**Hledání jiné tradice**

**II/12**

**R.D. Laing a anti-psychiatrie**

 Hranice toho, co se chápe jako filosofie, nejsou nedvojznačně vytčené a je zjevné, že právě na nich se filosofie nejen stýká s jinými oblastmi kultury, jako je věda či umění, nýbrž že se zde vše navzájem prostupuje, protože ani hranice těchto jiných polí nejsou ostré. A zcela jistě platí, že kultura je nejproduktivnější právě na těchto neurčitě vymezených, přechodných územích, která jsou vlastně bezejmenná, protože jim jednoznačně nedominuje žádný z institucionalizovaných "oborů". Zde se problematizují kanonické diskursy, protože ke slovu zde často přichází právě to, co tyto diskursy marginalizují, aniž lze ale říci, že to, co zde vzniká, má jen "okrajový" význam.

 A právě to je možné velmi dobře dokumentovat na problému, na který jsem se teď soustředil, to jest na problém vztahu rozumu a ne-rozumu, na pochybnosti o moderní racionalitě (která je základem moderní představy "řádu"), pokud se blíže podíváme tam, kde se tyto pochybnosti *konkretizují*, což je kromě jiného i "archeologie" vztahu k duševní nemoci a normě. Což je už ale cosi, co zasahuje samo "tvrdé jádro" filosofického myšlení, resp. diskursu. Tímto tématem tedy neopouštím jisté základní předznamenání, jímž je přesahování myšlení 60. let do následujících desetiletí. Pozornost věnovaná duševní nemoci a vztahu k ní jako ne-rozumu, od něhož má být rozum oddělen, je cosi, co se sporadicky vynořuje již na přelomu 50. a 60. let a celá tato linie přes Foucaulta a další ústí až do I. svazku *Kapitalismu a schizofrenie* Gillese Deleuze a Felixe Guattariho, to jest do knihy nazvané *Anti-Oidipus* z roku 1972. A jen na okraj připomínám, že kniha *One Flew Over the Cuckoo's Nest* Kena Keseyho je z roku 1962.

 Vliv, který mělo myšlení Michela Foucaulta od chvíle, kdy poprvé vyšly jeho *Dějiny šílenství* (1961), lze jen stěží popsat do všech detailů. Zapůsobilo totiž nejen na akademickou filosofii, nýbrž podnítilo k novým úvahám (často s polemickým ostřím) rovněž historiky, sociology a obecně i ty, kdo se věnovali dějinám společenských věd, zejména medicíny a psychiatrie. Byl-li Foucault kritizován, vždy se tak dělo s respektem a vědomím, že se tu objevilo cosi nečekaného, nevyzkoušený úhel pohledu, jakkoli jeho kniha o šílenství tento úhel pohledu pouze naznačila. Když Foucault v roce 1984 zemřel, nezanechal po sobě žádnou školu, bylo by dokonce obtížné najít nějaké jeho žáky v tradičním slova smyslu, avšak výčet těch, kdo přiznávali inspiraci jeho dílem, by byl obrovský.

 To všechno lze vysvětlit nejen originalitou jeho myšlení, nejen osobitým stylem, který se od běžného akademického psaní vyznačuje paradoxním spojením distance nezúčastněného pozorovatele se zaujetím očitého svědka, nýbrž stejně tak i nalézáním překvapivých souvislostí mezi sociálními institucemi a vědami o člověku, mezi pravdou a mocí. Něco z toho bylo možné vytušit už z jeho knihy o šílenství, v níž zkušenost šílenství, z níž se rodí moderní pojem racionality, vyložil jako převrácený zrcadlový obraz rozumu. Dějiny šílenství jsou dějinami skrývání či neutralizace této symetrie.

 K Foucaultově popularitě nepochybně přispěla i obecná atmosféra 60. let, která dokonce z elity nejrůznějších představitelů kontra-kultury vytvářela mezinárodní celebrity. Do té doby neutrálně chápaný proces „socializace“ začal být nahlížen jako dramatický, ba nebezpečný děj, protože jeho zájmem není prospěch individua, nýbrž hladké fungování institucí. Sociolog Erving Goffman tuto tendenci ještě vyhrotil, když obrátil vztah mezi odchylkou a jejím napravováním: je třeba reformovat společnost, protože je to společnost, která produkuje deviantní chování svou snahou o normalizaci. V knize *Asylums* (1961), jež je založena na důkladném zkoumání „chovanců“ v ústavech pro duševně choré, předvedl detailní sociologický rozbor toho, co bychom dnes označili jako aparáty sociální kontroly. Protože odhlížel od toho, jak duševní nemoc popisuje medicína (totiž právě jako „duševní poruchu“), objevil v těchto ústavech svět zcela svébytného způsobu života a autonomní kontroly. A kromě jiného dospěl k závěru, že označení osoby („labelling“) institucionálně posvěcenými experty vnucuje člověku jeho místo ve společnosti.

 Je tedy zřejmé, že Foucaultovo rané dílo nebylo bez širšího kontextu, jakkoli je tento kontext nijak nevysvětluje. Podstatné je ono gesto podezírání, nedůvěry a problematizace jak filosofického diskursu, tak jeho základů a pojmů a jeho vztahu k institucionalizaci a moci.

 K těm, kdo jeho vliv přiznávají, náležel rovněž Robert D. Laing, skotský psychiatr, který se podílel i na překladu Foucaultových *Dějin šílenství* do angličtiny a bývá (ač sám se takovému zařazení vzpíral) řazen do tzv. "anti-psychiatrie." Navazoval bezprostředně na Freudovu pschoanalýzu (patřil ke stejné druhé generaci psychoanalytiků jako například Erich Fromm), což kromě jiného znamená, že navazoval na Freudovo přesvědčení o represivním charakteru moderní společnosti (požadavek adaptace je v rozporu s instinktivními energiemi člověka, zvláště sexuálními), ale od konce 60. let se stal téměř symbolem hluboké kulturní proměny ve vztahu k duševním poruchám. V té době měl už za sebou úctyhodnou a pozoruhodnou vědeckou praxi, protože už v 50. letech se nedogmaticky věnoval právě tomu, co klasická psychoanalýza odsouvala systematicky stranou, psychózám a schizofrenii. Z této praxe čerpala i jeho nejznámější kniha *Rozdělené já* ( *The Divided Self, An Existential Study in Sanity and Madness*, 1960) a na ni navazující, mnohem osobnější a radikálnější *Politiky zkušenosti* (*The Politics of Experience and the Bird of Paradise,* 1967), která očividně reaguje na obecnou politickou situaci doby (vietnamská válka). Kniha jej proslavila, pro levici se stal téměř novým prorokem, avšak Laing tuto roli odmítl (stejně jako nesouhlasil, byl-li pokládán za stoupence „anti-psychiatrie“) a odebral se na 18 měsíců do Asie, kde se věnoval studiu buddhismu.

 Jen předběžné představení jeho způsobu myšlení pomocí delších citátů. K Freudovi:

"Význam Freudův pro naši dobu spočívá především v jeho pochopení a do značné míry i důkazu, že obyčejná osoba je seschlým a scvrklým fragmentem toho, čím osoba být může.

Jako dospělí jsme zapomněli téměř vše z našeho dětství, a to nejen, pokud jde o obsahy zkušenosti, nýbrž i pokud jde o její chuť. Jsme lidé světa, a nevíme téměř nic o existenci světa vnitřního: sotva si pamatujeme své sny, a pokud ano, nedávají nám valný smysl; pokud jde o naše těla, jsme schopni vnímat proprioceptivní počitky jen do té míry, abychom dokázali koordinovat pohyby a dostáli minimální požadavkům biologického přežití – registrujeme únavu, signály jídla, sexu, kálení, spánku, avšak nadto téměř či vůbec nic. Naše schopnost myslet je žalostně omezená, pokud neslouží tomu, o čem jsme v nebezpečném klamu přesvědčeni, že je naším vlastním zájmem, anebo pokud se nepřizpůsobuje takzvanému zdravému rozumu: dokonce i naše schopnost vidět, slyšet, hmatat, chutnat a cítit je závojem mystifikací zastřena tak, že k tomu, abychom začali vnímat svět nově, s nevinností, pravdou a láskou, musí se každý podrobit tvrdé disciplíně odnaučování."

 K pojmu "normálního":

"To, co nazýváme „normálním“, je produktem represe, popření, rozštěpení, projekce, introjekce jakož i jiných podob destruktivního působení na zkušenost. Je to cosi, co je radikálně odcizeno strukturám skutečného bytí.

Čím lépe toto chápeme, tím nesmyslnější jsou naše pokusy o zobecňující popis údajně specifických schizoidních, schizofrenních a hysterických „mechanismů“.

Existují formy mentálních poruch, které jsou poměrně vzdálené statickým „normálním“ formám poruch. Osoba s „normální“ duševní poruchou se pokládá za zdravou proto, že se více či méně chová jako kdokoli jiný. Jiné formy poruch, které nedrží krok s převládající podobou pobloudilosti, označuje „normální“ většina jak špatné či šílené.

Stav pobloudilosti, spánku, nevědomí a scestnosti je stav normálního člověka.

Společnost si vysoce váží svých normálních lidí. Vychová děti, aby ztratily sebe samé a staly se absurdními, tedy aby byly normální.

Normální lidé povraždili za posledních padesát let zhruba sto miliónů svých normálních bližních."

 Anebo:

"Nežijeme ve světě jednoznačných identit a definicí, potřeb a strachů, nadějí a zklamání. Strašlivými sociálními realitami naší doby jsou duchové, přízraky zavražděných bohů a naše vlastní lidství, které se proměnilo v našeho pronásledovatele, který nás chce zničit. Černoši, Židé, Rudoši. Tamti. Ty a já, ale jinak oblečení. To, co nazýváme realitou, je textura tkáně této sociálně sdílené halucinace, a to, co nazýváme zdravím, je naše kolektivně sdílené šílenství. "

 Ronald D. Laing, z jehož knihy *Politika zkušenosti* pocházejí všechny uvedené citáty, vystudoval medicínu (jen vnější okolnosti mu zabránily, aby studoval u Jasperse, jak si přál), pracoval jako klinický psychiatr (Tavistock Clinic) a poté založil experimentální terapeutickou komunitu Kingsley Hall (zrušení rozdílu mezi ošetřujícími a pacienty). Kladl si otázku, která nebyla nepodobná Foucaultově, avšak formuloval ji ze své pozice lékaře: patří vůbec psychiatrie do medicíny, jestliže - jak se stále snaží doložit - diagnóza duševní choroby není nic než označení určitého způsobu nežádoucího chování resp. konstatuje nezpůsobilost dané osoby žít v "normální" společnosti. Ve svých knihách postupně rozšiřoval pole, které zkoumal (od schizofrenika jako osoby přes rodinu jako místo, v němž se schizofrenie může zrodit, až po společnost, která produkuje schizofreniky tlakem na adaptaci, neboli vyhlazuje osobní zkušenost a obětuje ji na oltáři konformity, abych parafrázoval jeho vlastní slova), a proto je možné postupovat chronologicky od jedné k druhé.

 Vlastně již první kniha, *The Divided Self*, je příznačná pro ty, které bezprostředně následovaly. Psal ji jako osmadvacetiletý (1956-7), vyšla na přelomu 1959/60 a začíná kapitolami nazvanými "Existenciálně-fenomenologické základy vědy o osobách" resp. "Existenciálně-fenomenologické základy porozumění psychóze". Třetí kapitola, která uzavírá celou 1. část knihy nese název "Ontologické bezpečí". To mluví samo za sebe. Jakkoli totiž existencialismus ve filosofii odcházel v 60. let pomalu ze scény, přesto v určitých oblastech (a nejen v literatuře) přežíval - ovlivnil určité segmenty psychologie, psychiatrie či antropologie. Někteří z těch, kdo pracovali v těchto oborech, jej (logicky) znovu propojovali s fenomenologií (zejména ranou) a vytvořili poměrně originální verzi "existenciální fenomenologie" (Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger, Sartre), jejímž centrem byla Lovaň a v níž převažovali Belgičané a Holanďané Buytendijk, Alphonse de Waehlens, Stephan Strasser, Samuel Ijsseling anebo Ludwig Binswanger a další. V jistém smyslu navázali na určitou domácí tradici: v roce 1928 měl Husserl v Amsterodamu přednášky o fenomenologické psychologii. Vše shrnul William A.Luijpen v knize *Existential Phenomenology* (pův. vyd. *Existentiële Fenomenologie* 1959). Odbydu jen na dokreslení stylu citátem z úvodu této knihy o autentické filosofii, která nemůže spočívat v přisvojování si hotových filosofických systémů.

"Autentické či ryzí filosofování je bytostně původní; je to osobní věc, tázání a odpovídání člověka *samého*. Filosofické otázky vznáší život. Člověk musí nalézt způsob, jak přijmout svůj život, avšak existuje spousta situací, v nichž se mu něčeho takového dosáhnout nedaří. Avšak můj život je *můj* život a nemohu jej prostě nechat stranou, jako by se netýkal *mne*. Pro lidské bytí je charakteristické, že se vztahuje ke svému bytí. Člověk je *sám* tím, čím je. ... Celý jeho život se stává autenticky lidským pouze když žije *on sám*. Filosofie je autentickou filosofií pouze tehdy, když individuální člověk *sám* filosofuje, když *sám* klade otázky, když se *on sám* pokouší odpovědět, když *on sám* se snaží odstraňovat překážky bránící v pochopení.

/.../

Jestliže tázání nějakého systému nejsou *mými* otázkami, potom nejsou *moje* ani odpovědi a nikdy se *já sám* nestanu filosofem. Všechno se omezí na to, co Heidegger nazývá *Gerede*, na to, co se mezi lidmi říká.

/.../

*Filosofie je veskrze osobní věc*. Systematická filosofie je tím, co francouzština nazývá *parole parléé* neboli ustrnulé myšlení. Ale ustrnulé myšlení má svůj pramen v *parole parlante*, v osobním vyjadřování reality. Je-li filosofie osobní věcí, pak jakožto *parole parlante* nemůže mít jiné východisko než právě osobní přítomnost filosofa, jímž jsem, vzhledem k realitě." /LUIJPEN 1960. 5-6/

/.../

To, co univerzitní profesoři prezentují jako filosofii, obvykle vypadá jako filosofie, ale až příliš často to filosofie není." /7/

 Laingova kniha *Divided Self*, abych se zase vrátil k „anti-psychiatrii“, prezentuje „metodu“ porozumění psychózám (schizofrenii), která se opírá o existencialismus (kombinuje Sartra a Heideggera, ale Laing cituje i další: Kierkegaarda, Jasperse, Binswangera či Tillicha). To znamená: nezaměřuje se na klinické příznaky, nýbrž pokouší se charakterizovat *zkušenost*, jakou má daná osoba se svým světem a se sebou – jak zakouší svůj svět a sebe, což vše je nezbytné zasadit do kontextu jejího celého – zjevně heideggerovského - *bytí-na-světě*. Odtud důležité konstatování:

"Jako psychiatr narážím od samého počátku na značnou nesnáz: jak mohu dospět k pacientovi, jestliže psychiatrická slova, která mám k dispozici, mne od pacienta distancují? Jak je možné ukázat obecný lidský význam pacientova stavu, jestliže slova, kterých je třeba užívat, jsou vytvořena tak, aby izolovala a omezovala význam pacientova života na určitou klinickou entitu? /.../ Technický slovník je pouze řeč v řeči. Reflexe na tento technický slovník bude tedy současně pokusem odkrýt realitu, kterou slova odhalují či zakrývají." /LAING 1969, 18/

 Právě na tuto překážku má být odpovědí "Existenciálně-fenomenologické základy porozumění psychóze". Jestliže pro psychiatrii psychóza rovná se selhání, maladaptace (což implikuje standard), pak se uchyluje ke slovníku snižování, difamace, jejíž mírou je určité (avšak nezdůvodnitelné a nezaložené) pojetí „normálnosti“, což je problematické, protože, jak konstatuje Laing, přitom lidé, kteří považování za zdravé ve smyslu této normálnosti, jsou nezřídka naprostí šílenci: zdraví či psychóza se testuje stupněm shody či neshody mezi dvěma osobami, z nichž jedna je podle obecného souhlasu zdravá. A naopak: psychotik skrze blud může říkat cosi pravdivého, pokud se ovšem snažíme *interpretovat* jeho řeč, a nikoli v ní identifikovat předem dané „znaky“ duševní choroby /27/. Z čehož pak plyne závěr, že standardní pacient je funkcí standardního psychiatra /28/. Chápe-li jeho chování podle předem daného „obrazu choroby“ (klinické příznaky, pak není schopen porozumět jeho chování jako výrazu jeho existence (této hieroglyfické řeč a jednání, vztáhnout se k jeho způsobu zakoušení situace, porozumět jeho minulosti vzhledem k přítomnosti: porozumění existenciální pozici pacienta vyžaduje plastičnost terapeuta – a to znamená nahlédnutí vlastních psychotických možností /34/

 Příklad: pacient tvrdí "jsem nereálný", což je klinicky blud, ale co znamená existenciálně? – Tato osoba říká: léta jsem se adaptoval na své „falešné já“, které je konformní s představami druhých, předstíral jsem přede všemi, že jsem skutečná osoba podle jejich měřítka skutečnosti, ale už to dál nedokážu - jakožto "ne-adaptovaný" předstírám, ale vím: všechno, co na mně vidíte, nejsem já. Na konci je osamocení, zranitelnost, jednání této osoby není z jejího "reálného já", protože *reálné* rovná se *soulad s gramatikou a přirozeným světem* /LAING 1969, 37/ Je třeba porozumět navzdory nepochopitelnému jádru schizofrenikovy zkušenosti /LAING 1969, 38/

"Ontological insecurity"

primární ontologické bezpečí /LAING 1969, 39/ x ontologická nejistota = jiná fyziognomie světa /LAING 1969, 42/

 Proč tento exkurs? Protože jsou zde – a to v téměř empirické rovině – četné anticipace toho, co se paralelně začíná rozvíjet v „úzce“ filosofickém myšlení. Avšak – samostatným tématem by byl historický průzkum paralelismu filosofického a medicínského pojetí „vědění“, z nichž to druhé cosi jako podzemní linie, která však občas vystupuje na povrch (Canguilhem a pojem „normy“, anti-psychiatrie a vztah k duševní nemoci inspirovaný existencialistickou filosofií.

1/ Skrze ideu NORMY a adaptace zřetelně prosvítá vztah vědění a moci.

2/ Normovaná řeč jako míra reality a imperativ adaptace odkazuje k pojetí „diskursu“, například ve Foucaultově nástupní přednášce „Moc diskursu“. V níž třeba říká: „Vždy se může stát, že v rámci nějakého divokého vnějšku někdo řekne pravdu; v pravdě jsme však pouze tehdy, když při každé se v každé ze svých rozprav řídíme pravidly jisté diskursivní „policie“. Disciplína je principem kontroly produkce rozpravy. Určuje hranice diskursu rozehráváním určité identity, která má podobu neustálé reaktualizace pravidel.“ A odtud, jak je patrné, není daleko ke „společnosti kontroly“ a „společnosti disciplíny“ (Foucault & Deleuze)

3/ Dominantní tendence k uzavírání formou eliminace x potlačování otevřenosti (jiných než akceptovaných potencialit).

4/ Odtud požadavek adornovský: pojem se musí přiměřit věci, stát se jejím výrazem

5/ myšlení v konstelacích jako zasazování do kontextu – výrazem je nikoli pojem sám, nýbrž konstelace.

**HLEDÁNÍ JINÉ TRADICE**

**FF UFaR 2019-2020**

***Téma***: Proměna ideje řádu (od uzavřeného k otevřenému) ve filosofii od 70. let 20. století jako odpověď na „zlatá“ 60. léta; s tím těsně souvisí sama proměna filosofického diskursu, jehož horizontem je jiný „obraz myšlení“. Problematizace „rozumu“ a neudržitelnost tradičního pojmu „základu“ (původu, založení – a symetricky k němu: cíle, telos). Filosofie po překonání svého konce či svého zapomenutí (Adorno, Jean-Luc Nancy).

***Související***: akcent na událost, problematizace funkce pojmu a reprezentace; jiné strategie (konstelace, modely). Význam estetické zkušenosti (Benjamin, Adorno): umění jako model nesamozřejmosti (versus model identity a identifikace), návrat k „aisthésis“ (fenomenologie, Henri Maldiney, Michel Henri a další). Pojem intertextu (Julie Kristeva).

Vpád jiné časovosti do lineárního času: à-venir – „na příchodu“ (přicházení, nastávání).

***Otázka*:** Co to znamená, říkáme-li, že to či ono „dává smysl?“ (Neredukovatelnost smyslu na význam.)

I

 Jestliže je třeba v souvislosti s hledáním jiné představy, podoby či modelu *řádu*, který by byl na rozdíl od tradičních *otevřený*, a to znamená, že by byl řádem *dění či procesu*, věnovat pozornost autorům a knihám publikovaných od 70. let minulého století dále, dávám tím najevo, že v nich jednak sleduji stopy let šedesátých, jednak že v těchto knihách a u těchto autorů vidím - již distancované - interpretace oné "události" (protože 60. léta jsou nějak emblematizována Májem 68), která otevřela možnost formulovat jiné otázky a objevovat jiná centrální témata.

 A jestliže jsem často zmiňoval a na semináři četl Jean-Luca Nancyho, pak proto, že jedním z témat, která se po 60. létech objevila v centru zájmu, bylo téma "společenství" či "komunity". To je zjevně echo 60. let: viz květinové děti, Brautiganovy romány, jak je třeba jeho próza o utopické komuně *V melounovém cukru*, v níž jsou všichni, kdo žijí v idylickém společenství vlastně (zaměnitelně) všemi, takže základní metaforou je zde plynutí, řeka, splývání a rozplývání, anebo - paralelně, byť pozdějšího data - *Invalidní sourozenci* Egona Bondyho na jedné straně, ale na druhé "kolektivismus" studentské revolty, která se implicite chápala jako svého druhu nové společenství konfrontované se starými formami sociality (například se "společností spektáklu", ne-kulturou masy a establishmentu, společností disciplíny a kontroly atd.). Když ocituji z vlastních přednášek o "zlatých šedesátých", kde jsem referoval o Riesmannově knize *Osamělý dav*: V duchu šedesátých let by bylo možné říci: veřejný prostor okupují realisté, kteří zde požadují to, co je v rámci establishmentu nemožné, třebaže k zachování společnosti nezbytné. Ulice a náměstí jsou místem imaginace, hledání smyslu mimo zkostnatělé instituce a jejich vyprázdněnou symboliku. Neboť jestliže jsou stávající poměry vždy obráceny do minulosti a přítomnost chápou jako její potvrzování, pak veřejný prostor žije z toho, co je v přítomném čase teprve na příchodu. Odtud přinejmenším implicitně *problém (jiného) řádu.* A rovněž i jiného chápání časovosti, která s otevřeností zjevně těsně souvisí.

 Ale v 60. letech lze nalézt i zcela explicitní předznamenání, která souvisí právě s tématem "společenství", to jest konkrétní analýzy "interpersonální komunikace", norem chování a norem *racionality*. Zde mám na mysli to, co vešlo do dějin jako *anti-psychiatrie*, která je svým způsobem mikroanalýzou sociality a socializace na příkladu chápání duševní nemoci - třeba právě proto, že duševně nemocný je různými způsoby ze společnosti vyřazován, je jejím negativním zrcadlem, okrajem, který ji problematizuje. A že odkazuje k nesamozřejmé samozřejmosti ideálu „racionality“.

 Jinak řečeno: v poli filosofie (a umění) které po 60. letech hledají nějakou jinou *podobu řádu*, a to, jak se záhy ukáže, způsobem velmi radikálním, se odehrává prolamování "metafyzického horizontu" jako určitého "obrazu myšlení". Vlastně u všech autorů, kteří v té době začali publikovat, jde o myšlení z konečnosti lidské existence, z níž se ale chápou problémy jinak, kladou jiné otázky a hledají odpovědi na ně, které by byly této konečnosti lidské existence přiměřené. Tedy v pozadí je zcela nesporně určitá recepce Heideggera, viz třeba Merleau-Ponty a jeho kritika „kosmotheoretické perspektivy“. Ale to vše je možné otevřít rovněž a možná především skrze téma společenství.

 Na první pohled vstupuje toto téma do hry poněkud paradoxním způsobem. Právě v 60. letech je totiž pozadím otázky "společenství" resp. "společnosti" cosi, co s ní těsně souvisí - společenství jako to, čeho základem je eliminace, která je ovšem kulturně "vytěsněna". Společnost je ustavena zapomenutím tohoto aktu, jímž se ustavila. Takto pak se určitým privilegovaným modelem stává šílenství označované v moderní době jako "duševní nemoc" a její vztah k psychiatrii, a to vše pak přerůstá do implicitní analýzy moderní společnosti jako reprodukující určité paradigma řádu, a to už na úrovni elementárních mezilidských vztahů či rodiny, čehož zrcadlem je vztah duševně nemocného k jeho lékaři.

 Nespornou iniciační úlohu zde měly knihy Michela Foucaulta z přelomu 50. a 60. let: *Psychologie a duševní nemoc*, jejíž první verze je již z roku 1954, ale důležité je až přepracované vydání z roku 1962, v němž jsou již obsaženy hlavní teze mnohem slavnější knihy *Šílenství a nerozum,* která sice vyšla již v roce 1961, ale v obecnějším známost vešla až ve zkrácené podobě jako *Dějiny šílenství v klasické době*, které Foucault publikoval v roce 1964. Z těchto knih je zřejmé, že Foucault si od počátku klade základní otázku: za jakých předpokladů lze v oblasti *psychologie* mluvit o duševní *nemoci*, což je evidentně cosi jako metaforické užití slova "nemoc" (podobně jako když debatujeme o "nemocné" ekonomice): tato metafora zakládá psycho*patologii*. Její kořeny je tedy třeba hledat jinde, než jsou "objektivní" medicínská fakta (o která se chce opírat moderní psychologie, navazující na osvícenskou tradici a za svůj vzor považující exaktní vědu), tyto kořeny je třeba hledat v "určitém historicky situovaném vztahu člověka k člověku šílenému", neboli jinak řečeno, duševní choroba má svou realitu a platnost jakožto choroba jen v rámci kultury, která ji za takovou uznává (tato formulace pochází z knihy *Psychologie a duševní nemoc*) To je, pokud jde o genezi způsobu, jímž mluvíme o člověku, jehož chování a řeč jsou mimo (kulturně a sociálně) akceptované normy chování a řeči. Avšak původ či počátek této geneze je od samého počátku *zapomenut* právě tím, že je substituován označením "choroba", což implikuje, že kdykoli mluvíme o šílenství, mluvíme vždy již o určité kulturní fikci; o něčem jiném, než je to, co dalo této fikci vzniknout. Což má svůj důvod: "naše společnost," říká Foucault, "nemocného vypuzuje nebo izoluje proto, aby se v něm nemusel poznat" (opět stručnější formulace z knihy *Psychologie a duševní nemoc*, s. 78). Tedy takzvaná "duševní nemoc" je pouze *odcizené šílenství*, odcizené právě tou psychologií, které samo dalo vzniknout (s. 95) Anebo: "S šílenstvím se nelze setkat v jeho syrovém stavu /*l'état sauvage*/. Šílenství existuje pouze ve společnosti, neexistuje mimo formy sensibility, které je izolují, a forem vztahů vypuzování, které je vylučují anebo podchycují. /DE I, 169/

 Zde je už na místě stručný komentář k dosud řečenému a k tomu, co tato interpretace "duševní nemoci" jako kulturní kategorie ukazuje: *předpoklad nějakého základu, principu či původu je udržitelný pouze za cenu fikce, která zastírá jeho absenci*. Odhalení této operace, která je v základech nejen evropské kultury, ale zjevně i toho, čemu říkáme *filosofie*, protože vynáší najevo prekérnost jejich základních pojmů (včetně racionality) a výkonů (například transparentně reflexivního vztahu k vědomí), má zjevně klíčový význam pro myšlení nedávné i aktuální současnosti - zde je jeden z klíčů k porozumění současnému filosofickému myšlení počínaje 60. léty - problematizace stávající představy řádu těsně souvisí s problematizací racionality, která se stává problémem nejnápadněji tam, kde se ukazuje - v konfrontaci se šílenstvím a jeho interpretací jako "duševní nemoci" - prekérnost našeho chápání rozumu.

 Tento přesah k obecnějšímu rámci ozřejmují teprve velké *Dějiny šílenství*, které již v Předmluvě k vydání z roku 1961 konstatují: Pod jazykem rozumu je skryta konfrontace, protiklad, zakládající rozdělení jako konstantní vertikála procházející dějinami západní kultury; je to oblast před dějinami, v níž jde především o hranice, zakládající separaci.

"Bylo by možné napsat dějiny *hranic* - oněch zasutých gest, která jsou nutně zapomenuta, jakmile byla vykonána a jimiž kultura odmítá cosi, co pro ni *leží vně*; během celých jejích dějin pak tato vytvořená prázdnota, tento volný prostor, jímž se izoluje, vypovídá jak o této kultuře samé, tak o jejích hodnotách ... v té oblasti provádí svou zásadní volbu. V ní uskutečňuje vymezení, které jí dává výraz její pozitivity. /DE I, xx/

 To, co takto popisuje, je vlastně základní teze jeho knih o šílenství: racionalita se může založit pouze tak, že se postaví proti tomu, co ustanoví jako i-racionalitu, rozum je možný pouze tehdy, pokud se – de facto - ustanoví jako rozum vůči tomu, co bude napříště ne-rozumem. Ona problematičnost základu či principu je - zprvu - odhalena archeologií, která hledá původ toho, co kultura vymezuje jako šílenství, a toho, co se obecně chápe jako rozum. Ale současně s tím odhaluje i cosi ještě důležitějšího: od počátku svého zformování obestírá historický čas mlčením cosi, co potom jsme schopni chápat jen skrze negativní pojmy prázdnoty, nicotnosti.

"Plnost dějin je možná pouze v prázdném a současně zabydleném světě všech oněch slov bez řeči, jejichž hučení pod dějinami může zaslechnout ten, kdo jim propůjčí sluch; je to setrvalé ševelení řeči, která mluví *sama ze sebe* bez promlouvajícího subjektu a partnera hovoru, která se vrší sama na sebe a hroutí se dřív, než je dosaženo jakékoli formulace; nenápadně se navrací do mlčení, z něhož se nikdy nevysvobodila. /12/

 Problematičnost ideje základu či principu je tedy odhalena archeologií, která hledá původ toho, co kultura odhaluje jako šílenství a co myšlení obecně chápe jako rozum.

 Michel Foucault si je samozřejmě vědom paradoxu své pozice: ve svých knihách mluví o něčem, o čem by *de iure* vůbec mluvit nemělo být možné. Jeho myšlení (a odtud jeho nesnadnost) je ale pokusem tuto hranici, která nás vždy již separuje od "základu", resp. od možnosti cosi jako základ vůbec předpokládat jinak než jako fikci maskující jeho absenci, překračovat a současně ji překračováním nezrušit jako nepřekročitelnou hranici.

 Tato hlavní linie se pak u něho větví do neméně důležitých odboček.

 1/ Téma hranice ve spojení s tématem transgrese je srozumitelnější, obrátíme-li se k literatuře, která je schopna otevírat v řeči samé trhlinu, v níž se objevují stopy toho, co je v řeči nepojmenovatelné (zapomenuté, vyloučené). Zcela logicky proto po knize o šílenství publikuje Foucault celou řadu esejů o literatuře věnovaných autorům, kteří tímto způsobem otevírají řeč k jejímu potlačovanému vnějšku (Raymond Roussel, Maurice Blanchot, Georges Bataille a další) - a esej o Blanchotovi to říká i svým názvem "Myšlení vnějšku". Zde například zcela precizní formulace vztahu hranice a transgrese (tedy překračování).

"Transgrese se ... nemá k hranici tak, jako se má černé k bílé, zakázané k dovolenému, vnější k vnitřnímu, vyloučené k chráněnému místu bydlení. Je spjata s hranicí spíše vztahem spirály, jejíž žádná otočka nedosahuje až k cíli." /Myšlení vnějšku, 14/

 2/ Jean-Luc Nancy se otázce „společenství“ věnuje v knize, která nese název (v českém překladu) *Nečinné společenství,* originální název zní *La communauté désoeuvrée*. Slovem *oeuvre* naznačuje souvislost se šílenstvím, a to docela těsnou souvislost, jakkoli to na první pohled není patrné. Ozřejmí se, půjdeme-li po stopách tohoto slova nazpět až k Foucaultovi a k jeho inspiracím. V již citované Předmluvě *k Šílenství a nerozumu* (1961) Foucault říká:

„Co je tedy šílenství ve své nejobecnější a současně i nejkonkrétnější formě pro toho, kdo od počátku popírá, že je dostupné vědění? Nic jiného než nepřítomnost díla (*l’absence de l’oeuvre*).“

Vysvětlení této záhadné věty přichází vzápětí:

 „Jaké místo má vůbec šílenství v dění (*devenir*)? Jakou stopu v něm po sobě zanechává? Velmi nepatrnou; pár zvlnění, na kterých není nic zneklidňujícího a které nijak nerozrušují velký rozumný klid dějin.“ (DE I, s. 162)

Což vposled ozřejmí srovnání:

 „Velké dílo dějin světa je neodlučně provázeno chyběním díla (*une absence de l’oeuvre*), které se obnovuje v každém okamžiku, avšak nerušeně provází svou nevyhnutelnou prázdnotou dějinami. Je tomu tak již před dějinami, poněvadž toto chybění je přítomno již v prostém a původním rozhodnutí a i po něm, protože bude triumfovat i v posledním slově, které dějiny vysloví.“ (s. 163)

 Přinejmenším od osvícenství pojem dějin implikuje dějiny jako uskutečňování díla prací na nějakém úkolu: pokroku vůbec či pokroku ve vědomí svobody, ideálu lidství, osvobozování práce, usilování o to či ono anebo – jak u Hegela – práci negativity případně naplňování *telos*, jak je tomu u Husserla. To je *racionální* pojem dějin. Což znamená, že absence práce je mimo racionalitu, je to cosi mimo dějiny. Rub či vnějšek dějin, aniž jsou ale dějiny kdy s to tento mlčící ne-rozum anihilovat. To je rovněž velké téma Maurice Blanchota, jenž domýšlí do posledních důsledků právě Hegelovo pojetí dějin jako práce na sebeuvědomování ducha dialektickou prací negování protikladů a jejich rušením na vyšší rovině; jsou-li tyto dějiny završeny, pro sebe průzračný duch se již nemusí ztrácet v tom, co je jiné, aby se rozpoznával v jiném; negace, která byla hybnou silou dějin je transformována do univerzální pozitivity, stává se "nečinnou" (workless) /DEVISCH 2013,25-26/. Znamená to, že Hegel není schopen připustit jinou negativitu než tu, která je postavena do služeb pozitivity. Blanchot však proti této filosofii dějin staví zkušenost *literatury* – to, že v ní vždy – neredukovatelně, nezrušitelně – *zbývá* to, co by chtěla říci, protože slova stále čelí své *konečnosti*. To je zkušenost negace jako negace, která naši existenci neustále *otevírá* k tomu, co o sobě dává vědět jakožto *smysl*, aniž je kdy vyčerpáno významem. Autor díla je vždy na polovině cesty, dílo není možné završit, produkování je vždy provázeno neúplností, tedy negativitu nelze plně transformovat do pozitivity, dějiny jsou *désastre sans fin*, pohyb, dění, proces nelze zastavit, nezná žádné završení. Velmi jasně to Blanchot zformuloval ve své interpretaci mýtu o Orfeovi, jemuž je dána možnost vejít do podsvětí a vyvést odtud Eurydiku. Avšak – Eurydika je pro něj /jako umělce/ tím nejzazším, čeho může umění dosáhnout. „Za jménem, které ji skrývá, a za závojem, který ji halí, je hluboce temným bodem, k němuž, jak se zdá, směřuje umění, touha, smrt i noc.“ /Tento hluboce temný bod je cosi za nepřekročitelnou hranicí a Orfeus se stává figurou foucaultovské transgrese: překračuje hranici, aniž ji zruší; zdálo by se totiž, že Orfeovým dílem je vynést tento bod na světlo a ve dni mu dát tvar pod podmínkou – to je zákaz, který nesmí být překročen -, že mu nepohlédne do tváře a na světlo dne vyvábí/

„Jenže Orfeus v průběhu svého putování zapomíná na dílo, které má uskutečnit, a zapomíná na ně nutně, neboť posledním požadavkem jeho pohybu není, aby tu bylo dílo, ale aby někdo vytrval tváří v tvář tomuto „bodu“, aby uchopil jeho esenci tam, kde se tato esence zjevuje, kde je esenciální a kde je esenciálně zjevem: v nitru noci.“ /*Literární prostor*, 231-2/

 To je pro Foucault právě onen dotek s tím, co předchází separaci rozumu a ne-rozumu, toto velké oddělení a vyloučení, které je před hranicí dějin, tedy cosi jako dotek se „šílenstvím“, ač nikoli jako kulturní fikcí „duševní nemoci“. Orfeus hranici svým pohledem překračuje, avšak neruší – navždy ztrácí Eurydiku.

 Což ale také mimo jiné znamená, že idea završení, totalizace je idea falešná – a tedy i jakéhokoli „společenství“, v němž by absentovala negativita v plném významu slova, tedy bylo by společenství, které eliminovalo jakýkoli „vnějšek“ (rodina, lid, strana, církev, národ).

II

 Problematizace stávajících modelů řádu, jejichž předpokladem je *uzavřenost* (ať formou základu či cíle, pokud jde o vztah k času, anebo ať jako uspořádanost ve formě systému či struktury), je příhodným rámcem, umožňujícím sledovat proměnu filosofického myšlení zhruba od druhé poloviny 20. století. A tuto proměnu je pak možné detailněji sledovat tehdy, jestliže se všímáme toho, jakým způsobem myšlenky, které se zprvu pouze sporadicky objevovaly na přelomu 50. a 60. let získávají od poloviny 60. let jasněji formulovanou podobu a jak v této formě přesahují do následujících dekád (proto se soustředím na autory jako je M. Foucault, J. Derrida, G. Deleuze, Jean-F. Lyotard ve Francii a Th. W. Adorno v Německu). Vím samozřejmě o tom, že do stejné doby spadá i vývoj analytické filosofie (Searle, *Speech Acts*, Quine - *Words and Objects* je z roku 1960), ale raději nechávám stranou – prostě proto, že účelem není prezentovat nějaké dějiny nedávno minulé a stále nějak přítomné filosofie v celku (k polemickému protnutí obou ovšem dojde v okamžiku ostré polemiky Derrida-Searle, což však bude v dané chvíli pouze demonstrovat určitou nesouměřitelnost).

 V této - kontinentální - linii je pak možné - samozřejmě schematicky a zcela pracovně - vytknout dvě hlavní linie, vyjdeme-li z určitého společného kořene, jímž je problém "společenství". V obou se totiž postupně profiluje hluboká transformace stávajícího "obrazu myšlení", která se nápadně rozchází s tradicí (novověké západní) filosofie, neboť nejen přichází s kritikou základních pojmů, které často až likviduje, ale zpochybňuje i samu ideu "základního pojmu" (viz třeba adornovsko-benjaminovské "myšlení v konstelacích").

 To vede k paradoxním formulacím zde i tam: filosofie nějak překračuje své hranice, aniž je ruší a aniž přestává být filosofií – aniž se vrací k nějakému svému původu, aby jej restituovala:

Adorno: "Filosofie, jež se kdysi zdála být překonána, se udržuje při životě, protože se propásl okamžik jejího uskutečnění." (*Negativní dialektika*)

Nancy: "Z různých stran se nám říká, že naše doba zapomněla pravou filosofii, zanedbává její vlastní povinnosti a nedostává se jí zdravé reflexe. Ve skutečnosti však často právě takové volání k pořádku svědčí o zapomenutí: toho, co je filosofie, čím se stala a co se s ní anebo jejím jménem má stát." (*L'oubli de la philosophie*)

 Problematizaci pojmu "společenství" (resp. "společnost") volím jako určité východisko, protože i tu by bylo možné chápat jako kritickou reflexi na tradiční představy "řádu". Jde tu o konstatování (právě to, co důrazně připomněl svými knihami o šílenství a duševní nemoci Michel Foucault), že v nějakém smyslu je ustavujícím aktem zakládajícím společenství *eliminace*, vyloučení, oddělení, tj. ustavení určité hranice, za níž teprve může existovat cosi jako (racionální) NORMA - protože duševní porucha je definována jako porucha právě vzhledem k určité racionální normě, která ji jako takovou označí, a tím z pole racionality vyloučí.

 To je ovšem velké a důležité téma, které si vyžádá poměrně dlouhou odbočku.

 Na obecnější rovině (neboť duševni choroba je zde cosi jako "model") odkazuje k problematičnosti NORMY právě i idea společenství/společnosti jako celku: je - obecně - celkem a jako celek je definována eliminací toho, co do tohoto celku nenáleží ("my" není definovatelné bez "oni" či "tamti"), což opět motivuje k tomu, abychom hledal jak kořeny, tak samu *funkci* pojmu NORMA samého. V tomto ohledu má zcela zásadní význam myšlení Georgese Canguilhema, na něhož do určité míry navazoval i Michel Foucault a dokonce mu věnoval jeden ze svých posledních textů "Život: zkušenost a věda", který byl publikován v roce 1985. Právě od tohoto textu je možné vyjít - chronologický sled je irelevantní, pokud chci rekonstruovat určitou *konstelaci*, v níž má své místo pojem normy, společenství a racionality.

 Foucault nejprve mapuje francouzské myšlení po válce a důraz klade na význam opomíjených filosofických dějin vědy ("French epistemology"): proti (známější) filosofii existence, smyslu a subjektu (Sartre, Merleau-Ponty) či vedle ní stojí filosofie vědění, racionality a pojmu (Bachelard, Koyré v přírodních vědách, Cavaillés v matematice a logice, ale v návaznosti na Husserla, a právě Georges Canguilhem, věnující se historii věd o životě). Je důležité, že v této druhé linii, k níž se Michel Foucault hlásí zejména svou archeologií a do jisté míry i genealogií, není možné problém základů racionality zkoumat odděleně od "aktuálních podmínek její existence", které určují perspektivu, z níž právě dnes problém či pojem racionality nahlížíme; obdobně tvrdí Adorno s Horkheimerem, že východiskem ke zkoumání "rozumu" je stav, do něhož od osvícenství západní racionalita dospěla. V tomto ohledu postupuje francouzská epistemologie paralelně s Frankfurtskou školou (jak potvrzuje sám Foucault). A odhaluje stejné rozpory: racionalita chce být univerzální, ale rozvíjí se kontingentně, chce být autonomní, ale je neoddělitelná od svých dějin. A stejně jako Adorno vidí i Foucault dějiny rozumu, jehož světlo nedokáže zatlačit do pozadí dogmatismy a despotismy spjaté s moderní racionalitou. To pak na straně Francie ukazuje skutečný význam Canguilhemův, který ustavičně ve svých knihách připomíná, že dějiny věd nejsou dějiny postupného vyjevování pravdy, nýbrž že to jsou dějiny "pravdivých diskursů", vyvstávání nových způsobů vypovídání pravdy a že k nim patří rovněž ustavičná reorganizace - tedy že jde o dějiny diskontinuitní.

 V tomto ohledu lze říci, že Canguilhem pokračuje v tom, co na poli dějin vědy započal Gaston Bachelard, jiná významná postava v této linii "filosofie vědění, racionality a pojmu". Ten je znám (odhlédnu-li od jeho zkoumání básnické imaginace a vlivu archetypálních obrazů na myšlení) zejména svou knihou *Nový vědecký duch*, která vyšla již v roce 1934. Bachelard reaguje na vývoj vědy (teorie relativity, kvantová mechanika a ne-eukleidovské geometrie) a vyvozuje odtud důsledek: o slovo se zde přihlásila *nová forma racionalismu*, a to znamená, že rozum je třeba chápat nikoli jako cosi neměnného, nýbrž jako ustavičný pohyb sebepřehodnocování (tedy zápas proti rigidnosti jakékoli představy racionality); jeho vývoj je diskontinuitní, protože v každé nové fázi konstatuje: mýlil jsem se, nechal jsem se svést (například příliš jednoznačně chápaným pojmem anebo s pojmem asociovaným obrazem), ale jakmile jsem tuto epistemologickou překážku odhalil jako překážku, je další krok dál současně *zlomem*. Jeho koncepce takto přechází od statického obrazu myšlení k dynamickému, racionalita je to, co se děje, je to *devenir*. A tomu pak odpovídá i to, co označuje jako *externalizaci*: věda se nezabývá substancemi (vnitřními vlastnostmi věcí), nýbrž snaží se chápat objekty skrze jejich vzájemné vztahy, nikoli z toho, čím věc je, nýbrž *co dělá*. Jenže totéž platí o rozum a racionalitu: je korelátem toho, co zkoumá, a zkoumá-li dynamiku a otevřenost interakcí, musí být rovněž otevřená a schopná ustavičného kritického vztahu k sobě samé.

/zmíněn Korzybski, viz český překlad, Předmluva s. 24-25/

 A pak je tu druhý podstatný moment, který silně modifikuje pohled na autonomii rozumu a z ní vyplývající ideu racionality (s kořeny v osvícenství): a to právě je základní otázka, kterou klade Georges Canguilhem a která zní "jak se to má se vztahem pojmu k životu?" Michel Foucault shrnuje:

"Georges Canguilhem chce vysvětlovat vědění, jež se týká života, jakož i pojmů, jimiž je toto vědění artikulované, a zjistit, jak se to má *s pojmem v životě*. To jest jak se to má s pojmem, pokud je jedním ze způsobů oné informace, kterou každá živá bytost získává ze svého prostředí a skrze kterou sama své prostředí strukturuje. Fakt, že člověk žije v pojmově utvářeném prostředí, neznamená, že se v nějakém zapomnění odvrátil od života anebo že jej od života oddělilo nějaké dějinné drama /Husserlova *Krize evropských věd*/, nýbrž znamená pouze to, že určitým způsobem, jenž je mu vlastní, žije se svým prostředím v takovém vztahu, v němž není žádná pevně daná perspektiva určující, jak se na ně dívat, takže se pohybuje po neurčeném či jen značně široce definovaném území, jímž musí neustále procházet, aby získal informace, a musí měnit vztahy mezi věcmi, aby mu mohly sloužit. Tvořit pojmy je způsob života, není to umrtvování života; je to způsob, jak žít v relativní pohyblivosti, a nikoli v usilování o znehybnění života." /DE IV, 773-774/

 Řečeno jinak: potřebu myslet řád jako otevřený snad ani nelze vyjádřit přesvědčivěji a srozumitelněji.

 Avšak, a tím se konečně vracím k tématu: jiným jménem řádu je rovněž NORMA. Zdálo by se, že pojem normy nás jen stěží dovede k nějaké ideji *otevřeného* řádu, protože norma se tradičně a i v běžném povědomí chápe jako cosi daného a externího a v případě „vnitřní normy“ jako jiné jméno „esence“, která má být uskutečňována. Jenže význam Canguilhemův je v tom, že s tímto chápáním normy radikálně skoncoval (stejně jako později Michel Foucault v knize *Dohlížet a trestat*).

 Georges Canguilhem studoval na Ecole normale supérieure (spolužáky mu byli Sartre a Raymond Aron, o rok později přišel Merleau-Ponty), zabýval se zde vztahem rozumu a společnosti. Poté ale vystudoval i medicínu, na Sorbonně se stal nástupcem Gastona Bachelarda a vedl po něm Institut dějin věd a technik a v roce 1943 publikoval *Esej o problémech týkajících se normálního a patologického*, 2. vydání následovalo v roce 1950 a v roce vyšlo vydání podstatně rozšířené pod kratším názvem *Normální a patologické*.

 Základ jeho koncepce je zdánlivě paradoxní: nemoc není nic, co by nenáleželo k životu (je normální, že jsme tu a tam nemocní), a tedy i nemoc je svým způsobem biologickou *normou*. Z toho pak plyne, že patologický stav nelze nazývat *abnormálním* v absolutním smyslu, nýbrž vždy jen k určité přesně vymezené situaci. To tedy znamená za prvé: pojem normálního má jiné „složky“ a je definován v jiné „vztažné soustavě“, proto má ale jiný význam, který se nejen nevylučuje s pojmem otevřenosti, nýbrž ji de facto již implikuje. A za druhé: je tu vázanost na situaci, je relativní k situaci. Co se tím myslí? K prvnímu je třeba dodat: být zdráv a být normální není zcela ekvivalentní, protože patologické (nemoc) je druhem normálního. A ke vztahu k situaci: Být zdráv znamená být nejen normální v dané situaci, nýbrž být v této a jiných případných situacích také *normativní*. K tomu ale třeba dodat, že zdraví charakterizuje možnost překračovat normu definující aktuální normálnost, možnost tolerovat porušování obvyklé normy a nastavovat nové normy v nových situacích. Canguilhemův osvětlující příklad: V prostředí a systému jasně daných požadavků může být normální i člověk s jednou ledvinou. Je normální, protože je schopen normativity, to jest uspořádat a vést svůj život tak, že dělá, co chce a co je třeba, protože nějak přestavěl svou situaci vzhledem k určitému nedostatku. Jinak řečeno:

„Člověk se těší dobrému zdraví – což je zdraví jako takové – pouze tehdy, jestliže se cítí nejen normálně – to jest adaptován na prostředí a jeho požadavky -, ale i normativně, tedy jakožto schopen řídit se novými normami života.“

 Zobecněno:

„Zdraví je míra (margin) tolerance vůči nesrovnalostem prostředí .. Živá bytost nežije mezi zákony, nýbrž mezi živými bytostmi a událostmi, které do těchto zákonů vnášejí variace. … Protože zcela určitá živá bytost žije ve světě zcela určitých předmětů, žije ve světě možných akcidentů. Nic se neděje náhodou, všechno se děje formou událostí. Právě proto je prostředí nestálé. Jeho nestálost je prostě jeho děním, jeho dějinami.

Život pro živou bytost není jednotvárnou dedukcí, přímým pohybem, nezná geometrickou přísnost, je to vyrovnávání se (Goldstein říká *Auseinandersetzung*) s prostředím, v němž jsou mezery, díry, průniky a neočekávané překážky.“ (angl. 196-200)

Když řeknu ještě jednou totéž z mírně posunutého úhlu pohledu:

„Těšit se dobrému zdraví znamená možnost riskovat, vyjevovat nepředvídané. Zdraví neoznačuje nějaký stav, nýbrž limitu. Zdraví označuje limitu živé bytosti stejně jako neomezené úsilí limitu překračovat. Zdraví opravňuje k zakoušení nového, mění běžný život ve stroj na novinky. Zdraví tímto způsobem vyzývá k obnovování život: vrátit se pěšky, když poslední tramvaj ujela; jíst v neobvyklou hodinu; vydat se na dlouhou cestu, abychom si opatřili chléb, když je místní pekařství zavřené, to vše jsou činy, jež odkazují k běžnému způsobu riskování. .. zdraví produkuje energii, a zároveň vyjadřuje riziko živé zkušenosti. Zdraví organismus je definován jakožto „střetávání s riziky“ (NP, 132).

 Díky zdraví je živá bytost normativitou, v níž nic není předem rozhodnuto a v níž vše má ráz zápasu či dobrodružství. I to by mohl být význam slova devenir, „dění“ (NP, 131) „Filosofie života nemá smysl leč tehdy, je-li filosofií nepředvídatelného dění, které rodí rizika, jež pak vedou živou bytost směrem k neprozkoumaným možnostem života.“ [Blanc, 75]

 Canguilhemova filosofie je reflexí na život a na poznání, které můžeme o životě mít: nikoli tedy ve vztahu k nějakému ideálnímu subjektu, který by byl vně života, nýbrž důvody tohoto poznávání jsou v objektu tohoto poznávání samém, což je živá bytost; je to cosi jako interní epistemologie: snaha živé lidské bytosti uchopit způsob, jímž poznávání modifikuje její vztah k životu. Proto ona Canguilhemova otázka: jak se to má se vztahem pojmu k životu. Ale pak je třeba rovněž konstatovat: Biologické myšlení je myšlení, které nezkoumá „zákony života“, nýbrž **řád života**. Nikoli nějakou danost.

„… pokládáme-li živý svět za snahu o hierarchizaci možných forem, neexistuje nějaká diference o sobě či apriorní rozdíl mezi formou úspěšnou a formou nezdařilou. Ve vlastním smyslu nezdařilé formy vůbec ani neexistují. Živé bytosti nemůže nic chybět, pokud ovšem připustíme, že existuje tisíc a jeden způsob, jak žít. Stejně jako ve válce a v  politice neexistují definitivní vítězství, nýbrž jen prekérní a relativní superiorita či rovnováha, stejně tak v řádu života neexistují takové úspěchy, jež by radikálně znehodnocovaly jiné pokusy a ukazovaly je jako nezdary. Všechny úspěchy jsou ohrožené, protože individua umírají, dokonce i druhy. Úspěchy jsou odložené nezdary, jsou to nezdary úspěchů, které se zhroutily. O hodnotě forem rozhoduje jejich budoucnost.“

Co jsem tím chtěl demonstrovat?

 Existují normy, nikoli Norma; tradice je ustavování základů, aniž existuje nějaký Základ tohoto ustavování. A filosofický pojem „základu“ funguje jako zastírání této poslední a neredukovatelné *absence.*

III

**Hledání jiné tradice**

**II/12**

**R.D. Laing a anti-psychiatrie**

 Hranice toho, co se chápe jako filosofie, nejsou nedvojznačně vytčené a je zjevné, že právě na nich se filosofie nejen stýká s jinými oblastmi kultury, jako je věda či umění, nýbrž že se zde vše navzájem prostupuje, protože ani hranice těchto jiných polí nejsou ostré. A zcela jistě platí, že kultura je nejproduktivnější právě na těchto neurčitě vymezených, přechodných územích, která jsou vlastně bezejmenná, protože jim jednoznačně nedominuje žádný z institucionalizovaných "oborů". Zde se problematizují kanonické diskursy, protože ke slovu zde často přichází právě to, co tyto diskursy marginalizují, aniž lze ale říci, že to, co zde vzniká, má jen "okrajový" význam.

 A právě to je možné velmi dobře dokumentovat na problému, na který jsem se teď soustředil, to jest na problém vztahu rozumu a ne-rozumu, na pochybnosti o moderní racionalitě (která je základem moderní představy "řádu"), pokud se blíže podíváme tam, kde se tyto pochybnosti *konkretizují*, což je kromě jiného i "archeologie" vztahu k duševní nemoci a normě. Což je už ale cosi, co zasahuje samo "tvrdé jádro" filosofického myšlení, resp. diskursu. Tímto tématem tedy neopouštím jisté základní předznamenání, jímž je přesahování myšlení 60. let do následujících desetiletí. Pozornost věnovaná duševní nemoci a vztahu k ní jako ne-rozumu, od něhož má být rozum oddělen, je cosi, co se sporadicky vynořuje již na přelomu 50. a 60. let a celá tato linie přes Foucaulta a další ústí až do I. svazku *Kapitalismu a schizofrenie* Gillese Deleuze a Felixe Guattariho, to jest do knihy nazvané *Anti-Oidipus* z roku 1972. A jen na okraj připomínám, že kniha *One Flew Over the Cuckoo's Nest* Kena Keseyho je z roku 1962.

 Vliv, který mělo myšlení Michela Foucaulta od chvíle, kdy poprvé vyšly jeho *Dějiny šílenství* (1961), lze jen stěží popsat do všech detailů. Zapůsobilo totiž nejen na akademickou filosofii, nýbrž podnítilo k novým úvahám (často s polemickým ostřím) rovněž historiky, sociology a obecně i ty, kdo se věnovali dějinám společenských věd, zejména medicíny a psychiatrie. Byl-li Foucault kritizován, vždy se tak dělo s respektem a vědomím, že se tu objevilo cosi nečekaného, nevyzkoušený úhel pohledu, jakkoli jeho kniha o šílenství tento úhel pohledu pouze naznačila. Když Foucault v roce 1984 zemřel, nezanechal po sobě žádnou školu, bylo by dokonce obtížné najít nějaké jeho žáky v tradičním slova smyslu, avšak výčet těch, kdo přiznávali inspiraci jeho dílem, by byl obrovský.

 To všechno lze vysvětlit nejen originalitou jeho myšlení, nejen osobitým stylem, který se od běžného akademického psaní vyznačuje paradoxním spojením distance nezúčastněného pozorovatele se zaujetím očitého svědka, nýbrž stejně tak i nalézáním překvapivých souvislostí mezi sociálními institucemi a vědami o člověku, mezi pravdou a mocí. Něco z toho bylo možné vytušit už z jeho knihy o šílenství, v níž zkušenost šílenství, z níž se rodí moderní pojem racionality, vyložil jako převrácený zrcadlový obraz rozumu. Dějiny šílenství jsou dějinami skrývání či neutralizace této symetrie.

 K Foucaultově popularitě nepochybně přispěla i obecná atmosféra 60. let, která dokonce z elity nejrůznějších představitelů kontra-kultury vytvářela mezinárodní celebrity. Do té doby neutrálně chápaný proces „socializace“ začal být nahlížen jako dramatický, ba nebezpečný děj, protože jeho zájmem není prospěch individua, nýbrž hladké fungování institucí. Sociolog Erving Goffman tuto tendenci ještě vyhrotil, když obrátil vztah mezi odchylkou a jejím napravováním: je třeba reformovat společnost, protože je to společnost, která produkuje deviantní chování svou snahou o normalizaci. V knize *Asylums* (1961), jež je založena na důkladném zkoumání „chovanců“ v ústavech pro duševně choré, předvedl detailní sociologický rozbor toho, co bychom dnes označili jako aparáty sociální kontroly. Protože odhlížel od toho, jak duševní nemoc popisuje medicína (totiž právě jako „duševní poruchu“), objevil v těchto ústavech svět zcela svébytného způsobu života a autonomní kontroly. A kromě jiného dospěl k závěru, že označení osoby („labelling“) institucionálně posvěcenými experty vnucuje člověku jeho místo ve společnosti.

 Je tedy zřejmé, že Foucaultovo rané dílo nebylo bez širšího kontextu, jakkoli je tento kontext nijak nevysvětluje. Podstatné je ono gesto podezírání, nedůvěry a problematizace jak filosofického diskursu, tak jeho základů a pojmů a jeho vztahu k institucionalizaci a moci.

 K těm, kdo jeho vliv přiznávají, náležel rovněž Robert D. Laing, skotský psychiatr, který se podílel i na překladu Foucaultových *Dějin šílenství* do angličtiny a bývá (ač sám se takovému zařazení vzpíral) řazen do tzv. "anti-psychiatrie." Navazoval bezprostředně na Freudovu pschoanalýzu (patřil ke stejné druhé generaci psychoanalytiků jako například Erich Fromm), což kromě jiného znamená, že navazoval na Freudovo přesvědčení o represivním charakteru moderní společnosti (požadavek adaptace je v rozporu s instinktivními energiemi člověka, zvláště sexuálními), ale od konce 60. let se stal téměř symbolem hluboké kulturní proměny ve vztahu k duševním poruchám. V té době měl už za sebou úctyhodnou a pozoruhodnou vědeckou praxi, protože už v 50. letech se nedogmaticky věnoval právě tomu, co klasická psychoanalýza odsouvala systematicky stranou, psychózám a schizofrenii. Z této praxe čerpala i jeho nejznámější kniha *Rozdělené já* ( *The Divided Self, An Existential Study in Sanity and Madness*, 1960) a na ni navazující, mnohem osobnější a radikálnější *Politiky zkušenosti* (*The Politics of Experience and the Bird of Paradise,* 1967), která očividně reaguje na obecnou politickou situaci doby (vietnamská válka). Kniha jej proslavila, pro levici se stal téměř novým prorokem, avšak Laing tuto roli odmítl (stejně jako nesouhlasil, byl-li pokládán za stoupence „anti-psychiatrie“) a odebral se na 18 měsíců do Asie, kde se věnoval studiu buddhismu.

 Jen předběžné představení jeho způsobu myšlení pomocí delších citátů. K Freudovi:

"Význam Freudův pro naši dobu spočívá především v jeho pochopení a do značné míry i důkazu, že obyčejná osoba je seschlým a scvrklým fragmentem toho, čím osoba být může.

Jako dospělí jsme zapomněli téměř vše z našeho dětství, a to nejen, pokud jde o obsahy zkušenosti, nýbrž i pokud jde o její chuť. Jsme lidé světa, a nevíme téměř nic o existenci světa vnitřního: sotva si pamatujeme své sny, a pokud ano, nedávají nám valný smysl; pokud jde o naše těla, jsme schopni vnímat proprioceptivní počitky jen do té míry, abychom dokázali koordinovat pohyby a dostáli minimální požadavkům biologického přežití – registrujeme únavu, signály jídla, sexu, kálení, spánku, avšak nadto téměř či vůbec nic. Naše schopnost myslet je žalostně omezená, pokud neslouží tomu, o čem jsme v nebezpečném klamu přesvědčeni, že je naším vlastním zájmem, anebo pokud se nepřizpůsobuje takzvanému zdravému rozumu: dokonce i naše schopnost vidět, slyšet, hmatat, chutnat a cítit je závojem mystifikací zastřena tak, že k tomu, abychom začali vnímat svět nově, s nevinností, pravdou a láskou, musí se každý podrobit tvrdé disciplíně odnaučování."

 K pojmu "normálního":

"To, co nazýváme „normálním“, je produktem represe, popření, rozštěpení, projekce, introjekce jakož i jiných podob destruktivního působení na zkušenost. Je to cosi, co je radikálně odcizeno strukturám skutečného bytí.

Čím lépe toto chápeme, tím nesmyslnější jsou naše pokusy o zobecňující popis údajně specifických schizoidních, schizofrenních a hysterických „mechanismů“.

Existují formy mentálních poruch, které jsou poměrně vzdálené statickým „normálním“ formám poruch. Osoba s „normální“ duševní poruchou se pokládá za zdravou proto, že se více či méně chová jako kdokoli jiný. Jiné formy poruch, které nedrží krok s převládající podobou pobloudilosti, označuje „normální“ většina jak špatné či šílené.

Stav pobloudilosti, spánku, nevědomí a scestnosti je stav normálního člověka.

Společnost si vysoce váží svých normálních lidí. Vychová děti, aby ztratily sebe samé a staly se absurdními, tedy aby byly normální.

Normální lidé povraždili za posledních padesát let zhruba sto miliónů svých normálních bližních."

 Anebo:

"Nežijeme ve světě jednoznačných identit a definicí, potřeb a strachů, nadějí a zklamání. Strašlivými sociálními realitami naší doby jsou duchové, přízraky zavražděných bohů a naše vlastní lidství, které se proměnilo v našeho pronásledovatele, který nás chce zničit. Černoši, Židé, Rudoši. Tamti. Ty a já, ale jinak oblečení. To, co nazýváme realitou, je textura tkáně této sociálně sdílené halucinace, a to, co nazýváme zdravím, je naše kolektivně sdílené šílenství. "

 Ronald D. Laing, z jehož knihy *Politika zkušenosti* pocházejí všechny uvedené citáty, vystudoval medicínu (jen vnější okolnosti mu zabránily, aby studoval u Jasperse, jak si přál), pracoval jako klinický psychiatr (Tavistock Clinic) a poté založil experimentální terapeutickou komunitu Kingsley Hall (zrušení rozdílu mezi ošetřujícími a pacienty). Kladl si otázku, která nebyla nepodobná Foucaultově, avšak formuloval ji ze své pozice lékaře: patří vůbec psychiatrie do medicíny, jestliže - jak se stále snaží doložit - diagnóza duševní choroby není nic než označení určitého způsobu nežádoucího chování resp. konstatuje nezpůsobilost dané osoby žít v "normální" společnosti. Ve svých knihách postupně rozšiřoval pole, které zkoumal (od schizofrenika jako osoby přes rodinu jako místo, v němž se schizofrenie může zrodit, až po společnost, která produkuje schizofreniky tlakem na adaptaci, neboli vyhlazuje osobní zkušenost a obětuje ji na oltáři konformity, abych parafrázoval jeho vlastní slova), a proto je možné postupovat chronologicky od jedné k druhé.

 Vlastně již první kniha, *The Divided Self*, je příznačná pro ty, které bezprostředně následovaly. Psal ji jako osmadvacetiletý (1956-7), vyšla na přelomu 1959/60 a začíná kapitolami nazvanými "Existenciálně-fenomenologické základy vědy o osobách" resp. "Existenciálně-fenomenologické základy porozumění psychóze". Třetí kapitola, která uzavírá celou 1. část knihy nese název "Ontologické bezpečí". To mluví samo za sebe. Jakkoli totiž existencialismus ve filosofii odcházel v 60. let pomalu ze scény, přesto v určitých oblastech (a nejen v literatuře) přežíval - ovlivnil určité segmenty psychologie, psychiatrie či antropologie. Někteří z těch, kdo pracovali v těchto oborech, jej (logicky) znovu propojovali s fenomenologií (zejména ranou) a vytvořili poměrně originální verzi "existenciální fenomenologie" (Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger, Sartre), jejímž centrem byla Lovaň a v níž převažovali Belgičané a Holanďané Buytendijk, Alphonse de Waehlens, Stephan Strasser, Samuel Ijsseling anebo Ludwig Binswanger a další. V jistém smyslu navázali na určitou domácí tradici: v roce 1928 měl Husserl v Amsterodamu přednášky o fenomenologické psychologii. Vše shrnul William A.Luijpen v knize *Existential Phenomenology* (pův. vyd. *Existentiële Fenomenologie* 1959). Odbydu jen na dokreslení stylu citátem z úvodu této knihy o autentické filosofii, která nemůže spočívat v přisvojování si hotových filosofických systémů.

"Autentické či ryzí filosofování je bytostně původní; je to osobní věc, tázání a odpovídání člověka *samého*. Filosofické otázky vznáší život. Člověk musí nalézt způsob, jak přijmout svůj život, avšak existuje spousta situací, v nichž se mu něčeho takového dosáhnout nedaří. Avšak můj život je *můj* život a nemohu jej prostě nechat stranou, jako by se netýkal *mne*. Pro lidské bytí je charakteristické, že se vztahuje ke svému bytí. Člověk je *sám* tím, čím je. ... Celý jeho život se stává autenticky lidským pouze když žije *on sám*. Filosofie je autentickou filosofií pouze tehdy, když individuální člověk *sám* filosofuje, když *sám* klade otázky, když se *on sám* pokouší odpovědět, když *on sám* se snaží odstraňovat překážky bránící v pochopení.

/.../

Jestliže tázání nějakého systému nejsou *mými* otázkami, potom nejsou *moje* ani odpovědi a nikdy se *já sám* nestanu filosofem. Všechno se omezí na to, co Heidegger nazývá *Gerede*, na to, co se mezi lidmi říká.

/.../

*Filosofie je veskrze osobní věc*. Systematická filosofie je tím, co francouzština nazývá *parole parléé* neboli ustrnulé myšlení. Ale ustrnulé myšlení má svůj pramen v *parole parlante*, v osobním vyjadřování reality. Je-li filosofie osobní věcí, pak jakožto *parole parlante* nemůže mít jiné východisko než právě osobní přítomnost filosofa, jímž jsem, vzhledem k realitě." /LUIJPEN 1960. 5-6/

/.../

To, co univerzitní profesoři prezentují jako filosofii, obvykle vypadá jako filosofie, ale až příliš často to filosofie není." /7/

 Laingova kniha *Divided Self*, abych se zase vrátil k „anti-psychiatrii“, prezentuje „metodu“ porozumění psychózám (schizofrenii), která se opírá o existencialismus (kombinuje Sartra a Heideggera, ale Laing cituje i další: Kierkegaarda, Jasperse, Binswangera či Tillicha). To znamená: nezaměřuje se na klinické příznaky, nýbrž pokouší se charakterizovat *zkušenost*, jakou má daná osoba se svým světem a se sebou – jak zakouší svůj svět a sebe, což vše je nezbytné zasadit do kontextu jejího celého – zjevně heideggerovského - *bytí-na-světě*. Odtud důležité konstatování:

"Jako psychiatr narážím od samého počátku na značnou nesnáz: jak mohu dospět k pacientovi, jestliže psychiatrická slova, která mám k dispozici, mne od pacienta distancují? Jak je možné ukázat obecný lidský význam pacientova stavu, jestliže slova, kterých je třeba užívat, jsou vytvořena tak, aby izolovala a omezovala význam pacientova života na určitou klinickou entitu? /.../ Technický slovník je pouze řeč v řeči. Reflexe na tento technický slovník bude tedy současně pokusem odkrýt realitu, kterou slova odhalují či zakrývají." /LAING 1969, 18/

 Právě na tuto překážku má být odpovědí "Existenciálně-fenomenologické základy porozumění psychóze". Jestliže pro psychiatrii psychóza rovná se selhání, maladaptace (což implikuje standard), pak se uchyluje ke slovníku snižování, difamace, jejíž mírou je určité (avšak nezdůvodnitelné a nezaložené) pojetí „normálnosti“, což je problematické, protože, jak konstatuje Laing, přitom lidé, kteří považování za zdravé ve smyslu této normálnosti, jsou nezřídka naprostí šílenci: zdraví či psychóza se testuje stupněm shody či neshody mezi dvěma osobami, z nichž jedna je podle obecného souhlasu zdravá. A naopak: psychotik skrze blud může říkat cosi pravdivého, pokud se ovšem snažíme *interpretovat* jeho řeč, a nikoli v ní identifikovat předem dané „znaky“ duševní choroby /27/. Z čehož pak plyne závěr, že standardní pacient je funkcí standardního psychiatra /28/. Chápe-li jeho chování podle předem daného „obrazu choroby“ (klinické příznaky, pak není schopen porozumět jeho chování jako výrazu jeho existence (této hieroglyfické řeč a jednání, vztáhnout se k jeho způsobu zakoušení situace, porozumět jeho minulosti vzhledem k přítomnosti: porozumění existenciální pozici pacienta vyžaduje plastičnost terapeuta – a to znamená nahlédnutí vlastních psychotických možností /34/

 Příklad: pacient tvrdí "jsem nereálný", což je klinicky blud, ale co znamená existenciálně? – Tato osoba říká: léta jsem se adaptoval na své „falešné já“, které je konformní s představami druhých, předstíral jsem přede všemi, že jsem skutečná osoba podle jejich měřítka skutečnosti, ale už to dál nedokážu - jakožto "ne-adaptovaný" předstírám, ale vím: všechno, co na mně vidíte, nejsem já. Na konci je osamocení, zranitelnost, jednání této osoby není z jejího "reálného já", protože *reálné* rovná se *soulad s gramatikou a přirozeným světem* /LAING 1969, 37/ Je třeba porozumět navzdory nepochopitelnému jádru schizofrenikovy zkušenosti /LAING 1969, 38/

"Ontological insecurity"

primární ontologické bezpečí /LAING 1969, 39/ x ontologická nejistota = jiná fyziognomie světa /LAING 1969, 42/

 Proč tento exkurs? Protože jsou zde – a to v téměř empirické rovině – četné anticipace toho, co se paralelně začíná rozvíjet v „úzce“ filosofickém myšlení. Avšak – samostatným tématem by byl historický průzkum paralelismu filosofického a medicínského pojetí „vědění“, z nichž to druhé cosi jako podzemní linie, která však občas vystupuje na povrch (Canguilhem a pojem „normy“, anti-psychiatrie a vztah k duševní nemoci inspirovaný existencialistickou filosofií.

1/ Skrze ideu NORMY a adaptace zřetelně prosvítá vztah vědění a moci.

2/ Normovaná řeč jako míra reality a imperativ adaptace odkazuje k pojetí „diskursu“, například ve Foucaultově nástupní přednášce „Moc diskursu“. V níž třeba říká: „Vždy se může stát, že v rámci nějakého divokého vnějšku někdo řekne pravdu; v pravdě jsme však pouze tehdy, když při každé se v každé ze svých rozprav řídíme pravidly jisté diskursivní „policie“. Disciplína je principem kontroly produkce rozpravy. Určuje hranice diskursu rozehráváním určité identity, která má podobu neustálé reaktualizace pravidel.“ A odtud, jak je patrné, není daleko ke „společnosti kontroly“ a „společnosti disciplíny“ (Foucault & Deleuze)

3/ Dominantní tendence k uzavírání formou eliminace x potlačování otevřenosti (jiných než akceptovaných potencialit).

4/ Odtud požadavek adornovský: pojem se musí přiměřit věci, stát se jejím výrazem

5/ myšlení v konstelacích jako zasazování do kontextu – výrazem je nikoli pojem sám, nýbrž konstelace.

IV

**II/13**

**Anti-Oidipus** a ukazování mizením

 Exkurs do anti-psychiatrie 60. let, k Laingovi a Foucaultovi, měl dvojí cíl a snad i dvojí rezultát:

1/ pojem duševní choroby je stvořen aktem vyloučení vzhledem k normě (charakterizující řád racionality), která je ustavena jako rozumná, aniž však je její racionalita schopna se sama legitimovat, protože se ustavila právě svým protikladem k non-racionalitě a vzhledem k ní a k tomuto aktu vyloučení sama teprve získala svou definici. To potom problematizuje pojem řádu, jehož osudy jsou napříště spjaty s takto "definovaným" pojmem rozumu (v tradici třeba *logos*, ratio, Grund apod.). Což rovněž implikuje až příliš těsný vztah racionálního vědění a moci; právě to ale předjímí anti-psychiatrie svou kritikou institucionalizace normy a později se toto vše stává centrálním tématem u Foucaulta, zvl. v době jeho práce nad knihou *Dohlížet a trestat.*

 Což je vlastně explicitní echo Máje 68 - čehož jedním z dokladů může být rozhovor "Intelektuál a moc", který spolu vedli Deleuze a Foucault a který byl poprvé publikován anglicky v roce 1977. Sám název rozhovoru odkazuje k tomu, že pařížský Máj zproblematizoval tradiční chápání intelektuála jako "reprezentujícího" - ať už cokoli či čehokoli. Nejde o to někoho či něco reprezentovat (tak jako lékařský diskurs je určitá forma "reprezentace" - a represe - duševně nemocného, anebo - jak dodává Deleuze - jako je školní systém určen k tomu, aby podroboval děti infantilizaci, která je jim cizí), mluvit za někoho, nýbrž propůjčit řeč těm či tomu, jimž či čemuž je vlastní řeč odpírána (což se v případě uvedeného rozhovoru týká vězňů, ale totéž platí o Laingově chápání role psychiatra). V tomto kontextu se pak také jinak musí chápat vztah teorie a praxe (což lze opět vztáhnout k Laingovi a poté Foucaultovi a k psychiatrii).

 Problém "duševní nemoci" je totiž příklad, který ukazuje, že "teorie je sice vždy lokální" a že praxe není aplikací teorie, nýbrž že „praxe“ je "síť odkazů od jednoho teoretického bodu k jinému", zatímco "teorie je odkaz od jedné praxe k jiné", jak říká Foucault. /FOUCAULT, *Intellectuals and Power,* 205/ Tím má být řečeno: nejde o to snažit se vycházet od obecností (například hledat „odkud“ vychází moc a „kdo“ ji „vlastní“, protože to jsou neadekvátní představy), nýbrž je třeba zaměřit se na lokální teorie, to jest odhalovat a podrývat moc tam, kde je nejvíce neviditelná, tedy vést cosi jako regionální systém zápasu s mocí. To vše pak demonstruje jak Foucault v knize *Dohlížet a trestat*, tak *Anti-Oidipus* Deleuze a Guattariho: od určitého bodu teorie na poli psychiatrie (problém psychózy) v praktickém vztahu k pacientovi se vynořuje odkaz k bodu v poli "vězeňství", "systém práva" a dále a dále – črtá se tu určitý „diagram moci“, jak to nazve Foucault. Například Skupina informující o vězeňství nebyla aplikací teorie.

 2/ Vyloučením duševní nemoci mimo řád rozumu a vědění je ale eliminována určitá oblast zkušenosti, která je takto - to jest z této logiky - "vědění nepřístupná" jakožto blud, halucinace, slovní salát či myšlenkový trysk. Může ale vzniknout určitá pochybnost: není toto konstatování nepřístupnosti cosi jako zákaz či cenzura nejen této zkušenosti, ale i každého jiného způsobu myšlení? Není toto konstatování *funkcí* mocenského nároku rozumu, který je pouze takto schopen prosazovat svou dominanci a autonomii?

 Odpovědí na tyto otázky a tyto pochybnosti je rovněž a možná především I. svazek *Kapitalismu a schizofrenie* Gillese Deleuze a Félixe Guattariho nazvaný *Anti-Oidipus*. Stačí otevřít knihu a číst:

"Funguje to všude, jednou stále, jindy s přerušeními. Dýchá to, hřeje, jí. Kálí to a souloží. To ... Všude to jsou stroje ve zcela doslovném smyslu: stroje strojů se svými spřáhly a převody, stroj orgán napojený na stroj-zdroj; tok, který vytvořil ten druhý, první přerušuje. Prs je stroj produkující mléko a ústa jsou stroj s ním propojený; ústa anorektika mohou být strojem na jedení, análním strojem, strojem na mluvení, dýchání (astmatický záchvat). Každý takto stále něco kutí; každému jeho stroječky. Stroj-orgán pro stroj-energii, neustávající toky a zářezy. Prezident Schreber má nebeské paprsky v zadku. *Nebeská zadnice*. Ale nedělejte si starosti, funguje to; prezident Schreber cosi cítí, cosi produkuje a ještě je schopen stvořit z toho teorii. Něco se produkuje; nikoli účinky metafor, nýbrž účinky strojů." /7/

Büchner, *Lenz* . "procházka schizofrenikova"

"Lenz nechal za sebou rozlišování člověka a přírody a s tím i všechny opěrné body, které toto rozlišování podmiňuje. Neprožívá přírodu jako přírodu, nýbrž jako proces produkování. Není tu ani člověk, ani příroda, nýbrž výlučně jen proces, který vyrábí jedno v druhém a páruje stroje. Všude pouze produkující či toužící stroje, schizofrenní stroje, celý rodový život: já a nejá, vnějšek a vnitřek už vůbec nic naznamenají. /8/

 Na první i druhý pohled lze jen stěží klasifikovat jako "rozumný" filosofický text. Je to ale konsekventní přístup: Laing stejně jako například Foucault, když spoluzakládal Skupinu informující o poměrech ve vězeňství, odmítali cokoli anebo kohokoli "reprezentovat" neboli mluvit svým hlasem za něco či někoho jiného, nýbrž jejich snahou nechat promlouvat svým jazykem to či ty, kdo jsou nějak umlčováni, jejichž hlas není slyšet - anebo dokonce vůbec není za hlas považován. A právě to je způsob, jímž Deleuze a Guattari chtěli psát tuto knihu: chtěli "zosobnit" to, co má být a chce být slyšeno. Když se jim vytýkalo, že *Anti-Oidipus* je příliš "literární", pak tato výtka vlastně mimoděk cosi postřehla, protože když Deleuze s Guattarim mluví o tom, jak čtou, Tvrdí:

"Co se v nějaké knize snažíme najít, je způsob, jakým propouští cosi, co uniká kódům: toky, cesty aktivních revolučních úniků, cesty absolutního dekódování, které jsou proti kultuře ... U velkých anglických a amerických romanopisců nacházíme nadání, které Francouzi mají jen zřídka: intenzity, toky, knihy-stroje, knihy-používání, schizo-knihy. My máme Artauda a polovinu Becketta. Je možné, že budou naší knize vyčítat, že je příliš literární, jsme si ale jisti, že tato výtka přijde od profesorů literatury. Jenže můžeme snad za to, že Lawrence, Miller, Kerouac, Burroughs, Artaud a Beckett věděli o schizofrenii víc než psychiatři a psychoanalytici?" /Rokovania, 34/

 Čemu tedy dávají promlouvat? Zhruba řečeno tomu, čemu Freudova psychoanalýza nakonec říká (inspirována Nietzschem a Georgem Groddeckem) *Es, Ono, Id*: ona část psychického aparátu, v níž neomezeně vládne princip slasti (v protikladu k Já, které reprezentuje rozum, resp. princip reality). *Es, Ono* - opět velmi zhruba - označuje nevědomí anebo, přesněji: sílu uvnitř nás, hladovou a nenasytnou, tvořivou a ničivou. V *Nové řadě přednášek do psychoanalýzy* například Freud říká:

"Pokoušíme se vystihnout Ono přirovnáními, označujeme je jako jakýsi chaos, kotel, v němž se různé vzruchy mísí v prudkém varu. Představujeme si, že na svém konci není ostře ohraničeno od oblasti somatické, přebírá odtud pudové potřeby, které v něm nalézají psychický výraz, nemůžeme však říci, jaký je jejich substrát. Je naplněno energií, jejímž zdrojem jsou pudy, nemá však žádnou organizaci, nevyvíjí žádnou jednotnou vůli, pouze snahu zajistit ukojení pudových potřeb v souladu s principem slasti. Pro pochody v této oblasti neplatí logické zákony myšlení, především ne princip sporu. Protichůdná hnutí tu existují vedle sebe, aniž se navzájem ruší nebo zmenšují tím, že se jedno od druhého odečítá ... Je zřejmé, že Ono nezná hodnocení, žádné dobro ani zlo, žádnou morálku." /373-4/

 Odtud cíl, který Freud vytkl psychoterapii: "Kde bylo Ono, má vyvstat Já", což, jak sám vzápětí říká, je nanejvýš obtížná kulturní práce, kterou by snad bylo možné přirovnat k vysoušení Zuiderského jezera.

 Jedna ze základních tezí *Anti-Oidipa* je však následující: Freud se k vlastnímu objevu této záhadné oblasti psychického aparátu obrátil zády, odmítl vidět to, co měl na jednu chvíli před očima, totiž *Es, Ono* - energii pudových hnutí, oblast svobodných syntéz, *to jest stroj produkující touhu*. A jeho analytická terapie pak koná onu "kulturní práci" tím, že usiluje o zkrocení tohoto stroje. K tomu je ale třeba celá řada různých posunů a dezinterpretací: produkování touhy je redukováno na tvorbu nevědomých reprezentací (symptomy, přeřeknutí, latentní pod manifestním); tyto reprezentace jsou pak podrobovány dešifrování a dekódování (to jest: říkají něco jiného, než je to, co říkají), avšak klíčem, který je nakonec umožňuje dešifrovat, je Oidipovský komplex. To ale znamená: nevědomí není ponecháno, aby mluvilo "svým hlasem", nýbrž je mu vnucen jazyk mýtů a archaických symbolů. A co je ještě nápadnější: prostřednictvím oidipovského schematu jako dešifrující mřížky je tento stroj "socializován", protože je mu vnucen určitý sociální řád, stroj touhy je ochromován.

 Jen stručná vsuvka k úvodnímu citátu z Anti-Oidipa, aby bylo zřejmé, že tento delirantní vstup má svůj konkrétní zdroj. Autoři se dovolávají Sigmund Freuda a jeho popisu případu, na který narazil a kterému věnoval, "Psychoanalytické poznámky k autobiograficky popsanému případu paranoie (1911) /Psychoanalytické chorobopisy/. Osobou, o které je řeč, je saský předseda senátu dr. jur. Daniel Paul Schreber, který sepsal *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Pamětihodnosti ze života chorého, 1903, jako – jak sám o sobě píše - "duševně vynikající muž mimořádně bystrého rozumu a s darem bystře pozorovat" (Schreber, 35). V *Pamětihodnostech* sděluje toto:

"Dvakrát jsem byl duševně chorý, v obou případech následkem duševního přepracování; po prvé následkem kandidatury do říšského sněmu, po druhé následkem mimořádného zatížení prací, které na mne dolehlo, když jsem nastoupil nově mně udělený úřad předsedy senátu vrchního zemského soudu v Drážďanech" (34)

Freud zjišťuje, že trpí bludy "rázu mystického“, posléze dokonce se domníval, že žije v jiném světě, navštěvován božími zázraky (paprsky), cítí, že proti němu bylo zosnováno spiknutí (patrně ze strany jeho dřívějšího lékaře); musí se proměnit z muže v ženu, aby mohl být oplodněn Božími paprsky (což jsou boží nervy, které do něho vstupují) za účelem stvoření nových lidí; v této souvislosti vysvětluje smysl vyměšování neboli kálení, což končí konstatováním: "člověk, který se dostal do poměru k Božím paprskům, který odpovídá mému, je jaksi oprávněn, aby se na celý svět vysral." Freudova analýza pak sleduje příčinu choroby v latentní homosexualitě, vztahu k otci a matce, anglické guvernantce a chůvě atd., jinak řečeno snaží se tento delirantní výbuch či průlom dekódovat, to jest převést toto nezadržitelné produkování alogických asociací a syntéz jinam, zadržet produkování nevědomí jeho socializací, tj. vepsáním této produkce do přijatelných schemat. Co přitom zcela zůstává stranou jeho pozornosti, je právě jeho řeč, která není definována tím, co říká, a tím méně tím, co jí dává být čímsi, co označuje něco jiného, nýbrž co ji nutí k pohybu, plynout a vybuchovat – touha, stroj touhy.

 Bylo by možné pokračovat ještě dál, ale nechci ztratit to hlavní, to jest důvod, proč připomínám právě *Anti-Oidipa*. Podle obou autorů jde o odpověď na Máj 68, který uvedl v pochybnost některé základní premisy freudovské i lacanovské psychoanalýzy; nešlo totiž o žádnou revoltu proti „otcovské autoritě“ (Oidipus u Freuda, Otec a symbolično u Lacana), nýbrž o revoltu proti Sátu, jinak řečeno, v pozadí revolty bylo tušení o represivní moci státu a společnosti a nějak komplikovanějších vztazích mezi mocí a státem a společností, na kterou se naopak psychoanalýza snaží „nemocného“ znovu adaptovat a takto na represi odpovídá další represí. *Anti-Oidipus* má proto přinejmenším dvojí cíl, na který se kriticky zaměřuje.

1/ Pojem *reprezentace* – implikuje represi toho, co chce reprezentovat, protože reprezentace je nemožná bez určitého (nezdůvodnitelného) rámce (jazyk anebo „řád diskursu“, jak jej do všech detailů analyzoval Michel Foucault).

2/ Pojem *moci* – moc nemá reprezentanty (vládce, vládnoucí třída, stát atd.), a to právě proto, že každou reprezentací je její vlastní povahy zastřena, zamaskována. Oč tedy Deleuze a Guattari ve své knize usilují, je hledat a) trhliny, v nichž je možné zahlédnout to, co je touto dvojí represí zakryto (stroj touhy, produkování); hledat b) trhliny, které umožňují únik z represe. Neboli, jak říkají oba autoři *Anti-Oidipa*, je třeba „schizofrenizovat existující struktury moci, aniž se stát schizofrenikem".

 Proto pozornost věnovaná schizofrenii, resp. schizofrenickému procesu (zkušenost, v níž tato produktivita nikoli reprezentována, nýbrž žita).

Když ale vezmu méně extrémní příklady, na nichž by bylo lze ukázat transformaci v myšlení řádu (otevřenost, proces), pak mohu

1/ ještě jednou připomenout Canguilhema a pojem normy. Život není norma, nemá předem danou normu, nýbrž je to *normativita; jeho normou je* schopnost měnit normu*, tvořit nové normy mimo stávající*; původem každé normy je normativita a invence při vynalézání nových norem (produktivita, proces, produkování). Stabilita (kterou tradice spojuje s řádem, existuje pouze díky normativním odchylkám.

 S tím pak těsně souvisí představa (otevřeného, dynamického, procesuálního) řádu jakožto *homeostázy*, to jest komplexního adaptabilního systému, neustále se vyvíjející a stále překvapující sítě interagujících aktérů s neurčitými a nejistými výsledky.

 Ale instanci aktéra můžeme nahradit něčím jiným: událostí. A to by byl již Michel Serres, který v knize *Zrození fyziky v Lucretiově textu* (1977) stručně shrnuje genezi řádu v kapitolce nazvané „Lucretius: věda a náboženství“. Při své četbě Lucretia rozlišuje vědu Martovskou a vědu Venušinu; tvrdí, že západní věda je dědicem martovské vědy, protože Mars je na straně morů a válek, to jest vědy, která spočívá na opakování a (kauzálním) řetězení událostí, to jest vědy zákonů osudu, v níž nové je opakováním stejného, protože účinek stále jen opakuje příčinu (tedy dnešním jazykem řečeno absolutní determinismus), vědy, jejímž základem je thanatokracie, naprostá redundance, a tedy absence jakékoli „informace“. Západní věda je přímým potomkem této tradice, odmítá alternativu, kterou je Lucretiova Venuše, Lucretia (stejně jako Démokrita, Epikúra a Archiméda) marginalizuje, takže Martovi potomci, jimiž jsme, již nedovedou dešifrovat Venušiny zákony. Klíčové je slovo informace, to jest rozdíl oproti tomu, co je pravděpodobné. U Lucretia je tímto rozdílem právě *clinamen*, to jest *nahodilé* (infiniteziální) odchýlení od laminárního proudění v toku atomů *incerto tempore ... incerto loco*, „inklinace“, která iniciuje turbulence, vytváří kapsy a víry, z nichž povstává svět a ruší vládu stejného, odchyluje totéž k jinému, reverzibilní mění v ireverzibilní. A teprve tehdy, vzniká-li svět, lze v něm hledat nějaké zákonitosti, což ale neznamená, že se uzavírá do sebe (jak martovská věda), protože vše takto vzniklé je stále obklopeno prouděním atomů.

„Je-li dáno nekonečné prázdno v němž se pohybují mraky atomické mraky, prostor, v němž se pohybují množiny a grupy, lze stanovit zákon teprve tehdy, jakmile se objeví nějaký fenomén či utvoří nějaké tělo. Zákony přírody vzcházejí z konjugace; je zde pouze příroda ze složenin. A stejně tak i zákony skládání písmen-atomů tak, aby vytvořily text. Abecední proto-mrak je bez zákona a písmena náhodně rozptýlena, jsou vždy zde jako množina v prostoru, jako jazyk; ale jakmile se objeví text či řeč, objeví se rovněž zákony správné formulace, kombinace a konjugace.“ /113/

Pod martovskou fyzikou je *událostní* dimenze „toků“, „proudění“ a víření. Tak jako v textu se neustále tvoří nové a nové *turbulence* (viz intertextualita).

„Události přicházejí a odcházejí. Podívej jen na slova: *adventu, eventa*, tvoří nestálé plynutí od svého příchodu až ke svému odchodu. Atomy proudí po proud dolů, netvoří *conventio*. Události jsou adventní povahy, nesjednocují a nespojují, nýbrž ustavičně se rozpadají. Šíří se a prýští ... Plynou, samy nestálé, kolem rezistujících a semknutých center objektů.

(...)

Máme dán tok atomů; deklinací, první tangentou k dané křivce a poté vírem se tvoří relativně stabilní věc. Setrvává v nerovnovážném stavu, vždy se může zhroutit, zemřít a zmizet, avšak rezistuje svou ustavenou konjunkcí mezi přívalem toků směřujících vzhůru proti proudu a řekou, plynoucí dolů do moře. Je to stacionární turbulence. Uvnitř tohoto jádra krystalizují *coniuncta* v síť. Věc má proto váhu a jako tekutá se zahřívá. Tyto stability studuje fyzika. Všude kolem těchto objemů, které jsou skutečnou přirozeností věcí, nekonečné plynutí znovu a znovu rozlévá atomy. Přicházejí, tady či tam nacházejí tyto uzly s určitým objemem, mimoděk konjugují a profily těchto objektů a pak se rychle pohybují směrem k exitu a znovu po své paralelní cestě. Nepatrné vzrušení na povrchu vody či drobné žebrování. Bez objektů z látky a v prostoru, bez kvazi-stacionárních útvarů by tento pohyb takový nebyl a nebyl by ani vnímatelný. Je to jen velmi nedostatečně podložený jev, zcela bez konjunkcí. Naskýtá se, dotkne se a zaniká či se rozptyluje: toto je událost.“ /115/

 Teprve ze šumu v pozadí se rodí signál, řečeno dnešní terminologií. Šum v pozadí: chaos. Ale co je chaos? „V čase nula není nic než otevření, otevřenost, *l‘ouverture*. /*La naissance de la physique*, 168/ Cosi jako globální mračno, množina stochastických fluktuací (Deleuze později promění ve „virtualitu“ a vlastně i do „rhizomatu“ jako „struktuře“ virtuálna). Příroda je vnořena do chaosu, z neuspořádanosti vzchází řád, je produktivní, a to právě díky nahodilým *deklinacím*, to jest nepatrným „úhlům“, které teprve dávají v ne-uspořádanosti nějaký směr – to jest *dávají smysl.*