

Tam, kde Foucault prejavuje svoju vďaku zároveň Nietzschemu i Deleuzovi, sa jasne ukazuje, aký rozhodujúci význam mal preňho Deleuze. Nietzsche prichádza s myšlienkou istého večného návratu, čo znamená, že každý čin, každá udalosť, každé materiálne spojenie sa donekonečna opakuje. Niektorí komentátori sa nazdávajú, že Nietzsche večný návrat ponúkol ako myšlienkový experiment pre morálku. Ak o tejto možnosti rozmýšľame, vnucuje sa otázka: „Chcel by si sa vrátiť k tomuto životu?“ Iní to pokladajú za Nietzscheho pokus vyrovnat sa s chápaním vzniku v astrofyzike. Obidve interpretácie chápu večný návrat ako pokus zaradiť veci späť do kruhu dialektického myslenia. Deleuze sa podľa Foucaulta pozoruhodným spôsobom odtrháva od nekonečného prispôbovania diferencie k rovnakému. Deleuzovi priznáva:

„Nemali by sme to chápať tak, že návrat je formou obsahu, ktorým je diferenciacia, ale že medzi diferenciou, vždy nomadickou, vždy anarchickou, a znakom, ustavične excesívnym, vždy premiestneným svojím stávaním, sa rozpútalo iskrenie, ktoré raz ponese Deleuzovo meno: nové myslenie je možné, ktoré sa znovu môže“ (Foucault 1996b: 125).

Foucaulta teda ovplyvnili viacerí a rozmanití myslitelia, umelci ako aj spoločensko-ekonomické praxe. Jeho dielo je determinované súčasnými politickými udalosťami a napokon samo zreteľne vstupuje do determinovania budúcich udalostí. Foucaultovi je cudzie zdôrazňovať, ako sa odtrháva od predchádzajúcich mysliteľov, jeho dielo je predĺžením predchádzajúcich myšlienkových systémov. Jeho práce poskytujú metodológiu pre nové premyslenie spôsobov rozvíjania epistemológie, politickej teórie, teórie morálky a etiky. Epistemológia poznačila všetky ostatné aspekty jeho práce a zahrnuje v sebe najdôležitejšie pojmy, s ktorými sa treba pri štúdiu Foucaulta zoznámiť. V nasledujúcej kapitole sa s touto epistemológiou zblížime.

EPISTEMOLÓGIA

Epistemológia študuje poznanie. Západná filozofia po stáročia uprednostňovala tie epistemológie, čo smerovali k zaručeným, fundamentálnym pravdám, ktorých završením by bola Pravda. To, že nejaký človek vie, že výrok je pravdivý, sa dá povedať iba vtedy, keď tento človek je zjednoteným subjektom, ktorý je schopný bez pochybovania tvrdiť výrok. Predpokladalo sa, že poznávajúci subjekt je morálnejší ako ten, čo nevie poznávať pravdu a nezasvätil svoj život kráčaniam k Pravde. Všetky myšlienkové systémy majú výnimky; aj v kánone západnej filozofie sa nájdu výnimky k tomuto pravidlu. No až v 20. storočí sa výnimky z presvedčenia, že subjekt môže a má poznávať Pravdu, rozšírili v rovnakej miere ako tradičné pravidlo.

Ako jedno z posledných sa predmetom kritiky stalo to tradičné epistemologické učenie, ktoré hlásalo, že aby sme výrok poznali, musíme najskôr v neho veriť. Rané práce cambridgeských filozofov spolu s prácami fenomenológov Foucaultovi otvorili cestu k stanovisku, ktoré popiera epistemologickú úlohu individuálnych intencií. Môže sa zdať zvláštne, že Foucaultova epistemológia sa vzdáva od subjektívneho poznania, no práve tým vychádza za hranice štandardného filozofického stanoviska. Začína pritom so skúsenosťou.

SKÚSENOSŤ

Ako sme v úvode do Foucaultovho diela videli, pojmy, na ktorých pracoval, boli zložitým a nerozmotateľným spôsobom navzájom prepletené.

Zdá sa však, že je tu predsa len zjednocujúci cieľ, ktorým je úsilie o pochopenie seba samého prostredníctvom ustavičného porovnávania vedenia so skúsenosťou. Ak je toto porovnávanie úspešné, jeho výsledkom je lepšie pochopenie súperiácií diskurzov, konštruujúcich mocenské polia, ktoré nás začnú určovať a kontrolovať, len čo ich ponecháme voľne sa rozvíjať. Nejestvuje ani absolútne poznanie, ani absolútna pravda. Jestvujú však viac či menej poučené spôsoby, akými sa stavíme k mocenským vzťahom, čo nás do seba vtahujú. Foucault upozorňuje: „Podľa mňa je poznanie to, čo funguje ako ochrana individuálnej existencie a pochopenie vonkajšieho sveta. To je myslím, poznanie. Poznanie ako prostriedok prežitia prostredníctvom pochopenia“ (Kritzman 1988: 7).

Na schematické predstavenie Foucaultovej epistemológie potrebujeme aspoň tri prvky: skúsenosť, moc-vedenie a diskurz. Na tieto kategórie zameriame našu pozornosť. Pri postupovaní cez tieto prepojené kategórie je vhodné nestrácať zo zreteľa nielen kľúčových metodologických bodov. Ako sme upozornili, Foucault smeruje ku všeobecnej histórii. Niektorí komentátori rozdeľujú jeho práce na archeologické a genealogické obdobia. Foucault neprijímal toto rozdelenie, je však vhodné rozlíšiť ich, lebo nám to pomôže pri zvládnutí Foucaultovho praktizovania epistemológie.

Foucault archeológiu opisuje takto:

„Horizontom archeológie nie je nejaká veda, nejaká racionalita, nejaká mentalita, nejaká kultúra; je ním prepletenie interpozitív, ktorých hranice a body prekríženia sa nedajú naraz fixovať. Archeológia je porovnávací analyza, ktorá nemá v úmysle redukovať rozmanitosť diskurzov a načrtnúť jednotku, ktorá by ich totalizovala, ale obnoviť ich rozmanitosť v rozličných figúrach“ (podľa Foucault 2002: 241).

Foucault praktizoval skúmania, pri ktorých sa nedal dopredu určiť cieľový bod. Dalo by sa namietať, že nijaké poznávanie

hľadanie nepredpokladá svoj cieľový bod – ak by sme poznali vyústenie pohybu myslenia, hneď by sme uskutočnili príslušnú mentálnu operáciu. Foucault sa však podujíma na niečo dramatickejšie. Požaduje, aby sa naše hľadanie vzdalo ešte aj formálneho cieľa. Chce, aby sme akýkoľvek predmet alebo tému ponímali nezávisle od kategórií, čo ich obklopujú.

Čitateľ sa možno opýta, čím sa to odlišuje od hociktorého metodického pochybovania, hoci už od Descartovho. Študenti filozofie si spomenú, že Descartes svojich čitateľov nabáda k myšlienkovému experimentu, pri ktorom sa suspendujú všetky predpoklady. Descartovým cieľom je však isté poznanie. Foucault nepožaduje ani tak suspendovanie všetkých predpokladov, ako skôr suspendovanie usporadúvania do celku, kde nie je predpokladaná povaha výsledku. Jeho otázku možno vyjadriť takto: „Čo sa stane, ak napríklad šialenstvo budeme chápať mimo klasifikácií diskurzov, ktoré mocensky pôsobia na »duševne chereho«?“

Zdá sa, že Foucault zároveň s uplatňovaním archeológie už začína s genealogickými štúdiami. Podľa genealogickej metódy pri skúmaní nejakého predmetu alebo témy musíme prejsť všetkými trasami, aby sme odhalili posuny vo významoch kľúčových, tradičných pojmov. Vo Foucaultovej práci sú tieto metódy prakticky neoddeliteľné. Vedľa otázky týkajúcej sa suspendovania usporadúvania sa objavujú ďalšie otázky: „Čo bolo v danom období o tomto pojme zaznamenané a predchádzajúci myšlienka to nezachytili? Aký neprítomný diskurz utvára praktiky obklopujúce pojem?“

Interiorita

Interas som pri výklade Foucaulta obchádzala jeden z jeho nárazov, no pre mnohých čitateľov aj najpodnetnejších pojmov. Foucault totiž dosť pochybuje o tom, že individuum má autorný život. Nejde však o pochybnosti týkajúce sa prístupu k životným našim myšlienkovým pochodom – čo spochybnil

napríklad už Freud. Foucault si nemyslí, že to je vnútorný život. Už predtým sme zistili, že Foucault pojem „človeka“ pokladal za nedávny vynález. Nasledujúc Nietzscheho tvrdí, že ľudská duša je starším vynálezom, no jednako len vynálezom. Čokoľvek vieme, je nám sprostredkované pozorovaním vonkajších vzťahov. Keď sa odvolávame na vonkajšok, je to mimo toho vonkajšku, ktorý sa viaže na pojmový subjekt vonkajších vzťahov. Keď teda Foucault hovorí napríklad o tom, že poznatie má fungovať ako pochopenie vonkajšieho sveta, vonkajšok sa tu nevzťahuje na objekty mimo subjektu. Naproti tomu sa Foucault odvoláva na vonkajšok toho diskurzu, do ktorého sme bežne vtiahnutí, alebo dramatickejšie, na ten vonkajšok, ktorý sa zjaví pri zrážkach diskurzov.

Deleuze vo svojej knihe o Foucaultovi vysvetľuje zdvojovanie exteriorít takto:

„To je Foucaultov hlavný obrat: fenomenológiu premenil na epistemológiu. Pretože videnie a hovorenie je vedením, ale my nevidíme to, o čom hovoríme, ani nehovoríme o tom, čo vidíme; takže keď vidíme fajku, ustavične (a rôznymi spôsobmi) hovoríme – »toto nie je fajka«, intencionalita akoby popierala samú seba a zrútila sa do samej seba. Všetko je vedenie, a to je prvý dôvod, prečo nijaká divoká skúsenosť neexistuje: ani pred vedením, ani po ňom nič nie je. No vedenie je nezredukovateľne zdvojené, je to vždy videnie a hovorenie, reč a svetlo, a práve preto neexistuje intencionalita (podľa Deleuze 1996: 156).

Vo fenomenológii sa vedenie začína pri telesnom vnímaní javov. To znamená, že tehličkami, ktoré tvoria vedenie, sú nespočetné kúsky nepochybného poznania pocitov, ktoré „práve divo“ v sebe máme. O skúsenostiach, ktoré máme s vonkajším svetom, nie je potrebné a v podstate ani možné pochybovať. Tieto skúsenosti predchádzajú každú jazykovú operáciu, ktorá môže vyústiť do oprávneného poznávacieho nároku. Inak povedané,

jestvuje súbor skúseností, ktoré si nikdy nevšimame, pretože sú veľmi samozrejmé. Tieto skúsenosti sú hrubým, surovým, neteoretickým materiálom pre vedenie. Foucault si nemyslí, že takéto surové skúsenosti existujú. Vždy je tu nejaká hnacia sila, spochybňujúca usporiadania našich vnemov. Ako hovorí Deleuze, každé videnie je takto sprevádzané hovorením a každé hovorenie videním, pričom si navzájom protirečia a ostávajú vonkajšie k tomu, čo sa tradične nazývalo subjektom.

Je tu fajka?

Deleuzov príklad s fajkou, ktorá nikdy nie je fajkou, nadväzuje na Foucaultov text o Magrittovom obraze. K vyjasneniu týchto náročných problémov niekedy prispieva, ak do diskusie vstupí niekto, kto nie je filozofom. Magritte si s Foucaultom v istom krátkom období dopisoval – celkovo si vymenili tri listy. V liste z 23. mája 1966 Magritte chváli Foucaultove *Slová a veci* a píše: „Medzi »vecami« nie je napodobnenie, môžu sa iba podobať alebo nepodobať. Iba myslenie môže napodobňovať. Napodobňuje stávaním sa tým, čo vidí, počúva alebo chápe, stáva sa tým, čo mu svet ponúka. Je to celkom neviditeľné ako pôžitok alebo bolesť (...) Od istého času sa »neviditeľnému« pripisuje zvláštna priorita, a to vďaka konfúznej literatúre, ktorá prestáva byť zaujímavá, len čo si uvedomíme, že viditeľné možno skryť, ale že neviditeľné nič neskrýva: možno ho spoznať alebo nie, nič viac“ (Foucault 1973b: 24). Keď zoberieme do úvahy myseľ, ktorá sa stáva tým, čo jej svet ponúka, potom je ťažké myslieť na myšlenú vec, ktorá predchádza vyjadrovaniu, videniu a poznaniu. Myslel je neviditeľná a ako takú ju buď poznáme, alebo nepoznáme.

Magritte znovu napísal 4. júna 1966. Nadväzuje na predchádzajúce:

„...dá sa povedať, že nič nie je zmätené okrem ducha, ktorý si predstavuje imaginárny svet. Som rád, že ste rozpoznali prí-

buznosť medzi Rousselom a všetkým tým, čo je v mojom myslení hodné myslenia. Jeho predstavy neevokujú nič imaginárne, evokujú realitu sveta, ktorú skúsenosť a rozum zmätene prijímajú“ (Foucault 1973b: 89).

Deleuze sa neprítomnosť intencionality opätovne pokúša vysvetliť dvojitým pohybom vedenia. Vedenie sa dá chápať ako Bytie-vedenie i ako Bytie-moc. Skúsenosť je už vedenie a každé vedenie je už začlenené do kontextu mocenských bojov. Existuje vedenie, ktoré je akosi v zhode so sebou samým ako súborom vzťahov, a vedenie, ktoré zjavne smeruje k tejto zhode alebo proti nej. Tá prvá forma sa môže javiť ako interiorita, no prijíma operáciu predstavovania imaginárneho sveta, aby sa dalo tvrdiť, že jav je realita. Druhá forma, chápaná ako strategická, sa nielen javí, ale aj je exterioritou. Deleuze píše:

„Ak je vedenie tvorené týmito dvoma formami, ako by tu potom mohla byť nejaká intencionalita subjektu zameraného k objektu, keď každá z oboch foriem má svoje subjekty a svoje objekty? A predsa je zrejmé, že tu musí byť nejaký opisateľný vzťah medzi týmito dvoma formami, ktorý vychádza z ich »ne-vzťahu« (...) Ale toto dvojité zachytenie, aké je pre Bytie-vedenie konštitutívne, by bolo v priestore medzi dvoma neredukovateľnými formami nemožné, keby sa prepletenie obidvoch protivníkov nevyvíjalo v živle, ktorý je sám beztvárny, ktorý je čistým vzťahom síl, vyvstávajúcim z neredukovateľného oddelenia foriem. Tu je miesto zrodu zápasu čiže podmienka jeho možnosti. To je strategická doména moci, na rozdiel od strategického domény vedenia. Od epistemológie ku stratégii. Je to ďalší dôvod, prečo neexistuje nijaká »divoká« skúsenosť, pretože zápasy implikujú určitú stratégiu a každá skúsenosť je votkaná do mocenských vzťahov. To je druhá forma bytia, ono »Possestie« bytie-moc na rozdiel od bytia-vedenia. Vzťahy »medzi« dvoma formami formovaného vedenia určujú vzťahy síl či beztvárnej moci. Tieto dve formy bytia-vedenia sú formami exteriority, leba

výpovede sa rozptyľujú v jednej a viditeľnosti v druhej; bytie-moc nás však uvádza do iného živlu, do živlu neformovateľného a neformovaného Vonkajšku, z ktorého vychádzajú sily a ich premenlivé kombinácie“ (podľa Deleuze 1996: 159-161).

Vnútorňý subjekt teda neexistuje; naozaj, o nijakom subjekte sa tu nedá hovoriť. Vonkajšok je zdvojený a každá z dvoch exteriorít nesie svoje vlastné protirečenia. Každý akt vedenia sa stáva strategickým, pretože niet nijakého súkromného vedenia vo vlastnom zmysle slova.

Čarodejný dvojník

Magrittovu kresbu Foucault používa nielen ako dobrý príklad na ukázanie úlohy skúsenosti vo vedení, ale aj ako príklad, ktorý očividným spôsobom v sebe spája obraz a reč, videnie a hovorenie. Za kresbou, ktorú vnímame pri prvom kontakte s týmto obrazom, je druhá kresba, pretože Magritte tu zachytil dvojitý pohyb vedenia. Foucault oceňuje, že vystavil tento dvojitý pohyb:

„Nemôžem sa zbaviť myšlienky, že figeľ spočíva v postupe, ktorý urobila neviditeľným jednoduchosť výsledku, no iba on sám nám vysvetlí neurčitú tieseň, čo v nás vzniká. Týmto postupom je kaligram, ktorý Magritte potajomky vytvoril a potom starostlivo rozložil. Všetky prvky figúry, ich vzájomné postavenie a ich vzťah vyplývajú z postupu, ktorý bol hneď po svojom zavŕšení anulovaný. Za touto kresbou s týmito slovami, skôr než ruka niečo napísala, nech to bolo zokolvek, skôr než bola utvorená kresba tabule a na nej kresba fajky, skôr než sa hore vynorila tá veľká vznášajúca sa fajka, treba podľa môjho názoru predpokladať vytvorenie kaligramu a jeho rozloženie. Máme tu konštatovanie neúspechu a jeho ironické zvyšky“ (Foucault 1994a: 19).

Magritte nám takto ukazuje to, čoho vyslovenie je pre filozofov také zložité: že popierame falošnú realitu a zároveň potvrdzujeme jej znaky:

„A každý prvok z »toto nie je fajka« by teda mohol rozprávať spôsobom, ktorý vyzerá negatívne – lebo ide o to, poprieť spolu s napodobnením aj v ňom obsiahnuté potvrdzovanie skutočnosti – no v podstate je potvrdzujúci: potvrdzuje simulakrum, potvrdzuje prvok v sieti podobného“ (Foucault 1994a: 62).

Moc

Prvá otázka, ktorá sa vynára v súvislosti s epistemológiou, čo popiera vnútrajšok poznávajúceho subjektu, je azda táto: „Kto alebo čo poznáva?“. Epistemológia študuje poznanie, a to, čo je schopné vysloviť „ja“, pokladáme za niečo poznávajúce. Naozaj, sám Foucault začína otázkami: „Čo môžem robiť?“, „Čo poznávam?“, „Čo som?“. Tieto otázky sa netýkajú zjednoteného poznávajúceho subjektu, ale skonštruovaného „ja“. Ako také nemôžu byť adekvátne zodpovedné bez podrobnejšej analýzy jeho koncepcie moci, ku ktorej teraz pristúpime.

MOC-VEDENIE

Procesy subjektívácie

Pre niektorých filozofov poznať seba znamená poznať obsah vlastného myslenia. Sebapoznanie sa potom dá dosiahnuť pozorovaním samozrejmych právd. Väčšina z nás si však predstavuje niečo iné, keď rozmýšľame o nasledovaní delfskej veštby „poznaj seba samého!“. Vytesaná na stene chrámu, slúžila na to, aby človeku pripomínala jeho miesto, aby si uvedomil, že nie je bohom, aby pochopil svoje postavenie vzhľadom k vyšším mociam. Sokrates prevzal veštbu a premenil ju na princíp mú-

reho života, poznania rozsahu vlastnej nevedomosti. Súčasné reinterpretácie ju posunuli ešte ďalej tým, že do nej okrem výzvy ku kontemplácii pridali výzvu skúšať svoje intelektuálne, fyzické a emocionálne hranice. Môžeme si položiť otázku: „z akého dreva som vykresaný?“ a dúfať, že zo správneho. Tento prístup sa Foucaultovi hodí, keďže zachytáva mocenské vzťahy – kto som v spoločenskej hierarchii – a zároveň v naivnom vyjadrovaní „vlastného Ja“ poskytuje príležitosť pre iróniu.

Francúzski filozofi druhej polovice 20. storočia boli chtiac-nechtiac vystavení veľkému vplyvu nemeckého filozofa G. W. F. Hegela. Ani Foucault nebol výnimkou. Študoval pod vedením Louisa Althussera, na ktorého mal Hegel veľký vplyv, aj keď prostredníctvom Marxa. Hegel poznanie seba samého veľmi sťažuje. Jeho *Fenomenológia ducha* ukazuje, ako Duch vo svojom vývine dospieva k poznaniu seba samého vo vedomí. Výsledkom putovania Ducha vedomím je Absolútne vedenie. Duch, ktorý spoznal sám seba ako ducha, pozná všetko, čo je poznateľné. Hovorí sa, že keď Hegel zistil, že podľa toho, čo objavil, sa všetko – aspoň teoreticky – dá poznať, skoro zošalel. Nejaký čas nemohol hovo-riť a upadol to ťažkej depresie. Čoskoro si však uvedomil, že jeho objav je iba formálny. Dajú sa načrtnúť formy každého vedenia, no tieto formy získajú obsah až v neskoršom naplňaní zvláštnymi detailmi. Takto sa zachovala možnosť pre dôležitú prácu, aj keď historický pohyb bol už úplne určený. Hegelovec môže Foucaultove práce chápať ako detaily pre naplňanie turie, ktoré vševediaci subjekt už pozná. Je azda samozrejmé, že Foucault odmietal hegelovské chápanie subjektu.

Foucaultova odpoveď na otázky „Čo môžem urobiť?“ „Čo poznávam?“ a „Čo som?“ vychádza z predchádzajúcich filozofických tradícií. Keď sa odpútal od požiadaviek nemennej istoty a totalizujúceho diskurzu, mohol cielavedome rozvíjať sebapoznanie skúmaním pojmov, poznávaním svojho miesta v mocenských vzťahoch, odhaľovaním hraníc možnej skúsenosti a všebocne vedenia. Podľa neho však skúmanie pojmov v sebe zahrnuje pohyb k mocenským vzťahom a hľadanie vlastného miesta

uprostred nich. Ak je niekto napríklad univerzitný študent, poznávanie seba samého preňho potom zahrnuje pochopenie povahy univerziténeho systému, kde sa nachádza. Pre konzumentov masových médií je zasa žiaduce skúmanie mocenského pôsobenia, ktoré vychádza z príslušnej zábavnej produkcie. Poznanie seba samého je teda dôkladným poznaním diskurzov, ktoré formujú naše osobité stávanie sa subjektom. Deleuze opisuje rozdiel medzi poznávaním seba samého v zmysle individuálneho naplnenia interioritou a vo Foucaultovom zmysle:

„Nezaobrá sa históriou súkromného života, ale históriou podmienok, za ktorých je tento individuálny život konštituovaný vo vzťahu k sebe samému. Nezaobrá sa históriou subjektov, ale históriou procesov subjektívácie, podmienených záhybmi, vytvárajúcimi sa tak na poli ontologickom, ako aj na poli sociálnom. Jedno však Foucaulta ustavične fascinuje totiž myšlienka: »čo to znamená myslieť? čo nazývame myslením?«, teda otázka, ktorú vyslal Heidegger a Foucault ju zachytil, šíp par excellence. Foucault sa síce zaoberá dejinami, ale sú to dejiny myslenia ako takého. Myslieť znamená experimentovať, problematizovať. Vedenie, moc a vlastné Ja ku ktorému sa vzťahujem, to je trojaký koreň problematizácie myslenia“ (podľa Deleuze 1996: 167).

Pochopenie subjektov si vyžaduje pochopiť pojem „subjektu“, a teda všetko to, čo vnútorný myšlienkový proces môže zahrnovať alebo znamenať. To je pre epistemológiu relatívne nový problém, ktorý si vyžaduje skúmanie poznania, moc a vlastného Ja.

Príklady moci-vedenia

Už dosť dlho sme boli abstraktní. Ako sme upozornil Foucault ku svojim prácam prieběžne ponúkal komentár v interview. Dva príklady by mali postačiť na ukázanie toho,

aké pochopenie sa Foucault pri skúmaní diskurzov usiloval. Pri prvom z nich, týkajúcom sa detskej sexuality, sa vedenie spája s mocou, aby splodili diskurz, ktorý zasa vytvára nový súbor mocenských vzťahov. Tento prípad je zvlášť zaujímavý, pretože veda „odhalila“ detskú sexualitu a zároveň ju „vytvorila“. Druhý príklad sa týka analýzy bio-moci a ukazuje vzájomné súvislosti mocenských vzťahov, ktoré sa bežne nazývajú kapitalizmom.

Foucault vysvetľuje, že moc chápe ako pozitívnu silu pri produkcii vedenia. Moc je často chápaná ako despotickej sila, ktorá zakazuje alebo potláča, no moc zároveň umožňuje nové vzťahy. Foucault hovorí:

„Ak čítate všetky (...) príručky pre rodičov publikované v 18. storočí (...), zistíte, že o detskej sexualite sa píše každú chvíľu a v najrozličnejších kontextoch. Možno namietnuť, že cieľom týchto diskurzov bolo zabrániť, aby deti mali sexuálne styky. No ich účinkom bolo, v hlavách rodičov sa zahniezdila predstava o detskej sexualite ako základnom probléme (...) Výsledkom bola sexualizácia detského tela, sexualizácia telesných kontaktov medzi rodičom a dieťaťom, sexualizácia rodinného prostredia. Moc »sexualitu« oveľa väčšmi pozitívne produkuje, než ju potláča“ (Gordon 1988: 120).

V tom druhu poznávacích tvrdení, ktorým venujeme takú pozornosť, sú zahrnuté naše vzťahy s mocenskými oblasťami. Odôvodňovanie našich tvrdení, napríklad o detskej sexualite, sa stáva problematickým, ak si neuvedomíme, čo to znamená povedať, že ju možno „objaviť“. Navyše, ak v súvislosti s týmito tvrdeniami nepoložíme správne otázky, budeme naklonení k početným konceptuálnym omylom. Foucault sa usiluje odhaliť, prečo sa Západ pri pozorovaní účinkov moci tak dlho sústreďoval na to, čo je právne a negatívne, a nie na to, čo je technické a pozitívne“ (Gordon 1988: 121).

Je užitočné potrápiť sa s odpoveďami na tieto otázky, ak skúmame čosi také rozsiahle ako nástup kapitalizmu. Foucault tvrdí,

že v priebehu 18. storočia sa vynorila nová podoba moci, ktorú on nazýva bio-moc. Je to moc, ktorá sa uplatňuje pri organizovaní a disciplinovaní života. V súvislosti so sústavným rastom a mobilitou populácie sa začali rýchlo rozvíjať rozmanité disciplíny, „nastala explózia rozmanitých a početných techník, ktoré majú zaistiť podrobenie tela a kontrolu populácie. Tým sa otvára éra »bio-moci«“ (Foucault 1999: 163).

Foucault tvrdí, že bez bio-moci by sa kapitalizmus nemohol rozvíjať:

„(rozvoj kapitalizmu) mohol byť zabezpečený iba za cenu kontrolovaného zapojenia tela do aparátu produkcie a pomocou prispôbenia fenoménov populácie ekonomickým procesom. Vyžadoval však ešte viac: potreboval rast jedného i druhého, ich posilňovanie a súčasne ich využiteľnosť a poslušnosť; potreboval metódy moci schopné zvyšovať množstvo síl, schopností, života všeobecne bez toho, aby tým sťažoval jeho podrobenie“ (Foucault 1999: 163-164).

Foucaultovo vysvetľovanie vedenia sa na každom kroku obracia k morálke, etike, sexualite, politike a ekonomike. Jeho koncepcia pravdy nám ukáže, prečo sa nemôžeme obmedzovať na pravdivostné tabuľky a vedecké metódy.

Pravda a moc

Podľa Foucaulta pravda nikdy nie je mimo moci. Neexistuje pravda, ktorá by bola mimo mocenských vzťahov. Treba zároveň upozorniť, že pravde nechýba moc. Mince pravdy boli vždy prijímané. Čokoľvek je pravdou, vystupuje v tomto svete ako pevná mena. Nie je to niečo, čo by sa dalo nájsť niekde inde alebo inokedy. Každá pravda má svoju hodnotu iba tu a teraz. Každá spoločnosť má, ako to Foucault nazýva, svoj režim pravdy. Tento režim určuje, ktorý diskurz je prípustný a ktorý nie. Jedným z obmedzení pravdy je to, kto ju vlastní a produkuje. Foucault tvrdí, že v našej spoločnosti ju zväčša produkujú a určujú univerzity, vojenské orgány, médiá a písanie.

Rozličné spoločnosti majú rozličné miesta na produkovanie pravdy. Foucault upozorňuje, že v tom, čo nazývame „našou spoločnosťou“, sa dá nájsť aspoň päť charakteristík vlastnenia pravdy. Hlavným sídlom pravdy je vedecký diskurz. Do produkcie a šírenia pravdy sú zapojené aj ekonomika a politika. Pravda v spoločnosti obieha väčšinou nehatene. O vlastníctvo pravdy sa vedú ideologické boje. A napokon, iba nemnohé politické a ekonomické orgány majú dovolené hovoriť pravdu. Na základe tohto opisu pravdy sa epistemológia nevyhnutne stáva politickou a etickou.

Všadeprítomnosť moci

Tvrdením, že moc je všade, vyvolal Foucault proti sebe najostrejšie kritiky. Teoretici zvyčajne nemajú radi, keď sa nejaký pojem uplatňuje cez celé pole, pretože jeho význam sa takto stráca. Tvrdenie, že moc je všade, bude veľmi dôležité pre našu analýzu politiky v tretej kapitole. Zatiaľ je nevyhnutné poznamenať, že podľa Foucaulta mimo moci neexistuje nič. Každý má moc a na každom sa moc uplatňuje – či už proti nemu, alebo v jeho prospech. Neznamená to, že každý je naveky ovládaný alebo uzavretý. Znamená to, že každá interakcia predpokladá participáciu.

Na podporu tohto posledného tvrdenia sa najčastejšie uvádza, že moc neexistuje bez odporu. Nijaký diskurz pravdy sa nevyhne námietkam. Diskurzy sú arény na štúdium mocenských vzťahov. Zatiaľ čo niektorí epistemológovia skúmajú pravdivostnú hodnotu výrokov a spôsoby, akými sa dá potvrdiť platnosť nášho poznania pravdivosti výrokov, Foucaulta zaujíma proces chápania diskurzov. Ako sme videli, poznanie je vystavené pochybnostiam na dvoch rovinách, ktorými sú skúsenosť a moc. Diskurzy sú miestami poznania. Podobne ako skúsenosť a moc, ani diskurzy nie sú stabilné a jednoliate. Nijaký diskurz nemôže zakrývať rozmanitosť právd.

DISKURZ

Diskurz nie je čírym jazykom. Diskurz je systém pravidiel regulujúcich tok moci (pozitívnej i právnej), ktorý slúži presadzovaniu záujmov v boji moci a túžob. Ak sme ho lokalizovali, stáva sa polom pre analýzu, ktorá nám v rozhodujúcej miere približuje poznanie seba samých. Ako taký je diskurz prostriedkom na chápanie. Diskurz sa dá identifikovať iba v momente jeho významnej zmeny. V *Zrode kliniky* si Foucault kladie túto otázku: „Od akého momentu, od akej sémantickej alebo syntaktickej zmeny môžeme zistiť, že jazyk sa premenil na racionálny diskurz?“ (Foucault 1963a: vii). Tieto momenty najlepšie odhaľujú naše potenciálne porozumenie. Cieľ svojho určovania a vymedzovania diskurzu Foucault opisuje takto:

„Ak som hovoril o diskurze, v nijakom prípade to nebolo preto, aby som ukázal, že mechanizmy či postupy jazyka sú v ňom úplne obsiahnuté; robil som to skôr preto, aby som v hustote verbálnych performancií odhalil diverzitu možných rovín analýzy; aby som ukázal, že okrem metód lingvistického štrukturalizmu (či interpretačných metód) môžeme rozvinúť špecifický opis výpovedí, ich formácií a regularít vlastných diskurzu“ (podľa Foucault 2002: 297).

Neexistuje jeden vládnucci diskurz. Pri rozmyšľaní o diskurze je niekedy dobré uvažovať obrazne. Predstavte si skupinu kruhov, ktoré sú diskurzmi. Môžeme ich nazvať psychoanalytickým diskurzom, diskurzom sexuality, diskurzom väznenia, diskurzom väzňa, univerzitným diskurzom atď. Nijaký diskurz nie je osamotený a nijaký nie je úplný. Diskurzy sa navzájom vzťahujú a presekávajú na ustavične sa pohybujúcej rovine. Jazyk predchádza každému diskurzu. Preddiskurzívny jazyk neuplatňuje nijakú právnu alebo disciplinárnu moc. Niektoré diskurzy sa navzájom neprenikajú, sú navzájom jeden od druhého nezávislé. Podľa Foucaulta v týchto vzťahoch nie je nič, čo by prekračovalo ich miesto. Píše:

„(...) diskurzne vzťahy (...) nie sú vzťahmi, ktoré by boli voči diskurzu vonkajšie, ktoré by ho ohraničovali, ktoré by mu vnucovali určité formy alebo by mu zabráňovali vyslovovať sa určitých okolností určité veci. V istom zmysle sú na hranici diskurzu: poskytujú mu objekty, o ktorých hovorí, alebo skôr (...) určujú zväzok vzťahov, ktoré musí diskurz uvádzať do činnosti, aby mohol hovoriť o príslušných objektoch (...)“ (podľa Foucault 2002: 73-74).

Na akom základe potom tieto diskurzy stoja? Zdá sa, že je namieste položiť Foucaultovi túto otázku, veď požaduje, aby sme sa vedali predstavy o surovej skúsenosti a aby sme prijali, že jazyk iba neurčite podmieňuje daný diskurz. Mali by sme potom prijať nejaký základ pre náš diskurz. Určite by tu mal byť nejaký základ, nejaká substancja v podloží našich diskurzov moci.

Foucault na tento druh otázok odpovedá vysvetľovaním ich genézy. Aby nejaký diskurz mohol existovať, je potrebný jazyk; medzi diskurzmi však nie sú nevyhnutné spojenia. Každý daný diskurz by mohol byť iný, ako je. Naše hľadanie nevyhnutných vzťahov je vyvolané tým, že sme zviazaní s diskurzom racionalizmu a kapitalizmom, zreteľnejšie pred nami vystúpi abstraktné chápanie týchto vzťahov. Bio-moc existuje iba v kapitalizme práve tak, ako kapitalizmus určuje spôsoby, akými kontrolujeme, napríklad, populáciu. Alebo, aby sme uviedli druhý príklad, táto sexualita neexistuje mimo diskurzu. Je závislá od spôsobov, akými o nej píšeme a hovoríme.

Teraz sa vyjasňuje, že na rovine epistemológie sa Foucault podstatne odlišuje od Freuda a Marxa. Freud i Marx sa nazdávali, že veľmi tradičným spôsobom rozvíjajú vedu. Obaja pod prítomným svetom odhaľovali hlbšiu realitu. Foucault sa od nich líši tým, že ich pokladal za tvorcov objektov i subjektov skúmania, produkujúcich najúčinnejší z dostupných diskurzov pravdy.

FUNKCIE DISKURZOV

V nasledujúcej kapitole pristúpime k politickému používaniu diskurzov. Pri prenikaní do Foucaultovej epistemológie je dôležité pochopiť funkcie diskurzu pri produkcii pravdy. Čitateľa môže miasť, že kategórie Foucaultových analýz sa nedajú oddeliť. No nie všetci filozofi oddeľovali etiku od epistemológie. Napríklad Platón a Spinoza cestu k poznaniu stotožňovali s cestou k mravnosti. Menej bežné pre filozofov je spájanie epistemológie s politikou – ktoré zvlášť zdôrazňuje Marx. Funkciou diskurzov je produkovať pravdu. Pravda nečaká na svoje objavenie niekde mimo, je tvorená v záujme tých, čo majú najväčšiu mocenský vplyv.

„Preto *objaviť* už neznamena *čítať* nejakú podstatnú súvislosť pod stavom neusporiadania, ale posunúť trochu ďalej spenený okraj jazyka, zabrať ten piesčitý obvod, ktorý je stále prístupný jasnému vnímaniu, ale už nie bežnej reči. Uviesť jazyk do toho polotieňa, kde je pohľad zbavený slov“ (Foucault 1963a: 171).

Spojenie medzi politikou a produkciou pravdy však nespočíva v jednoduchom boji za záujmy. Takáto epistemológia by nebola zaujímavá. Podľa Foucaulta tieto ekonomické a politické interakcie neprodukujú iba pravdivé výroky o podmienkach života ľudí, ale samé epistemologické kategórie. Napríklad prax „skúmaní“ a „kontrolovaní“ šialenstva sa spôsobily, akými pohľadmi a výraz fungovali v jednotlivých lekárskejších diskurzoch, radikálne zmenili, keď sa objavila psychiatrická klinika:

„Bolo tiež potrebné otvoriť jazyk k úplne novej oblasti k sústavnej a objektívne fundovanej korelácii viditeľného a vysloviteľného“ (Foucault 1963a: 200).

Táto potreba nesúvisela so zlepšením liečenia duševne chorých

ho, ale s diskurzmi racionality a diskurzmi morálky, ktoré pôsobili prostredníctvom lekárov a diskurzov všetkých zúčastnených strán. Pozitivistická teória nie je dielom nejakého filozofa, sediaceho niekde v ústraní; ešte predtým, ako je táto teória vyjadrená, spoločne ju vytvárajú obklopujúce diskurzy, v tomto prípade diskurzy rozumu a nerozumu.

„Zvlášť to, s čím sa proti pozitivizmu fenomenológia tak vytrvalo stavala, bolo už prítomné v jeho vnútorných štruktúrach: označujúca moc vnímaného a jeho korelácia s jazykom v pôvodných podobách skúsenosti, organizácia objektívnosti na základe znakových hodnôt, skrytá jazyková štruktúra údajov, konštitutívny charakter telesnej priestorovosti, význam konečnosti vo vzťahu človeka k pravde a vo fundovaní tohto vzťahu, to všetko bolo obsiahnuté v genéze pozitivizmu“ (Foucault 1963: 203).

Utváranie myšlienkových systémov sa zdvojuje podobne ako samo myslenie. Zároveň s tým, ako sa objavuje vzťah medzi Ja a to, vstupuje vec do vedenia prostredníctvom svojich vonkajších vzťahov k sieti diskurzov.

„Táto mobilita systému formovania sa ukazuje dvoma spôsobmi. Na rovine usúvzťažňovaných prvkov: tieto prvky môžu v skutočnosti prejsť určitým počtom vnútorných mutácií, ktoré sú integrované v diskurzívnej praxi bez toho, aby sa zmenila všeobecná forma jej pravidelnosti (...) Diskurzívne praktiky naopak modifikujú oblasti, ktoré usúvzťažňujú“ (podľa Foucault 2002: 115).

Diskurzy fungujú „vnútorne“ a zároveň na „druhej“ rovine na seba navzájom pôsobia.

Tým, čo v podstate udržiava všetko v pohybe, je boj medzi diskurzmi a skupinami ľudí. „Rozpor takto funguje v priebehu diskurzu ako princíp jeho historickosti“ (podľa Foucault 2002: 119).

Hlavným cieľom Foucaultových analýz je poznanie inštitúcií ktoré vytvorili spoločenský, politický, kultúrny a ekonomický priestor. Jeho analýza je vždy „činná“. W. V. O. Quine poznával, že zmena logiky je zmenou sveta. Foucault by sa k nemu mohol pridať. Pojmové myslenie má uňho presný cieľ:

„Chcel by som na presných príkladoch ukázať, že keď analyzujeme samy diskurzy, vidíme, ako sa uvoľňuje zdanlivé pevné zovretie slov a vecí a vychádza najavo súbor pravidiel vlastných diskurzívnej praxi“ (podľa Foucault 2002: 78).

S tým súvisia ďalšie účinky analýzy, ktoré nie vždy možno predvídať. Tieto účinky sú však vždy reálne. Pravda nie je zákonitý alebo odôvodnený vzťah medzi slovom a predmetom. Nie je to ani koherentný vzťah medzi slovami a myšlienkami. Je to súbor diskurzívnych praktík, ktoré v danom momente zvíťazili. Pravda teda nie je vždy spojená s krásou a spravodlivosťou, vždy je však poučná.

Uvedme napokon ešte jeden konkrétny príklad Foucaultovej epistemológie, s ktorou sme sa teraz zblížili. V opise rodiacej sa psychológie sa stretávajú všetky pojmy, s ktorými sme sa v tejto časti zaoberali:

„Zrodí sa psychológia – nie však ako pravda šialenstva, ale ako znamenie, že šialenstvo je od svojej pravdy, ktorou bojuje ne-rozum, odtrhnuté a je už iba akousi *bezvýznamnou* úchyľkou na nekonečnom povrchu prírody. Záhadou, ktorou je jedinou pravdou je to, čo ju môže zrušiť. Preto Freudovi treba priznať jeho zásluhu (...) Freud pochopil šialenstvo na rovine reči, zrekonštruoval podstatné prvky skúsenosti, ktorú pozitivizmus umlčal; psychologické metódy liečenia šialenstva príliš nerozšíril, ale pre lekárske myslenie obnovil možnosť dialógu s ne-rozumom“ (podľa Foucault 1993: 134).

CHÁPANIE

Keď Foucault vedenie zväzuje s etikou, nie je veľmi vzdialený od Platóna a Spinozu. Je však veľmi sporné, či by on veci vyjadroval týmto spôsobom. Asi by to povedal tak, že starostlivosť o seba samého je nevyhnutnou podmienkou účasti na produkcii a analýze mocenských diskurzov a že starostlivosť o seba samého si vyžaduje vedenie a chápanie.

Zdá sa, že praktizovanie Foucaultovej zvláštnej epistemológie si vyžaduje uplatňovanie štyroch pravidiel. Prvé z nich celkom jednoducho požaduje čítať a študovať všetko. V jednom interview povedal:

„Možno čítať všetkých gramatikov, všetkých ekonómov. Pre zdroj kliniky som čítal všetky lekárske diela z obdobia 1780-1830, ktoré mali metodologický význam. Výbery nie sú príjavné a nemali by sme ich robiť. Mali by sme všetko čítať, všetko študovať. Inými slovami, mali by sme mať k dispozícii všeobecný archív obdobia v danom momente. A archeológia je, striktné vzaté, vedou o tomto archíve“ (Bellour 1978: 17).

Ako nás ubezpečuje, ak je naše skúmanie dostatočne zacieľované, môžeme prečítať všetko. Okrem toho by sme mali mať analytické nástroje, ktoré sú primerané skúmanému obdobiu a inštitúciám.

„Hojíme zoči-voči nevyhnutnému faktu, že nástroje, ktoré umožňujú analýzu vôle k vedeniu, sa dajú vytvoriť a definovať iba pri rozvíjaní výskumu podľa potrieb a možností, čo sa vynárajú v rade konkrétnych štúdií“ (Bouchard 1977: 201).

Nie je predurčené, dané pred konkrétnym skúmaním. Keď predmetu svojich skúmaní sa musíme približovať bez naivity, musíme si najprv vytvoriť štruktúry, ktoré vopred definujú dis-

kurz. K súboru vedenia sa treba približovať tak, že pojmový rámec uvoľníme z disciplinárneho usporadúvania. Tým je určité tretie pravidlo. V podstate nám prikazuje, aby sme kládli správne otázky. To nie sú tie zvyčajné otázky. Pri analýze diskurzov o duševných chorobách by sa dalo čakať, že sa zameriame na symptómy rušivého správania. Namiesto toho by sme však mali pýtať, kto v danom diskurze hovorí. Aké slová dostávajú možnosť vytvárať pravdu? Keď uvažujeme o lekárovi, nemali by sme sa sústreďovať len na vytlačené a rozširované materiály. Musíme sa opýtať: „z akých inštitucionalizovaných miest lekáreň vytvára svoj diskurz?“ Okrem toho musíme zväziť úlohu relevantných subjektov tohto diskurzu, pýtať sa, aké rozmanité skupiny ich riadili. Posledné pravidlo požaduje odsunúť bokom predpoklady koherencie, poriadku a zmyslu. „Dejiny ideí zvyčajne dôverujú koherencii diskurzu, ktorý analyzujú“ (podľa Foucault 2002: 226). Nemali by sme sa dopúšťať tohto častého omylu.

Súhrnne vzaté, hoci Foucault nemá niečo také, čo by sme mohli pokladať za čistú epistemológiu, má jednoducho len epistemológiu, ktorá nadväzuje na dejiny filozofie. Cieľom analýzy je jasnosť a pochopenie, ktoré majú prispieť k tomu, aby sme sa zdokonalili a vytvorili lepší svet. Ak Foucault neverí v radikálny prelom, je to preto, lebo neverí ani v nejakú skrytú pravdu, ktorú by sme mali hľadať, ani v nejaké formálne princípy, ktorých objavenie by nám prinieslo večné pravdy.

KRITIKA

Foucaultove názory na pravdu a poznanie vyvolali ostré kritiky. Namiesto toho, aby som ich preberala podľa škôl a jednotlivcov, sformulujem ich do niekoľkých otázok.

Kto pozoruje vonkajšie vzťahy?

Zdá sa pochybným tvrdiť, že neexistujú vnútorné mentálne

procesy, a tvrdiť zároveň, že existujú dve roviny vonkajškivosti. Ako máme chápať pozorovanie, ak v jednotlivcovi nie je nič, čo by mu umožnilo pozorovať? Ak sú roviny vonkajšieho také, ako sú opísané, ťažko sa dá predstaviť, že sa niekedy môžu zmeniť. Inak povedané, ak jazyk predchádza diskurz a ak jazyku nepredchádza nijaká surová skúsenosť, ale vždy iba myslenie a konanie zasadené do týchto diskurzov, nemohli by sme, nemali by sme dospieť k úplne rovnakým subjektom?

Nie je Foucaultovo chápanie totalizujúce?

Foucault vehementne vystupuje proti tým, čo chcú svojimi systémami vysvetliť všetko. Takéto systémy nevyhnutne vyúsťajú do predpisovania spôsobov správneho konania, ktoré prístupujú k individuám zvonku a obmedzujú tak ich slobodu. Zdá sa však, že za hlavný cieľ pokladá postup k pochopeniu. Nie pripúšťa sám pre seba to, čo u iných kritizuje?

Kde sa sloboda prepája s mocenskými vzťahmi?

Ako sa zdá, Foucault prijíma myšlienku, že ľudia sú slobodní. V prospech toho uvádza, že odlišní ľudia reagujú v rovnakom kontexte odlišným spôsobom. Tento argument však nie je dostatočne presvedčivý. Opis diskurzov veľmi dobre ukazuje, že niektorí jednotlivci majú oveľa väčšie nádeje na zvrátenie tohto usporiadania. Kde sa moc prepája s hustou sieťou pohyblivých mocenských vzťahov?

Nie sú niektoré diskurzy večne a všeobecne platné?

Niektoré otázky pretrvávajú. Neprišla veda s niektorými myšlienkovými systémami, ktoré sú nemenné a univerzálne platné? Teória gravitácie nám dobre slúži už niekoľko storočí. Filozofia niektoré logické systémy pokladá za nepopierateľné. Existujú nejaké myšlienkové systémy, ktoré nie sú diskurzmi?

Prečo by sme mali predpokladať moc?

Väčšina ontológií kladie do svojho základu konkrétne veci. Zdravý ľudský um, ktorý nie je vždy najlepším filozofickým nástrojom, môže naznačovať, že v hĺbke je substancia. Prečo by sme mali prijať, že moc je *sine qua non* existencie? Moc je možná, iluzórna a neexistuje. Ako meno pre komplikované vzťahy v oblastiach politiky a ekonomiky alebo pre medziľudské vzťahy je to užitočný prostriedok na pochopenie prežívanej skutočnosti. Niet však dôvodu predpokladať, že niečo ako moc existuje.

3 POLITIKA MOCI

Foucaultovi v priebehu celej jeho kariéry adresovali početné obvinenia: že vo svojich diskurzoch preberá tie mocenské technológie, ktoré tam kritizuje (Baudrillard), že dezinterpretuje Heideggera (Derrida), že ním preniká nihilizmus, učenie, ktoré tvrdí, že všetky presvedčenia sú neodôvodnené, všetky hodnoty nepodstatné a že nič sa nedá presne tlmočiť druhému. Foucaultovmu predchodcovi Nietzschemu tiež vyčítali nihilizmus. Nietzsche sa nazdával, že je zbabelé, ak sa nepostavíme proti konštrukciám, ktoré sú tradične nazývané večným ľudským rozumom, a vyhneme sa riziku takéhoto podujatia. Nietzsche varuje pred pasivitou voči ničote a načrtáva viaceré stanoviska. Jedným z nich je stanovisko disciplíny. Nietzsche sústavne zdôrazňuje, že na konci disciplinovanej analýzy genealógie existujúcich súborov vedenia môžeme pochopiť, že každé vedenie je systematicky konštruované. Nestačí, ak sa vysmievame z poriadku, mali by sme poznať genézu tohto poriadku a až potom sa rozhodnúť, či ho odmietneme alebo vedome prijmeme.

Bezpečnosť pasivity pretrváva. Aj po dovíšení disciplinovaného skúmania môžeme dospieť k cynickej odpovedi. Nietzsche upovrhoval touto cynickou pasivitou a jej predstaviteľov nazýval „prázdny nihilistami“. Nietzsche často prejavoval pohrdanie týmito mizernými cynikmi, vyzývajúci ich, aby sa zbavili resentimentu, začali používať iróniu ako základný prostriedok prežitia a analýz a vstúpili tak na cestu k radostnej veci. Túto cestu si vybral Foucault v epistemológii i v politike. V jej priamom naozaj nájdeme radosť, nietzscheovskú radosť, ktorá je

pre čitateľov nákazlivá. Vyvracaniu obvinení z nihilizmu všade nepomáha, keď píše takéto slová:

„Myslíte si azda, že by som pri písaní zažíval toľké útrapy a toľké radosti, nazdávate sa, že by som bol pritom taký zaťatý a taký nerozvážny a nepripravil si pritom – mierne trasúcou sa rukou – labyrint, do ktorého sa môžem vydať, premiestniť tam svoju reč, otvoriť ju podzemným priestorom, vzdialiť sa od nej samej, nechať presahy, labyrint redukujúci a deformujúci jej cesty, kde sa môžem stratiť a napokon aj objaviť pred očami, aké už asi nikdy viac nestretnem. Určite nie som jediný, kto píše, aby stratil tvár. Nepýtajte sa ma, kto som a nechcete odo mňa, aby som ostal rovnaký“ (podľa Foucault 2002: 31).

Táto pasáž ukazuje nielen Foucaultovu nietzscheovskú radosť, ale aj príznačnú neuchopiteľnosť a horúčkovitú túžbu uniknúť všetkým kategorizáciám, akoby zachytenie jeho miesta a tváre prinášalo smrteľné ohrozenia. Foucault svoje dielo sústavne ochraňoval pred zaraďovaním do spoločných stanovísk, názorov a prúdov a dištancoval sa od programov stranej politiky. Tento zjavný nihilizmus priamo vyvolával kritiku, že Foucault nemá nijaké stanovisko, ani politické, ani žiadne iné, že *nemôže urobiť nič*, pretože jeho metóda mu nič nedovoľuje navyše jeho priznaným cieľom je dosiahnutie mnohosti a neoprediteľnosti.

Kritika, že nezaujima nijaké stanovisko, je pravdivá i nepravdivá. Je pravdivá do tej miery, že naozaj nechce byť považovaný za pripútaný, zaradený a skamenený na akademických a politických zoznamoch a že ho vôbec nepritahuje získať pekné postavenie v nejakej štruktúre, z ktorého by sa dalo identifikovať a odvodiť jeho individuálne miesto. Tým by Foucault riskoval, že bude súčasťou disciplinárnych technológií, s ktorými bojoval. No v partikulárnych bojoch neváha prejavovať svoje osobité voľby a stratégie, ktoré nielenže vyznáva, ale podľa nich

koná. Cieľom nasledujúcej analýzy jeho mocenskej politiky je rozptýliť túto kritiku a navyše ukázať základné črty jeho teórie. Prítom sa pokúsim ponechať jeho metodológiu tú premenlivosť, akú si prial, a necúvnam ani vtedy, keď ma to privedie k zvláštnym politickým stanoviskám, aké horlivo zastával.

MOC

Deleuze povedal: „Foucaultov všeobecný princíp znie: každá moc je skladbou silových vzťahov“ (podľa Deleuze 1996: 177). Ak to trochu surovejšie vyjadrili tak, že podľa Foucaulta je moc silou. Príkľanom sa k Deleuzovej charakteristike. V tom, čo Foucault doposiaľ podľa Foucaultových vlastných slov mali možnosť pozorovať, je vrstvenie alebo zdvojovanie navzájom na seba nadviazujúcich oblastí. Sily sú základnou vrstvou, ak to takto môžeme povedať. Sily sú však látkou, ktorú formujú diskurzívne mocenské vzťahy. Podľa Foucaulta neexistuje vec, ktorej opis Foucault nezahrnoval analýzu moci. V niektorých interview síce zjavne vyčleňuje prírodné vedy, o ktorých hovorí len málo, no v iných rozhovoroch okamžite zameriava na početné štúdie, ktoré sledujú pokroky chémie napríklad s ekonomickými záujmami. Jeho sklony a skúsenosti ho však viedli k tomu, že sa obmedzil na oblasť, ktorú nazývame humanitnými vedami, a tam nenašiel nijaké, ani to najmenšie miesto, kde by nepôsobili diskurzívne moci. Keď niekedy písal o niečom vzdialenom analýzou moci, bol už ňoho prítomný nevyslovený predpoklad, že táto moc je aj tu prítomná. Napríklad pri skúmaní metód udržiavania poriadku medzi tými, čo boli označení ako duševne chorí, Foucault: „Rozpútanú animálnosť možno zvládnuť iba *drezúrou* a disciplinovaním“ (podľa Foucault 1993: 63). Foucaultove opisy cesty, ktorú privedla k používaniu moci ako analytickej kategórie, sú podobné a jeho analýzy, pri ktorých túto kategóriu uplatňuje na rôzne politické boje, sú prenikavé a nemilosrdne politické. Foucault sa k prípadu Pierra Riviera a všimnime si ho tentoraz z hľadiska politickej moci.

Pierre Riviere nie je výnimočný zločinec. Vyvraždil svoju rodinu, vypočúvali ho, predstúpil pred súdny dvor, tam rozhodli, že je vinný z vraždy, a potom prešiel viacerými väzeniami, kde čakal na rozhodnutie, či má byť popravený. No ešte predtým, než prišlo rozhodnutie o jeho duševnom zdraví, zobral veci do vlastných rúk a spáchal samovraždu. Vyníma sa však tým, že si záhadným spôsobom uvedomuje svoj zločin, tak pred, ako aj po jeho vykonaní. Naplánoval si, že ešte pred vyvraždením svojej rodiny napíše priznanie, potom však najskôr spáchal svoj čin.

Foucaultova disciplinovaná analýza na tomto mieste odhaľuje, že roku 1835 vo Francúzsku právne a lekárske profesie bojovali o získanie statusu, moci, ktorá by ich diskurzu zaručovala vládnuce postavenie. Rivierove spomienky slúžili lekárske a právnickým profesiám ako dokument, ktorého interpretácia by mohla podporovať ich záujmy. Ak by sa napríklad rozhodlo, že Riviere svoj zločin vykonal pri plnom ovládaní svojich schopností, bolo by možné vyhlásiť ho za netvora a popraviť. Proti tomu vystupovala interpretácia, podľa ktorej bol Riviere duševne chorý a mali by ho liečiť v príslušnom zariadení. Text, v ktorom podrobne opisuje svoj zločin, sa tesne viaže k samému zločinu, to všetko sa však stráca za textami, v ktorých ho predstavitelia lekárskeho a právnického profesií interpretujú, rozvíjajú moc.

Vo väzení Riviere napísal priznanie, ktorému dal podnadpis „Podrobnosti a vysvetlenie udalosti, ktorá sa odohrala 3. júna v Aunay, v dedine Fautrie, napísané páchatelom tohto činu“. Vo Foucaultovej analýze nájdeme:

„Niet najmenších pochyb, že Riviere vykonal svoj zločin na úrovni istej diskurznej praxe a s ňou spätého vedenia. V spleťtej jednote svojej matkovraždy a svojho textu on *skutočne* hral hru zákona, vraždy a spomienok, ktorá v tej dobe riadila celý súbor »zločinných rozprávání«. Bola to nerozumná hra? Ako sa zdá, fakt, že túto rodinnú hru hral tak v texte, ako aj v konaní, že bol dvojakým autorom

a vystupoval tam ako dvojaký subjekt, bol pre väčšinu porotcov skôr monštruózny než šialený“ (Foucault 1973a: 332).

Mocenské vzťahy, ktoré tu pôsobia, sú zložité. Zaujímavou črtou Foucaultovej analýzy je to, že v tomto súbore vzťahov pripisuje Rivierovi istú nesymetrickú, no významnú moc. Foucault sa nepokúša ospravedlniť Rivierov čin, je však príznačné, že ho ani neodsudzuje. Foucaulta zaráža krása Rivierových spomienok a touto črtou textu odôvodňuje jeho publikovanie. Analýza tohto textu však ukazuje, že v diskurznej praxi má každý moc a je pri moci. Riviere predstiera, že zločin spáchal preto, aby svojho otca oslobodil od súženia, pričom zručne manipuluje s populárnym rozprávaním, aby dosiahol iný cieľ: slávnu smrť. Vznikli o ňom pesničky, rozprávania, ľudové divadlá.

Foucault zozbieral dokumenty, ktoré vo svojom celku ukazujú mocenské pole, kde súperia právnické a lekárske profesie, ľudová predstavivosť, Rivierova vlastná choroba a jeho zručnosť:

„Skrátka, jeho čin-text bol predmetom trojakej otázky pravdy: pravdy faktu, pravdy mienky a pravdy vedy. Na tento diskurzny akt, na tento diskurz v akcii, ktorý bol hlboko spätý s pravidlami ľudového vedenia, aplikovali otázky vedenia zrodeného inde a riadeného inými“ (Foucault 1973a: 333).

Nemáme k dispozícii Foucaultov názor na tieto otázky. Nemali by sme však zabúdať, že sám Riviere možno nie je mimo dosahu takýchto otázok; že tak, ako odborníci chceli dosiahnuť slávu zaživa, Riviere so svojou túžbou po slávnej smrti vychádza na povrch ako dubleta, dubleta, ktorá je vymazaná a zároveň sa vyznačuje potvrdzovaním vlastného „Ja“ ako autor. Možno Foucault nechcel svoj názor zverejniť preto, lebo keby tak urobil, keby sa za seba k tomu vyslovil, vyvolalo by to istú polarizáciu. Keď niekoho označíme za Netvora alebo Pomätenca, keď

mocenský systém zredukujeme na kolosálne zviera, budeme sa pred ním cítiť lepšie. Nevysvetlíme tým však, prečo je v našom mlčaní – dokonca aj keď sa nachádzame mimo diania – spoluvina, a ani tým nezískame prístup k sieti diskurzívnych praktík, ktoré vytvorili tohto „netvora“ (alebo, aby sme uviedli nedávny príklad, „Tvár zla“, ako časopis Time označil juhoslovanského prezidenta Slobodana Miloševića). Pretože „netvor“ je iba vonkajším prejavom takýchto praktík. Foucault sa zameriava na ne a z tohto hľadiska sú takéto označenia bezpredmetné. Ako uvidíme, Foucaulta väčšmi zaujíma odhalovanie stratégií.

Z jeho interview vieme, že podľa jeho názoru je možný aj ľudový súdny dvor, ľudový súd. Odhalenie mnohorakých mocenských vzťahov a hry na život a smrť u Pierra Riviera a členov jeho rodiny však čitateľa vedie k hlbšiemu a politickejšiemu rozmyšľaniu o spravodlivosti. Otázky, ktoré si kladíme, keď sa stretávame s týmito dokumentmi, nemôžu byť abstraktné. Otázky ako „Je trest smrti dobrý alebo zlý?“ alebo „Má psychiatria zasahovať do právnych záležitostí?“ sa ukazujú úplne smiešnymi. Otázky, s ktorými sa musíme vyrovnávať, sú: „Akú moc môže justícia legitímne vykonávať?“ „Ako ľudový diskurz o zločine pôsobí na subjektiváciu tzv. bezmocných jedincov?“ „Akú moc mám rozvinúť?“ „Akej zodpovednosti sa mám zrieknuť?“ „Do akej miery produkovaním rôznych »právd« nesiem vinu za podnecovanie kriminality?“ a pod. Takéto myslenie je vskutku nebezpečné. Deleuze nebezpečenstvo Foucaultovho myslenia vysvetľuje takto:

„Foucault vždy vyvoláva predstavu bojového hluku a prachu a samo myslenie sa mu javilo ako vojnový stroj. Pretože, len čo urobíme krok mimo oblasti toho, čo už bolo myslené, len čo sa odvážime vystúpiť za známe a upokojujúce, len čo treba vynásť nové pojmy pre neznáme krajiny, padajú metódy a poučenia a myslenie sa, ako hovorí Foucault, stáva »nebezpečným aktom«, násilím, vykonávaným predovšetkým na sebe samom. Námietky a dokonca aj otázky, ktoré

vám adresujú, vždy prichádzajú z pevného brehu a sú to akési záchranné pásy, ktoré vám hádzajú, no nie aby vám pomohli, ale aby vám zabránili postupovať: námietky vždy vyslovujú priemerní a leniví, čo Foucault vedel lepšie ako ktokoľvek iný“ (Deleuze 1990: 117).

BIO-MOC

Foucault tvrdí, že v priebehu 19. storočia vstúpila na scénu nová forma moci. Nazýva ju bio-mocou. V druhej kapitole sme sa s ňou stretli ako s produktívnym faktorom kapitalizmu. Bio-moc je formou vzťahov, ktoré sa neuplatňujú ako prostriedky práva na smrť, ale ako prostriedky regulovania života:

„Ak sa tlaky, akými životné pohyby interferujú s dejinnými procesmi, dajú nazvať »bio-históriou«, potom by sme pri označovaní toho, čo životu s jeho mechanizmami dovoľuje vstúpiť do oblasti explicitných kalkulácií a robí z moci-vedenia činiteľa transformácie ľudského života, mali hovoriť o »bio-politike«“ (podľa Foucault 1999: 166).

Podľa Foucaulta suverénna, monarchická moc nemala záujem na regulovaní života svojich poddaných. Udržiavala sa veľkolepým ovládaním najvyššieho tromfu, práva na ukončenie života:

„Nepochybne po prvýkrát v dejinách sa biológia odrazila v politike; fakt života už nie je tým neprístupným základom, ktorý sa iba z času na čas vynára v náhodnosti a osudovosti smrti; čiastočne vstupuje do poľa kontroly vedenia intervencie moci. Tá sa už nezaoberá len subjektmi práva, nad ktorými stojí ako najvyšší prejav vlády smrtí, ale živými bytosťami, ktorých ovládanie musí prebiehať na rovine samého života; tým, čo moci umožňuje prístup k telu, je skôr prevzatie starostlivosti o život než hrozba zabitia“ (podľa Foucault 1999: 165-166).

Ako Foucault tvrdí, obrovský záujem o regulovanie sexuálneho správania, aký sa objavil v tomto a predchádzajúcom storočí, umožnila rastúca prítomnosť moci v živote jednotlivca. Jedným z výsledkov tejto moci je, že sa nemusí starať o regulovaný a normalizovaný život. Foucault upozorňuje: „Za hranicami západného sveta existujem mor v ešte výraznejšej miere než kedykoľvek predtým; a biologické riziká, ktoré obklopujú ľudský rod, sú možno väčšie, v každom prípade vážnejšie ako pred zrodom mikrobiológie“ (podľa Foucault 1999: 166). Tradičné chápanie toho, za čo moc zodpovedá, takto odpadá, a namiesto toho sa vynára zodpovednosť moci za klasifikovanie, hierarchizovanie, meranie, kvantifikáciu, posudzovanie, označovanie atď. Do tejto činnosti sa zapája nielen štátny aparát, ale aj súdnictvo, zdravotníctvo a vedecký výskum. Cieľom týchto miest diskurznej moci je produkovanie „normálnych“ ľudí. „Normalizujúca spoločnosť je dejinným dôsledkom technológie moci zameranej na život“ (Foucault 1999: 167). Keď sa pozrieme na niektoré z Foucaultových stanovísk, zbadáme v nich odpor k normalizujúcim účinkom bio-moci.

STRATÉGIA

V tejto kapitole sme sa zamerali na prípad Pierra Riviera, pretože je to dostatočne jednoduché východisko pre Foucaultove komentáre a môžeme tu využívať viaceré dokumenty, ktoré zozbieral. Rozhodujúca je však jeho jednoduchosť: táto matkovražda je lokalizovateľný čin, ktorý spáchala jedna osoba. Čo by bolo pre uskutočnenie Foucaultovho archeologického projektu potrebné, ak by išlo o nedávnejšiu a zložitejšiu situáciu, takú, čo si vyžaduje strategické pôsobenie?

Takým prípadom je revolta amerických študentov proti tomu, aby sa v univerzitných kníhkupectvách predávali produkty nevoľníckej a detskej práce. Tieto boje pritiahli značný záujem médií a stali sa známymi. Adekvátne analýza tohto prípadu by si vyžadovala poznanie početných inštitúcií na mocen-

skom poli. Mali by sme si všimnúť viaceré veci: zvyšujúci sa význam práce pre študentov, praktiky a rétoriku nadnárodných korporácií, pracovné praktiky vo všeobecnosti i zvlášť. V univerzitách by sme mali analyzovať ich štruktúru a záujmy, mali by sme sa zamerať na rastúcu privatizáciu verejných univerzít a ich kníhkupectiev. Takýto prípad by bol z viacerých hľadísk zaujímavejší. No jednoduchosť prípadu Pierra Riviera nám nateraz poskytuje dostatočný priestor na uvedenie stratégie.

Foucault povedal, že dôvodom, pre ktorý si zvolil Rivierov prípad, bola krása jeho písania. Sprievodnú dokumentáciu odôvodňuje takto:

„Tieto dokumenty, všetky tieto dokumenty sme sa rozhodli publikovať preto, lebo sme chceli načrtnúť akúsi mapu týchto rozmanitých bojov, zrekonštruovať zrážky a bitky, znovu objaviť hru týchto diskurzov ako zbraní, ako útočných a obranných prostriedkov v mocenských a poznávacích vzťahoch“ (Foucault 1973a: 17).

Ako sme videli, vždy je všetko vťahnuté do boja, do vojny za kontrolu a prístup k moci a vedeniu. Hľadanie sprievodnej stratégie musí byť kvalifikované. Čo je však stratégia? Foucault sa vyhýba hutným definíciám, ktoré by ho mohli zväzovať, a tak sa na to musíme odvážiť sami: stratégia je odstredivý pohyb, ktorý po novom usporadúva diskurzy obklopujúce nejaký objekt (napr. šialenstvo).

Dá sa namietnuť, že ak takým preusporiadaním iba nahradíme jeden vládnucci diskurz, jeden spôsob produkovania pravdy druhým, nebude to nič nového. Ako príklad môžeme uviesť Marxa a jeho nezávislé preusporiadanie sveta pojмами odcudzenia práce, spôsobov výroby, dialektického materializmu, triedneho boja (ktorý Foucault odmieta ako esencionalizovaný mýtus) a i. Alebo Freudovo preusporiadanie vedomia pojмами id, Ja, Nadja, nevedomia, sexuálnej túžby, závidy a i. No spôsob, akým tieto diskurzy vysvetľujú dejiny alebo vedomie, sa líši od

Foucaultových stratégií. Podľa Foucaulta musí byť stratégia odstredivá – musí rozpoznať svoje vlastné miesto v mocenských sieťach, zachytiť sa na hraniciach, ktoré uprednostňujú isté spôsoby produkcie pravdy, a destabilizovať ich. Jedným príkladom takej stratégie je Foucaultovo skúmanie Rivierovho prípadu. Druhým príkladom je jeho názor na súčasnú úlohu intelektuála, čím sa budeme zaoberať neskôr.

Pretože konvenčné chápanie správnosti a nesprávnosti tu neplatí a o žiadnej stratégii sa vopred nedá povedať, či je správna, musíme stratégiu vyberať až po disciplinovanom skúmaní relevantných prameňov. Foucault o dokumentoch hovorí:

„Umožňujú nám dešifrovať vzťahy moci, ovládania a boja, vnútri ktorých sa utvárajú a fungujú diskurzy; umožňujú teda analýzu diskurzu (a to aj vedeckého), ktorý je príležitostný a zároveň politický, čiže strategický“ (Foucault 1973a: 18).

Stratégia sa vynára až na konci skúmania, nie skôr. Keď rozmýšľame napríklad o trestnom práve, je lákavé klásť už predtým široké otázky týkajúce sa nášho predmetu. Radi by sme mali odôvodnené pravdivé presvedčenia o väzení, kriminalite, ľudskej prirodzenosti a pod. Ako sme však videli, už ani na úrovni epistemológie si takýto luxus nemôžeme dovoliť. A aj tu musíme mať na zreteli strategické možnosti. Foucault nás nabáda:

„Nemali by sme pre individualizovanie skupín výpovedí namiesto skúmania stálosti tém, obrazov a názorov v čase, namiesto stopovania dialektiky ich konfliktov skôr vyznačiť rozptýlenie momentov voľby a pred každým názorom, pred každou tematickou preferenciou definovať pole strategických možností?“ (podľa Foucault 2002: 60).

Súčastou dospievania k stratégii je zistenie, že myšlienkové kategórie nie sú chápané jasne, že nemajú jasné a ostré hranice. Chceli by sme rozlišovať medzi politickým, morálnym a práv-

ným myslením. V našej kultúre sú však morálne, politické a právne aktivity neodstrániteľne premiešané – rovnako ako ich ľudové zobrazenia (čo nám ukazuje Rivierov prípad). Vidíme teda takúto interpretáciu:

„Všetky letáky šírené v 19. storočí sú veľmi konformné a moralizujúce. Poučajú. Starostlivo rozlišujú medzi slávnymi činmi vojaka a hanebnými skutkami vraha. V istom zmysle ilustrujú zákonník a sprostredkujú jemu vlastnú politickú morálku (...) Dvojznačná existencia týchto letákov bezpochyby prezrádza účinky neviditeľnej bitky, ktorá sa v predvečer revolučných bojov a imperiálnych vojen odohrávala medzi dvoma právami, možno nie až natolko odlišnými, ako by sa mohlo zdať: práva zabiť a dať zabiť a práva hovoriť a vyrozprávať“ (Foucault 1973a: 329).

Boje za spoločné vlastníctvo prostriedkov hovorenia a ovládania kriminality vytvorili to, čo sa tradične nazýva „prirodzenými“ právami: právo na život a právo na slobodnú reč. Podľa Foucaulta sú tieto práva výsledkom zápasu o vlastníctvo významov.

Foucault v rozhovore s Gillom Deleuzom skúmal úlohu intelektuála – možno preto, aby sa zvonku, „nebezpečným myšlienkovým aktom“ dotkol násilia, ktorého prvou obeťou sme myšlienkami.

„Sami intelektuáli sú aktérmi tohto mocenského systému – predstava o ich zodpovednosti za »vedomie« a diskurz je súčasťou systému. Úlohou intelektuála už nie je postaviť sa niekde dopredu a bokom, aby mohol vyjadriť potláčanú pravdu spoločensva; je to skôr boj proti tým formám moci, ktoré ho premieňajú na svoj objekt a nástroj v oblastiach »vedenia«, »pravdy«, »vedomia« a »diskurzu«“ (Bouchard 1977: 207-8).

To nás privádza k problematike odporu.

ODPOR

Odpor sa líši od stratégie. Neuvedomujeme si ho až tak ako aktivitu a menej sa prejavuje textami. Hoci nesmie byť pasívny, nie je taký aktívny ako stratégia. Podľa Foucaulta bolo prijatie práv, o ktorých sme práve hovorili, zdrojom veľkého odporu voči bio-moci. Aby sa nejaký odpor mohol objaviť, musia byť vytvorené podmienky preň. Krátke odbočenie do *Archeológie vedenia* nám ukáže, ako je možný odpor, ktorý je v podstate vonkajšou časťou samých mocenských vzťahov:

„Tieto vzťahy sa vytvárajú medzi inštitúciami, ekonomickými a spoločenskými procesmi, formami správania, systémami noriem, technikami, typmi klasifikácie a spôsobmi charakterizovania; tieto vzťahy nie sú prítomné v objekte (...) Nedefinujú jeho vnútornú konštitúciu, ale to, čo mu dovoľuje objaviť sa, postaviť sa vedľa iných objektov, situovať sa vo vzťahu k nim, definovať svoju odlišnosť, svoju neredukovateľnosť a prípadne svoju heterogénnosť, skrátka umiestniť sa v poli exteriority“ (podľa Foucault 2002: 72).

Objektom skúmania sa stáva nejaká skupina alebo objekty, ktoré prechádzajú transformáciami. Neexistuje, napríklad, niečo také ako vytvorenie duše alebo ľudského práva na šťastie. Istá textualizácia zvláštnej skupiny vyústi do toho, že je v rozličných systémoch chápaná ako vlastnenie takej alebo onakej vlastnosti. Skupina potom tieto vlastnosti prijme vo svojom správaní a vo svojich normách. Tento príliš zjednodušený výklad sa možno stane prijateľnejším, ak ho doplníme jedným príkladom z *Dejín sexuality*. Foucault opisuje odpor voči bio-moci:

„A proti tejto, v 19. storočí ešte novej moci sa sily odporu opreli práve o to, čo táto moc obsadzovala – teda o život a človeka, pokiaľ je živým tvorom. Veľké zápasy, ktoré problematizujú všeobecný systém moci, sa od minulého storočia

nevedú v mene návratu niekdajších práv alebo vo funkcii tisícročného sna o cyklickom čase a zlatom veku (...) Predmetom politických zápasov sa stal oveľa väčšmi život než právo, a to i vtedy, keď sa tieto zápasy formulujú ako potvrdenie práva. »Právo« na život, na telo, na zdravie (...), právo nájsť bez utláčania alebo »odcudzenia« to, čím človek je, a všetko, čím by mohol byť, toto »právo« (...) sa stalo politikou odpovedou na všetky nové procedúry moci (...)“ (podľa Foucault 1999: 168).

Na rozdiel od stratégie je odpor pre mocenské vzťahy potrebný; moc musí pripustiť istý odpor, aby nebola vážne ohrozená. Štúdium moci občas len prispieva k udržiavaniu tohto stavu. Niekedy sa hovorí, že analytici politických zápasov nerobia nič iné ako to, že posilňujú existujúce mocenské štruktúry. Tak, ako je šesťpercentná nezamestnanosť potrebná na hladké fungovanie kapitalizmu, každá moc prináša aspoň jeden odpor. A mnohé z týchto odporov napokon podporujú moc, napríklad tým, že ju predstavujú menej brutálnu, ako je v skutočnosti, alebo takú zdrvivú a všadeprítomnú, že je neprekonateľná. Pokiaľ tí, ktorých mocenské vzťahy najväčšmi utláčajú, veria, že majú isté neodňateľné práva, potiaľ je nepravdepodobné, že sa vážne zamýšľajú nad zvrhnutím mocenských vzťahov.

DISCIPLÍNA

Foucault tvrdí, že s nástupom bio-moci sa vlastným cieľom moci stali telá. V *Dozeraní a trestaní* skutočne tvrdí, že jedným z cieľov a účinkov disciplín, ktoré prenikali väzeniami, armádou a školami, bolo vytvorenie poslušných tiel. „Poslušné telo je to, ktoré môže byť podrobené, používané, premieňané a zdokonaľované“ (Foucault 2000c: 138). Moc potrebuje vytvoriť poslušné telá, aby nimi mohla ľahšie, rýchlejšie a rozhodnejšie manipulovať, aby ich mohla formovať pre mocenské procesy, aby ich

mohla priradiť k mocenským vzťahom, aby ich mohla prevziať do vládnuceho diskurzu a aby ich zbavila schopností a snáh vytvárať stratégie pre decentralizovanie spôsobov produkcie pravdy. Funguje to takto:

„Disciplína zvyšuje telesné sily (v zmysle ekonomickej užitočnosti) a znižuje ich (v zmysle politickej poslušnosti). Slovom, oddeľuje moc od tela; na jednej strane z neho robí »schopnosť«, »spôsobilosť«, ktorú sa usiluje zvyšovať; na druhej strane mení smer energie, moci, ktorá z toho môže vziť, a robí z toho vzťah prísneho područia“ (Foucault 2000c: 140).

Poslušné telá sa dajú vytvoriť viacerými spôsobmi. Jedným z nich je prísny režim výcviku a trestania v armáde. Cieľom je vytvoriť telá, ktoré sú nadpriemerne silné a zároveň ochotné a schopné vykonávať každý príkaz. V *Dozeraní a trestaní* najväčšiu pozornosť vyvoláva vytváranie poslušných tiel v disciplinovaní prostredníctvom pozorovania, zvlášť v Benthamovom Panoptiku, v zariadení na pozorovanie väzňov:

„... Bentham vyslovil princíp, že moc by mala byť viditeľná a neoveriteľná. Viditeľná: uväznený by mal mať ustavične pred očami vysokú siluetu centrálnej veže, odkiaľ ho špehujú; neoveriteľná: uväznený by nikdy nemal vedieť, či ho práve nepozorujú, mal by však žiť v presvedčení, že sa to môže stať kedykoľvek“ (Foucault 2000c: 202).

Výsledkom takéhoto diskurzu je nielen poslušné telo. Jeho výsledkom je opravdivý pocit, že som stále pozorovaný. Myšlienka, že ľudské telá možno takýmto spôsobom kontrolovať, sa nezrodila z ničoho. Mohla sa vynoriť iba v sieti diskurzov, ktorých cieľom je vzájomná kontrola zúčastnených. Neexistuje jednoliata disciplína, rovnako ako neexistuje ani jednoliaty diskurz, ani jednoliata stratégia, ani jednoliaty odpor

Navyše, podľa Foucaulta by nebolo správne demonizovať nejakého politického vodcu, pretože aby sa takáto moc vynorila a šírila, je potrebná sieť diskurzívnych formácií a príslušné vnímanie. Podobne sa dá povedať:

„»Disciplína« sa nemôže stotožniť ani s inštitúciou, ani s aparátom. Je to typ moci, modalita jej vykonávania, ktorá obsahuje celý komplex nástrojov, techník, postupov, aplikačných úrovní a cieľov; je to »fyzika« alebo »anatómia« moci, je to technológia. Môžu si ju prisvojiť »špecializované« inštitúcie (väzenia alebo nápravné ústavy 19. storočia) alebo inštitúcie, ktoré ju budú využívať ako základný nástroj na dosiahnutie určitého cieľa (výchovné zariadenia, nemocnice) alebo už predtým existujúce inštitúcie, ktoré v nej nájdu prostriedok na posilňovanie alebo reorganizovanie svojich vnútorných mocenských mechanizmov (raz by bolo potrebné ukázať, ako sa vzťahy v rodine, predovšetkým vzťahy v bunke rodičia-deti »disciplinovali«, pričom od klasického obdobia preberali vonkajšie, školské, vojenské, neskôr lekárske, psychiatrické a psychologické schémy, čo urobilo z rodiny privilegované miesto na objavovanie sa disciplinárnej otázky normálneho a nenormálneho) alebo aparáty, ktoré urobili z disciplíny princíp svojho vnútorného fungovania (disciplinovanie administratívneho aparátu od napoleonského obdobia) alebo napokon štátne aparáty, ktorých hlavnou, aj keď nie jedinou funkciou je udržiavať vládu disciplíny v celej spoločnosti (polícia)“ (Foucault 2000: 216).

Keď čítame pasáže, ako je táto, ťažko uveríme, že Foucaulta obviňujú z toho, že nezaujíma stanovisko. Sotva by sme ho mohli podozrievať z toho, že sympatizuje, napríklad, s policajným štátom. Foucault výslovne hovorí, že prostredníctvom polície uplatňuje vláda na občanov disciplinárnu moc, aby produkovala poslušné telá.

Príklad Panoptika je dosť dramatický, na uplatňovanie dis-

ciplíny sa však dajú použiť aj celkom bežné priestory. Foucault tvrdí, že „ľudí udržiavajú na mieste jednoduchými prostriedkami, ako sú bytové podmienky, vzájomné pozorovanie, spoločné kuchyne alebo kúpelne pre viaceré rodiny“ (Kritzman 1988: 208). Ten špecifický nástroj, akým bolo Panoptikum, sa dnes už nepoužíva. Akými formami potom spoločnosť uplatňuje podstatu Benthamovho vynálezu, t. j. požiadavky viditeľnosti a neoveriteľnosti? Ak to robí, do akej miery sme k takémuto uplatňovaniu moci vnímaví a zaň spoluvinní? V akých diskurzoch, vytvárajúcich takúto možnosť, sme zakotvení?

Foucault vyslovuje radikálnu požiadavku, že musíme prijať také silné stanovisko, aby sa naše myslenie prostredníctvom pojmov stalo „nebezpečným aktom“, násilím, ktorého „prvou obeťou sme my sami“. No možnože toto násilie je technológiou seba samého pre to vlastné Ja, ktorými sú viacerí, „skupinka“, pre ktorú nachádzame stratégie transformácie. Ako Foucault ustavične pripomína, musíme začať s vlastným Ja. On sám ním aj začína, takže jeho písanie v úsilí „stratiť tvár“ sa podobne ako Rivierovo stáva dvojakým, je to sláva i neviditeľnosť, vystavenie sa i zamaskovanie, potvrdzovanie i destabilizácia, postup, ktorého plodom je isté monštrum, tvor desivého tvaru a podoby, to ne-disciplinované a ne-normálne vlastné Ja, ktoré nie je jedno.

Aby sme rozptýlili predstavu, že Foucault nezaujíma nijaké politické stanovisko a je nihilista, preskúmajme tri stanoviská, ktoré bezvýhradne prijímal.

STANOVISKÁ

Foucault poznamenal, že „konceptia subjektu leží v srdci humanizmu“. Všimnime si jasnosť Foucaultovho politického stanoviska vzhľadom na koncepciu subjektu:

„Možno ju napadnúť dvoma spôsobmi: buď »desubjektívaciou« vôle k moci (t. j. politickým bojom v kontexte tried

neho boja), alebo deštrukciou subjektu ako pseudosuveréna (t. j. útokom na »kultúru«: odstraňovanie rôznych tabu, obmedzení a rozdelení vnucovaných pohľaviam, zakladanie komún, uvoľňovanie zábran užívania drog, prelamanie všetkých zákazov, ktoré utvárajú a usmerňujú vývin normálneho jednotlivca)“ (Bouchard 1977: 222).

To neznamená, že by vo Foucaultovom postoji k politickej aktivite neboli nejasnosti. Uvedieme tri príklady, ktoré ukazujú, ako sa práve uvedená všeobecná orientácia prejavila v realite, ako sa Foucault zmocňuje lokálnych problémov, aby rozložil koncepciu subjektu ako pseudosuveréna.

Počas písania tejto knihy prebieha vojna v Juhoslávii. Viaceré internetové stránky sa venujú diskusiám o tejto kríze. Hlavnou témou diskusií na stránkach Filozofia, Hegel, Peirce, Deleuze a Foucault sa v apríli a máji 1999 stávala vojna. Je zvláštne, že diskusia na stránke Foucault sa zameriavala predovšetkým na Foucaultovo stanovisko k revolúcii v Iráne. Foucault navštívil Irán v čase, keď po šachovi moc preberal ajatolláh. Foucault bol proti šachovi a podporoval revolúciu. Mnohí intelektuáli boli proti šachovi, no nechceli podporovať Chomejního. Foucault sa neprikláňa k niektorej strane, nie je to jeho zápas. Bezvýhradne však podporuje kolektívnu vôľu ľudu. O svojej ceste povedal: „Osobne sa nazdávam, že kolektívna vôľa bola ako Boh, ako duša, niečo nepredstaviteľné. Nevieam, či mi uveríte, ale v Teheráne a v celom Iráne sme sa stretli s kolektívnou vôľou ľudu. Tomu treba vziať úctu, s tým sa často nestretávame“ (Bouchard 1977: 215). Foucault upozorňuje, že iránsku vôľu zbaviť sa západného vplyvu sprevádza šovinizmus, ktorý prezrádza vnútornú protirečivosť tejto vôle. Vyjadruje názor, že v priebehu revolúcie sa toto protirečenie prejaví.

Druhé stanovisko je vypracované presnejšie. Foucault vystupuje proti každej legislatíve v oblasti sexuality okrem prípadov sexuálneho násillia, znásillnenia a zneužívania detí. Jeho stanovisko prechádzalo zmenami. Nazdáva sa, že je zmysluplné klasifi-

kovat znásilnenie ako trestný čin a pokladať ho za násilný útok, nie za sexuálny zločin. Pri sexuálnom zločine sa zvyrazňujú sexuálne orgány a oddeľujú sa od ostatného tela – a toto oddelenie podľa neho historicky vytvorilo zónu pre moc oplodňovať. Okrem toho Foucaulta zaujíma hľadanie diskurzu, v ktorom sa dal definovať sexuálny súhlas pre deti. So svojimi súdmi sa tu neunáhluje, hľadá najskôr možné dôsledky rôznych legislatív a informuje sa o platných zákonoch a definíciách (celú diskusiu pozri in: Bouchard 1977: 178 – 210).

Napokon Foucault zaujíma stanovisko k svojej vlastnej moci. Hoci časopisom, magazínom a novinám poskytoval interview, nechcel o svojich knihách hovoriť v televízii. Vysvetľoval to potrebou umožniť mladším a menej známym autorom prístup do hlavného vysielacieho času.

„Zdá sa mi, že by bolo nemiestne, keby niekto ako ja, niekto, kto má množstvo príležitostí vyjadriť sa, prišiel a hovoril o svojej knihe. Takže nechodím do televízie preto, aby som nahradil alebo zopakoval to, čo som povedal inde, ale preto, aby som urobil niečo užitočné a povedal to, čo diváci nevedia. Znovu opakujem, že týmito slovami nechcem kritizovať relácie o knihách ani ľudí, čo sa na nich zúčastňujú. Ak sú napríklad mladí, dobre chápem, že chcú, aby sa o ich knihe hovorilo. Kedysi by som asi konal rovnako. Dnes však uvoľňujem miesto pre nich“ (Bouchard 1977: 108).

Uvedené príklady Foucaultových myšlienok o boji v Iráne, o právnych otázkach detskej sexuality a obetí znásilnenia a vystupovaní v televízii sú bezpochyby stanoviskami, a to dôkladne premyslenými stanoviskami. Okrem toho treba pripomenúť, že jeho knihy o šialenstve prispeli k reformám liečby duševne chorých. Jeho kniha o práve inšpirovala prácu „kritickej právnej teórie“ a jej prostredníctvom zapôsobila na skupiny uplatňujúce moc právnymi diskurzmi. V akademickej sfére našla Foucaultova archeologická metóda nasledovníkov v sku-

pine „nových historikov“; na katedrách histórie a literatúry pomohla k objaveniu zneuznaných a zabudnutých textov a autorov, následne aj k rozpútaniu diskusií o povinnej literatúre a textoch, ktoré sú „hodné“ štúdia. A za každou Foucaultovou knihou zaznieva jeho hlas, ktorý vyjadruje rozhorčenie nad mocenským zaobchádzaním s ľuďmi. Všimnite si dvojnásobný postoj v nasledujúcom opise trestania v rámci diskurzu:

„Predstavme si justíciu, ktorá funguje iba podľa zákonníka: ak niečo ukradnete, odseknú vám ruku; ak sa dopustíte nevery, odrežú vám pohlavný orgán; ak zabijete, zotnú vám hlavu. Je to systém arbitrárnych a nevyhnutných vzťahov, medzi činmi a trestami, ktorý trestá zločin na osobe zločinca... Ak je však záujmom justície náprava jednotlivca, prienik do hĺbok jeho duše, prinášajúci premenu, potom je všetko inak: potom jeden človek súdi druhého a trest smrti je nezmyselný“ (Lotringer 1989: 165).

Foucaultovi môžeme priznať, že ho rozhorčuje zlé zaobchádzanie s ľuďmi. Problematickým však ostáva napríklad to, prečo sa v diskusiách o Iráne nezmieňoval o problémoch tamojších žien. Univerzálne platné politické princípy neexistujú. Foucault ponúka metódu odporu a vyjadruje stratégiu.

KRITIKA

Všadeprítomnosť moci

S touto kritikou sme sa už stretli v kapitole o epistemológii. Ak nejaký explanačný model vysvetľuje všetko, je oprávnené podozrivý. Otázky priamo zviazané s politickou sférou sme nastolili v druhej kapitole. Čo presne je primárna moc? Presnejšie povedané, hoci sa tvrdí, že moc je súbor zložitých vzťahov, nezdá sa, že by vznikla *ex nihilo*. Ak je moc všade, nijaká osoba nie je úplne bezmocná. Ako vysvetlíme postavenie jed-

notlivcov, ktorí sa nezmôžu na odpor, na stratégiu? Nepripúšťa sa existencia takých jednotlivcov? (Je dosť jasné, že Foucault odmieta predstavu, že niekto by mohol byť úplne bezmocný.)

Racionálny konsenzus

Jürgen Habermas je dôležitou postavou v politickej teórii 20. storočia. Tvrdí, že politické problémy sa dajú riešiť v racionálnom diskurze zameranom na optimálny konsenzus. Predpokladom jeho diskurzu je, že ľudia sú si navzájom dostatočne blízki, aby sa rozličné komunity mohli teoreticky dohodnúť v otázkach štátu, vojny, a teda aj mieru. Predstava ľudí, ktorí dospievajú k porozumeniu tohto druhu, je pre Foucaulta nielenže nesprávna, ale priam absurdná. Aj keď chápeme úsilie odporovať utopickému mysleniu, myšlienka permanentnej vojny sa predsa len javí ako príliš extrémne stanovisko.

Môže mikro-politika fungovať?

Filozofi 20. storočia sa zaoberajú problémom motivácie. Prečo by sa každý mal pridať k revolúcii? Má zmysel podeliť sa s ostatnými, keď to väčšina nerobí? Tieto otázky sú dôležité pre politológov, keď sa usilujú pochopiť, prečo sa ľudia stávajú aktívnymi revolucionármi. Pri skúmaní týchto otázok sa často zdôrazňuje, že ak človek verí v správnosť teórie, ktorou sa riadi vo svojom konaní, ľahšie si osvojí a zachová motiváciu. Ak teda veríme, že racionálni jednotlivci chcú a môžu dosiahnuť konsenzus, politická aktivita má zmysel. Akú motiváciu môže mať politická aktivita, ak je jej úspech vždy čiastočný a iluzórny? Keďže moc je všadeprítomná a ťažko dostupná analýze, nikdy si nemôžeme byť istí, že konáme rozumne.

Je Foucaultovo dielo kontrarevolučné?

Ak zoberieme do úvahy, že Foucaultovu metódu si niekto

môže osvojiť bez toho, aby cítil potrebu byť politicky aktívny, a že neexistuje politická teória práva na spravodlivosť, vzniká otázka, či potom nie je odôvodnené stiahnuť sa do pohodlného sebauspokojenia. Pre naše uvažovanie bude užitočná dôkladná analýza morálnej teórie a s ňou súvisiacej teórie subjektivity.