichy. Řády nově založené — dominikáni a františkáni — pak chtěly především vykonávat pastýřskou práci mezi oddanými věřícími. Církev se během svých postupných krizí neochvějně pokoušela o znovunalezení svých pastýřských funkcí. To ale není vše. V samotném obyvatelstvu jsme po celý středověk svědky toho, jak se rozvíjí dlouhá řada bojů, v nichž běží o pastýřskou moc. Odpůrci církve, která nedostává svým povinnostem, odmítají její hierarchickou strukturu a dávají se do hledání více či méně spontánních forem společenství, v němž by stádo mohlo nalézt takového pastýře, jakého potřebuje. Toto hledání pastýřského výrazu na sebe bere četné podoby: někdy, jako v případě valdenských, vyústí v krajně násilné boje; při jiných příležitostech, jako ve společenství Bratří společného života, zůstane takovéto hledání pokojné. Někdy vyvolá rozsáhlá hnutí, jako hnutí husitské, jindy stmelí menší skupiny, jako hnutí přátel božích z Vysočiny. Někdy se jedná o hnutí blízká kacířství (případ beghardů), jindy o čilá ortodoxní hnutí, usazená v samotném lůně církve (případ italských oratoriánů v 15. století).

Zmiňuji toto vše v pouhých náznacích a jen proto, abych zdůraznil, že pokud pastýřství nebylo ustaveno jako faktická a v praxi vykonávaná vláda nad lidmi, pastýřská moc byla ve středověku neustálou starostí a předmětem neutichajících bojů. Po celé toto období se projevovala žhavá touha ustavit mezi lidmi pastýřské vztahy, a tato tužba zasáhla jak proud mystický, tak i velké chiliastické sny.

•

Nemám samozřejmě v úmyslu zabývat se zde problémem formování států. Nemám ani v úmyslu prozkoumat různé ekonomické, společenské a politické procesy, z nichž povstávají. Konečně také nehodlám analyzovat různé mechanismy a instituce, jimiž se státy vybavily s cílem zabezpečit své přežití. Chtěl bych prostě nabídnout několik fragmentárních náznaků, týkajících se něčeho, co leží na poloviční cestě mezi státem jakožto typem politické organizace a jeho mechanismy: typu racionality, uplatněné při výkonu státní moci.

Zmiňoval jsem to během své první přednášky. Spíše než ptát se, plynou-li úchylky státní moci z přemíry racionalismu nebo iracionalismu, bylo by podle mne soudnější přidržet se specifického typu politické racionality, který je vytvářen státem.

Koneckonců přinejmenším v tomto ohledu se politická praxe podobá vědecké: neaplikujeme „rozum vůbec", ale vždy velmi specifický typ racionality.

Je nápadné, že racionalita státní moci byla reflektovaná a dokonale si vědomá své jedinečnosti. Nebyla nikterak uzavřena ve spontánních a slepých úkonech, a její objasnění nemuselo čekat na nějakou retrospektivní analýzu. Formulovaly ji zejména dvě hlavní části doktríny: *státní zájem* a *teorie policie*. Vím, že oba tyto výrazy brzy nabyly zúženého a hanlivého smyslu. Ale během zhruba sto padesáti či dvou set let, které zabralo formování moderních států, si udržovaly mnohem širší smysl, než mají dnes.

Doktrína státního zájmu se pokusila definovat, v čem se zásady a metody státní vlády liší například od způsobu, jímž Bůh vládne světu, otec své rodině, anebo představený své komunitě.

Doktrína policie pak definuje povahu předmětů rozumné činnosti státu; definuje povahu cílů, které sleduje, obecnou podobu nástrojů, jichž používá.

Nyní bych tedy chtěl mluvit o tomto typu racionality. Je však třeba začít dvěma úvodními poznámkami: 1) Protože Meinecke uveřejnil jednu z nejdůležitějších knih o státním zájmu,[16] budu mluvit především o teorii policie. 2) Zeměmi, které při vytváření státu musely bojovat s největšími překážkami, byly Německo a Itálie, a právě v těchto dvou zemích vzniklo nejvíce úvah o státním zájmu a policii. Budu tedy často odkazovat na italské a německé texty.

•

Začněme státním zájmem, několika jeho definicemi:

Botero: „Dokonalá znalost prostředků, skrze něž se tvoří, posilují, trvají a rostou státy."[17]

Palazzo (*Rozprava o vládě a skutečném státním zájmu*, 1606): „Metoda nebo umění, umožňující nám

[16] F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Oldenbourg, Berlin 1924 (fr. překlad M. Chevallier, *L'Idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*, Droz, Genève, 1973).

[17] G. Botero, *Della ragione di Stato dieci libri*, V. Pellagallo, Roma 1590 (fr. překlad G. Chappuys, *Raison et Gouvernement d'État en dix livres*, Guillaume Chaudière, Paris 1599, kniha I: „Quelle chose est la raison d'État").

objevit, jak nechat v srdci Republiky vládnout řád a mír."[18]

Chemnitz (*De ratione status*, 1647): „Určitá politická úvaha, nezbytná pro všechny veřejné záležitosti, rady a projekty, jejímž jediným cílem je zachování, růst a štěstí státu; k tomuto cíli užíváme nejrychlejší a nejpohodlnější prostředky."[19]

Zastavme se u některých společných rysů těchto definic.

1) Státní zájem je považován za „umění", to jest techniku podřizující se určitým pravidlům. Tato pravidla se netýkají prostě zvyků či tradic, ale také poznání — poznání rozumového. V naší době vyvolává výraz *státní zájem* představu něčeho „arbitrárního", anebo „násilí". V době, o kterou nám jde, se jím však rozuměla racionalita, která náležela k umění vládnout státu.

2) Odkud čerpá toto umění vládnout své opodstatnění? Odpověď na tuto otázku vyvolává pohoršení,

[18] G. A. Palazzo, *Discorso del governo e della ragione vera di Stato*, G. de Franceschi, Venezia 1606 (fr. překlad A. de Vallières, *Discours du gouvernement et de la raison vraie d'État*, Baltazar Bellère, Douay 1611, 1. část: „Des causes et parties du gouvernement", kap. III: „De la raison d'État", s. 14).

[19] B. P. von Chemnitz, *Dissertatio de Ratione Status in Imperio nostro romano-germanico* (pamflet, uveřejněný pod pseudonymem Hippolithus a Lapide, Paris 1647; fr. překlad Bourgeois du Chastenet, *Intérêts des princes d'Allemagne, où l'on voit ce que c'est que cet empire, la raison d'État suivant laquelle il devrait être gouverné*, Paris 1712, sv. I: *Considérations générales sur la raison d'État. De la raison d'État en général*, § 2, s. 12).

jenž provází rodící se politické myšlení. A přece je to odpověď velice jednoduchá: umění vládnout je racionální tehdy, když jej rozumová úvaha přivádí ke sledování povahy toho, čemu se vládne — v daném případě *státu*.

Vyslovit takovouto banalitu však znamená rozejít se s tradicí zároveň křesťanskou a právní, s tradicí, která tvrdila, že vláda je ve své podstatě spravedlivá. Vláda respektovala celý systém zákonů: lidské zákony, přirozený zákon, boží zákon.

Existuje jeden velmi charakteristický text svatého Tomáše na toto téma.[20] Připomíná, že „umění má ve svém oboru napodobovat to, co činí [ve svém oboru] příroda"; jedině pod touto podmínkou je rozumné. Král, který vládne svému království, musí napodobovat vládu Boha nad přírodou; anebo také vládu duše nad tělem. Král musí zakládat obce přesně tak, jako Bůh stvořil svět, anebo jako duše dává formu tělu. Král též musí přivádět lidi k jejich konečnému účelu, tak jako k ní Bůh přivádí bytosti přírodní, anebo jako to dělá duše, když řídí tělo. A co je konečným účelem člověka? To, co je dobré pro tělo? Nikoli. V takovém případě by potřeboval pouze lékaře, a ne krále. Bohatství? Také ne. K tomu by stačil správce. Pravda? Ani ta ne. O tu by se postaral duchovní vůdce. Člověk potřebuje někoho, kdo by byl schopen otevřít mu cestu k nebeské blaženosti, a přitom se zde na zemi podřizoval tomu, co je *honestum*.

[20] Sv. Tomáš Akvinský, *De regimine Principium ad regem Cypri* (1266), N. Ketelaer a G. de Leempt, Utrecht 1473.

Jak vidíme, modelem umění vládnout je Bůh, který ukládá své zákony svému stvoření. Model racionální vlády, předložený svatým Tomášem, není modelem politickým, zatímco 16. a 17. století hledalo pod jménem „státního zájmu" principy, schopné orientovat praktickou vládu. Předmětem zájmu zde není ani příroda, ani její obecné zákony. Je jím podstata státu a jeho nároků.

Můžeme tak pochopit náboženské pohoršení, vyvolané tímto typem hledání. Vysvětluje se tím, proč byl státní zájem pochopen jako ateismus. Zejména ve Francii byl tento výraz, vzniklý v kontextu politickém, běžně nazýván „bezbožným".

3) Státní zájem stojí rovněž proti další tradici. Machiavelliho problém ve *Vladaři* spočívá v tom, jak ochránit před vnitřními či vnějšími nepřáteli provincii nebo území, nabyté dědictvím nebo vojenským výbojem.[21] Celá Machiavelliho analýza se pokouší definovat to, co udržuje nebo upevňuje pouto mezi vladařem a státem, zatímco problémem, o nějž jde v otázce státního zájmu, je samotná existence a povaha státu. Právě proto se teoretikové státního zájmu snažili od Machiavelliho co nejvíce vzdálit; Machiavelli měl špatnou pověst, a problém, který řešil, nemohli vzít za svůj. Odpůrci státního zájmu se naopak pokoušeli kompromitovat toto nové umění vládnout tím, že je prohlašovali za Machiavelliho dědictví. Navzdory zmateným sporům, probíhajícím sto let po sepsání *Vladaře*, znamená *státní zájem* zrození typu politické racionality, který se — byť jen zčásti — extrémně liší od typu Machiavelliho.

[21] N. Machiavelli, *Il Principe*, Blado, Roma 1532.

Záměrem tohoto umění vládnout je právě neposilovat moc, kterou může vladař vykonávat nad svým územím. Jeho cílem je posilovat stát sám. Což je jedním z nejpříznačnějších rysů všech definic předložených v 16. a 17. století. Racionální vládu lze vlastně shrnout takto: stát, vzhledem ke své povaze, může porážet své nepřátele po blíže neurčenou dobu. Může tak činit, jedině pokud zvyšuje svou vlastní sílu. A jeho nepřátelé dělají totéž. Stát, jehož jedinou starostí by bylo přetrvávat, by zcela jistě skončil katastrofálně. Tato myšlenka je nanejvýš důležitá a je spjata s novou dějinnou perspektivou. Předpokládá totiž, že státy jsou reálnými útvary, které se nutně musí bránit ve sporném geografickém prostoru po určité historické období, jehož trvání není blíže určeno.

4) Konečně pak vidíme, že státní zájem, ve smyslu racionální vlády, schopné zvyšovat sílu státu bez vnitřních rozepří (*en accord avec lui-même*), vyžaduje předběžné ustavení určitého typu vědění. Vláda je možná pouze tehdy, je-li známa síla státu; tak může být udržována. Bojeschopnost státu a prostředky jejího zvýšení musí být rovněž známy, stejně jako síla a bojeschopnost druhých států. Řízený stát se musí ubránit ostatním. Vláda se tedy nemůže omezit na pouhou aplikaci obecných principů rozumu, moudrosti a obezřetnosti. Vědění je nutné: konkrétní, přesné a uvážlivé vědění, vztahující se k síle státu. Umění vládnout, charakteristické pro státní zájem, je

úzce spjato s rozvojem toho, co bylo nazváno politickou *statistikou* či *aritmetikou* — to jest s poznáním vzájemných sil různých států. Takové poznání bylo pro dobrou vládu nezbytné.

Řečeno v kostce, státní zájem není uměním vládnout podle zákonů božích, přírodních či lidských. Tato vláda nemusí respektovat obecný řád světa. Jde o vládu ve shodě se silou státu. Je to vláda, jejímž cílem je zvyšovat tuto sílu v extenzivním a konkurenčním rámci.

•

Představa autorů 17. a 18. století o pojmu „policie" je velmi odlišná od toho, co si pod tímto výrazem představujeme my. Stálo by za to studovat, proč jsou tito autoři většinou Italové nebo Němci, ale na tom nezáleží! „Policií" nerozumějí instituci či mechanismus, fungující uvnitř státu, ale státu vlastní techniku vlády; obory, techniky, cíle, jimž říkají státní intervence.

Pro jasnost a jednoduchost budu ilustrovat své tvrzení jedním textem, který nese zároveň znaky utopie i projektu. Je to jedna z prvních programových utopií civilizovaného státu (*d'État policé*). Sepsal ji a v roce 1611 v holandském zemském sněmu předložil Turquet de Mayerne.[22] Ve své knize *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV* upo-

[22] L. Turquet de Mayerne, *La monarchie aristodémocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légitimes républiques*, J. Berjon, Paris 1611.

zorňuje J. King[23] na význam tohoto podivného díla, jehož název, *Aristodemokratická monarchie*, už sám dostatečně ukazuje, co je v autorových očích důležité: nejedná se ani tak o volbu mezi těmito různými typy politického uspořádání, jako spíše o to, vhodně je skloubit s ohledem na životně důležitý cíl: stát. Turquet jej rovněž nazývá Obec, Republika, anebo Policie.

Podívejme se na organizaci, kterou Turquet předkládá. Králi sekundují čtyři velcí hodnostáři. Jeden má na starosti spravedlnost; druhý armádu; třetí státní pokladnu, to jest daně a majetek krále; a čtvrtý *policii*. Zdá se, že role tohoto velkého pomocníka musela být v podstatě morální. Podle Turqueta měl obyvatelstvu vnukat „skromnost, lásku k bližnímu, věrnost, píli, přátelskou spolupráci a čestnost". Poznáváme zde tradiční myšlenku: ctnost poddaného je zárukou dobré správy království. Jakmile se však podíváme na podrobnosti, perspektiva se trochu změní.

Turquet navrhuje vytvořit v každé provincii rady, pověřené udržováním veřejného pořádku. Dvě by bděly nad osobami; dvě ostatní nad statky. První rada, starající se o osoby, měla dohlížet na pozitivní, aktivní a produktivní aspekty života. Jinak řečeno, zabývala by se vzděláním, určovala sklony a schopnosti každého a vybírala povolání — povolání užitečná: každá osoba starší pětadvaceti let měla být zapsána do registru, uvádějícího její zaměstnání. Ti, kdo nebyli uži-

[23] J. King, *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1949.

tečně zaměstnáni, byli považováni za spodinu společnosti.

Druhá rada se měla zabývat negativními aspekty života: potřebnými chudáky (vdovami, sirotky, starci); osobami bez zaměstnání; těmi, jejichž činnost vyžadovala peněžní podporu (a od nichž nebyl vyžadován žádný úrok); ale také zdravotním stavem obyvatelstva — nemocemi, epidemiemi — a neštěstími, jako jsou požáry a povodně.

Jedna z rad, pověřených péčí o statky, se měla specializovat na zboží a průmyslové výrobky. Měla předepisovat, co a jak vyrábět, ale také kontrolovat trhy a obchod. Čtvrtá rada by dohlížela na „panství", tj. na území a prostor, a přitom kontrolovala soukromé statky, dědictví, dary a prodeje; reformovala práva vrchnosti; a starala se o cesty, řeky, veřejné stavby a lesy.

V mnoha ohledech patří tento text mezi tehdy tak četné politické utopie. Ale je rovněž současný velkým teoretickým diskusím o státním zájmu a administrativní organizaci monarchií. Je velmi reprezentativní pro to, čím měly v duchu doby být úkoly státu, řízeného v souladu s tradicí.

Co tento text ukazuje?

1) „Policie" se zdá být administrativou, podílející se na řízení státu společně se spravedlností, armádou a státní pokladnou. To je pravda. Ve skutečnosti však zahrnuje vše ostatní. Jak vysvětluje Turquet, rozšiřuje svou činnost na každou situaci, na vše, co lidé dělají či podnikají. Její obor zahrnuje spravedlnost, finance a armádu.

2) *Policie* zahrnuje vše. Ovšem z krajně speciálního hlediska. Lidé a věci se zde nahlížejí ve vzájemných vztazích: koexistence lidí na určitém území; jejich vlastnické vztahy; co vyrábějí; co je směňováno na trhu. Policie se také zajímá o to, jak žijí, o nemoci a nehody, jimž jsou vystaveni. Policie hlídá člověka živého, aktivního a produktivního. Turquet používá pozoruhodného výrazu: v podstatě tvrdí, že pravým předmětem policie je člověk.[24]

3) Takovou intervenci do lidských činností bychom jistě mohli označit za totalitární. Jaké se zde sledují cíle? Patří do dvou kategorií. Za prvé, policie má co činit se vším, co je okrasou, formou a nádherou obce. Nádhera nespočívá pouze v kráse dokonale organizovaného státu, ale také v jeho síle, v jeho zdatnosti. Policie tak zajišťuje zdatnost státu a staví ji do popředí. Za druhé, dalším cílem policie je rozvíjet pracovní a obchodní vztahy mezi lidmi, stejně jako vzájemnou pomoc a podporu. Také zde je důležité slovo, jehož Turquet používá: politika má zajišťovat „komunikaci" mezi lidmi, „komunikaci" v širším slova smyslu. Jinak by lidé nemohli žít; anebo by jejich život byl nejistý, bědný a neustále ohrožený.

Zde můžeme rozpoznat důležitou myšlenku. Jakožto forma racionální intervence, vykonávající politickou moc nad lidmi, má policie za úkol dát těmto lidem malý přídavek k životu; a přitom má dát státu o něco více síly. K tomu dochází kontrolou „komunikace", to jest společných činností jedinců

[24] L. Turquet de Mayerne, *op. cit.*, kniha III, s. 208.

(práce, výroba, směna, statky zajišťující příjemný život).

Namítnete: je to jen utopie nějakého obskurního autora. Z ní nemůžete vyvodit žádný významný důsledek. Pokud jde o mě, *já* tvrdím, že toto Turquetovo dílo je jen jedním příkladem obrovské literatury, která byla v oběhu ve většině evropských zemí této doby. Skutečnost, že jde o příklad nadmíru jednoduchý, a přesto velmi detailně rozpracovaný, ukazuje nejjasnějším možným způsobem rysy, které bylo možno rozpoznat všude. Řekl bych především, že tyto myšlenky nebyly předem odsouzeny k nezdaru. Šířily se po celé 17. a 18. století, buď v podobě konkrétních politik (jako kameralismus či merkantilismus), anebo jako vyučovací látka (německá *Polizeiwissenschaft*; nezapomínejme, že věda o administrativě byla v Německu vyučována pod tímto jménem).

Existují dvě perspektivy, které bych chtěl ne snad prozkoumat, ale alespoň nastínit. Začnu odkazem na jedno francouzské administrativní kompendium, pak přejdu k jedné německé příručce.

1) Každý historik zná de Lamarovo kompendium.[25] Tento správní úředník se na začátku 18. století pustil do kompilace policejních nařízení celého království. Je to nevyčerpatelný zdroj nanejvýš zajímavých informací. Mým záměrem je ukázat obecné pojetí policie, které se z takového množství pravidel a nařízení mohlo zrodit u správního úředníka jako de Lamare.

[25] N. de Lamare, *Traité de la police*, Jean Cot, Paris 1705, 2 sv.

De Lamare vysvětluje, že policie má v rámci státu bdít nad jedenácti věcmi: 1. náboženstvím; 2. morálkou; 3. zdravím; 4. zásobováním; 5. cestami, mosty, silnicemi a veřejnými stavbami; 6. veřejnou bezpečností; 7. svobodnými uměními (tj. zhruba uměními a vědami); 8. obchodem; 9. továrnami; 10. služebnictvem a nádeníky; 11 chudými.

Stejnou klasifikací se vyznačují všechna pojednání, vztahující se k policii. Jako v utopickém programu Turquetově, policie bdí očividně nade vším, s výjimkou armády, spravedlnosti ve vlastním slova smyslu a přímých daní. Totéž lze říci jinak: královská moc se prosadila proti feudalismu díky podpoře ozbrojené síly, a také rozvinutím právního systému a zavedením daňové soustavy. Tímto způsobem byla tradičně vykonávána královská moc. „Policie" tak označuje celou novou oblast, do níž může zasahovat centralizovaná politická a administrativní moc.

Ale jaká logika tedy stojí v pozadí zásahů do kulturních rituálů, technik drobné výroby, intelektuálního života a sítě silnic?

De Lamarova odpověď se zdá být maličko váhavá. V jádru upřesňuje, že policie bdí nad vším, co se týká *štěstí* lidí, načež dodává: policie bdí nad vším, co skrze předpisy upravuje *společnost* (společenské vztahy), která převládá mezi lidmi.[26] A konečně ujišťuje, že policie bdí nad *živým člověkem*.[27] Zastavím se u této definice. Je nejoriginálnější, a vrhá světlo na první

[26] *Ibid.*, kniha I, kap. 1, s. 2.
[27] *Ibid.*, s. 4.

dvě; a sám de Lamare ji zdůrazňuje. Toto jsou jeho poznámky o jedenácti úkolech policie. Policie se samozřejmě nestará o náboženství z hlediska dogmatické pravdy, ale z hlediska morální kvality života. Tím, že bdí nad zdravím a zásobováním, se snaží ochraňovat život; pokud jde o obchod, továrny, dělníky, chudé a veřejný pořádek, stará se o příjemné stránky života. Když bdí nad divadlem, literaturou, představeními, jejím cílem není nic jiného než slasti života. Krátce, účelem policie je život: to, co je nezbytné, užitečné a nadbytečné. Úlohou policie je umožňovat lidem přežít, žít a dělat ještě něco více.

Tím se opět vracíme k dalším definicím, které předkládá de Lamare: jedním jediným záměrem policie je vést člověka k největšímu štěstí, jakému se v tomto životě může těšit. Jinými slovy, policie se stará o pohodlí duše (díky náboženství a morálce), o pohodlí těla (strava, zdraví, oblečení, bydlení) a o bohatství (průmysl, obchod, pracovní síla). Můžeme tak konečně říci, že policie bdí nad výhodami, které lze získat jedině životem ve společnosti.

2) Podívejme se na příručky německé. Byly používány o něco později k výuce administrativní vědy. Tato výuka byla poskytována na různých univerzitách, zejména v Göttingen, a pro kontinentální Evropu se stala krajně důležitou. To ona vychovala pruské, rakouské a ruské úředníky — ty, kteří měli provést reformy Josefa II. a Kateřiny Veliké. Někteří Francouzi, zejména z kruhů kolem Napoleona, znali nauku *Polizeiwissenschaft* velmi dobře.

Co bylo v těchto příručkách?

Hohenthal rozlišuje ve své *Liber de politia*[28] následující rubriky: počet obyvatel; náboženství a morálka; zdraví; strava; bezpečnost osob a majetku (zejména vzhledem k požárům a povodním); správa spravedlnosti; zábava a potěšení občanů (jak je poskytovat, jak je mírnit). Načež následuje celá řada kapitol o řekách, lesích, dolech, solivarech a bydlení, a konečně několik kapitol o různých prostředcích nabývání majetku zemědělstvím, průmyslem nebo obchodem.

Willebrandt probírá ve své *Rukověti policie*[29] postupně morálku, umění a řemesla, zdraví, bezpečnost, a nakonec veřejné stavby a urbanismus. Alespoň pokud jde o témata, neliší se příliš od seznamu de Lamarova.

Ze všech těchto textů jsou však nejdůležitější Justiho *Zásady policie*.[30] Specifický předmět policie je stále definován jako společenský život živých jedinců. Von Justi nicméně uspořádává své dílo trochu jinak. Začíná studiem toho, čemu říká „nemovitosti státu", to jest jeho územím. Uplatňuje přitom dvojí ohled: jak je zalidněno (města a venkov), a pak kdo jsou jeho obyvatelé (počet, demografický růst, zdraví,

[28] P. C. W. Hohenthal, *Liber de politia, adspersis observationibus de causarum politiae et justitiae differentiis*, G. Hilscherum, Leipzig 1776.

[29] J. P. Willebrandt, *Abrégé de la police, accompagné de réflexions sur l'accroissement des villes*, Estienne, Hamburg 1765.

[30] J. H. Gottlobs von Justi, *Grundsätze der Policey–Wissenschaft*, A. Van den Hoecks, Göttingen 1756 (fr. překlad M. Einous, *Éléments généraux de police*, Rozet, Paris 1769).

úmrtnost, přistěhovalectví). Von Justi potom analyzuje „statky a movitosti", tj. zboží, průmyslové výrobky, a také jejich oběh, z něhož plynou problémy, týkající se výrobních nákladů, úvěru a měny. Konečně poslední část je věnována chování jednotlivců: jejich morálce, profesionálním schopnostem, čestnosti a dodržování zákona.

Justiho dílo je podle mého názoru mnohem propracovanějším projevem vývoje problému policie než de Lamarův úvod k jeho kompendiu nařízení. Jsou pro to čtyři důvody.

Za prvé, von Justi definuje o hodně jasněji ústřední paradox *policie*. Policie, jak vysvětluje, je to, co umožňuje státu zvyšovat svou moc a uplatňovat svou sílu v celé její šíři. Vedle toho má policie udržovat lidi šťastnými — přičemž je štěstí chápáno jako přežití, život a zlepšený život.[31] Dokonale definuje to, co považuje za cíl moderního umění vládnout neboli státní racionality: rozvíjet konstitutivní prvky života jednotlivců, a to tak, aby jejich rozvoj zároveň upevňoval sílu státu.

Von Justi pak rozlišuje mezi tímto úkolem, jemuž po vzoru svých současníků říká *Polizei*, a *politikou, die Politik*. *Die Politik* je úkolem podstatně negativním. Pro stát spočívá v boji proti jeho jak vnitřním, tak vnějším nepřátelům. *Polizei* je naopak úkolem pozitivním: spočívá v tom, upřednostňovat zároveň život občanů *a* zdatnost státu.

Dotýkáme se zde důležitého bodu: von Justi zdůrazňuje mnohem více než de Lamare jeden pojem,

[31] *Ibid.*, Úvod: „Obecné principy policie", § 2–3, s. 18.

jehož význam bude během 18. století vzrůstat — obyvatelstvo. Obyvatelstvo bylo definováno jako skupina živých jedinců. Jejich rysy byly rysy všech jedinců, náležejících témuž druhu, žijících vedle sebe. (Vyznačovali se tak úmrtností a plodností; byli zasahováni epidemiemi a fenomény přelidnění; představovali jistý typ územního rozložení.) Jistě, de Lamare užíval pro definici předmětu policie slova „život", ale nijak příliš je nezdůrazňoval. Po celé 18. století, a zejména v Německu, je předmět policie definován jako obyvatelstvo, tj. skupina jedinců, žijících v daném prostoru.

A konečně, von Justiho stačí číst, abychom si uvědomili, že nejde jen o utopii, jako u Turqueta, ani o kompendium systematicky sepsaných nařízení. Von Justi chce vypracovat *Polizeiwissenschaft*. Jeho kniha není prostým seznamem předpisů. Je také rastrem, skrze nějž lze pozorovat stát, to jest jeho území, zdroje, obyvatelstvo, města atd. Von Justi spojuje „statistiku" (popis států) a umění vládnout. *Polizeiwissenschaft* je zároveň uměním vládnout a metodou analýzy obyvatelstva, žijícího na určitém území.

Tyto historické úvahy musí vypadat značně cize; vzhledem k současným starostem se musí zdát neužitečné. Nešel bych tak daleko jako Hermann Hesse, který tvrdí, že plodný je jen „neustálý odkaz k dějinám, k minulosti a starověku". Ale zkušenost mě naučila, že dějiny různých typů racionality někdy dovedou otřást našimi jistotami a naším dogmatismem lépe než abstraktní kritika. Náboženství nemohlo po celá staletí snést, aby byly vyprávěny jeho dějiny. Naše

školy racionality dnes nerady vidí, jsou-li psány jejich dějiny, což je nepochybně příznačné.

Chtěl jsem ukázat jeden směr bádání. Toto vše jsou jen zárodky studie, na které pracuji nyní již dva roky. Jde o historickou analýzu toho, co bychom staromódně nazvali uměním vládnout.

Tato studie spočívá na určitém počtu základních postulátů, které bych shrnul takto:

1) Moc není substance. Není ani tajuplným atributem, po jehož původu by bylo třeba pátrat. Moc je pouze jedním zvláštním typem vztahů mezi jednotlivci. A tyto vztahy jsou specifické: jinak řečeno, nemají nic společného se směnou, výrobou a komunikací, i když jsou k nim přidruženy. Rozlišující rys moci spočívá v tom, že někteří lidé mohou více či méně úplně určovat chování jiných lidí — nikdy však naprosto či donucením. Spoutaný a zbitý člověk je vydán síle, která na něj dopadá. Nikoli moci. Avšak bylo-li možné přimět ho mluvit, když jeho posledním útočištěm mohlo být držet jazyk za zuby a dát přednost smrti, tehdy byl donucen chovat se určitým způsobem. Jeho svoboda byla podrobena moci. Podlehl vládě. Může-li jedinec zůstat svobodný, ať už je jeho svoboda jakkoli omezená, moc jej může podrobit vládě. Moc neexistuje bez potenciálního odmítnutí či vzpoury.

2) Pokud jde o vztahy mezi lidmi, moc je podmíněna mnoha faktory. A přesto racionalizace neustále pokračuje ve svém díle a bere na sebe specifické formy. Liší se od racionalizace vlastní ekonomickým procesům, nebo výrobním a komunikačním technikám; liší se také od racionalizace vědecké rozpravy. Vláda lidí nad lidmi — ať už tito lidé tvoří malé či velké skupiny, ať už jde o moc mužů nad ženami, dospělých nad dětmi, jedné třídy nad druhou, anebo byrokracie nad obyvatelstvem — předpokládá určitou formu racionality, a nikoli instrumentální násilí.

3) Ti, kdo kladou odpor některé formě moci nebo se vůči ní bouří, se proto nemohou spokojit odhalením násilí nebo kritikou určité instituce. Nestačí obžalovat rozum obecně. Je třeba zpochybnit přítomnou formu racionality. Kritika moci, vykonávané nad duševně nemocnými nebo blázny, se nemůže omezit na psychiatrické instituce; stejně tak se ti, kdo vznášejí námitky vůči moci trestat, nemohou spokojit obžalobou vězení jako totalitních institucí. Otázka zní: jak jsou racionalizovány vztahy moci? Klást tuto otázku je jediný způsob, jak se vyhnout tomu, aby jejich místo nezaujaly jiné instituce s týmiž cíli a důsledky.

4) Po celá staletí byl stát jednou z nejpozoruhodnějších, a také nejobávanějších, forem lidské vlády.

Je velmi příznačné, že politická kritika obviňovala stát z toho, že je současně faktorem individualizace a totalitním principem. Abychom si uvědomili, že stát byl zároveň individualizující a totalitní od samotných svých počátků, stačí pozorovat racionalitu rodícího se státu a povšimnout si, jaký byl jeho první projekt policie. Postavit proti němu jedince a jeho zájmy je stejně riskantní jako postavit proti němu společenství a jeho nároky.

Politická racionalita se rozvinula a prosadila v průběhu dějin západních společností. Nejprve zapustila kořeny v myšlence pastýřské moci, poté v myšlence státního zájmu. Individualizace a totalizace jsou jejími nevyhnutelnými důsledky. Osvobození může vzejít pouze z útoku ne na jeden či druhý z těchto důsledků, ale na samotné kořeny politické racionality.

SUBJEKT A MOC

I. PROČ STUDOVAT MOC: OTÁZKA SUBJEKTU

Myšlenky, kterými bych se tu chtěl zabývat, nereprezentují ani teorii, ani metodologii.

Chtěl bych především říci, co bylo v posledních dvaceti letech cílem mé práce. Nešlo tu ani o analýzu fenoménu moci, ani o to, abych pokládal základy takové analýzy. Mým cílem bylo vypracovat historii různých způsobů, jimiž jsou v naší kultuře lidské bytosti přetvářeny v subjekty. Z této perspektivy jsem se zabýval třemi mody objektivace, transformujícími lidské bytosti v subjekt.

Prvním jsou různé způsoby zkoumání, které se pokoušejí dosáhnout statutu vědy; například objektivace promlouvajícího subjektu v *gramaire générale*, filologii a lingvistice. Stejně tak do tohoto prvního modu patří objektivace produktivního subjektu, subjektu, který pracuje, v analýzách blahobytu a ekonomie. Třetím příkladem může být objektivace holého faktu života v přírodní historii či biologii.

Ve druhé části své práce jsem studoval objektivaci subjektu v tom, co nazývám „praktiky dělení". Subjekt je buď rozdělen uvnitř sebe sama, anebo oddělen od ostatních. V tomto procesu se stává objektem. Pří-

kladem je šílenec a duševně zdravý člověk, nemocný a zdravý jedinec, zločinec a „slušný chlapec".

Nakonec jsem se snažil — a to je i to, na čem právě pracuji — studovat způsob, jímž se člověk sám mění v subjekt. Například jak se v oblasti sexuality, na kterou jsem se zaměřil, učí chápat sebe sama jako subjekt „sexuality".

Obecným tématem mého výzkumu tedy není moc, nýbrž subjekt.

Je ovšem pravda, že zprvu jsem se poměrně důkladně začal zajímat o otázku moci. Brzy se však ukázalo, že lidský subjekt je situován ve vztazích produkce a signifikace stejně, jako je situován ve velmi komplexních mocenských vztazích. Nyní se mi zdá, že ekonomická historie a teorie poskytla pro vztahy produkce znamenitý nástroj; že lingvistika a sémiotika nabídly instrumenty pro studium vztahů signifikace; pro mocenské vztahy jsme však žádný takový nástroj zkoumání neměli. Mohli jsme si vzít na pomoc pouze myšlení o moci, založené na institucionálních modelech (co je to stát?), nebo na modelech legálních (co legitimizuje moc?).

Bylo tedy nezbytné rozšířit dimenzi o definici moci, aby bylo možné tuto definici použít ve studiu objektivace subjektu.

Potřebujeme historii moci? Jelikož každá teorie předpokládá apriorní objektifikaci, nelze ji používat jako základ analytické práce. Analytická práce však nemůže postupovat bez konceptualizace analyzovaných problémů. A tato konceptualizace předpokládá kritické myšlení — stálou verifikaci.

První věcí, kterou je třeba jasně formulovat, je to, co můžeme nazvat „konceptuální potřeby". Domnívám se, že konceptualizace by neměla být založena na teorii objektu — konceptualizovaný objekt není jediné kritérium správné konceptualizace. Musíme znát historické podmínky, které naši konceptualizaci motivují. Potřebujeme historické vědomí přítomné situace, v níž žijeme.

Druhou věcí, kterou je třeba jasně formulovat, je typ reality, kterou máme před sebou.

Jistý spisovatel kdysi v dobře známých francouzských novinách vyjádřil svoje překvapení: „Proč dnes tolik lidí zdůrazňuje pojem moci? Je to skutečně tak důležité téma? Je natolik nezávislé, že o něm lze mluvit, aniž bychom brali v úvahu i jiné problémy?"

Překvapení tohoto spisovatele mě ohromuje. Jsem poměrně skeptický vůči předpokladu, že toto téma se objevilo poprvé ve 20. století. V každém případě to pro nás není teoretická otázka, ale součást naší zkušenosti. Stačí, zmíním-li se pouze o dvou „patologických formách" — dvou „chorobách moci" — o fašismu a stalinismu. Jedním z důvodů, proč jsou pro nás tak záhadné, je, že navzdory své historické jedinečnosti nejsou nijak původní. Používaly a zdokonalovaly mechanismy, které byly ve většině ostatních společností již přítomné. A více než to: navzdory svému šílenství používaly do značné míry ideje a prostředky naší politické racionality.

Potřebujeme novou ekonomii mocenských vztahů — přičemž slovo *ekonomie* používám v jeho teoretickém i praktickém smyslu. Jinými slovy: od Kanta

je rolí filosofie bránit rozumu v překročení mezí toho, co je dáno ve zkušenosti; avšak od stejné chvíle — to jest od rozvoje moderního státu a politického řízení společnosti — je rolí filosofie také dohlížet na excesivní moc politické racionality. Což je přílišné očekávání.

Těchto banálních fakt si je vědom každý. Ale to, že jsou banální, neznamená, že neexistují. Musíme však odhalit — nebo pokusit se odhalit —, jaké specifické a možná i původní problémy jsou s těmito banálními fakty spojeny.

Vztah mezi racionalizací a excesem politické moci je evidentní. A nemělo by být nutné čekat na byrokracii či koncentrační tábory, abychom existenci takových vztahů rozeznali. Problémem však je: co si s tak evidentním faktem počít?

Máme snad odsuzovat rozum? Podle mě by nebylo nic neplodnějšího. Za prvé proto, že oblast, kterou je třeba se zabývat, nemá nic společného s vinou nebo nevinností. Za druhé proto, že je nesmyslné chápat rozum jako něco, co je protikladem nerozumu. A nakonec proto, že takový soud by nás donutil hrát arbitrární a nudné party racionalismu či iracionalismu.

Máme tedy zkoumat tento druh racionalismu, který se zdá být pro moderní kulturu specifický a který má původ v *Aufklärung*? Domnívám se, že toto byl přístup některých členů Frankfurtské školy. Mým záměrem však není zahájit nějaký spor s jejich díly, jakkoliv jsou to práce důležité a cenné. Chci spíše navrhnout jiný způsob zkoumání souvislostí mezi racionalizací a mocí.

Bude jistě prozíravější, jestliže nebudeme brát racionalizaci společnosti či kultury jako celek, nýbrž budeme-li tento proces analyzovat v několika oblastech, vztahujících se k fundamentální zkušenosti: šílenství, nemoc, smrt, zločin, sexualita apod.

Domnívám se, že slovo *racionalizace* je nebezpečné. Na místo ustavičného připomínání obecného postupu racionalizace je třeba analyzovat specifické racionality, z nichž každá poukazuje k určité základní zkušenosti.

Přestože *Aufklärung* bylo velmi důležitou fází v naší historii a v rozvoji politické technologie, musíme se podle mého názoru obrátit k mnohem vzdálenějším procesům, jestliže chceme pochopit, jaké mechanismy vedly k tomu, že jsme se stali vězni vlastních dějin.

Rád bych navrhl jiný způsob, jak postoupit dále směrem k nové ekonomii mocenských vztahů, způsob empiričtější, bezprostředněji spjatý s naší momentální situací, a přitom způsob, v němž jsou rovněž zahrnuty vztahy teorie a praxe. Tento nový způsob zkoumání spočívá v tom, že jeho východiskem jsou různé formy odporu vůči různým typům moci. Anebo, jestliže použiji jinou metaforu, spočívá v tom, že se tohoto odporu použije jako chemického katalyzátoru, který dovolí osvětlit mocenské vztahy, lokalizovat jejich pozice, nalézt místa jejich aplikace a použitou metodu. Spíše než v analýze moci z pozice její vlastní interní racionality spočívá v analýze mocenských vztahů skrze antagonismus strategií.

Chceme-li například zjistit, co naše společnost mí-

ní rozumností, měli bychom zkoumat, co se děje v oblasti nerozumu. A stejně tak musíme analyzovat, co se odehrává v poli ilegality, abychom pochopili, co znamená, mluvíme-li o legalitě. Máme-li porozumět mocenským vztahům, je zase třeba analyzovat formy odporu, jakož i snahy, jejichž cílem je tyto vztahy rozpojit.

Jako výchozí bod zvolme řadu opozic, které se vyvinuly v posledních několika letech: opozice vůči moci mužů nad ženami, moci rodičů nad dětmi, moci psychiatrie nad duševně chorými, moci medicíny nad populací, moci administrativy nad způsobem, jímž lidé žijí.

Nestačí říci, že to jsou zápasy s autoritou; musíme se pokusit přesněji definovat, co mají společného.

1) Jsou to „transverzální" zápasy; tzn. nejsou omezeny na jednu zemi. Samozřejmě že v některých zemích se rozvíjejí snadněji a ve větším rozsahu, ale nejsou svázány s jedinou politickou či ekonomickou formou vlády.

2) Cílem těchto zápasů jsou mocenské účinky jako takové. Kupříkladu lékařská profese není primárně kritizována proto, že jde o výdělečnou organizaci, nýbrž proto, že uplatňuje nekontrolovanou moc nad lidskými těly, nad zdravím, životem a smrtí člověka.

3) Jsou to zápasy „bezprostřední", a to ze dvou důvodů. Lidé v nich kritizují instance moci, jež jsou jim nejbližší, ty, které zasahují jednotlivce. Nehledají „hlavního nepřítele", nýbrž nepřítele bezprostředního. Neočekávají také, že se na jejich problém najde řešení v budoucnosti (to jest osvobození, revoluce, konec třídního boje). Ve srovnání s teoretickým rozměrem vysvětlování či s revolučním řádem, který polarizuje dějepisce, jsou to boje anarchistické.

To však nejsou ty nejpůvodnější rysy. Specifičtější se mi zdá být následující.

4) Jsou to zápasy, které problematizují status jednotlivce: na jedné straně potvrzují právo na odlišnost a vyzdvihují vše, co činí jednotlivce skutečně jednotlivcem. Na druhé straně útočí na vše, co jednotlivce separuje, co přetrhává jeho vazby s ostatními, co rozkládá život komunity a nutí jednotlivce k návratu k sobě a svazuje jej omezujícím způsobem s jeho identitou.

Tyto zápasy se nevedou za „jednotlivce" nebo proti němu, jsou to spíše zápasy proti tomu, co bychom mohli nazvat „vládnutím na základě individualizace".

5) Jsou opozicí vůči účinkům moci, spojeným s věděním, kompetencí a kvalifikací. Bojují proti privilegiím vědění. Jsou ale opozicí i vůči utajování, deformaci a mystifikujícím reprezentacím, které se lidem vnucují.

V tom není nic „vědeckého" (to jest žádná dogmatická víra v hodnotu vědeckého poznání), nejde však ani o skeptické či relativistické odmítnutí všech ověřených pravd. Problematizován je způsob, jímž vědění cirkuluje a funguje, jeho vztahy k moci. Krátce, určitý režim vědění.

6) Nakonec, všechny tyto dnešní zápasy se točí okolo otázky: Kdo jsme? Jsou odmítnutím těch abstrakcí státního ekonomického a ideologického násilí, které ignorují, kdo jsme jednotlivě, a stejně tak odmít-

nutím vědeckého či administrativního vyšetřování, které určuje, kým člověk jest.

Shrnuto, hlavním cílem těchto zápasů je útočit nikoli na tu či onu instituci moci, skupinu, elitu nebo třídu, nýbrž na techniku, na formu moci.

Tato forma moci se uplatňuje v každodenním životě, který jednotlivce kategorizuje, označuje jej jeho vlastní individuálností, svazuje ho s jeho vlastní identitou, vnucuje mu zákon pravdy, který musí identifikovat a který musí ostatní rozpoznat v něm. Je to forma moci, která z jednotlivce činí subjekt. Existují dva významy slova „subjekt": být podřízený někomu jinému skrze kontrolu a závislost, a být svázán se svou vlastní identitou prostřednictvím svědomí nebo sebepoznání. Oba významy jsou formou moci, jež dobývá a podřizuje si.

Všeobecně je možné říci, že existují tři typy těchto zápasů: proti formám dominance (etickým, sociálním, religiózním); proti formám vykořisťování, které oddělují jednotlivce od toho, co produkují; anebo proti tomu, co jednotlivce připoutává k němu samému a podřizuje ho tak ostatním (zápasy proti podřízenosti, proti formám subjektivity a podřízení).

V dějinách lze nalézt mnoho příkladů těchto tří druhů sociálních zápasů, ať už navzájem oddělené, nebo ve vzájemném spojení. Avšak i když se spojují, jeden z nich po většinu času převládá. Například ve feudálních společnostech převládaly zápasy proti formám etické a sociální dominance, i když ekonomické vykořisťování bylo mezi příčinami revolt velmi důležité.

V 19. století se do popředí dostaly zápasy proti vykořisťování.

Dnes se stává stále důležitějším zápas proti formám podrobování — proti submisivitě subjektivity — přestože zápasy proti formám dominance a vykořisťování nezmizely. Spíše naopak.

Zdá se mi, že naše společnost se s tímto typem zápasy nesetkává poprvé. Všechna ona hnutí, která se objevila v 15. a 16. století a jejichž hlavním výrazem a výsledkem byla reformace, by měla být analyzována jako velká krize západní zkušenosti subjektivity a revolta proti onomu druhu náboženské a morální moci, která tuto subjektivitu v průběhu středověku zformovala. Potřeba účastnit se přímo duchovního života, díla spásy, pravdy, která leží v Knize — to všechno je svědectvím o boji za novou subjektivitu.

Vím o námitkách, které je možno vznést. Můžeme říci, že všechny typy podřízenosti jsou odvozené fenomény, že to jsou pouhé důsledky jiných ekonomických a sociálních procesů: výrobních sil, třídního boje a ideologických struktur, určujících formu subjektivity.

Je jisté, že mechanismy podřízení nemůžeme zkoumat, aniž bychom přihlíželi k jejich vztahům s mechanismy vykořisťování a dominance. Netvoří však ani „vrcholek" fundamentálnějších mechanismů. Jejich vztahy s jinými formami jsou komplexní a cirkulární.

Důvod, že v naší společnosti má právě tento typ boje tendenci převažovat, spočívá v tom, že od 16. století se nepřetržitě vyvíjela nová politická forma moci.

Touto novou politickou strukturou je stát. Avšak stát se většinou vysvětluje jako typ politické moci, která ignoruje jedince, protože se zabývá pouze zájmy dané pospolitosti, nebo řekněme třídy či skupiny zcela určitých občanů.

V podstatě je to pravda. Rád bych ale zdůraznil skutečnost, že státní moc (a to je jeden z důvodů její síly) je jak individualizující, tak totalizující forma moci. V dějinách lidských společností, a to ani ve společnosti staré Číny, neexistovala, jak se domnívám, ve shodných politických strukturách tak důmyslná kombinace individualizujících technik a totalizujících procedur.

Je to způsobeno tím, že moderní západní stát integroval do nového politického útvaru starou mocenskou techniku, pocházející z křesťanských institucí. Tuto mocenskou techniku nazvěme pastýřskou mocí.

K této pastýřské moci bych rád podotkl pár slov.

Často se tvrdilo, že křesťanství uvedlo v život etický kód, který je fundamentálně odlišný od morálního kódu starověkého světa. Méně se obvykle zdůrazňuje skutečnost, že rozvrhlo a po celém antickém světě rozšířilo nové mocenské vztahy.

Křesťanství je jediné náboženství, které samo sebe organizovalo jako Církev. A jako takové teoreticky zdůvodnilo, že jistí jednotlivci mohou díky své náboženské kvalitě sloužit ostatním nikoliv jako vládcové, magistři, proroci, předvídači budoucnosti, mecenáši, vzdělávatelé a podobně, nýbrž jako pastýři. Toto slovo nicméně označuje velmi zvláštní formu moci.

1) Je to forma moci, jejímž konečným cílem je zajistit spasení jedince na onom světě.

2) Pastýřská moc není pouhá forma moci, která přikazuje; pastýř musí být zároveň připraven obětovat se pro život a spásu svého stáda. Tím se pastýřská moc liší od moci královské, která pro zachování trůnu požaduje oběť od svých poddaných.

3) Je to forma moci, která nepečuje pouze o celou komunitu, nýbrž i o každého jednotlivce zvlášť po celý jeho život.

4) A nakonec, tuto formu moci nelze vykonávat, neví-li pastýř, co se děje v hlavách lidí, nemá-li sílu odhalovat jejich nejintimnější tajemství. Je to forma moci, která implikuje znalost svědomí a schopnost jej řídit.

Tato forma moci se orientuje na spásu (v protikladu k moci politické). Je oblativní (v protikladu k principu suverenity); je individualizující (v protikladu k moci zákonné); je koextenzivní vzhledem k životu a jeho pokračování; je spojena s produkcí pravdy — pravdy jednotlivce samého.

Namítnete, že toto vše už patří historii; pastýřství, pokud nezmizelo, přinejmenším ztratilo hlavní část své účinnosti.

To je sice pravda, ale domnívám se, že je třeba rozlišovat mezi dvěma aspekty pastýřské moci — mezi církevní institucionalizací, která zmizela, nebo přinejmenším ztratila svou vitalitu od 18. století, a její funkcí, která se rozšířila a rozmnožila mimo církevní instituci.

Ke konci 18. století se objevil důležitý fenomén —

nová distribuce, nová organizace tohoto druhu individualizující moci.

Nemyslím si, že bychom měli „moderní stát" považovat za entitu, která se rozvinula na úkor jednotlivců, ignorujíc, čím jsou, či dokonce samu jejich existenci, ale naopak za velmi složitou strukturu, do níž mohou být jednotlivci integrováni pod jednou podmínkou: že jejich individualita bude utvářena novou formou a že bude podřízena celé řadě specifických mechanismů.

V jistém smyslu můžeme chápat stát jako matrici individualizace nebo novou formu pastýřské moci.

Několik slov k této nové pastýřské moci.

1) V průběhu jejího vývoje lze pozorovat změnu cíle. Mizí péče o to, aby byl člověk veden ke spáse na onom světě, ve prospěch jejího zajištění zde na zemi. A v tomto kontextu získává slovo „spása" množství různých významů: zdraví, blahobyt (to jest ucházející životní úroveň, dostatek prostředků), bezpečnost, ochrana před nehodami. Náboženské záměry tradičního pastorátu byly vystřídány jistým počtem „pozemských" cílů, a to velmi snadno díky tomu, že tyto náboženské záměry z různých důvodů vždy dodatečně některé z těchto cílů posvětily (asignovaly); stačí pomyslet na roli medicíny a její blahodárnou funkci, jak ji dlouhou dobu zajišťovaly katolické a protestantské církve.

2) Současně s tím jsme svědky posilování administrativy pastýřské moci. Občas byla tato forma moci vykonávána státním aparátem anebo alespoň nějakou veřejnou institucí, jako je policie (neměli bychom za-

pomínat, že policie byla v 18. století zavedena nikoliv proto, aby střežila a udržovala řád a zákon, ani proto, aby pomáhala vládám v boji proti jejich nepřátelům, nýbrž proto, aby se zajistilo zásobování měst, ochrana hygieny a zdraví tak, aby byla splněna kritéria, považovaná za nezbytná pro rozvoj řemesel a obchodu). Někdy tuto moc vykonávaly soukromé podniky, společnosti pro podporu chudých, mecenáši a všeobecně filantropové. Na druhé straně, původní instituce, například rodina, byly v té době také mobilizovány k zastávání pastýřských funkcí. Dále tuto moc vykonávaly i takové komplexní struktury, jako byla medicína, která zahrnovala soukromé iniciativy (prodej služeb založený na tržním hospodářství), a některé veřejné instituce, např. nemocnice.

3) Konečně, zmnožení cílů a činitelů pastorální moci umožnilo soustředit vývoj vědění o člověku okolo dvou pólů: jeden, totalizující a kvantitativní, se týkal populace; druhý, analytický, se týkal jednotlivce.

Jedním z důsledků bylo, že pastýřská moc, která byla po staletí — po více než tisíc let — spojena s poměrně jedinečnou náboženskou institucí, se náhle rozšířila do celého těla společnosti; nalezla podporu u velkého množství institucí. A namísto pastýřské moci a politické moci, více či méně navzájem souvisejících, více či méně soupeřících, tu máme individualizující „taktiku", která charakterizuje řadu nejrůznějších mocí: moc rodiny, medicíny, psychiatrie, vzdělání, zaměstnavatelů apod.

Na konci 18. století napsal Kant pro německé noviny — *Berliner Monatschrift* — krátký text nazvaný

„Was heißt Aufklärung?". Dlouhou dobu — dokonce i dnes — se tento text považuje za práci relativně malého významu.

Nemohu se však ubránit dojmu, že je velmi překvapivý a zajímavý, protože tu filosof poprvé navrhuje jako filosofickou otázku, kterou je třeba zkoumat, nikoliv pouze metafyzický systém, nebo metafyzické základy vědeckého poznání, nýbrž historickou událost — nedávnou událost, přítomnost.

Když se Kant v roce 1784 tázal: *„Was heißt Aufklärung?"*, myslel tím: „Co právě teď probíhá? Čeho jsme dosáhli? Co je tento svět, tato doba, přesně tento moment, v němž žijeme?"

Nebo jinými slovy: „Co jsme?" Co jsme jako *Aufklärer*, jako svědci století osvícenství? Srovnejme to s karteziánskou otázkou: kdo jsem? Já, jakožto jedinečný, ale univerzální a nehistorický subjekt? Co jsem, *já*, neboť Descartes, to je všechno (celý svět), bez ohledu na to, kde a kdy.

Ale Kant se ptá jinak: co jsme právě v tomto okamžiku dějin? Tato otázka analyzuje nás i naši přítomnost.

Tento aspekt filosofie pak měl stále více nabývat na důležitosti. Stačí, připomeneme-li si Hegela, Nietzscheho...

Druhý aspekt, tedy aspekt „univerzální filosofie", nezmizel. Ale kritická analýza světa, v němž žijeme, se stále více a více stávala důležitým filosofickým úkolem. Zcela nevyhnutelným filosofickým problémem je bezpochyby problém přítomné doby, toho, co jsme právě v tomto okamžiku.

Dnes ovšem není hlavním cílem objevovat, nýbrž naopak odmítnout, co jsme. Musíme vynalézt a vytvořit, co bychom mohli být, abychom se vyhnuli tomuto druhu politického „double bind", kterým je souběžná individualizace a totalizace moderních mocenských struktur.

Na závěr by bylo možné říci, že problém, zároveň politický, etický, sociální i filosofický, který před námi dnes vyvstává, nespočívá v pokusu osvobodit jednotlivce od státu a od jeho institucí, nýbrž v tom, že *my* se osvobodíme od státu a od typu individualizace, který je se státem spojen. Musíme prosadit nové formy subjektivity odmítnutí toho druhu individuality, který nám byl ukládán po několik století.

JAK SE MOC VYKONÁVÁ ?

Pro některé lidi bude otázka „jak" ve vztahu k moci znamenat omezení se na popis jejích účinků, aniž by dali tyto účinky do souvislosti buď s příčinami, nebo s přirozeností. To z této moci učiní mysteriózní substanci, u které se vyhýbají, aby ji zkoumali samotnou, bezpochyby proto, že ji raději „neuvádějí v pochybnost". Tuší v tomto mechanismu, který zůstává bez vysvětlení, fatalismus. Neukazuje však sama jejich nedůvěra, že jsou to právě oni, kdo předpokládají, že moc existuje jako cosi, co má jednak svůj původ, jednak svou přirozenost, a nakonec své manifestace?

Jestliže pro tuto chvíli přiznávám jisté provizorní privilegium otázce „jak", není to proto, že bych si přál eliminovat otázky „co" a „proč". Je to dáno spíše tím,

že si přeji klást je jinak; či ještě lépe: že chci poznat, zda je legitimní představovat si moc, která v sobě sjednocuje toto „co", „proč", a „jak". Řečeno zcela přímo: tvrdím, že začít analýzu otázkou „jak" znamená předpokládat, že moc neexistuje; znamená to ptát se, co má člověk na mysli, jestliže používá tento majestátní, všeobjímající a substantivizující termín; znamená to obávat se, že pokud budeme donekonečna přešlapovat před dvojí otázkou: „Co je to moc? Odkud se bere?", dovolíme, aby nám unikl soubor nesmírně komplexních skutečností. Jednoduchá, banální a empirická otázka: „Jak se to odehrává?", jejímž posláním je osvětlovat, není prostředkem k překonání „metafyziky" či „ontologie" nějakým podvodem; pokouší se o kritické zkoumání tematiky moci.

1. *„Jak", nikoliv ve smyslu „Jak se manifestuje?", nýbrž „Jak se vykonává? Co se děje, jestliže jednotlivec užívá (jak se běžně říká) své moci nad jinými?"*

Pokud se týče moci, je nezbytné odlišit tu, která je vykonávána na věcech a která je umožňuje měnit, používat, spotřebovávat nebo ničit — moc, která vyrůstá ze schopností vepsaných přímo v těle nebo prostředkovaných nástroji. Řekněme, že tu jde o otázku „kapacity". Na druhé straně, pro „moc", kterou analyzujeme my, je charakteristické, že se týká vztahů mezi jednotlivci (nebo mezi skupinami). Abychom nepropadali klamu: jestliže mluvíme o moci zákonů, institucí nebo ideologií, jestliže mluvíme o strukturách mechanismů moci, pak pouze potud, pokud předpokládáme, že „jedni" vykonávají moc nad ostatními. Pojem „moc" označuje vztah mezi „partnery" (a tím nemyslím nějaký systém hry, nýbrž jednoduše, a abych pro tuto chvíli zůstal u nejvšeobecnějších pojmů, soubor jednání, která se navzájem indukují a navzájem si odpovídají).

Je rovněž nezbytné odlišit mocenské vztahy od vztahů komunikace, které přenášejí informaci pomocí jazyka, systému znaků nebo jakéhokoliv jiného symbolického média. Sdělování je bezpochyby vždy jistá forma působení na někoho jiného. Avšak cirkulace signifikantních prvků může mít jako svůj cíl nebo jako svůj důsledek mocenské účinky, tyto účinky nejsou jednoduše aspekty této produkce či cirkulace. Mocenské vztahy mají zvláštní povahu, bez ohledu na to, zda prostupují skrze systémy komunikace, či nikoliv.

Neměli bychom tedy směšovat „mocenské vztahy", „vztahy komunikace" a „objektivní kapacity". To neznamená, že tu je problém tří oddělených oblastí; a že na jedné straně je oblast věcí, účelům podřízené techniky, práce a transformace skutečnosti; na druhé straně oblast znaků, komunikace, vzájemnosti, a výroby významu; nakonec pak oblast dominance nátlakových prostředků, nerovnosti a působení člověka na ostatní.[1] Jde o tři typy vztahů, které se ve skutečnosti vždy navzájem překrývají, navzájem se podporují a navzájem se používají jako nástroje. Uplatnění ob-

[1] Když Habermas rozlišuje dominanci, komunikaci a účelné činnosti, nevidí, domnívám se, tři různé oblasti, nýbrž tři „transcendentály."

jektivních kapacit zahrnuje ve své nejelementárnější formě vztahy komunikace (ať už ve formě dříve nabyté informace, nebo dělby práce); je svázáno také s mocenskými vztahy (ať už jde o povinné úkoly, o gesta uložená tradicí či nezkušeností, o rozdělení a více či méně povinnou distribuci práce). Vztahy komunikace zahrnují účelné činnosti (i kdyby šlo o pouhé „správné" rozehrání významových prvků), a díky tomu, že modifikují informační pole mezi partnery, mají mocenské účinky. Pokud jde o mocenské vztahy samé, uplatňují se ve velmi důležité části skrze produkci a výměnu znaků; a mohou být zřídka odděleny od účelných činností, až už jde o ty, které výkon této moci dovolují (tak jako techniky tréninku, procesy dominance, prostředky, kterými je získávána poslušnost), či o ty, které se za účelem vlastního rozvoje k mocenským vztahům uchylují (rozdělení pracovní síly a hierarchie úkolů).

Koordinace mezi těmito třemi typy vztahů není samozřejmě ani jednotná, ani stálá. V dané společnosti neexistuje nic jako všeobecný typ rovnováhy mezi účelovými aktivitami, systémem komunikace a mocenskými vztahy. Jsou to spíše rozličné formy, rozličná místa, rozličné okolnosti či příležitosti, v nichž se podle specifického modelu tyto vzájemné vztahy ustavují. Stejně tak ale existují „bloky", v nichž uspořádání schopností, zdrojů komunikace a mocenských vztahů tvoří regulované a řízené systémy. Vezměme si jako příklad vzdělávací instituci: její prostorové uspořádání, úzkostlivá reglementace ovládající její vnitřní život, rozdílné činnosti, které tu jsou organizovány,

rozmanité postavy, které tu žijí nebo se tu setkávají, přičemž každá má přesně definovanou funkci, své místo, svou tvář — to vše tvoří „blok" kapacita–komunikace–moc. Činnost, zabezpečující výuku a nabývání určitých schopností či osvojování si určitých způsobů chování, se tu rozvíjí pomocí celého souboru řízených komunikací (výuka, otázky a odpovědi, příkazy, povzbuzování, kódované znaky poslušnosti, diferenční známky pro „hodnotu" každého jednotlivce a pro úroveň znalostí) a pomocí celé řady mocenských procedur (uzavírání, dohled, odměna a trest, hierarchizace ve tvaru pyramidy).

Tyto bloky, v nichž podle příslušných reflektovaných formulí působí ve vzájemné shodě technická výbava, souhra komunikací a mocenské vztahy, tvoří to, co můžeme nazvat — rozšíříme-li význam tohoto slova — „disciplínami". Právě proto je zajímavá i empirická analýza určitých disciplín, jak se historicky ustavily. Je tomu tak především proto, že disciplíny ve shodě s uměle očištěnými a filtrovanými schématy odhalují způsob možné vzájemné artikulace systémů objektivní účelnosti a systémů komunikace a moci. Dále proto, že rovněž ukazují rozdílné modely artikulací (jednou ty, v nichž převažují mocenské vztahy a poslušnosti, jako u mnišských či zpovědních disciplín, jindy ty, v nichž převažují účelná jednání, jako v případě disciplín dílen či nemocnic, jednou ty, v nichž převažují vztahy komunikace, jako v případě disciplín učňovství; a jindy ty, v nichž jsou stejně zastoupeny všechny tyto tři typy, jako je tomu pravděpodobně v disciplíně vojenské, kde pletivo znaků

s určitou redundancí manifestuje přesně vymezené mocenské vztahy, pečlivě kalkulované tak, aby zajišťovaly určité množství technických účinků).

Disciplinarizací evropských společností od 18. století se samozřejmě nerozumí to, že jedinci, kteří jsou jejich součástí, se stávají stále poslušnějšími; ani to, že se jeho následkem začíná všechno podobat kasárnám, školám či věznicím; nýbrž rozumí se tím fakt, že se hledá stále lépe kontrolovaný proces vyrovnávání — stále racionálnější a ekonomičtější — mezi činnostmi produkce, zdroji komunikace a hrou mocenských vztahů.

Jestliže k tématu moci přistupujeme od analýzy onoho „jak", pak tím ve vztahu k předpokladu fundamentální moci provádíme určité kritické posuny. Znamená to, že předmětem analýzy jsou *mocenské vztahy*, a nikoliv moc sama — *mocenské* vztahy, které se liší od kapacit předmětů, stejně jako od vztahů komunikace; mocenské vztahy, které mohou být uchopeny v rozmanitosti svého propojení s těmito kapacitami předmětů a vztahy komunikace.

2. *V čem spočívá specifičnost mocenských vztahů?*

Výkon moci není jednoduše vztahem mezi individuálními či kolektivními „partnery"; je to způsob jednání, jímž jedni působí na druhé. Což ovšem znamená, že nic takového jako moc neexistuje, tedy taková moc, která by existovala globálně, koncentrovaně či rozptýleně, jako soustředěná anebo distribuovaná: není jiná moc, než je ta, kterou „my" vykonáváme nad „jinými"; moc existuje jen aktuálně, jakkoli je ve-

psána do pole rozptýlených možností, opírajícího se o setrvalé struktury. To také znamená, že moc není z řádu konsensu; sama o sobě neznamená zřeknutí se svobody, není předáním nějakého práva, není to moc každého a všech, delegovaná jen některým (což ale nebrání tomu, aby shoda nemohla být podmínkou existence či udržování mocenského vztahu); mocenský vztah může být výsledkem předešlého či trvalého souhlasu; avšak svou vlastní přirozeností není manifestací konsensu.

Znamená to tedy, že je třeba hledat charakteristický rys mocenských vztahů na straně násilí, jež by bylo jejich původní formou, jejich stálým tajemstvím a jejich posledním základem — tím, co by nakonec, jakmile je nuceno odhodit masku a ukázat se takovým, jakým skutečně jest, vyjevovalo jejich pravou přirozenost? To, co definuje mocenský vztah, je ve skutečnosti způsob jednání, který na ostatní nepůsobí přímo a bezprostředně, nýbrž který působí na jejich vlastní jednání. Jednání působící na jednání, zasahující možná či skutečná jednání, přítomná či budoucí jednání. Vztah násilí působí na tělo, věci: donucuje, ohýbá, láme, ničí: uzavírá všechny možnosti; nemá tedy vedle sebe jinou oblast než oblast pasivity; a pokud se setká s odporem, nemá jinou možnost než omezovat jej. Mocenský vztah se naproti tomu artikuluje pouze mezi dvěma prvky, které oba jsou pro skutečně mocenský vztah nepostradatelné: je třeba, aby byl „jiný" (ten, nad nímž je moc vykonávána) plně chápán a podržován jako subjekt jednání; je třeba, aby před mocenským vztahem bylo

otevřeno celé pole odpovědí, reakcí, výsledků, možných nápadů.

Mocenské vztahy se zjevně uplatňují nejen tam, kde se užívá násilí, nýbrž stejně tak i tam, kde se získává souhlas; žádný výkon moci se nemůže bez jednoho či druhého obejít, a často ani bez obojího současně. Avšak ať už to jsou nástroje, anebo výsledky, netvoří ani princip, ani přirozenost moci. Výkon moci může podnítit tolik souhlasu, kolik si kdo bude přát: může vršit mrtvé a chránit se před jakýmikoliv myslitelnými hrozbami. Není sám o sobě násilím, které se občas skrývá, není ani souhlasem, který se může sám implicitně prodlužovat. Je to soubor jednání, působící na možná jednání: uplatňuje se v oblasti možného, anebo se vpisuje do chování jednajících subjektů: podněcuje, ovlivňuje, odvádí, usnadňuje či ztěžuje, rozšiřuje či omezuje, činí více či méně pravděpodobným; v extrémním případě zabraňuje či zakazuje absolutně; nicméně vždy je to způsob jednání, působícího na jednající subjekt či jednající subjekty, pokud jednají anebo jsou schopny jednání. Jednání, působící na jiná jednání.

Francouzské slovo *„conduite"* by mohlo díky své dvojznačnosti být jedním z těch, které umožňují lépe uchopit, co je v mocenských vztazích specifické. *„Conduite"* znamená jednak „vést" ostatní (v souladu s více či méně přísnými mechanismy donucování), a jednak způsob chování ve více či méně otevřeném poli možností. Výkon moci spočívá v řízení těch, kteří se řídí (*conduire des conduites*), a v uspořádání možného. Moc v podstatě nepatří k řádu střetávání mezi

dvěma protivníky anebo vázanosti jednoho k druhému, nýbrž patří k řádu „vládnutí". Avšak musíme tomuto slovu ponechat onen široký význam, který mělo v 16. století. Neodkazovalo k politickým strukturám anebo ke správě státu; označovalo však způsob, jak řídit chování jednotlivců či skupin: vedení dětí, vedení duší, obcí, rodin, nemocných. Nezahrnovalo pouze ustavené a legitimní formy politického či ekonomického podřízení, nýbrž právě tak i formy jednání, více či méně reflektovaného a uváženého, jehož cílem vždy bylo působit na možnosti jednání jiných jedinců. Vládnout v tomto smyslu znamená strukturovat pole možného jednání jiných. Modus vztahu, který je moci vlastní, by tedy neměl být hledán na straně násilí nebo boje, ani na straně dohody a dobrovolného svazku (to vše může být maximálně nástrojem): nýbrž na straně oné singulární formy jednání, které není ani válečné, ani právní, ale které je ovládáním *le gouvernement*.

Jestliže výkon moci definujeme jako působení na jednání jiných, jestliže charakterizujeme toto jednání jako „vládu" jedněch nad druhými — v nejširším smyslu slova —, pak sem zahrnujeme i jeden důležitý prvek: svobodu. Moc se vykonává pouze nad „svobodnými subjekty", a pouze potud, pokud jsou „svobodní" — individuální či kolektivní subjekty, které před sebou mají pole možností, v němž lze realizovat více způsobů chování, více reakcí a rozdílných chování. Mocenské vztahy neexistují tam, kde jsou tato určení saturována: otroctví není mocenský vztah, jestliže je člověk v železech (v tomto případě jde o fy-

zický vztah omezení), ale právě když je možné se přemístit, a dokonce uniknout. Moc a svoboda tedy nestojí tváří v tvář, není mezi nimi vztah vzájemného vylučování (svoboda mizí všude tam, kde se prosazuje moc); jejich hra je mnohem komplikovanější: svoboda se v ní může ukázat jako podmínka existence moci (současně jako její předpoklad, protože aby mohla být moc uplatněna, musí existovat svoboda; rovněž i jako její trvalý podklad, neboť kdyby se zcela dostala z dosahu moci, která na ni působí, moc by zmizela a musela by hledat svou náhražku v čistém a jednoduchém násilném donucování).

Mocenský vztah a nepodřízenost svobody tedy nelze oddělovat. Zásadním problémem moci není problém „dobrovolného podřízení" (jak bychom si mohli přát stát se otroky?): v samém srdci mocenského vztahu je vzdor vůle a neústupnost svobody, jež bez ustání moc „provokují". Spíše než o esenciálním „antagonismu" by bylo lépe mluvit o „agonismu" — o vztahu, který je vzájemným podněcováním i zápasem současně; spíše o permanentní provokaci než o přímé konfrontaci, která obě strany paralyzuje.

3. *Jak analyzovat mocenské vztahy?*

Je možné a řekl bych zcela legitimní analyzovat mocenské vztahy v přesně určených institucích; tyto instituce jsou privilegovanou observatoří, kde je lze uchopit v jejich rozrůznění, soustředění, uspořádání, tam, kde jsou nejúčinnější; na první pohled lze očekávat, že právě zde objevíme formu a logiku jejich elementárních mechanismů. Avšak analýza mocen-

ských vztahů v těchto uzavřených prostorech institucí je v několika ohledech nepohodlná. Protože důležitá část mechanismů, které instituce používá, je určena k tomu, aby zajistila její zachování, hrozí tu nebezpečí, že v případě mocenských vztahů uvnitř institucí budeme dešifrovat funkce v podstatě reprodukční. Za druhé: budeme-li analyzovat mocenské vztahy na základě institucí, snadno pak budeme v institucích vidět vysvětlení a původ těchto vztahů, což je totéž, jako kdybychom moc vykládali mocí. A konečně, protože instituce působí v podstatě prostřednictvím dvou momentů, pravidel (explicitních či implicitních) a aparátu, svádí to k neúměrnému privilegování jednoho momentu na úkor druhého a v mocenských vztazích se pak vidí pouze modulace zákona a donucování.

Nepopírám tím důležitost institucí při ustavování mocenských vztahů. Chci pouze naznačit, že instituce je třeba analyzovat na základě mocenských vztahů, a nikoliv naopak; a že místo, z něhož vyrůstají, je mimo instituce, jakkoli je instituce ztělesňují a v institucích krystalizují.

Vraťme se k definici, podle níž je výkon moci způsobem, jak jedni strukturují pole možných jednání jiným. To, co je mocenskému vztahu vlastní, je tedy způsob jednání působící na jiná jednání. Což znamená, že mocenské vztahy jsou hluboce zakořeněny v sociálních souvislostech a že netvoří nad „společností" nějakou suplementární strukturu, o jejímž radikálním vyhlazení by snad bylo možné snít. Žít ve společnosti tedy znamená žít tak, aby bylo možné

působit na jednání jiných. Společnost „bez mocenských vztahů" je pouhá abstrakce. Což mimochodem znamená, že z politického hlediska je analýza mocenských vztahů v dané společnosti, jejich historického utváření, zdroje jejich síly či křehkosti, podmínek, nutných k transformaci jedněch či ke zrušení druhých, naprosto nezbytná. Říkáme-li, že společnost bez mocenských vztahů neexistuje, neznamená to, že dané mocenské vztahy jsou nutné, anebo že moc je ve společnosti cosi osudového, čemu se nelze vyhnout, nýbrž znamená to, že analýza, vypracování, a zkoumání mocenských vztahů a „agonismu" mezi mocenskými vztahy a nepřechodností svobody je setrvalý politický úkol, a právě tento politický úkol je neodmyslitelný od jakékoliv sociální existence.

Analýza mocenských vztahů vyžaduje, abychom prozkoumali:

1) *Systém diferenciací*, které dovolují působit na jednání jiných; sem patří: rozdíly vyplývající z práva anebo rozdíly tradiční, dané postavením či privilegii; ekonomické rozdíly v získávání bohatství a statků; rozdíly dané místem ve výrobním procesu; jazykové či kulturní rozdíly; rozdíly ve znalostech a schopnostech atd. Každý mocenský vztah rozvíjí diferenciace, které jsou pro něj současně jeho podmínkami i jeho účinky.

2) *Typy cílů*, které sledují ti, kdo působí na jednání jiných: zachování privilegia, hromadění zisku, prosazování autority dané postavením, výkon určité funkce či určité profese.

3) *Modality prostředků*: podle toho, zda je moc vykonávána silou zbraní nebo působením řeči, anebo prostřednictvím ekonomické nerovnosti, účinky jazyka, více či méně složitými kontrolními mechanismy, systémy dozírání, s pomocí archivů či bez nich, podle pravidel, která jsou či nejsou explicitní, fixní či modifikovatelná, s pomocí či bez pomoci technických zařízení.

4) *Formy institucionalizace*: ty mohou spojovat dispozice, vyplývající z tradice, právní struktury, fenomény zvyku či módy (jak je to patrné u mocenských vztahů, jimiž je prostoupena instituce rodiny); mohou mít také podobu uzavřeného souboru prostředků, který má svá specifická teritoria, svá vlastní pravidla, své přesně definované hierarchické struktury, a funguje relativně samostatně (tak jako ve školských či vojenských institucích); mohou tvořit také velmi komplexní systémy, vybavené mnoha různými aparáty, jako je tomu v případě státu, jehož funkcí je vše obsáhnout, být instancí všeobecného dohledu, být principem regulace a do jisté míry také principem distribuce všech mocenských vztahů v daném sociálním celku.

5) *Stupně racionalizace*: rozehrání mocenských vztahů jako jednání v poli možností může být — buď více, nebo méně — rozvinuto v závislosti na účinnosti nástrojů a jistotě výsledků (větší či menší technologické vymoženosti, použité při vykonávání moci), či vzhledem k možným nákladům (ať už ekonomických „nákladů" na použité prostředky, či nákladů „na reakci", tvořených předvídaným odporem). Výkon

moci není holý fakt, institucionální danost, ani struktura, která trvá anebo se rozpadá: rozvíjí se, transformuje se, organizuje se, vybavuje se více či méně přiměřenými postupy.

Je tedy zřejmé, proč analýzu mocenských vztahů v dané společnosti nelze redukovat na zkoumání řady institucí, a dokonce ani na zkoumání všech těch institucí, které by mohly být nazvány „politickými". Mocenské vztahy jsou zakořeněny v sociální struktuře jako celku. To však neznamená, že existuje nějaký prvotní a základní princip moci, který ovládá celou společnost včetně jejích individuálních prvků; znamená to však, že na základě této možnosti působit na jednání ostatních, kterou lze rozšířit na každý společenský vztah, jsou různé formy moci definovány rozličnými projevy individuální nerovnosti, cílů, instrumentálního vybavení, jímž vládneme my a jímž vládnou jiní, různými formami institucionalizace, částečné či globální, a více či méně reflektované organizace. Formy a specifická místa „vlády" jedněch nad druhými jsou v dané společnosti mnohé; překrývají se, kříží, omezují a někdy ruší, jindy se posilují. Je jisté, že stát v současných společnostech není jednoduše jednou z forem či jedním z míst — jakkoli je to nejdůležitější — výkonu moci, ale že se k němu nějakým způsobem vztahují všechny ostatní formy mocenských vztahů. Tak tomu ale není proto, že by z něj každá byla odvozena. Je to spíše proto, že došlo k postupnému zestátnění mocenských vztahů (třebaže toto zestátnění nemá stejnou formu v oblasti pedagogiky, práva, ekonomie a rodiny). Kdybychom se

teď vrátili ke slovu „vládnutí" v užším významu, mohli bychom říci, že mocenské vztahy byly postupně přivedeny pod kontrolu „vládnutí", tj. že byly rozvinuty, racionalizovány a centralizovány pod dohledem státních institucí.

4. *Mocenské vztahy a vztahy strategické*

Slovo strategie se běžně používá třemi způsoby. Jednak označuje prostředky, použité k dosažení určitého účelu; jde o racionalitu prosazovanou za účelem dosažení nějakého *cíle*. Za druhé označuje způsob, jakým jedná partner v dané situaci s ohledem na to, jak si myslí, že budou jednat ostatní, a jaké jednání ostatní očekávají od něho; to je způsob, jímž se někdo pokouší získat *výhodu vůči ostatním*. A za třetí označuje postupy, jichž se v konfliktu používá, aby byl protivník zbaven prostředků boje a přinucen se vzdát; to je tedy otázka prostředků k dosažení *vítězství*. Tyto tři významy vystupují společně v konfrontačních situacích — válkách či hrách —, kdy je cílem zasáhnout svým jednáním protivníka tak, abych mu boj znemožnil. Strategie je tedy definována výběrem „vítězných" řešení. Nezapomínejme však, že tu jde o velmi zvláštní typ situace; a že existují situace jiné, v nichž musí být distinkce mezi různými významy slova strategie udržena.

„Strategií moci" lze s ohledem na první uvedený význam nazývat soubor prostředků, použitých k tomu, aby byl mocenský aparát funkční, či k jeho udržení. Stejně tak by bylo možné mluvit o vlastní strategii mocenských vztahů potud, pokud utváře-

jí způsoby jednání, ovlivňujících možná, případná, ostatními předpokládaná jednání. Je tedy možné dešifrovat jakožto „strategie" mechanismy, které se uplatňují v mocenských vztazích. Nejdůležitější je však zjevně vztah mezi mocenskými vztahy a konfrontačními strategiemi. Platí-li, že v srdci mocenských vztahů a jako stálá podmínka jejich existence tu je „nepodříditelnost" a jistá zásadní neústupnost na straně principů svobody, pak neexistuje mocenský vztah bez odporu, bez úniku či útěku, bez případných zvratů; každý mocenský vztah zahrnuje, přinejmenším jako možnost, strategii boje, ve které se obě síly navzájem neeliminují, neztrácejí svou specifickou povahu, a nesměšují se. Každá je stálou hranicí druhé strany, bodem možného obratu. Vztah konfrontace dosahuje svého vrcholu, svého konečného momentu (a vítězství jednoho ze dvou nepřátel), jestliže svobodnou hru antagonistických reakcí nahradí stabilní mechanismy, jejichž pomocí le možné vcelku setrvale řídit chování ostatních; jakmile už nejde o boj na smrt, vztah konfrontace se zaměřuje na upevnění mocenského vztahu — jeho naplnění a současně i jeho zrušení. A naopak, strategie boje je rovněž hranicí mocenského vztahu: tou, na které již záměrné podněcování chování druhých může pouze replikovat jejich vlastní jednání. Protože neexistují mocenské vztahy bez míst, která si nelze podrobit a která se moci z definice vymykají, proto také každá intenzifikace a extenze mocenských vztahů směřující k jejich podřízení vede až na samu mez výkonu moci. Výkon moci tedy dospívá ke konci buď typem jednání, které redukuje

jiné na totální bezmoc (výkon moci je pak nahrazen „vítězstvím" nad nepřítelem), anebo obrácením těch, kterým se vládne, tj. jejich přeměnou na protivníka. Stručně řečeno: každá strategie konfrontace se chce stát mocenským vztahem a každý mocenský vztah (ať už se vyvíjí svou vlastní cestou, anebo naráží na nějaký přímý odpor) má tendenci stát se vítěznou strategií.

Mocenský vztah a strategie boje se totiž navzájem přitahují, jsou navěky propojené, a jedno přechází v druhé. Mocenský vztah se v každém okamžiku může stát, a v určitých bodech také stává, konfrontací dvou protivníků. Vztah mezi protivníky zase v každém okamžiku rozehrává ve společnosti mechanismy moci. Tato nestabilita pak vede k tomu, že stejné procesy, stejné události a stejné proměny je možné dešifrovat jak v historii zápasů, tak v historii mocenských vztahů a mocenských aparátů. Co se ukazuje, však nejsou stejné významové prvky, stejná zřetězení těchto prvků ani stejné typy inteligibility, třebaže odkazují k téže historické osnově a třebaže obě analýzy jsou v nutném vzájemném vztahu. Právě interference těchto dvou způsobů čtení pak nechává vyvstat ony základní fenomény „dominance", jak je známe z dějin podstatné části lidských společenství. Dominance je globální struktura moci, jejíž významy a důsledky lze nezřídka objevit dokonce i v nejjemnějším předivu společnosti; současně je to však strategická situace, jež je víceméně soudružná a tuhne v historicky dlouhodobé konfrontaci protivníků. Je však také možné, že faktická dominace je pouhým přepisem jednoho z mechanismů moci, vyplývajícího ze vztahu kon-

frontace a jeho důsledků (politická struktura odvozená z určitého invazivního pronikání); právě tak však vztah zápasu mezi dvěma protivníky může být výsledkem vývoje mocenských vztahů včetně konfliktů a trhlin, které k nim patří. Dominance určité skupiny, kasty či třídy a odpor či revolta, jimž čelí, jsou ústředním fenoménem v dějinách společností proto, že v měřítku sociálního celku jako takového globální a koherentní formou manifestují, jak jsou mocenské vztahy zakloubené do strategických vztahů, a ukazují, jaké jsou účinky tohoto jejich vzájemného propojení.

CO JE TO OSVÍCENSTVÍ?

Zdá se mi, že Kantův text uvádí do oblasti filosofické reflexe nový typ otázky. Samozřejmě tu nejde o první text v dějinách filosofie, nebo snad o jedinou Kantovu práci, tematizující otázku týkající se dějin. Mezi jeho pracemi můžeme nalézt texty, kladoucí historii otázku po jejím počátku: text o počátcích historie samé, text o definici pojmu rasy; další texty kladou historii otázku po formě jejího završení: tak například stať *Myšlenka světových dějin z kosmopolitického hlediska*[1] z roku 1784. Jiné se pak táží na vnitřní účelnost, organizující historické procesy — tak například text o využití teleologických principů. Všechny tyto otázky, které spolu ostatně úzce souvisejí, skutečně Kantovými analýzami inspirovanými historií prostupují. Domnívám se, že text o *Aufklärung* je textem značně odlišným; v každém případě neklade přímo žádnou z těchto otázek, ani otázku po počátku, ani, navzdory prvnímu dojmu, otázku po završení, pouze se způsobem relativně diskrétním, téměř okrajovým, táže na imanentní teleologii samotného průběhu historie.

[1] Immanuel Kant, „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", in: *Berlinische Monatsschrift*, 1784.

Otázka, která se podle mého názoru poprvé objevila v tomto Kantově textu, je otázka po přítomnosti, otázka po současnosti (*actualité*): Co se dnes děje? Co se děje právě teď? A co je toto „nyní", v němž se my všichni nacházíme a které určuje okamžik, ve kterém píšu? Není to poprvé, co ve filosofické reflexi nacházíme odkazy na přítomnost, přinejmenším jako na determinovanou historickou situaci, která může mít hodnotu pro filosofickou reflexi. Když Descartes na začátku *Rozpravy o metodě* vypráví o svém vlastním vývoji a o svých filosofických rozhodnutích, která učinil s ohledem na sebe i na filosofii, odkazuje nakonec také explicitně k něčemu, co může být považováno za historický stav řádu poznání a věd jeho epochy. Ale v takovém typu referencí jde vždy o to nalézt v této konfiguraci, která je označena jako přítomnost, motiv pro nějaké filosofické rozhodnutí; u Descarta bychom nenalezli otázku typu: „Co přesně je tedy tato přítomnost, k níž náležím?" Nuže domnívám se, že otázka, na kterou Kant odpovídá a k jejímuž zodpovězení je ostatně přiveden tak, že mu byla předložena, je jiného druhu. Není to pouze: co v momentální situaci může určovat to či ono filosofické rozhodnutí? Otázka se týká toho, co tato přítomnost jest, týká se především určení jistého prvku přítomnosti, který je třeba rozpoznat, odlišit a dešifrovat mezi všemi ostatními. Co v přítomnosti má aktuální smysl pro filosofickou reflexi?

V odpovědi, kterou se na tuto otázku Kant snaží podat, chce ukázat, v čem je tento prvek nositelem a znakem procesu, týkajícího se myšlení, poznání,

filosofie; stejně tak se ale snaží ukázat, jak a v čem se ten, kdo hovoří jakožto myslitel, jakožto vzdělanec, jakožto filosof, sám stává součástí tohoto procesu a jak navíc hraje v tomto procesu jistou roli, vystupuje tedy jako moment a současně jako činitel.

Krátce řečeno domnívám se, že v tomto Kantově textu se objevuje otázka po přítomnosti jako filosofické události, do které náleží i filosof, který o ní hovoří. Pokud bychom měli v úmyslu dívat se na filosofii jako na jistou formu diskursivní praxe, která má svou vlastní historii, mohli bychom skrze tento text o *Aufklärung* vidět filosofii jako problematizující — myslím, že nepřekrucuji fakta, když řeknu, že poprvé v historii — svou vlastní diskursivní přítomnost: přítomnost, kterou zkoumá jako událost, jejíž smysl, hodnotu a filosofickou jedinečnost má vyjádřit a ve které má hledat jak svůj vlastní raison d'être, tak i základ toho, co říká. Pak ale vidíme, že pro filosofa už nebude otázka jeho vztahu k přítomnosti vůbec znamenat otázku příslušnosti k nějaké doktríně či tradici; nebude jednoduše otázkou jeho příslušnosti k nějakému lidskému společenství obecně, ale jeho příslušnosti k jistému „my", k „my", které se vztahuje na kulturní celek, charakteristický pro jeho vlastní přítomnost.

Toto „my" se tedy pro filosofa stává předmětem jeho reflexe; a právě tím se potvrzuje, že filosof se nemůže vyhnout otázce po této své zvláštní příslušnosti k onomu „my". Toto vše, filosofie jako problematizace přítomnosti a jako filosofovo zkoumání přítomnosti, které je on sám součástí a vzhledem ke které se má

vymezit, bude moci celkem dobře charakterizovat filosofii jako diskurs modernosti a o modernosti.

Řečeno schematicky, otázka modernosti byla v klasické kultuře kladena vzhledem k ose se dvěma póly, pólem starověku a pólem modernosti; byla formulována buď skrze vztah k přijatelné či nepřijatelné autoritě (jakou autoritu uznat? jaký model následovat? atd.), nebo také ve formě srovnávacího hodnocení (odpovídající ostatně první formulaci): stojí staří výše než moderní? nacházíme se v období úpadku? atd. Teď se ale zjevně objevuje nový způsob, jak klást otázku po modernosti už nikoliv v „podélném" vztahu ke starověku, ale spíše v čemsi, co bychom mohli nazvat „obloukovým" vztahem k vlastní přítomnosti. Diskurs musí znovu brát v potaz svou přítomnost, jednak aby mohl nalézt své vlastní místo, jednak aby vyjádřil jeho smysl, a nakonec aby určil způsob jednání, které je schopen uvnitř této přítomnosti vykonávat.

Jaká je moje přítomnost? Jaký je smysl této přítomnosti? A co vlastně dělám, mluvím-li o této přítomnosti? Zdá se mi, že v tom spočívá toto nové zkoumání modernosti.

To vše není ovšem nic více než jakási stopa, kterou by bylo třeba zkoumat do větších detailů. Bude třeba pokusit se o genealogii, a to nikoliv pojmu modernost, nýbrž spíše modernosti coby otázky. A třebaže považuji Kantův text za místo, v němž se tato otázka objevila, text sám je samozřejmě součástí širšího historického procesu, jehož rozsah bude třeba nejprve vymezit. Jedním ze zajímavých směrů studia jak 18. století vůbec, tak zejména *Aufklärung*, by bylo zkoumání následující skutečnosti: je to nepochybně velmi jedinečný kulturní proces: *Aufklärung* je tím, co samo sebe nazvalo *Aufklärung*; je nepochybně velmi jedinečným kulturním procesem, který nabyl vědomí sebe sama tím, že se takto pojmenoval, tím, že se vymezil skrze vztah ke své minulosti a ke své budoucnosti a že sám označil operace, jež má uskutečnit uvnitř své vlastní přítomnosti.

Není tedy *Aufklärung* nakonec první epochou, která pojmenovala sebe sama, a která místo aby se jednoduše podle starého zvyku charakterizovala jako doba úpadku nebo doba prosperity, doba lesku či bídy, pojmenovala se skrze jistou historickou událost, vycházející z obecných dějin myšlení, rozumu a vědění (*savoir*), událost, ve které má sama sehrát svou roli?

Aufklärung je éra, která formuluje své vlastní motto, svoje vlastní pravidlo, éra která si stanoví úkoly, vztahující se jednak k obecné teorii myšlení, jednak k její přítomnosti a formám vědění (*connaissance*), poznání (*savoir*), nevědomosti a iluze, v nichž rozpoznává svou historickou situaci.

Zdá se mi, že v této otázce *Aufklärung* pozorujeme jeden z prvních projevů jistého způsobu filosofování, který měl dlouhou historii dvou staletí. Jednou z nejdůležitějších funkcí tak řečené „moderní" filosofie (té, jejíž počátek můžeme umístit do posledních let 18. století) je zkoumání své vlastní aktuální přítomnosti.

Bylo by samozřejmě možné sledovat cestu tohoto způsobu filosofie po celé 19. století až do dneška. Ale

jedinou věcí, kterou bych si přál v této chvíli vyzdvihnout, je, že tuto otázku, kterou se zabýval v roce 1784, když odpovídal na tázání kladené zvnějšku, Kant nezapomněl. Záhy si ji bude klást znovu a bude se pokoušet zodpovědět ji v souvislosti s jinou událostí, která rovněž neustále zkoumala samu sebe. Touto událostí je Francouzská revoluce.

V roce 1798 Kant předkládá jakýsi druh pokračování k textu z roku 1784. Tehdy se pokusil odpovědět na jemu položenou otázku: „Co je toto *Aufklärung*, jehož jsme součástí?" a v roce 1798 odpovídá na otázku, kterou před něj postavila přítomnost, která však byla formulována již roku 1794 celou německou filosofickou diskusí. Tato otázka zněla: „Co je to revoluce?"

Spor fakult[2] je soubor tří pojednání, týkajících se vztahů mezi různými fakultami, které tvoří univerzitu. Pojednání druhé se týká sporu mezi fakultou filosofie a fakultou práva. Ale celou oblast vztahů mezi filosofií a právem zabírá otázka: „Existuje stálý pokrok ve vývoji lidstva?" A právě jako odpověď na tuto otázku uvádí Kant v pátém paragrafu svého pojednání tuto myšlenku: jestliže chceme odpověď na otázku, zda existuje stálý pokrok lidstva, musíme určit, zda existuje nějaká možná příčina takového pokroku; avšak jestliže jsme takovou možnost jednou zjistili, je třeba ukázat, zda tato příčina skutečně působí, tedy identifikovat nějakou událost, ukazující tuto příčinu jako skutečně působící. Označením nějaké příčiny jsme nedokázali nic víc, než že jsme určili možné výsledky, nebo přesněji možnost určitého účinku, ale skutečnost tohoto účinku nelze zjistit jinak než na základě existence události.

[2]Immanuel Kant, *Der Streit der Facultäten*, 1798.

Nestačí tedy sledovat nit teleologie, která by událost umožnila; je třeba uvnitř historie izolovat událost, která má hodnotu znaku.

O jaký znak tu ale jde? O znak existence příčiny, trvalé příčiny, která sama vede člověka historií po cestě pokroku. Stálá příčina, o níž musí být možné dokázat, že působila v minulosti, že působí v této chvíli a že bude působit i nadále. A tak bude událost, která nám umožní rozhodnout, zda tu existuje pokrok, znakem, jenž je *„rememorativum, demonstrativum, pronosticum"*. Je třeba, aby tento znak ukazoval, jak se věci dosud vždy měly (znak rememorativní), jak se mají nyní (znak demonstrativní) a jak se už napořád mít budou (znak prognostický). Tehdy si můžeme být jisti, že tato příčina, umožňující pokrok, nebude účinná pouze v jednom momentě, ale že zaručí všeobecnou tendenci celého lidstva postupovat ve směru pokroku. Otázka tedy zní: „Je někde kolem nás událost, která účinkuje jako rememorativní, demonstrativní a prognostická vzhledem k trvalému vývoji, zasahujícímu lidstvo jako celek?"

Kantovu odpověď není těžké uhodnout; přesto bych se rád věnoval té pasáži, v níž představuje revoluci jako událost, mající právě tuto hodnotu znaku. „Neočekávejme," píše na začátku paragrafu VI, „že tato událost bude spočívat ve vznešených gestech či těžkých zločinech, díky nimž se věci dříve důležité stávají nedůležitými, díky nimž to, co bylo považo-

váno za malé, náhle nabylo velikosti, či snad v tom, že starožitné a půvabné konstrukce zmizí jako mávnutím kouzelného proutku a na jejich místě se jakoby z hloubi země vynoří nové. Ne, nic takového."

Kant v tomto textu evidentně naráží na tradiční úvahy, které hledaly důkazy pokroku či stagnace v pádech impérií, ve velkých katastrofách, v nichž mizí ty nejpevněji zbudované státní celky, v obratech osudu, které jednu moc potlačují, a druhé dávají vyniknout. Je třeba si uvědomit, upozorňuje Kant své čtenáře, že rememorativní, demonstrativní a prognostický znak pokroku musíme hledat nikoliv v těchto velkých událostech, nýbrž v událostech daleko méně grandiózních, daleko méně viditelných. Nepodaří se nám analyzovat významové hodnoty naší přítomnosti, pokud ve věcech zdánlivě bez jakéhokoliv významu a hodnoty nedokážeme odhalit význam a hodnotu, které hledáme. Co je tedy touto událostí, která nepatří mezi ty „velké" a viditelné? Bylo by samozřejmě paradoxní tvrdit o revoluci, že není nadmíru nápadnou událostí. Není snad sama příkladem události, která vše převrací, která způsobuje, že velké věci se stávají malými a malé velkými, která pohlcuje zdánlivě pevné struktury společnosti a státu? Skutečně významným aspektem revoluce je však pro Kanta něco jiného. Revoluční drama samo o sobě, a ani revoluční činy a gestikulace, která je doprovází, nejsou tím, co tvoří rememorativní, demonstrativní a prognostickou událost. Významný je spektakulární ráz revoluce, způsob, jímž byla přijata okolními diváky, kteří se na ní nepodíleli, ale přihlíželi jí, svědčili o ní a nechávali se jí, v dob-

rém i zlém, strhnout. Revoluční převrat netvoří důkaz pokroku; za prvé proto, že věci pouze převrací, a dále proto, že kdybychom měli revoluci nějak předělat, nebylo by to možné. K poslednímu bodu se vztahuje i tato velmi zajímavá pasáž: „Nezáleží příliš na tom, zda revoluce tohoto duchaplného národa, které jsme dnes svědky (jedná se tedy o Francouzskou revoluci), bude úspěšná či neúspěšná, nezáleží příliš ani na tom, zda nahromadí bídu a krutost do takové výše, že citlivý člověk, i když může chovat jistou naději na úspěch, se nikdy neodváží, jestliže jsou vyžadovány takové oběti, postavit se znovu do čela." Revoluční proces sám tedy není tím, co je důležité. Na tom, zda uspěje či ztroskotá, příliš nezáleží, něco takového nemá s pokrokem, nebo přinejmenším se znakem pokroku, po kterém pátráme, nic společného. Úspěch nebo porážka revoluce nejsou znakem pokroku, ale ani znakem toho, že k žádnému pokroku nedochází. Skutečnost je dokonce taková, že kdyby existovala možnost revoluci dopředu poznat, vědět, jak probíhá, a současně ji úspěšně dovést ke konci, stejně by se racionální člověk, jakmile by si spočítal cenu, kterou je třeba za takovou revoluci zaplatit, svého činu vzdal. Revoluce jako „převrat", jako podnik, který se může buď zdařit nebo ztroskotat a jehož cena je příliš vysoká, než aby mohla být zaplacena, nemůže být tedy považována za znak nějaké příčiny, schopné podporovat v dějinách stálý pokrok lidstva.

Naopak, významným a znak pokroku zakládajícím faktem je pro Kanta to, že kolem celé revoluce existuje „účast, pokud jde o přání, která téměř hraničí s en-

tuziasmem". Věcí, která je na revoluci důležitá, tedy není sama revoluce, nýbrž to, co se odehrává v hlavách lidí, kteří se jí neúčastní, nebo alespoň nejsou jejími principiálními činiteli, je to vztah, který k revoluci mají ti, kdo sami nejsou jejími aktivními činiteli. Prorevoluční entuziasmus je podle Kanta jistou morální dispozicí lidstva; tato dispozice se neustále projevuje dvěma způsoby: za prvé v právu všech národů na takové politické zřízení, které jim vyhovuje, a za druhé v principu tohoto zřízení, souhlasném s právem a morálkou, vyhýbat se každé útočné válce. Právě tato dispozice, vedoucí lidstvo ke zmíněnému politickému zřízení, je entuziasmem přisouzena revoluci. Revoluce jako podívaná, a ne jako gestikulace, revoluce jako ohnisko entuziasmu pro své diváky, a ne jako princip převratu pro ty, kdo se přímo účastní, je *„signum rememorativum"*, protože ukazuje přítomnost této dispozice už od počátku; je *„signum demonstrativum"*, protože ukazuje přítomnou účinnost této dispozice; a je také *„signum pronosticum"*, neboť i když nepochybně existují výsledky revoluce, jež mohou být zpochybněny, není možné zapomenout na dispozici, která byla skrze tuto revoluci odhalena.

Víme, že právě tyto dva prvky — politické zřízení, lidmi svobodně zvolené, a politické zřízení, vyhýbající se válce, jsou rovněž samým procesem *Aufklärung*, to jest, že revoluce skutečně završuje a rozvíjí sám proces *Aufklärung*, a právě v tomto smyslu jsou to události, které nemohou být zapomenuty. „Tvrdím", píše Kant, „že i bez prorockého ducha mohu

po prvních známkách a příznacích naší doby lidstvu předpovídat dosažení takového cíle, tedy dosažení stavu, v němž si lidé budou moci dát takovou ústavu, jakou si přejí, a ústavu, která bude bránit ofenzivní válce, a že od tohoto okamžiku nebude tento pokrok už více zpochybňován. Takový fenomén v dějinách lidstva už nebude zapomenut, protože v lidské přirozenosti odhalil takovou dispozici, takovou schopnost vyvíjet se, kterou by pro její subtilnost nedokázala z předchozího běhu událostí vyčíst žádná politika, neboť pouze přirozenost a svoboda, sjednocené v lidském rodě podle vnitřních principů práva, ji mohly nějak ohlašovat, byť neurčitě a jako nahodilou událost. I kdyby však tento cíl, spatřený revolucí, nebyl dosud dosažen, ať už pro konečný neúspěch revoluce, nebo reformy politického zřízení, i kdyby se po určité době vše vrátilo zpět do starých kolejí, jak dnes prorokují jistí politici, toto filosofické proroctví neztrácí nic ze své síly. Neboť tato událost je příliš důležitá, příliš propojena se zájmy lidstva, a její vliv je rozšířen na všechny části světa, než aby musela být znovu připomínána při všech tomu nápomocných příležitostech a aby během krizí nevyvolávala nové a nové pokusy tohoto typu, neboť ve věci tak důležité pro lidstvo je třeba, aby konstituce postupně dosáhla takového stupně důkladnosti, že ani opakované lekce zkušenosti nedokáží zabránit tomu, aby byla vyvolána ve všech myslích."

Revoluci neustále hrozí návrat do starých kolejí, ale jako událost, jejíž obsah sám je nedůležitý, dosvědčuje svou existencí permanentní možnost, která

nemůže být zapomenuta: pro budoucí historii zaručuje samu kontinuitu cesty pokroku.

Snažil jsem se Kantův text o *Aufklärung* situovat; za okamžik se pokusím číst jej trochu důkladněji. Snažil jsem se také ukázat, jak Kant reflektoval o patnáct let později událost mnohem dramatičtější, Francouzskou revoluci. S těmito dvěma texty se ocitáme jistým způsobem v počátku, v místě zrodu celé dynastie filosofických otázek. Dvě otázky „Co je *Aufklärung*? Co je revoluce?" jsou dvě formy, ve kterých Kant klade otázku po své vlastní přítomnosti. Jsou to otázky, které jak věřím nepřestávají pronásledovat ne-li celou moderní filosofii od 19. století, tedy přinejmenším velkou část této filosofie. Zdá se mi proto, že *Aufklärung* jako jedinečná událost, otevírající evropskou modernost, a jako stálý proces, projevující se v dějinách rozumu, ve vývoji a založení forem racionality a techniky, autonomie a autority vědění, pro nás není jednoduše nějakou epizodou v historii idejí. Je filosofickou otázkou, vepsanou od 18. století do našeho myšlení. Ponechme jejich uctívání ty, kdo se snaží, aby bylo opatrováno živé a neporušené dědictví *Aufklärung*. Neboť tato úcta je nepochybně tou nejdojemnější zradou. Nevolám po tom, abychom ochraňovali ostatky *Aufklärung*, jde tu o samu otázku po této události a po jejím smyslu (otázku dějinnosti myšlení univerzálního), která by měla přetrvávat v přítomnosti a být opatrována duchem jako to, co musí být myšleno.

Otázka po *Aufklärung* neboli otázka po rozumu prochází jako historický problém více či méně skrytě

celým filosofickým myšlením od Kanta až do dneška. Druhou stranou přítomnosti, kterou Kant zkoumal, je revoluce: revoluce současně jako událost, jako zlom a převrat v dějinách, jako neúspěch, ale současně jako hodnota, jako znak dispozice, která se uplatňuje v historii a ve vývoji lidstva. Ani zde není úkolem filosofie určit, která část revoluce by měla být uchována a vyzdvižena jako model. Jde o to, co máme dělat s touto vůlí k revoluci, s tímto prorevolučním „entuziasmem", jenž je cosi jiného než revoluční podnik sám. Dvě otázky: „Co je to *Aufklärung*?" a „Co dělat s vůlí k revoluci?" dohromady definují pole filosofického zkoumání, týkajícího se toho, čím jsme v naší přítomnosti.

Zdá se mi, že Kant založil dvě velké kritické tradice, mezi které je rozdělena moderní filosofie. Řekněme, že Kant ve svém velkém kritickém díle vymezil a založil tradici filosofie, tázající se na podmínky, za nichž je možné pravdivé poznání, a na tomto základě by se dalo říci, že celá jedna oblast moderní filosofie od 19. století do dneška se prezentovala, vyvíjela jako analytická metoda zkoumání pravdy.

V moderní a současné filosofii však existuje ještě jiný typ tázání, jiný typ kritického zkoumání: to, které se rodí právě v otázce po *Aufklärung* nebo v textu o revoluci. Tato jiná kritická tradice klade tuto otázku: „Jaká je tato naše aktuální přítomnost? Jaké je přítomné pole možných zkušeností?" Zde nejde o analytické zkoumání pravdy. Zde jde o cosi, co bychom mohli nazvat ontologií přítomnosti, ontologií nás samých, a zdá se mi, že filosofická volba, s níž jsme

právě teď konfrontováni, je tato: můžeme se rozhodnout buď pro kritickou filosofii, která se prezentuje jako filosofie zkoumající analytickou metodou pravdu všeobecně, anebo pro kritické myšlení, které má formu ontologie nás samých, ontologie aktuální přítomnosti. Právě tato druhá forma filosofie, rozvíjející se od Hegela k Frankfurtské škole, přes Nietzscheho a Maxe Webera, založila onu formu reflexe, s níž se pokouším pracovat.

POLITIKA A ETIKA

INTERVIEW

— V poslední době se v Americe o vaší práci hodně mluví ve srovnání s pracemi J. Habermase. Obvykle se tvrdí, že vy se zabýváte více etikou, zatímco Habermas politikou. Habermas například již ve svých dřívějších čteních vidí Heideggera jako politicky nebezpečného Nietzschova dědice. Spojuje Heideggera s německým neokonzervatismem. Považuje tyto lidi za Nietzschovy konzervativní dědice, zatímco vás považuje za jeho dědice anarchistického. Vy ale filosofickou tradici tímto způsobem nevykládáte, že?

— Přesně tak. Když byl Habermas v Paříži, určitou dobu jsme o tom spolu hovořili, a já jsem byl ve skutečnosti velice překvapen zjištěním, do jaké míry byl problém Heideggera a politických důsledků Heideggerových myšlenek pro něho významný a naléhavý. Jedna věc, kterou mi řekl, mě zarazila a rád bych se nad tím více zamyslel. Po vysvětlení, jak Heideggerovy myšlenky opravdu vedou k politické katastrofě, zmínil se o jednom svém profesorovi, jenž byl velkým a ve třicátých letech proslulým kantovcem, a vyprávěl mi, jak udivený a zklamaný byl, když při listování kartotékou v knihovně narazil na texty tohoto pří-

kladného kantovce z doby okolo roku 1934, které byly zjevně nacistické.

Právě nedávno jsem učinil podobnou zkušenost s Maxem Pohlenzem, který po celý svůj život hlásal univerzální hodnoty stoicismu. Probíral jsem se textem asi z roku 1934, věnovaným pojmu *Führertum* ve stoicismu.[1] Každý by si měl znovu přečíst úvodní stránku a závěrečné poznámky na konci knihy o *Führersidealu* a o pravém humanismu, který vytváří *Volk* oživený vládou svého vůdce... — Heidegger nikdy nenapsal nic tak zneklidňujícího. Je zbytečné dodávat, že nic z toho neodsuzuje ani stoicismus, ani kantovce.

Myslím si ale, že s některými fakty počítat musíme: je tu velmi mlhavé „analytické" spojení mezi filosofickou koncepcí a konkrétním politickým stanoviskem někoho, kdo se ho dovolává; ani „nejlepší" teorie nevytvářejí dostatečně účinnou ochranu proti katastrofickým politickým rozhodnutím; jistá velká témata, jako „humanismus", mohou sloužit pro kdeco — například aby ukázala, s jakou vděčností by Pohlenz přivítal Hitlera.

Nevyvozuji z toho, že je možné říci cokoli v rámci řádu nějaké teorie, ale naopak, že přísné, rozvážné, „experimentální" stanovisko je nezbytné; v každém okamžiku, krok za krokem, musí člověk porovnávat, co někdo říká a co si myslí, s tím, jak jedná a čím doopravdy je. Nikdy jsem se příliš nezabýval lidmi,

[1] Max. Pohlenz, *Antikes Führertum. Cicero de Officiis und das Lebensideal des Panaitios*, Teubner, Leipzig 1934.

kteří říkají: „Vy si půjčujete myšlenky od Nietzscheho; Nietzsche byl zneužit nacisty, a proto..."; ale na druhou stranu, vždy jsem se snažil spojovat tak těsně, jak jen to bylo možné, historickou a teoretickou analýzu mocenských vztahů, institucí a vědění s hnutími, kritikami a zkušenostmi, které je vyzdvihovaly ve skutečných otázkách. Jestliže jsem trval na všech těchto „praktikách", nebylo to proto, abych „aplikoval" ideje, ale proto, abych je prověřil a abych je modifikoval. Klíč k osobnímu politickému názoru filosofa nelze hledat v jeho idejích, jako by bylo možné jej z nich vyvozovat, ale mnohem spíš v jeho filosofii, v tom jak žije, v jeho životě filosofa, v jeho *étosu*.

Jediný z francouzských filosofů, který se během války podílel aktivně na odboji, byl Cavaillès, historik matematiky, který se zajímal o vývoj jejích vnitřních struktur. Žádný z těch filosofů, kteří se angažovali v politice — Sartre, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty — nehnul ani prstem.

— Je v tom také něco, co by bylo možné aplikovat na vaši práci historickou? Zdá se mi totiž, že ti, co vás čtou, ve vás vidí politického myslitele více, než byste si přál — nezachází to až příliš daleko? Považovat vás za anarchistického dědice Nietzscheho je podle mého názoru naprostý omyl; staví to vaši práci do špatného kontextu.

— Souhlasím víceméně s myšlenkou, že to, co mne ve skutečnosti zajímá, je daleko více morálka než politika, či v každém případě politika jakožto etika.

— Netýká se to však spíš vaší práce z doby před pěti nebo deseti lety? Jinými slovy z doby, kdy jste byl považován více za filosofa nebo historika moci než za historika já nebo subjektu? Nepochybně právě proto jste byl pokládán spíše za toho, kdo hlásá odlišné pojetí politiky, než za někoho, kdo žádné nemá. A právě proto ve vás marxisté, Habermasovi přívrženci a další viděli protivníka, s nímž se musí utkat.

— Zaráželo mne, že jsem byl od počátku považován za nepřítele marxistů, za nepřítele pravice, za nepřítele reprezentantů středu. Myslím si, že kdyby má práce byla záměrně politická, nakonec by si někde své místo našla.

— Kde?

— Nevím, ... kdyby ale byla politická, muselo by to být někde na poli politiky. Ve skutečnosti jsem ale chtěl v politice nějak jinak klást otázky a osvětlit v oblasti politiky, jakož i v oblasti historického a filosofického tázání, některé problémy, které neměly do té doby právo se objevit. Domnívám se, že otázky, které jsem se pokoušel položit, nejsou ovlivněny předem vytvořeným politickým názorem a nesměřují k uskutečnění nějakého určitého politického projektu.

Patrně právě to chtějí říci ti, kdo mi vytýkají, že nemám žádnou globální teorii. Jenže já si myslím, že formy totalizace, jaké nabízí politika, jsou ve skutečnosti vždy značně omezené. Pokouším se naopak, na rozdíl od jakékoli *totalizace*, která je *abstraktní*

a *omezující*, *otevřít* problémy co možná *konkrétní i všeobecné*, které se dotýkají politiky jakoby z druhé strany, směřují napříč společnostmi, zakládají naše dějiny a současně jsou našimi dějinami kladeny: například problém vztahu mezi rozumem a šílenstvím, otázka nemoci, zločinu či sexuality. A bylo nutné pokusit se je položit jako otázky jednak současné, jednak historické, jako morální, epistemologické a politické problémy.

— A toto vše je nesnadné situovat v rámci zápasu, který se již vede, protože hranice stanovili jiní...

— Je těžké promítat tyto otázky, které mají více dimenzí, více stran, do osobního politického prostoru. Jeden marxista kdysi řekl, že jsem nebezpečím pro západní demokracii — skutečně jsem to četl; jeden socialista napsal, že myslitel, který je mi nejblíže, je Adolf Hitler ve své knize *Mein Kampf*. Liberály jsem byl označen za technokrata, za agenta de Gaullovy vlády; stoupenci pravice, gaullisté i jiní mne považovali za nebezpečného levicového anarchistu; jeden americký profesor se ptal, proč takový kryptokomunista jako já, zjevný agent KGB, byl pozván na americké univerzity, a tak dále. Není to nic vážného; všichni jsme tomu byli, myslím, vystaveni — vy, jak se domnívám, také. To vůbec není okolnost, která by tvořila nějaký výjimečný rys mé vlastní situace; ale chcete-li, nemyslím si, že by člověk kladením těchto eticko-epistemologicko-politických otázek zaujímal nějakou pozici na šachovnici.

— Označení etický myslitel, které je vám připisováno, se mi zdá správné, velmi zajímavé, ale je třeba upřesnit, že se tu nejedná o čirou kontemplaci. Nevyhnutelně jste musel působit řadu let ve velmi specifických oblastech francouzské společnosti, ale co je zajímavé a asi i nejvíce dráždí politické strany, je způsob, jakým jste to dělal, tedy že jste spojoval analýzu s typem jednání, které není samo o sobě ideologické a které je proto mnohem těžší pojmenovat... a navíc pomáháte jiným lidem vést jejich boj, který se odehrává ve specifických oblastech; a to je, smíme-li tomu tak říkat, etika, interakce mezi teorií a praxí; etika, která spočívá ve spojení těchto dvou oblastí. Myšlení a jednání jsou propojeny v jakémsi etickém smyslu, ale v takovém, jehož důsledky musíme chápat jako věci politické.

— Ano, ale já se domnívám, že etika je praxe a *étos* je způsob bytí. Vezměme si příklad, který se týká nás všech — Polsko. Budeme-li se zabývat otázkou Polska jakožto politickým problémem, je jasné, že velice brzy budeme muset konstatovat, že nemůžeme nic dělat. Nemůžeme vyslat oddíl výsadkářů, ani nemůžeme vypravit obrněná vozidla, aby osvobodila Varšavu. Řekl bych, že politicky to musíme uznat, ale snad se shodneme, že z etických důvodů je problém Polska třeba formulovat způsobem, který neakceptuje, co se tam děje, ani pasivitu našich vlád v této otázce. A myslím si, že toto je etické stanovisko, ale je to zároveň stanovisko politické; nelze jen říci: „Protestuji", nýbrž je třeba proměnit tento

postoj v neotřesitelný politický fakt, s nímž budou muset nějakým způsobem počítat ti, kdo vládnou zde i tam.

— Existuje určitý pohled na politiku, v Americe spojený se jménem Hannah Arendtové, a nyní i Jürgena Habermase, který nechápe moc jako vztah nadvlády, nýbrž její možnost spatřuje v konsensuálním jednání, ve společném jednání, Tato myšlenka, že moc může být konsensus, sféra intersubjektivity, společné jednání, je myšlenka, kterou se právě vaše dílo zdá zpochybňovat. Bylo by obtížné hledat ve vašem díle představu nějaké alternativní politiky. A v tomto smyslu pak můžete být vnímán jako myslitel antipolitický.

— Uvedu několik velmi jednoduchých příkladů, které však, jak se domnívám, nevybočují z tématu, o kterém hovoříte: jestliže si vezmeme trestní systém, problém, který je často diskutován, jsme si tu dobře vědomi úsilí, které je v mnoha demokratických zemích vynakládáno v této záležitosti a které směřuje k přeměně trestního soudnictví do jiné podoby, nazývané v USA *informal justice*, ve Francii *forme sociétale*. Ve skutečnosti to znamená, že jistá forma autority je svěřena skupinám, lídrům ve skupinách. Tato autorita se řídí jinými pravidly a používá jiné prostředky, ale vyvolává rovněž mocenské účinky, které ale neplatí nutně proto, že nejsou zaručeny státem a nepostupují stejnou sítí autority. Abych se vrátil k vaší otázce: myšlenka konsensuální politiky může skutečně, v daném okamžiku, sloužit jako regulativní princip, nebo spíše jako kritický princip s ohledem na ostatní politické

formy; ale nevěřím, že by se tím odstranil problém mocenských vztahů.

— Ale mohu vám na tomto místě položit otázku, která vychází z díla Hannah Arendtové? Arendtová vyhrazuje slovo „moc" pouze pro jednu z jeho dvou stránek. Použijme tento termín o něco šířeji a řekněme, že Arendtová vidí dvě možné stránky moci. Existují určité vztahy mezi lidmi, které jim umožňují provádět věci, jež by jinak nebyli schopni vykonat; lidé jsou svázáni mocenskými vztahy v tom smyslu, že společně mají určitou schopnost, kterou by jinak neměli, a to předpokládá, mimo jiné, jisté vzájemné porozumění, které může zahrnovat také vztahy podřízenosti, protože jednou z nutných podmínek tohoto společného jednání je, že zde musí být jakési vedení nebo vůdce — ale to by, podle Arendtové, nemělo vytvářet vztahy typu ovládání; a pak je tu druhá stránka moci, která je v týchž vztazích implikována: ta, která se uplatňuje pouze v těch vztazích, v nichž jde jednoznačně o ovládání jedněch lidí druhými. Uznáváte tyto dva aspekty moci, nebo spíše definujete moc ve smyslu její druhé stránky?

— Myslím, že právem kladete problém vztahů ovládání, protože mně se ve skutečnosti zdá, že v množství analýz, prováděných Arendtovou, nebo v jiných případech, pozorovaných z její perspektivy, jsou vztahy ovládání vždy odděleny od mocenských vztahů. Avšak kladu si otázku, není-li toto rozlišení pouze verbální; můžeme sice pozorovat určité mocenské vztahy, které fungují tím způsobem, že konstituují globálně efekt

ovládání, ale síť vytvořená těmito mocenskými vztahy bude těžko dovolovat nějaké rozlišování. Řekl bych, že vycházejíce z tohoto obecného tématu, musíme být výjimečně opatrní i empiričtí. Například v pedagogickém vztahu, to jest ve vztahu vyučování, směřujícím od toho, kdo ví více, k tomu, kdo ví méně, není nic, co by dokazovalo, že nejlepší výsledky přináší samospráva, stejně jako zde není nic, co by dokazovalo opak, totiž že je překážkou. Vcelku bych tedy odpověděl kladně, ale s výhradou, že všechny detaily musí být podrobeny zkoumání.

— I když se snad lze domnívat, že tento konsensuální model je pouhou fiktivní představou, lidé mohou nicméně jednat podle této fikce takovým způsobem, že dosažené výsledky budou lepší než jednání, které by vyplývalo z mnohem tísnivějšího pohledu na politiku jakožto represivní a donucovací praxi; a tak ačkoli z empirického hlediska můžete mít pravdu a ačkoli utopické iluze nemůže být nikdy dosaženo, přesto pragmaticky může být v jistém smyslu lepší, zdravější, svobodnější — představte si zde pozitivní hodnoty, které chcete —, když připustíme, že konsensus je cílem, o nějž stále ještě stojí za to usilovat, spíš než když tuto myšlenku prostě smeteme ze stolu a řekneme, že jeho dosažení je nemožné.

— Ano, chápu to jako, řekněme, kritický princip...

— Jako regulativní princip?

— Nenazýval bych to regulativním principem, to bychom zašli příliš daleko, protože jakmile řeknete re-

gulativní princip, připouštíte, že fakt musí být uspořádán vzhledem k němu, a to v mezích, jež může definovat zkušenost či kontext. Já bych spíše řekl, že je to snad permanentně kritická idea: je třeba ptát se sám sebe, jaký poměr nonkonsensuality je zahrnut v určitých mocenských vztazích a zda je tento stupeň nonkonsensuality nutný či ne, a potom je možné zkoumat každý mocenský vztah v tomto rozsahu. Nanejvýš bych řekl: možná není nutné být pro konsensus, ale rozhodně je nutné být proti nonkonsensualitě.

— Problém podrobení není totéž jako problém rozkazování. V současné době můžeme velmi často sledovat, jak se ve jménu konsensu, svobody, sebevyjádření a všeho takového užívá na poli moci zcela odlišného druhu operací, které nejsou sice striktně vzato ovládáním, ale které nicméně nejsou příliš atraktivní. Považuji za jeden z úspěchů dosažených analýzou moci, že ukazuje, jak určitá idea podrobení, které není přímo rozkazováním, může být přesto velmi nebezpečná.

— Moc disciplinárního typu, jako jeden z typů, který je vykonáván — který přinejmenším byl vykonáván — v jistém počtu institucí, v podstatě takových, jaké Erving Goffman nazývá totální instituce, je druh moci naprosto lokalizovaný; je to zaklínadlo, vynalezené v určitém okamžiku. Měla už určité množství následků, byla pociťována jako naprosto netolerantní nebo částečně netolerantní; ale je zcela zřejmé, že nereprezentuje adekvátně všechny mocenské vztahy a všechny možnosti mocenských vztahů. Moc není disciplína; disciplína je možná procedura moci.

— Ale neexistují disciplinární vztahy, které nemusí nutně být vztahy ovládání?

— Existují samozřejmě konsensuální disciplíny. Pokusil jsem se ukázat hranice toho, čeho jsem chtěl dosáhnout, a to je analýza specifické historické figury, dokonalé techniky vlády nad jednotlivci. Z těchto analýz ale pro mne žádným způsobem neplyne, že by platily za obecnou analýzu všech možných mocenských vztahů.

POLEMIKA, POLITIKA A PROBLEMATIZACE

— Proč se neúčastníte polemik?

— Mám rád diskuse, a když je mi položena otázka, snažím se na ni odpovědět. Nerad se však, to je pravda, účastním polemik. Jestliže otevřu knihu a vidím, že autor obviňuje svého protivníka z „infantilního levičáctví", tak takovou knihu raději zase zavřu. To není můj styl, nepatřím mezi lidi, kteří to takto dělají. Trvám na tomto rozlišení jako na něčem, co je podstatné: jde zde o jistou morálku, o morálku týkající se pravdy a vztahu k ostatním.

Při seriózní hře otázek a odpovědí, při procesu vzájemného objasňování jsou práva každé z osob v témže smyslu imanentní této diskusi. Jsou závislá pouze na situaci dialogu. Člověk kladoucí otázku užívá pouze práva, které mu bylo dáno: zůstat nepřesvědčen, vnímat rozpor, žádat více informací, zdůrazňovat rozdílné postuláty, upozorňovat na chybná zdůvodnění. Rovněž ten, kdo na otázku odpovídá, neužívá žádná práva, která by sahala mimo diskusi samu; logikou svého vlastního diskursu je svázán s tím, co už řekl dříve, a jakmile přistoupí na dialog, je svázán s tázáním se druhých. Otázky a odpovědi závisí na hře — na

hře, která je zároveň příjemná i obtížná — ve které se každý z obou partnerů snaží, aby použil jen ta práva, která jsou mu propůjčena druhými a přijatou formou dialogu.

Účastník polemiky, na druhé straně, postupuje obrněn privilegii, která si přivlastnil napřed, a nikdy nebude souhlasit s otázkou. V principu si osobuje práva, která ho opravňují vést válku a činí tento boj spravedlivým; nesetkává se proto s partnerem pro pátrání po pravdě, ale s protivníkem, nepřítelem, který je špatný, škodlivý a jehož existence znamená ohrožení. Pro něho potom taková hra není založena na uznání druhé osoby jako subjektu, který je též oprávněn mluvit, ale na jeho vyloučení jakožto partnera z jakéhokoli dialogu a jeho konečným cílem bude nikoli co nejvíce se přiblížit spletité pravdě, nýbrž zasadit se o vítězství spravedlivé věci, kterou zastával od počátku. Polemik se opírá o legitimitu, z níž je jeho protivník už podle definice vyloučen.

Možná bude jednou nezbytné sepsat dlouhé dějiny polemiky jakožto parazitní formy diskuse a překážky při hledání pravdy. Zdá se mi, řečeno velmi zjednodušeně, že dnes můžeme sledovat tři modely polemiky: náboženský model, právnický model a politický model. Tak jako tažení proti kacířství, i polemika si staví za úkol vymezit nedotknutelnou podstatu dogmatu, fundamentální a nutný princip, který protivník v něčem opominul, ignoroval nebo se proti němu v něčem prohřešil; a toto zanedbání odsuzuje polemika jako morální poklesek. Jako kořeny této chyby nachází vášeň, touhu, zájem, celou sérii slabostí a ne-

přijatelných náklonností, které ji činí trestuhodnou. Stejně jako soudní praxe ani polemika neposkytuje žádnou možnost rovnocenné diskuse: vede procesní řízení; nejedná s partnerem v dialogu, nýbrž je to proces s podezřelým; shromažďují se tu důkazy o jeho vině, označují se přestupky, jichž se dopustil, a vyslovují se verdikty a vynášejí nad ním rozsudky. Rozhodně zde nejsme v řádu společného hledání; polemik svou pravdu předkládá ve formě svých soudů a s odvoláním na autoritu, kterou si sám uděluje. Ale nejmocnější je dnes model politický model. Polemika určuje spojenectví, z ní se rekrutují stoupenci hnutí, ona sjednocuje jejich zájmy či názory, reprezentuje strany; klade druhého jakožto nepřítele, který má opačné zájmy, proti němuž musíme bojovat až do chvíle, kdy je tento nepřítel poražen a je buď donucen se vzdát, nebo zcela zmizí.

Samozřejmě že oživení těchto politických, právních a náboženských praktik v polemice není nic víc než pouhé divadlo. Mnoho se tu gestikuluje — prokletí, exkomunikace, odsouzení, bitvy, vítězství a porážky jsou jen slovní. Avšak navíc, v řádu diskursu, jsou také způsobem jednání, které není bez následků. Mají sterilizující účinky: viděl už někdy někdo, že by se v polemice zrodila nová myšlenka? A jak by k tomu také mohlo dojít, když účastníci rozhovoru se hlásí ke slovu ne proto, aby rozmluva dále pokročila, aby více a více riskovali tím, co řeknou, ale proto, aby se stále uspokojovali tím, že je správné, co tvrdili už dříve, že jsou v právu, které musí bránit, a aby se ujišťovali o své nevinnosti? A je tu dokonce něco mnohem vážnějšího: v této komedii se předvádí války, bitvy, cvičení a bezpodmínečné kapitulace; jde až tam, kam sahá pud smrti. Ale je opravdu nebezpečné utvrzovat někoho v přesvědčení, že těmito cestami lze dosáhnout pravdy a přiznávat hodnotu, i když pouze symbolickou, politickým praktikám, ke kterým by takové přesvědčení opravňovalo. Představme si teď na chvíli, že mávneme kouzelnou hůlkou a jeden z protivníků v polemice bude mít možnost použít všechnu moc, kterou by chtěl, nad tím druhým. Nemusíme si to ani představovat: stačí se podívat na to, jak před určitou dobou probíhaly debaty o lingvistice nebo o genetice v SSSR. Byly to pouze nenormální odchylky od toho, co považujeme za korektní diskusi? Vůbec ne, byly to reálné důsledky polemických stanovisek, jejichž účinky normálně zůstávají nevyjádřené.

— Býváte pokládán na základě svých knih za idealistu, nihilistu, za „nového filosofa", antimarxistu, neokonzervativce atd... Kde skutečně stojíte?

— Skutečně si myslím, že jsem byl postupně a někdy i současně stavěn v podstatě na všechna pole politické šachovnice: levičák, anarchista, zjevný či maskovaný marxista, nihilista, zjevný či skrytý antimarxista, technokrat ve službách gaullismu, neoliberál... Jeden americký profesor si stěžoval, že takový kryptomarxista, jako já, byl pozván do USA, a byl jsem též obviňován východoevropským tiskem, že jsem spolčen s tamějšími disidenty. Žádná z těchto skutečností by sama o sobě nebyla významná, ale vezmeme-li je

na druhé straně společně, něco znamenají. A musím přiznat, že mě to, co znamenají, celkem těší.

Je pravda, že dávám přednost neztotožňovat sám sebe s ničím a jsem pobaven různorodostí způsobů, jak jsem posuzován a klasifikován. Něco mi říká, že nyní, po vynaložení takového úsilí, by se pro mne mohlo najít více či méně pravděpodobné místo ve všech možných směrech; a protože zřejmě nemohu zpochybňovat kompetence těch, kteří jsou zamotáni ve svých navzájem si odporujících soudech, protože není možné odvolávat se na jejich nepozornost nebo předsudky, musím uznat, že jejich neschopnost někam mne zařadit má něco společného se mnou.

Není pochyb, že se to týká především mého přístupu k politickým otázkám. Je pravda, že můj postoj neodpovídá té formě kritiky, která sebe samu prohlašuje za metodické zkoumání, jemuž jde o to, aby byla odmítnuta všechna možná řešení, vyjma toho jediného, které platí. Spíše mi jde o „problematizaci": je to, řekněme, zkoumání určité oblasti jednání, praktik a myšlenek, ve které, jak se mi zdá, jsou problémy předkládány politice. Nemyslím si například, že by existovala nějaká „politika", jež by v případě šílenství a duševní nemoci přinášela nějaké spravedlivé a definitivní řešení. Myslím si ale, že v šílenství, v mentálních poruchách, v problémovém chování leží důvody pro kladení otázek politice a že politika musí na tyto otázky odpovídat, ale nikdy je nezodpoví dokonale. Stejným způsobem je třeba přistupovat i ke zločinnosti a trestání: bylo by přirozeně chybou myslet si, že politika by se neměla starat o prevenci a

potírání zločinnosti, a proto že by se neměla zabývat určitými věcmi, které modifikují formu, význam či frekvenci zločinů, ale bylo by právě tak mylné se domnívat, že existuje nějaký politický recept, který by problém kriminality vyřešil a dovedl jej do zdárného konce. A totéž se týká sexuality: neexistuje odděleně bez vztahu k politickým strukturám, požadavkům, zákonům, opatřením, které pro ni mají prvořadý význam: a přece nemůže nikdo od politiky očekávat, že by nám poskytla řešení, v němž by sexualita přestala být problémem.

Je tedy třeba myslet vztah těchto odlišných zkušeností k politice; to neznamená, že budeme politiku považovat za konstitutivní princip těchto zkušeností ani za řešení, které by definitivně zpečetilo jejich osud. Problémy, které takové zkušenosti staví před politiku, musí být prozkoumány. Je však také nutné určit, co v politice skutečně znamená „klást problémy". R. Rorty poukazuje na to, že se v těchto analýzách neopírám o stanovisko nějakého „my" — jednoho z těch „my", pro něž konsensus, hodnoty či tradice stanovují rámec našeho myšlení a určují podmínky, za nichž může být potvrzováno. Ale problém je právě, zda je skutečně správné umístit sebe sama do rámce nějakého „my", abych potvrdil principy, které zastávám, a hodnoty, které uznávám, či zda není spíše nezbytné učinit možnou nějakou budoucí formaci tohoto „my" vypracováním příslušné otázky. Zdá se mi totiž, že „my" nesmí předcházet otázce; může být pouze výsledkem — a nutně dočasným výsledkem — otázky, která je položena novými

slovy, v kterých ji člověk zformuluje. Nejsem si například jist, že v době, kdy jsem psal *Dějiny šílenství*, zde bylo nějaké původní, uchopitelné „my", na něž bych se měl při psaní mé knihy odvolávat a jehož spontánním vyjádřením by tato kniha měla být. Laing, Cooper, Basaglia a já jsme netvořili žádné společenství, ani mezi námi nebyla žádná spojitost. Ale problém sám vyvstával před těmi, kdo nás četli, jako se vynořoval i před některými z nás: totiž zda je možné zkonstruovat nějaké „my" na základě díla, které bylo vykonáno, nějaké „my", které by zformovalo nové akceschopné společenství.

Nikdy jsem se nepokoušel analyzovat něco takového z pohledu politiky, ale vždy jsem se tázal politiky, co může říci k problémům, s nimiž je konfrontována. Zkoumal jsem, jaké pozice zaujímá a jaké k tomu má důvody; nezkoumal jsem to proto, abych vytvořil nějakou teorii toho, co dělám. Nejsem ani odpůrce, ani partyzán marxismu; ptal jsem se jen marxismu, co mi může říci o zkušenostech, které kladou takovéto otázky.

Co se týče událostí Května 1968, zdá se mi, že závisejí na jiné problematice. Nebyl jsem tou dobou ve Francii, vrátil jsem se až několik měsíců poté. A řekl bych, že je zde možné objevit naprosto protikladné prvky: na jedné straně široce podporované úsilí předložit politikům celou sérii otázek, které neměly povahu tradičních otázek z oblasti politiky (otázky týkající se postavení žen, vztahů mezi pohlavími, medicíny, duševních chorob, životního prostředí, menšin, delikvence); a na druhé straně touha přeložit všechny

tyto problémy do jazyka teorie, více či méně odvozené přímo z marxismu. Ale tento proces, jak bylo zřejmé v průběhu času, vedl nikoli k překonání problémů, které před nás postavila marxistická doktrína, ale naopak ke stále jasnější manifestaci bezmocnosti marxismu čelit těmto problémům. Takže člověk se ocitl v pozici, kdy stál proti politice s otázkami, které jí byly adresovány, ale které samy nepocházely z politické doktríny. Z tohoto hlediska se mi zdá, že tato liberalizace aktu tázání sehrála pozitivní roli: nyní tu byla tato pluralita otázek kladených politice spíše než opakované začleňování aktu tázání do rámce nějaké politické doktríny.

— *Souhlasil byste s formulací, že se vaše práce soustředí okolo vztahů mezi etikou, politikou a genealogií pravdy?*

— V jistém smyslu lze nepochybně říci, že se pokouším analyzovat vztahy mezi vědou, politikou a etikou. Ale nemyslím si, že by to zcela přesně vyjadřovalo to, o co jsem se snažil. Nechci zůstávat na jedné úrovni, spíše se snažím sledovat, jak mohou tyto procesy interferovat jeden s druhým při formování oblasti vědy, politické struktury či morálních praktik. Vezměme si jako příklad psychiatrii: není pochyb o tom, že dnes je možno ji analyzovat podle její epistemologické struktury — i když je tato struktura stále ještě dost nezřetelná; můžeme ji také analyzovat v rámci působení politických institucí, v nichž je zapojena; a také ji můžeme studovat z hlediska jejích etických důsledků, s ohledem na osoby, které jsou objektem

psychiatrie, stejně tak jako s ohledem na samotné psychiatry. Ale to nebylo mým cílem. Mnohem více jsem se snažil vidět, jak jsou při formování psychiatrie jakožto vědy, ohraničení jejího pole působení a definování jejího předmětu zájmu, implikovány politické struktury a morální praktiky: ve dvojím smyslu, tedy že byly jednak předznamenány progresivní organizací psychiatrie jako vědy a také byly pozměněny jejím formováním. Psychiatrie, jak ji známe, by neexistovala bez celé souhry politických struktur a bez souboru etických postojů; ale i opačně, uvedení šílenství do oblasti vědění změnilo politické praktiky a morální postoje, které se ho týkaly. To byla záležitost určující roli politiky a etiky v utváření pojmu šílenství jako speciální oblasti vědeckého zkoumání, ale také analyzující vlivy této vědy na politiku a morálku.

Rovněž tak se to má se vztahem ke delikvenci. Byla to otázka pohledu, jímž politická strategie mohla, když něčemu dávala status kriminality, působit na jisté formy vědění a na určité morální postoje; byla to také věc pohledu, jak mohly být tyto modality vědění a tyto formy morálky reflektovány a ovlivněny těmito disciplinárními technikami. V případě sexuality jsem chtěl izolovat formování morálního postoje; ale toto utváření jsem se pokoušel rekonstruovat pomocí hry, kterou se projevuje v politických strukturách (především ve vztahu mezi sebeovládáním a ovládáním druhých) a v modalitách vědění (sebepoznání a poznání různých oblastí činnosti).

V těchto třech oblastech — šílenství, delikvence a sexualita — jsem vždy zdůrazňoval určitý aspekt:

stanovení jisté objektivity, vývoj politiky a ovládání sebe, a rozvinutí etiky a morálních praktik s ohledem na sebe sama. Ale pokaždé jsem se také pokoušel poukázat na prostor, obsazený druhými dvěma komponenty, které jsou nezbytné pro vytvoření tohoto pole zkušenosti. To je v podstatě věc různých příkladů, v nichž jsou tři základní prvky každé zkušenosti implikovány; hra pravdy, vztahů k moci a forem vztahů k sobě samému a k ostatním. A přestože každý z těchto tří příkladů zdůrazňoval, jistým způsobem, jeden z těchto tří aspektů — protože zkušenost šílenství byla v poslední době organizována především jako záležitost vědy, zkušenost kriminality jako oblast politické intervence, zatímco zkušenost sexuality byla definována jako etická záležitost — pokaždé jsem se snažil ukázat, jak jsou tu přítomny druhé dva prvky, jakou roli tu hrají a jak je každý z nich ovlivněn transformací těch druhých dvou.

— Poslední dobou jste mluvil o „historii problematizace". Co chápete pod tímto pojmem?

— Už dlouhou dobu se pokouším zjistit, zda by bylo možné popsat historii myšlení s odstupem jak od dějin idejí — čímž myslím analýzu systémů reprezentace —, tak od dějin způsobů myšlení — čímž myslím analýzu postojů a způsobů chování (*schémas de comportement*). Zdálo se mi, že je tu jeden prvek, kterým by bylo možné popsat dějiny myšlení: to, co bychom mohli nazvat problémy, nebo přesněji problematizace. Pro myšlení je charakteristické, že je to

něco zcela odlišného od soustavy reprezentací, která je základem jistého chování; je to též něco naprosto jiného než oblast postojů, jež by určovaly toto chování. Myšlení není něco, co sídlí v jistém způsobu chování a dává mu smysl; je to spíš něco, co dovoluje člověku ustoupit od tohoto způsobu jednání nebo reagování, zpřítomnit si ho jako objekt zkoumání a ptát se na jeho smysl, jeho podmínky a jeho cíle. Myšlení je svobodou vzhledem k tomu, co děláme, je to pohyb, pomocí něhož sami od svého jednání odstupujeme, umísťujeme jej do pozice objektu a reflektujeme jej jako problém.

Říci, že studium myšlení je analýza svobody, neznamená, že se budeme zabývat formálním systémem, který má vztah jen sám k sobě. Ve skutečnosti je pro oblast jednání, chování vstupujícího na půdu myšlení nezbytný určitý počet faktorů, které jej učiní nejistým, které jej zbaví jeho důvěrnosti nebo vyprovokují jisté množství potíží okolo něj. Tyto prvky vyplývají ze společenských, ekonomických nebo politických procesů. Ale jejich jedinou úlohou je nás podněcovat. Mohou tu být a vyvíjet svou činnost po velmi dlouhou dobu, než dojde k účinnému zproblematizování myšlení. A když myšlení intervenuje, nepředpokládá to jednotnou formu, která by byla přímým důsledkem či nutným vyjádřením těchto obtíží; je to originální nebo specifická odpověď — mající často mnoho forem, někdy dokonce v rozličných ohledech protikladných — na tyto obtíže, které jsou k tomu určeny situací nebo kontextem a které trvají jako možné otázky.

K jednomu jednoduchému souboru potíží můžeme připojit několik odpovědí. A většinou jsou ve skutečnosti očekávány odlišné odpovědi. Ale musíme pochopit, co je činí možnými současně: je to bod, v němž je jejich současnost zakořeněna; je to půda, která je může všechny udržovat v jejich diverzitě, a někdy navzdory jejich protikladnosti. Pro různé problémy, s nimiž se setkávala praxe, zabývající se duševními chorobami v 18. století, byla navrhována i odlišná řešení: příkladem mohou být Tuke a Pinel; stejným způsobem byl navrhován v druhé polovině osmnáctého století celý soubor řešení pro problémy, s nimiž se setkávala trestní praxe; nebo vezměme pro změnu velmi vzdálený příklad: různorodé filosofické školy z helénského období předpokládaly odlišná řešení problémů tradiční sexuální etiky.

Ale úkolem dějin myšlení by mělo být odhalování obecné formy problematizace v kořenech těchto protichůdných řešení, problematizace, která je teprve činí možnými — i v jejich naprosté protikladnosti; neboť co umožnilo transformace potíží a překážek jednotlivých praktik v obecný problém, díky němuž předpokládáme různorodá praktická řešení? Je to problematizace, která odpovídá na tyto potíže, ale zcela jinak než jejich artikulací nebo manifestováním; ve spojení s nimi rozvíjí podmínky, za nichž mohou být dány možné odpovědi; definuje prvky, které budou konstituovat to, čemu se rozličná řešení snaží odpovědět. Vývoj toho, co je dáno v otázce, tato transformace hromady překážek a potíží v problémy, na něž se protichůdná řešení snaží dát odpověď, kon-

stituuje bod problematizace a specifický výtvor myšlení.

Je zřejmé, jak daleko jsme se ocitli od analýzy ve smyslu dekonstrukce (jakákoli záměna mezi těmito dvěma metodami by byla pošetilá). Je to naopak otázka vývoje kritické analýzy, kde se člověk pokouší sledovat, jak jsou tato odlišná řešení problému konstruována; ale také jak tato různá řešení vyplývají ze specifických forem problematizace. Takže se potom zdá, že jakési nové řešení, které by mohlo být připojeno k ostatním, by vyrůstalo z obvyklé problematizace, modifikované pouze několika postuláty nebo principy, na nichž někdo zakládá odpovědi, které dává. Práce filosofické a historické reflexe se navrátí na pole myšlení pouze pod podmínkou, že pochopíme problematizaci nikoli jako přizpůsobení formám reprezentace, ale jako práci myšlení.

O GENEALOGII ETIKY

NÁSTIN POSTUPUJÍCÍHO DÍLA

— *První díl* Dějin sexuality *byl publikován v roce 1976, jeho pokračování se ale dosud neobjevilo. Myslíte si ještě, že pro pochopení toho, co jsme, je nejdůležitější porozumět sexualitě?*

— Musím se přiznat, že mnohem více než sexualita mě zajímají problémy, kladené technikami vztahu k sobě (*techniques de soi*), či věci z této kategorie... Sexualita, to je velmi monotónní!

— *Ani Řekové se, jak se zdá, o sexualitu příliš nezajímali.*

— Ne, sexualita je bezpochyby nezajímala tolik jako výživa a stravovací režim. Myslím si, že bude velmi zajímavé zkoumat, jak se postupně přecházelo od privilegování stravy, které bylo v Řecku něčím velmi rozšířeným, k zájmu o sexualitu. Ještě za raného křesťanství byla strava mnohem důležitější. Například v pravidlech řeholního života byla hlavní péče věnována především stravě. Posléze, během středověku, je patrná velice pomalá změna, ustavující mezi těmito dvěma problémy jistou rovnováhu... Po 17. století však zvítězila sexualita. U Françoise de Sales bude strava metaforou žádostivosti.

— *Přesto se druhý díl* Dějin sexuality, Užívání slastí, *zabývá, řečeno jednoduše, téměř výhradně sexualitou.*

— Ano. Jednou z mnoha příčin mých problémů s touto knihou bylo, že jsem nejprve napsal knihu o sexualitě, kterou jsem pak odložil stranou. Poté jsem napsal knihu o pojmu vlastního já a technikách vztahu k sobě, kde sexualita zmizela, a to mě, napotřetí, donutilo k napsaní knihy, ve které jsem se pokusil rovnováhu mezi jedním a druhým udržet. Při studiu dějin sexuality mě zarazila relativní stálost restriktivních a prohibitivních kódů v čase: lidé nebyli o nic vynalézavější co se týče zákazů než co se týče rozkoší. Myslím si však, že zcela odlišný je způsob, kterým byly tyto zákazy integrovány do vztahu k vlastnímu já. Nevěřím, že by bylo možné, například v morální filosofii starověku, nalézt stopu něčeho, co by se dalo nazvat „normalizací". Je tomu tak proto, že principiální zaměření, základní cíl, který tato morálka hledá, má estetickou povahu. Jednak byl tento druh morálky výhradně problémem osobní volby. Dále pak byl vyhrazen jen několika málo lidem; nešlo zde o nějaký vzor chování pro každého. Šlo o osobní volbu týkající se malé elity. Důvodem takového rozhodnutí byla vůle žít krásný život a zanechat ostatním vzpomínku krásné existence. Pod kontinuitou těchto témat a těchto předpisů se odehrály některé změny, které jsem se pokusil ozřejmit a které se týkají způsobů utváření morálního subjektu.

— *Takže těžiště vaší práce se posunulo od studia sexuality k těmto technikám vztahu k sobě?*

— Pokusil jsem se znovu zvážit celý svůj projekt z hlediska jedné jednoduché otázky: proč představuje sexuální chování otázku morálky, a to důležitou otázku morálky? Mnohé ze způsobů lidského chování jsou v naší společnosti předmětem morálky, mnohé jsou ustaveny jakožto „morální způsob chování". Avšak ne vždy, a ne vždy stejným způsobem. Uváděl jsem tu stravu: kdysi důležitá oblast morálky je nyní hlavním předmětem hygieny (anebo přinejmenším tou flexí morálky, kterou hygiena je). Stejně tak si můžeme vzít jako příklad hospodaření, štědrost a plýtvání atd. Nebo zlost (která byla ve starověku tak důležitou oblastí morálního chování). Snažil jsem se tedy zkoumat, jak se sexuální aktivita ustavila jakožto „morální problém", a to prostřednictvím takových technik vlastního já, které umožnily vládu nad rozkošemi a touhami.

— *Jak jste svou práci uspořádal?*

— Jeden svazek o problematizaci sexuální aktivity v myšlení klasického Řecka vzhledem k výživě, hospodaření a erotice, *Užívání slastí*; poté rozpracování stejných témat v době prvních dvou století císařství, *Péče o sebe*; pak problematizace sexuální aktivity v křesťanství 4.–5. století, *Doznání tělesnosti.*

— *A co přijde potom? Budou po dokončení těchto tří následovat nějaké další knihy o křesťanech?*

— Budu se zabývat sebou!... Napsal jsem koncept, první verzi knihy o sexuální morálce 16. století, kde jsou problémy technik vztahu k sobě, sebezkoumání,

duchovní péče velmi důležité, a to jak v protestanské, tak v katolické církvi. Překvapuje mě, že v řecké etice se lidé zabývali svým morálním postojem, svou etikou, svými vztahy k sobě navzájem a k ostatním mnohem více než náboženskými problémy. Vezměme si tyto příklady: Co se stane po smrti? Co jsou to bohové? Zasahují do našich životů, nebo ne? To jsou problémy, které pro ně nejsou nikterak důležité a které nesouvisejí přímo s morálkou a s morálním chováním. Dále — tato morálka se nevztahovala k žádnému sociálnímu a institucionálnímu, a více či méně ani k žádnému právnímu systému. Kupříkladu zákonů proti sexuálním excesům bylo velmi málo a nebyly ani příliš přísné. A nakonec — to oč jim šlo, jejich téma, bylo ustavení nějakého druhu morálky, která by byla estetikou existence.

Ptám se tedy, zda náš dnešní problém není jistým způsobem podobný, protože ani my už nevěříme, že morálka může být založena na víře, a nechceme právní systém, který by zasahoval do našeho morálního, osobního, intimního života. Současná liberalizační hnutí trpí tím, že nemohou najít žádné principy, na nichž by bylo možno založit vypracování nové morálky. Nějakou morálku potřebují, ale nacházejí jen tu, která je založena na údajném vědeckém poznání „já", touhy, nevědomí apod.

— *Myslíte, že Řekové nabízejí nějakou atraktivní a přijatelnou alternativu?*

— Ne! Nehledám náhradní řešení; řešení nějakého problému nelze nalézt v řešení jiného problému, kla-

deného různými lidmi v jiné epoše. Nechci sepisovat dějiny řešení.

Domnívám se, že je třeba věnovat se problematizaci a neustálé problematizaci zproblematizovaného (reproblematizaci). Skryté či zjevné přijetí jedné formy problematizace a hledání řešení, které by tuto akceptovanou problematizaci nahradilo, blokuje myšlení. Má-li práce myšlení smysl — odlišný od toho, který spočívá v reformování institucí a jejich kódů — pak pouze potud, pokud se stále znovu vrací ke způsobu, jímž lidé problematizují svoje chování (své sexuální aktivity, praktiky trestů, přístup k bláznům atd.) Stává se, že lidé chápou tuto snahu o stálou problematizaci jako „anti-reformismus", založený na pesimismu ve stylu výroku „nic se nezmění". Všechno je ale naopak. Jde o oddanost principu, podle kterého je člověk myslící bytostí, a to i v činnostech zcela němých, a podle kterého myšlení neznamená uvěřit tomu, co myslíme, ani přijmout to, co děláme; nýbrž problematizovat to, čím my sami jsme. Práce myšlení nespočívá v odhalování zla, tajně přebývajícího ve všem existujícím, nýbrž v předvídání nebezpečí, které hrozí ve všem obvyklém, a ve stálé problematizaci všeho pevného. „Optimismus" myšlení, chceme-li tohoto slova používat, je v poznání, že zlatý věk neexistuje.

— *Život Řeků asi nebyl zcela dokonalý; přece však se dosud zdá být lákavou alternativou ve srovnání s ustavičnou sebeanalýzou u křesťanů.*

— Řecká morálka byla spjata se striktně patriarchální

otrokářskou společností, v níž byly ženy „utlačovány", v níž neměla jejich rozkoš žádnou váhu a v níž byl jejich sexuální život určen pouze jejich závislostí na otci, na poručníkovi, na manželovi.

— Takže ženy byly ovládány, ale homosexuální láska byla lépe integrována než dnes?

— Mohlo by se zdát. Díky tomu, že v řecké kultuře existuje důležitá a rozsáhlá literatura o lásce k chlapcům, někteří historici říkají: „Je prokázáno, že milovali chlapce." Já ale tvrdím, že právě tato literatura dokazuje, že láska k chlapcům pro ně znamenala problém. Kdyby tomu tak totiž nebylo, mluvili by o ní ve starověkém Řecku stejným způsobem, jako o lásce mezi mužem a ženou. Tímto problémem byl fakt, který nebylo možné přijmout — mladík, jenž se měl stát svobodným občanem, byl ovládán a využíván jako objekt rozkoše někoho jiného. Žena, otrok, ti mohli být pasivní: taková byla jejich přirozenost, jejich statut. Všechny tyto reflexe, tato filosofie o lásce k chlapcům, všechny tyto praktiky „kruhu ctitelů", které Řekové v této věci rozvíjeli, dokazují pouze tolik, že ve skutečnosti nebyli schopni začlenit tuto praxi do příslušné společenské role. Plútarchův *Erotikos* ukazuje, že Řekové sami si nebyli schopni představit nějakou vzájemnou rozkoš mezi chlapcem a mužem. Když se Plútarchos zmiňuje o tom, že láska k chlapcům je problematická, není to proto, že by mohla být proti přirozenosti, nic v tomto smyslu. Říká: „Není možné, aby mezi chlapcem a mužem existovala nějaká vzájemnost ve fyzických vztazích."

— A tady je velmi zajímavý moment přátelství. Myslím, že jste se o tomto velmi důležitém aspektu řecké kultury, o němž hovoří Aristotelés, ještě nezmínil. Přátelství je v klasické literatuře věcí setkání, místem vzájemného uznání. Tradicí není považováno za nejvyšší ctnost, ale čteme-li Aristotela a Cicerona, mohli bychom si všimnout, že se touto nejvyšší ctností stává, protože je stálé a přetrvává, protože je nezainteresované, nedá se koupit na požádání, nepopírá užitek a radost ze světa, i když hledá něco jiného.

— Je velmi důležité, že když se Řekové pokoušeli spojit lásku k chlapcům a přátelství, byli nuceni vyhnout se otázce sexuálních vztahů. Přátelství je vzájemné, sexuální vztahy vzájemné nejsou: v sexuálních vztazích můžete buď penetrovat, nebo být penetrován. S tím, co jste řekl o přátelství, naprosto souhlasím, podle mého názoru to ale potvrzuje, co jsem řekl o řecké sexuální etice: pokud máte přátelství, je těžké mít sexuální vztahy. Pro Platóna, v dialogu *Faidros*, existuje vzájemnost fyzické touhy, ale jejím následkem je dvojí rezignace. U Xenofóna Sókratés říká, že vztah mezi mužem a chlapcem je jasný — chlapec je pouhým divákem mužovy rozkoše. Podle toho, jak se Řekové o této lásce k chlapcům zmiňují, lze tvrdit, že na chlapcovu rozkoš nebyl brán zřetel. Či jinak — cítit nějakou fyzickou rozkoš ve vztahu k muži bylo pro chlapce potupné.

— Ne-vzájemnost byla pro Řeky zřejmě skutečným problémem, přece však, jak se zdá, nikoliv neřešitelným. Proč musí být sexualita mužskou záležitostí?

Proč by nemohl být brán ohled i na rozkoš ženy či chlapce, bez nějaké velké změny celého systému? Není nakonec problém v tom, že pokud by se zavedl pojem rozkoše druhého, celý hierarchický a etický systém by hrozil zhroucením?

— Přesně tak. Řecká etika rozkoše je svázána s mužskou společností, s asymetrií, s vyloučením druhého, s posedlostí penetrací a s hrozbou toho, že člověk bude připraven o vlastní energii atd. Nevypadá to všechno příliš přitažlivě.

— Dobrá, uznáme-li, že sexuální vztahy nebyly u Řeků reciproční a byly zdrojem problémů, pak tu přinejmenším zůstává rozkoš sama jako, zdá se, neproblematická.

— Snažím se ukázat, že existuje sílící napětí mezi rozkoší a zdravím. Představa, že sex s sebou nese i nebezpečí, je ve 2. století n.l. mnohem silnější než ve 4. století př.n.l. Bylo by myslím možné ukázat, že už Hippokratés posuzoval sexuální akt jako něco, co s sebou nese i jisté nebezpečí, a domníval se, že je třeba velké dávky opatrnosti, nesouložit neustále, nýbrž pouze v určitém období apod. V prvním a druhém století však byl sexuální akt lékařem posuzován jako mnohem nebezpečnější. A hlavní změna je, domnívám se, asi tato: ve 4. století př.n.l. znamená sexuální akt *aktivitu*, kdežto pro křesťany znamená *pasivitu*. U Augustina existuje velmi zajímavá a velmi charakteristická analýza o problému erekce. Pro Řeky ve 4. století byla erekce znakem aktivity, důležité aktivity. Ale

po nich, u Augustina a křesťanů, nebyla erekce ničím spontánním, nýbrž znakem pasivity — trestem za první hřích.

— Přes tvrzení německých obdivovatelů Řecka tedy nebylo klasické Řecko zlatou dobou. Můžeme se od něho ale něčemu naučit?

— Myslím, že v době, která není dobou naší, neexistuje žádná exemplární hodnota... Nic, k čemu bychom se mohli vrátit. Máme však před sebou etickou zkušenost, zahrnující velmi silné zvýraznění rozkoše a jejího užívání. Srovnáváme-li ji s naší dnešní zkušeností, kdy každý — filosof jako psychoanalytik — vysvětluje, že důležitá je touha a že rozkoš neznamená vůbec nic, můžeme si lámat hlavu nad tím, jestli toto oddělení nebylo historickou událostí, která postrádá jakoukoliv nutnost, a která není spjata s lidskou přirozeností či s nějakou antropologickou nutností.

— Na to jste ale poukazoval už ve Vůli k vědění *srovnáním naší sexuologické vědy s orientální* ars erotica.

— Jedním z mnoha bodů, ve kterých jsem nebyl dostatečně přesný, bylo i to, co jsem napsal o *ars erotica*. Měl jsem jako protiklad postavit *scientia sexualis*. Ale nepodařilo se mi být přesnější. Řekové a Římani neměli žádnou *ars erotica*, srovnatelnou s čínským (nebo přinejmenším nebylo v jejich kultuře něčím důležitým). Měli *techné tú biú*, v níž ekonomie rozkoše hrála velmi důležitou roli. V tomto „umění života" (*art de vivre*) se tím hlavním záhy stala doved-

nost dokonalého sebeovládání. A křesťanská hermeneutika vlastního já vytvořila nové rozpracování této *techné*.

— Co se ale, po všem co jsme řekli o ne-vzájemnosti a posedlosti zdravím, můžeme od této třetí možnosti naučit?

— Na této myšlence *techné tú biú* mě zajímá několik věcí. Především to, že tato myšlenka, které jsme nyní trochu vzdáleni, myšlenka, že dílo, které máme vytvořit, není pouze, není principiálně nějakou věcí (předmět, text, budoucnost, vynález, instituce), kterou necháme za sebou, ale jednoduše náš život a my sami. Pro nás existuje umění a umělecké dílo pouze tehdy, pokud z něho cosi uniká smrtelnosti svého tvůrce. Ve starověku se *techné tú biú* vztahuje naopak na tu pomíjivou věc, kterou je život toho, kdo se mu věnuje jako svému dílu, i když v lepším případě za sebou zanechává jen stopu nebo znamení dobré pověsti. To, že život, protože je smrtelný, má být uměleckým dílem, je důležité téma.

Dále se mi zdá, že co se týče tohoto tématu *techné tú biú*, zaznamenal starověk jistý vývoj. Už Sókratés poznamenal, že toto umění musí být napřed ovládnuto péčí o sebe (*souci de soi*). Ale v dialogu *Alkibiadés* získá člověk, jestliže se „ujme péče o sebe sama", možnost být dobrým občanem a schopným vládnout ostatním. Domnívám se, že péče o sebe se osamostatnila a nakonec se stala cílem sama o sobě. Seneca si přál stáří, aby se už konečně mohl zabývat sebou.

— Jak Řekové zacházeli s problémem deviace?

— V jejich sexuální etice nebyl důležitý rozdíl mezi těmi, kdo dávali přednost ženám, a těmi, kdo dávali přednost chlapcům, těmi, kdo provozují lásku jedním způsobem, a těmi, kdo tak činí způsobem jiným, nýbrž šlo o otázku kvantity a otázku aktivity či pasivity. Jsme otroky svých vášní, nebo jejich pány?

— A co třeba člověk, který si poškodil přílišnou sexuální aktivitou své zdraví?

— To je arogance, exces. Problémem není, co je deviantní a co normální, problémem je exces a sebeovládání.

— Co s takovými lidmi dělali?

— Považovali je za odporné, měli špatnou pověst.

— A to se je nepokoušeli léčit nebo napravovat?

— Měli cvičení, která sloužila k tomu, aby člověk získal vládu nad sebou samým. Podle Epiktéta se musel člověk stát schopným podívat se na pěknou dívku či hezkého chlapce bez záchvěvu touhy.

Sexuální střízlivost byla pro řeckou společnost znakem luxusu, filosofické vytříbenosti a byla nejčastěji záležitostí velmi kultivovaných lidí; hledali způsob, jako dodat životu mnohem více intenzity a mnohem více krásy. Něco podobného bychom mohli vidět i ve 20. století, kdy se lidé pokoušeli osvobodit od sexuálních zábran, které jim vnucovala společnost, aby tak získali bohatší a krásnější život. Gide by v Řecku byl filosofem střízlivosti.

— Řekové byli zdrženliví ve jménu krásného života, a my dnes hledáme sebe sama s podporou psychologie.

— Přesně tak. Myslím, že vůbec není nutné dávat do souvislosti etické problémy a vědecké poznání. Mezi kulturními vynálezy lidstva je pokladnice nápadů, technik, myšlenek, procedur apod., které sice nemohou být oživeny ve své přesné podobě, které však pomáhají vytvářet jakýsi úhel pohledu, použitelný velmi dobře jako nástroj pro analýzu a pro transformaci toho, co se dnes kolem nás děje.

Nemusíme volit mezi naším a řeckým světem. Protože je ale zřejmé, že některé zásadní principy naší etiky jsou v určitém ohledu spojeny s estetikou existence, může být podle mého názoru tento druh historické analýzy užitečný. Celá staletí jsme byli přesvědčováni o tom, že mezi naší etikou, naší osobní etikou, naším každodenním životem, a velkými politickými, sociálními a ekonomickými strukturami jsou analytické souvislosti; a že nemůžeme vůbec nic změnit, ve svém sexuálním nebo rodinném životě například, aniž bychom neohrozili naši ekonomiku či demokracii. Domnívám se, že je nutné, abychom se této ideje analytického a nutného spojení mezi etikou a ostatními sociálními, ekonomickými nebo politickými strukturami zbavili.

— Jaký typ etiky ale můžeme dnes vypracovat, jestliže tvrdíme, že mezi etikou a ostatními strukturami není jiné než historické spojení, a nikoliv pouto nutnosti?

— Zaráží mě, že v naší společnosti má umění mnohem více společného s předměty než s jedinci anebo s životem; a také to, že umění představuje specializovanou oblast, oblast expertů, kterými jsou umělci. Nemůže se ale život kohokoliv stát uměleckým dílem? Proč by měl být stůl nebo dům uměleckým předmětem, ale náš život nikoliv?

— Jistě. Tento projekt je velmi rozšířený na místech, jako je Berkeley, kde si lidé myslí, že všechno, co dělají — od způsobu, kterým konzumují snídani, k provozování lásky tím či oním způsobem, či ke dni samotnému a tomu, jak jej stráví —, by mělo být dovedeno k dokonalosti.

— Mám ale obavy, že ve většině případů si myslí, že pokud dělají to, co dělají, pokud žijí tak, jak žijí, je to jedině proto, že znají pravdu o touze, o životě, o přirozenosti, o těle apod.

— Pokud ale člověk tvoří sebe sama bez pomoci vědění a univerzálních pravidel, jak se potom váš koncept liší od Sartrova existencialismu?

— U Sartra existuje napětí mezi jistou koncepcí subjektu a etikou autenticity. A já trvám na tom, aby tato etika autenticity nezpochybňovala ve skutečnosti to, co bylo řečeno v transcendenci ega. Téma autenticity oživuje, ať už explicitně či nikoliv, existenci subjektu určeného tím, do jaké míry je shodný sám se sebou. Zdá se mi však, že vztah k sobě musí být možné popisovat ve shodě s rozmanitostí forem, v nichž „autenticita" je pouze jednou z možných modalit; je třeba

pochopit, že vztah k sobě je strukturován jako praxe, která může mít své modely, podobnosti, varianty, ale také svou tvořivost. Praxe vlastního já je oblast komplexní a rozmanitá.

— *To připomíná Nietzschovu poznámku v* Radostné vědě [§ 290] *o tom, že životu je třeba vtisknout styl, vypěstovaný dlouhou praxí a každodenní prací.*

— Jistě. Můj pohled je mnohem bližší Nietzschemu než Sartrovi.

STRUKTURA GENEALOGICKÉ INTERPRETACE

— *Jaké místo zaujímají další vaše dvě knihy* — Užívání slastí *a* Doznání tělesnosti, *následující po prvním díle* Dějin sexuality, *v rozvrhu vašeho projektu genealogií?*

— Existují tři možné oblasti genealogie. První je historická ontologie nás samých ve vztahu k pravdě, která nám umožňuje konstituovat subjekt vědění, druhou je historická ontologie nás samých ve vztahu k mocenskému poli, ve kterém se ustavujeme jako subjekt jednající s ostatními, třetí je historická ontologie ve vztahu k etice, skrze kterou ustavujeme sebe sama jako morální činitele.

Máme tedy tři možné osy genealogie. Všechny tři byly, samy poněkud neuspořádány, přítomny v *Dějinách šílenství*. Osu pravdy jsem zkoumal ve *Zrození kliniky* a ve *Slovech a věcech*. Osu moci jsem rozpracoval v *Dohlížet a trestat* a osu etickou v *Dějinách sexuality*.

Celková stavba této knihy o sexu je soustředěna okolo historie morálky. Myslím si, že v historii morálky musíme rozlišovat mezi činy a morálním kódem. Činy a chování jsou skutečným postojem lidí k morálním předpisům, které jsou jim ukládány. U těchto činů musíme rozlišovat kód, který určuje, jaké činy jsou povoleny a jaké zakázány, a pozitivní či negativní hodnotu různých možných postojů. Avšak existuje ještě jeden aspekt morálních předpisů, který většinou nestojí izolovaně, nicméně je podle všeho velmi důležitý: vztah k sobě, který je třeba zavést, *vztah k sobě*, který určuje, jak se má jedinec ustavit coby morální subjekt svého vlastního jednání. Tento vztah má čtyři zásadní aspekty. První z nich se týká části vlastního já anebo chování, které se vztahuje k morálnímu jednání. Dá se například říci, že všeobecně je v naší společnosti tou hlavní oblastí morálky, tou částí nás samých, ke které se morálka převážně vztahuje, oblast našich citů. Z kantovského hlediska je intence zřejmě naopak mnohem důležitější než city. Ale z hlediska křesťanského je tématem morálky hlavně žádostivost (čímž nechci tvrdit, že čin by byl bezvýznamný).

— *Dá se ale říci, že pro křesťany je to touha; pro Kanta je to intence; a pro nás to dnes jsou city?*

— Dalo by se to tak říci. Není to vždy tak, že by morálce podléhala vždy stejná část nás samých nebo našeho chování. Tento aspekt nazývám etická substance (*substance éthique*).

— Etická substance je něco jako materiál, který má být přepracován etikou?

— Ano. Pro Řeky byly etickou substancí činy spojené s rozkoší a touhou v jejich jednotě; šlo o to, co nazývali *afrodisia*; což bylo něco odlišného jak od křesťanského „těla", tak od sexuality.

— Jaký je z hlediska etiky rozdíl mezi „tělem" a afrodisia?

— Uvedu jednoduchý příklad. Jestliže byl nějaký filosof zamilován do chlapce, ale nedotkl se ho, jeho chování mělo vysokou morální hodnotu. Etickou substancí takového chování byl čin, spojující rozkoš a touhu. U Augustina je jasné, že když si vzpomíná na náklonnost, kterou cítil k mladíkovi, jeho starostí je přesné poznání toho, jaký druh touhy zakoušel. To je zcela jiná etická substance.

Druhým aspektem vztahu k sobě je to, co nazývám způsob podřízení (*mode d'assujettissement*), tj. způsob, jakým mají jedinci chápat morální povinnosti, které jsou jim předepisovány. Je to například zákon boží, zjevený v nějakém textu? Je to přirozený zákon, který je ve všech případech stejný pro všechny živé bytosti? Je to racionální zákon? Je to estetický princip existence?

— Když říkáte racionální, myslíte tím vědecký?

— Ne nezbytně. Vezměme si jako příklad velmi zajímavou řeč, nalézající se v Isokratovi. Údajně ji pronesl Nikoklés, vládce Kypru. Vysvětluje, proč byl vždy

věrný své ženě: „Protože jsem král, a protože jako někdo, kdo ostatním rozkazuje, kdo ostatním vládne, musím ukázat, že jsem schopen vládnout sám sobě." Tady je zřejmé, že toto pravidlo věrnosti nemá vůbec co dělat s univerzální stoickou formulí: „Musím být věrný své ženě, protože jsem lidská a racionální bytost." A je vidět, že způsob, kterým je toto pravidlo přijato Nikoklem, je velmi odlišný od způsobu, jímž je přijato stoiky. A to nazývám způsob podřízení, druhý aspekt morálky.

— Když král říká „protože jsem král", je to znak a důkaz krásného života?

— Je to známka života, který je zároveň estetický i politický — tyto dvě věci spolu bezprostředně souvisely. Chci-li totiž, aby mě lidé akceptovali jako krále, musím mít jistý druh lesku, který mě přežije, a tento lesk nemůže být oddělen od estetické hodnoty. Takže politická moc, sláva, nesmrtelnost a krása jsou v daném okamžiku navzájem propojeny. To je způsob podřízení a druhý aspekt morálky. Třetí aspekt je tento: kterými prostředky můžeme změnit sebe sama tak, abychom se stali morálními subjekty?

— Jak pracujeme na etické substanci?

— Ano. Co máme dělat — buď abychom naše touhy zmírnili a ovládli je, nebo abychom porozuměli tomu, co jsme, nebo abychom naše touhy potlačili, nebo abychom užívali svou sexuální touhu pouze k realizaci jistých záměrů, např. mít děti — veškeré toto utváření sebe sama, jehož cílem je morální chování.

To je třetí aspekt, který nazývám sebeformující praxe nebo asketismus — ale asketismus ve velmi širokém významu.

Čtvrtým aspektem je toto: jakého druhu bytí se snažíme dosáhnout, když se chováme morálně? Snažíme se stát například čistými, nesmrtelnými, svobodnými či ovládajícími sebe sama apod.? To nazývám morální teleologií. Morálka tedy neobsahuje jenom faktické chování lidí, nejsou to pouhé kódy a pravidla chování, ale patří sem také vztah k sobě samému, který obsahuje čtyři aspekty, které jsem vypočítal.

— *A které jsou na sobě zcela nezávislé?*

— Jsou mezi nimi souvislosti, a každý z nich má také jistý druh nezávislosti. Je snadno pochopitelné, proč, jestliže je morální teleologií například absolutní čistota, není typ použitelných technik sebeformující praxe a technik asketismu přesně týž, jako když je vaším cílem ovládat své chování. Především jste nakloněni nějakému druhu dešifrující či očistné techniky.

Jestliže teď aplikujeme tento typ analýzy na pohanskou a raně křesťanskou etiku, vyvstanou patrně významné rozdíly. Především, jestliže vezmeme v úvahu toliko kód — tj. co je zavedeno a co není —, vidíme, že moralisté či filosofové doporučují tři významné typy předpisů: jeden se týká těla — ovládat hospodaření se sexuální aktivitou, protože je značným energetickým výdajem, a dohlížet na to, aby četnost styku byla co nejmenší. Druhý předpis se týká manželství: žádný vztah s někým jiným než s legitimní manželkou. A co se týče chlapců — vyhýbejte se co možná sexuálním aktům s chlapci. Tyto principy se v několika variantách nalézají u Platóna, u pythagorejců, u pozdních stoiků atd. — ale najdete je také v křesťanství, a stejně tak i v naší vlastní společnosti. Dá se tvrdit, že se tyto kódy samy o sobě v podstatě příliš nezměnily. Bezpochyby se změnily některé zákazy a jsou přesnější a přísnější. Témata zůstávají stejná. Proto si myslím, že velké změny, které se odehrály v době mezi řeckou a křesťanskou morálkou, nebyly změnami kódu, nýbrž změnami toho, co nazývám „etika", což je vztah k vlastnímu já. V *Užívání slastí* analyzuji výše zmíněné čtyři aspekty vztahu k sobě skrze tři jednoduchá témata tohoto kódu: zdraví, manželka, a chlapci.

— *Mohl byste toto vše shrnout?*

— Etickou substancí byla pro Řeky *afrodisia*; způsobem podřízení byla politicko-estetická volba. Formou askeze byla použitá *techné* — tady vidíme například *techné* těla či ekonomiku zákonů, jimiž se definuje role manžela, nebo též erotičnost jako formu asketismu, uplatňovanou v lásce k chlapcům atd.; a morální teleologií pak bylo ovládnout sebe sama. To je situace, kterou jsem popsal v prvních dvou částech *Užívání slastí*. Pak dochází k vnitřní změně této morálky. Důvodem tohoto posunu je změna, jež nastala v úloze mužů vůči společnosti, a to u nich samých, v jejich vztazích k manželkám, ale také, díky tomu, že se rozpadla obec, na poli politickém. Ze všech těchto důvodů doznal změn i způsob, jakým se považovali

za subjekty politického a ekonomického jednání. Odtud tedy změny ve formě a cílech vytváření tohoto vztahu k sobě. Dalo by se zhruba říci, že ovládnutí sebe sama zůstalo velmi dlouho spojeno s vůlí k ovlivňování ostatních. Pro morální myšlení prvních dvou století n.l. je sebeovládání stále více tím, co má zajistit nezávislost na vnějších událostech a na moci ostatních.

V této řadě studií jsem se snažil ukázat transformace, které proběhly „pod" těmito kódy a regulemi ve formách a praktikách vztahu k sobě, které jej spojují. Nikoliv dějiny morálního zákona, nýbrž morálního subjektu. Od doby klasické po myšlení řecko-římské v době císařství lze pozorovat změny týkající se zejména způsobu podřízení (s objevením především „stoického" tématu univerzálního zákona, který je závazný pro všechny racionální bytosti bez rozdílu), týkající se také určení morální teleologie (situované v nezávislosti a v *agatheia*). Pak, od této řecko-římské filosofie po křesťanství, lze pozorovat novou vlnu změn, týkajících se tentokrát etické substance, která je napříště určena žádostivostí, a týkající se též způsobu jednání s vlastním já — očišťování, vymýcení tužeb, dešifrování a hermeneutika vlastního já.

Dá se schematicky říci, že tyto tři póly — jednání, rozkoš a touha — nebyly v různých kulturách oceňovány stejně. U Řeků — a ve starověku všeobecně — tvoří důležitý prvek jednání: je tím, nad čím je třeba vykonávat kontrolu, je tím, u čeho je třeba určit kvantitu, rytmus, příležitost, okolnosti. V erotice čínské — jestliže budeme věřit Van Gulikovi[1] — je důležitým prvkem rozkoš, která má být co možná zvětšována, zesilována, prodlužována, až ke odkládání aktu samotného, a až k mezím abstinence. V etice je podstatným momentem touha: její dešifrování, boj proti ní, vymýcení jejích sebenepatrnějších kořenů; pokud jde o akt, mělo být možné jej spáchat dokonce i bez pocitu rozkoše — v každém případě byl maximálně anulován.

OD KLASICKÉHO JÁ K MODERNÍMU SUBJEKTU

— Co je tato péče o sebe sama, kterou jste se rozhodl pojednat odděleně v Péči o sebe*?*

— Na helénistické, na řecko-římské kultuře, od 4. století př.n.l. do 2. či 3. století n.l., mne zajímá zásada, pro kterou měli Řekové zvláštní slovo, *epimeleia heautú*, péče o sebe. To neznamená jednoduše zajímat se sám o sebe, a už vůbec sem nepatří tendence k vyloučení všech forem zájmu nebo pozornosti, které nejsou řízeny podle vlastního já. *Epimeleia heautú* je v řečtině velmi mocné slovo, označující práci, uplatnění, zaujetí pro něco. Například Xenofón používal toto slovo při popisu péče, kterou věnuje svému majetku. Odpovědnost monarchy za jeho spoluobčany měla povahu *epimeleia*. To, co dělá lékař, aby se postaral o pacienty, je také označováno jako *epimeleia*.

[1]Autor knihy *Sexual Life in Ancient China* (fr. překlad Louis Évrard, *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Gallimard, Paris 1971).

Jde tedy o slovo, vztahující se k aktivitě, k pozornosti, k poznání.

— Nejsou ale aplikované poznání a techniky vztahu k sobě moderním vynálezem?

— Ne, otázka vědění byla v péči o sebe velmi důležitou, ale ve formě zcela odlišné od vnitřního zkoumání.

— Nebylo však porozumění teoretické, porozumění vědecké druhořadé a nebylo motivováno zájmem etickým a estetickým?

— Problémem bylo určit, jaké kategorie vědění jsou pro *epimeleia heautú* nezbytné. Například pro epikurejce bylo k náležité péči o sebe velmi důležité všeobecné poznání, co je to svět — poznání jeho zákonitosti, vztahu mezi světem a bohy. Což bylo záležitostí meditace: přesné porozumění nutnosti světa umožňovalo ovládat vášně mnohem uspokojivějším způsobem. Důvodem k osvojování fyziky či kosmologie byla schopnost dosáhnout soběstačnosti.

— Do jaké míry vyvinuli křesťané nové techniky sebevlády?

— Co je pro mne zajímavé na klasickém konceptu péče o sebe, je to, že na něm pozorujeme zrod a vývoj jistého počtu technik askeze, původně připisovaných křesťanství. Křesťanství se obvykle odsuzuje za to, že nahradilo řecko-římský obecně tolerantní životní styl stylem přísným, charakterizovaným celou řadou odříkání, klateb či zákazů. Můžeme ale pozorovat, že

v tomto působení já na sebe sama vyvinuli Řekové celé množství praktik odříkání, které od nich později křesťané převzali. Vidíme, že tato aktivita se postupně spojuje s jistou sexuální střídmostí, kterou křesťanská morálka v modifikované formě záhy obnovila. Nelze tedy mluvit o morálním zlomu mezi tolerantní antikou a přísným křesťanstvím.

— Ve jménu čeho se člověk rozhoduje uložit si tento způsob života?

— Nemyslím si, že tu šlo o dosažení věčného posmrtného života, protože to se nepovažovalo za obzvlášť zajímavé. Záměrem bylo naopak dodat svému životu některé hodnoty (reprodukcí určitých příkladů, tím, že člověk za sebou zanechal výjimečnou pověst, či tím, že dal svému životu maximální možný lesk). Šlo o to učinit ze života předmět jistého druhu poznání či *techné* — umělecký předmět.

V naší společnosti zbývá stěží vzpomínka na to, že za uměleckým dílem, o které má člověk především pečovat, oblastí, v níž zejména je třeba uplatňovat estetické hodnoty, je on sám, jeho život, jeho existence. Něco takového nalézáme v renesanci, avšak v odlišné formě, a pak v dandysmu 19. století, ale to už byly jen krátké epizody.

— Není ale řecká péče o sebe původní verzí sebekoncentrace, která je často považována za centrální problém naší společnosti?

— V tom, co bychom mohli nazvat dnešním kultem sebe sama, jde o to odhalit své pravé já jeho odděle-

ním od toho, co by je mohlo zatemňovat či zcizovat, dešifrováním vznešené pravdy skrze psychologické vědění či psychoanalytický výkon. A proto nejenže neztotožňuji antickou kulturu vztahu k sobě s tímto řekněme současným kultem vlastního já, ale myslím si, že jsou zcela protikladné.

To, co se stalo, je přesným převrácením klasické kultivace sebe. Došlo k němu v křesťanství, jehož představa „já", kterého je třeba se vzdát — protože lpění na vlastním já odporuje boží vůli — nahradila představu sebe sama konstruovaného a utvářeného jako umělecké dílo.

— *Jedna ze studií v* Péči o sebe *se týká role psaní v sebeutváření. Jak otázku vztahu psaní a sebe kladl Platón?*

— Nejprve bude třeba připomenout několik historických fakt, která jsou často podceňována, zabývá-li se někdo problémem psaní; zde lze připomenout známou otázku *hypomnémat.*

— *Mohl byste* hypomnémata *blíže popsat?*

— V technickém slova smyslu by to mohly být účetní knihy, veřejné registry, ale také individuální zápisníky, které sloužily pro zachycování poznámek. Zdá se, že mezi kultivovaným publikem bylo používání těchto zápisníků jako knih života či návodů k chování velmi rozšířené. Do těchto zápisníků se ukládaly citace, výtahy z knih, příklady vzaté ze života známých či neznámých osobností, anekdoty, aforismy, reflexe či úvahy. Tvořily materiální paměť věcí čtených, slyšených, nebo myšlených; a činily z těchto záznamů akumulovanou zásobu, určenou pro nové čtení a pozdější meditaci. Byly rovněž hrubým materiálem pro psaní systematičtějších prací, v nichž se poskytovaly argumenty a prostředky, jak bojovat proti určitým nedostatkům (jako je zloba, závist, klepy, pochlebování) nebo jak překonat některé překážky (truchlení, exil, pád, nemilost).

— *Ale jak je psaní spojeno s morálkou a sebou samým?*

— Žádná technika, žádná profesionální dovednost nemůže být dosažena bez praxe; navíc nebylo možné naučit se umění života, *techné tú biú*, bez *askésis*, která musí být pochopena jako sebevýchova: to byl jeden z tradičních principů, kterému všechny filosofické školy přisuzovaly po dlouhou dobu značnou důležitost. Mezi formami, jichž nabývala výchova (a které zahrnovaly abstinenci, připomínání, zkoumání svědomí, meditace, mlčení, naslouchání ostatním), se zdá, že psaní — psaní pro sebe a pro ostatní — začalo hrát důležitou roli až poměrně pozdě.

— *Jakou specifickou roli hrály tyto zápisníky v pozdní antice, když už jejich význam pominul?*

— Není třeba brát *hypomnémata*, i když mohla být soukromá, jako intimní deníky nebo jako takové záznamy duchovní zkušenosti (pokušení, zápasy, pády a vítězství), s nimiž se můžeme setkat v pozdní křesťanské literatuře. Netvoří nějaké „líčení sebe sama"; jejich cílem není vynést na světlo tajemství vědomí

skrze vyznání, které — ať už psané, nebo mluvené — má očišťující hodnotu. Pohyb, který se snaží podnítit, je vzhledem k tomuto opačný: nikoli vysledovat nedešifrovatelné, odhalit ukryté, říci neřečené, ale naopak sesbírat již řečené, znovu shromáždit slyšené a viděné, a to k žádnému jinému účelu než k utváření sebe sama.

Hypomnémata bychom měli znovu vidět v kontextu velmi citelného napětí té doby; v rámci kultury, která je natolik ovlivněna tradicí, poznáváním hodnoty již řečeného, návratem diskursu, praxí „citací" s pečetí věku a autority, se rozvíjela etika, jež byla explicitně zaměřena na péči o sebe, k určitým cílům: k návratu k sobě samému, k vnitřnímu životu, k tomu, jak žít sobě, k nezávislosti a ke schopnosti těšit se sebou. To je cílem *hypomnémat*: ze vzpomínky na fragmentární logos, předávaný učením, naslouchání či čtením, učinit prostředek k ustavení co možná nejadekvátnějšího a nejdokonalejšího vztahu k sobě samému.

— Mohl byste nám, než se obrátíme k roli těchto záznamníků v raném křesťanství, říci něco o tom, jak se řecko-římská strohost lišila od křesťanské?

— Rozdíl je možné konstatovat v tomto bodě: v mnohých starověkých morálkách byla otázka „čistoty" relativně málo důležitá. Existovala v pythagorejských kroužcích i v novoplatónských školách, a stále důležitější a důležitější se stávala v křesťanství. V jisté chvíli je problém estetiky existence překryt problémem čistoty, která je čímsi jiným a vyžaduje jiný druh tech-

niky. V křesťanském asketismu je otázka čistoty centrální. Téma panenství, spolu s modelem ženské integrity, mělo jistý význam v některých aspektech antického náboženství, ale téměř žádný v morálce, neboť problémem nebyla integrita vlastního já ve vztahu k ostatním, ale ovládnutí sebe sama. Šlo tu o mužský model vlády nad sebou samým a žena, která zachovávala zdrženlivost byla vůči sobě stejně „virilní" jako muž. Paradigma sexuálního sebeomezování se stalo femininním paradigmatem skrze téma čistoty a panenství, založeném na modelu fyzické integrity. Nové křesťanské „já" muselo být předmětem neustálých zkoušek, protože bylo ontologicky poznamenáno žádostivostí a tělesnými touhami. Od tohoto momentu nespočíval problém v zavedení dokonalého vztahu k vlastnímu já, ale bylo naopak nutné sebe sama dešifrovat a vlastního já se vzdát.

Z toho plyne, že protiklad mezi pohanstvím a křesťanstvím nespočívá v opozici mezi tolerancí a odříkáním, ale mezi formou odříkání, která je svázána s estetikou existence, a jinými formami odříkání, které jsou svázány s nutností opuštění vlastního já a dešifrování jeho pravdy.

— Takže Nietzsche se mýlil, když v Genealogii morálky *oceňoval křesťanský asketismus za to, že nás učinil bytostmi, které mohou slibovat?*

— Ano, myslím si, že křesťanství posuzoval nesprávně, vzhledem ke všemu, co víme o evoluci pohanské etiky od 4. století př.n.l. do 4. století n.l.

— Jak byla role zápisníků transformována, když technika jejich používání ke vztahování se k svému já byla převzata křesťany?

— Důležitou změnou je to, že zapisování vnitřních pochodů se ukazuje, podle Athanasova textu o životě sv. Antonína, jako zbraň v duchovním boji: zatímco ďábel je silou, která klame a která způsobuje, že člověk je klamán co se týče jeho samého (tomuto šálení je věnováno přes půl *Vita Antonii*), psaní tvoří test a cosi jako hraniční kámen: vynesení pohybů myšlení na světlo rozežene vnitřní stín, v němž jsou tkány intriky nepřítele.

— Jak se mohla uskutečnit tak radikální proměna?

— Skutečně tu jde o dramatickou změnu mezi tím, jak jsou *hypomnémata* připomínána Xenofónem, kdy problémem bylo zapamatovat si prvky diety, a popisem nočních rozjímání sv. Antonína. Mohli bychom se domnívat, že v evoluci technik vlastního já existuje přechodné stadium: zvyk zaznamenávat vlastní sny. Synesius vysvětluje, že je třeba, aby měl svůj zápisník poblíž postele, aby mohl zapisovat vlastní sny, a nakonec je sám interpretovat: být sám sobě vykladačem.

— Ale myšlenka, že kontemplace vlastního já umožňuje tomuto já rozehnat stíny a dosáhnout pravdy, je přítomna už u Platóna?

— Domnívám se, že platónské rozjímání duše v sobě samé — díky němuž má přístup k bytí a k věčným pravdám — je velmi odlišné od cvičení, kterým si na-

příklad v praxi stoického typu člověk zkouší znovu vzpomenout na to, co dělal během dne, na pravidla chování, která si má pamatovat, na události, v nichž se měl cítit nezávisle apod. Jistě, bylo by třeba toto vše upřesnit; existují tu interference, přechody. „Technika vztahu k sobě" je rozsáhlá oblast, velmi komplexní, jejíž historii je třeba zpracovat.

— Literární studie sdílejí názor, že Montaigne byl první velký autobiograf, avšak vy, jak se zdá, sledujete autobiografii k mnohem vzdálenějším zdrojům.

— Zdá se mi, že za náboženské krize v 16. století — odložíme-li otázku katolických pastorálních praktik — byly vyvinuty nové způsoby vztahu k sobě samému. Můžeme tu pozorovat znovuoživení určitých praktik antických stoiků. Například představa zkoušení sebe sama se mi zdá být tematicky příbuznou s tím, co lze nalézt u stoiků, kde je zkušenost sebe sama nikoliv odkrýváním pravdy, skryté uvnitř mého já, ale snaha určit, co člověk může a co nemůže dělat se svobodou, kterou disponuje. Jak mezi katolíky, tak mezi protestanty lze konstatovat oživení těchto starověkých technik ve formě křesťanských spirituálních praktik.

Bylo by zajímavé vést systematické srovnání mezi duševními cviky, praktikovanými v katolickém období či v době reformace, a těmi, které se používaly ve starověku. Mám na mysli konkrétní příklad. V jedné ze svých *Rozprav* doporučuje Epiktétos provádět jistý druh „meditace–procházky". Zatímco se člověk prochází po ulici, měl by se snažit sebezkoumáním zjistit,

zda na něj něco z předmětů či osob, které potkal, zapůsobilo, zda zůstal dojat, zda je jeho duše rozrušená mocí konzula, krásou ženy. V katolické duchovní oblasti 17. století lze též nalézt tento typ cvičení: procházet se, bedlivě pozorovat své okolí; ale tady nejde o to, aby se vyzkoušela suverenita, kterou člověk vládne nad sebou; člověk má spíš rozeznávat všemocnost boží, suverenitu, jíž vládne nad věcmi i nad vším duchem.

— Takže diskurs sice hraje důležitou roli, nicméně slouží jiným praktikám dokonce i v utváření vlastního já.

— Domnívám se, že všechna ta takzvaná literatura „vlastního já" — osobní deníky, líčení sebe sama atd. — nemůže být pochopena, dokud se nezasadí do všeobecné a velmi bohaté struktury těchto praktik vztahu k sobě. O sobě člověk píše už dva tisíce let, avšak nikoliv stejným způsobem. Mám dojem — mohu se mýlit —, že je tu jistá tendence předvést vztah mezi psaním a líčením vlastního já jako jev specifický pro evropskou modernu. Nestačí tedy říci, že subjekt se ustavil v nějakém symbolickém systému. Ustavil se ve zcela konkrétních praktikách — v historicky analyzovatelných praktikách. Existuje technologie utváření vlastního já, která překračuje symbolické systémy, které používá.

— Jestliže je sebeanalýza kulturní vynález, proč se nám zdá být tak přirozenou a proč se jí tak ochotně oddáváme?

— Především nevidím, proč by nějaký „kulturní vynález" neměl být přijatelný. Schopnost těšit se sebou samým se může stát kulturní formou stejně jako záliba v hudbě. Ale musíme vědět, že je to cosi značně odlišného od toho, co se nazývá zájmem či egoismem. Bylo by zajímavé sledovat, jak byla v 18. a 19. století celá morálka „zájmu" převzata a vštípena buržoazní třídě — bezpochyby v protikladu k těm odlišným uměním vlastního já, která se dala nalézt v oblastech umělecko-kritických; a „umělecký" život, „dandysmus" tvořily jiné estetiky existence v protikladu k technikám vlastního já, které byly charakteristické pro kulturu buržoazní.

— Postupme teď k dějinám moderního subjektu. A začněme tím, zda byla klasická kultura vlastního já zcela ztracena, nebo spíše zahrnuta a transformována do technik křesťanských?

— Nedomnívám se, že kultura péče o sebe zmizela či byla překryta. Je možné nalézt mnoho prvků, které byly v křesťanství jednoduše integrovány, přemístěny, jinak použity. Od té chvíle co byla kultura péče o sebe převzata křesťanstvím, byla jistým způsobem použita k uplatnění pastorální moci potud, že z *epimeleia heautú* se stala *epimeleia tón allón* — péče o druhé —, což byla pastorova profese. Ale ve chvíli, kdy je individuální spása usměrňována — alespoň do jisté míry — institucí pastora, která má za svůj cíl péči o duše, klasická péče sebe nezmizela; byla integrována a ztratila velkou část své autonomie.

Bude třeba zpracovat historii technik vlastního já

a estetik existence v moderním světě. Právě jsem připomínal „umělecký" život, který byl něčím, co mělo na 19. století velký vliv. Bylo by ale možné dívat se na Revoluci nejen jako na politický projekt, ale jako na styl, na způsob existence, který má svoji estetiku, svůj asketismus, vlastní formy vztahu k vlastnímu já a k ostatním.

Slovem: Je zvykem psát dějiny člověka z jeho podmínek; či snažit se hledat to, co v této existenci může odhalit vývoj historické psychologie. Avšak zdá se mi, že stejně tak je možné napsat dějiny existence jako stylu a jako umění. Existence je primární, velmi křehkou látkou lidského umění, ale je také látkou nejbezprostřednější.

V renesanci se objevuje — a tady odkazuji na Burckhardtův text o estetice existence — také hrdina jako své vlastní umělecké dílo. Idea přetvoření vlastního života na umělecké dílo je středověku bezpochyby cizí, a objevuje se znovu až v období renesance.

— Dosud jste se zabýval různě přejímanými antickými technikami sebeovládání. Ve vašem vlastním díle vždy ukazujete velký zlom mezi renesancí a klasickou dobou. Šlo o stejně významnou změnu v případě způsobu, jakým sebeovládání souviselo s ostatními sociálními praktikami?

— Jestliže je pravda, že řecká filosofie založila onu racionalitu, v níž i my poznáváme nás samé, pak také vždy tvrdila, že subjekt nemůže dosáhnout přístupu k pravdě jinak než tím, že nejprve realizuje na sobě samém jisté dílo, které jej učiní schopným

poznat pravdu. Spojení mezi přístupem k pravdě a tvořivou prací na svém vlastním já je pro přístup k pravdě základní — jak pro řecké, tak pro estetické myšlení.

Descartes, domnívám se, tuto tradici zlomil, když prohlásil že „K dosažení pravdy postačuje být jakýmkoliv subjektem, který může vidět to, co je evidentní." Evidence nahradila askezi v bodě, ve kterém se vztah k vlastnímu já protíná se vztahem k ostatním, vztahem ke světu. Vztah k vlastnímu já nepotřebuje k tomu, aby se vztahoval k pravdě, být nadále asketický. Ke konečnému pochopení pravdy dostačuje, že vztah k vlastnímu já mi odhaluje evidentní pravdu toho, co vidím. Musím však poznamenat, že pro Descarta samotného nebylo možné, aby toto byla hodnota poselství, které měly nést *Meditace*, v nichž utvořil vztah k vlastnímu já, hodnocený jako to, co může být subjektem pravdivého poznání ve formě evidence (pod podmínkou, že se vyloučí možnost být blázen). Přístup k pravdě bez „asketické" podmínky, bez jisté práce na vlastním já, je myšlenkou, kterou více či méně odmítly všechny předchozí kultury. U Descarta postačuje čistá evidence. Po Descartovi máme neasketický subjekt poznání, který u Kanta ústí v problém poznání vztahu mezi morálním subjektem a subjektem vědění. V osvícenství proběhlo mnoho diskusí o tom, zda jsou tyto dva subjekty zcela odlišné či nikoliv. Kantovým řešením bylo nalézt univerzální subjekt, který do té míry, v jaké byl univerzální, mohl být subjektem poznání, avšak přesto vyžadoval etický postoj — přesněji vztah

k sobě, který Kant navrhuje v Kritice praktického rozumu.

— *Domníváte se, že zatímco Descartes oddělil vědeckou racionalitu od etiky, Kant znovu zavedl etiku jako aplikovanou formu procedurální racionality?*

— Správně. Kant řekl: „Musím se považovat za univerzální subjekt, tj. musím se konstituovat v každém svém projevu jako univerzální subjekt dodržováním univerzálních pravidel." Stará otázka byla reinterpretována: Jak mohu konstituovat sebe sama jako subjekt etiky? Uznat sebe sama jako takového? Jsou nutná asketická cvičení? Nebo tento kantovský vztah k univerzálnímu, který mě učiní etickým poslušností praktického rozumu? Tak Kant uvedl do naší tradice další způsob, jímž já není pouze dáno, ale je konstituováno ve vztahu k sobě jako k subjektu.

EDIČNÍ POZNÁMKA

Předložený výbor z textů a rozhovorů Michela Foucaulta vznikl jako nezamýšlený produkt foucaultovského semináře, jehož se účastnili Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup a Karel Thein. Výběr předložených statí odráží individuální preference účastníků tohoto semináře; není tedy „objektivní", třebaže podává průřez několika základními tématy Foucaultova myšlení a dokládá i charakteristické posuny v jeho díle jako celku.

Všechny práce byly přeloženy z čtyřsvazkových *Dits et écrits 1954–1988 par Michel Foucault*, éd. établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Gallimard 1994; zde je uvádíme podle číslování v tomto vydání (v závorce uveden překladatel):

13. *Předmluva k transgresi* (Préface à la transgression), *Critique*, n° 195–196: *Hommage à G. Bataille*, srpen–září 1963, str. 751–769. (M. Petříček)

38. *Myšlení vnějšku* (La pensé du dehors), *Critique*, n° 229, červen 1966, str. 523–546. O M. Blanchotovi. (M. Petříček)

360. *O jiných prostorech* (Des espaces autres), přednáška na Cercle d'études architecturales, 14. března 1967, *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5, říjen 1984, str. 46–49. M. Foucault povolil uveřejnění tohoto textu, napsaného roku 1967 v Tunisu, až na jaře 1984. (P. Soukup)

80. *Theatrum philosophicum*, *Critique*, n° 282, listopad 1970, str. 885–908. O knihách G. Deleuze, *Différence et Répétition*,

Paris, P.U.F., 1969, a *Logique du sens*, Paris, Éd. de Minuit, coll. „Critique", 1969. (Č. Pelikán)

198. *Život lidí zlopověstných* (La vie des hommes infâmes), *Les Cahiers du chemin*, n° 29, 15. ledna 1977, str. 12–29. Michel Foucault pracoval již od své první knihy, *Dějiny šílenství*, na „exhumaci" archivů pařížského Hôpital général a Bastilly. Text „Život lidí zlopověstných" měl původně být úvodem k antologii archivních materiálů, z níž se pak zrodil projekt „Paralelních životů", jakési zlopověstné obdoby slavného díla Plútarchova. Ani jeden z těchto projektů nebyl v plném rozsahu realizován. Foucault sám publikoval v řadě „Paralelních životů" text *Herculine Barbin řečená Alexina B.* (Gallimard, 1978) a o rok později *Zamilovaný kruh Henriho Legranda* (1979). V roce 1979 přizval Foucault ke spolupráci nad archivním materiálem historičku Arlette Farge, autorku knihy *Žít na ulici v Paříži 16. století* (Julliard / Gallimard, 1979). Z jejich spolupráce vzešla publikace *Nepořádek v rodinách* (*Le Désordre des familles*, Julliard / Gallimard, 1982), čerpající ze zatýkacích rozkazů. (K. Thein)

291. *„Omnes et singulatim": ke kritice politického rozumu* („Omnes et singulatim": Towards a Criticism of Political Reason), předneseno na Stanford University 10. a 16. října 1979, in: S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, sv. II, Salt Lake City, University of Utah Press, 1981, str. 223–254. Francouzský překlad P. E. Dauzat, „Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique. (K. Thein)

306. *Subjekt a moc* (The Subject and Power), in: H. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, str. 208–226. Francouzský překlad F. Durand-Bogaert, Le sujet et le pouvoir. (S. Polášek)

351. *Co je to Osvícenství?* (Qu'est-ce que les Lumières?), *Magazine littéraire*, n° 207, květen 1984, str. 35–39. Výtah z přednášky na Collège de France 5. ledna 1983. (S. Polášek)

341. *Politika a etika: interview* (Politique et éthique: une interview), rozhovor s M. Jayem, L. Löwenthalem, P. Rabinowem, R. Rortym a C. Taylorem na univerzitě v Berkeley v dubnu 1983. Odpovědi v anglickém překladu (Politics and Ethics: An Interview) in: P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, str. 373–380. (Č. Pelikán)

342. *Polemika, politika a problematizace* (Polémique, politique et problématisations), rozhovor s P. Rabinowem z května 1983. Odpovědi v anglickém překladu (Polemics, Politics and Problematizations) in: P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, str. 381–390. (Č. Pelikán)

344. *Ke genealogii etiky: nástin vývoje díla* (À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours), rozhovor s H. Dreyfusem a P. Rabinowem v Berkeley v dubnu 1983, in: H. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault: un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, str. 322–346. (S. Polášek)

OBSAH

Předmluva k transgresi	7
Myšlení vnějšku	35
O jiných prostorech	71
Theatrum philosophicum	87
Život lidí zlopověstných	127
„Omnes et singulatim“	153
Subjekt a moc	195
Co je to Osvícenství?	227
Politika a etika	241
Polemika, politika a problematizace	252
O genealogii etiky	265
Ediční poznámka	299

MICHEL FOUCAULT • MYŠLENÍ VNĚJŠKU

Z francouzských originálů přeložili Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup a Karel Thein Grafickou úpravu a obálku navrhl Dušan Straňák. Sazba zhotovena v programu TEX. Vytiskla Tiskárna *Akcent* Vimperk. Vychází jako 88. publikace nakladatelství Herrmann & synové v Praze roku 2003. Vydání druhé.