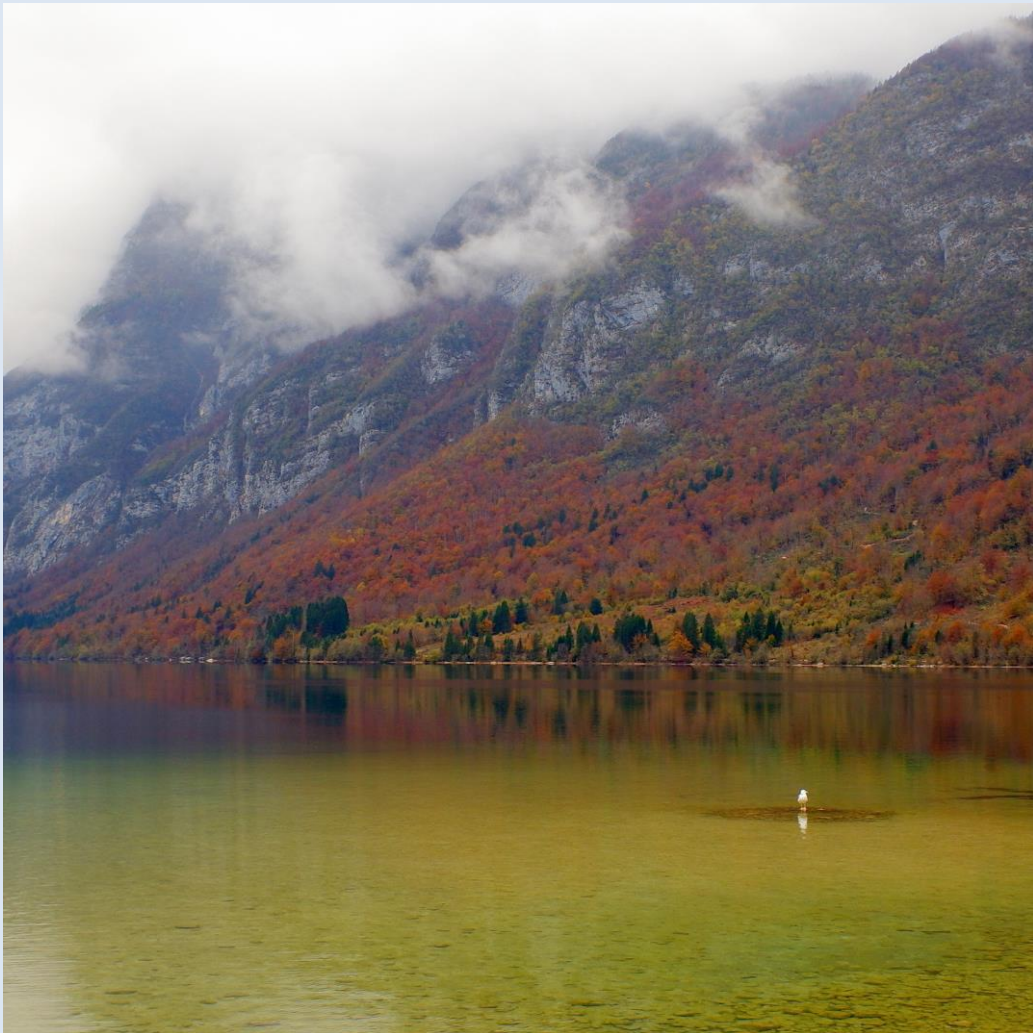


TOMÁŠ JAHELKA

Kapitoly z politickej filozofie



Trnava 2019

TOMÁŠ JAHELKA

Kapitoly z politickej filozofie

vysokoškolská učebnica

Trnava 2019

recenzenti:

doc. Mgr. Erika Lalíková, PhD.

PhDr. Pavol Krištof, PhD.

© Tomáš Jahelka, 2019

© Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2019

Foto na obálke © Tomáš Jahelka

ISBN 978-80-568-0303-5

Obsah

Predhovor	1
Čo je politická filozofia	2
Kritická teória Frankfurtskej školy a Herbert Marcuse	7
Politická filozofia Michela Foucaulta	14

Predhovor

Predkladaná učebnica vznikla ako pomôcka pre poslucháčov druhého ročníka magisterského stupňa politológie na Filozofickej fakulte Trnavskej univerzity v Trnave navštevujúcich predmet *Politická a sociálna filozofia*, využiť ho ale môžu aj študenti tretieho ročníka bakalárskeho stupňa politológie na predmete *Politická filozofia 20. storočia*. Uvedená učebnica si samozrejme nekladie za cieľ byť vyčerpávajúcim úvodom do problematiky politickej filozofie. Sú v ňom uvedené príklady politických filozofií, resp. kritických pohľadov na spoločnosť. Po úvodnej kapitole, ktorá sa venuje otázke čo je podstatou politickej filozofie, sú predstavené dve kritické filozofie, z ktorých jedna nadväzuje na marxistickú kritickú teóriu spoločnosti a druhá vychádza z odlišných filozofických základov (postmodernizmus). Sú to kritická teória Frankfurtskej školy, konkrétne najmä myslenie Herberta Marcuseho vyjadrené v jeho najdôležitejšom politicko-filozofickom diele *Jednorozmerný človek* a potom politická filozofia francúzskeho filozofa Michela Foucaulta, pričom Foucaultova filozofia tvorí najväčšiu časť týchto učebných textov. Výber uvedených autorov a koncepcií pramení z predpokladu, že svojou povahou tvoria atraktívnu ukážku súčasných politických filozofií a môžu sa tak stať pre študentov podnetom pre ďalšie vlastné skúmanie na poli politickej filozofie.

Čo je politická filozofia

Predmet politickej filozofie môžeme chápať v dvoch významoch. Je súčasťou politickej vedy (politológie) rovnako ako jej ostatné disciplíny ako napr. komparatívna politológia, teória politiky, politické ideológie a ďalšie. Je tu však aj druhý pohľad na politickú filozofiu. Ten ju poníma v hlbšom a dôležitejšom význame ako politickú vedu *sui generis*. Alebo povedané inými slovami, politická filozofia je najstaršou a najdôležitejšou časťou politickej vedy, či skôr presnejšie politická filozofia je politickou vedou v tom najstaršom a klasickom chápaní.

Nie je možné byť dostatočne vzdelaným politológom bez poznania diela a myslenia klasikov politického myslenia, akými sú Platón, Aristoteles, Machiavelli, Hobbes, Hegel, Tocqueville, Marx a ďalší. Čo nám ale Aristoteles alebo Hobbes môžu povedať do súčasnej situácie? Môžeme si nimi nejak pomôcť pri skúmaní takých fenoménov, ako sú povedzme terorizmus, chudoba či migrácia? Štúdium politickej filozofie neznamená iba zaoberať sa historickými reliktnami dávneho politického myslenia, nie je to len dejepisný prívěsok politickej vedy. Zaoberať sa politickou filozofiou, čoho integrálnou súčasťou je aj štúdium dejín politickej filozofie, znamená zaoberať sa najhlbšími, najzložitejšími a stáročiami pretrvávajúcimi záležitosťami politickej reality. Zaoberať sa politickou filozofiou a jej dejinami má význam z toho dôvodu, pretože otázky, ktoré si kládla v minulosti, sú aktuálne neustále.

Kto by mal vládnuť? Prečo by sme mali dodržiavať zákon? Čo je sloboda a aký je jej vzťah k autorite? To všetko sú otázky, ktoré si kládli vyššie spomenutí filozofi a mnohí ďalší. Snažili sa ich vyriešiť a prichádzali so svojimi odpoveďami. Nemusíme s nimi súhlasiť, ale môžeme sa nimi inšpirovať. Ale čo je najdôležitejšie, aj keď na otázky kladené politickou filozofiou boli dané mnohé odpovede, tieto otázky stále neboli zodpovedané, pretože z charakteru svojej povahy ani nemôžu byť zodpovedané s definitívnou platnosťou. Osudy týchto otázok a osudy ľudí sú navzájom prepojené tak, že sú neustále kladené a neustále je potrebné sa nimi zaoberať a nachádzať odpovede a riešenia. Tieto otázky sú jadrom štúdia politológie.

Politická filozofia je normatívna disciplína. To znamená, že sa pokúša priniesť a ponúkať spoločnosti svoje normy, pravidlá, ideálne zriadenia a modely správania. V tom sa odlišuje od deskriptívnych disciplín. Tie sa

pokúšajú opísať stav, v akom sa veci nachádzajú, aké sú. Normatívna disciplína sa pokúša zistiť, ako by veci byť mali, čiže čo je správne a spravodlivé. A politika môže byť skúmaná a je ju možné študovať z oboch týchto pozícií: z normatívnej aj deskriptívnej.¹

V súčasnosti prevláda deskriptívne, alebo inak povedané hodnotovo neutrálne skúmanie politiky, ktoré je charakteristické pre súčasnú politológiu, sociológiu a históriu. Politológovia sa napríklad pýtajú, aké je rozdelenie prostriedkov, aká je ich distribúcia v rámci tej ktorej spoločnosti. Aké je rozdelenie moci v Slovenskej republike? Ako funguje prerozdelenie bohatstva v rámci tejto či inej krajiny? Politických filozofov zaujímajú samozrejme všetky tieto a podobné otázky, teda ako veci v politickej a spoločenskej sfére fungujú, ale ich skutočný záujem ide hlbšie. Nezaujíma ich napríklad len to, kto vládne v tom ktorom štáte a aké rozdelenie moci a statkov tam funguje, ale pýtajú sa podľa akých princípov by toto rozdelenie malo fungovať. Nepýtajú sa len aké je rozdelenie bohatstva v spoločnosti, ale čo je to spravodlivé rozdelenie bohatstva. Neskúmajú len to, aké majú občania či obyvatelia niektorej krajiny práva a povinnosti, ale chcú zistiť, aké práva, slobody a povinnosti by mali mať ľudia všeobecne. Aké ideálne štandardy je potrebné prijať na najlepšie (najspravodlivejšie) fungovanie spoločnosti?

Nepříjemnou skutočnosťou v tomto prípade je, že na tieto otázky neexistujú jednoduché odpovede. Nie každá politická filozofia alebo politický filozof musí nutne prinášať normatívne odpovede a riešenia. Častokrát si vystačí s tým, že sa pýta, popisuje a hodnotí politickú a spoločenskú realitu z určitej politicko-filozofickej perspektívy. Odhaľuje a kritizuje javy bez nutnej potreby dávať jednoznačné návody na riešenie kriticky hodnotených skutočností.

Najstaršia a najzákladnejšia otázka týkajúca sa politického života znie: Aké je najlepšie politické zriadenie? Týmito otázkami začína a rozvíja sa západná politická filozofia svojimi najväčšími autoritami Platónom a Aristotelom. Platónova *Ústava* (Politeia) a *Zákony* a Aristotelova *Politika* sú základnými dielami v tejto oblasti. Tieto diela sú stále nanovo vydávané, čo znamená, že stále majú čo povedať aj do našej situácie a otázky, ktoré si v nich Platón a Aristoteles kládli (najzákladnejšie: aké je najideálnejšie zriadenie a kto má vládnuť), nestrácajú nič zo svojej aktuálnosti. Ale politický

¹ Wolff, *An Introduction to Political Philosophy*, 2.

režim je viac ako len jeho formálne štruktúry. Zahrňuje totiž v sebe aj ostatné zložky života jedincov a spoločnosti, ako sú zvyky, politická kultúra, náboženstvo, kultúra atď., čiže všetko to, čo robí ľuďmi takými akí sú. Rovnako ani demokracia nie sú iba jej formálne politické štruktúry. Ako poukázal Tomáš Garrigue Masaryk, je to aj spôsob života: „Demokratická republika nespočíva iba v zámene monarchu za prezidenta, rozdiel netkvie len v štátnej forme, ale v zásadnom rozdiel. Demokracia je štátnou formou novodobej organizácie spoločnosti, moderného názoru na svet, moderného človeka; demokracia vyplýva z celého názoru na svet a na život, názoru nového, nového zorným uhlom, novou metódou. Uznanie a uskutočnenie rovnosti všetkých občanov, priznanie všetkých občanom slobody, humanitná zásada bratstva vo vnútri aj navonok – to je novum nie len politické, ale aj mravné.“²

Politická filozofia býva niekedy stotožňovaná aj s morálnou filozofiou, alebo povedané slovami francúzskeho filozofa Alaina Badioua, politická filozofia je prevlekom morálnej filozofie.

Ale aký je teda najlepší politický režim? Zdá sa, že žiadna otázka tu nie je dôležitejšia. Z nej totiž potom vyplýva hneď aj ďalšia otázka, a to aký je rozdiel alebo vzťah medzi niektorým existujúcim režimom a tým ideálnym. A práve tento vzťah, toto napätie, ktoré panuje medzi ideálnym a reálnym, je momentom, ktorý vytvára z politickej filozofie potrebnú disciplínu a dáva legitimitu jej existencii.

Platónova *Obrana Sokrata* býva považovaná za najlepší úvod do politickej filozofie. A to kvôli tomu, že predstavuje Sokrata, zakladateľa politickej filozofie, ako vysvetľuje seba samého svojim spoluobčanom, ktorí ho chcú súdiť za jeho spôsob života. *Obrana Sokrata* zároveň predstavuje zraniteľnosť ba až bezbrannosť filozofie, a v tomto zmysle slobody prejavu voči obci a teda politickému zriadeniu ako takému. Filozofia (nielen) v Sokratovom význame znamená aktívne úsilie po pravde a súd so Sokratom predstavuje práve proces s takýmto chápaním filozofie. Súd so Sokratom je najlepším úvodom do politickej filozofie z toho dôvodu, lebo predstavuje základnú a pôvodnú tenziu medzi slobodou myslenia, medzi vnútornou slobodou hľadania pravdy a tým, čo po človeku ako občanovi vyžaduje politické zriadenie a aké povinnosti a modely správania na neho ukladá.

² Masaryk, *O demokracii*, 107-108.

Sokratov prípad, ako nám ho prezentuje Platón, však nie je len proces mesta Atén proti občanovi Sokratovi. Otvára nám fundamentálnu otázku; kto by nám mal vládnuť? Kto by mal mať politickú moc v štáte? Sokratov prípad je nielen obžaloba Atén proti Sokratovi, ale pred súd je postavená aj preslávená aténska demokracia, ktorá sa tu musí brániť proti filozofii. Má pravdu ľud, *démos*, z ktorého vychádza v demokracii moc alebo Sokrates, filozof na tróne, akých by Platón chcel aby vládli?

V týchto Platónových sokratovských dialógoch, ako je presvedčený aj český filozof Jan Patočka, ide o politicko-filozofický problém pomeru vedomia (poznania) a moci. Súdom so Sokratom vstupuje podľa neho na scénu nová, nemytologizovaná verzia večného motívu súdu. „Hovorím, že ide o večný motív,“ tvrdí Patočka, „a odôvodňujem to tým, že reflexia na jav súdu je tak nutná a nevyčerpatel'ná ako tento jav samotný. Čo je súd? Odpoveď nesmieme hľadať v príručke práva, ktorá nám povie približne o verejnom orgáne, ktorého úlohou je nachádzať právo. Plný fenomén súdu na neukazuje pri každodenných sporoch a vôbec ťažko v civilných sporoch, kde je súd kusom administratívy a kde iba zďaleka čosi pripomína jeho poslednú, pravú funkciu. Podstata súdu sa naplno ukazuje až v hrdelnom spore, kde sa jedná o to, človeka na základe právneho nálezu zbaviť života alebo slobody, jeho vlastnej ľudskej podstaty. Prečo sa práve tu najlepšie ukazuje podstata súdu? Pretože súd je konfrontácia dvojakého chápania života, ktoré dospelo ku konfliktu, dvojakej sústavy hodnôt, dvojakého životného zmyslu. Tento konflikt sa na súde rieši mocenským výrokom tej koncepcie, ktorá má dosť sily, aby opačné, protivné chápanie postihla práve v jeho zmysle, aby tento zmysel vyložila a zničila, aby na jeho miesto presadila svoj vlastný zmysel.“³ Súd na Sokratom je v Platónovej *Obrane Sokrata* postavený ako súd na filozofom, ktorý vidí úlohu celého svojho života v tom, že má skúmať a hľadať pravdu. Je to súd nad autonómiou ľudského myslenia, je to súd nad slobodným filozofickým skúmaním.

Sokrates je presvedčený, že je to obec, ktorá má v spore ustúpiť, nie filozofia. Povinnosťou filozofie je a vždy aj má byť poukazovanie na nedostatky a omyly obce a jej občanov. *Obrana Sokrata* preto nepredstavuje ani tak Sokratovu obhajobu pred súdom ľudí ako skôr konflikt medzi svetom a filozofiou. Svet nakoniec odsúdil filozofa, pretože ten ho obťažuje a vyrušuje.

³ Patočka, *Platón. Přednášky z antické filosofie*, 32-33.

Keď sa Jan Patočka zamýšľal nad osudom Sokrata a podstatou súdu, netušil, že on sám sa neskôr stane naplnením vlastných slov, keď v roku 1977 ako sedemdesiatročný zomrel po výsluchu komunistickou Štátnou bezpečnosťou.

Tenzia, napätie medzi politickou filozofiou a spoločnosťou je permanentný fakt života a predpokladom filozofie samotnej.

Otázky k štúdiu:

1. V čom spočíva význam politickej filozofie pre politológiu?
2. Vysvetlite význam klasických diel Platóna a Aristotela (*Ústava, Zákony, Politika*) a Platónovho dialógu *Obrana Sokrata*.

Literatúra:

Tomáš Garrigue Masaryk, *O demokracii* (Praha: Melantrich, 1991).

Jan Patočka, *Platón. Přednášky z antické filosofie* (Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1992).

Jan Patočka, *Sókratés. Přednášky z antické filosofie* (Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991).

Platón, *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón* (5. vyd., Praha: Oikoymenh, 2005).

Jonathan Wolff, *An Introduction to Political Philosophy* (Oxford University Press, 2006).

Kritická teória Frankfurtskej školy a Herbert Marcuse

Frankfurtská škola je všeobecne spájaná najmä s menami Max Horkheimer a Theodor Adorno. Od začiatku sa pokúšala o systematickú, politicko-filozofickú a sociologickú kritiku. Po druhej svetovej vojne dostala aj názov „Nová ľavica“, a to na odlíšenie od „Novej pravice“. Frankfurtská škola zásadne prispela k rozvoju demokratického povedomia v povojnovom Západnom Nemecku a ku kritickej teórii spoločnosti a demokracie všeobecne. Najväčší vplyv dosiahla v šesťdesiatych rokoch dvadsiateho storočia.

Základom pre vznik tejto skupiny alebo smeru bolo založenie Inštitútu pre sociálny výskum vo Frankfurte nad Mohanom v roku 1923. Pojem „kritická teória“ vychádza z článku Maxa Horkheimera *Tradičná a kritická teória*, uverejneného v roku 1937. Horkheimer v ňom opísal základný program *Kritickej teórie*. Z osobností kritickej teórie sa stali známymi okrem Horkheimera a Adorna aj Erich Fromm, Walter Benjamin, Leo Lowenthal či Herbert Marcuse. Tí dali Frankfurtskej škole interdisciplinárny a viacodborový charakter, čo sa ukázalo byť plodným prístupom. Uvedomovali si, že nemecké robotnícke hnutie a demokratické sily nebudú schopné čeliť nastupujúcemu nacizmu, a preto uskutočnili presťahovanie Inštitútu najprv do Švajčiarska a potom do Spojených štátov amerických. Tam pôsobil tento Inštitút až do roku 1950, kedy sa Horkheimer a Adorno vrátili do Frankfurtu a znovuzriadili Inštitút tam. Názov Frankfurtská škola je vlastne historický, pretože kritická teória bola rozpracovaná v USA, a to pod značným popudom reagovať na nacizmus v Nemecku a bolševizmus v Sovietskom zväze.

Pre Frankfurtskú školu je charakteristické, že jej členovia sa neusilovali o vzájomnú jednotu v názoroch. Zhodovali sa však v dvoch základných veciach: odmietali idealistické a vôbec ontologické myslenie a vychádzali z Marxa, resp. marxizmu. Avšak nešlo o kopírovanie Marxových názorov, ale rovnako o kritické redigovanie jeho filozofie. To sa dá vyjadriť v nasledovných bodoch:

1. V súčasnej dobe neexistuje žiadny revolučný subjekt. Proletariát, ktorý podľa Marxa mal byť tým revolučným subjektom, bol úspešne začlenený do kapitalistickej spoločnosti.

2. Neexistuje žiadna historická ani ekonomická nutnosť a zákonitosť podľa ktorej by mal nastať koniec kapitalistickej spoločnosti a jej vystriedanie komunistickou spoločnosťou.
3. Napriek tomu je súčasná kapitalistická spoločnosť hodná opovrhnutia. Je charakteristická odcudzením, konzumizmom, je nerozumná a násilná. Pokrok a ideály osvietenstva sa v nej zvrhli na svoj opak.
4. Súčasná spoločnosť (resp. spoločnosť druhej polovice 20. storočia), sú charakterizované len svojím výrobným procesom a všetko je len tovar. Ide len o to, že v jednej spoločnosti je výroba a distribúcia tovaru riadená trhovými mechanizmami a v druhom prípade je objektom centrálného plánovania a distribúcie.

Z týchto dôvodov bola potom „kritická teória“ považovaná na Západe za neomarxistickú teóriu a na Východe, teda z pohľadu marxizmu-leninizmu, za odpadlú, revizionistickú teóriu. Kritická teória Frankfurtskej školy je týmto spôsobom osobitým smerom v dejinách politicko-filozofického myslenia 20. storočia. Ako pokračovateľ Marxovej kritiky kapitalizmu sa tento smer v dobách svojho rozmachu kriticky postavil jednak proti systému vzťahov v západnej kapitalistickej spoločnosti, no rovnako svoje výhrady mieril aj proti stalinistickému chápaniu socializmu a jeho realizácie.

Charakteristické rysy Frankfurtskej školy by sme mohli zhrnúť do týchto bodov:

1. Ako už bolo povedané, ide o (kritické) nadväzovanie na Marxa, to znamená zameranie na kritickú teóriu spoločnosť, ale aj na vlastnú kritickú sebareflexiu.
2. Po vzore Hegela a Marxa rozvíja a používa dialektickú metódu.
3. Vyjadruje nádej do budúcnosti v zmysle očakávania spoločenských a politických zmien.

Zaujímavé miesto v kolektíve Frankfurtskej školy má Herbert Marcuse (s ktorým mnohí členovia FŠ nesúhlasili), ktorý tvrdí, že v súčasnej rozvinutej spoločnosti prevláda pohodlná bezkonfliktná demokratická nesloboda.⁴ Ekonomicky úspešná spoločnosť, akou kapitalistická nepochybne je, ktorá

⁴ Marcuse, *Jednorozměrný člověk*, 32.

neustále vo väčšej miere uspokojuje individuálne potreby (či už skutočné alebo falošné) človeka, si môže právom vyžadovať, aby jej princípy a inštitúcie boli všeobecne akceptované a opozičné politické návrhy sa pohybovali len v rámci neškodných diskusií a bez toho, že by požadovali alternatívne politické a spoločenské riešenia a požiadavky. To znamená, že v danej spoločnosti sa aj opozícia môže pohybovať len v danom *status quo*. Tým, že životná úroveň rastie, sa kritika existujúceho systému javí ako spoločensky nezmyselná, a to o to viac, že alternatívne opatrenia by mohli viesť k politickým a hospodárskym stratám a ohrozovali by fungovanie celku.

Ak by nastala situácia, že človek by už nemusel fungovať ako ekonomický subjekt na trhu práce, ktorý musí dennodenne dosvedčovať svoju schopnosť na tomto trhu sa udržať a byť jeho platnou súčasťou, tak by sa mohla otvoriť nová sféra slobody, nachádzajúca sa za hranicami nutnosti. Zmenila by sa tým vnútorná štruktúra ľudskej existencie a človek by bol oslobodený od cudzích potrieb a možností, ktoré mu ukladá trh práce. Marcuse v tejto súvislosti navrhuje určitý spôsob centrálnej kontroly výrobného aparátu a uspokojovania životných potrieb, a je presvedčený, že takáto kontrola by individuálnu autonómiu neobmedzovala, ale naopak umožňovala. A rozvíjanie tejto individuálnej autonómie by malo byť cieľom rozvinutej industriálnej civilizácie.

V skutočnosti sa však realizuje protikladná tendencia. Aparát vyžaduje, aby nielen v pracovnej sfére, ale aj vo voľných aktivitách, v hmotnej aj duchovnej sfére fungovala lojalita, ochrana a expanzia existujúceho systému; je to základná ekonomická aj politická požiadavka. A v tomto zmysle smeruje súčasná spoločnosť podľa Marcuse k spoločnosti totalitnej. Marcuse totiž tvrdí, že „totalitný neznamena len teroristickú politickú organizáciu spoločnosti, ale aj neteroristickú ekonomicko-technickú organizáciu spoločnosti, ktorá sa uplatňuje manipulovaním potrieb prostredníctvom tradičných záujmov. Vyhýba sa vzniku účinnej opozícii voči celku. Totalitarizmus znamená nielen zvláštnu formu vlády alebo stranického panstva, ale aj zvláštny systém výroby a rozdeľovania, ktorý je úplne zlučiteľný s pluralizmom strán, novín, vyrovnávajúcich sa síl atď.“⁵

Súčasná civilizácia sa nachádza na takom vývojovom stupni, v rámci ktorého už nemôže byť slobodná spoločnosť definovaná za základe tradičných slobôd v ekonomickom, politickom a duchovnom zmysle. To však ne-

⁵ Marcuse, *Jednorozměrný člověk*, 33.

znamená, že by tieto slobody už nemali viac význam, ale práve kvôli tomu, že ich význam je príliš veľký na to, aby mohli existovať len vo svojich tradičných významoch. To znamená, že ako sa rozvíja spoločnosť a narastajú jej možnosti, aj tieto tradičné slobody potrebujú a nadobúdajú nové spôsoby realizácie.

Marcuse sa po vzore marxistickej politickej filozofie pozerá na dejinné procesy ako na fenomén, v ktorých prebiehajú vnútorné boje a tie potom posúvajú dejiny dopredu, pretože výsledkom boja je vynájdenie nejakej novej dejinnej skutočnosti. Na súdobý kapitalistický systém na Marcuse pozerá značne kriticky, a to z toho dôvodu, ako sme vyššie naznačili, že svojím spôsobom sa stáva spoločnosťou totalitnou. Ako vysvetľuje takéto odvážne tvrdenie? Vysvetlime si najskôr marxistickú politickú teóriu a filozofiu dejín, na základe ktorej lepšie pochopíme aj jednotlivé charakteristiky Frankfurtskej školy, ktoré sme uviedli, a zároveň aj Marcuseho kritickú teóriu industriálnej spoločnosti.

Podľa Marxa kapitalistické vykorisťovanie a ekonomické krízy vedú k zväčšovaniu bohatstva u niektorých a zväčšovaniu biedy u mnohých. Buržoázna spoločnosť nemôže uživiť tých, ktorí produkujú jej bohatstvo. Robotníci si pri výkone svojej práce začnú uvedomovať svoje postavenie a triedny boj, začnú si uvedomovať svoje spoločné záujmy a začnú sa organizovať.

Treba si uvedomiť, že z hľadiska revolučného marxizmu zásadný protiklad medzi buržoáziou a proletariátom nie je možné prekonať nijakou dohodou alebo zmenou hospodárskej a sociálnej politiky. Je to podstata tejto spoločnosti, v ktorej proti sebe vystupujú vlastníci výrobných prostriedkov a pracujúci a kde vlastníci uzatvárajú s pracujúcimi zmluvy, ktoré im umožnia využívať pracovné sily k vytváraniu nadhodnoty.

Celé dovtedajšie dejiny ľudstva boli podľa Marxa dejinami triedneho boja. Marxova filozofia dejín je materialistická verzia Hegelovej idealistickej dialektiky. V hlavných etapách vývoja ľudskej spoločnosti (civilizácie) stáli proti sebe vždy dve triedy a reprezentovali výrobné vzťahy. Praveká spoločnosť, prvotnopospolná, bola beztriedna spoločnosť. Prvou spoločnosťou, v ktorej sa začína uplatňovať vykorisťovanie jednej triedy druhou, je staroveká spoločnosť. Tá sa nazýva otrokárskou, v ktorej stoja proti sebe otroci a otrokári a prebieha medzi nimi triedny boj. Jedna trieda predstavuje tézu, druhá trieda antitézu a výsledok boja syntézu. Vo feudálnej, stredovekej spoločnosti, stoja proti sebe triedy feudálov a poddaných. A nakoniec

v kapitalizme je vlastníkom výrobných prostriedkov trieda kapitalistov, buržoázie, proti ktorým stoja pracujúci, teda proletariát. Triedny boj proletárov proti buržoázii vyústi do posledného štádia dejín, komunizmu. Keď proletariát, ktorého dejinným poslaním je uskutočniť revolúciu, prevedie výrobné prostriedky do spoločenského vlastníctva, tak starý triedny boj už nebude nahradený žiadnym novým. Keďže výrobné prostriedky budú teraz patriť všetkým, socialistická spoločnosť sa oslobodí od triedneho boja a vykorisťovania. Budúca spoločnosť je teda beztriedna spoločnosť.

Hlavnými zdrojmi Marxovho učenia boli utopický socializmus, anglická politická ekonómia (Smith, Mill, Ricardo) a nemecká klasická filozofia, predovšetkým Hegel.

Pre Hegela je celá história ľudstva stálym procesom sebauvedomovania jeho svetového ducha. Hegel tvrdí, že dejiny majú logiku a ich vývoj je cestou pokroku. Subjektom dejín (ten, kto ich utvára) je absolútny duch, Boh, ktorý v dejinách dospieva k sebauvedomovaniu. Dejiny sú cestou Božej reflexie a ich konečným výsledkom je zmier, kde všetky rozpory sú odstránené a nastáva koniec dejín a večný mier.

Hegelova metodológia je *dialektická*. To znamená, že vývoj sveta sa realizuje v rozporoch, ktoré sa však navzájom nevylučujú, ale vytvárajú novú kvalitu a novú skutočnosť. Dejiny sú pre Hegela akoby sledom myšlienok. Proti jednej myšlienke, téze, stojí iná myšlienka, antitéza, ktorá vznikla ako reakcia na tézu a je jej negáciou, čiže jej odporuje. Medzi nimi teda existuje napätie, ale to je prekonané treťou myšlienkou, syntézou, ktorá predstavuje to najlepšie z oboch predchádzajúcich myšlienok. Takto postupujú dejiny vpred na ceste pokroku. Protiklady sa zmierujú, vytvárajú sa nové kvality, posúvajú sa hranice poznania a svetový duch postupuje na svojej ceste. Pre Hegela teda existuje zákonitosť dejín, ktoré majú svoj poriadok vývoja a smerujú ku konečnému cieľu.

Základom tejto filozofie dejín je teda to, že dejiny dialektickým bojom nastoľujú vždy novú skutočnosť a že v spoločnosti existuje prvok negativity, teda niečo čo je potrebné odstrániť, aby mohla prísť nová dejinná skutočnosť. Lenže Marcuse v súčasnej spoločnosti takýto prvok negativity nenachádza, tým pádom v nej absentuje kritika a teda dejiny ustrnuli vo falošnom uspokojení. Dialektika dejín sa podľa Marcuseho teda nezastavila na základe toho, že všetci členovia spoločnosti sú nanajvýš spokojní a nie je čo kritizovať, ale kvôli tomu, že súčasná spoločnosť ponúka svojim členom fa-

lošné potreby, ktoré potom následne aj uspokojuje. Týmto sa v spoločnosti odstraňuje aj napätie, ktoré je ale nahradené falošným zmierením.

Falošné potreby sú masová výroba a následne masová spotreba. Obe sú ale falošnými potrebami, ktoré v skutočnosti človek nepotrebuje. Ľudia sa síce môžu cítiť šťastní a spokojní, ale len na základe toho, že sa stali podradení systému, ktorým im tieto falošné potreby vnútil. Tým, že ľudia sú spokojní, sa v spoločnosti vytráca prvok negatívneho a stráca sa aj kritika. Dialektika, ktorá by mala posúvať dejinné procesy, je zastavená falošným zmierením. Toto falošné zmierenie vytvára zároveň sociálnu kontrolu. To sa deje na základe identifikácie sa ľudí s predmetmi dennej spotreby, s masovou kultúrou a konzumným spôsobom života.

Toto však nie je jediný prvok, prečo sa vytratila kritika a prvok negatívneho. Súvisí to aj s jazykom. Marcuse v tejto súvislosti prichádza s pojmom „operacionalizmus“, čo znamená stotožnenie sa pojmu s určitou operáciou. Na základe toho moderná spoločnosť ovládla aj jazyk a vytlačila z neho negatívne. Ako sme naznačili v úvodnej kapitole o charaktere politickej filozofie, tak je postavená na tom, že využíva rozdiel medzi tým, čo je, a tým, čo by malo byť. Kritika spoločnosti by teda mala byť postavená na existencii alternatívy, ktorá nech by bola akokoľvek vzdialená či nereálna, predsa len by poskytovala idey, ktorých naplnenie by bolo cieľom mnohých ľudí. Pri tomto procese zohrávajú dôležitú úlohu hodnoty, ktoré prekračujú existujúci stav a poukazujú tým na jeho nedostatky. Moderná industriálna spoločnosť však podľa Marcuseho tento kritický jazyk odstránila. Marcuse uvádza konkrétne príklady tohto javu: napríklad prepúšťanie zo zamestnania sa označí za reorganizáciu výroby, a tým je negatívne odstránené. Demokracia sa stáva len súťažou strán, ale neexistuje alternatíva voči demokracii ako takej. To je práve tá jednorozmernosť súčasnosti. Kritika sa uskutočňuje len naoko, používajú sa konformné pojmy a neexistuje skutočná alternatíva.

Otázky k štúdiu:

1. Predstavte ideové východiská Frankfurtskej školy.
2. Na základe akých argumentov používa Marcuse pre súdobú kapitalistickú spoločnosť výraz „totalitná“?
3. Vysvetlite Marxovu filozofiu dejín.
4. Prečo podľa Marcuseho už neexistuje dialektika dejín?

Literatúra:

Herbert Marcuse, *Jednorozměrný člověk* (Praha: Naše vojsko, 1991).

Politická filozofia Michela Foucaulta

Michel Foucault patrí medzi najvýznamnejších filozofov druhej polovice 20. storočia a býva zaradovaný medzi tzv. postmoderných mysliteľov. Jeden z charakteristických znakov postmodernizmu spočíva v kritike tej filozofie, ktorá od Platóna popisuje pojmy a pravdu ako určité danosti, ktoré existujú od vekov mimo nás a ku ktorým sa len približujeme. Toto Foucault spolu s inými postmodernými, ale aj novovekými filozofmi (napr. Friedrichom Nietzsche) zásadne odmieta. Foucault, ale aj spomínaný Nietzsche (Foucaultov veľký vzor) sú antidualisti. To znamená, že sa chcú zbaviť metafyzických foriem dualizmu, ktoré vo filozofii existujú od čias gréckej filozofie. Odmietajú dualizmus podstaty a náhody, substancie a vlastnosti, javu a skutočnosti. Chcú ich nahradiť tokom ustavične sa meniacich vzťahov. Foucault bol presvedčený, že skutočná filozofia by sa mala pokúšať prekonať platonizmus. Vyplýva to z Foucaultovho odporu voči všeobecným kategóriám a večným ideám. Rovnako však kriticky reagoval aj na koncepcie ľudskej prirodzenosti, najmä ak sa na ne niekto odvolával v súvislosti s politickými aktivitami či sociálnou praxou. Vtedy sa Foucault snažil vypátrať konkrétne historické súvislosti zrodenia tvrdení, ktoré hovorili a všeobecnom a večnom zadelení človeka. Tento pohľad ho spájal napr. s francúzskym literárnym kritikom Rolandom Barthesom, ktorý v koncepciách ľudskej prirodzenosti nachádzal uväzňovanie ľudí pod zámkou zvečňovania a prirodzenosť vnímal iba ako určitú zvyklosť.

Tieto tvrdenia podporil Foucault aj v známom televíznom rozhovore s Noamom Chomskym a Fonsom Eldersom, v ktorom sa vyslovil, že pojem ľudskej prirodzenosti v ňom vyvoláva určité pochybnosti. Foucault sa snažil pri svojich analýzach pracovať bez odvolávania sa na všeobecné univerzálne a údajné všeobecné kategórie, ako je napr. aj ľudská podstata, zasadzoval do konkrétneho historického kontextu. Jeho súčasník a filozofický spriaznenec Gilles Deleuze v tejto súvislosti konštatoval, že Foucault neprikladal veľký význam univerzálnemu alebo večnému. Podľa neho sú to totiž len dôsledky, ktoré vyrástli z konkrétneho usporiadania v určitých historických formáciách a v určitom procese formalizácie. Podľa Deleuza je univerzálna

či večná podstata len prchavou kombináciou nesenou určitým historickým stretom.⁶

Epistémé

Práca, ktorá ako prvá Foucaulta preslávila, bola *Slová a veci*. Vyvolala značnú polemiku a Foucault sa v nej ukázal ako provokatívny filozof. Ústredným problémom tejto knihy je otázka vedenia a toho, prečo sú problémy, ktoré sú objektom myslenia, definované práve tak, ako sú definované, a prečo sú objektom skúmania či diskusie práve tieto problémy. Pre oblasť humanitných a spoločenských vied ide o zásadnú prácu, ktorej by sa politický filozof ani študent politológie nemal vyhnúť.

Slová a veci začínajú veľmi zaujímavo, a to tzv. čínskou taxonómiou zvierat. Tá prináša delenie, ktoré vyzerá tak, že poznáme nasledovné zviera-tá: „a) patria cisárovi, b) zabalzamované, c) zdomácnené, d) prasiatka, e) sirény, f) bájne, g) túlavé psy, h) zvieratá zahrnuté do tejto klasifikácie i) čo sú ako bláznivé, j) nespočítateľné, k) nakreslené tenučkým štetcom z ťavej srsti l) a podobne, m) tie, čo práve rozbili džbán, n) tie, čo z diaľky pripomínajú muchy.“⁷ Toto delenie v nás na prvý raz vyvoláva nepochopenia či úsmev. Foucault ho však uvádza ako príklad iného spôsobu myslenia. Jednoducho je to iné myslenie. Nie je to ani príklad niektorého z našich myslení z minulosti. Je to iný spôsob klasifikácie, zoraďovania a triedenia, je to iný taxonomický systém. Tento iný systém nie je možné previesť do nášho spôsobu myslenia a do našich pojmov a kategórií. Tento iný spôsob tu predstavuje alternatívu. Je niečo, čo sa nachádza mimo normálneho a mysliteľného. A práve normálne, mysliteľné a jeho opak, teda to, čo myslieť nemožno alebo to, čo je nášmu mysleniu iba na smiech, je ústrednou témou Foucaultovej práce *Slová a veci*.

Slová a veci sú dejinami toho, čo je možné myslieť, sú dejinami vedenia. Pod pojmom vedenie tu však nerozumieme len súhrn tvrdení o niektorej veci alebo o istej téme. Vedenie je to, čo v istej dobe a v istej situácii preukazuje svoju pravdivosť na základe kritérií, ktoré sú relevantné práve tomuto vedeniu. Vedenie teda nie je len súhrnom poznatkov, ale obsahuje takisto aj kritériá, na základe ktorých vieme triediť konkrétne výpovede na

⁶ Deleuze, *Foucault*, 128.

⁷ Foucault, *Slová a veci*, s. 7.

relevantné a nerelavantné. Foucaultove dejiny vedenia sú teda dejinami systémov myslenia.

System, ktorý vytvára kategórie a pojmový aparát, vytvára konkrétne vedenie. Foucault v tejto súvislosti používa pojem *epistémé*. Je to ohraničený priestor, v ktorom sa myslenie, veda, metódy existujúce v konkrétnej dobe pohybujú a fungujú. Tento priestor je ohraničený danými historickými konfiguráciami. V rámci neho sa nachádza problém, ktorému sa myslenie venuje, metódy, ktorými myslenie tento problém skúma a systém vzťahov medzi jednotlivými disciplínami a odbormi vedenia.

Konkrétne dejinné myslenie je teda výsledkom systematizácie, ktorá myslenie usporadúva, vytvára v ňom vzťahy a zároveň vylučuje to, čo do tohto konkrétneho spôsobu myslenia nezapadá alebo je s ním v rozpore. Týmto sa však vedenie stáva akoby totalizujúce. Subjekt už viac nie je tým, kto vedenie vytvára a posúva jeho hranice. Je skôr tým, kto sa v hraniciach epistemologického poľa a v mantineloch aktuálnych historických konfigurácii stáva vykonávateľom „myslenia“. Mimo aktuálneho systému a spôsobu myslenia sa nenachádza nič, alebo lepšie povedané, všetko čo sa tam nachádza je ako nemysliteľné označené za nerozumné.

V tejto súvislosti sa vynára podobnosť Foucaultovho pojmu *epistémé* a pojmu *paradigma* filozofa a metodológa vedy Thomasa Kuhna. Paradigma je súhrn všeobecne uznávaných vedeckých výsledkov, ktoré v danej chvíli predstavujú pre spoločnosť odborníkov model problémov a model ich riešenia.

V tejto súvislosti je dôležité aj to, že Foucault upozorňuje, že aj moderné myslenie je charakteristické svojou dejinnosťou podmienenosťou, ktoré v budúcnosti bude mať vyzerat' inak. To znamená, že aj naše súčasné myslenie je len konkrétnym vedením, ktoré sa nachádza v konkrétne ohraničenom čase a priestore. Foucault tvrdí, že hlavným problémom sa pre moderné myslenie stal človek. Človek sa stal objektom myslenia ako hlavný problém súčasnej *epistémé*. Lenže keď príde nová *epistémé*, nová *paradigma*, nastane koniec človeka? Kvôli týmto záverom boli *Slová a veci* kritizované z pravicových aj marxistických pozícií, pretože v podstate ohlasovali koniec človeka, a tým pádom zmizne hlavný subjekt ich politiky.

Archeológia

Prvou metódou, ktorú si Foucault vyskúšal v spomínanom diele *Slová a veci* s podtitulom *Archeológia humanitných vied*, bola „archeológia“. O čosi neskôr túto metódu použil aj v diele *Archeológia vedenia*. Neskôr ju začína doplnil, rozšíril a pozmenil, na základe čoho prišiel s ďalšou metódou, „genealógiou“. Archeológiu Foucault využíval na ohraničovanie oblastí vedenia; každý objekt analýzy je totiž determinovaný časom a priestorom. Nie je to metóda, ktorá by hľadala akési nemenné univerzálne štruktúry, nie je ani metódou, ktorú by aplikoval rovnakým spôsobom na rôzne oblasti. Ide v nej o snahu pochopiť skutočnosť v jej historickej jedinečnosti, neopakovateľnosti a rozmanitosti. Je to „historicko-kritická analýza“ alebo „historická ontológia.“, ako ju sám nazval v známom článku *Čo je osvietenstvo*, ktorým reagoval na rovnomenný Kantov článok pred dvesto rokov. Mohli by sme ju nazvať ešte aj konkrétne-historickou metódou; snaží sa totiž pochopiť proces, jav alebo pojem ako dejinný zlom a stanoviť podmienky a okolnosti jeho vzniku a vývoja, snaží sa ukázať, čím sa stal dnes. Archeológia je kritická metóda, tento princíp historizmu slúži proti transcendentálnemu, metahistorickému používaniu pojmov a proti vytváraniu absolútnych teórií. Foucault vychádza z presvedčenia, že konkrétne-dejinné vysvetlenie rôznych skutočností dokáže otriast' našimi istotami a dogmatizmami viac ako akákoľvek abstraktná kritika. Takýto archeologický ponor do histórie pojmov a teórií ukazuje, že takmer všetky sú výsledkami našej civilizácie, nášho spôsobu uvažovania a filozofovania. Pomocou tohto historizmu Foucault pochybuje o legitímnosti používania takých ustálených pojmov ako ľudská prirodzenosť, ľudská podstata, prirodzené práva, spravodlivosť a pod. Tieto pojmy sú v praxi nepoužiteľné, pretože zlyhávajú pri konkrétnom riešení konkrétneho problému. Archeologická metóda považuje tieto pojmy za ilúzie, za ktoré sa skrývajú určité mocenské vzťahy v spoločnosti, rodine či politických štruktúrach, ktoré pramenia z toho, že historické partikulárne koncepcie tzv. ľudskej podstaty si uzurpujú nárok na univerzálnu platnosť. Z tohto potom pramení Foucaultov odpor voči univerzálnym kategóriám či všeobecným teóriám a aj jeho snaha zasadzovať do historického kontextu každý pojem a teóriu.⁸

Tento prístup sa týka aj problematiky moci. Foucault nemá v úmysle vytvárať jej všeobecnú teóriu. Jeho prístup je analýzou moci, nie tvorbou jej koncepcie. Keď hovorí o moci, má na mysli konkrétny historický typ moci

⁸ Buraj, *Foucault a moc*, 19-20.

a mocenských vzťahov. Ak konštatujeme, že archeologická metóda je historicko-kritickou metódou, je potrebné uviesť Foucaultovu revíziu pohľadu na filozofiu dejín. Na tradičné chápanie dejín, v ktorom všetko má svoj pôvod, historický vývoj, jedinečnú zakladajúcu udalosť a teleologické smerovanie, sa pozerá kriticky a uskutočňuje revíziu metód, pojmov a tém charakteristických pre túto klasickú filozofiu dejín. Foucault nesúhlasí s takýmto hegelovským chápaním filozofie dejín a preto je jeho kritika zameraná proti pojmom tradičnej historiografie. Jeho archeológia dejín je nezlučiteľná s kontinuitou a prechodom od nižšieho stupňa k vyššiemu, a tým sa napr. rozchádza aj s marxizmom, s ktorým ho niektorí súčasníci spájali. V tejto súvislosti sa snaží oslobodiť od pojmov ako tradícia, vplyv, vývoj, duch alebo mentalita. História, a tým aj mocenské vzťahy v nej sú nominalistické. Foucault tvrdí, že je nutné byť nominalistom: moc totiž nie je inštitúcia, ani štruktúra, ani nejaká sila, ktorou by boli niektorí ľudia vybavení, ale je to meno, ktoré pripisujeme komplexnej strategickej situácii v danej spoločnosti. Pre históriu nie je charakteristická kontinuita, ale naopak diskontinuita. História nemá totalizujúci charakter; namiesto metafyzickej totalizácie dejín sa Foucault pokúša odhaľovať lokálne, jedinečné, časovo a priestorovo ohraničené udalosti, ktoré častokrát na prvý pohľad nemusia javiť známky veľkého významu. Namiesto pojmov ako pôvod, zakladateľská udalosť či genéza používa pojem „jedinečná udalosť“. Udalosť – to nie je pre neho v prvom rade nejaké rozhodnutie, zmluva, vláda alebo nejaká bitka, ale vzťahy síl, ktoré sa menia, nejaká moc, ktorá sa stala ovládanou. V takomto diskontinuitnom chápaní histórie, sily, ktoré vstupujú do hry, nie sú ovplyvnené nejakým poslaním, ani mechanizmom, ale náhodnosťou zápasu. Tento náhľad prevzal Foucault od Nietzscheho, ktorý konštatuje, že „každý účel, všetky užitočnosti sú len znakmi toho, že nejaká vôľa k moci ovládla niečo menej mocného a dokázala tomu vtisnúť zmysel určitej funkcie, a teda celá história nejakej veci či obyčaja môže byť teda reťazou ďalších a ďalších interpretácií a prispôsobovaní, ktorých príčiny medzi sebou ani nemusia súvisieť, ale skôr po sebe podľa okolností len náhodne nasledujú a striedajú sa.“⁹

Historické udalosti sa teda nejavia ako za sebou idúce formy nejakého pôvodného zámeru, ale ich prejav spočíva v jedinečnej náhodilosti. Svet skutočnej histórie, tvrdí opäť Nietzsche, na rozdiel od kresťanského sveta,

⁹ Nietzsche, *Genealogie morálky*, 58-59.

univerzálne spriadaného božským pavúkom, na rozdiel od gréckeho sveta, rozdeleného medzi vládu vôle a vládu veľkej kozmickej hlúposti, pozná len jediné kráľovstvo, v ktorom niet ani prozreteľnosti, ani konečnej príčiny, ale sú v ňom len železné ruky nutnosti, ktoré trasú pohárom s kockami náhody.¹⁰

Foucaultove ponímanie udalosti by sme mohli nazvať ontologicko-nesubstančným. Podstata udalosti totiž spočíva vo vzťahu, v koexistencii. Namiesto metahistorického výskumu formálnych štruktúr nášho vedenia kladie Foucault do popredia historický výskum udalostí a inštitúcií, ktoré toto vedenie formovali. Metahistorické skúmanie je tu nahradené skúmaním archeologickým.

Genealógia

Genealógia tvorí ďalšiu novú metódu v systéme Foucaultovho uvažovania. Ako jeho neskoršia metóda skôr doplňuje, spresňuje a rozširuje východiská archeologickej metódy, než by ich zásadným spôsobom prekonávala. Genealogická metóda podobne ako archeologická metóda zdôrazňuje jedinečnosť každej historickej udalosti a dištancuje sa od metahistorického používania ideálnych významov a teleologických pojmov ako napr. pôvod, počiatok či kontinuita. Genealógia neumiestňuje súčasnosť kdesi na počiatok, ani nesleduje (aj keď etymológia slova by naznačovala opak) minulosť a vývojovú kontinuitu. Dôraz kladie na prítomnosť a rozptyl udalostí a stavia sa proti hľadaniu akéhosi spoločného pôvodu či základu. Foucault sa podľa vzoru Nietzscheho antiplatonizmu dištancuje od skúmania jednotnej podstaty vecí, hľadaniu „prapodstaty“ či „prastavu“ od ktorých by sme mohli odvodiť našu identitu. Genealógia je metóda, ktorá sa namiesto hľadania abstraktných univerzálnych zákonitostí venuje skúmaniu náhod, nepatrných odchýlok alebo naopak úplných zvrátov v historickom dianí.¹¹

Archeologická metóda skúmala jav taký aký je bez toho, že sa za ním snažila objaviť nový, skrytý jav. Genealogická metóda je v tomto odlišná. Snaží sa byť po vzore Nietzscheho práve interpretačnou metódou. Interpretáciu chápe ako zvláštny spôsob zmocnenia sa určitého systému pravidiel. Genealógia je v tomto prípade história takto chápaných interpretácií, ktoré

¹⁰ Nietzsche, *Ranní červánky*, 87.

¹¹ Buraj, *Foucault a moc*, 34-35.

vnucujú danému systému pravidiel nejaký smer. V tejto metóde sa už ne-skúmajú historické javy a diskurzívne pravidlá sami osebe, ale naopak, tieto pravidlá sú bezúčelné, pokiaľ sa ich niekto nezmocní a neobrúti proti iným. Foucault naráža na prirodzenoprávne teórie spoločenskej zmluvy a poukazuje na skutočnosť, že dejiny ľudstva nepostupujú od jedného boja k druhému až po všeobecnú vzájomnosť, v ktorej by pravidlá raz a navždy nahradili vojnu, ale ľudstvo každému z týchto násilí ukladá systém pravidiel a pokračuje tak od jedného ovládania k druhému. Skutočné dejiny sú teda, podľa Foucaulta, sériou nekonečne sa množiacich pravidiel, určených ani nie na zmiernenie násilia, ale skôr na jeho uskutočňovanie.¹²

Genealógia sa ďalej zaoberá konkrétnou analýzou bojov a lokálnych zrážok medzi historickými a vedeckými formami vedenia. Foucault sa hlási k podpore diskontinuitných, lokálnych, nelegitímnych foriem vedenia proti unitárnej teoretickej inštancii, snažiacej sa ich usporiadať a hierarchizovať v mene akéhosi práva vedy na pravdivé poznanie, ktorého držiteľom by však boli iba niektorí. Genealógia sa snaží brániť lokálne formy poznania proti vedeckej hierarchizácii poznania a proti jej mocenským dôsledkom. Nejde však o vzburu proti obsahu, metódam a pojmom vedeckého poznania, proti vede ako takej, ale najmä o vzburu proti centralizujúcim mocenským dôsledkom, ktoré sa viažu k inštitúcii a platnému vedeckému diskurzu, ktorý je organizovaný vo vnútri našej spoločnosti. Ukážkovým príkladom, ktorý uvádza aj Foucault, je marxizmus, ktorý si nárokuje štatút vedeckej teórie a pritom vykazuje jasné mocenské ambície.

Režim pravdy

V súvislosti s genealogickou metódou je potrebné sa pristaviť pri otázke pravdy. Aj pri tejto problematike je pozorovateľný významný vplyv Nietzscheho. Foucault sa stotožňuje s Nietzscheho kritikou metafyziky a jej viery v nespochybniteľnú hodnotu pravdy, ktorej garantom je Boh alebo iné Absolútne. Taktiež mu je blízke Nietzscheho spochybňovanie nárokov vedy na poznanie objektívnej pravdy. Podľa Nietzscheho sú to ilúzie a v skutočnosti existujú iba interpretácie. Na odvekú otázku: čo je pravda, Nietzsche odpovedá, že sú to metafory, metonymie, antropomorfizmy, teda ľudské relácie, ktoré boli poeticky a rétoricky vystupňované a ktoré po dl-

¹² Buraj, *Foucault a moc*, 36-37.

hom užívaní pripadajú ľuďom pevné, kanonické a záväzné. Pravdy sú však pre Nietzscheho len ilúzie, pri ktorým človek zabudol, že takými sú.¹³ Každá pravda je teda konkrétna a jedinečná a ako taká musí byť interpretovaná. A keďže interpretácia znamená aj upravovanie, skracovanie, pozmenenie, falšovanie, je principiálne nemožné podľa Nietzscheho oddeliť definitívne pravdu od nepravdy.

Podobne sa o pravde vyjadruje aj Foucault, ktorý vychádza zrejme z Nietzscheho tézy, že podstata vecí sa nezjavuje v empirickom svete a vyhýba sa teda pokusom opisovať pravdu epistemologickou terminológiou. Pravda je podľa Foucaulta produktom dejín. Častejšie sa o pravde vyjadruje v pojmoch moci a politického boja; pravda sa získava, uzurpuje, s pravdou sa operuje, manipuluje atď. Skúma závislosť pravdy od politických podmienok a na podklade historických materiálov študuje vzťah vedenia a moci či pravdy a moci a historickou analýzou zisťuje, aké účinky vyvoláva pravda na diskurzy a opačne. Zároveň si dáva neskromnú úlohu a tvrdí, že jeho úlohou (uvedomujúc si však, že je to predsa len nadnesený výraz) je ľuďom ukázať, že sú oveľa slobodnejší, než si myslia, a že prijímajú za pravdivé a zrejme témy, ktoré sa vytvorili v istom historickom okamihu, a že túto údajnú zrejmosť možno kritizovať a zničiť. Je presvedčený, že úlohou intelektuála je niečo zmeniť niečo v myslení ľudí.

Genealógia sa teda pomocou historickej metódy snaží poukázať na prepojenia pravdy s mocou. Tento vzájomný vzťah Foucault nazýva *režim pravdy*. Každá spoločnosť má svoj režim, svoju politiku pravdy. Tá zahŕňa typy diskurzov, ktoré fungujú a sú považované za pravdivé, mechanizmy, ktoré dokážu odlíšiť pravdivé výpovede od nepravdivých, spôsoby verifikácie a postavenie subjektov, ktorí určujú, čo sa v danej spoločnosti považuje za pravdivé a čo nie.¹⁴ Toto už tvrdil aj Nietzsche, a totiž, že v politickej spoločnosti je nutná pevná dohoda a taká spoločnosť je založená na navyknutom používaní metafor. Je preto vhodné používať každé slovo tak, ako ho používa masa. Byť pravdivý teda znamená neodchyľovať sa od bežného zmyslu vecí. Alebo povedané foucaultovsky, byť pravdivý znamená iba neodchyľovať sa od poriadku platného diskurzu. Z tohto je zrejmé, že ťažko je možné odlúčiť pravdu od mocenského systému. Je však možné oslobodiť pravdu od hegemonie jednej jedinej pravdy. Režim pravdy, politika pravdy, či politická ekonómia pravdy sú výrazy, do zmyslu ktorých Foucault vložil

¹³ Nietzsche, *O pravde a lži ve smyslu nikoli morálním*, 14.

¹⁴ Buraj, *Foucault a moc*, 40.

hlboké pochybnosti o tom, že pravda sa nachádza mimo moci a je to len výsledok skúmania, ktoré vedie len čistá túžba po poznaní a je zbavené všetkých nárokov na ovládanie druhých. Režim pravdy je teda udržiavaný mocou. Ako to funguje sa pokúsime objasniť na analýze prepojenia moci a diskurzu.

Diskurz a moc

Foucault uvádza niekoľko spôsobov kontroly diskurzov a diskurzívnych pravidiel. V každej spoločnosti podľa neho tvorbu diskurzu kontroluje, selektuje a organizuje a zároveň aj prerozdeľuje určitý počet procedúr, ktorých úlohou je zažehnať moc a nebezpečenstvá a ovládnuť jeho náhodný výskyt. Foucault najskôr hovorí o vonkajších procedúrach, z ktorých najznámejšou a najočividnejšou je zákaz. Existujú aspoň tri typy zákazov, ktoré spočívajú v tom, že nemáme právo povedať všetko, nemôžeme hovoriť o čomkoľvek za akýchkoľvek okolností a konečne ktokoľvek nemôže hovoriť o čomkoľvek. Medzi týmito typmi zákazov sa formujú interakcie; ich vzťahy sa navzájom prepletajú, posilňujú a dopĺňajú, kde výsledkom je vznik komplexnej mriežky, ktorá sa neustále modifikuje. Najčastejšími sférami týchto interakcií sú podľa Foucaulta oblasti sexuality a politiky. Diskurz v týchto sférach zďaleka nie je priehľadným a neutrálnym žiľlom, ale je to oblasť, kde sexualita aj politika privilegovaným spôsobom uplatňujú svoje sily. Diskurz sa môže navonok javiť ako niečo zanedbateľné, ale zákazy, ktorými sa postihuje, veľmi rýchlo odhaľujú jeho spätosť s túžbou a mocou.

Ďalšou metódou vylučovania je rozdelenie a odvrhnutie. Foucault uvádza ako príklad rozlišovanie medzi rozumom a šílenstvom, teda medzi rečou tzv. normálnych ľudí a reči bláznov. Z ich rozlíšenia následne vyplýva zavrhnutie reči bláznov, pretože ich slová sú považované za ničotné, ktoré ako keby ani neexistovali.

Tretí spôsob vonkajšieho vylučovania je protiklad pravdy a nepravdy. Hlavným termínom sa tu stáva vôľa k pravde, ktorá v priebehu dejín mení svoje formy. Podobne ako ostatné systémy vylučovania, aj táto vôľa k pravde má svoju inštitucionálnu oporu. Sú to praktiky ako napr. pedagogika, bývalé systémy učeních spoločností a súčasné výskumné ústavy. Foucault sa ďalej domnieva, že táto vôľa k pravde, opierajúca sa o inštitucionálnu oporu a distribúciu, má tendenciu vykonávať istý nátlak

na iné diskurzy a vystupovať voči nim ako nútiaca moc. Myslí tu na spôsob, akým sa západná literatúra snažila po celé stáročia hľadať oporu v prirodzenom, vedeckom, teda pravdivom diskurze. Iný spôsob je napr. trestný systém, ktorý sa v priebehu dejín svojho vývoja snažil nájsť svoj fundament a ospravedlnenie najskôr v teórii práva a potom, od 19. storočia v sociologickom, psychologickom, medicínskom a psychiatrickom vedení. K vôli k pravde sa po stáročia uchylujú aj prvé dva spomínané systémy vonkajšieho vylučovania. Je to preto, lebo vôľa k pravde sa ich čoraz viac pokúša zmocniť, modifikovať a fundovať. Ony sú čoraz krehkejšie a neistejšie, pretože sú preniknuté vôľou k pravde, ktorá sa ustavične prehľbuje, silnie a stáva sa nevyhnutnou.

Okrem vonkajších existujú aj vnútorné procedúry, pri ktorých diskurzy samotné vykonávajú nad sebou kontrolu. Sú to akési princípy klasifikácie, usporiadania či rozdeľovania.

Prvou vnútornou procedúrou je komentár. Nevyskytuje sa azda taká spoločnosť, v ktorej by neexistovali veľké rozprávania; formuly, texty, ritualizované diskurzne narácie, ktoré sa prednášajú a recitujú za presne určených okolností, skutočnosti, ktoré boli raz vyslovené a potom sa uchovávali, pretože je predpoklad, že uchovávali tajomstvo alebo bohatstvo ducha; tieto sa potom rozprávajú, obmieňajú a opakujú. Medzi diskurzmi existuje akási selekcia. Sú diskurzy, ktoré sa raz vyslovia alebo hovoria v priebehu krátkeho časového obdobia a ktoré zanikajú s aktuálnosťou ich vyslovenia v danom čase a sú diskurzy, ktoré sa stávajú počiatkom nových rečových aktov, ktoré ich preberajú, modifikujú alebo o nich hovoria. Sú to diskurzy, ktoré sa po svojom vyrieknutí nanovo hovoria a o ktorých sa hovorí. V našej kultúre to sú podľa Foucaulta náboženské a právne, ale aj literárne a vedecké texty.

Komentár je posun od primárneho textu ku sekundárnemu. Primárny text je spoločnosťou uznávaný diskurz a sekundárny text je jeho komentár. Avšak posun od primárneho textu ku sekundárnemu nie je stabilný, pretože neexistuje na jednej strane raz a navždy daná kategória základných a tvorivých diskurzov a na druhej strane masa komentárov, ktoré komentujú a opakujú. Mnohé významné texty sa môžu takto zahmlievať alebo vytrácať a prvoradé miesto zaujmú komentáre. Nech je však priebeh od primárneho diskurzu ku sekundárnemu komentáru akýkoľvek, princíp posunu pôsobí neustále. Posun samotný však už je rôznorodý; právny výklad je značne odlišný od náboženského a ten zas od vedeckého výkladu. Jedno a to isté

literárne dielo podnecuje odlišné typy komentárov a diskurzov. Jeden a ten istý náboženský text, ako napr. Biblia má, odlišný komentár nielen medzi náboženstvami; židovstvom, kresťanstvom, či islamom, ale aj odlišný komentár v rámci konkrétneho náboženstva; napr. Matúš 16,18 má rozhodne iný komentár v katolicizme ako v protestantizme či v pravoslávnom kresťanstve. Analogicky v politickej teórii a praxi má napr. Marxov *Kapitál* odlišný komentár v marxisticko-leninskom diskurze a odlišný v diskurze povedzme konzervatívnych či liberálnych ideológov.

Komentár ako posun medzi primárnym a sekundárnym textom hrá dve navzájom súvisiace úlohy. V prvom rade posun umožňuje neobmedzene tvoriť nové diskurzy. Na druhej strane je však úlohou komentára, hoci uplatňuje akékoľvek metódy, iba vysloviť to, čo už bolo inde povedané. Paradox komentára spočíva v tom, že musí povedať to, čo už bolo povedané a zároveň opakovať to, čo povedané nikdy nebolo. Komentár dovolí povedať iné ako primárny text, ale len pod podmienkou, že práve tento text bude vyslovený.

Druhou vnútornou procedúrou je autor. Nejde však, ako tvrdí Foucault, o autora ako hovoriaceho jednotlivca, ktorý vyslovil alebo napísal nejaký text, ale o autora ako princíp zoskupenia diskurzu, ako jednotu a pôvod ich významov, ako ohnisko ich súvislosti. Tento princíp však neplatí rovnakým spôsobom a všade. Existuje množstvo diskurzov, ktoré nedostávajú svoj zmysel a účinnosť, ktoré im pripisujeme, od ich autora. Sú to bežné reči, ktoré sa hneď vytratia, zmluvy alebo dekréty, ktoré potrebujú signatárov ale nie autora, rôzne návody, technické predpisy, ktoré existujú anonymne. Foucault konštatuje, že ani v oblastiach, kde sa autorstvo pripisuje, teda v literatúre, filozofii či vede, nehrá tento princíp vždy rovnakú úlohu. V stredoveku bolo prisúdenie textu autorovi nevyhnutné, pretože v ráde vedeckého diskurzu bolo signifikantom pravdy. Predpokladom vedeckej pravdy a hodnoty bola hodnovernosť a reputácia autora. Od 17. storočia Foucault pozoruje vytrácanie tejto funkcie z vedeckého diskurzu a autor už dáva iba meno javu, príkladu či syndrómu. Naproti tomu sa však v literárnom diskurze funkcia a postavenie autora zosilňuje. Od všetkých literárnych útvarov, ktoré v stredoveku mohli existovať, kolovať a byť prezentované v relatívnej anonymite, sa teraz vyžaduje, aby vypovedali o svojom autorovi; odkiaľ pochádzajú, kto ich napísal. Na povrch vystupuje požiadavka, aby autor odhalil alebo aspoň uchovával skrytý zmysel prenikajúci jeho textami, vyžaduje sa od neho, aby zodpovedali jeho osobnému

životu a boli skĺbené s jeho vlastnými zážitkami, s dejinami, v ktorých sa zrodili.

Ďalším vnútorným procesom je organizácia vedeckých disciplín. Aj táto je relatívna a pohyblivá a stojí proti princípu komentára aj proti princípu autora. Proti princípu autora preto, lebo každá disciplína má vlastnú definíciu oblasti predmetov, súborov metód a propozícií pokladaných za pravdivé, pravidlá a definície, techniky a nástroje. Toto tvorí určitý anonymný systém, ktorý je dostupný každému užívateľovi, pričom jeho platnosť a zmysel sa neviažu na ich vynálezcu. Proti princípu komentára zas hovorí to, že v disciplíne sa na začiatku nepredpokladá zmysel, ktorý by bolo potrebné znovu objaviť, ani identita, ktorú treba opakovať. Čo sa vyžaduje, je potreba a možnosť konštruovať nové výpovede. Pre existenciu disciplín je potrebné umožniť neobmedzené formulovanie nových propozícií.

Tu je ale vhodné upozorniť aj na skutočnosť, že, ako tvrdí Foucault, „disciplína nie je sumou všetkého pravdivého, čo sa dá povedať o nejakej veci a nie je to dokonca ani súbor všetkého, čo možno na základe princípu koherencie a systematickosti akceptovať o nejakej danosti.“¹⁵ Zoológia nie súbor všetkých právd o zvieratách, ani medicína nie je súhrn všetkého, čo je možné pravdivo vypovedať o nejakej chorobe. Je to preto, lebo disciplíny tvoria ako pravdy, tak aj omyly. Každá disciplína sa však v rámci svojich hraníc snaží rozlišovať pravdivé a nepravdivé propozície. Aby mohla istá propozícia patriť do súboru nejakej disciplíny, musí spĺňať určité požiadavky. Skôr však, a toto je dôležité, aby sme mohli posúdiť, či je pravdivá alebo nepravdivá, musí sa nachádzať „v pravde“. Čo pod tým Foucault myslí?

Foucault spomína príklad biológie, konkrétne Johanna Gregora Mendela, ktorý prišiel s novými poznatkami v oblasti genetiky. Hoci Mendel má z dnešného pohľadu, resp. dnešného stavu biologického poznania pravdu, vedci z oblasti biológie 19. storočia Mendelove teórie ako pravdivé nevideli. Mendel konštituoval dedičnú vlastnosť ako úplne nový biologický predmet. Tento nový predmet si však už vyžaduje nové pojmové nástroje a nové teoretické základy. Mendel hovoril síce pravdu, ale nebol „v pravde“ biologického diskurzu svojej doby.

Foucault v tejto súvislosti tvrdí, že „vždy sa môže stať, že v rámci nejakého divokého vonkajšku niekto povie pravdu; v pravde sme však iba vtedy, keď sa pri každom zo svojich diskurzov riadime pravidlami istej dis-

¹⁵ Foucault, *Rád diskurzu*, 21.

kurznej ‚polície‘.“¹⁶ Pravdu je teda možné vysloviť len v rámci určitého diskurzu a jeho pravidiel. Disciplína je princíp kontroly produkcie diskurzu. Určuje mu jeho medze hraním istej totožnosti, ktorá má podobu permanentnej aktualizácie pravidiel.

Autora, komentáre a rozvoj disciplín môžeme chápať ako nevyčerpatel'né zdroje tvorby diskurzov. Je to zrejme tak, no ako upozorňuje Foucault, sú to zároveň aj „princípy donucovania; a je pravdepodobné, že ich kladnú a rozmnožujúcu úlohu môžeme vysvetliť iba vtedy, keď si uvedomíme ich reštriktívnu a donucovaciu funkciu.“¹⁷

Je tu ešte aj tretia skupina procedúr na kontrolu diskurzov. Tentoraz nejde o ovládnutie síl sprevádzajúcich diskurzy ani o odvrátenie náhodnosti ich výskytu, ale ide o určenie podmienok ich uvedenia a uplatnenia, o vnútenie určitého počtu pravidiel jednotlivcom, ktorí diskurzy udržiavajú a zabránenie tomu, aby mal k nim hocikto prístup.¹⁸ V tomto prípade sa teda preried'uje počet hovoriacich subjektov. To má za úlohu zamedziť prístup do diskurzu tomu, kto nevyhovuje určitým požiadavkám alebo už od začiatku nie je na to kvalifikovaný. Tento cieľ je možné dosiahnuť akýmsi „rituálom“, čo sú rôzne spôsoby a metódy na vymedzenie hraníc manipulovania s diskurzom, je to určenie okolností, za akých môže byť diskurz vypovedaný, súhrn znakov, ktoré musia diskurz sprevádzať a napokon tento „rituál“ určuje predpokladaný alebo vynútený účinok pôsobenia diskurzu, jeho pôsobenie na tých, komu je adresovaný. Ako tvrdí Foucault, „náboženský, právny, terapeutický a čiastočne aj politický diskurz je neodlučiteľne spätý s týmto uplatňovaním rituálu, ktorý hovoriacim subjektom určuje osobitné vlastnosti a zároveň konvenčné úlohy.“¹⁹

Ďalšou možnosťou kontroly diskurzov sú „spoločnosti diskurzov“. Ich úlohou je uchovávať a produkovať diskurzy tak, aby obiehali iba v istom uzavretom priestore a distribuovať ich podľa určitých pravidiel. Foucault to poukazuje na príklade na akte písania, tvorbe spisovateľov; akt písania, ako je v súčasnosti inštitucionalizovaný v knihe, v systéme vydávania a v osobnosti spisovateľa, sa odohráva v akejsi „spoločnosti diskurzu“, ktorá je síce rozptýlená, ale pôsobí aj tak nátlakovo.

¹⁶ Foucault, *Rád diskurzu*, 23.

¹⁷ Foucault, *Rád diskurzu*, 24.

¹⁸ Buraj, *Foucault a moc*, 30.

¹⁹ Foucault, *Rád diskurzu*, 25.

Tretím spôsobom tejto skupiny metód kontroly diskurzov sú náboženské, politické a filozofické doktríny. Doktrína viaže jednotlivcov k určitému typu výpovedí a v dôsledku toho im zakazuje všetky ostatné. Avšak aj spätne využíva isté druhy výpovede, aby jednotlivcov navzájom viazala a tým ich odlišila od ostatných. Určité analógie s týmto typom kontroly diskurzov možno nájsť v teórii nemeckého politológa Karla Deutscha (1912-1992). Podľa neho štátna ideológia zohráva rolu istého informačného filtra. Podľa Deutscha totiž existujú určité informácie, ktoré odporujú základným významovým schémam, ktoré si politický systém pre seba vytvoril. Deutsch predpokladá, že informácie, ktoré z ideologického hľadiska nie sú podstatné alebo mu odporujú, sú ohrozením jeho fungovania. Vzniká tu následne potreba oddeliť relevantné informácie od nerelevantných – podobne ako je potrebná regulácia a kontrola diskurzu.

Poslednou formou kontroly, ale určite nie najnevýznamnejšou, je sociálne prisvojovanie si diskurzov. V tomto je podľa Foucaulta ukázkovým modelom systém školstva. Oficiálne môže mať študent právo na prístup k akémukoľvek druhu diskurzov, avšak školský systém je pri ich šírení, umožňovaní, ale aj zakazovaní ovplyvňovaný rozdielmi, protikladmi a spoločenskými bojmi. Každý školský systém je podľa Foucaulta „politickým spôsobom zachovávaní alebo pretrvávania spôsobu prisvojovania si diskurzov, vrátane ich vedenia a moci.“²⁰ Pre Foucaulta sú totiž práve diskurzy miestom, kde sa stretáva a spája vedenie s mocou.

Moc a vedenie

Pravda, Foucault nie je prvým ani jediným mysliteľom, ktorý hovoril o vzťahu moci a vedenia. Spomeňme z dejín filozofického a politického myslenia napr. Francisa Bacona, ktorý už v roku 1620 písal o tom, že „ľudské vedenie a moc splývajú v jedno.“²¹ Bacon však vyzýva ľudí k tomu, aby sa vedenie a vedecké poznatky nestali snahou po získaní moci či osobnej slávy. Pravý cieľ vedy spočíva podľa neho v tvorbe osohu pre život. Na rozdiel od Foucaulta je však pre Bacona vedenie len predpoklad moci. Aj keď Bacon tvrdí, že „cesta k moci a cesta k ľudskému vedeniu sú navzájom tesne späté

²⁰ Foucault, *Rád diskurzu*, 28.

²¹ Bacon, *Nové Organon*, 79.

a sú skoro totožné“,²² tak ich výsledky a ciele sú od seba odlišné. U Foucaulta sa však s rozdelením úloh medzi moc a vedenie ťažko stretne-me. Vedenie pre neho nie je predpokladom moci ako u Bacona, ale moc resp. mocenské vzťahy sú už obsiahnuté vo vnútornej štruktúre vedenia.

Vedenie je od moci závislé. To znamená, že moc určuje vedenie. Cez svoje mechanizmy, vzťahy a techniky určuje, čo sa môže poznávať a skúmať, o čom sa môže hovoriť a o čom nie, kto má moc hovoriť a kto by mal mlčať, čo môže byť považované za pravdivé, za vedecké, čo je obhajovateľné a čo kritizovateľné a pod. Mohli by sme konštatovať, že moc dáva formu vedeniu. U niektorých Foucaultových interpretov môžeme nájsť tézu, že Foucault stotožňuje vedenie s mocou resp. moc s vedením, že sú v podstate totožné. Azda najvýstižnejším charakterom vzťahu moci a vedenia je u Foucaulta vzťah ich vzájomného podmienenia. O tomto sa zmieňuje aj v jednom rozhovore, kde kritizuje tých, čo mu podsúvajú tézu, že moc a vedenie sú totožné. Moc a vedenie sú charakteristické svojimi „vzťahmi podmienovania, nie vzťahmi totožnosti.“

Ako príklad uveďme problém utvárania medicínskej vedeckosti fenoménu šialenstva, o ktorom sa Foucault zmieňuje najmä vo svojich skorších prácach. Vznik tohto fenoménu bol spätý so širokým komplexom historických a sociálnych procesov, najmä však s novými mocenskými inštitúciami a novou mocenskou praxou. Toto však neznamená spochybňovanie vedeckosti psychiatrie, skôr naopak; skutočnosť, že psychiatria získala v modernej spoločnosti dôležité postavenie, súvisí aj s tým, že na rozdiel napr. od náboženstva si zakladá na svojej príslušnosti k vedeckému poznaniu. Psychiatria teda plní v modernej spoločnosti dvojakú úlohu; na jednej strane je mocenskou inštitúciou predstavujúcou určitú formu sociálnej kontroly a zároveň je aj jeden zo spôsobov organizácie vedeckého poznania, kde sa zároveň tieto úlohy podmieňujú a dopĺňajú. Napr. lekár-psychiater sa stáva v 19. storočí ten, kto odhaľuje duševnú chorobu v jej „pravde.“ Nie je náhoda, že glorifikácia lekára sa objavuje v čase, keď medicínska moc nadobúda záruky svojej existencie, legitimacy a autority v privilégiách medicínskeho poznania; jedine lekár sa stáva tým, kto je oprávnený a kompetentný vyjadrovať sa k „pravdám“ chorôb a ľudského zdravia. Od tejto doby sa lekárskeму diskurzu pripisuje pravdivosť, váha a dôležitosť na rozdiel od ľudových liečiteľov, kňazov (vyháňáčov „diabla“) či predstavi-

²² Bacon, *Nové Organon*, 166.

teľov rôznych alternatívnych „nevedeckých“ medicín. Lekár je predstaviteľom vedeckého diskurzu, podobne ako fyzik či chemik. Avšak, a toto je z hľadiska pravdivosti diskurzu a vzťahu vedenia a moci zaujímavé pozorovanie, stačí ak lekár príde o svoje miesto alebo je z pohľadu pacientov preložený na menej významné pracovisko alebo hlása názory nie celkom v súlade so všeobecne platným medicínskym diskurzom daného miesta a doby, tak hodnota jeho výpovede rapídne klesne, hoci jej faktický obsah by ostal zachovaný alebo jeho „alternatívne“ mimodiskurzne metody by mohli mať pozitívny efekt na zdravie pacientov.

Disciplinárna moc

Vieme, že Foucault sa snaží písať najmä o dejinách; o dejinách šialenstva, myslenia, sexuality, či moci. Keď však o nich píše, robí tak skôr pre lepšie poznanie a pochopenie súčasnosti či prítomnosti ako pre poznanie minulosti. V jeho chápaní dejín je história stále prítomná v súčasnosti. Minulosť sa odráža v postojoch, názoroch, v štýle myslenia jednotlivcov. Preto chce „písať históriu minulosti pojmami prítomnosti“, resp. „písať históriu prítomnosti“²³ súdobej spoločnosti. Túto spoločnosť skúma z viacerých uhlov. Podľa toho, z akého pohľadu ju práve popisuje, nazýva ju rôznymi prídavnými menami: niekedy je industriálna, niekedy kapitalistická, inokedy inkvizitická či panoptická. Pri svojich historických skúmaníach však Foucault prichádza k zisteniu, že ľudská spoločnosť je najmä spoločnosťou disciplinárnu. Pojem disciplinárna spoločnosť je odvodený od pojmu disciplinárna moc.²⁴

Disciplinárna moc nepredstavuje univerzálny typ moci, ale zvláštny konkrétne-historický typ moci so svojimi špecifickými inštitúciami a mechanizmami, ktoré vznikli na začiatku 19. storočia a ktoré zavádzajú nové techniky uplatňovania moci, riadenia a kontroly jednotlivcov či nové formy trestania a pod.

Podľa týchto úvah by sme mohli prísť k záveru, že najdôležitejším prvkom v sústave disciplinárnej moci sú jej inštitúcie. Ide najmä o inštitúcie ako školy, továrne, nemocnice, nápravné zariadenia a pod., teda o mechanizmy, ktoré fungujú na úrovni tzv. mikroúrovni moci, na úrovni

²³ Foucault, *Dozerať a trestať*, 35.

²⁴ Buraj, *Foucault a moc*, 97.

alebo v oblasti kontaktu moci s ľudskou telesnosťou. Keďže jednou z nie bezvýznamných funkcií týchto inštitúcií je aj *dozerat' a trestat'*, nazýva ich Foucault niekedy aj inštitúciami uväznenia.

Ak sa začítame do Foucaultovej práce *Dozerat' a trestat'*, tak musíme vidieť, že primárne ho zaujíma prax – disciplinárna prax uväznenia a normalizácie a tomu adekvátne a zodpovedajúce mocenské techniky.

Foucault porovnáva, resp. stavia do protikladu dve formy uväznenia, tak ako sa vyformovali v dejinách ľudskej spoločnosti. Prvá forma, pretrvávajúca do konca 18. storočia, bola zameraná na marginálne indivíduá, na neprispôsobivých jednotlivcov, asociálov, tulákov či bláznov. Títo ľudia boli marginálni k existujúcim sociálnym skupinám, k vlastnej rodine, k vlastnej komunite – teda k existujúcej spoločnosti. A táto spoločnosť k nim aj podobne pristupovala: ak sa jednotlivec svojim správaním izoloval zo spoločnosti, tak táto ho za to uväznením zo svojich radov vylúčila. Tento prístup sa však mení príchodom 19. storočia. Primárnym a konečným cieľom disciplinárnej spoločnosti už prestáva byť izolácia a vylúčenie jednotlivca zo spoločnosti, ale jeho pripútanie k nástrojom normalizácie.

Novým javom v disciplinárnej spoločnosti však nie je samotné uväznenie. Nové sú jeho techniky. Preto Foucault stotožňuje disciplinárnu moc najmä s jej technikami a keď o nej hovorí, tak ju označuje jednoducho „disciplíny.“ A ako Foucault ďalej vysvetľuje, „disciplíny sú súborom drobných technických vynálezov, ktoré umožnili zväčšiť užitočnú veľkosť multiplicít a zároveň znížiť nevýhody moci, ktorá ich musí riadiť, aby sa stali užitočnými. Multiplicita, či už je to dielňa, alebo národ, armáda, alebo škola, dosiahne prah disciplíny vtedy, keď sa pomer medzi užitočnou veľkosťou a mocenským vkladom stane výhodný.“²⁵ Disciplinárna moc za svoje pomerne rýchle rozšírenie a historický úspech vďačí aj tomu, že techniky, ktoré používa, nielen že usporiadavali jednotlivcov do efektívne fungujúceho celku, ale zároveň ich aj individualizovali. Alebo povedané inými slovami; disciplinárna moc skôr akoby si mala všetko podriadiť, tak radšej analyzuje, triedi, porovnáva, oddeľuje, klasifikuje či usporadúva jednotlivcov do hierarchií.²⁶

Ak sa Foucault zmieňuje o „rozsiahlych historických procesoch“, tak to ešte celkom neznamená, že by nereflektoval aj menšie procesy či udalos-

²⁵ Foucault, *Dozerat' a trestat'*, 220.

²⁶ Buraj, *Foucault a moc*, 99-100.

ti. Ako sme spomínali v kapitolách o Foucaultovej metodológii, Foucault kladie dôraz aj na prvý pohľad nepatrné, malé procesy a udalosti. Robí tak nielen preto, že veľké procesy sa skladajú práve z týchto malých udalostí, ale najmä, že tieto „malicherné“ udalosti môžu mať významný či dokonca rozhodujúci vplyv na dôležité a zásadné premeny a procesy v štruktúrach spoločnosti.

Nástup a rozvoj kapitalistickej ekonomiky a hospodárstva a zásadné zmeny v štruktúre, fungovaní a efektívite materiálnej výroby v priebehu 17. a 18. storočia mali za následok vznik nového ekonomického modelu moci. Zrejme najlepšie si jeho fungovanie priblížime pri porovnaní s predchádzajúcou mocou existujúcou vo feudálnom zriadení. Môžeme konštatovať, že feudálna moc bola z rôznych aspektov príliš nákladná. Bolo tak preto, lebo fungovala na princípe násilia a odčerpávania zdrojov: odoberala majetok, produkty a peniaze prostredníctvom daní, plienenia, vojen, využívaním a odoberaním ľudských zdrojov nútenými prácami „na pánskom“ a pod. Toto však boli zároveň aj dôvody, pre ktoré feudálna moc narážala na odpor, na potlačenie ktorého musela vynakladať pomerne značné materiálne a finančné prostriedky, aby si udržala svoju pozíciu a moc. Mechanizmus a spôsob fungovania feudálnej moci bol nákladný aj z dôvodov ťažkopádnosti, nejednotnosti a pomerne aj náhodnosti a vykonávania moci podľa ľubovôle príslušného panovníka či suveréna a často sa uplatňovala iba na lokálnej úrovni bez zohľadňovania dôležitých detailov a individuálnych rozdielov ľudí. Feudálna moc bola neefektívna aj z dôvodu, že sa zameriavala na produkty práce viac než na faktory ovplyvňujúce efektívnosť výroby a na prisvojenie si producentov statkov než na ich výkonnosť.

Disciplinárna moc je založená na inom princípe. Snaží sa dištancovať od násilných a nákladných metód feudálnej moci. Jej nové techniky a metódy sa zdajú byť účinnejšie a zároveň výrazne lacnejšie. V porovnaní s feudálnou spoločnosťou sú, ako tvrdí Deleuze „naše disciplinárne spoločnosti prestúpené kategóriami moci, ktoré môžeme definovať takto: stanovenie nejakého cieľa, produkcia užitočného výsledku, kontrolovanie určitej populácie a riadenie života“, pričom „staré suverénne spoločnosti boli definované inými kategóriami: odvod (akt odvádzania z činností či produktov) a rozhodovanie o smrti (zbaviť života alebo nechať žiť).“²⁷ Namiesto diskontinuálnych, pompéznych a ťažkopádnych postupov disciplinárna moc

²⁷ Deleuze, *Foucault*, 120.

zavádza diskkrétne, nenápadné, kontinuálne a individualizované techniky a metódy, ktoré prenikajú do celého organizmu spoločnosti. Prednosťou disciplinárnej moci je aj to, že funguje akoby automaticky, vďaka svojim mechanizmom a racionálnemu a efektívnemu usporiadaniu svojich elementov. Taktiež jej podstatnou charakteristikou už nie je len odčerpávanie a odoberanie zdrojov a statkov, ale sa sama zapája do výrobného procesu a podnecovania jeho zisku a efektívnosti. Primárnou úlohou disciplinárnej moci sa stáva snaha vyťažiť v tejto oblasti maximum produktívnych síl z tela výrobcu. Foucault hovorí o tzv. „politickej ekonómii tela“. Telo je „priamo vnorené do politického boja“ a „toto politické obsadenie tela je komplexnými a recipročnými vzťahmi späté s jeho ekonomickým využívaním; mocenské a ovládajúce vzťahy sa tela zmocňujú prevažne ako pracovnej sily; na druhej strane je však jeho konštituovanie ako pracovnej sily možné iba v systéme podrobovania, kde je aj potreba starostlivo upraveným, vypočítaným a využívaným politickým nástrojom. Telo sa stáva užitočnou silou iba vtedy, keď je produktívnym a zároveň podrobeným telom.“²⁸ Efektivita disciplinárnej moci je teda možná len v tom prípade, že telo (robotník, výrobca atď.) je nielen produktívne, ale aj poslušné a podmanené. Neefektivita feudálnej moci spočívala aj v tom, že vynakladala mnoho síl a prostriedkov na potlačenie častého odporu voči nej. Disciplinárna moc sa chce tomuto vyhnúť a preto „zvyšuje telesné sily (v zmysle ekonomickej užitočnosti) a znižuje ich (v zmysle politickej poslušnosti).“²⁹ Ak sa teda ekonomický systém feudálnej moci opieral hlavne o princíp „odoberanie – násilie“, tak ekonómia disciplinárnej moci sa asi najcharakteristickejšie opiera o princíp vyjadrený formulou „poslušnosť (miernosť) – výroba – zisk.“³⁰

Hlavnou a prvoradou funkciou disciplinárnej moci v jej ranom období bolo zabezpečiť poriadok v rozsiahlych oblastiach spoločenského života, a to najmä pomocou represívnych metód typu zakazovania, trestania, donucovania, potláčania a pod. Postupne s dejinným vývojom a rozvojom kapitalistickej spoločnosti však s postupným zdokonaľovaním a rozširovaním disciplinárnych techník nadobúda disciplinárna moc aj nové pozitívne, tzv.

²⁸ Foucault, *Dozerat' a trestat'*, 30.

²⁹ Foucault, *Dozerat' a trestat'*, 140.

³⁰ Foucault, *Dozerat' a trestat'*, 219.

produktívne funkcie. Nemá už za úlohu len zabraňovať tvoreniu pre ňu nežiaducich síl, ale sama snaží tvoriť, riadiť a usporadúvať.

V súvislosti s týmito charakteristikami disciplinárnej moci píše Foucault o jej dvoch zámeroch či cieľoch. Chce umožniť jednotlivcom resp. prinútiť ich, aby zvyšovali svoje schopnosti, produktivitu, teda užitočnosť. „Disciplíny čoraz viac fungujú ako techniky na fabrikovanie užitočných indivíduí.“³¹ Ďalším cieľom disciplinárnej moci efektívne riadenie masy ľudí, ktoré je potrebné najmä v súvislosti so zvyšujúcou sa produkciou a výrobou.

Vznik a fungovanie disciplinárnej moci tvorí v podstate akýsi kruh: najskôr významné ekonomické premeny modernej spoločnosti predniesli požiadavku na zefektívnenie fungovania moci a opačne: nová ekonómia moci, ktorá týmto vznikla, pomáha zefektívniť celý výrobný proces a fungovanie spoločnosti.

Významné, zásadné zmeny, ktoré sa udiali nástupom novej ekonómie disciplinárnej moci, podnietili vývoj a nástup významnej zložky mocenského systému, a to kontroly. Význam kontroly vzrástol vo všetkých oblastiach existencie modernej spoločnosti, najviac asi vo výrobnjej sfére. Čím sa výrobné nástroje a postupy stávajú zložitejšími, tým sa zväčšuje deľba práce a je potreba kontrolných funkcií disciplinárnej moci. Kontrola resp. „dozeranie sa potom stáva osobitnou funkciou, ktorá však musí byť integrovaná do výrobného procesu; musí ho v celom jeho priebehu sprevádzať.“³² Kontrola teda neplní len funkciu podmanenia, ale sa stáva integrálnou súčasťou výrobného procesu, či v dokonca jeho rozhodujúcim činiteľom. Je to celkom pochopiteľné; pri existujúcich nárokoch a špecializovanej diferenciacii výrobnjej sféry môže chyba, nepozornosť, neznalosť alebo nedbalosť hoci aj jedného pracovníka spôsobiť veľké škody či dokonca v istých typoch prevádzok ohroziť životy ľudí.

Pre čo najväčšiu efektivitu funkcie kontroly bolo potrebné prispôbiť jej povahu a mechanizmy. V starých manufaktúrach sa kontrola vykonávala sporadicky a špecializovanými kontrolórm, avšak s príchodom novej ekonómie moci a v súlade s požiadavkami, ktoré boli nastolené s nástupom moderného spôsobu výroby, kontrola funguje nepretržite. Do určitej miery ešte existuje hierarchické riadenie a kontrola, avšak vzniká tu nový, efek-

³¹ Foucault, *Dozerat' a trestat'*, 211.

³² Foucault, *Dozerat' a trestat'*, 176.

tívnejší systém kontroly. Kontrola totiž „funguje ako sieť vzťahov, ktoré postupujú nielen zhora nadol, ale do istej miery aj zdola nahor a nabok.“ Ako Foucault pokračuje ďalej, podstatou tejto novej kontroly je „ustavičný dozor nad dozorcami.“ Týmto vzniká efektívny systém kontroly, ktorého sa zúčastňujú aj radoví zamestnanci, ktorí sa navzájom kontrolujú. „To disciplinárnej moci umožňuje byť úplne indiskrétnou, pretože je všade a vždy je bdelá, ved' zásadne nenecháva nijakú oblasť mimo dozoru a pretože ustavične kontroluje aj tých, čo sú poverení kontrolovaním; zároveň jej to umožňuje byť úplne diskretnou, pretože funguje permanentne a najčastejšie potichu.“³³ S týmto systémom kontrolnej moci sa môžeme stretnúť v rôznych sférach, v školstve, úradoch, väzniciach, armáde a pod. Kontrolný mechanizmus má slúžiť na to, aby čo najmenej oblastí alebo činností zostalo utajených. Kontrolované by malo byť všetko, kontrolovateľný by mal byť každý.³⁴

V súvislosti s týmito charakteristikami foriem disciplinárnej moci a kontroly zavádza Foucault vlastný pojem „biomoc.“

Biomoc

Vo Foucaultovom ponímaní ide o špecifický druh moci, ktorá sa snaží riadiť a určovať ľudský život v jeho rozmanitých podobách. Chce kontrolovať jednotlivcov, rovnako ako aj demografické a biologické procesy obyvateľstva. Ako vysvetľuje Foucault, úlohou modernej biomoci už nie je usmrcovať, ale naopak, život udržiavať a ovládnuť ho, a to aj do oblastí, kde done dávna mala prevahu smrť. Jedným z charakteristických prejavov moci zvrchovaných vládcov v minulosti bolo totiž právo a moc nad životom a smrťou svojich poddaných. Toto právo však Foucault považuje za neekvivalentné, pretože právo rozhodovať so životmi poddaných je odvodené od práva panovníka na ich smrť. „Panovník vykonáva svoje právo nad životom len tak, že zapojí do hry i svoje právo zabiť alebo sa zabitia zdržať; jeho moc nad životom sa vyznačuje iba smrťou, ktorú má právo vyžadovať. Právo, ktoré sa formuluje ako právo života a smrti, je v skutočnosti právom zbaviť života alebo nechať žiť.“³⁵ Právo suverénneho panovníka nad životmi obyvateľstva teda spočívalo v práve poslať niekoho na smrť alebo ho nechať

³³ Foucault, *Dozerat' a trestat'*, 179.

³⁴ Buraj, *Foucault a moc*, 105.

³⁵ Foucault, *Vôle k věděni*, 158.

žiť. Toto právo symbolizoval meč. Právo meča sa uplatňovalo dvoma spôsobmi; priamo a nepriamo. Nepriamo väčšinou tak, že panovník poslal poddaných bojovať do vojny za svoje záujmy a týmto vznikal reálny predpoklad, že pre mnohých sa to skončí smrťou. Ak by však odmietli, tak by ich s najväčšou pravdepodobnosťou čakal trest smrti za neuposlušnosť panovníkovho rozkazu. To je priamy spôsob realizácie práva meča. Trest smrti teda hrozil najmä tým, ktorí konali proti vôli suverénneho panovníka.

Táto feudálna moc bola teda založená na princípe odoberania, nebola to moc, ktorá chce tvoriť a skvalitňovať biologickú reprodukciu či ekonomickú efektivitu. Príchodom modernej biomoci sa situácia mení. Nechce už život odoberať, ale riadiť ho. Novu mocenskú stratégiou sa stáva kontrolovať, usmerňovať, stimulovať sily a faktory, ktoré sa podieľajú na tvorbe a skvalitňovaní života jednotlivcov ako aj širokej masy. Väčší dôraz kladie moc už nie na smrť, ale na život. Nesnaží sa už presadzovať právo nad smrťou, ale chce premiestňovať jednotlivcov do oblasti užitočnosti, kde sú hodnotení, hierarchizovaní, efektívne využívaní atď. Hlavným objektom politického boja už nie je právo na smrť, ale právo na život. Toto právo je však už nezlučiteľné s tradičným právom suverénnej moci, teda s právom meča.

Foucault uvádza, že v modernej spoločnosti sa už vojny nevedú v mene určitého suveréna, ale v mene života všetkých. Celé populácie povstávajú, aby sa vzájomne zabíjali v mene vlastného prežitia. Vojny zabíjajúce také veľké množstvo ľudí vedú režimy ako správcovia života, tiel a rasy. Ako píše ďalej Foucault, „čím viac sa technológie vojen prikláňajú k úplnému vyhubeniu, tým viac sa rozhodnutie spustiť alebo nespustiť tento mechanizmus riadi holou otázkou prežitia. Tento proces dnes kulminuje v atómovej situácii: moc vystaviť jednu populáciu všeobecné smrti je náprotivkom moci zaistiť druhé zachovanie života. Princíp: moc zabíjať pre možnosť žiť, ktorá je pilierom bojovej taktiky, sa stáva princípom stratégie medzi štátmi. Ale život, o ktorý tu beží, nie je právna existencia panovníka, ale biologická existencia populácie. Ak sa stala snom modernej moci genocída národa, nejde tu o návrat starodávneho práva zabíjať; je to preto, že moc sa kladie na rovinu života, druhu, rasy a masového fenoménu populácie, a na nej sa takisto vykonáva.“³⁶ Teda podľa Foucaulta môcť žiť predpokladá aj možnosť zabíjať iných. Tento vzťah sa ako princíp prenáša potom aj do medzinárodných vzťahov.

³⁶ Foucault, *Vůle k věděni*, 159-160.

Trest smrti bol popri vojne druhou hlavnou formou práva meča. Dejinným vývojom a nástupom novoveku sa počet popravených oproti zabíjaným vo vojnách stále znižoval. Dôvodom však nie je väčšia humánnosť spoločnosti, ale pragmatizmus modernej biomoci. Jej snahou je totiž zabezpečiť, udržiavať, upevňovať a riadiť život. Preto legitímne je zabíjať iba tých, ktorí pre druhých predstavujú istý druh biologického nebezpečenstva.

So vznikom a rozvojom biomoci a s jej rozšírením do rozsiahlych sfér života spoločnosti vznikli nové „politické technológie“, ktoré Foucault rozdeľuje do dvoch základných skupín a ktoré sa v priebehu 17. a 18. storočia stali všeobecnými formulami ovládania. Prvá skupina sa sformovala skôr, už v 17. storočí. Sústredila sa najmä na telo; na telo ako stroj – na jeho výcvik, zvyšovanie jeho zručností a schopností, na rast jeho užitočnosti a poslušnosti a na jeho začlenenie do administratívnej a ekonomickej kontroly. Toto všetko bolo zabezpečené procedúrami moci, ktoré Foucault nazýva „politickou anatómiou ľudského tela.“³⁷ Tento typ moci nad telom predstavoval jeden z nevyhnutných predpokladov ekonomického rozvoja kapitalistickej spoločnosti. Proces industrializácie by totiž podľa Foucaulta nebol možný, keby sa jeho súčasťou nestali aj účinné disciplinárne techniky, ktoré mali za úlohu prispôbiť ľudské telá daným výrobným úkonom, delbe práce, a disciplíne.

Druhá „politická technológia“ vznikla trochu neskôr, približne v polovici 18. storočia. Aj táto sa zameriava na telo; ale viac jej ide o biologické procesy: o plodnosť, pôrodnosť a úmrtnosť, sexuálne chovanie, o zdravotný stav obyvateľstva a celkový spôsob života obyvateľstva. Toto je zabezpečované sériami intervencií a regulatívnymi kontrolami, ktoré Foucault nazýva „bio-politika populácie.“ Ak moc nad telom bola potrebná pre nástup industrializmu a kapitalistickej ekonomiky, tak bio-politika je jedným z dôsledkom jej rozvoja. Jej nástup vyplynul z demografických javov, najmä s nárastom pôrodnosti, s predlžovaním ľudského života, so zvyšujúcimi sa nárokmi na kvalitu života, s migráciou a potrebou umiestnenia pracovnej sily. Jednou z podstat bio-politiky je, že štát má poznať svoje obyvateľstvo, ak chce úspešne riadiť spoločnosť. Ak by sme chceli zhrnúť podstatu foucaultovsky chápanej bio-politiky obyvateľstva, tak je to spôsob, akým sa štát od 18. storočia pokúša racionalizovať s ním súvisiace problémy. O modernej bio-politike je možné začať hovoriť vtedy, keď človek ako bio-

³⁷ Buraj, *Foucault a moc*, 108.

logický druh a jeho životné prejavy vstupujú „ako predmet do strategického programu politikov.“ A v súvisi s Aristotelom k tomu Foucault dodáva: „Človek zostával po tisícročia tým, čím bol pre Aristotela: živým tvorom schopným politického života; moderný človek je živočíchom v politike, v ktorej je jeho život ako živej bytosti sproblematizovaný.“³⁸

Zistenie, že prosperita a sila štátu závisí od stavu a výkonnosti jeho populácie, nie je novodobým zistením. Avšak až teórie vzniknuté v 18. storočí odhalili širší politický a sociálny kontext tejto problematiky. Foucault tým myslí dve politické utópie, ktoré však neboli až tak celkom utópiami, lebo boli z určitej časti aj realizované v praxi. Prvá z nich je tzv. *Polizeiwissenschaft*, teda po nemecky „veda o polícii“ a druhá tzv. Benthamovo panoptikum, pomenované podľa filozofa Jeremyho Benthama.

Polizeiwissenschaft na základe podrobnej analýzy dobových textov Foucault definuje ako teóriu všetkého, čo by nejakým spôsobom mohlo pomôcť k upevneniu štátu, k udržaniu poriadku a disciplíny v spoločnosti a k zabezpečeniu blahobytu obyvateľov. Polícia tu nie je, ako v dnešnom ponímaní, inštitúcia či mechanizmus fungujúci vo vnútri štátu, ale predstavuje štátnu techniku vlády. Je teda chápaná ako druh politickej technológie, ktorá vykonáva nad ľuďmi politickú moc. Hlavným nástrojom jej činnosti je kontrola spoločných aktivít jednotlivcov. Polícia tak môže pokrývať širokú oblasť činnosti obyvateľov. Foucault analyzuje texty dobového autora Nicolasa de Lamara, ktorý vymenúva oblasti, nad ktorými by mala mať v rámci štátu polícia dohľad. Sú to náboženstvo, morálka, zdravie, zásobovanie, komunikácie a verejné budovy, verejná bezpečnosť, veda a umenie, obchod, priemysel, sluhovia a chudobní. Takéto široké pole zásahov snád' do všetkých oblastí života ľudí by sa dalo označiť za totalitu. Treba však poznamenať, že do týchto oblastí zasahuje zo svojho špecifického uhla pohľadu. Napr. pri náboženstve sa nezaobera pravdivosťou dogmatických formulácií, ale posudzuje ho z pohľadu morálnej kvality života. Ak sa stará do zdravia a zásobovania, tak to robí kvôli starosti o život ľudí. Pri starostlivosti o obchod, továrne, chudobných či verejný poriadok jej ide o príjemné stránky života. Jediným zámerom polície podľa teórie *Polizeiwissenschaft* je teda „viest' človeka k najväčšiemu šťastiu, akému sa v tomto živote môže tešiť. Inými slovami, polícia sa stará o pohodlie duše (vd'aka náboženstvu a morálke), o pohodlí tela (strava, zdravie, oblečenie, bývanie) a o bohatstvo

³⁸ Foucault, *Vôle k věděni*, 166.

(priemysel, obchod, pracovná sila). Môžeme tak konečne povedať, že polícia bdie nad výhodami, ktoré je možné získať jedine životom v spoločnosti.“³⁹ Štát by sa mal teda starať o šťastie ľudí. K tomu Foucault dodáva: „Dobre viem, že od začiatkov západnej politickej filozofie každý vedel a hovoril, že trvalým cieľom vládnutia má byť šťastie ľudí, no toto šťastie sa chápalo ako výsledok alebo účinok skutočne dobrého vládnutia. Odteraz šťastie nie je priamy účinok. Šťastie indivíduí je potrebné pre prežívanie a rozvoj štátu. Je to podmienka, je to nástroj a nie jednoducho následok. Šťastie ľudí sa stalo prvkom moci štátu.“⁴⁰ Polizeiwissenschaft mala ambiciózne a navonok ušľachtilé ciele. Druhou stranou mince však ostáva, ako by ich dôsledná realizácia dopadla v praxi.⁴¹

Normalizačná spoločnosť

Ako sme už v spomínali, Foucault uvažujúc o politických a právnych koreňoch modernej disciplinárnej spoločnosti, venuje pomerne malú pozornosť veľkým historickým udalostiam, ako boli napr. revolúcie alebo deklarácie práv, ale ťažisko jeho intelektuálneho záujmu spočíva malých, nenápadných a postupných zmenách, ktoré stáli v pozadí veľkých udalostí. O to viac však, podľa Foucaulta, posúvali v modernej spoločnosti ťažisko od práva k disciplinám a od moci zákona k moci normy.⁴² Zdá sa, že nastupujúca vládnuca trieda si bolo tohto v praxi vedomá a od začiatku vedela, že na zabezpečenie, udržanie a upevnenie svojej moci jej nepostačuje uskutočniť revolúciu a zmeniť ústavu. V súvislosti s týmito zmenami bolo potrebné vypracovať nové politické technológie a uviesť do činnosti mocenské mechanizmy, ktoré by boli schopné preniesť túto nadvládu do existencie celej spoločnosti, celého sociálneho organizmu.

Foucault z toho vyvodzuje dva závery. Ak chceme skúmať politické a právne predpoklady vzniku moderných štátov a modernej spoločnosti, tak je potrebné si všímať obidva faktory a tendencie: vyhlásenie formálne rovnakých práv a slobôd pre všetkých občanov ako aj zavedenie a rozšírenie disciplinárnych praktík a mechanizmov, ktoré vnášajú do nového systému nerovnoprávne vzťahy podriadenosti a nadriadenosti. Druhé konštatova-

³⁹ Foucault, „Omnes et singulatim,“ in *Myšlení vnějšku*, 188.

⁴⁰ Foucault, „Politická technológia indivíduí,“ in *Moc, subjekt a sexualita*, 225.

⁴¹ Buraj, *Foucault a moc*, 110-111.

⁴² Buraj, *Foucault a moc*, 115.

nie, ktoré Foucault v tejto súvislosti spomína, je, že ak osvietenci „objavili slobody“, tak rovnako „vynašli“ aj disciplíny.

Pre podrobné skúmanie takéhoto vývoja si Foucault vytyčuje oblasť, v ktorej sa podľa neho moc najviac prejavuje, a to oblasť penalty. V podstate celá jeho kniha *Dozerat' a trestat'* sa zaoberá podobami penálnej teórie a praxe od stredoveku až po súčasnosť. Foucault chce však najmä zistiť, z akých dôvodov sa na prelome 18. a 19. storočia významne menili spôsoby a formy trestania. Predtým je však potrebné si objasniť, ako vznikala právna moc.

Foucault prezentuje názor, že v klasickej stredovekej feudálnej spoločnosti neexistovala všeobecne rozšírená právna moc. Moc, čo existovala, bola politická moc privlastňujúca si právo. Táto skutočnosť sa odzrkadľovala na charaktere a tvorbe zákonov, na vedení vypočúvania a súdnych procesov, na vykonávaní trestov, t. j. na celom stredovekom penálnom systéme. V prvom rade v ňom chýbal objektívny zákon a nestranní sudcovia. Zákon skoro vždy reprezentoval vôľu suverénneho monarchu, resp. jeho zástupcu. Keďže zákon sa obvykle stotožňoval s vôľou panovníka, potom aj prestúpenie takéhoto zákona bolo posudzované ako útok na vôľu panovníka či dokonca urážku jeho majestátu. Takýto „zločin“ si vyžadoval exemplárne potrestanie, pričom jeho prevedenie záviselo od vôle suveréna. Trest napĺňa v prvom rade charakter odplaty či pomsty za urážku voči suverénovi.

Zrejme najlepší príklad neprávneho základu moci panovníka trestat' môžeme nájsť na motíve popravy. Jej cieľom nie je znovunastolenie narušenej právnej rovnováhy, ale demonštrácia výrazného nepomeru medzi človekom, ktorý sa odvážil porušiť zákon a panovníkom majúcim neobmedzenú moc. Vyšetrovanie sa konalo tajne, kým sa nepriznal. V stredovekom súdnictve existoval princíp prezumpcie viny, a tá bola považovaná za dokázanú, ak sa k nej obžalovaný priznal.⁴³

Hoci vyšetrovanie bolo tajné, poprava musela byť verejná. Poprava sa chápala ako politický akt. Ako tvrdí Foucault, „verejnú súdnu exekúciu treba chápať ako politický rituál. Svojím spôsobom patrí k ceremóniám, ktorými sa prejavuje moc.“⁴⁴ Stredoveká poprava, viac ako akt završujúci spravodlivosť, predstavoval symbol suverénnej moci panovníka nad poddanými. Poprava však nebola iba politickým rituálom, ale bol aj divadlom, ktoré malo

⁴³ Buraj, *Foucault a moc*, 117.

⁴⁴ Foucault, *Dozerat' a trestat'*, 50.

emocionálne pôsobiť na divákov. Mala v nich predovšetkým prebudiť strach. Poprava sa stáva vzrušujúcim a odstrašujúcim predstavením. Napomáhala k tomu aj dramaturgia celého rituálu: prechod vozu s odsúdeným cez mesto, hlasité čítania obžaloby a rozsudku, verejné pokánie odsúdeného tesne pred popravou za urážky spôsobené Bohu a monarchovi. Každý účastník tohto predstavenia tu zohráva svoju úlohu; či už zločinec, kat alebo zhromaždený dav. Výborný a zároveň desivý opis rituálu popravy prezentuje Foucault na základe štúdia dobových dokumentov hneď na začiatku knihy *Dozerat' a trestat'*.

Výška a spôsob uplatnenia trestu v stredovekom období teda väčšinou nezáviseli od právnej povahy spáchaného zločinu, ale spojenie zločinu a trestu sa odohrávalo pod taktovkou určitého mocenského mechanizmu. Táto moc sa demonštrovala v rituáloch, ceremóniách a výjavoch. Zákony presadzovala viacmenej na rovine osobných vzťahov, a preto ich porušenie chápalo ako osobnú urážku, čoho dôsledkom bolo, že trest využívala viacmenej len ako nástroj krutej pomsty a odplaty. Poprava je „rituál, završenie vyšetrovacieho rituálu i ceremónie, v ktorej triumfoval suverén.“⁴⁵

Podľa Foucaulta rozhodujúca zmena v oblasti trestného systému nastáva, aspoň vo Francúzsku, až okolo roku 1820, po opätovnom nástupe Bourbonovskej dynastie na francúzsky trón, kedy sa vo výraznej miere uskutočňuje reforma trestného a právneho poriadku, ktorá sa prispôbuje zmenám a požiadavkám novej industriálnej spoločnosti. Nový poriadok sa snaží dištancovať od niektorých drastických praktík stredovekej justície. Rovnako netúži po verejnom vykonávaní trestov. Trestanie už nie je otvorenou manifestáciou moci a odstrašujúcim divadelným predstavením. Poprava sa vykonáva v tichosti a bez zbytočných svedkov. Gilotína sa premiestnila z námestia za múry väzenia. Aj mučenie už prestáva byť obvyklým trestom alebo vypočúvacou metódou. Aj keď ešte nie je celkom odstránené, tak na spôsobe prevedenia trestu smrti je badať snaha dištancovať sa od zámeru pôsobiť pri tom odsúdenému fyzickú bolesť.

Reforma trestného poriadku zahájená začiatkom 19. storočia sa snaží jej do platnosti vstupujúce trestné zákony prispôbiť jednotlivcovi. Napríklad sa do trestných zákonníkov zaviedol pojem poľahčujúcich okolností. Tento umožnil sudcom prispôbiť verdikt voči obžalovanému vzhľadom na jeho individuálne zvláštnosti alebo životné pomery. Týmto spôsobom bol

⁴⁵ Foucault, *Dozerat' a trestat'*, 58-59.

narušený princíp predchádzajúcej penálnej teórie a praxe; princíp objektívnosti a univerzálnosti zákonov, reprezentujúcich výlučne iba záujmy spoločnosti, bez akéhokoľvek ohľadu na osobu obžalovaného. S týmto súvisí aj ďalšia zmena v penálnej praxi. Začína sa presadzovať všestranná kontrola jednotlivcov a predmetom kontroly už nie je len to, čo človek naozaj vykonal, ale aj to čo môžu resp. čo by mali vykonať. Vzniká pojem „stupeň nebezpečenstva“, na ktorý sa hľadá a posudzuje sa jednak vzhľadom na skutočný pomer priestupku a platného zákona, ale zároveň aj z hľadiska potenciálneho konania a jeho možných následkov. Z tohto všetkého vyplýva, že v modernom trestnom systéme už nie je možné spoliehať sa výlučne na autonómnu sudcovskú moc.

Tvorcovia legislatívy v 19. storočí si uvedomili, že takúto rozsiahlu kontrolu ľudského konania a činností jednotlivcov nemôže byť justícia schopná zabezpečiť svojimi vlastnými silami. Preto nie je náhoda, že sa do trestného procesu začali zapájať rôzne disciplinárne inštitúcie nesúvisiace s právom; ako napr. psychiatrické, psychologické či pedagogické inštitúcie. Sieť týchto disciplinárnych inštitúcií má za úlohu kontrolovať a naprávať ľudí, aby sa tak predchádzalo a zabráňovalo eventuálnemu páchaniu priestupkov a trestných činov. V podobných intenciách postupujú aj samotní sudcovia, ktorí sa pomerne často pred konečným verdiktom nerozhodujú iba nad tým, podľa akého zákona majú udeliť akú sankciu, ale spolu s odborníkmi z rozličných oblastí posudzujú, aké opatrenia by bolo potrebné prijať, aby sa zločin obvineného už neopakoval, aký vývoj v jeho správaní je možné od neho neskôr očakávať, či je schopný nápravy a až na základe týchto posudkov sa rozhoduje, aký trest by bol pre neho najvhodnejší. Pre túto penálnu prax je teda charakteristické, že do rámca súdneho rozsudku vstupuje celý súbor hodnotiacich, diagnostických, prognostických a normatívnych súdov o kriminálnom indivíduu. Rozsudok v tomto zmysle naberá charakter akéhosi „vedecko-právneho komplexu.“⁴⁶

Na základe povedaného môžeme konštatovať, že sudcovia nie sú jedinými, ktorí súdia, ale „sudcami“ sa svojou participáciou na trestnej moci často stávajú aj kriminológovia, sociálni pracovníci, psychológovia či psychiatri a pod. O významnosti ich moci v rámci trestného konania napovedá aj „právo“ zbaviť jednotlivca svojprávnosti, hoci aj z dôvodu, že sa nespráva podľa zaužívaných pravidiel a noriem. Toto si uvedomoval aj John Stuart

⁴⁶ Buraj, *Foucault a moc*, 121-122.

Mill, ktorý o tom v roku 1859 píše: „Je niečo zavrhnúťhodné a odporne v dôkaze, na základe ktorého bolo možné v ostatných rokoch právne vyhlásiť kohokoľvek za nespôsobilého spravovať svoje vlastné záležitosti... Sliedi sa za každým, aj tým najmenším detailom jeho života. Keď sa nájde čosi, čo... nesie známky odlišnosti od všemocnej každodennosti, neraz sa to úspešne predkladá porote ako dôkaz pomätenosti... Sudcovia a porotcovia sú takí vzdialení od toho, aby pripisovali akúkoľvek hodnotu individualite, ako aj od toho, aby rešpektovali právo každého jednotlivca konať v jeho vlastných záležitostiach tak, ako sa mu javí správnym podľa jeho úsudku a sklonov, že si ani nevedia predstaviť, ako môže zdravý človek túžiť po takejto slobode. Keď niektorí v minulosti požadovali ateistov upaľovať, milosrdní ľudia navrhovali, aby ich namiesto toho zavreli do blázince. Nemali by sme byť prekvapení, ak vidíme, že sa to robí i dnes, a tí, čo to vykonávajú, si blahoželajú, pretože už neprenasledujú pre náboženstvo, ale osvojili si humaný a kresťanský spôsob zaobchádzania s týmito nešťastníkmi, neskrývajú ani trochu svoje uspokojenie nad tým, že sa im dostalo, čo si zasluhujú.“⁴⁷

Aj keď je samozrejmé a jasné, že o zbavení svojprávnosti rozhoduje senát, tak svoje rozhodnutia opiera o posudky daných expertov. Tieto fakty svedčia o výraznom preniknutí disciplín do trestnej praxe. A v nej začína dominovať disciplinárna norma.

Nový penálny systém sa teda líši od pôvodného systému zákonov. Kým zákony v predchádzajúcom systéme mali byť jednoznačne formulované a univerzálne, tak normy vnášajú do nového penálneho systému relatívnosť a subjektívnosť. Kým zákony posudzovali jednotlivcov podľa všeobecne záväzných zákonov a pravidiel, tak normy ich skôr diskvalifikujú a hodnotia na základe viac menej subjektívneho posudku odborníkov. S nástupom normy akoby právo ustupovalo do úzadia. Legislatívne aktivity uskutočňované vo svete po Francúzskej revolúcii sú podľa Foucaulta iba formy, ktoré majú urobiť prijateľnejšou prevládajúcu normu.

To však ešte neznamená, že protiklad medzi zákonmi a normami je absolútny. Zákony ako aj normy totiž tvoria dva spolu súvisiace časti alebo prvky jednej disciplinárnej moci. Tá sa vykonáva ako prostredníctvom zákonov, tak aj prostredníctvom noriem. Preto, ako hovorí aj Foucault, aj keď na scénu nastupujú normy, tak nie je možné konštatovať, že zákony a právo

⁴⁷ Mill, *O politickej slobode*, 102-103.

v modernej spoločnosti zanikajú: „Nechcem povedať, že zákon stráca na účinnosti a že inštitúcie spravodlivosti sa vytrácajú, ale že zákon funguje stále viac ako norma a že právne inštitúcie sa stále viac integrujú do kontinua aparátov (medicínskych, právnych atď.), ktorých funkcia je predovšetkým regulačná.“⁴⁸ Rozdiel medzi predchádzajúcou spoločnosťou a spoločnosťou nastupujúcou v 19. storočí je teda v miere zákona a noriem. Zatiaľ čo predchádzajúca spoločnosť bola prevažne založená a fungujúca na moci zákona, tak spoločnosť na začiatku 19. storočia sa stáva disciplinárnou resp. normalizačnou spoločnosťou.

Normy pomáhajú disciplinárnej moci plniť niekoľko úloh a cieľov: chcú spájať osobitosti jednotlivcov do jedného celku, ktorý by ich porovnával a diferencoval a ktorý by zároveň ako spoločný princíp a pravidlo ich konania a myslenia; chcú diferencovať, rozlišovať ľudí vzhľadom na tento uniformný priemer, ktoré plní funkciu akéhosi optimálneho stavu, ku ktorému ich je potrebné viesť; či chcú stanoviť hranice rozdielov a medzi rôznymi skupinami ľudí, pričom je potrebné ich na základe určitých noriem jasne odlíšiť a oddeliť.

Normalizačná moc teda na jednej strane ľudí triedi a diferencuje a na druhej strane ich vedie k uniformite a jednotnosti. Normy chcú človeku hovoriť ako má myslieť, ako sa má správať, ako má žiť. Takýchto noriem je podľa Foucaulta veľké množstvo. Ich pôsobenie môžeme nájsť skoro všade; v rodine, v škole, v zdravotníckych zariadeniach, na súdoch, úradoch atď. Všade by sa mal nachádzať poslušný, podmanený a unifikovaný jedinec. V takejto normalizačnej spoločnosti „je dieťa väčšmi individualizované ako dospelý, chorý väčšmi ako zdravý, blázon a delikvent väčšmi ako normálny a bezúhonný človek... A keď sa chce individualizovať zdravý, normálny dospelý človek, dodržiavajúci zákony, odteraz sa vždy zaujímajú o to, čo v ňom zostalo z dieťaťa, aké skryté šialenstvo v ňom prežíva, akého temného zločinu sa chcel dopustiť.“⁴⁹

Foucault však nie je jediným mysliteľom, ktorý poukazuje na uniformný a normalizačný charakter modernej spoločnosti. Alexis de Tocqueville si svojho času nad uniformným stavom spoločnosti tiež povzdychol: „Takmer všetky krajnosti sa obrusujú a zjemňujú; takmer všetko, čo vyčnievalo nad priemer, sa vytráca a uvoľňuje miesto niečomu priemernému, čo je

⁴⁸ Foucault, *Vůle k věděni*, 167.

⁴⁹ Foucault, *Dozerat' a trestat'*, 194.

zároveň menej vysoké aj menej nízke, menej žiarivé aj menej temné než to, čo sa doteraz dalo vo svete vidieť. Hľadím na tento nespočetný dav zložený z rovnakých bytostí, z ktorého nik nevyčnieva, ani sa v ňom nestráca. Pohľad na túto všeobecnú rovnakosť vo mne vyvoláva smútok a mrazenie a chce sa mi želiť za spoločnosťou, ktorej už niet.“⁵⁰ Podobne si v približne rovnakej dobe sťažuje aj spomínaný John Stuart Mill: „Tendencie našej doby zapríčinili, že verejnosť je oveľa viac než v časoch minulých náchylná predpisovať všeobecné pravidlá správania a každého sa usiluje podriaďovať osvedčeným normám.“ Ďalej pokračuje, že kým v minulých časoch žili v tom, „čo by sa dalo nazvať rozmanitými svetmi; v súčasnosti do veľkej miery žijú v rovnakom svete. Z porovnania vychádza, že teraz čítajú to isté, počúvajú to isté, sledujú to isté, navštevujú tie isté miesta, dúfajú v to isté a boja sa o to isté...“ A ak na život ešte nestihol zredukovať na „jeden uniformný typ“, tak „všetky odchýlky od neho sa začnú považovať za bezbožnosť, amorálnosť, dokonca obľudnosť a neprirodzenosť.“⁵¹

Je však dôležité si všimnúť aj dôležitú skutočnosť, že normalizačná prax robí z ľudí nielen uniformný dav, ale ich zároveň paradoxne aj individualizuje. Nedá sa preto jednoducho vyhlásiť, že moderný štát ignoruje človeka ako jednotlivca. Pri bližšom pohľade si musíme všimnúť, že moderný štát venuje jednotlivcovi svoju pozornosť skrze rozsiahle kontrolné mechanizmy, ktoré si vymyslel a ktoré neustále zdokonaľuje, aby jednotlivec nemohol uniknúť jeho moci a pozornosti. V porovnaní s týmto stavom sa v minulých spoločnostiach individualizácia resp. pozornosť určitému individuu venovala, len ak išlo o významnú a známou osobnosť, ktorá sa potom spomínala v obradoch, diskurzoch či umeleckých vyobrazeniach. Pri bežnom, radovom človeku existovala skôr snaha o zbavenie jeho individuality.

Pastierska moc

Samozrejme, ako asi nič, ani toto neplatí absolútne a aj starších spoločnostiach môžeme nájsť istý typ moci, ktorá zameriavala svoju pozornosť aj na jednotlivcov a ktorú Foucault nazýva pastierskou mocou. Foucault konštatuje, že štát, ako sa postupne formoval od 16. storočia, resp. štátna moc, je ako individualizujúca, tak aj totalizujúca forma moci. Domnieva sa, že

⁵⁰ Tocqueville, *O demokracii v Amerike*, 1002.

⁵¹ Mill, *O politickej slobode*, 103, 108, 109.

v dejinách neexistovala v rovnakých politických štruktúrach kombinácia individualizujúcich techník a totalizujúcich procedúr. To bolo spôsobené skutočnosťou, že štát integroval so svojich štruktúr starú mocenskú techniku, ktorá pochádzala z cirkevných inštitúcií: pastiersku moc. Pastierska moc, resp. predstava akéhosi pastiera ako politického vodcu má starší pôvod. Pomerne rozšírená bola v biblickom Izraeli: Boh je pastierom svojho ľudu (napr. Žalm 23), avšak aj politický vodca kráľ Dávid je označovaný ako pastier (Žalm 78), podobne aj charakter Mojžišovej postavy obsahuje pastierske črty. Panovníci v starovekom Egypte a Asýrii boli taktiež označovaní ako pastieri svojho národa. V grécko-rímskom svete sa predstava politického vodcu ako pastiera príliš nevyskytuje, hoci môžeme nájsť výnimky. Plátón túto tému okrajovo spomína v dielach *Kritias*, *Ústava* a *Zákony*, avšak v diele *Politikos* tvorí pastierska moc ústredný problém.

Kresťanské ponímanie pastierskej moci je odlišné od gréckeho. Kresťanstvo chápe vzťah medzi pastierom a jeho ovečkami ako individualizujúci vzťah úplnej závislosti. Naproti tomu, ak sa Grék rozhodol byť poslušným, tak to bolo z dôvodu, že taký bol zákon alebo to bola vôľa obce alebo komunity v ktorej žil. A keď sa rozhodol nasledovať niektorú osobnosť; rétora, filozofa, vychovávateľa atď., tak to bolo preto, že ho o tom rozumovo presvedčila. V kresťanstve spojenie s pastierom znamená individuálne puto osobného podrobenia. Pastierovu vôľu neplníme preto, lebo je to v súlade s nejakým zákonom alebo rozumovým dôvodom, ale preto, že to je jednoducho jeho vôľa. Takéto chápanie pastierstva predpokladá osobné poznanie pastiera a každej jednej ovečky, čiže je to poznanie, ktoré individualizuje. Aby takýto vzťah fungoval, tak pastier musí vedieť o každom členovi stáda doslova všetko. Musí vedieť čo koná verejne, ale musí aj vedieť čo sa odohráva v jeho duši a jeho tajné hriechy. Na zaistenie takéhoto individualizujúceho poznania si kresťanstvo osvojilo, ako poukazuje Foucault „dva základné nástroje užívané v helénskom svete: spytovanie svedomia (examen de conscience) a riadenie ducha (direction de conscience).“⁵²

Je všeobecne známe a akceptované, že kresťanstvo prinieslo zásadne odlišné morálne zásady ako existujúci staroveký, resp. helenistický svet. Na druhej strane sa ale prehliada, ako zdôrazňuje Foucault, že po celom antic-
kom svete rozšírilo nové mocenské vzťahy. Ďalej konštatuje, že kresťanstvo je jediné náboženstvo, ktoré samé seba organizuje ako inštitúciu, ako cir-

⁵² Foucault, „Omnes et singulatim,“ in *Myšlení vnějšku*, 171.

kev. A toto náboženstvo takisto teoreticky zdôvodnilo, že určití ľudia môžu, vďaka svojej náboženskej kvalite, cirkevnému povereniu a apoštolskej sukcesii pochádzajúcej až od Ježiša, slúžiť ostatným ľuďom ako pastieri. Foucault ďalej tvrdí, že „toto slovo označuje veľmi zvláštnu formu moci.“⁵³ V prvom rade je to moc, ktorá ma zaistiť spasenie človeka na onom svete, teda stará sa o každého človeka jednotlivo po celý život. Aby sa o to pastier vedel dobre postarať, musí, ako sme už spomínali, poznať čo sa odohráva v mysliach ľudí a byť schopný formovať ich svedomie. Táto forma moci sa, v protiklade s politickou mocou, orientuje na spásu človeka, najmä alebo výlučne chápanú v posmrtnom zmysle. Foucault uznáva námietku, že táto forma cirkevnej pastoračnej moci už nemá v dnešnej spoločnosti veľkú váhu, ale zároveň tvrdí, že je potrebné rozlišovať medzi dvoma aspektmi tejto moci; „medzi cirkevnou inštitucionalizáciou, ktorá zmizla, alebo prinajmenšom stratila svoju vitalitu od 18. storočia, a jej funkciou, ktorá sa rozšírila a rozmnožila mimo cirkevnej inštitúcie.“ Od 18. storočia sa teda objavuje nový dôležitý fenomén, a to nová distribúcie a nová organizácia tejto individualizujúcej moci. Ďalej Foucault pokračuje: „Nemyslím si, že by sme mali moderný štát považovať za entitu, ktorá sa rozvinula na úkor jednotlivcov, ignorujúc, čím sú... ale naopak za veľmi zložitú štruktúru, do ktorej môžu byť jednotlivci integrovaní pod jednou podmienkou: že ich individualita bude utváraná novou formou a že bude podriadená celej rade špecifických mechanizmov.“⁵⁴ Z toho teda vyplýva, že v istom zmysle môžeme chápať štát ako matricu individualizácie alebo novú formu pastierskej moci. Táto nová pastierska moc reprezentovaná štátom naberá analogické a zároveň odlišné charakteristiky od pastierskej moci reprezentovanej cirkvou.

V prvom rade je to zmena a posunutie hlavného cieľa. Stráca sa starostlivosť o skutočnosť, že je potrebné viesť človeka k spásu na onom svete, ale dôraz sa kladie na zaistenie jeho prospechu a blahobytu v tejto pozemskej existencii. V novom kontexte naberá slovo „spása“ mnoho nových významov, ako napr. zdravie, slušná životná úroveň a dostatok materiálnych prostriedkov, teda blahobyt, bezpečnosť, ochrana atď. Náboženské zámery pôvodnej pastorálnej starostlivosti vystriedali „pozemské“ ciele.

Nová pastierska moc nachádza svoju realizáciu v štátnom aparáte alebo na štát napojených inštitúciách, ako bola v 18. storočí polícia, ktorá

⁵³ Foucault, „Subjekt a moc,“ in *Myšlení vnějšku*, 204.

⁵⁴ Foucault, „Subjekt a moc,“ in *Myšlení vnějšku*, 205-206.

mala vtedy odlišné chápanie ako dnes (zabezpečovala zásobovanie miest, ochraňovala hygienu a zdravie spôsobom, aby boli splnené kritéria potrebné pre rozvoj obchodu a remesiel), ďalej rôzne podniky, spolky na podporu chudobných, rodina, či moderná západná medicína a jej inštitúcie. Tento rozmach cieľov a činiteľov pastierskej moci umožnilo sústrediť vývoj vedomia o človeku okolo dvoch pólov: jeden, totalizujúci a kvantitatívny, sa týkal populácie; druhý, analytický, sa týkal jednotlivca.

O pastierskej moci sa zmieňuje aj Tocqueville. Píše o zvrchovanej moci, ktorá má pod kontrolou celú spoločnosť a svojimi pravidlami sa ju snaží normalizovať a z ľudí sa napokon stane stádo ovečiek, ktoré potrebuje svojho pastiera: „Moc vzala do svojich rúk postupne všetkých jednotlivcov a uhnetla ich podľa svojej chuti a vôle, rozpriaha svoju náruč na celú spoločnosť a jej povrch pokrýva hustou sieťou malých, zložitých, podrobných a rovnakých pravidiel... neláme vôľu, ale ju otupuje, ohýba a usmerňuje; zriedkakedy núti k činom, ale neprestajne sa proti nim stavia; neničí, ale zabraňuje zrodu; nezotročuje ale prekáža, potláča, vyčerpáva, otupuje, ohlupuje a napokon z každého národa urobí stádo ustráchaných a pracovitých ovečiek, ktorých pastierom je vláda.“⁵⁵

Pastierska funkcia, ktorá bola stáročia spojená s jednou náboženskou organizáciou, sa teda v modernite rozptýlila do celej spoločnosti a našla pre seba podporu v jej rozsiahlych štruktúrach. V mnohých prípadoch sa pastoraľná a politická moc stali dvoma stranami jednej mince resp. vzťahu. S postupnou sekularizáciou spoločnosti nadobúda chápanie spásy čisto pozemský zmysel telesného zdravia a materiálneho blahobytu.

Politológ Pavel Barša v tejto súvislosti konštatuje, že „teologicko-morálny kódex rozlišujúci dovolené od zakázaného chovania bol premenený na vedecko-morálny kódex, v ktorom bol rozdiel medzi dovoleným a zakázaným prevedený na rozdiel medzi normálnym a patologickým.“⁵⁶ Spása resp. naplnenie života sa stáva podmienenou v morálne a vedecky definovanou normálnosťou a úpadok života je definovaný ako pád do patologizmu a zvrátenosti. Božie zákony nahradili vedecky vysvetliteľné zákony, avšak ich scientistické a absolútne chápanie je vo vzťahu ku konkrétnym a historickým praktikám jednotlivcov či skupín rovnako metafyzické a transcendentné ako cirkevné či Božie zákony. V súvislosti s charakterom

⁵⁵ Tocqueville, *O demokracii v Amerike*, 987.

⁵⁶ Barša, Fulka, *Michel Foucault: Politická a estetika*, 97.

modernej pastierskej moci uved'me ešte iný Baršov postreh: „Moc pastierov moderného stáda – filozofov, pedagógov, lekárov, psychológov, sexuológov – sa v súčasnej dobe vzájomne posilňuje s mocou štátnej byrokracie i spotrebnej kultúry a médií. Ako si všimol Gilles Deleuze, v druhej polovici 20. storočia sa spoločnosť disciplinácie, ktorej vznik popísal Foucault, postupne premenila na spoločnosť kontroly – ťažisko normalizácie sa z rodín, cirkví, škôl, psychiatrických ústavov, tovární a kasární čiastočne prenieslo do médií a spotrebnej kultúry. Predovšetkým v nich prebieha neustále normovanie myslenia a chovania súčasného človeka. Zmizol viditeľný nátlak, podrobenie je však o to účinnejšie.“⁵⁷

Pri objasňovaní rôznych charakteristík normalizačnej spoločnosti je potrebné si uvedomiť, že individualizácia sa tu uskutočňuje „zdola“, t. j. vo sférach každodenného života ľudských indivíduí. Foucault to označuje ako „prevrátenie politickej osi individualizácie.“ Vo feudálnych spoločnostiach bol maximum individualizácie na najvyšších stupňoch moci; čím viac bol niekto nositeľom moci a privilégií, o to viac bol rôznymi rituálmi vyznačovaný za indivídium. Okázalé ceremónie, pomníky a mohyly, odkazovanie na predkov, hrdinské skutky opisované v rozprávaniach; to sú procedúry tzv. „vzostupnej“ individualizácie. V disciplinárnej spoločnosti sa naopak individualizácia uskutočňuje „zostupne“; čím je disciplinárne moc anonymnejšia, tým viac sú individualizovaní tí, na ktorých táto moc pôsobí. Ale nie ceremóniami, ale dozeraním, nie naráciami o hrdinských skutkoch, ale pozorovaním, nie genealógiami odkazujúcimi na predkov, ale porovnávacím meraním vzťahujúcim sa na normu.

Na to, aby mohli byť jedinci disciplinárnou mocou v normalizačnej spoločnosti správne normalizovaní, je potrebné mať o nich čo najviac poznatkov. To sa podľa Foucaulta realizuje rôznymi vednými odbormi, ktoré majú za úlohu zhromaždiť o jednotlivcoch maximum informácií a poznatkov; v neposlednom rade zistiť, či je „normálny“ alebo nie. Tieto úvahy nám napokon vyúsťujú aj do problému spojenia moci a vedenia, ktorému sme sa venovali v rámci úvah o spojení diskurzu a moci.

⁵⁷ Barša, Fulka, *Michel Foucault: Politická a estetika*, 98.

Otázky k štúdiu:

1. Čo je charakteristické pre filozofický postmodernizmus?
2. Vysvetlite pojmy *epistémé* a *paradigma*.
3. V čom spočíva podstata archeologickej a genealogickej metódy?
4. Čo chápe Foucault pod *normalizačnou spoločnosťou*?
5. Aké obavy má Tocqueville ohľadom demokracie?
6. Vysvetlite rozdiely vo funkcii *pastierskej moci* v minulosti a v súčasnosti.

Literatúra:

Francis Bacon, *Nové Organon* (Prel. Miroslav Zůna, Praha: Svoboda, 1990).

Pavel Barša, Josef Fulka, *Michel Foucault. Politika a estetika* (Praha: Dokořán, 2005).

Roland Barthes, *Mytologie* (Prel. Josef Fulka, Praha: Dokořán, 2004).

Ivan Buraj, *Foucault a moc* (Bratislava: Univerzita Komenského, 2000).

Gilles Deleuze, *Foucault* (2. vyd., prel. Čestmír Pelikán, Praha: Herrmann & synové, 2003).

Michel Foucault, *Dějiny šílenství. Hledání historických kořenů pojmu duševní choroby* (Prel. Věra Dvořáková, Praha: NLN, 1993).

Michel Foucault, *Dozerat' a trestat'. Zrod väzenia* (2. vyd., prel. Miroslav Marcelli, Bratislava: Kalligram, 2004).

Michel Foucault, „Čo je osvietenstvo?“, in *Moc, subjekt a sexualita* (Výber z článkov a rozhovorov publikovaných v rokoch 1980-1988. Vybral, zostavil a preložil Miroslav Marcelli, Bratislava: Kalligram, 2000).

Michel Foucault, „Nietzsche, genealogie, historie,“ in *Diskurs, autor, genealogie* (prel. Petr Horák, Praha: Nakladatelství Svoboda, 1994).

Michel Foucault, *Rád diskurzu* (prel. Miroslav Marcelli, Bratislava: Vydavateľstvo AGORA s. r. o., 2006).

Michel Foucault, *Slová a veci. Archeológia humanitných vied* (3. vyd., prel. Miroslav Marcelli, Bratislava: Kalligram, 2004).

Michel Foucault, „Subjekt a moc,“ in *Myšlení vnějšku* (2. vyd., prel. Č. Pelikán, M. Petříček, S. Polášek, P. Soukup, K. Thein, Praha: Hermann & synové, 2003).

Michel Foucault, *Vůle k vědě. Dějiny sexuality I.* (prel. Čestmír Pelikán, Praha: Hermann & synové, 1999).

Noam Chomsky, Michel Foucault, Fons Elders, *Člověk, moc a spravedlnost* (prel. Ondřej Slačálek, Praha: Intu, 2005).

John Stuart Mill, *O politické slobode* (prel. Emil Višňovský, Bratislava: Kalligram, 2001).

Friedrich Nietzsche, *Genealogie morálky* (prel. Věra Koubová, Praha: Aurora, 2002).

Friedrich Nietzsche, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním* (prel. Věra Koubová, Praha: Oikoymenh, 2007).

Friedrich Nietzsche, *Ranní červánky. Myšlenky o morálních předsudcích* (prel. Věra Koubová, Praha: Aurora, 2004).

Alexis de Tocqueville, *O demokracii v Americe* (prel. K. Korená, M. Kutláková, E. Flašková, Bratislava: Kalligram, 2006).

Tomáš Jahelka

Kapitoly z politickej filozofie

vysokoškolská učebnica

recenzenti: doc. Mgr. Erika Lalíková, PhD., PhDr. Pavol Krištof, PhD.

Vydala Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, Hornopotočná 23,
918 43 Trnava v roku 2019

ff.truni.sk

ISBN 978-80-568-0303-5