

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

PROČ STUDOVAT MOC: OTÁZKA SUBJEKTU.

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

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

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

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

kladem je šílenec a duševně zdravý člověk, nemocný a zdravý jedinec, zločinci a „hodní hoši“.

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

Obecným tématem mého výzkumu tedy není moc, nýbrž subjekt.

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

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

Potřebujeme historii moci? Jelikož teorie předpokládá apriorní objektivaci, nelze ji používat jako základ analytické práce. Analytická práce však nemůže postupovat bez pokračující konceptualizace. A tato konceptualizace předpokládá kritické myšlení — stálou kontrolu.

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

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

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

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

To, co potřebujeme, je nová ekonomie mocenských vztahů — přičemž slovo *ekonomie* používám v jeho teoretickém i praktickém smyslu. Jinými slovy: od

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

Těchto banálních fakt si je vědom každý. Jenomže to, že to jsou fakta banální, neznamená, že neexistují. Co musíme s těmito banálními fakty učinit, je objevit — nebo pokusit se objevit —, jaké specifické a možná původní problémy jsou s nimi spojeny.

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

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

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

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

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

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

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

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

Jako výchozí bod si vezmeme řadu opozic, které se vyvinuly v posledních několika letech: opozice vůči moci mužů nad ženami, moci rodičů nad dětmi, moci psychiatrie nad duševně chorými, moci medicíny nad populací, moci administrativy nad způsobem života. Nestačí říci, že to jsou zápasy s autoritou; musíme se pokusit přesněji definovat, co mají společného.

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

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

3) Jsou to boje „bezprostřední“, a to ze dvou důvodů. V takových bojích lidé kritizují instance moci, které jsou jim nejbližší, ty které zasahují jednotlivce. Nehledají „hlavního nepřítele“, nýbrž nepřítele bezprostředního. Nečekávají také, že se na jejich problém najde řešení v budoucnosti (to jest osvobození,

revoluce, konec třídního boje). Ve srovnání s teoretickým rozměrem vysvětlování či s revolučním řádem, který polarizuje dějepisce, jsou to boje anarchistické.

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

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

Tyto boje nejsou pro nebo proti „jednotlivci“, jsou to spíše boje proti tomu, co bychom mohli nazvat „vládnutím na základě individualizace“.

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

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

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

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

Shrnuto, hlavním cílem těchto bojů je útočit ani ne tak na tu či onu instituci moci, skupinu, elitu nebo třídu, nýbrž spíše na techniku, na formu moci.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

K této pastýřské moci bych rád podotkl pár slov.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ke konci 18. století se objevil důležitý fenomén —

nová distribuce, nová organizace tohoto druhu individualizující moci.

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

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

Několik slov k této nové pastýřské moci.

2

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

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

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

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

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

Na konci 18. století napsal Kant pro německé noviny — *Berliner Monatschrift* — krátký text, jehož ti-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

JAK SE MOC VYKONÁVÁ?

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

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

tím, že si přeji klást je jinak; či ještě lépe: že chci poznat, zda je legitimní představovat si moc, která v sobě sjednocuje toto „co“, „proč“, a „jak“. Řečeno bez obalu tvrdím, že začít analýzu otázkou „jak“ znamená předpokládat, že moc neexistuje; znamená to ptát se, co má člověk na mysli, jestliže používá tento majestátní, všeobjímající a substantivizující termín; znamená to obávat se, že pokud budeme donekonečna přešlapovat před dvojí otázkou: „Co je to moc? Odkud se bere?“¹, dovolíme, aby nám unikl soubor nesmírně komplexních skutečností. Jednoduchá, banální a empirická otázka: „Co se děje?“, jejímž posláním je osvětlovat, není prostředkem k překonání „metafyziky“ či „ontologie“ nějakým podvodem; pokouší se o kritické zkoumání tematiky moci.

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

Pokud se týče moci, je nezbytné odlišit tu, která je vykonávána na věcech a která je umožňuje měnit, používat, spotřebovávat nebo ničit — moc, která vyrůstá ze schopností vepsaných přímo v těle nebo prostředkovaných nástroji. Řekněme, že tu jde o otázku „kapacity“. Na druhé straně, pro „moc“, kterou analyzujeme my, je charakteristické, že se týká vztahů mezi jednotlivci (nebo mezi skupinami). Abychom nepropadali klamu: jestliže mluvíme o moci zákonů, institucí nebo ideologií, jestliže mluvíme o strukturách mechanismů moci, je tomu tak pouze potud, pokud předpokládáme, že „jedni“ vykonávají moc nad ostat-

ními. Pojem „moc“ označuje vztah mezi „partnery“ (a tím nemyslím nějaký systém hry, nýbrž jednoduše, a abych pro tuto chvíli zůstal u nejvíce obecnějších pojmů, soubor jednání, která se navzájem indukují a navzájem si odpovídají).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. V čem spočívá specifická mocenských vztahů?

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

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

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

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

To, že se do hry dostávají mocenské vztahy, to samozřejmě neplatí o násilí nijak výlučněji než získávání souhlasu; žádný výkon moci se nemůže bez jednoho či druhého obejít, a často ani bez obojího současně. Avšak ať už to jsou nástroje, anebo výsledky, netvoří ani princip, ani přirozenost moci. Výkon moci může podnítit tolik souhlasu, kolik si kdo bude přát: může vršit mrtvé a chránit se před jakýmkoliv myslitelnými hrozbami. Není sám o sobě násilím které se občas skrývá, není ani souhlasem, který se může sám implicitně prodlužovat. Je to soubor jednání, působící na možná jednání: uplatňuje se v oblasti možného, anebo se vписuje do chování jednajících subjektů: podněcuje, ovlivňuje, odvádí, usnadňuje či ztěžuje, rozšiřuje či omezuje, činí více či méně pravděpodobným; v extrémním případě zabráňuje či zakazuje absolutně; nicméně vždy je to způsob jednání, působícího na jednající subjekt či jednající subjekty, pokud jednají anebo jsou schopny jednání. Jednání, působící na jiná jednání.

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

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

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

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

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

3. Jak analyzovat mocenské vztahy?

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

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

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

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

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

Analýza mocenských vztahů vyžaduje, abychom prozkoumali:

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

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

3) *Modality prostředků*: podle toho, zda je moc vykonávána silou zbraní nebo působením řeči, anebo

prostřednictvím ekonomické nerovnosti, účinky jazyka, více či méně složitými kontrolními mechanismy, systémy dozírání, s pomocí archivů či bez nich, podle pravidel, která jsou či nejsou explicitní, fixní či modifikovatelná, s pomocí či bez pomoci technických zařízení.

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

5) *Stupně racionalizace*: rozehrání mocenských vztahů jako jednání v poli možností může být — buď více, nebo méně — rozvinuto v závislosti na účinnosti nástrojů a jistotě výsledků (větší či menší technologické vymoženosti, použité při vykonávání moci), či vzhledem k možným nákladům (ať už ekonomických „nákladů“ na použité prostředky, či nákladů „na reakci“, tvořených předvídaným odporem). Výkon moci není holý fakt, institucionální danost, ani struktura, která trvá anebo se rozpadá: rozvíjí se, trans-

formuje se, organizuje se, vybavuje se více či méně přiměřenými postupy.

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

vedeny pod kontrolu „vládnutí“, tj. že byly rozvinuty, racionalizovány a centralizovány pod dohledem státních institucí.

4. Mocenské vztahy a vztahy strategické

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

Co se týče prvního z těch významů, které jsem zde uvedl, bylo by možné nazvat soubor prostředků, použitých k tomu, aby byl mocenský aparát funkční, či k jeho udržení, „mocenskou strategií“. Stejně tak by bylo možné mluvit o vlastní strategii mocenských vztahů v té míře, v jaké utvářejí způsoby jednání, ovlivňujících možná, případná, ostatními předpoklá-

daná jednání. Je tedy možné dešifrovat v termínech „strategií“ mechanismy, které se uplatňují v mocenských vztazích. Nejdůležitější je však zjevně vztah mezi mocenskými vztahy a konfrontačními strategiemi. Jestliže je totiž pravda to, že v srdci mocenských vztahů a jako stálá podmínka jejich existence tu je „nepodřiditelnost“ a jistá zásadní neústupnost na straně principů svobody, pak neexistuje mocenský vztah bez odporu, bez úniku či útěku, bez případných zvrátů; každý mocenský vztah zahrnuje, přinejmenším jako možnost, strategii boje, ve které se obě síly navzájem neeliminují, neztrácejí svou specifickou povahu, a nesměšují se. Každá je stálou hranicí druhé strany, bodem možného obrátu. Vztah konfrontace dosahuje svého vrcholu, svého konečného momentu (a vítězství jednoho ze dvou nepřátel), jestliže svobodnou hru antagonistických reakcí nahradí stabilní mechanismy, jejichž pomocí může vcelku setrvale řídit chování ostatních; jakmile už nejde o boj o život, vztah konfrontace se zaměřuje na upevnění mocenského vztahu — jeho naplnění a současně i jeho zrušení. A naopak, strategie boje je rovněž hranicí mocenského vztahu: tou, na které již tato indukce chování u ostatních nemůže než replikovat jejich vlastní jednání. Neboť neexistují mocenské vztahy, v nichž by nebyla místa, jež si nemohou podrobit a jež se jim vymykají prostředky úniku; proto každá intenzifikace, každé rozšíření mocenských vztahů za účelem podřídění nepodřiditelného vždy vede na samu mez výkonu moci. Výkon moci tedy dospívá ke konci buď typem jednání, které redukuje jiné na totální bezmoc

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

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

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

CO JE TO OSVÍCENSTVÍ?

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

¹ Immanuel Kant, „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in: *Berlinische Monatsschrift*, 1784 (fr. překlad L. Ferry, „L'idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique“, in: *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. „Bibliothèque de la Pléiade“, 1985, sv. II, str. 185–202).