



VŮLE K VĚDĚNÍ

MICHEL FOUCAULT

DĚJINY SEXUALITY I

FOUCAULT

VŮLE K VĚDĚNÍ

H E R R M A N N   &   S Y N O V É



---

Z francouzského originálu  
*La volonté de savoir*  
(*Histoire de la sexualité, tome I*)  
vydaného nakladatelstvím Gallimard  
přeložil Čestmír Pelikán.

© Éditions Gallimard, 1976  
Translation © Čestmír Pelikán, 1999

I.

---

## MY, NOVÍ VIKTORÁNI !

Má se za to, že jsme po dlouhou dobu snášeli viktoriánský režim a že se mu podřizujeme ještě i dnes. Jako by znakem naší potlačované, němé a pokrytecké sexuality byla viktoriánsky přepjatá stydlivost.

Ještě na počátku 17. století byla prý obvyklá určitá otevřenost. Pro sexuální praktiky se téměř nevyhledávalo ústraní; slova se říkala bez zbytečných zámlk, věci se přehnaně nezastíraly; člověk byl k nedovolenému nenuceně tolerantní. Kodexy vulgárního, obscénního a neslušného byly ve srovnání s kodexy 19. století vcelku mírné. Byla zde jasná gesta, bezostyšné projevy, viditelné přestupky, snadno se spojující těla se vystavovala na odív a čilé děti spolu laškovaly bez okřikování a pohoršování za smích dospělých: „kolotoč“ těl.

Po tomto jasném dni přišel rychlý soumrak, který vyústil v monotónní noci viktoriánské buržoazie. Sexualita byla najednou pečlivě držena pod zámek. Uklidila se do ústraní. Konfiskovalo ji párové manželství a beze zbytku ji pohltila vážnost reprodukční funkce. O sexu se mlčí. Legitimní a rozplozující se pár je zákonem. Vnucuje se jako vzor, vytyčuje normu, patří mu pravda a střeží právo, kdo, kdy a o čem smí

promluvit, neboť si vyhradil princip tajemství. Jak společenský prostor, tak každá domácnost zní jen jediné místo pro sexualitu, zato sexualitu užitečnou a plodnou: ložnici rodičů. Všechno ostatní se musí vytratit; tělo uhýbá konformitě poloh, mravností slov bledne řeč. A neplodnost, stala-li se příliš okázalou a ostentativní, nabývá povahy anomálie; za tento nový status pak platí i příslušnými postihy.

Co se nepodřizuje zájmu plazení či se tak alespoň netváří, to se nemá kam skrýt a nemá ani zastání v zákoně. Nemá ani slovo. Je náhle cudné, popřené, umlčené. Nejenže „to“ neexistuje, ani to existovat nesmí a musí to zmizet ze sebemenších projevů v slovech i činech. Například u dětí, jak známo, neexistuje sexualita: to je důvod, proč jim sex zakázat, proč jim bránit o něm mluvit, proč zavírat oči a zacpávat si uši, kdykoli by náhodou mohly dát najevo, že o něm vědí, proč uložit všeobecné a systematické mlčení. Je to charakteristické pro režim represe a odlišuje ho to od zákazů, podporovaných prostě trestním řádem: represe funguje sice jako odsouzení ke zmizení; také ale jako příkaz mlčet a potvrzení toho, že věc neexistuje, z čehož logicky plyne, že zde není co říci, co vidět, co vědět. Tak do našich buržoazních společností vstupuje pokrytectví se svou pokřivenou logikou. Přece však je nuceno k občasným ústupkům. Musí-li být nezákonným projevům sexualit, které by jinak budily rozruch, opravdu vykááno místo, pak tam, kde je lze znovu zapsat do výrobního cyklu či alespoň do oběhu zisku. Místy tolerance se stanou veřejný dům a sanatorium: zdá se, že prostitutka, zákazník a pa-

sák, psychiatr a jeho hysterik — tito „noví viktoriáni“, jak říká Stephen Marcus — směřjí v ústraní dávat průchod radovánkám, o nichž se nehovoří v řádu věcí, který zde platí; slova a gesta v tomto ztlumeném stavu sankcionovaná se pak směňují za značnou cenu. Jedině zde má divoký sex právo na formy skutečnosti — byť izolované — a na typy neveřejných, specializovaných, kódovaných diskursů. Všude jinde bude moderní puritanismus vydávat svůj trojí dekret zákazu, neexistence a mlčení.

Nebyli jsme však již od těchto dvou dlouhých století, v jejichž průběhu je třeba číst dějiny sexuality především jako kroniku sílící represe, osvobození? Tak trochu, říká se nám stále. Snad Freudem. Ale s jakou opatrností, s jakou medicínskou zdrženlivostí, s jakou vědeckou zárukou a sepe a kolika opatřeními proti tomu, aby se sexualita „nevybila ze svých břehů“ a všechno se udrželo v nejbezpečnějším a nejdiskrétnějším prostoru mezi pohovkou a rozhovorem: jen trošku výnosného šeptání u lůžka. A mohlo by tomu být jinak? Vysvětluje se nám, že byla-li represe od klasického věku fundamentálním způsobem spojení mezi mocí, věděním a sexualitou, můžeme se osvobodit jen za značnou cenu: nevyžadovalo by to nic menšího, než abychom přestoupili zákony, odstranili zákazy, nechali uvolnit proud řeči, znovu obnovili slast v její skutečnosti a dosáhli úplně nové ekonomie v mechanismech moci; neboť i ten nejmenší záblesk pravdy má svou politickou podmíněnost. Takových účinků však nelze dosáhnout pouze praxí medicíny, ani teoretickým, jakkoli rigorózním,



diskursem. Proto je odmítán Freudův konformismus, normalizační funkce psychoanalýzy, přílišná bojácnost velkých Reichových výbojů a všechny výsledky bezpečné integrace „vědy“ o sexu či poněkud pokulhávající praktiky sexuologie.

Tento diskurs o moderní represí sexualitě stále působí. Bezpochyby proto, že je snadné jej udržovat. Chrání ho mocná historická a politická záruka; tvrzením, že věk útlaku se zrodil v 17. století, po staletích uvolněných způsobů a svobody výrazu, uvádíme jej do časové souvislosti s vývojem kapitalismu: je ztělesněním buržoazního řádu. Pověsti o sexu a s ním spojených omezeních se ihned převádějí na obřadné dějiny výrobních způsobů; jejich malichernost se vytrácí. Princip výkladu se rýsuje z faktu samotného: sexualita je utlačována s takovou přísností proto, že je neslučitelná s všeobecným a intenzivním pracovním zapojením; mohlo být v době, kdy pracovní síla byla systematicky vykořisťována, tolerováno, aby se rozptylovala v radovánkách s výjimkou těch minimalizovaných, jež by jí umožňovaly reprodukovat sebe samotnou? Sex a jeho projevy se možná dešifrují neseznamně; při změně postavení lze jejich potlačování analyzovat naopak velmi snadno. A případ sexualit — požadavek sexuální svobody, ale také možnost poznání sexu a právo o něm hovořit — je se vši legitimitou svázán s počestností případu politického: ano, i sex se zapisuje do budoucnosti. Podezřívavý duch se možná bude ptát, zda takový počet opatření, která mají dodat dějinám sexualitě tak znamenité patrony, nenese ještě stopy někdejší stydlivosti: jako

kdyby k tomu, aby bylo možné vést či přijímat tento diskurs, byly nutné jen tyto zhodnocující korelace.

Je tu ale možná ještě jiný důvod, jenž činí formulování vztahů sexualitě a moci v termínech útlaku pro nás tak uspokojivým: totiž to, co lze nazvat ziskem mluvčího. Je-li sexualita potlačována, jinými slovy, je-li vystavována zákazů, je-li popírána její existence a je-li nucena mlčet, pak sám fakt, že se o ní mluví a že se mluví o jejím potlačování, má podobu úmyslné transgrese. Ten, kdo mluví touto řečí, staví se do jisté míry mimo moc; rozvrací zákon; anticipuje, jakkoli nepatrně, budoucí svobodu. Odtud ona obřadnost, s níž se dnes mluví o sexu. První demografové a psychiatři v 19. století soudili, že se při každé zmínce o pohlaví musejí svým čtenářům omluvit za to, že zdržují jejich pozornost u témat tak nízkých a pomíjivých. My o něm už desítky let mluvíme se stále stejnou pózou: s pocitem, že vzdorujeme ustavenému řádu, hlasem, který svědčí o tom, že jsme si oné podvrtnosti vědomi, zaníceně proklínáme přítomnost a dovoláváme se budoucnosti, přičemž se domníváme, že tak přispíváme k jejímu urychlenému příchodu. Così z revolty, ze slíbené svobody, z nadcházejícího věku jiného zákona snadno přechází do tohoto diskursu o utiskování sexualit. Znovu se v něm oživují některé ze starých funkcí tradičního proroctví. Zítřka bude sex opět dobrý. Protože naše přitakání této represí umožňuje ponechat spolu diskrétně koexistovat to, co většinu z nás brání strach ze směšnosti či hořkost historie spojit dohromady: revoluci a štěstí. Nebo revoluci a jiné tělo — novější, krásnější. Anebo



dokonce: revoluci a slast. Mluvit proti všem druhům moci, říkat pravdu a slibovat smyslný požitek; slučovat spolu osvícení, osvobození a četné rozkoše; vést diskurs, v němž se spojují zápal pro vědění, vůle změnit zákon a toužená zahrada slastí — o to vše se nepochybně opírá naše záliba hovořit o sexu v termínech represe; to vše také patrně vysvětluje tržní cenu přisuzovanou nejen všemu, co se o sexu říká, ale i prostému naslouchání tomu, kdo je ochoten odstranit účinky této represe. Jsme koneckonců jedinou civilizací, kde vybraní jedinci pobírají honorář za to, že naslouchají každému a všemu, co jim svěří o svých banálních sexuálních intimnostech: jako kdyby chuť mluvit o sexu a zájem, v němž se přitom doufá, tak dalece přesáhly možnosti naslouchání, že někteří dokonce pronajímají své ucho.

Ale spíš než tento ekonomický důsledek zdá se mi v naší epoše podstatná existence diskursu, v němž jsou spolu vzájemně propojeny sexualita, odhalování pravdy, podvracení obecných zákonů, ohlašování příchodu nového života a slib konkrétního štěstí. Dnes slouží sex jako opora oné staré, na západě tak důvěrně známé a důležité formy — kázání. Velké kázání o sexu — které mělo své subtilní teology i své popularizátory — provázelo naše společnosti již několik desítek let; pranýřovalo starý řád, odhalovalo pokrytectví, opěvovalo právo na bezprostřednost a skutečnost: nechávalo snít o jiné obci. Vzpomeňme si na františkány. A ptejme se, jak se to mohlo stát, že lyrismus a religiozita, jež dlouho provázely revoluční projekt, se v industriálních a západních spo-

lečnostech, přinejmenším z větší části, přenesly na sex.

Myšlenka sexuality vystavené útlaku tedy není jen věcí teorie. Afirmace sexuality, která, jak se zdá, nebyla nikdy tak přísně podrobena jako ve věku pokrytectví realistické a počtářské buržoazie, koreluje s důrazem na diskurs, jehož údajným posláním je říci pravdu o sexu, pozměnit jeho reálnou ekonomii, podvracet zákon, který mu vládne, změnit jeho budoucnost. Utlačující výpověď a forma kázání odkazují jedna k druhé, vzájemně se posilují. Říci, že sex není utlačován — či ještě spíš: říci, že vztah moci a sexu není represivní — nese riziko zbytečného paradoxu. Nebylo by to jen zpochybnění široce přijímané teze. Byl by to krok proti vší ekonomii diskursu, proti všem diskursivním „zájmům“, které ji podporují.

Právě do tohoto bodu bych chtěl situovat sérii historických analýz, k nimž je tato kniha předmluvou a zároveň jakýmsi náčrtem — určit několik historicky významných bodů a nastínit konkrétní teoretické problémy. Jde zhruba o to zkoumat případ společnosti, která se už víc než století hlasitě pranýřuje za své pokrytectví, mluví dokola o svém mlčení, zálibně vypočítává vše, co neříká, odsuzuje moc, kterou vykonává, a slibuje, že se osvobodí od zákonů, které zajišťují její funkci. Chci nejen podat přehled těchto diskursů, ale obsáhnout i vůli, jíž jsou neseny, a strategický záměr, jenž je podporuje. Otázkou, kterou chci položit, není: proč jsme utlačováni — nýbrž: proč tak vášnivě a s takovou zahořklostí k své nejbližší minulosti, k své přítomnosti a k sobě samým



říkáme, že jsme útlaku vystaveni? Po jaké spirále jsme dospěli k tvrzení, že je sexualita popírána? Proč tak okázale demonstrujeme, že ji skrýváme, a proč říkáme, že o ní nemluvíme? Proč to formulujeme těmi nejexplicitnějšími slovy a snažíme se to ukázat v té nejnepokrytější realitě? Proč potvrzujeme sexualitu v pozitivitě její moci a jejích účinků? Je nesporně legitimní se tázat, proč jsme tak dlouho spojovali sex s hříchem — ano, bylo by třeba sledovat, jak k tomuto spojení došlo, a vyvarovat se povšechného a unáhle- ného tvrzení, že sex byl „zatracen“, ale bylo by třeba si také položit otázku, proč si dnes tak důrazně klademe za vinu, že jsme z něj kdysi učinili hřích? Jakou cestou jsme dospěli k závěru, že jsme se ve vztahu k sexualitě „provinili“? A jak jsme se stali tak podivnou civilizací, abychom mohli tvrdit, že právě tato civilizace dlouho „hřešila“ a dodnes „hřeší“ proti sexualitě zneužitím moci? Jak nastala tato záměna, která nás, když jsme se chtěli osvobodit od hříšné přirozenosti sexu, zavalila velkou historickou vinou, jež má spočívat právě v tom, že jsme si vytvořili představu chybné přirozenosti, a v tom, že na základě této domněnky děláme hrozné závěry?

Jsem upozorňován na to, že existuje-li dnes tolik lidí, kteří tento útlak potvrzují, pak proto, že je historicky evidentní. A že hovoří-li se o něm tak hojně a už tak dlouho, je to tím, že je hluboce zakotven, že má své kořeny a jasné příčiny a doléhá na sexualitu s takovou přísností, že pouhé jeho odmítání nás nemůže osvobodit nikdy; práce bude mnoho a bude trvat dlouho. Bezpochyby musí trvat déle než

typické vlastnosti moci, a zvláště pak té, která funguje v naší společnosti, to jest represivní moci potlačující se zvláštní pozorností neúčinnou energii, intenzitu rozkoši a neobvyklé způsoby chování. Je tedy třeba počítat s tím, že účinky osvobození se od nadvlády této represivní moci se budou projevovat jen pomalu. Snaha mluvit svobodně o sexu a akceptovat jej v jeho realitě je tak cizí přímé linii celé té dnes již tisícileté historie a mimoto tak nepřátelská vlastním mechanismům moci, že než ve své úloze uspěje, nemůže se vyhnout dlouhému přešlapování.

Avšak proti tomu, co nazývám „represivní hypotéza“, lze vznést tři vážné námitky. Námitka první: Je represe sexuality opravdu historickou evidencí? Je to, co se ukazuje na první pohled — a co proto opravňuje ke stanovení výchozí hypotézy — spíš zvýraznění či nastolení režimu potlačování sexuality od 17. století? To je otázka úzce historická. Námitka druhá: Spadá mechanismus moci, a zejména ten, který je ve hře ve společnosti, jako je naše, ve své podstatě opravdu do řádu represe? Jsou zákaz, cenzura a popření opravdu obecnými formami výkonu moci ve všech společnostech, a nesporně ve společnosti naší? To je otázka historicko-teoretická. Konečně námitka třetí: Byl tento kritický diskurs, který se obracel k represí, namířen proti ní, aby bránil v cestě mechanismu moci, jenž až dosud fungoval bez odporu, nebo tvořil spíš součást stejné historické sítě, kterou odmítá (a nepochybně i travestuje), když ji nazývá „represí“? Existuje mezi věkem represe a kritickou analýzou represe opravdu historický předěl? To je otázka

historicko-politická. Uvedením těchto tří námitek nejde jen o to vytvořit k hypotéze represe první symetrické a inverzní protihypotézy. Nejde o to říci: v kapitalistických a buržoazních společnostech sexualita, aniž by byla jen vzdáleně vystavena represí, naopak těží z režimu protokolární svobody. Nejde o to říci: ve společnostech, jako je naše, je moc spíš tolerantní než represivní a kritika represe, ačkoli může působit jako předěl, se podílí na mnohem starším procesu, a v závislosti na způsobu, jak je tento proces vnímán, se jeví jako nová epizoda v oslabení zákonů či jako úskočnější nebo diskrétnější forma moci.

Námítky, jimiž bych rád oponoval represivní hypotéze, nemají za cíl ani tak ukázat, že je falešná, nýbrž ji spíš nahradit v obecné ekonomii diskursů, týkajících se sexuality uvnitř moderních společností od 17. století. Proč se o sexualitě mluví? Co se o ní říká? Jaké to má mocenské účinky? Jaké jsou vazby mezi těmito diskursy, těmito mocenskými účinky a slastmi, jež jsou jimi dosazovány? Jaké vědění se na základě toho formuje? Jde zkrátka o to určit, v jeho funkcích a jeho odůvodněních, režim moci-vědění-slasti, o který se opírá náš diskurs o lidské sexualitě. Podstatné tedy není (přinejmenším v první instanci) ani tak vědět, říká-li se sexu ano nebo ne, formulují-li se zákazy nebo povolení, potvrzuje-li se jeho důležitost či popírají-li se jeho účinky, zcudňují či nezczudňují-li se slova, která slouží k jeho označení, nýbrž brát v úvahu fakt, že se o něm mluví, kdo o něm mluví, místa a hlediska, z nichž se o něm mluví, instituce, které toto mluvení podněcují, které shromažďují a distribuují

to, co se o něm říká, zkrátka globální „diskursivní událost“, způsob, jakým sexualita „vstupuje do diskursu“. Z toho také vyplývá skutečnost, že bude důležité vědět, v jakých podobách, jakými kanály, spolu s jakými diskursy, na jejichž pozadí se vkrádá, dospívá moc až k nejjemnějším a nejosobnějším projevům chování, jaké cesty jí dovolují zasáhnout vzácné či nsnadno postřehnutelné formy touhy, jak prostupuje ke každodenním slastem a jak je kontroluje — a to všechno spolu s účinky, jimiž může být odmítnutí, popření, diskvalifikace, ale i pobídka, posílení, zkrátka „polymorfní techniky moci“. A konečně z toho také plyne, že důležité nebude určit, zda tyto diskursivní produkce a mocenské účinky vedou k formulování pravdy sexu nebo lži, které mají za cíl sex zatemnit, nýbrž vyzdvihnout „vůli k vědění“, která jim slouží jako podpora i jako nástroj.

Je třeba si rozumět. Netvrdím, že sex nebyl od klasického věku zakazován, eliminován, maskován nebo bagatelizován. Netvrdím ani, že by toho bylo méně než dřív. Neříkám, že zakazování sexu je falešný terč. Falešný terč ale je, činí-li se z něj fundamentální a konstitutivní prvek, na jehož základě lze psát dějiny toho, co bylo od moderní epochy o sexualitě řečeno. Všechny tyto negativní prvky — obrany, odmítnutí, cenzury, popření —, které represivní hypotéza přeskupuje ve velkém ústředním mechanismu, jehož posláním je říkat ne, jsou bezpochyby jen součástí, které mají hrát lokální a taktickou roli při rozvinutí diskursu, v technice moci, ve vůli k vědění, jež na ně zdaleka nejsou redukovatelné.



Konečně bych rád skoncoval s analýzou privilegií, která se zpravidla přisuzují ekonomii řídkosti a principům rozředění, a naopak bych rád hledal instance produkce diskursu (které jistě kontrolují i mlčení), produkce moci (které mají mnohdy funkci zákazu), produkce vědění (které často uvádějí do oběhu omyly či systematické klamy); rád bych sestavil dějiny těchto instancí a jejich transformací. Celý prvotní náčrt, psaný z tohoto hlediska, naznačuje, že „vedení sexuality do diskursu“ již od konce 16. století, aniž se podrobovalo restriktivnímu procesu, naopak podléhalo mechanismu sílící pobídky; že se techniky moci, které působily na sexualitu, nepodřizovaly principu přísného výběru, nýbrž naopak principu rozptýlení a implantace polymorfních sexualit, a že vůle k vědění se nezastavila před nezrušitelným tabu, nýbrž že se — nepochybně navzdory mnoha chybám — pustila do konstituování vědy o sexualitě. A právě tyto proměny bych teď rád schematicky ukázal spolu s krátkým exkursem k represivní hypotéze a k faktům zákazu či vyloučení, kterých se dovolává, přičemž vyjdu z některých historických dat, jež zde mají hodnotu vodítek.

## II.

---

**REPRESIVNÍ HYPOTÉZA**





UŽÍVÁNÍ SLASTÍ

MICHEL FOUCAULT

DĚJINY SEXUALITY II

FOUCAULT

UŽÍVÁNÍ SLASTÍ

H E R R M A N N   &   S Y N O V É



## 1. ZMĚNY

Tato řada zkoumání vychází později, než jsem zamýšlel, a ve zcela jiné podobě.

Důvody jsou následující: nemělo jít ani o dějiny chování, ani o dějiny názorů na ně. Měly to být dějiny „sexuality“: uvozovky jsou v tomto případě důležité. Nešlo mi o rekonstrukci dějin sexuálních úkonů a způsobů chování, která by sledovala posloupnost jejich forem, jejich vývoj a šíření. Mým záměrem nebylo ani analyzovat ideje (vědecké, náboženské či filosofické), jejichž prostřednictvím si lidé taková chování znázorňovali. Chtěl bych se nejprve zastavit u onoho zcela běžného a nedávného pojmu „sexuality“: zaujmout vůči němu odstup, vyhnout se jeho důvěrné samozřejmosti, analyzovat s ním spojené teoretické a praktické souvislosti. Samotný výraz „sexuality“ vznikl pozdě, na počátku 19. století. Tuto skutečnost nesmíme podceňovat ani na ni klást přehnaný interpretační důraz. Naznačuje něco jiného než jen proměnu slovníku; zjevně však neznamená, že by se náhle objevilo to, k čemu se vztahuje. Užívání tohoto slova se uchytilo společně s nástupem jiných fenoménů: s rozvojem různých oborů poznání (pokrývající biologické mechanismy rozmnožování stejně

jako individuální nebo společenské varianty chování; se zavedením souboru částečně tradičních, částečně nových pravidel a norem, které se opírají o náboženské, právní, pedagogické, lékařské instituce; a rovněž se změnami ve způsobu, jenž přivádí jedince k tomu, aby přikládali smysl a hodnotu svému jednání, svým povinnostem, svým slastem, svým pocitům a vjemům, svým snům. Celkově se jednalo o snahu sledovat, jak se v moderních západních společnostech ustavila taková „zkušenost“, v níž se jedinci museli poznat jako subjekty „sexuality“, zkušenost, která otevírá přístup k velmi rozmanitým oborům poznání a která se uspořádává na základě systému pravidel a omezení. Šlo tedy o projekt dějin sexuality jakožto zkušenosti — pakliže ovšem zkušeností rozumíme vztah, jenž se v dané kultuře vytváří mezi obory vědění, typy normativity a formami subjektivity.

Hovořit o sexualitě tímto způsobem předpokládalo oprostít se od tehdy dosti běžného myšlenkového schématu: od chápání sexuality jako něčeho neměnného a od předpokladu, že pokud na sebe ve svých projevech bere historicky jedinečné podoby, je to způsobeno různými mechanismy represe, jimž je ve všech společnostech vystavena, čímž dochází k vytlačení touhy a subjektu touhy mimo historické pole a k vysvětlování možného dějinného momentu sexuality pomocí obecné formy zákazu. Samotné odmítnutí této hypotézy však nebylo dostatečné. Mluvit o „sexualitě“ jako jedinečné dějinné zkušenosti předpokládalo rovněž možnost mít k dispozici nástroje schopné analyzovat vlastní povahu a vzájemné

vztahy tří os, které sexualitu ustavují: utváření různých vědění, která se k ní vztahují, systémů moci, které předepisují pravidla jejího výkonu, a podob, v nichž se jedinci mohou a musejí poznat jako subjekty této sexuality. V případech prvních dvou bodů mi práce, kterou jsem vykonal během dřívějších zkoumání — týkajících se buď medicíny a psychiatrie, nebo trestní moci a disciplinárních úkonů —, poskytl nástroje, jež jsem potřeboval; analýza diskursivního jednání umožňovala sledovat utváření vědění, a vyhnout se přitom dilematu vědy a ideologie; analýza mocenských vztahů a jejich technologií umožňovala pohlížet na ně jako na otevřené strategie, a vyhnout se přitom alternativě moci pojímané jako nadvláda nebo prohlašované za pouhý prelud.

Studium postupů, které jednotlivce přivádějí k tomu, aby se sami poznali jako sexuální subjekty, mi naopak působilo řadu potíží. Pojmy touhy nebo toužícího subjektu tehdy zakládaly ne-li teorii, tedy alespoň obecně přijímané teoretické téma. Samo toto přijetí bylo zvláštní: právě toto téma se s určitými variacemi objevovalo v rámci klasické teorie sexuality, zároveň však také v koncepcích, které se snažily od této teorie oprostít; v 19. a 20. století bylo rovněž dědictvím dlouhé křesťanské tradice. Jakožto jedinečná historická figura se zkušenost sexuality jistě může odlišovat od křesťanské zkušenosti „těla“ (*sarx*): oběma zřejmě vládne princip „žádostivce“. Každopádně se zdálo, že utváření a vývoj zkušenosti sexuality lze, počínaje 18. stoletím, jen obtížně analyzovat bez vynaložení historické a kritické práce, jejímž předmětem



by byla touha a toužící subjekt, to jest bez provedení jejich „genealogie“. Nemám tím na mysli dějiny po sobě jdoucích pojetí touhy, žádostivosti nebo *libida*, ale analýzu praktických kroků, díky nimž si jedinci začali všimnout sebe samých, usilovat o sebepochopení, poznávat se jako subjekty touhy a přiznávat si tuto roli, přičemž rozehrávali sami se sebou určitý vztah, jenž jim umožňoval odhalit v touze pravdu svého bytí, ať už přirozeného nebo upadlého. Hlavní myšlenkou této genealogie zkrátka bylo hledání způsobu, jímž začali jedinci podrobovat sami sebe a ostatní hermeneutice touhy, která si nepochybně všimla také jejich sexuálního chování, avšak určitě z něj nečinila výlučný předmět svého zájmu. Pochopení cesty, skrze niž mohl moderní jedinec učinit zkušenost sebe sama jako subjektu „sexuality“, tedy celkově vyžadovalo předběžné odkrytí způsobů, jimiž byl západní člověk v průběhu staletí přiveden ke spatření sama sebe jako subjektu touhy.

Analýza toho, co bývá často označováno jako pokrok poznání, podle mě vyžadovala jistý teoretický posun: dovedl mě k otázce po formách diskursivní praxe, které uspořádávají vědění. Teoretický posun jsem potřeboval rovněž kvůli analýze fenoménu, který bývá popisován jako projevy „moci“: dovedl mě spíše k otázce po mnohačetných vztazích, otevřených strategiích a technikách uvažování, které uspořádávají výkon moci. Zjistil jsem, že nyní je třeba se pustit do třetího posunu, nutného k analýze něčeho, co je označováno jako „subjekt;“ bylo záhodno hledat ony formy a podoby vztahu k sobě, skrze něž se

jedinec ustavuje a sám chápe jako subjekt. Po studiu různých her pravdy v jejich vzájemných vztazích — na příkladu určitého počtu empirických věd v 17. a 18. století — a po následném studiu těchto her v souvislostech mocenských vztahů na příkladu trestní praxe se ukázala nutnost další práce: studovat hry pravdy ve vztahu jedince k sobě samému a ustavení sebe sama jako subjektu, a to průzkumem oné oblasti a pole bádání, které bychom mohli nazvat „dějinami žádostivce“.

Bylo však jasné, že pustit se do takové genealogie by mě odvedlo velmi daleko od mého původního záměru. Musel jsem si vybrat: buď se držet výtčeného plánu, a přitom jej doplnit stručným historickým zkoumáním takto chápaného tématu touhy, nebo nově uspořádat celou studii s ohledem na pomalé utváření hermeneutiky sebe sama během antiky. Rozhodl jsem se pro tuto druhou možnost, neboť jsem došel k názoru, že mi konec konců nejvíce ze všeho jde — a to již celá léta — o pokus objasnit některé momenty, které by mohly posloužit dějinám pravdy. Dějinám, které by nebyly dějinami něčeho, co může být pravdivé v poznacích, nýbrž analýzou „her pravdy“, her pravdy a nepravdy, jejichž prostřednictvím se bytí dějinně ustavuje jako zkušenost, to jest jako to, co může a musí být myšleno. Prostřednictvím jakých her pravdy se člověk dostává k myšlení svého vlastního bytí, když se sám pokládá za bytost, která mluví, žije a pracuje, když sám sebe soudí a trestá jako zločince? Prostřednictvím jakých her pravdy v sobě člověk rozpoznal bytost žádostivou?

Zdalo se mi, že takto položenou otázkou a snahou vypracovat ji na příkladu období natolik vzdáleného do savadnímu horizontu mého zkoumání bezpochyby opouštím zamýšlený plán, avšak budu přitom blíže tázání, které se snažím provádět již dlouho, i kdyby si tento přístup měl vyžádat několik let práce navíc. Tak dlouhá oklika v sobě jistě nesla svá nebezpečí; měl jsem ale motivaci a měl jsem pocit, že mi toto zkoumání přineslo určitý teoretický prospěch.

Nebezpečí? Zpoždění a rozbití předpokládaného programu publikací. Jsem vděčný těm, kdo sledovali cesty a okliky mé práce — mám na mysli posluchače Collège de France —, a těm, kdo dokázali trpělivě čekat až do konce — mezi něž pak patří především Pierre Nora. Pokud jde o ty, pro něž namáhat se, začínat stále znovu, pokoušet se, mýlit se, vše zkoušet opět a zcela od nuly, a ještě dokázat na každém kroku váhat, pokud jde o ty, pro něž práce v nejistotě a neklidu znamená prohru, jim mohu pouze říci, že zjevně neobýváme stejnou planetu.

Nebezpečí číhalo také v práci s dokumenty, které jsem dostatečně neznal.<sup>1</sup> Podstupoval jsem nebez-

<sup>1</sup>Nejsem specialistou na řecké ani latinské texty. Zdalo se mi však, že za předpokladu příslušné pečlivosti, trpělivosti a pozornosti je možné získat dostatečnou znalost spisů řeckého a římského starověku: chci říci takovou znalost, která by v souladu s patrně zakládajícím výkonem západní filosofie umožnila zkoumat zároveň různost, která nás staví do určité vzdálenosti od myšlení, v němž poznáváme původ myšlení našeho, i blízkost, která přetrvává navzdory onomu vzdalování, které neustále prohlubujeme.

pečí jejich redukce, a to redukce nevědomé, která by je přizpůsobila formám analýzy nebo způsobům tázání, které přicházejí odjinud, a vůbec jim proto nevyhovují; díla P. Browna, P. Hadota, stejně jako jejich názory a opakované konzultace s nimi byly velmi užitečné. Úsilí seznámit se se starými texty přitom v sobě neslo také opačné nebezpečí, spočívající ve ztrátě souvislosti otázek, které jsem chtěl klást; H. Dreyfus a P. Rabinow z Berkeley mi svými úvahami, otázkami, a také svou náročností, umožnili přikročit k novému teoretickému a metodologickému formulování mého výzkumu. F. Wahl mi poskytl cenné rady.

P. Veyne mi byl po celá tato léta neustále nápomocen. Ví, co to znamená hledat jako skutečný historik pravdu; zná však také labyrint, do něhož vstupujeme, jakmile chceme psát dějiny her pravdy a nepravdy; patří k těm dnes dosti vzácným lidem, kteří jsou ochotni podstoupit nebezpečí, jemuž se vystavuje každé myšlení, kladoucí otázku dějin pravdy. Jeho vliv na tyto stránky přesahuje jakékoli konkrétní vymezení.

Vlastní popud, jenž mě k tomuto zkoumání přivedl, byl pak velmi prostý. Doufám, že v očích jistých lidí obstojí sám o sobě. Je jím zvědavost — či přesněji jediný druh zvědavosti, jenž stojí za to, abychom kvůli němu soustavně vynakládali určité úsilí: nikoli ona zvědavost, která se snaží osvojit si to, co se sluší poznat, ale taková, která umožňuje odpoutat se od sebe sama. Jakou cenu by mohlo mít náruživé poznávání, kdyby mělo pouze zabezpečit nabývání vědomostí, místo aby pokud možno a do jisté míry vedlo



ke zbloudění toho, kdo poznává? V životě nastávají chvíle, v nichž se otázka, zda lze myslet jinak, než myslíme, a vnímat jinak, než vnímáme, stává nezbytnou podmínkou dalších pohledů nebo úvah. Někdo snad namítne, že tyto hry se sebou samým mají zůstat ukryty v zákulisí a že jsou v nejlepším případě součástí přípravných prací, které samy ustupují do pozadí, jakmile přinesly své výsledky. Avšak čím je dnes filosofie — myslím tím filosofickou činnost —, ne-li kritickou myšlenkovou prací, jejímž předmětem je myšlení samo? A nespočívá snad v tom, že místo ospravedlňování toho, co již víme, zkoumá, jak a do jaké míry by bylo možné myslet jinak? Filosofický diskurs se vždy stává směšným, když se snaží ukládat zvnějšku zákon jiným diskursům a říkat jim, v čem spočívá jejich pravda a jak ji mají nalézt, nebo když si dovoluje obviňovat je z naivní positivity; má však právo prozkoumávat to, co může být v jeho vlastním myšlení změněno díky práci s věděním, které je mu cizí. Esej“ čili „zkouška“ — kterou je třeba chápat jako zkoušku, v níž se ve hře pravdy mění samotné já, a nikoli jako zjednodušující přivlastnění si někoho druhého za účelem komunikace — je živoucím tělem filosofie, je-li ovšem filosofie ještě dnes tím, čím kdysi bývala, to jest „askezí“, myšlenkovou průpravou sebe sama.

Následující studie, stejně jako mé studie předěšlé, jsou studiemi „historickými“, pokud jde o oblast, kterou se zabývají, a o texty, o něž se opírají; nejsou však pracemi „historika“. To znamená, že neshrnují ani nesyntetizují práci, kterou by bývali provedli jiní;

jestliže se na ně podíváme z hlediska jejich „pragmatiky“, jsou zápisem cvičení, které bylo dlouhé, tápavé a muselo často začínat znovu a opravovat sebe sama. Bylo to cvičení filosofické: šlo v něm o zjištění, do jaké míry může práce, spočívající v myšlení svých vlastních dějin, osvobodit myšlení od skrytých předpokladů a umožnit mu myslet jinak.

Bylo správné podstoupit tato nebezpečí? Na to já odpovědět nemohu. Vím jen, že posunutí tématu a časových souřadnic mé studie mi vyneslo jistý teoretický zisk; mohl jsem přistoupit ke dvěma zobecněním, která mi umožnila vřadit zkoumání do širšího horizontu, a zároveň lépe upřesnit jeho metodu a předmět.

Během návratu od moderní doby přes křesťanství až do antiky se mi zdálo, že se nelze vyhnout položení jedné zároveň prosté a velmi obecné otázky: proč je sexuální chování, proč jsou činnosti a slasti s ním spojené předmětem morálního zájmu? Z čeho pramení tato etická starost, která přinejmenším v některých chvílích, v některých společnostech nebo skupinách vystupuje jako důležitější než morální pozornost, upřená k jiným, a přesto zásadním oblastem individuálního či kolektivního života, jakými jsou přístup ke stravování nebo občanské povinnosti? Je mi jasné, jaká odpověď nás ihned napadne: je tomu tak proto, že se jedná o předmět základních zákazů, jejichž přestoupení je považováno za vážné provinění. Tato odpověď však jako řešení nabízí samu otázku, a především opomíjí to, že stupeň či formy etické starosti o sexuální chování nejsou vždy přímo úměrné

systému zákazů; často se stává, že morální zaujetí je silné právě tam, kde neexistuje závazek ani zapovězení. Zákaz je zkrátka něco jiného než morální problematizace. Zdálo se mi proto, že bych se měl dát vést následující otázkou: jak, proč a v jaké podobě se sexuální aktivita ustavila jako obor morálky? Co je důvodem této etické starosti, jež se přes svoji setrvalost projevuje v různých podobách a v různém stupni? Co je důvodem této „problematizace“? Vždyť právě v tom vposledku spočívá úkol dějin myšlení na rozdíl od dějin chování nebo příslušných představ: definovat podmínky, v nichž lidská bytost „problematizuje“ to, čím je, co dělá, a svět, ve kterém žije.

Když jsem však kladl tuto velmi obecnou otázku a když jsem se s ní obracel k řecké a řecko-latinské kultuře, napadlo mě, že tato problematizace je spjata se souborem praktických úkonů, které byly v našich společnostech bezpochyby velice důležité: jsou tím, co bychom mohli nazvat „uměním existence“. Tento výraz označuje reflektované a vědomě vykonávané praktické úkony, jimiž si lidé nejen předepisují pravidla chování, ale snaží se sebe sama proměnit, změnit se ve svém jedinečném bytí a vytvořit ze svého života dílo, které je nositelem určitých estetických hodnot a odpovídá určitým stylovým kritériím. Tato „umění existence“, tyto „techniky já“ podle všeho ztratily jistou část své důležitosti a autonomie, když byly po nástupu křesťanství včleněny do výkonu pastorské moci, později pak do praktických úkonů vzdělávacího, lékařského nebo psychologického typu. Přesto bychom se však asi měli obrátit nebo vrátit k dlouhým

dějinám těchto estetik existence a technologií já. Je to již dlouho, co Burckhardt zdůraznil jejich význam v době renesance, avšak jejich přežití, jejich dějiny a rozvoj se neomezují jen na tuto dobu.<sup>2</sup> Každopádně se mi zdálo, že studium problematizace sexuálního chování v antice by mohlo být považováno za kapitolu — za jednu z prvních kapitol — těchto obecných dějin „technik já“.

Toto úsilí vynaložené na změnu způsobu vidění, na proměnu horizontu toho, co známe, na zaujetí určitého odstupu, není prosté určité ironie. Vedly skutečně tyto snahy k jinému myšlení? Možná, že nám umožnily jen myslet jinak to, co už jsme mysleli, a spatřit to, co jsme dělali, z jiného úhlu a v ostřejším světle. Domnělé vzdalování nás přivedlo k naší vlastní vertikále. Cesta omlazuje věci a nechává zestárnout vztah k sobě. Zdá se mi, že nyní lépe vidím, jak jsem se tak trochu naslepo a prostřednictvím různých, po sobě jdoucích zlomků zapletl do tohoto podniku dějin pravdy: neanalyzovat chování ani ideje, společnosti ani jejich „ideologie“, ale *problematizace*, skrze něž se bytí dává jako to, co může a má být myšleno, a *praxe*, na jejichž základě se tyto problematizace utvářejí. Archeologický rozměr analýzy umožňuje analyzovat samotné formy problematizace; její genealogický rozměr umožňuje analyzovat jejich utváření na

<sup>2</sup>Bylo by nepřesné se domnívat, že po Burckhardtovi bylo studium těchto umění a této estetiky existence úplně opomíjeno. Pomysleme na Benjaminovu studii o Baudelairovi. Zajímavou analýzu lze nalézt také v nedávné knize S. Greenblatta, *Renaissance Self-fashioning*, 1980.



základě praktických úkonů a jejich změn. Umožňuje analyzovat problematizace šilenství a nemoci na základě společenských a lékařských praxí, jež vymezují určitý profil „normalizace“; problematizace života, jazyka a práce v diskursivních praxích, které jsou poslušny určitých „epistemických“ pravidel; problematizace zločinu a zločineckého chování na základě určité trestní praxe, která je poslušna „disciplinárního“ modelu. A nyní bych chtěl ukázat, jakým způsobem se v antice odehrála problematizace sexuální aktivity a slasti, a to na základě zacházení se sebou samým a s poukazem na kritéria „estetiky existence“.

Takové jsou tedy důvody, kvůli nimž jsem nově zaměřil celé své studium na genealogii žádostivého člověka od klasické antiky až po první staletí křesťanství. Sledoval jsem přitom jednoduchý chronologický rozvrh: první svazek, *Užívání slasti*, je věnován způsobu, jímž byla sexuální aktivita problematizována filozofy a lékaři v klasické řecké kultuře 4. století před n. l.; *Péče o sebe* se věnuje této problematizaci v řeckých a latinských textech prvních dvou století n. l.; konečně *Doznání tělesnosti* zkoumají utváření nauky o tělesnosti a pastorské zacházení s ní. Dokumenty, jichž přitom budu používat, budou v převážné většině texty „preskriptivními“; chci tím říci, že půjde o texty, jejichž hlavní cíl spočívá bez ohledu na jejich formu (rozprava, dialog, pojednání, sbírka předpisů, dopisy, atd.) v předložení pravidel chování. K teoretickým textům o nauce o slastech nebo vášních se budu obracet pouze tehdy, bude-li zapotřebí dalšího objasnění. Oblast, kterou budu analyzovat, je vyme-

zena texty, které si činí nárok na předložení pravidel, názorů, rad ohledně toho, jak se náležitě chovat: texty „praktickými“, jež jsou samy o sobě předmětem „praxe“, neboť byly vytvořeny proto, aby je lidé četli, osvojovali si je, meditovali nad nimi, užívali jich, ověřovali je, a jejich nejzazším cílem bylo vytvoření rámce každodenního chování. Úlohou těchto textů bylo fungovat jako operátory, umožňující jednotlivcům tázat se po svém vlastním chování, bdít nad ním, utvářet ho a formovat sebe sama jako etický subjekt; jejich funkce je tedy celkově vzato, řečeno slovem vypůjčeným od Plútarcha, funkcí „etho-poetickou“.

Protože se však tato analýza žádostivého člověka nachází na křižovatce archeologie problematizací a genealogie zacházení se sebou samým, rád bych se před vlastním začátkem zastavil u těchto dvou momentů: ospravedlnění forem „problematizace“, které jsem vybral, naznačení toho, co lze rozumět „zacházením se sebou samým“, a vysvětlení, jaké paradoxy a obtíže mě dovedly k nahrazení dějin morálních systémů, jejichž východiskem by byly zákazy, dějinami etických problematizací, jejichž východiskem jsou různá zacházení se sebou samým.