

poru nebo se nedařilo dosáhnout stanovených cílů, předkládalo se to jako další důkaz potřeby posílit a rozšířit moc expertů. Ustavila se technická matrice. Podle definice musí existovat způsob, jak vyřešit jakýkoli technický problém. Jakmile se tato matrice ustavila, bylo zajištěno šíření bio-moci, neexistovalo totiž nic jiného, k čemu by se bylo možné odvolat; o všech dalších standardech je možné ukázat, že jsou nenormální nebo představují pouze technické problémy. Věda a zámek nám slibují normalizaci a štěstí. Pokud selžou, pouze to ospravedlňuje silnější potřebu téhož.

Jakmile se zabezpečí pozice bio-moci, neexistuje skutečný spor interpretací ohledně poslední hodnoty nebo smyslu efektivity, produktivity nebo normalizace, nýbrž to, co by se dalo nazvat konfliktem implementací. Bio-moc úspěšně nastolila problém, jak mají fungovat instituce blahobyti. Neptá se: Co znamenají? nebo, jak by řekl Foucault: Co dělají?

Foucault uvádí dokonalý příklad tohoto konfliktu implementací, když rozebírá diskuse z počátku 19. století o tom, zda americký model vězeňského systému — Auburn nebo Philadelphia — nabízí lepší řešení problému izolace vězňů. Auburnský model při svém řešení využíval prvků kláštera a tovarny. Vězni tedy byli nuceni spát v jednotlivě oddělených celách, ale směli jíst a pracovat společně, i když v obou situacích měli přísně zakázáno spolu mluvit. Výhodou tohoto systému bylo podle auburnských reformátorů to, že v čisté podobě napodoboval společenské podmínky — hierarchii a dohlížení ve jménu pořádku — a tedy připravoval návrat zločince do společenského života. Naproti tomu model philadelphských kvakerů zdůrazňoval individuální změnu svědomí za pomoci izolace a sebereflexe. Zločinec držžený ve stálé izolaci měl údajně projít hlubokou a rozsáhlou změnou charakteru, a nikoli pouze povrchní změnou vnějších zvyků a postojů. Kvakeri se domnívali, že trestanec odstraněním sociality objeví své mravní svědomí.

Foucault rozlišuje dva různé modely implementace; dva různé modely společnosti a jedince; dva různé modely podmanění. Každý z nich je založen na implicitním přijetí disciplinární technologie *per se*. Obhájci obou systémů se shodovali na tom, že by mělo docházet k izolaci a individualizaci vězňů. Jediný spor byl v tom, jak tuto individualizaci a izolaci provádět.

„Z opozice těchto dvou systémů vyrůstala celá řada různých konfliktů: náboženských (musí být konverze principiálním bodem nápravy?), medicinských (vede naprostá izolace k šílenství?), ekonomických (kde jsou nejnižší náklady?), architektonických a administrativních (která forma zaručuje nejlepší dohled?). Proto se nepochybně vedla tak rozsáhlá polemika. Ale v srdci těchto diskusí a tím, co je vlastně umožňovalo, byl původní cíl vězeňské činnosti: donucovací individualizace prostřednictvím přerušování jakéhokoli vztahu, který není kontrolován mocí nebo nařízen podle hierarchie.“ (DT 331)

Projekt sám nebyl předmětem diskuse. Nepochybně přijetí hierarchické, nucené individualizace umožnilo širokou škálu technik její implementace. Normalizace a disciplína postupovaly prostřednictvím těchto odlišností a shodných bodů (jakkoli nevyslovených a zakotvených v konkrétní praxi).

PARADIGMATA A PRAKTIKY

Čtenáři seznámení s Kuhnovým pojetím toho, jak se ustavují vědy a jak se vyvíjejí, si všimnou nápadné podobnosti mezi Kuhnovým pojetím normální vědy a Foucaultovým pojetím normalizující společnosti. Podle Kuhna se věda stává normální, když se badatelé v určité oblasti shodují v tom, že určitě dílo identifikuje důležité otázky oboru a ukazuje, jak by

se některé z těchto problémů daly úspěšně vyřešit. Kuhn to-
muto uznávanému výsledku říká paradigma nebo exemplár
a jako jasný příklad uvádí Newtonova *Principia*. Paradigmata
ustavují normální vědu jako hledání určitých záhadných jevů,
které zpočátku působí, jako by vzdorovaly svému začlenění do
teorie, ale které normální věda už ze své definice musí nako-
nec svým způsobem uchopit. Ideálem normální vědy je uká-
zat, že tyto anomálie jsou s teorií slučitelné. Kuhn v této sou-
vislosti říká: „Snad nejnápadnější rys problémů normálního
výzkumu, se kterým jsme se dosud setkali, tkví v tom, jak má-
lo se tyto problémy snaží vytvořit nějaké velké novinky, po-
jmy nebo fenomény... Přinejmenším pro vědce jsou výsledky
získané normálním výzkumem podstatné, protože přispívají
k oblasti použitelnosti paradigmatu a k jeho přesnosti.“¹ Nor-
malizační technologie mají téměř identickou strukturu. Fun-
gují tak, že ustaví společnou definici cílů a procedur, které
mají podobu manifestů, nebo ještě silněji, uznávaných pří-
kladů toho, jak mají být organizovány správně uspořádané
oblasti lidské činnosti. Tyto příklady stejně jako Panoptikon
či zpovědnice okamžitě vymezují, co je normální; zároveň vy-
mezují praktiky, které do jejich systému nespádají, jako de-
viantní chování, jež potřebuje nápravu. Tak i přesto, že vědec-
ká ani společenská paradigmatata nemají žádnou vnitřní plat-
nost, ustavují normální vědu a normální společnost, když ur-
čují to, co se považuje za problém k řešení a co se pokládá za
řešení, jako totalizující pole aktivity, která neustále rozšiřují
svůj dosah predikce a kontroly. Mezi fungováním normální
vědy a normalizujících technologií je ovšem podstatný roz-
díl; zatímco normální věda v principu usiluje o konečné za-
členění všech anomálií, disciplinární technologie pracuje na
ustavení a zachování stále diferencovanějšího souboru ano-

1 T. S. Kuhn, *Struktura vědeckých revolucí*, OIKOYMENH, Praha 1987, s. 46 až 47.

málii. To je nejvladnější způsob, jak šíří své vědění a moc do
stále se rozšiřujících oblastí.

Skutečně důležitý rozdíl mezi nimi je samozřejmě politic-
ký. Zatímco normální věda se ukázala jako účinný prostředek
shromažďování poznatků o světě přírody (kde poznatky zna-
menají přesnost předpovědí, množství různých vyřešených
problémů atd., nikoli pravdy o tom, jak jsou věci o sobě), nor-
malizující společnost se ukazuje být mocnou a zákeřnou for-
mou ovládnutí.

Platí-li Foucaultovo přesvědčivé vylíčení škodlivosti půso-
bení normalizačních paradigmat, přesto ještě zůstává nezod-
povězena otázka: Mohou existovat jiná paradigmatata, která za-
kládají jiný druh společnosti? Foucault explicitně netemati-
zuje ani nezobecňuje svůj poznatek o ústřední roli sdílených
příkladů, v nichž se koncentrují jednotlivé praxe, v nichž jsou
jakoby soustředěny a v nichž jsou jejich implicitní strategie
zaměřeny k určitému cíli. Přesto je jeho objev velmi provoka-
tivní a zdá se, že si zaslouží další pozornost. Bylo by zajímavé
zkoumat, zda v naší minulosti existovala a zda v naší budouc-
nosti mohou existovat paradigmatata, která fungují tak, že sou-
středují důležité zájmy kultury, aniž by předem normalizačně
určovala, jaká odpověď se bude pokládat za správnou. Mohli
bychom se tedy ptát: Byla by taková společenská paradigmatata
nadřazená Panoptikonu a zpovědnici prostě proto, že nejsou
normalizující, nebo by bylo zapotřebí nějakých nových stan-
dardů, podle nichž by se dala posuzovat?

Jakmile však již postřehneme význam kulturních paradig-
mat, chápeme i jejich metodologický význam pro porozumění
společnosti. Dají se využít hermeneuticky, jak jsme to viděli
u Kuhna, jako způsob, jak odhalit pravý význam badatelů,
jejichž jednání má smysl na základě nějakého paradigmatu.
Dají se však použít, jak to také dělá Kuhn, k odhalování ur-
čitých aspektů jednání vědců, jichž si nejsou přímo ani ne-
jasné vědomi, a přesto jsou podstatné pro pochopení smyslu

300 GENEALOGIE MODERNÍHO INDIVIDUA

jejich aktivity. Tak přírodovědci nevěří v možnost, že platnost jejich práce je závislostí konsensu, a nikoli korespondence, a dokonce o tom odmítají diskutovat. Pokud má ovšem Kuhn pravdu, spočívá celý význam normální přírodní vědy ve způsobu, jakým paradigma řídí a produkuje jednání vědců, kteří pracují v rámci těchto paradigmat. Kuhn obě pojetí nesměšuje. Snahu proniknout do uvažování myšlenkové školy nazývá hermeneutikou. Pokud víme, nemá žádné jméno pro analýzu struktury vědecké normality a revoluce, i když právě to je jeho nejpůvodnější a nejdůležitější přínos. Soudíme, že tato druhá metoda má velice blízko k analytickému rozměru toho, čemu říkáme interpretující analytika.

Stejně jako Foucault netematizoval své podstatné poznatky o fungování paradigmat, nevyvodil ani metodologické poučení o jejich významu pro interpretující analytika. Jeho poslední práce se však zjevně ubírají směrem, který využívá těchto poznatků, i když nepoužívá přímo tyto termíny. Postupuje pomocí popisu diskursu jako historické artikulace paradigmatu a k analytice přistupuje způsobem, který silně závisí na vylnění a popisu společenských paradigmat a jejich praktického uplatnění. Pro Foucaulta už analýza diskursu není systematizovaná pomocí utváření pravidel epistémé. Foucault připouští odlišnosti zájmů a oborů bádání a pravděpodobně by souhlasil s Kuhnovou poznámkou, že »pravidla jsou odvozována z paradigmat, ale... paradigmata mohou vést vědecké bádání dokonce i tehdy, když žádná pravidla nejsou«¹. Navíc, narozdíl od analýzy ve *Slovech a věcech* a *Archeologii vědění*, kde se diskurs a abstraktní systémová struktura, která ho řídí, považovaly za metodicky privilegované, ve svých pozdějších pracích Foucault považuje diskurs za součást širšího pole moci a praktik, jejichž vztahy artikulují různá paradigmata odlišně. Přísné stanovení těchto vztahů je

analytickým rozměrem, který má Foucaultovo dílo společné s Kuhnem.

Foucaultův zájem o společnost ovšem vyžaduje, aby zavedl interpretační rozměr, pro který v Kuhnově práci není místo. Když Kuhn tvrdí, že Newtonovo dílo sloužilo po několik století jako příklad pro přírodovědce, není to věc interpretace. Kuhn také jakožto historik vědy nemá za úkol rozhodovat, zda celkový vliv nástupu přírodních věd na Západě s sebou nese důsledky, které je možné podporovat nebo jim vzdorovat. Studium společenských jevů však vyžaduje interpretační rozměr. Za prvé neexistuje zřejmá shoda o hlavních paradigmatech organizujících naši současnou kulturu a za druhé, i kdybychom se shodli na ústřední roli určitých paradigmat, stále zůstává otevřena otázka, jak hodnotit jejich působení.

Tento interpretující krok není vyvolán zbytečnou zálibou v moralizování, ani to nemůže být záležitost osobních preferencí. Spočívá na třech nezávislých, ale navzájem se podporujících momentech. Za prvé musí interpret zaujmout pragmatické stanovisko na základě určitého společensky sdíleného vědomí o tom, jak věci fungují. To znamená, že nesmí vyslovovat pouhé nahodilé osobní pocity; zoufalství ani euforii. Samozřejmě však v každé dané společnosti a dané době budou existovat různé skupiny s odlišným sdíleným vnímáním situace. Tak například, přestože téměř většina intelektuálů ve Francii měla po revoluci pocit, že společnost je ve vážné krizi, která ji ohrožuje, představitelé státní správy se nejspíš shodli, a vyjadřují to ve svých memorandech, že věci drží pevně v rukou a že obecný blahobyt a produktivita populace se neustále zlepšují. Mělo by být zřejmé, že i kdyby existoval obecný konsensus o situaci společnosti, pouze by to dokazovalo, že se prosadila ortodoxie, nikoli že vnímání věcí dospělo do stavu objektivní pravdy.

Za druhé musí badatel předložit přísně založenou diagnózu toho, co se dělo a děje ve společenském tělese, aby mohl ucho-

1 Tamtéž, s. 53.

pit sdílený pocit tísně nebo klidu. Zde nastupuje ona podrobná „šedá, pečlivá práce“ v archívech a laboratořích, která má zjistit, co bylo a je řečeno a uděláno, kým a komu a s jakými důsledky. Tento výzkum podléhá svým vlastním kánonům a pravidlům, ale o těch Foucault v podstatě mlčí. Samozřejmě většina humanitních vědců vynakládá většinu svého úsilí na tento aspekt celého podniku, což je u normální vědy hlavně řešení záhad se svou vnitřní hodnotou, třebaže přehlíží disciplinární matici a širší společenský kontext, který považuje za nepochybný. I kdyby se rozšířil institucionalizovaný druh foucaultovského studia lidských bytostí, většina vědců by stále pokračovala v této „pozitivistické“ práci.

Aby byl tento „zacyklený projekt“ (HS 90; VV107), který, jak Foucault uznává, vyžaduje každá interpretace, úplný, musí ještě interpret vysvětlit, proč by jím popisované praktiky měly vyvolávat obecnou nechuť nebo uspokojení, z nichž celé zkoumání vyšlo. Je samozřejmě, že by bylo v rozporu s celým zaměřením takové analýzy, kdyby se měla dovolávat nějaké objektivní teorie lidské přirozenosti a na jejím základě postulovat, jaké společenské uspořádání vede ke štěstí a jaké plodí zlo. Stejně tak nelze diskurs legitimovat poukazy na minulý zlatý věk nebo na principy, kterými se bude řídit budoucí ideální společnost. Jedinou zbývající možností nejspíš je, že nás něco v našich historických praktikách vymezilo, alespoň pro danou dobu, jako bytosti, které, jsou-li citlivé, odmítají se podřítit a podporovat onen druh totalizujícího uspořádání, jež je podle Foucaultovy analýzy typické pro naše současné praxe. Nevynechává se tedy nějakým zlatým věkem, neboť netvrdí, že v určitěm historickém okamžiku bylo všechno v pořádku; připomenutí těchto historických praktik neimplikuje ani nostalgickou touhu po jejich oživení. Spíše se zdá, že je zapotřebí nějakého konkrétního paradigmatu zdraví, tvrdíme-li, že máme konkrétní diagnózu toho, co se nezdarilo.

Ve Foucaultově díle se tu a tam naleznou provokativní ná-

znaky toho, že si tento problém uvědomuje. Například poukazuje na zdroj teoretického poznání u Řeků jako velký obrat našich dějin. Tvrdí, že vznikem teorie byl zničen pragmatický a poetický diskurs rané řecké civilizace: „Sofista je zapuzen... Od velkého platónského rozdělení měla vůle po pravdě svou vlastní historii... historii přístrojových investic do poznání.“ (DL 218–219; DAG 11–12) Tato změna proměnila všechny aspekty řeckého společenského života: „Když Hippokratés zredukoval medicínu na systém, bylo opuštěno pozorování, a do medicíny byla zavedena filosofie“ (BC 56); nebo „Západ... připojil sex k poli racionality... již od dob Řeků jsme zvyklí na takové „výdobytky“ (HS 79; VV 92). Budeme-li zkoumat, jaká byla společnost v době sofistů, tedy předtím, než se ujala vlády metafyzika a technologie, pravděpodobně se ve společenském poli můžeme něčemu naučit. Foucault se však samozřejmě nesnaží čerpat přímo z před Sokratovského Řecka. To je historická fikce. Možná je použitelná jako diagnostická pomůcka osvětlující začátky totalizujícího uspořádání věcí a snad nám může pomoci spatřit ty společenské praktiky, které stále unikají technologické totalizaci.

Foucault čelí dilematu, pokud jde o statut těch praxí, které unikly nebo úspěšně vzdorují disciplinární totalizaci, ale kládou malý odpor jejímu dalšímu šíření. Kdyby se na ně totiž soustředil přímo a metodickým způsobem, a třeba i ve jménu nějaké kontratrace a rezistence, hrozila by jejich anexe a normalizace. Protože ale Foucault sám nepodává odpověď na tento nesmírně složitý problém, zdálo by se, že by měl ve svém díle lokalizovat ohrožené druhy rezistujících praxí a přemýšlet, jak by je bylo možné posílit netotalizujícím, neteoretickým a nenormalizujícím způsobem. Má-li pravda ve společnosti fungovat tak, aby vzdorovala technologické moci, musíme najít cestu, jak ji učinit pozitivní a produktivní. Zda taková možnost existuje, zůstává ovšem otevřenou otázkou.

Jeden ze způsobů, jak shrnout tři navzájem se podporu-

mluví univerzálním hlasem, reprezentuje Boží či státní zákon, hlásá univerzální diktát rozumu. Exemplární postavou klasicismu byl patrně Voltaire, proklamující práva lidství, odhalující podvody a pokrytectví, napadající despotismus a falešné hierarchie, bojující proti nespravedlnostem a nerovnosti. Funkcí moderního intelektuála je přivést pravdu k artikulaci jasnosti.

Dnes nám údajně svobodný subjekt, univerzální intelektuál, může nabídnout jen slabé vodítko. To ale neznamená, že ti, kdo se snaží porozumět lidským bytostem a změnit společnost, jsou buď vně moci, nebo bezmocní. Spíše, jak ukazuje Foucaultovo pojetí vzestupu a šíření bio-moci, je vědění jednou z nezbytných složek působení moci v moderním světě.

Vědění není k moci v nadřazeném vztahu; je to základní podmínka utváření a dalšího růstu industriální, technologické společnosti. Uvedeme-li naposled analyzovaný příklad, příklad vězení, vidíme, že kategorizace a individualizace vězňů byla podstatnou složkou fungování tohoto sektoru moci; tato disciplinární technologie by nemohla mít podobu, kterou měla, dosáhnout takového rozšíření, nebo vytvářet delikventy tak, jak to dělá, kdyby k sobě byly moc a vědění pouze vnější. Moc a vědění však nejsou *totálně*. Foucault se nesnaží redukovat vědění na hypotetický základ moci ani konceptualizovat moc jako vždy koherentní strategii. Pokouší se ukázat specifickou a materiální ráz jejich propojení. Jsou v korelaci, kterou je třeba určit v její historické specifčnosti, nikoli v kauzálním vztahu. Toto vzájemné vytváření moci a vědění je jedním z nejzákladnějších Foucaultových zjištění. Univerzální intelektuál hraje mocenskou hru, protože to nevidí.

Foucault netvrdí, že stojí vně těchto mocenských praktik; současně však s nimi není totožný. Za prvé toto sevrzení, zdánlivou přirozenost a nezbytnost těchto praktik uvolňuje, když ukazuje, že naše kulturní praxe vedly jak k objektivizaci, tak i k subjektivizaci. Síla bio-moci spočívá v tom, že skutečnost

jící aspekty interpretační analytiky, je ukázat na paralelu s lékařskou diagnózou. Lékař začíná od pacientových pocitů, jak dobře nebo špatně se cítí, i když jeho pocitům nemůže na prostu důvěřovat. Potom musí diagnóza podat technické vysvětlení, proč se pacient cítí tak, jak se cítí, což opět vyžaduje odkaz k příkladům toho, co všichni považují za zdravé tělo. Foucault parafrázuje Nietzscheho a pravděpodobně s ním souhlasí, když říká: „Historický smysl se mnohem víc blíží medicíně než filosofii... Její věcí je stát se vědou o léčebných prostředcích.“ (NGH 156; DAG 87–88)

MOC A PRAVDA

Lékař může stát vně pacienta a chápat ho objektivně, ale interpretující analytik takovou vnější pozici nemá. Nemoc, kterou se snaží léčit, je součástí epidemie, jež zasáhla i jeho. Znovu a naposledy se tedy musíme vrátit k problému analytika. Je zjevné, že dramaticky nové charakteristiky mocenských vztahů staví analytika do odlišné pozice, než je pozice tradičního intelektuála nebo filosofa. Jak tento problém sám vidí, Foucault pouze naznačuje. Systematicky kritizoval samozvaného pána pravdy a spravedlnosti, intelektuála, který tvrdí, že moci říká pravdu, a tím vzdoruje jejímu údajnému represivnímu působení. „Prospěch mluvčího“ se ale ukázal jako součást rozvíjení bio-moci.

Foucault tento moment zobecňuje. Radí intelektuálům, aby opustili svůj univerzální prorocký hlas. Žádá je, aby opustili svůj nárok na předpovídání budoucnosti, a dokonce i svou legislativní roli, kterou si sami přisoudili. „Řecký mudrc, židovský prorok a římský zákonodárce jsou nadále modely, které přitahují ty, kdo se dnes zabývají mluvením a psaním.“ (Telos 161) V poslední době byl našim modelem intelektuála spisovatel–právník, který tvrdí, že stojí mimo stranické zájmy,

definuje a rovněž vytváří. Tato skutečnost považuje svět za složený ze subjektů a objektů a jejich totalizující normalizace. Každé řešení, které tyto termíny považuje za samozřejmé — i když je proti nim —, přispívá k udržení bio-moci. Pomocí interpretací analytiky mohl Foucault odhalit skutečné, hmatatelné mechanismy, které vytvořily tuto skutečnost, a současně do nejmenších detailů ukazuje průhledné masky, za nimiž se tyto mechanismy skrývají.

To nás přivádí k dalšímu bodu. Foucault byl s to podat diagnózu naší současné situace, protože ji sdílí. Zevnitř podává pragmaticky orientovaný popis. Předkládá genealogii organizujících tendencí v naší kultuře. Samozřejmě netvrdí, že všechny praktiky naší kultury jsou disciplinární nebo zpodobňují, nebo že každé vytváření vědění bezprostředně funguje jako mocenský efekt. Tendence k normalizaci nedokázala totalizovat veškeré praktiky. Existuje-li tato tendence a platí-li teze, že pravda není vůči moci vnější, pak Foucault dochází k závěru, že „otázkou filosofie je otázka, čím jsme my sami. Proto je současná filosofie naprosto politická a zcela historická. Je to politika imanentní dějinám a historie nezbytná pro politiku.“ (Telos 159) Nemůžeme hledat útočiště u objektivních zákonů, čisté subjektivity nebo teoretické totalizace. Máme pouze kulturní praxe, které z nás udělaly to, čím jsme. Abychom poznali, co to je, musíme se nějak vypořádat s dějinami přítomnosti.

Foucault dospívá k dalšímu závěru, podle něhož úkolem, který je třeba vykonat, *není* osvobodit pravdu od moci. Zdá se, že všechny takové pokusy ve společenských vědách pouze dodávají energii disciplinárním a technologickým trendům v naší společnosti. Úkolem spíše je, aby tento pragmatický popis fungoval na poli moci odlišně.

Jsem si velmi dobře vědom toho, že jsem nikdy nepsal nic jiného než fikce. Nechci tím tvrdit, že toto vše stojí mimo pravdu. Zdá se mi, že je možné, aby fikce působila v pravdě, fiktivní

rozpravou vyvolávat účinky pravdy a přimět diskurs pravdy k tomu, aby vyvolával v život, vytvářel cosi, co ještě neexistuje, tedy aby „fingoval“. Fingujeme historii na základě určité politické reality, která jí dává být pravdivou, „fingujeme“ politiku, která ještě neexistuje, na základě historické pravdy. (ILF 75; DE III, 236)

Vcelku lze tedy říci, že interpretace a analytika chrání fiktivního historika před *esprit sérieux* tradiční filosofie i před dnešní hravou nezávažností. Analytika respektuje zavedené otázky a pojmy, uznává, že se týkají něčeho důležitého; a dělá to takovým způsobem, že odhaluje více o společnosti a jejích praktikách, než o nějaké poslední realitě. Interpretace začíná u současné společnosti a jejích problémů. Dává jim genealogickou historii a přítom netvrdí, že zachycuje minulost takovou, jaká skutečně byla. Pojmy, kterých lidé používali při svém snažení porozumět sobě samým, představují archeologický balast; to, že bereme současné problémy vážně, nám nedovoluje, abychom s těmito pojmy naší minulosti hráli nějaké intelektuální hry.

tentní a dokonce obdivuhodné, neodsouává otázku do pozadí; ani také plně neuspokojí naši, patrně stále ještě tradiční touhu učinit si nějaký obraz o tom, kam jdeme. Položme proto tyto otázky jako ukazatele směru, kterým se musí moderní myslitelé ubírat.

ZÁVĚR

Dílo Michela Foucaulta ještě není ani zdaleka ukončené.¹ I když jsou hlavní obrysy jasné, jeho příští texty budou jistě obsahovat neočekávané zvraty a obraty. Proto jsme se rozhodli, že místo definitivních závěrů předložíme řadu otázek, které při rozboru jeho díla vyvstaly. Máme za to, že tyto otázky pomohou postihnout hlavní témata i zásadní neurčitosti dosavadního Foucaultova díla a také pomohou vyzdvihnout nejobecnější problémy, k nimž se musí soudobé myšlení vyslovovat.

Předkládáme tyto otázky jako sled dilemat. V každém souboru existuje zdánlivý rozpor mezi návratem k tradičnímu filosofickému názoru, že popis a interpretace musí nakonec odpovídat tomu, jak se věci ve skutečnosti mají, a nihilistickým názorem, že fyzická realita, tělo a historie jsou čímkoli, za co je chceme považovat. Sestavili jsme tyto otázky — a tuto knihu — proto, abychom ukázali, jak se Foucault pokoušel vyhnout přijetí jedné či obou z těchto formulací. Jeho projekt nesmírně přesně vytyčil směr, kterým je třeba se ubírat, a současně se obratně vyhnul tradičním či současným odpovědím na problémy. Jeho „konkrétní demonstrace“ vyznačily terén. Ale jako jeho plně uspokojivou mapu je nelze akceptovat. Sám Foucault popsal svoji taktiku jako „slalom“ (v soukromém rozhovoru s autory) mezi tradiční filosofii a zřeknutím se veškeré vážnosti. Přesto Foucaultovo odříkavé odmítnutí vytknout za hranice konkrétních demonstrací, byť konzis-

¹ Kniha byla napsána a vyšla ještě předtím, než Foucault zemřel, a autoři ještě neznačili II. a III. svazek *Dějin sexuality*. (Pozn. překl.)

OTÁZKY

PRAVDA

A) Mají nepochybnitelné vědy (fyzika, biologie atd.) nějaké místo mezi korespondenční teorií pravdy a přístupem, který zachází s každým vědním oborem jako s diskursivní formací? Jak jsou tyto vědy autonomní a nezávislé na společenských vztazích? V jakém smyslu jsou pravdivé? Otevřel Kuhn cestu k odpovědím na tyto otázky? Jestliže ne, jaký směr by vedl k lepší odpovědi? Nebo jsou takovéto filosofické otázky minulostí?

B) Je hlavním úkolem filosofie dát nějaký obsah Merleau-Pontyho analýze *le corps propre*? Nebo je takový pokus, který nachází ahistorické a mezikulturní struktury v těle, chybně orientován? Jestliže takové struktury existují, lze se na ně odvolávat, aniž bychom se navraceli k naturalismu? Je možné hledat v těle jednu ze základních rezistence proti biologické možnosti? Lze kázeňskými postupy těla úplně transformovat? Merleau-Ponty soudí, že *telos* těla směřuje k racionalitě a explicitnosti; má-li pravdu, jak je potom možné, že jsou moc a organizační racionalita v jiných kulturách spojeny? Jestliže však moc a racionalita nemají základ v potřebě těla maximálně uchopit svět, jaký je vztah mezi schopnostmi těla a jeho mocí?

C) Do jaké míry a jak by se měla historie současnosti zodpovídat faktům minulosti? Je každá analýza, která se rodí z pragmatického zájmu, stejně platná, nebo existují jiná kritéria platnosti? Jaký je vztah analýzy a pravdy? Jakou roli má potvrzení a vyvrácení?

REZISTENCE

A) Co je na trestající společnosti špatné? Genealogie zpochybňuje pozici, která se proti ní staví na základě přirozeného práva nebo lidské důstojnosti, přičemž toto právo a důstojnost postulují předpoklady tradiční filosofie. Genealogie také oslabuje námitky proti trestající společnosti na základě subjektivních preferencí a intuicí (nebo tím, že učiní z určité skupiny nositele lidských hodnot, schopné postavit se proti trestající společnosti). Jaké jsou to zdroje, které nám umožňují zastávat kritický postoj?

B) Jak lze posilovat rezistenci proti biologické moci? Dialektické argumenty, které se odvolávají na správné teoretické chápání lidí a společnosti, sotva dostačují k tomu, aby pochopily velké problémy lidí, a podle Foucaultovy analýzy jsou součástí problému. Je jasné, že rozhodující je zde rétorická dimenze. Za předpokladu, že platónské pojetí pravdy je „naší největší lži“, musíme se omezovat na platónské pojetí rétorického a pragmatického diskursu jako pouhé manipulace? Nebo existuje umění interpretace, které čerpá z jiných zdrojů a otevírá možnost užívat diskurs proti nadvládě, jíž odporujeme?

C) Existuje nějaký jiný způsob, jak se postavit trestající společnosti, než pochopit její fungování a protivit se jí, kdykoli to jen jde? Existuje způsob, jak odporovat pozitivně, to znamená pohybovat se směrem k „nové ekonomii těl a slasti“?

Moc

A) Moc ve Foucaultově díle funguje jako koncepce, která se pokouší pochopit, jak funguje společenská praxe, aniž by se stala tradiční teorií dějin. Avšak pozice této koncepce je velmi problematická. Je jasné, že pro Foucaulta nemá moc fungovat jako metafyzický základ. Ale jestliže moc existuje pouze jako pojem, v jakém smyslu je vysvětlující?

B) Genealogie pravdy a těla sahá dnes hluboko do našich kulturních dějin. Je třeba sledovat i moc do této hloubky minulosti? Jestliže ano, jakým způsobem? Jestliže ne, proč ne?

C) Co je moc? Nemůže to být pouhá vnější síla, která organizuje místní interakce; nelze ji ani redukovat na souhrn všech jednotlivých interakcí, protože významným způsobem vytváří interakci i individuuum. A přesto, jestliže má být užitečným pojmem, je třeba říci něco specifického k její roli. Jak může být moc produktivním principem v praxi samotné, a zároveň pouhým heuristickým principem užívaným k přisuzování retroaktivní srozumitelnosti této praxi?