

FILOSOFIA

nakladatelství

Filozofického ústavu

AV ČR

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Michel Foucault

Je třeba bránit společnost



Dílo vychází k dvacátému výročí úmrtí
Michela Foucaulta (1926–1984)

Michel Foucault

JE TŘEBA BRÁNIT SPOLEČNOST

*Kurs na Collège de France
1975–1976*

*Francouzské vydání připravili
Mauro Bertani a Alessandro Fontana
pod vedením Françoise Ewalda a Alessandra Fontany
v rámci Asociace pro Středisko Michela Foucaulta*

FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
nakladatelství Filozofického ústavu AV ČR
Praha 2005

*Cet ouvrage publié dans le cadre du programme d'aide
à la publication F. X. Šalda, bénéficie du soutien
du Ministère français des affaires étrangères, de l'Ambassade
de France en République Tchèque et de l'Institut français de Prague.*

*Toto dílo vychází v rámci podpůrného programu F. X. Šalda
s příspěvkem francouzského ministerstva zahraničních věcí,
Velvyslanectví Francouzské republiky v České republice
a Francouzského institutu v Praze.*

*Překlad a doslov vznikly jako součást práce
na grantu GR ČR 401/02/0149*

Překlad © Petr Horák, 2005
Doslov © Petr Horák, 2005
© FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ,
nakladatelství Filozofického ústavu AV ČR, 2005

ISBN 80-7007-221-0

OBSAH

Upozornění	11
Kurs ročníku 1975–1976	
Přednáška 7. ledna 1976	19
<i>Co je to přednáška? – Podrobená vědění. – Historické vědění o bojích, genealogiích a vědecký diskurs. – Moc, věc, o níž jde v genealogiích. – Právní a ekonomické pojetí moci. – Moc jako útlak a jako válka. – Převertání Clausewitzova aforismu.</i>	
Přednáška 14. ledna 1976	37
<i>Válka a moc. – Filosofie a meze moci. – Právo a královská moc. – Zákon, nadvláda a podrobení. – Analytika moci: otázky metody. – Teorie suverenity. – Disciplinární moc. – Pravidlo a norma.</i>	
Přednáška 21. ledna 1976	53
<i>Teorie suverenity a operátory ovládnutí. – Válka jako analyzátor mocenských vztahů. – Binární struktura společnosti. – Historicko-politický diskurs, diskurs věčné války. – Dialektika a její kodifikace. – Diskurs boje ras a jeho transkripce.</i>	
Přednáška 28. ledna 1976	71
<i>Historický diskurs a jeho stoupenci. – Antihistorie boje ras. – Římské dějiny a biblické dějiny. – Revoluční diskurs. – Zrození a proměny rasismu. – Čistota rasy a státní rasismus: nacistická proměna a proměna sovětská.</i>	
Přednáška 4. února 1976	87
<i>Odpověď týkající se antisemitismu. – Válka a suverenity u Hobbese. – Diskurs anglických royalistů, stoupenců parlamentu a levellerů týkající se dobytí. – Binární schéma a politický historicismus. – Co chtěl Hobbes vyloučit.</i>	

Přednáška 11. února 1976	111
<i>Vyprávění o počátcích. - Trójský mýtus. - Dědičnost Francie. - Franco-Gallia. - Invaze, dějiny a veřejné právo. - Národní dualismus. - Co zná vládce. - Stav Francie od de Boulainvillierse. - Soudní spisovna, kancelář a co zná šlechta. - Nový předmět dějin. - Dějiny a konstituce.</i>	
Přednáška 18. února 1976	133
<i>Národ a národy. - Římské dobytí. - Velikost a úpadek Římanů. - O svobodě Germánů podle Boulainvillierse. - Soissonska váza. - Počátky feudalismu. - Církev, právo, státní jazyk. - Trojí zobecnění války u Boulainvillierse: historický zákon a přírodní zákon; válečné instituce; kalkul sil. - Poznámky o válce.</i>	
Přednáška 25. února 1976	155
<i>Boulainvilliers a ustanovení historicko-politického kontinua. - Historicismus. - Tragédie a veřejné právo. - Ústřední správa dějin. - Problematika osvícenství a genealogie vědění. - Čtyři operace oborového vědění a jejich důsledky. - Filosofie a věda. - Ukáznění vědění.</i>	
Přednáška 3. března 1976	173
<i>Taktické zevšeobecnění historického vědění. - Konstituce, Revoluce a cyklické dějiny. - Divoch a barbar. - Trojí filtrování barbara: taktiky historického diskursu. - Otázky metody: epistemologické pole a antihistoricismus buržoazie. - Reaktivace historického diskursu za Revoluce. - Feudalismus a gotický román.</i>	
Přednáška 10. března 1976	195
<i>Politické přepracování ideje národa za revoluce: Sieyès. - Teoretické důsledky a vlivy na historický diskurs. - Dvě mřížky porozumění nové historii: dominance a totalizace. - Montlosier a Augustin Thierry. - Zrod dialektiky.</i>	
Přednáška 17. března 1976	215
<i>Od pravomoci suverenity k pravomoci nad životem. - Dát žít a nechat umírat. - Od člověka-těla k člověku-druhu: zrod biomoci. - Aplikační pole pro biomoc. - Populace. - O smrti, zvláště o smrti generála Franca. - Spojení kázně a regulace: dělnické město, sexualita, norma. - Biomoc a rasismus. - Funkce rasismu a oblasti jeho použití. - Nacismus. - Socialismus.</i>	

Résumé přednášek	237
Situace, za níž byl kurs přednesen (Alessandro Fontana, Mauro Bertani)	245
Doslov ke knize Michela Foucaulta <i>Je třeba bránit společnost</i> (Petr Horák)	263
Rejstřík pojmů a konceptů	271
Jmenný rejstřík	279

UPOZORNĚNÍ

Tento svazek zahajuje vydávání přednášek Michela Foucaulta na Collège de France.

Michel Foucault vyučoval na Collège de France od ledna 1971 až do své smrti v červnu 1984 – vyjma roku 1977, kdy využil volna sabbatického roku. Jeho katedra nesla název *Dějiny systémů myšlení*.

Byla ustavena 30. listopadu 1969 rozhodnutím valné hromady profesorů Collège de France na návrh Julese Vuillemina jako náhrada katedry *Dějin filosofického myšlení*, kterou vedl až do své smrti Jean Hippolyte. Táž valná hromada zvolila 12. dubna 1970 Michela Foucaulta vedoucím nové katedry.¹ Bylo mu čtyřicet tři let.

Michel Foucault pronesl v této funkci svou zahajovací přednášku 2. prosince 1970.²

Výuka na Collège de France se řídí zvláštními pravidly. Profesoři mají povinnost přednést dvacet šest hodin výuky za rok (maximálně polovina může mít seminární podobu).³ Každý rok musí přednášet o původním bádání, což je nutí obnovovat pokaždé výuku. Účast na přednáškách a seminářích je naprosto volná: nevyžaduje ani zápis, ani žádný diplom. A profesor rovněž žádný neposkytuje.⁴ V jazyce Collège de France profesoři nemají studenty, ale posluchače.

Michel Foucault přednášel vždy ve středu od začátku ledna do konce března. Posluchači, bylo jich velmi mnoho – studenti, vyučující, badatelé, zvědavci, mezi nimi mnoho cizinců –, zaplňovali dvě velké posluchárny v Collège de France. Michel Foucault si často stěžoval na vzdálenost, která ho odděluje od „publika“, a na malou možnost vzájemné výměny názorů, neboť ho omezovala podoba přednášky.⁵ Snil o semináři, který by byl místem opravdové kolektivní práce. Různě se o to pokoušel. V posledních letech věnoval po skončení přednášky hodně času odpovědím na otázky posluchačů.

Atmosféru Foucaultových přednášek popsal v roce 1975 Gérard Petitjean, novinář týdeníku *Le Nouvel Observateur*, těmito slovy: „Když Foucault vstupuje do posluchárny, činí tak rychle, průbojně jako někdo, kdo se vrhá do vody, překračuje těla, aby se dostal ke své židli, odsunuje magnetofony, aby si mohl rozložit svoje papíry, svléká si sako, rozžíná lampu a vyráží, stovkou za hodinu. Silný, účinný hlas, podpořený reproduktory jako jediným ústupkem modernismu v sálu, který je stěží osvětlen ze světel umístěných ve štukových vlysech. V sále je tři sta míst a tísní se v něm pět set osob, zabírajících i sebemenší volné místočko ... Žádné rétorické efekty. Projev je průzračný a neuvěřitelně účinný. Žádný sebemenší ústek improvizací. Foucault disponuje dvanácti hodinami za rok, aby vysvětlil veřejnou přednáškou smysl svého výzkumu, jemuž se věnoval v právě uplynulém roce. Proto maximálně zhušťuje a naplňuje až po okraj – jako ti novináři, kterým zbývá ještě mnoho co říci poté, co dospěli až na sám konec své stránky. Je devatenáct patnáct. Foucault končí. Studenti se vrhají k jeho stolu. Nikoli proto, aby ho oslovili, nýbrž aby zastavili magnetofony. Žádné dotazy. V tlačenici zůstává Foucault osamělý.“ A Foucault komentuje: „Bylo by třeba diskutovat o tom, co jsem přednesl. Někdy, když přednáška nevyzněla dobře, by stačilo málo, jedna otázka, aby se vše uvedlo do pořádku. Ale taková otázka se nikdy nedostaví. Ve Francii skupinový efekt znemožňuje každou opravdovou diskusi. A protože není zpětná vazba, přednáška se stává teatrální. Můj vztah k lidem, kteří jsou na ní přítomni, je vztahem herce nebo akrobata. A když skončím, přepadá mě pocit naprosté samoty...“⁶

Michel Foucault přistupoval ke své výuce jako badatel: představoval v jejím rámci své výzkumy k budoucí knize, stejně jako pročišťoval pole, jež mělo být zproblematizováno, to vše v podobě, jež měla být spíše výzvou pro eventuální badatele. Právě proto přednášky na Collège de France nezdvoují uveřejněné knihy. Představují pouze jejich náčrt, i když knihy a přednášky mohou sdílet společná témata. Mají svůj specifický statut. Odvíjejí se od specifického diskursivního režimu v celku „filosofických aktů“, jež Michel Foucault vykonával. Rozvíjí v nich zcela zvláště program jisté genealogie vztahů vědění/moci, podle něhož od začátku sedmdesátých let promýšlel svou práci – v protikladu vůči až dosud převládajícímu programu archeologie diskursivních formací.⁷

Působivost přednášek byla dána rovněž jejich aktuálností. Posluchač, který je navštěvoval, byl zaujat nejen příběhem, který se utvářel týden po týdnu; sváděla ho nejen důslednost výkladu, ale shleďával v něm také objasnění toho, co bylo právě aktuální. Michel Foucault vládł uměním osvětlovat aktuální prostřednictvím historie. Mohl hovořit o Nietzschevi nebo Aristotelovi, o psychiatrické expertize v 19. století nebo o křesťanské pastorele, posluchač díky tomu, co slyšel, vždy pochopil více z přítomnosti a událostí, jichž byl současníkem. Vlastní mohutnost přednášek Michela Foucaulta byla dána oním subtilním křížením učené erudice, osobní angažovanosti a práce na události.

*

Protože sedmdesátá léta zažila vývoj a zdokonalení kazetových magnetofonů, byla jimi rychle zavalena katedra, u níž Michel Foucault seděl. Tak se zachovaly jeho přednášky (a některé semináře).

Toto vydání se opírá o to, co veřejně přednesl Michel Foucault. Představuje tudíž, jak je to jen možné, doslovný přepis toho, co Michel Foucault přednesl.⁸ Přáli jsme si jej vydat jako takový. Ale přechod od ústního k písemnému si vynucuje zásah vydavatele: přinejmenším je třeba doplnit interpunkci a rozčlenit text na odstavce. Naší zásadou bylo přiblížit se co možná nejvíc tomu, jak byla skutečně přednáška přednesena.

Pokud se to jevilo jako *nezbytné*, byly potlačeny opětovné počátky a opakování; byly obnoveny přerušené věty a opraveny nesprávné vazby.

Tečky vyznačují místa, kde ze záznamu nebylo nic slyšet. Tam, kde je nejasné místo, uvádíme v hranatých závorkách pravděpodobné spojení nebo doplněk.

Hvězdička pod čarou označuje významové varianty toho, co bylo proneseno podle poznámek, které použil Michel Foucault.

Citace byly ověřeny a označeny odkazy na použité texty. Kritický aparát se omezuje na objasnění nejasných míst, na vysvětlení určitých narážek a na upřesnění kritických bodů.

Abychom usnadnili četbu, předchází každé lekci krátký obsah, který naznačuje její hlavní členění.

Za textem přednáškového kursu následuje resumé, otištěné v *Ročence Collège de France*. Michel Foucault psal většinou svá resumé

v měsíci červnu, tedy po určité době, jež následovala po skončení přednáškového kursu. Byla to pro něho příležitost retrospektivně vyabstrahovat z přednáškového kursu jeho záměr a cíle. Résumé podává nejlepší prezentaci kursu.

Každý svazek končí „situací“, za niž nese zodpovědnost editor přednáškového kursu: má poskytnout čtenáři prvky biografického, ideologického a politického kontextu včleněním přednášky do publikovaného díla a poskytnutím údajů ohledně jejího místa v rámci používaného korpusu tak, aby se usnadnilo její porozumění a aby se zabránilo protismyslům, jež by mohly vyplynout z pozapomnění okolností, za nichž byl každý přednáškový cyklus vypracován a pronesen.

*

Tato edice přednášek na Collège de France představuje další část „díla“ Michela Foucaulta, jež byla vydána.

Nejde o ineditní záležitost v pravém slova smyslu, protože tato edice reprodukuje to, co Michel Foucault pronesl veřejně, za vyloučení psaného podkladu, který používal a jenž byl patrně propracován. Daniel Defert, který vlastní poznámky Michela Foucaulta, umožnil vydavatelům, aby do nich pro porovnání nahlédli. Nechť je mu za to vyjádřen veliký dík.

Toto vydání přednášek na Collège de France schválili dědicové Michela Foucaulta, kteří si sami přáli uspokojit velmi silnou poptávku po nich ve Francii i v cizině. A to za podmínky dodržení nezpochybnitelné serióznosti. Vydavatelé se snažili nezklamati jejich důvěru.

François Ewald a Alessandro Fontana

Poznámky

¹ Michel Foucault zakončil malý spis ke své kandidatuře touto formulací: „Bylo by zapotřebí zabývat se dějinami systémů myšlení.“ („Titres et travaux“, in: *Dits et Écrits, 1954-1988*, vyd. D. Defert & F. Ewald za spolupráce J. Lagrange, Paris, Gallimard 1994, sv. I, s. 846)

² Byla uveřejněna nakladatelstvím Gallimard v březnu 1971 pod názvem: *L'Ordre du discours* (česky jako *Řád diskursu*, in: Michel Foucault, *Diskurs, autor, genealogie*. Překlad, poznámky, doslov Petr Horák. Praha, Svoboda 1994. Pozn. překl.).

³ Michel Foucault takto postupoval až do počátku osmdesátých let.

⁴ V rámci Collège de France.

⁵ V roce 1976 změnil Michel Foucault hodinu konání přednášky, v naději - marné -, že dosáhne toho, aby se zmenšil počet posluchačů, ze 17.45 odpoledne na 9.30 hodin dopoledne. Viz začátek první lekce v tomto svazku (7. ledna 1976).

⁶ Gérard Petitjean, „Les Grands Prêtres de l'université française“, *Le Nouvel Observateur*, 7. dubna 1975.

⁷ Srov. zejména M. Foucault, „Nietzsche, la généalogie, l'histoire“, in: *Dits et Écrits*, II, s. 137 (česky in: Michel Foucault, *Diskurs, autor, genealogie*, c. d. Pozn. překl.).

⁸ Základem byly zejména nahrávky, které uskutečnili Gilbert Burlet a Jacques Lagrange a jež jsou uloženy v Collège de France a v Bibliothèque du Saulchoir.

**Kurs ročníku
1975-1976**

PŘEDNÁŠKA 7. LEDNA 1976

Co je to přednáška? - Podrobená vědění. - Historické vědění o bojích, genealogiích a vědecký diskurs. - Moc, věc, o níž jde v genealogiích. - Právní a ekonomické pojetí moci. - Moc jako útlak a jako válka. - Převrácení Clausewitzova aforismu.

Chtěl bych trochu objasnit, oč v těchto přednáškách jde. Vy víte, že instituce, v níž se společně nacházíme, není přesně vzato institucí výuky. Nechť tedy měla Collège de France jakýkoli význam, jaký si jí přáli dát, když před dlouhou dobou vznikla, v současné době působí v podstatě jako jakýsi druh výzkumného organismu: jsme zde placeni za výzkum. A já se domnívám, že výuka, vzato do krajnosti, by neměla smyslu, kdyby jí nebyl poskytnut nebo kdyby jí nebyl v každém případě propůjčen ten význam, jaký jí zde chci přisoudit já: Jsme placeni za výzkum - kdo však může kontrolovat výzkum, kterým se zde zabýváme? Jakým způsobem s ním můžeme seznamovat ty, kteří o něj mohou mít zájem, a ty, kteří mají nějaký důvod pro to, aby se na něj napojili? Jak lze koneckonců jinak než výukou, to je veřejným sdělením, předložit otevřeně a alespoň poněkud pravidelně účet z toho, čím se zabýváme? Nepovažuji tedy tato středěční shromáždění za výuku, ale spíše za jakási veřejná skládání účtů z práce, kterou mám navíc možnost vykonávat téměř tak, jak si přeji. Z tohoto hlediska skutečně považuji za svou absolutní povinnost vám sdělit zhruba to, co dělám, kam jsem dospěl, jakým směrem [...] se tato práce ubírá; a z tohoto hlediska vás současně považuji za zcela svobodné při nakládání s tím, co vykládám; dělejte, jak uznáte za vhodné. Jsou to směry výzkumu, ideje, schémata, vytečkované čáry, nástroje: udělejte si s nimi, co chcete. Nakonec, zajímá mě to, ale netýká se mě to. Netýká se mě to potud, pokud není na mně, abych vyhlášoval zákony pro to, jak je vy budete užívat. A zajímá mne to potud, pokud se to tak nebo onak napojuje, spojuje s tím, co dělám.

Po tomto úvodu se obracím k tomu, co, jak víte, se stalo během přednášek v předchozích letech: jakási inflace, jejíž důvody lze jen

špatně pochopit, vyvolala, jak se domnívám, cosi, co bylo takřka nemožné změnit: proto jste byli nuceni přicházet už v půl páté [...] a já jsem se nacházel před posluchačstvem složeným z lidí, s nimiž jsem nebyl v přísném slova smyslu v žádném kontaktu, protože jedna část, ne-li polovina posluchačů, se musela odebrat do jiného sálu poslouchat, co jsem právě vykládal do mikrofonu. To už nebylo ani divadlem – protože jsme se neviděli. Ale bylo to zablokováno z dalšího důvodu. Totiž pro mne – říkám vám, jak to je – skutečnost, že musím podstupovat každou středu večer tento jakoby cirkus, to bylo doopravdy, jak to vyjádřit..., utrpení, to je příliš, nepříjemnost, to je poněkud slabé vyjádření. Konečně, bylo to něco mezi oběma. Takže jsem doopravdy dospěl k tomu, že jsem si připravoval přednášky s nemalou péčí a pozorností a věnoval jsem mnohem méně času, chcete-li, vlastnímu výzkumu, věcem současně zajímavým a poněkud nekoherentním, o kterých bych mohl mluvit, a místo toho jsem si kladl otázku: jak dokážu za hodinu, za hodinu a půl vysvětlit něco tak, aby to příliš nenudilo lidi, a to s vědomím, že dobrá vůle, kterou vynaložili na to, aby přišli tak brzy, aby si mne poslechli, by měla být nějak odměněna atd. Takže jsem nad tím strávil měsíce a domnívám se, že to, co je důvodem pro mou přítomnost zde, a dokonce důvodem pro vaši vzájemnou přítomnost, totiž věnovat se výzkumu, znovu probrat určitý počet věcí, mít nápady, že v tomto ohledu nebyla [vykonaná] práce. Věci zůstávaly tak trochu ve vzduchu. Proto jsem si řekl: nebylo by to přece jen špatné, kdybychom se mohli setkávat v třiceti nebo čtyřiceti v nějakém sále: mohl bych povědět víceméně, co jsem vykonal, a současně být s vámi v kontaktu, mluvit, odpovídat na vaše dotazy atd., aby bylo možné částečně obnovit možnosti výměny a dialogu, které se vážou k normální praxi výzkumu nebo výuky. Jak toho tedy dosáhnout? Z legálního hlediska nemohu určovat podmínky přístupu do tohoto sálu. Zvolil jsem tedy divokou metodu, která spočívá v tom, že jsem přeložil přednášku na devět třicet ráno, protože jsem si myslel, jak tady říkal včera můj partner, že studenti už neumí vstávat na půl desátou. Vy mi řeknete, že to není příliš spravedlivé selektivní kritérium: mezi těmi, kteří vstávají, a těmi, kteří nevstávají. Bude to buď toto kritérium, nebo nějaké jiné. V každém případě jsou tady malé magnetofony, přístroje na záznam, a protože to potom obíhá – někdy to zůstává na pásce, jindy se to nachází v těsnopisném záznamu, někdy se to dokonce objevuje v knihkupectvích – takže jsem si řekl: bude to vždycky v oběhu. Zkusíme tedy [...]. Promiňte mi tedy, že vás nutím časně vstávat, a omluvte

mne u těch, kteří nemohou přijít; je to opravdu proto, abych poněkud vrátil středěční rozhovory a setkání do standardnějšího řádu výzkumu, práce, která probíhá a jež má o sobě dát vědět v institucionálních a pravidelných intervalech.

Co tedy chci tento rok říci? Jde o to, že toho mám poměrně dost: chtěl bych přál uzavřít, učinit v jistém bodě tečku za sérií výzkumů – ostatně výzkum, to je slovo, kterého se používá jen tak, co se tím vlastně chce vyjádřit? –, kterým jsem se věnoval během čtyř nebo pěti let, prakticky od té doby, co jsem zde, a o nichž si dobře uvědomuji, že ve svém celku představují nakonec pro vás stejně jako pro mne určité obtíže. Byly to výzkumy, které si byly navzájem velmi blízké, aniž by dospěly k tomu, aby vytvořily koherentní celek nebo kontinuitu; byly to fragmentární výzkumy, z nichž nakonec žádný nedospěl ke svému konci, a které neměly dokonce ani pokračování; výzkumy rozptýlené a současně se velmi opakující upadaly do stejných vyježděných kolejí, do stejných témat, do stejných konceptů. Byla to malá pojednání o dějinách trestní procedury; několik kapitol zabývajících se vývojem, institucionalizací psychiatrie v 19. století; úvahy o sofistice nebo o řecké měně nebo o inkvizici ve středověku; byl to náčrt dějin sexuality nebo v každém případě dějin vědění o sexualitě napříč konfesijními praktikami v 17. století nebo o kontrole dětské sexuality v 18.–19. století; zjišťování zrodu určité teorie a určitého vědění o anomálii, včetně všech technik, které jsou s ní spojeny. To vše přešlapuje, nepostupuje; to vše se opakuje a není spojeno. V podstatě to nepřestává vyprávět o jedné a téže věci, a přece to možná nic neříká; kříží se to v málo dešifrovatelné motanici, která se takřka neuspořádává; krátce, nevede to k výsledku, jak se říká.

Mohl bych vám říci: byly to koneckonců cesty, které bylo možno sledovat, a málo záleží na tom, kam směřovaly; záleželo dokonce málo na tom, kdyby to nevedlo nikam, v každém případě nikoli v předem určeném směru; byly to jakoby vytečkované dráhy. Je na vás v nich pokračovat nebo je změnit; na mně, abych v nich eventuálně pokračoval nebo jim dal jiný tvar. Nakonec uvidíme, vy a já, co lze s těmi fragmenty učinit. Činilo to na mne tak trochu dojem vorvaně, který skáče na hladině vody, zanechává tam malou pomíjivou pěnovou stopu a ponechá domněnku nebo přání, aby se věřilo, nebo možná sám skutečně věří, že tam dole, kde už ho není vidět, tam, kde už není nikým spatřen ani kontrolován, že tam sleduje hlubokou, důslednou a promyšlenou dráhu.

Asi tak jsem nahlížel situaci; nevím, jestli tomu tak bylo také z va-

ší strany. Koneckonců, jestliže práce, kterou jsem vám představil, měla souhrnně onen útržkovitý, opakující se a diskontinuitní ráz, odpovídalo by to dobře čemusi, co by se dalo nazvat „horečnatou leností“, takovou, jež charakteristicky zachvacuje milovníky knihoven, dokumentů, odkazů, zaprášených písemností, textů, které nejsou nikdy čteny, knih, jež jsou stěží vytištěny a už jsou odloženy, aby spaly na regálech, z nichž jsou vytaženy až po několika staletích. To vše by dobře vyhovovalo zaneprázdněné setrvačnosti těch, kteří hlásají vědění, jež je k ničemu, jakési okázalé vědění, bohatství zbohatlíka, jehož vnější znaky, jak dobře víte, jsou vystaveny k obdivu na konci stránek v poznámkách pod čarou. Vyhovovalo by to všem těm, kdož cítí solidaritu k jedné z nepochybně nejstarších tajných a rovněž nejcharakterističtějších společností Západu, k jedné z těch tajných, podivně nezničitelných společností, jež antika neznala, jak se mně zdá, které se časně formovaly v křesťanství, nepochybně v epoše prvních klášterů, na pokraji invazí, požárů a lesů. Chci mluvit o velikém, něžném a hřejivém svobodném zednářství neužitečné erudice.

Ale není to jen touha po tomto zednářství, jež mě pudila dělat to, co jsem dělal. Zdá se mi, že ona práce, která byla vykonána a která přecházela tak trochu empiricky a nahodile od vás ke mně a ode mne k vám, by se mohla ospravedlnit tím, že řekneme, že docela dobře vyhovovala určitému, velmi omezenému období, totiž tomu, které jsme právě prožili, deseti nebo patnácti, maximálně dvaceti posledních let, chci říci období, v němž lze zaznamenat dva jevy, jež byly ne-li skutečně důležité, pak přinejmenším dosti zajímavé, jak mi připadá. Je to na jedné straně období, které charakterizovalo to, co by bylo možné nazvat účinností rozptýlených a diskontinuitních ofenziv. Myslím na mnoho věcí, například na podivnou účinnost diskursu, když šlo o zabrzdění psychiatrické instituce, nakonec velmi lokalizovaného diskursu, antipsychie; oněch diskursů, o nichž dobře víte, že je nepodporovala a ani nyní nepodporuje žádná celistvá systemizace, nechť odkazovaly a odkazují k čemukoliv,¹ anebo k aktuálním odkazům z marxismu nebo Reichovy teorie.² Myslím rovněž na podivnou účinnost útoků, v nichž došlo proti – řekněme – morálce nebo tradiční sexuální hierarchii, útoků, jež odkazovaly jen vágně a dosti vzdáleně, v každém případě dosti nejasně, k Reichovi nebo k Marcusemu.³ Myslím ještě na účinnost útoků proti soudnímu a trestnímu aparátu, z nichž se některé vztahovaly velmi vzdáleně k onomu obecnému a ostatně dosti pochybenému pojmu „třídní spravedlnosti“ a z nichž jiné byly spojovány, ostatně s potížemi,

s anarchistickou tematikou. Myslím rovněž a ještě přesněji na účinnost něčeho – neodvažuji se říci, že jedné knihy – jako *Anti-Oidipa*,⁴ který prakticky neodkazuje k ničemu jinému, jen ke své vlastní a úžasné teoretické vynalézavosti; kniha, či spíše cosi, událost, jež dokázala vplést až do nejkaždodennější praxe onen přece dlouho nepřerušovaný šepot, spřádaný z divanu ke křeslu.

Řeknu tedy toto: po deset či patnáct let nesmírná a rozbujelá kritizovatelnost věcí, institucí, praktik, diskursů; všeobecná křehkost půdy, dokonce a možná zejména té nejdůvěrnější, nejsolidnější a nejbližší [- nejpřibuznější] k nám, k našemu tělu, našim každodenním gestům; to je právě to, co se objevuje. Ale současně s touto křehkostí a touto udivující účinností diskontinuitních a jednotlivých, lokálních kritik se tím odhaluje ve faktech něco, co možná nebylo na začátku předvídáno: totiž to, co by bylo možné nazvat potlačujícím účinkem, jenž je vlastní totalitním teoriím, chci říci, že v každém případě všeobsahujícím a globálním teoriím. Nikoli že by snad tyto všeobsahující globální teorie neposkytly a ještě neposkytují dosti důsledně nástroje, jichž lze lokálně použít: právě marxismus, psychoanalýza jsou zde toho důkazem. Ale jak se domnívám, ony poskytují tyto lokálně použitelné nástroje právě pouze za podmínky, že se teoretická jednotka diskursu ocitne jakoby ve vzduchoprázdnu, v každém případě, že jí bude cloumáno, že je rozškubána, rozcupována na kousky, obrácena, přemístěna, karikována, ošizena, teatralizována atd. V každém případě vedlo opětovné použití týchž termínů totality fakticky k brzdicímu účinku. Dovolíte-li tedy, první bod, první rys toho, co se událo za patnáct let: lokální charakter kritiky – což nemíní vyjadřovat, domnívám se, tupý, naivní nebo přihlouplý empirismus, což také nemíní vyjadřovat měkký eklekticismus, oportunistus, prostupnost pro jakýkoli teoretický pokus, ani poněkud libovolnou askezi, jež by se sama redukovala na co možná největší teoretickou štíhlost. Domnívám se, že tento bytostně lokální rys kritiky naznačuje ve skutečnosti něco, co by mohlo být jakousi autonomní, necentralizovanou teoretickou produkcí, to je takovou, jež nepotřebuje k tomu, aby prokázala svou platnost, vízum nějakého společného režimu.

A právě zde se dotýkáme druhého rysu toho, co se událo během určité doby: totiž toho, že se tato lokální kritika udála, jak mi připadá, prostřednictvím něčeho, co by bylo možno nazvat „zvratem vědění“. Pomocí obratu „zvrát vědění“ chci vyjádřit toto: Je-li pravda, že během právě uplynulých let jsme se přinejmenším v první úrovni setkali s celou jednou tematikou: „nikoli více vědění, ale života“, „ví-

ce znalostí, ale o skutečnu“, „ne knihy, ale prachy“* atd., pak se mi zdá, že pod celou touto tematikou, skrze ni, a dokonce v ní jsme viděli, že dochází k tomu, co by bylo možno nazvat povstáním „podrobených věděním“. A „podrobeným věděním“ rozumím dvě věci. Na jedné straně chci v podstatě označit historické obsahy, které byly skryty, zamaskovány funkčními souvislostmi nebo formálními systemizacemi. Konkrétně, chcete-li, to určitě není sémiologie života v ústavech (pro choromyslné apod.) ani to není sociologie zločinnosti, ale doslova objevení se historických obsahů, jež umožnily účinnou kritiku jak ústavů, tak vězení. A to prostě proto, že jediné historické obsahy mohou napomoci nalézat plochy, na nichž dochází ke střetům a bojům, jež právě funkční uspořádání nebo systémové organizace cílevědomě zastírají. „Podrobená věděním“ tedy jsou ony bloky historického věděním, jež byly přítomny a zastřeny uvnitř funkčních a systematických celků a jež kritika mohla znovu objevit – samozřejmě že prostředky erudice.

Za druhé se domnívám, že pod „podrobenými věděním“ je zapotřebí rozumět něco jiného, a v jednom smyslu něco úplně jiného. Rozumím pod „podrobenými věděním“ celou sérii věděním, jež byla diskvalifikována jako nekonceptuální věděním, jako nedostatečně propracovaná věděním: věděním naivní, věděním hierarchicky podřadná, věděním pod úrovní požadované znalosti nebo vědeckosti. A právě ze znovuobjevení těchto věděním zespoda, těchto nekvalifikovaných věděním, těchto dokonce diskvalifikovaných věděním: věděním toho, kdo byl podroben psychiatrickému léčení, věděním nemocného, ošetřovatele, lékaře (ale věděním, jež je paralelní a marginální vzhledem k lékařskému věděním), věděním delikventa atd. – onoho věděním, které bych nazval, chcete-li, „věděním lidí“ (a jež vůbec není obecným věděním, zdravým rozumem, ale naopak partikulárním, lokálním, regionálním, diferencovaným věděním, neschopným dosáhnout jednomyslnosti, věděním, jež vědčí za svou sílu pouze britkosti svého protikladu vůči všemu, co ho obklopuje) – právě ze znovuobjevení těchto lokálních věděním lidí, těchto diskvalifikovaných věděním povstala kritika.

Řeknete, že je snad přece jen trochu paradoxní chtít shromáždit, spojit v téže kategorii jednak „podrobená věděním“, ony obsahy pečlivého, erudovaného, přesného, technického historického poznání, a pak ona lokální, jednotlivá věděním, ta věděním lidí, která jsou věděním bez zdravého rozumu a která byla ponechána jaksi úhorem, po-

* V rukopise je místo „prachy“ uvedeno „cesty“.

kud nebyla skutečně a výslovně odsunuta na okraj. Nuže, domnívám se, že je to právě v tomto spojení pohřbeného erudovaného věděním a věděním, jež hierarchie znalostí a věd diskvalifikovala, v němž se skutečně odehrálo to, co poskytovalo během těchto patnácti let podstatnou sílu kritice diskursů. O co ve skutečnosti šlo v jednom i v druhém případě, v onom erudovaném věděním stejně jako v diskvalifikovaných věděním, v oněch dvou formách věděním, podrobeném jako zasutém? Šlo o historické věděním o zápasech. Ve specializované oblasti erudice stejně jako v diskvalifikovaném věděním lidí spočívala paměť o bojích, přesně ta paměť, která byla až doposud odsunována na okraj. A tak se rýsovalo to, co by bylo možno nazvat určitou genealogií, nebo se spíše takto rýsovaly mnohonásobné genealogické výzkumy, současně přesné znovuoživení zápasů a hruhá paměť o bojích; a tyto genealogie jako spojení onoho erudovaného věděním a onoho věděním lidí byly možné, a dokonce jen pokus o ně, za jedné podmínky: že bude odstraněna tyranie všeobsahujících diskursů a jejich hierarchie, včetně všech privilegií teoretických avantgard. Nazýváme, dovolíte-li, „genealogií“ spojení erudovaných znalostí a lokálních pamětí, spojení, jež umožňuje utváření určitého historického věděním o zápasech a používání tohoto věděním pro aktuální taktiku. Toto tedy bude prozatímní definice oněch genealogií, o něž jsem se s vámi snažil během posledních let.

V této aktivitě, kterou lze tedy nazývat genealogickou aktivitou, se vůbec nejedná o to, jak vidíte, klást proti sobě abstraktní jednotu teorie a konkrétní mnohočetnost faktů; vůbec nejde o diskvalifikování spekulace ve prospěch důslednosti pečlivě stanovených znalostí v podobě nějakého scientismu. Pod projektem genealogie se tedy neskrývá empirismus ani ho nepronásleduje nějaký pozitivismus v běžném slova smyslu. Jde prostě o to, využít lokální, diskontinuitní, diskvalifikovaná, nelegitimizovaná věděním proti unitární teoretické instanci, která by si kladla nárok je filtrovat, hierarchizovat, pořádat jménem nějakého pravdivého poznání, jménem právě nějaké vědy, jejímiž držiteli by byli jen někteří. Genealogie tedy nepředstavují pozitivistické návraty k nějaké pozornější nebo přesnější podobě vědy. Genealogie jsou, velmi přesně řečeno, antivědami. Nikoli proto, že by se dožadovaly lyrického práva na neznalost nebo na nevěděním, nikoli proto, že by se jednalo o odmítání věděním nebo že by vstupovala do hry, byla zdůrazněna prestiž nějaké bezprostřední zkušenosti, kterou si věděním ještě neosvojilo. O toto nejde. Jde o vzpouru věděním. Ani ne tolik proti obsahům, metodám nebo kon-

ceptům nějaké vědy, ale nejprve a především o vzpuru proti centralizujícím mocenským důsledkům, jež se vážou k instituci a provozu vědeckého diskursu, který je organizován v nitru takové společnosti, jako je naše. A v podstatě málo záleží na tom, zda k této institucionalizaci vědeckého diskursu dochází na univerzitě nebo obecně v pedagogickém aparátu, zda k této institucionalizaci vědeckých diskursů dochází v teoreticko-komerční síti, jako v psychoanalýze nebo v politickém aparátu se všemi jeho náležitostmi, jak je tomu v případě marxismu. Genealogie musí bojovat právě s důsledky moci, jež jsou vlastní diskursu, který je považován za vědecký.

Způsobem, který bude přesnější nebo který bude zřetelnější, to vyjádřím takto: už mnoho let, nepochybně víc jak jedno století, si, jak víte, mnoho lidí kladlo otázku, zda marxismus je, nebo není věda. Bylo by možno říci, že táž otázka byla kladena a nepřestává být kladena ohledně psychoanalýzy nebo, což je ještě horší, ohledně sémiologie literárních textů. Ale na tu otázku: „Je to, nebo to není věda?“ odpovídají genealogie nebo genealogové: „Nuže, právě to, co se vám vyčítá, je, že děláte vědu z marxismu nebo psychoanalýzy nebo z něčeho podobného. A máme-li co namítnout vůči marxismu, pak je to, že by skutečně mohl být vědou.“ Nechci-li hovořit rovnou odborně, pak [přínejmenším] v méně odborných termínech bych řekl toto: ještě dříve, než budeme vědět, do jaké míry takové směry jako marxismus nebo jako psychoanalýza jsou analogické nějaké vědecké praxi v jejím každodenním průběhu, v jejích pravidlech utváření, v používaných konceptech, dříve ještě, než si položíme tuto otázku po formální a strukturální analogii marxistického nebo psychoanalytického diskursu s nějakým vědeckým diskursem, neměli bychom se tázat po mocenských ambicích, jež v sobě nese nárok být vědou? Není to tato otázka, nejsou to tyto otázky, které je třeba klást: „Jaké typy vědění chcete diskvalifikovat v okamžiku, kdy se prohlásíte vědou? Jaký subjekt řeči, diskursu, zkušenosti a vědění hodláte učinit menšinovým v okamžiku, kdy prohlásíte: „Já, jenž pronáším tento diskurs, pronáším diskurs vědecký a já jsem vědec? Jakou teoreticko-politickou avantgardu chcete nastolit, abyste ji odpoutal od všech masivních, obíhajících a diskontinuitních forem vědění?“ A já bych řekl: „Když vás pozoruji, jak se snažíte ustanovit, že marxismus je věda, nepozoruji, abych pravdu řekl, že se snažíte prokázat jednou provždy, že má marxismus racionální strukturu, a že v důsledku toho jeho výroky podléhají verifikačním postupům. Pozoruji nejprve a především, že činíte něco jiného. Pozoruji, že navazujete na mar-

xistický diskurs a že přikládáte těm, kteří se tohoto diskursu přidržují, ony mocenské důsledky, jež Západ už od středověku přidělil vědě a jež vyhradil těm, kdož se přidržují vědeckého diskursu.“

Genealogie by tedy byly ve vztahu k projektu vepsání jistých vědění do hierarchie moci, jež je vlastní vědě, určitou aktivitou, jak odsubjektivizovat historická vědění a jak je osvobodit, to je, dát jim schopnost opozice a boje proti nátlaku jednoho unitárního, formálního a vědeckého diskursu. Reaktivace lokálních vědění – „menších“, řekl by možná Deleuze⁵ – proti vědecké hierarchizaci poznání a jejím vlastním mocenským důsledkům, to je projekt oněch nepořádných a necelistvých genealogií. Stručně řečeno: archeologie by měla být metodou pro analýzu lokálních diskursivit a genealogie by měla být taktikou, jež by uvedla do hry na základě takto popsaných lokálních diskursivit odsubjektivizovaná vědění, jež se z nich vybavují. A to pro restituování celistvého projektu.

Vidíte, že všechny fragmenty výzkumu, všechny ty výroky, jež se jak křížily, tak zůstávaly nedokončeny, jež jsem umíněně opakoval během posledních čtyř pěti let, mohly být chápány jako součásti oněch genealogií, jimž jsem se zdaleka nevěnoval během těchto posledních patnácti let sám. Otázka: Tak tedy proč nepokračovat s tak hezkou teorií – a pravděpodobně tak málo verifikovatelnou – diskontinuitní? Proč nepokračuji a proč se nechopím ještě nějakého zajímavého drobného jevu z psychiatrie, z teorie sexuality atd.?

Je pravda, že by bylo možné pokračovat, a až do jistého bodu se pokusím pokračovat, jenže došlo k určitým změnám a změnily se okolnosti. Chci říci, že ve vztahu k situaci, kterou jsme znali před pěti deseti či ještě patnácti lety, se věci možná změnily; bitva nemá možná tutéž podobu. Jestlipak se nacházíme v témž poměru sil, jenž by nám umožnil uplatnit jaksi živě a vně všeho podrobení ona vědění vyhrabaná z písku? Jak jsou silná sama o sobě? A nakonec, když takto vymaníme fragmenty genealogie, nevzniká od okamžiku, kdy uplatníme, kdy uvedeme do oběhu ony prvky vědění, které jsme vymanili, riziko, že budou znovu zakódovány, znovu ujařmeny oněmi unitárními diskursy, které potom, kdy byly nejprve diskvalifikovány, potom neznámé, když se znovu objevily, jsou možná nyní zcela připraveny je anektovat a znovu se jich chopit ve svém vlastním diskursu a ve svých vlastních důsledcích vědění a moci? A jestliže si my přejeme chránit tyto takto vymaněné fragmenty, nevystavujeme se my nebezpečí, že sami, vlastníma rukama vybudujeme onen unitární diskurs, k němuž nás zvou, možná jako do léčky, ti, kteří nám

říkají: „To vše je velmi hezké, ale kam to vede? Jakým směrem? K jaké jednotě?“ Jsme do jisté míry v pokušení říci: Nuže dobrá, pokračujme, hromadme. Koneckonců se ještě nedostavil okamžik, kdy bychom riskovali, že budeme ujařmeni. Řekl jsem vám před chvílí, že ony genealogické fragmenty jsou možná vystaveny riziku opětovného zakódování; bylo by ale konečně možné vznést výzvu a říci: Pokuste se tedy! Bylo by například možné říci: Hled'te: od doby, kdy došlo k antipsychoiatrii nebo ke genealogii psychiatrických institucí – to je nyní dobře před patnácti lety –, vyskytl se jediný marxista, jediný psychoanalytik, aby to předělal svými vlastními termíny a aby ukázal, že tyto genealogie byly falešné, špatně vypracované, špatně členěné, špatně odůvodněné? Ve skutečnosti jsou věci takové, že ony fragmenty genealogie, k nimž jsme dospěli, zde zůstávají, obklopují opatrným tichem. Maximálně se jim oponuje takovými výroky, jaké jsme nedávno zaslechli z úst, myslím, pana Juquina:⁷ „To vše je velmi hezké. Přesto platí, že sovětská psychiatrie zaujímá první místo ve světě.“ Řekl bych na to: „Ovšem, máte pravdu, sovětská psychiatrie zaujímá první místo ve světě a právě to se jí vytýká.“ Ticho nebo spíše opatrnost, s níž unitární teorie obcházejí genealogii vědění, by mohly být důvodem pro pokračování. V každém případě by bylo možné znásobit, jak byste si přáli, genealogické fragmenty jako léčky, jako otázky, jako výzvy. Je ale nepochybně příliš optimistické od okamžiku, kdy se jedná koneckonců o bitvu – o bitvu jednotlivých vědění proti důsledkům moci vědeckého diskursu –, považovat ticho protivníka za důkaz toho, že jsme mu nahnali strach. Ticho protivníka – [a] to je metodologická nebo taktická zásada, na kterou je vždy zapotřebí myslet – je možná stejně dobře znamením, že mu vůbec nebyl nahnán strach. A je třeba postupovat, domnívám se, jako bychom mu právě strach nenahnali. A půjde o to, neposkytnout kontinuální a pevný teoretický podklad všem rozptýleným genealogiím – nechci jim ho v žádném případě poskytnout, nechci jim vnutit nějakou teoretickou korunu, která by je sjednotila –, ale pokusit se v příštích přednáškách, nepochybně počínaje tímto rokem, upřesnit nebo vymezit to, oč jde v tomto položení do protikladu, v uvedení do boje, do povstání vědění proti instituci a proti důsledkům vědění a moci vědeckého diskursu.

To, oč jde všem těmto genealogiím, vy to znáte, je sotva nutné to upřesňovat, je toto: jaká je to moc, jejíž vpád, síla, ostří, absurdita se konkrétně objevily během těchto posledních čtyřiceti let současně na linii zhroucení nacismu a ústupu stalinismu? Co je to moc? Nebo

spíše – protože otázka: Co je to moc? by právě byla teoretickou otázkou, jež by korunovala celek, což nechci – to, oč jde, je určit, jaké jsou ve svých mechanismech, ve svých důsledcích, vztazích ony různé dispozitivní moci, které působí v různých rovinách společnosti, v rozmanitých oblastech a extenzích. Věřím *grosso modo*, že to, oč jde, by mohlo být toto: Je možné, aby se analýza moci nebo analýza moci dedukovala tak nebo onak z ekonomie?

Hle, proč kladu tuto otázku a co tím chci říci. Vůbec nechci zastírat nesčetné mohutné rozdíly, ale navzdory jim a skrze ně se mi zdá, že existuje jistý styčný bod mezi právní a řekněme liberální koncepcí politické moci – onou, s níž se shledáváme u filosofů 18. století –, a potom marxistickou koncepcí nebo v každém případě s běžnou koncepcí, která je považována za marxistickou koncepci. Tímto styčným bodem by mělo být to, co bych nazval „ekonomismem“ v teorii moci. A tím chci říci toto: v případě klasické právní teorie moci je moc pojímána jako právo, které bychom vlastnili jako nějaký statek a které bychom mohli v důsledku toho předávat nebo zcizovat, úplně nebo částečně, právním aktem nebo zakladatelským aktem práva – na tom v tomto okamžiku málo záleží –, jenž by se rovnal vzdání se nebo smlouvě. Moc je to konkrétní, co drží každý jedinec a čeho se úplně nebo zčásti vzdal, aby ustanovil určitou moc, určitou politickou suverenitu. Ustanovení politické moci se tedy děje v této sérii, v tomto teoretickém celku, k němuž odkazují, podle modelu právního postupu, jenž by odpovídal smluvní směně. Jde tedy o zjevnou analogii mezi mocí a majetkem, mocí a bohatstvím, přítomnou ve všech těchto teoriích.

V druhém případě myslím samozřejmě na obecnou marxistickou koncepci moci: je jasné, že se v ní nic takového neobjevuje. Ale máte v této marxistické koncepci něco jiného, co by bylo možno nazvat „ekonomickou funkčností“ moci. „Ekonomickou funkčností“ v míře, v jaké by moc měla roli v podstatě jednak udržení výrobních vztahů a opětovného nastolení třídní nadvlády, kterou umožnily rozvoj výrobních sil a modalit jejich přivlastňování. V takovém případě by politická moc nalezla v ekonomii svoje historické oprávnění. Zhruba řečeno, dovolíte-li, v jednom případě máme politickou moc, která by nalezla svůj formální model v proceduře směny, v ekonomii oběhu statků, a v druhém případě by politická moc nacházela v ekonomii své historické oprávnění i princip své konkrétní podoby a svého aktuálního působení.

Problém toho, oč jde ve výzkumech, o nichž hovořím, je možno

rozložit, domnívám se, následujícím způsobem. Za prvé: nachází se moc vždy v druhotném postavení vzhledem k ekonomii? Je vždy jejím účelem ekonomie a je jí vždy jakoby funkcionalizována? Nachází moc v podstatě své oprávnění a svůj účel ve službě ekonomii? Je určena k tomu, aby ji uváděla do chodu, aby ji upevňovala, aby ji udržovala, aby obnovila vztahy, jež jsou charakteristické pro ekonomii a jež jsou podstatné pro její působení? Druhá otázka: je moc modelována podle zboží? Je moc čímsi, co se vlastní, co se získává, co se postupuje smlouvou nebo silou, co se zcizuje nebo znovu získává, co obíhá, co napájí jeden region a co se vyhýbá druhému? Anebo je naopak třeba pokoušet se používat pro analýzu moci jiné nástroje, i když jsou mocenské vztahy hluboce provázány ekonomickými vztahy, i když mocenské vztahy skutečně vždy tvoří jakýsi svazek nebo zauzlení s ekonomickými vztahy? A nejednalo by se v takovém případě neodlučitelnosti ekonomie a politiky o to, abychom právě objasnili jiný řád než řád funkční podřízenosti nebo formální izomorfie?

Čím nyní disponujeme, abychom mohli podniknout neekonomickou analýzu moci? Myslím, že lze říci, že toho opravdu není mnoho. Disponujeme především tvrzením, že moc se nedává, ani se nesměňuje, ani se znovu nezískává, nýbrž že se vykonává a že existuje pouze v aktu. Disponujeme rovněž oním dalším tvrzením, že moc není prvotně udržením a obnovováním ekonomických vztahů, nýbrž že je prvotně vztahem síly. Otázky, či přesně dvě otázky: Jestliže se moc vykonává, čím je tento výkon? V čem spočívá? Jaký je jeho mechanismus? Máme zde něco, o čem bych řekl, že je to příležitostná odpověď; koneckonců že je to bezprostřední odpověď, a jeví se mi to tak, že nakonec vyplývá z konkrétního faktu mnoha aktuálních analýz: moc je bytostně to, co potlačuje. Je to ono, co potlačuje přirozenost, instinkty, třídu, jedince. A když se v současném diskursu shledáváme s touto do omrzení se opakující definicí moci jako toho, co utlačuje, pak současný diskurs nic nevynalezl. Hegel to řekl jako první a potom Freud a potom Reich.⁸ Být orgánem represe, to je v každém případě v dnešním slovníku téměř homérovská kvalifikace moci. Nuže tedy, neměla by být analýza moci především a podstatně analýzou represivních mechanismů?

Za druhé – druhá příležitostná odpověď, chcete-li –, jestliže je opravdu moc sama o sobě rozehráním a rozvinutím určitého vztahu síly, bylo by pak třeba ji analyzovat nikoli v pojmech postoupení, smlouvy, zcizení, dokonce nikoli ve funkčních termínech obnovová-

ní výrobních vztahů, nýbrž nejprve a především v termínech boje, střetu nebo války? Tak bychom čelili prvé hypotéze – totiž že: mechanismus moci je v podstatě a bytostně represí –, přičemž druhá hypotéza by tvrdila: moc je válka, je to válka pokračující jinými prostředky. A v tomto okamžiku bychom převrátili Clausewitzův výrok⁹ a řekli bychom, že politika je válka, v níž se pokračuje jinými prostředky. Což by znamenalo vyjádřit tři věci. Nejprve toto: že mocenské vztahy, tak jak působí v naší společnosti, jsou v podstatě zakotveny v určitém vztahu síly, jenž byl ustanoven v daném okamžiku, který lze historicky upřesnit, ve válce a válkou. A je-li pravda, že politická moc válku zastavuje, že dává v občanské společnosti vládnout míru nebo se o to snaží, pak tomu vůbec není proto, aby pozastavila účinky války nebo aby neutralizovala nerovnováhu, která se projevila v poslední bitvě války. Podle této hypotézy by bylo úlohou politické moci navěky vepsat tento vztah síly jakousi tichou válkou do institucí, do ekonomických nerovností, do jazyka a až do těl jedněch i druhých. Toto by tedy byl první smysl, kterého by nabylo ono převrácení Clausewitzova aforismu: politika je pokračování války jinými prostředky; to, že politika světí nerovnováhu sil, jaká se projevila za války, a obnovuje ji. Avšak převrácení Clausewitzova výroku by vyjadřovalo ještě něco jiného: totiž že uvnitř tohoto „občanského míru“ politické boje, střety ohledně moci, s mocí, o moc, modifikace silových vztahů – zdůraznění na jedné straně, zvraty atd. – by toto vše v politickém systému mělo být interpretováno jen jako pokračování války. A mělo by být dešifrováno jako epizody, jako fragmentace, jako přesuny války jako takové. Dokonce i sepisování dějin míru a jeho institucí by tedy bylo jen psaním o téže válce.

Převrácení Clausewitzova aforismu by sdělilo ještě něco třetího: konečné řešení může vzejít jen z války, to je ze zkoušky silou, kterou nakonec rozsoudí zbraně. Koncem politiky by byla poslední bitva, to znamená, že poslední bitva by nakonec a jen nakonec pozastavila výkon moci jako pokračující válku.

Vidíte tedy, že od okamžiku, kdy došlo k pokusu vymanit se z ekonomistických schémat analýzy moci, se střetáme okamžitě se dvěma silnými hypotézami: na jedné straně mechanismus moci jako represe – hypotéza, kterou s vaším svolením budu z pohodlnosti nazývat Reichovou hypotézou –, a za druhé základ mocenského vztahu jako válečné střetávání sil – je to hypotéza, kterou budu rovněž z pohodlnosti nazývat Nietzscheovou hypotézou. Tyto dvě hypotézy nejsou nesmiřitelné, naopak zdá se, že tak trochu na sebe dosti věro-

hodně navazují – není snad nakonec útlak politickým důsledkem války, jako se útlak v klasické teorii politického práva jevil jako zneužívání suverenity právním řádem?

Lze tedy klást do protikladu dva velké systémy analýzy moci. Jedním by byl starý systém, s nímž se shledáte u filosofů 18. století a který je utvářen kolem moci jakožto původního práva, které je postupováno, které zakládá suverenitu, přičemž smlouva představuje matici pro politickou moc. Této takto utvořené moci hrozí, že jakmile překoná samu sebe, to znamená, jakmile překročí termíny smlouvy, že se stane útlakem. Moc – smlouva, kde mezi nebo spíše překročením meze je útlak. A můžete mít druhý systém, který by se naopak pokoušel analyzovat politickou moc nikoli podle schématu smlouva – útlak, nýbrž podle schématu válka – represe. Zde represe nepředstavuje totéž, co je útlak ve vztahu ke smlouvě, to je zneužití, ale naopak, představuje prostý důsledek a prosté pokračování vztahu nadvlády. Represe by tedy takto byla jen uplatněním věčného vztahu síly v nitru onoho falešného míru, zpracovávaného trvalou válkou. Dvě schémata analýzy moci, tedy: schéma smlouvy – útlaku, které je, chcete-li, schématem právnickým, a schéma válka – represe nebo schéma nadvlády – represe, v nichž nepředstavuje trvalý protiklad legitimní versus nelegitimní jako v prvním schématu, nýbrž boj a podrobení.

Rozumí se samo sebou, že vše to, o čem jsem vám vykládal v předešlých letech, náleží k schématu boje – represe. Právě toto schéma jsem se pokusil uplatnit. Ovšem tak, jak jsem postupoval, jsem byl přece jen doveden k tomu, abych ho znovu promýšlel; samozřejmě jednak proto, že není ještě v celé řadě bodů dosti propracováno – řekl bych dokonce, že je zcela nepropracované –, a také proto, že se domnívám, že ony dva pojmy „represe“ a „války“ musí být podstatně modifikovány, možná že dokonce opuštěny. V každém případě je třeba zblízka prozkoumat tyto dva pojmy „represe“ a „války“ nebo, chcete-li, prozkoumat více hypotézu o tom, že mechanismy moci jsou bytostně represivními mechanismy, a onu druhou hypotézu, že to, co se ozývá, a to, co působí pod politickou mocí, je bytostně a především válečným vztahem.

Domnívám se, aniž bych se příliš chlubil, že jsem dosti dlouho nedůvěřoval tomuto pojmu „represe“ a zkoušel jsem vám ukázat právě na genealogii, o níž jsem před chvílí hovořil, na dějinách trestního práva, psychiatrické moci, kontrole dětské sexuality atd., že mechanismy působící v těchto útvarech moci byly něco jiného než

represe. Nemohu pokračovat, aniž bych se alespoň částečně nevrátil k analýze represe, aniž bych trochu neshrнул to, co jsem k tomu mohl říci nepochybně poněkud nesoustavně. Proto budu věnovat příští přednášku nebo eventuálně dvě příští přednášky kritické re-príze pojmu „represe“ a pokusím se ukázat, v čem a jak tento nyní tak běžný pojem represe jako charakteristika mechanismů a důsledků moci naprosto nedostačuje k jejich postižení.¹⁰

Celý kurs bude však věnován ve své podstatě jinému problému, totiž problému války. Chtěl bych se pokusit nahlédnout, v jaké míře lze skutečně odhalit binární schéma války, boje, střetu sil jako základu občanské společnosti, současně jako princip a motor výkonu politické moci. Opravdu je třeba hovořit právě o válce, máme-li analyzovat konání moci? Zachovávají si platnost pojmy „taktika“, „strategie“, „vztah sil“? Do jaké míry? Docela jednoduše: Je moc válkou, v níž je pokračováno jinými prostředky, než jsou zbraně nebo bitvy? Je třeba chápat, ano, nebo ne, pod tématem, které je nyní běžné – pod tématem moci pojímané jakožto ochrana společnosti, které je ostatně relativně nedávné – to, že je společnost organizována ve své politické struktuře tak, že se někteří mohou bránit proti druhým nebo že mohou bránit svou nadvládu proti revoltě druhých nebo, zнову jednoduše, bránit svá vítězství a zvětšit je panstvím?

Schéma letošního přednáškového kursu je tedy následující: nejprve jedna nebo dvě lekce věnované zopakování pojmu represe; potom začnu [pojednávati] onen problém války v občanské společnosti – eventuálně o něm budu přednášet v následujících letech, nevím. Stranou nechám právě ty, kteří jsou považováni za teoretiky války v občanské společnosti a kteří jimi podle mne absolutně nejsou, to je Machiavelliho a Hobbese. Potom se pokusím zabývat teorií války jako historickým principem výkonu moci na pozadí rasového problému, protože právě v binaritě ras byla poprvé na Západě postřehnuta možnost analyzovat politickou moc jako válku. A pokusím se to dovést až do okamžiku, kdy se rasový boj a třídní boj stanou na konci 19. století dvěma velkými schématy, podle nichž [došlo k pokusu] odkrýt fenomén války a vztahů síly v nitru politické společnosti.

Poznámky

¹ Michel Foucault zde odkazuje na psychiatrické hnutí (jež bylo postupně definováno jako „antropofenomenologie“ nebo *Daseinanalyse*), jež hledalo nové konceptuální nástroje v Husserlově a Heideggerově filosofii. M. Foucault se o ně zajímal počínaje svými prvními spisy (srov. „La maladie et l'existence“, in: *Maladie mentale et Personnalité*, Paris, Presses universitaires de France (vždy příště jako: PUF) 1954, kap. IV; „Introduction“ à L. Biswanger, *Le Rêve et l'Existence*, Paris, Desclée de Brouwer 1954; „La psychologie de 1850 à 1950“, in: A. Weber & D. Huisman, *Tableau de la philosophie contemporaine*, Paris, Fischbacher 1957; „La recherche en psychologie“, in: *Des chercheurs s'interrogent*, studie, které představil J.-E. Morère, Paris, PUF 1957; tři poslední uvedené texty jsou uveřejněny in: *Dits et Écrits, 1954-1988*, vydali D. Defert & F. Ewald za spolupráce J. Lagrange, Paris, Gallimard/„Bibliothèque des sciences humaines“ 1994, 4 sv.; I: 1954-1969, II: 1970-1975, III: 1976-1979, IV: 1980-1988 [příště vždy jako *Dits et Écrits*], srov. I, č. 1, 2, 3) a vrátil se k tomu v posledních letech (srov. *Colloqui con Foucault*, Salerno 1981, fr. překl. in: *Dits et Écrits*, IV, č. 281).

² K Reichovi viz: *Die Funktion des Orgasmus; zur Psychopathologie und zur Soziologie des Geschlechtslebens*, Wien, Internationaler Verlag 1927 (fr. překlad Paris, L'Arche 1971); *Der Einbruch der Sexualmoral*, Berlin, Verlag für Sexualpolitik 1932 (fr. překlad Paris, Payot 1972); *Charakteranalyse*, Wien, Selbstverlag des Verfassers 1933 (fr. překlad Paris, Payot 1971); *Massenpsychologie des Faschismus; zur Sexualökonomie der politischen Reaktion und zur proletarischen Sexualpolitik*, Copenhagen/Prag/Zürich, Verlag für Sexualpolitik 1933 (fr. překlad Paris, Payot 1974); *Die Sexualität im Kulturkampf*, Copenhagen, Sexpol Verlag 1936.

³ M. Foucault zde samozřejmě odkazuje k H. Marcusemu jako autorovi knih: *Eros and Civilisation: A philosophical inquiry into Freud*, Boston, Ma., Beacon Press 1955 (fr. překlad Paris, Seuil 1971) a *One-dimensional Man: Studies in the ideology of advanced industrial society*, Boston, Ma., Beacon Press 1964 (fr. překlad Paris, Seuil 1970).

⁴ Gilles Deleuze & Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éd. de Minuit 1972. Je zapotřebí připomenout, že M. Foucault rozvinul tuto interpretaci *Anti-Œdipa* jako „knihy-události“ v úvodu k jejímu anglickému vydání (*Anti-Oedipus*, New York, Viking Press 1977; srov. fr. překlad tohoto úvodu v *Dits et Écrits*, III, č. 189).

⁵ G. Deleuze a F. Guattari vypracovali koncepty pro to, co je „menší“ a co je „minorita“ – jako zvláštních událostí spíše než jako individuálních podstat, jako individuací prostřednictvím „ecceity“ spíše než prostřednictvím substanciality – v knize *Kafka. Pour une littérature mineure* (Paris, Éd. de Minuit 1975), což Deleuze převzal do stati „Philosophie et minorité“ (*Critique*, únorové číslo roč. 1978) a později rozvíjel, zejména in: G. Deleuze &

F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éd. de Minuit 1980. „Minorita“ odkazuje rovněž ke konceptu „molekulárna“, který rozpracoval F. Guattari v knize *Psychanalyse et Transversalité. Essai d'analyse institutionnelle* (Paris, Maspero 1972) a jeho logika je logikou „stávání“ a „intenzit“.

⁶ M. Foucault odkazuje na tomto místě k debatě, jež se otevřela zejména po uveřejnění knihy *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris, Gallimard 1966 [jako *Slová a věci*, Bratislava, Pravda 1987, do slovenštiny přeložil M. Marcellij]) ohledně konceptu *epistémy* a statutu diskontinuity. M. Foucault odpověděl na všechny kritiky sérií teoretických a metodologických stanovisek (viz zejména „Réponse à une question“, *Esprit*, květen 1968, s. 850-874 a „Réponse au Cercle d'épistémologie“, *Cahiers pour l'analyse*, 1968, č. 9, s. 9-40; in: *Dits et Écrits*, I, č. 58 a 59), která byla potom převzata do *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard 1969.

⁷ V té době poslanec Francouzské komunistické strany.

⁸ Srov. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821, § 182-340 (fr. překlad Paris, Vrin 1975); S. Freud, „Das Unbewusste“, in: *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, Bd. 3 (4) u. (5), 1915 a *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig/Wien/Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1927 (fr. překlad Paris, Denoël 1932, reedice Paris, PUF 1995). Pokud se Reicha týče, viz výše, pozn. 2.

⁹ M. Foucault činí narážku na dobře známou formulaci principu, jehož autorem je Carl von Clausewitz (*Vom Kriege*, kniha I, kap. 1, § XXIV, in: *Hinterlassene Werke*, Bd. 1-2-3, Berlin 1832; fr. překlad Paris, Éd. de Minuit 1955), dle něhož „je válka pouze pokračováním politiky jinými prostředky“; válka „není jen politickým aktem, nýbrž opravdovým nástrojem politiky, jejím pokračováním jinými prostředky“ (tamtéž, s. 28). Viz rovněž knihu II, kap. III, § III a knihu VIII, kap. VI.

¹⁰ Tento slib nebyl dodržen. Přesto se nachází vložena v rukopisu jedna přednáška o „represi“, která byla nepochybně přednesena na nějaké zahraniční univerzitě. M. Foucault se k této otázce vrátil v knize *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard 1976.

PŘEDNÁŠKA 14. LEDNA 1976

Válka a moc. - Filosofie a meze moci. - Právo a královská moc. - Zákon, nadvláda a podrobení. - Analytika moci: otázky metody. - Teorie suverenity. - Disciplinární moc. - Pravidlo a norma.

Tento rok bych chtěl začít, ale pouze začít, sérii výzkumů o válce jako eventuálním principu analýzy mocenských vztahů: je to otázka válečného vztahu, otázka modelu války, otázka schématu boje, bojů, kde můžeme nalézt princip, jak porozumět politické moci a jak ji analyzovat, dešifrovanou v termínech války, bojů, střetů? Určitě bych chtěl, jako v kontrapunktu, začít analýzou vojenské instituce, vojenských institucí, jak skutečně, účinně, historicky působily v naší společnosti od 17. století po naše dny.

Až doposud, zhruba během posledních pěti let, to byly kázeňské instituce, které jsem zkoumal; během následujících pěti let to bude válka, boj, armáda. Přece jen bych ale chtěl shrnout to, co jsem se pokoušel říci během předchozích let, protože tak získám čas pro své výzkumy o válce, které příliš nepostoupily, a protože to může eventuálně sloužit jako orientace pro ty z vás, kteří zde nebyli předešlá léta. V každém případě bych rád shrnul sám pro sebe to, co jsem se pokusil prozkoumat.

Co jsem se pokoušel během let 1970-1971 prozkoumat, bylo ono „jak“ moci. Studovat ono, „jak moci“, to je pokusit se uchopit mechanismy moci mezi dva orientační znaky nebo dvě meze: na jedné straně právní pravidla, která formálně vymezují moc, a na druhé straně, na druhé krajnosti, na druhé mezi by to byly důsledky pravdy, kterou tato moc produkuje a které zase umožňují pokračování této moci. Je to tedy trojúhelník: moc, právo, pravda. Řekněme schematicky toto: Existuje jedna tradiční otázka, která je, myslím, vlastní politické filosofii a již by bylo možné vyjádřit takto: jak může diskurs pravdy nebo zcela jednoduše, jak může filosofie, která je chápána jako pravdivý diskurs par excellence, stanovit právní meze moci? To je tradiční otázka. Ovšem otázka, kterou jsem chtěl položit já, je otázkou zdola, je to velice faktuální otázka v poměru k oné tradič-

ní, vznešené a filosofické otázce. Můj problém by se dal vyjádřit asi takto: Jaká jsou právní pravidla používaná mocenskými vztahy k produkci pravdivostních diskursů? Nebo ještě takto: Jaký je jeden typ moci, jenž je schopen produkovat pravdivostní diskursy, jež nabývají v takové společnosti, jako je naše, tak mocných účinků?

Chci říci toto: ve společnosti, jako je naše – ale koneckonců v kterékoli společnosti – mnohočetné mocenské vztahy procházejí sociálním tělesem, charakterizují ho, utvářejí ho; nemohou se oddělit, nemohou se ustanovit ani působit bez jisté produkce, akumulace, oběhu, působení pravdivostního diskursu. Neexistuje výkon moci bez určitého vedení pravdivostních diskursů, které působí na základě této moci a skrze ni. Moc nás nutí k produkování pravdy a my můžeme vykonávat moc jen produkováním pravdy. To platí pro každou společnost, myslím však, že se v naší společnosti uspořádává tento vztah mezi mocí, právem a pravdou velmi specificky.

Abychom jednoduše vyznačili nejen samotný mechanismus vztahu mezi mocí, právem a pravdou, nýbrž rovněž intenzitu vztahu a jeho setrvalost, řekněme toto: moc nás nutí produkovat pravdu, protože moc tuto pravdu vyžaduje a potřebuje ji ke svému působení; musíme říkat pravdu, jsme nuceni, jsme odsouzeni k přiznávání nebo k nalézání pravdy. Moc neustává v tázání, neustává se nás dotazovat; nepřestává pátrat, zaznamenávat; institucionalizuje hledání pravdy, profesionalizuje je, odměňuje je. Jsme nuceni produkovat pravdu, jako jsme koneckonců nuceni produkovat bohatství, a musíme produkovat pravdu proto, abychom mohli produkovat bohatství. A na druhé straně jsme stejně podrobeni pravdě v tom smyslu, že pravda je zákonem; je to totiž diskurs pravdy, který alespoň zčásti rozhoduje; on je nositelem, hybatelem důsledků moci. Celkem vzato jsme souzeni, odsuzováni, tříděni, nuceni k úlohám, zasvěcení určitému způsobu života nebo umírání vzhledem k pravdivostním diskursům, které s sebou nesou specifické důsledky moci. Tedy: právní pravidla, mocenské mechanismy, důsledky pravdy. Nebo ještě: pravidla moci a moc pravdivostních diskursů. Toto představovalo víceméně velmi obecnou oblast zkoumání, které jsem chtěl podniknout, zkoumání, jež jsem uskutečnil, jak dobře vím, částečně a velmi klikatě.

Chtěl bych nyní něco říci o tomto zkoumání. Jakým obecným principem jsem se řídil a jaké byly naléhavé metodické příkazy nebo opatření, jichž jsem se rozhodl používat? Obecný princip, pokud se týče právních a mocenských vztahů: zdá se mi, že je zde jedna skutečnost, která nesmí být opomenuta: v západní společnosti, a to

od středověku, docházelo k vypracovávání právního myšlení hlavně v okruhu královské moci. Právní stavba naší společnosti byla propracována na žádost královské moci a také v její prospěch, aby jí sloužila jako nástroj nebo ospravedlnění. Právo na Západě je právem na královskou objednávku. Všichni samozřejmě znají pověstnou, slavnou, opakovanou, omílanou roli juristů, jak ji sehráli v organizování královské moci. Nesmí se zapomínat na to, že reaktivace římského práva asi v půli středověku, která byla velkým fenoménem, kolem něhož a jím počínaje došlo k rekonstituci právní stavby, rozpadlé po pádu říše římské, byla jedním z konstitutivních technických nástrojů panovnické, autoritativní, administrativní a nakonec absolutní moci. Tedy utváření právní stavby kolem královské osobnosti, dokonce na objednávku královské moci a k jejímu prospěchu. Jakmile tato právní stavba v následujících stoletích unikne královské kontrole, když se obrátí proti královské moci, pak to, co se stane otázkou, budou vždy meze královské moci, bude to otázka vztahující se na její výsady. Jinak řečeno, domnívám se, že je to král, kdo představuje ústřední osobnost v celé západní právní stavbě. Je to král, o kterého jde, týká se to krále, jeho práv, jeho moci, eventuálních mezí jeho moci, oč v podstatě bezpochyby jde ohledně obecného systému, obecné organizace západního právního systému. Nechť byli právníci služebníky krále nebo jeho protivníky, každopádně v oněch velkých stavbách právního myšlení a vědění je vždy vznášena otázka týkající se královské moci.

A pokud se týče královské moci, jde o dvě věci: jednak ukázat juristickou výtuž, do níž se vtělovala královská moc, ukázat, jak byl panovník skutečně živoucím tělem suverenity, jak jeho moc, dokonce absolutní moc, naprosto odpovídala fundamentálnímu právu; nebo naopak ukázat, jak bylo nutné omezovat tuto moc panovníka, jakým právním pravidlům se musel podřizovat, podle jakých a uvnitř kterých hranic musel vykonávat svou moc tak, aby si tato moc podržela svou legitimitu. Podstatnou rolí právní teorie bylo od středověku upevňovat legitimitu moci: hlavním, ústředním problémem, kolem kterého se organizuje veškerá právní teorie, je problém suverenity. Tvrdit, že problém suverenity představuje ústřední právní problém v západních společnostech, znamená, že právní diskurs a technika práva měly v podstatě funkci rozkládat uvnitř moci fakt panství, aby se místo něho objevily dvě věci: ve snaze ho omezovat nebo zastírat na jedné straně legitimní práva suverenity a na druhé straně zákonná povinnost poslouchat. Systém práva je naprosto

soustředěn na krále, což se nakonec rovná zrušení skutečnosti panství a jeho důsledků.

Když jsem v předchozích letech hovořil o různých drobných záležitostech, o nichž jsem se zmínil, obecným záměrem bylo v podstatě zvrátit obecné zaměření analýzy, jež je vlastní – jak se domnívám – celému právnímu diskursu od středověku. Pokusil jsem se o něco opačného, to je ponechat v platnosti jakožto fakt panství, a to jak v jeho utajení, tak v jeho brutalitě, a potom ukázat, vycházejí z toho, že právo je nejen obecně nástrojem tohoto panství – to je samozřejmé –, ale také jak, kam až a pod jakou formou (a když říkám právo, nemyslím tím jednoduše zákon, nýbrž celek aparátů, institucí, nařízení, jimiž se aplikuje právo) právo nese a zavádí vztahy, které nejsou vztahy suverenity, ale vztahy panství. A panstvím nechci vyjadřovat masivní skutečnost „jednoho“ globálního panství jednoho jedince nad ostatními nebo jedné skupiny nad jinou, ale mnohonásobné formy panství, které mohou působit uvnitř společnosti: nikoli tedy král ve své ústřední pozici, nýbrž subjekty v jejich vzájemných vztazích; nikoli suverenita ve svém jedinečném zřízení, ale četné druhy podmanění, jež se nacházejí uvnitř společenského útvaru a působí v něm.

Právní systém a pole justice jsou trvalým nositelem vztahů panství, polymorfních technik podrobování. Myslím, že právo je třeba nahlížet nikoli ze strany nějaké legitimacy, kterou je třeba upevnit, nýbrž ze strany postupů podmaňování, jež uvádí v chod. Otázkou pro mne tedy je obejít tento problém, jenž je ústřední pro právo, suverenitu a poslušnost jedinců, kteří jsou této suverenitě podřízeni, vyhnout se mu a ukázat namísto suverenity a poslušnosti problém panství a podrobení. Při sledování této linie, jež se snažila přeskočit nebo obejít obecnou linii právní analýzy, bylo třeba zaujmout jistou metodickou obezřetnost.

Metodická obezřetnost – nejprve tato: nejde o to, analyzovat ustanovené a legitimní formy moci v jejich těžišti, v tom, jaké mohou být její obecné mechanismy nebo jejich celkové důsledky. Jde naopak o to, uchopit je na jejích okrajích, v posledních rysech, tam, kde se stává vlásečnicovou; to znamená: uchopit moc v jejích nejokrajovějších, regionálních, místních institucích, především tam, kde tato moc při tom, jak překračuje pravidla, právní pravidla, která ji organizují a vymezují, se v důsledku toho prodlužuje za tato pravidla, dosazuje se do institucí, projevuje se v technikách a opatřuje si prostředky, dokonce i násilné k tomu, aby mohla fyzicky zasahovat. Je-

den příklad, dovolíte-li: místo toho, abych se snažil dozvědět, v čem a jak se zakládá v suverenitě moc trestat, v oné suverenitě, jak si ji představuje filosofie buď monarchistického, nebo demokratického práva, pokusil jsem se zjistit, jak se skutečně ztělesňuje trestání, trestající moc v určitém počtu lokálních, regionálních, konkrétních institucí, ať je to mučení, nebo věznění, a to současně v institucionálním, fyzickém, reglementárním a násilném světě efektivních nástrojů trestání. Jinak řečeno, uchopit moc ze stále méně právních krajností jejího výkonu: to byla první zásada, kterou jsem si dal.

Druhá zásada: neanalyzovat moc v rovině úmyslu nebo rozhodování, nesnažit se uchopit ji z vnitřní strany, neklást otázku (kterou považuji za velmi spletitou a bezvýhodnou), jež spočívá v tom, že se tážeme: Kdo tedy má moc? Na co myslí? A o co se snaží ten, kdo má moc? Ale naopak studovat moc ze strany, kde úmysl – pokud se vůbec vyskytuje – je plně dosazen do nitra reálných a účinných praktik; studovat moc jaksi z její vnější strany, tam, kde je v přímém a bezprostředním vztahu s tím, co lze velmi prozatímně pojmenovat jako její předmět, cíl, aplikační pole, jinak řečeno s tím, do čeho se usazuje a kde produkuje svoje reálné důsledky. Tedy nikoli: Proč chtějí někteří ovládat? O co se snaží? Jaká je jejich celková strategie? Ale: Jak se co děje právě v tom okamžiku, v rovině, na úrovni podmaňovací procedury nebo oněch setrvalých a nepřerušovaných postupů, které podmaňují tělo, řídí gesta, ovládají chování. Jinými slovy, spíše než se dotazovat, jak se suverén jeví shora, snažit se dozvědět, jak se zvolna, postupně, reálně, materiálně utvářejí subjekty, subjekt, na základě mnohonásobnosti těl, sil, energií, látek, tužeb, myšlenek atd. Uchopit materiální instanci podmaňování jako utváření subjektů, to by bylo, chcete-li, naprosto v protikladu vůči tomu, o co usiloval Hobbes v *Leviathanovi*,¹ a jak se domnívám, o co v důsledku usilují všichni právníci, když kladou jako problém, jak se může na základě mnohočetnosti jedinců a vůlí utvářet jedna jedinečná vůle nebo ještě jak se může vytvořit jedno jedinečné těleso, avšak oživené jedním duchem, jímž by měla být suverenita. Vzpomeňte si na schéma *Leviathana*:² v tomto schématu je Leviathan, jako uměle sestrojovaný člověk, jen shlukem jistého počtu oddělených jednotlivců, sjednocených určitým počtem konstitutivních prvků státu. Ale v nitru státu, či spíše v jeho hlavě by mělo existovat něco, co ho utváří jako takového, a toto něco je suverenita, o níž Hobbes říká, že právě ona je duší *Leviathana*. Nuže, spíše než klást tento problém ústřední duše, věřím, že je zapotřebí se pokusit – a právě o to jsem

se pokoušel – studovat periferní a početná tělesa, tedy ona tělesa, jež byla konstituována jako subjekty nalézající se pod účinky moci.

Třetí metodická obezřelost: nechápat moc jako jev masivní a homogenní nadvlády – nadvlády jednoho jedince nad druhými, jedné skupiny nad jinými, jedné třídy nad ostatními –, ale dobře si uvědomovat, že moc, pokud ji nezkoumáme z velké dálky a z velké výšky, není něčím, co by se dělilo mezi ty, kdo ji mají a kdo ji výhradně drží, a potom mezi ty, kdo ji nemají a kteří jí jsou vystaveni. Moc, jak se domnívám, musí být analyzována jako něco, co obíhá, nebo spíše jako něco, co funguje řetězově. Moc není nikdy lokalizovaná zde nebo jinde, nikdy se nenachází v určitých rukou, nikdy není přivlastněna stejně, jako je přivlastněno určité bohatství nebo majetek. Moc funguje. Moc působí v síti a v této síti jedinci nejen obíhají, ale vždy se nacházejí v postavení, kdy tuto moc snášejí a také vykonávají. Nejsou nikdy inertním nebo souhlasícím cílem moci, jsou vždy jejím přenašeči. Řečeno jinak, moc jedinci prochází, neulpívá na nich.

Domnívám se tedy, že není nutné chápat jedince jako jakési elementární jádro, primitivní atom, mnohotvárnou a němou látku, na niž se právě moc aplikovala, na niž narazila, která si jedince podrobila a zlomila ho. Ve skutečnosti to, co vede k tomu, že lze nějaké těleso, gesta, diskursy, tužby identifikovat a konstituovat jako jedince, to je právě jeden z prvních důsledků moci. Znamená to, že jedinec nestojí tváří v tvář moci, ale je, jak se domnívám, jedním z prvních důsledků. Jedinec je důsledkem moci a současně jejím prostředníkem právě v míře, v jaké je jejím důsledkem: moc prostupuje jedincem, kterého konstituovala.

Čtvrtý důsledek na rovině metodické obezřelosti. Řeknu-li „moc, to je to, co se vykonává, obíhá, tvoří síť“, pak je to možná do určité míry pravda. Je možné také říci: „všichni máme v hlavě fašismus“ a ještě podstatněji: „všichni máme v těle moc“. A moc – přinejmenším v jisté míře – prostupuje naším tělem nebo se v něm stěhuje. Toto všechno lze skutečně říci; nedomnívám se však, že by bylo třeba dospět na základě toho k závěru, že moc, dovolíte-li, by byla věcí nejlépe, nejvíce sdílenou na světě, ač do jisté míry jí také je. Prostřednictvím těl nedochází k demokratickému nebo anarchickému sdílení moci. Chci říci toto: připadá mi důležité – to by byla čtvrtá metodická obezřelost –, že se nesmíme snažit o jakousi dedukci moci, jež by vycházela ze svého centra a jež by se snažila dohlédnout, kam až se prodlužuje dolů, do jaké míry se reprodukuje, za-

vádí až do nejvíce atomizovaných prvků společnosti. Věřím naopak, že je třeba, že by bylo třeba – to je metodická obezřelost k následování – provádět vzestupnou analýzu moci, to je vycházet z nejnepatrnějších mechanismů, které mají svou vlastní historii, své vlastní směřování, svou vlastní techniku a taktiku, a potom pozorovat, jak tyto mocenské mechanismy, které mají svou vlastní odolnost a do jisté míry svou vlastní technologii, byly a ještě jsou napadány, ujařmovány, užívány, uzpůsobovány, transformovány, přemísťovány, rozšiřovány atd. prostřednictvím stále obecnějších mechanismů a forem globálního panství. Není tomu tedy tak, že by se globální nadvláda znásobovala a nacházela odezvu až dole. Domnívám se, že je třeba analyzovat způsob, jak se na nejnižších úrovních odehrávají mocenské jevy, techniky, postupy; ukázat, jak se samozřejmě tyto postupy přemísťují, rozšiřují, modifikují, ale především, jak do nich vstupují, jak si je přisvojují globální jevy a jak se druhy obecnějších mocí nebo ekonomické zisky mohou vloupat do hry těchto relativně autonomních a nejnepatrnějších mocenských technologií.

Aby to bylo jasnější, uvedu jeden příklad, bude se týkat šilencství. Bylo by možné tvrdit následující a byla by to sestupná analýza, jíž, jak se domnívám, je nutné nedůvěřovat: buržoazie se stala počínaje koncem 16. a začátkem 17. století vládnoucí třídou. Vyřkneme-li toto, jak z toho lze dedukovat internování šilenců? Dedukci uděláte vždycky, je vždy snadná, což je právě to, co jí vytknu. Je skutečně snadné ukázat, jak bylo nutné zbavit se šilence proto, že je neužitečný pro průmyslovou výrobu. Totéž můžete učinit, dovolíte-li, nejen ohledně šilence, ale ohledně dětské sexuality – čehož se dopouštěli určití autoři, do jisté míry Wilhelm Reich,³ určitě Reimut Reiche⁴ –, a klást otázku: jak lze pochopit represi dětské sexuality vycházející z panství buržoazní třídy? Nuže, docela jednoduše tím, že se lidské tělo počínaje 17., 18. stoletím stalo v podstatě produktivní silou; všechny formy výdajů, které nešlo redukovat na tyto vztahy, na vytváření produktivních sil, všechny formy výdajů, které se projeví jako neužitečné, byly zapovězeny, vyloučeny, potlačeny. Takové dedukce jsou vždycky možné; jsou pravdivé a současně falešné. V podstatě jsou příliš snadné, protože by bylo možné dojít k přesné opačné dedukci a vyvozovat právě na základě principu, že se buržoazie stala vládnoucí třídou, že kontrola sexuality a kontrola dětské sexuality nebyla vůbec žádoucí; a že by bylo naopak zapotřebí sexuálního zaučení, sexuální drezury, předčasné sexuální zralosti v té míře, v jaké se koneckonců jedná o to, aby docházelo pomocí sexu-

ality pracovní síly k jejímu obnovování, protože se přinejmenším na počátku 19. století soudilo, že by bylo optimální, aby byla neomezená: čím více pracovní síly, tím více by mohl fungovat systém kapitalistické produkce naplno a co nejefektivněji.

Domnívám se, že z obecného jevu panství buržoazní třídy lze odvozovat cokoli. Zdá se mi, že to, co je třeba podniknout, je pravý opak, to znamená vidět, když vyjdeme zdola, jak mohly historicky sehrávat kontrolní mechanismy represí, pokud jde o odstranění šílenců či o zákaz sexualitu; jak skutečně na úrovni rodiny, bezprostředního okolí, buněk nebo na nejnižších úrovních společnosti mohly ony jevy represe nebo vylučování mít své nástroje, svou logiku, jak odpovídaly určitému počtu potřeb; ukázat na jejich zprostředkovatele, hledat je nikoli na straně buržoazie obecně, ale hledat reálné činitele, jimiž mohlo být bezprostřední okolí, rodina, rodiči, lékaři, nejvyšší články policie atd.; a ukázat, jak se tyto mocenské mechanismy v daném okamžiku, v jisté přesné situaci a prostřednictvím určitého počtu transformací začaly stávat ekonomicky výhodnými a politicky užitečnými. Věřím, že by se nám snadno podařilo ukázat – je to ostatně to, co jsem chtěl kdysi podniknout, v každém případě několikrát –, že v podstatě buržoazie nepotřebovala vyloučit šílence nebo dohlížet na masturbování dětí a zakazovat je – ještě jednou, buržoazní systém může dokonale snášet opak –, kdežto to, co ho zajímalo a do čeho se skutečně vložil, to nebylo úsilí vyloučit šílence ze společnosti, ale byla to technika a procedura vylučování. Od určitého okamžiku se pro buržoazii staly zajímavými mechanismy vylučování, zařízení sloužící dohledu, to, aby se sexualita, šílenství, delikvence staly předmětem lékařského zájmu, toto vše, tedy mikromechanika moci, to je to, oč se buržoazie začala zajímat.

Řekněme ještě, že v té míře, v jaké jsou pojmy „buržoazie“ a „zájem buržoazie“ pravděpodobně prosty reálného obsahu, přinejmenším pro problémy, které jsme právě kladli, je třeba vidět, že to prostě nebyla buržoazie, která by myslela, že je nutno vyloučit šílenství nebo že by měla být potlačována dětská sexualita, nýbrž že mechanismy vylučování šílenství, že mechanismy dohlížení nad infantilní sexualitou začaly produkovat od jistého okamžiku a z důvodů, jež je zapotřebí studovat, jistý ekonomický zisk, jistý politický užitek a že byly najednou zcela přirozeně ujařmeny a podporovány globálními mechanismy a konečně celým státním systémem. A právě tím, že se zachytíme těchto mocenských technik, že z nich vyjdeme a že ukážeme ekonomický zisk nebo politický užitek, který z nich v ji-

stém kontextu a z určitých důvodů plyne, lze pochopit, jak se skutečně tyto mechanismy stanou nakonec součástí celku. Jinak řečeno: buržoazie si naprosto nic nedělá ze šílenců, ale procedury jejich vylučování poskytly a uvolnily počínaje 19. stoletím – a ještě jednou v závislosti na určitých transformacích, politický zisk, eventuálně dokonce určitý ekonomický užitek, což upevnilo systém a umožnilo mu působit vcelku. Buržoazie se nezajímá o šílence, ale o moc, která se na ně vztahuje; buržoazie se nezajímá o sexualitu dítěte, ale o mocenský systém, který kontroluje sexualitu dítěte. Buržoazie se naprosto nestará o delikventy, o jejich potrestání nebo o jejich opětovné uvedení do společnosti, jež není ekonomicky příliš zajímavé. Naopak z celku mechanismů, jimiž je delikvent kontrolován, sledován, trestán, zprošťován trestu, se vymaňuje pro buržoazii určitý zájem, jenž funguje uvnitř celkového ekonomicko-politického systému. To je čtvrtá obezřelost, čtvrtá metodická linie, kterou jsem chtěl sledovat.

Pátá obezřelost: je velmi dobře možné, že velké mocenské mašinerie jsou doprovázeny ideologickými produkcemi. Je zcela určitě například nějaká ideologie výchovy, ideologie monarchické moci, ideologie parlamentní demokracie atd. Ale nevěřím, že by to, co se utváří v základu, tam, kde končí mocenské síť, že by to byly ideologie. Je to něco mnohem menšího, ale také, jak se domnívám, něco mnohem většího. Jsou to účinné nástroje formování a hromadění vědění, jsou to metody pozorování, registrační techniky, techniky investigativních a badatelských postupů, jsou to ověřovací nástroje. Znamená to, že moc, když se vykonává pomocí vlastních jemných mechanismů, nemůže tak činit, aniž by formovala, organizovala a uváděla do oběhu určitá vědění nebo spíše aparáty vědění, které nejsou ideologickým doprovodem nebo ideologickým odůvodněním.

Mám-li shrnout uvedená metodická opatření, pak řeknu toto: spíše než aby se výzkum moci orientoval na juristické zdůvodňování suverenity, na státní aparáty, na doprovodné ideologie, myslím, že je třeba orientovat výzkum moci na nadvládu (nikoli na suverenitu), na materiální operátory, na formy podmanění, na vzájemné propojení lokálních systémů tohoto podmanění a na to, jak jich je užíváno, a konečně na znalostní výbavu.

Celkem vzato je třeba zbavit se modelu Leviathana, tohoto modelu umělého člověka sestaveného z jednoho kusu, který je současně automatem, jenž by měl v sobě obsáhnout všechny reálné jedince, jehož tělo by tvořili občané, avšak jehož duší by měla být suverenita.

Moc je třeba studovat mimo model Leviathana, mimo pole vymezené právní suverenitou a institucí státu; jde o to, analyzovat ji podle technik a taktik panství. Toto tedy je metodická linie, kterou je třeba sledovat, jak se domnívám, a kterou jsem se snažil sledovat v různých výzkumech, jež jsme předchozí léta [prováděli] ohledně psychiatrické moci, ohledně dětské sexuality, trestního systému atd.

Nuže, probíráme-li se touto oblastí a zachováváme-li zmíněná metodická opatření, pak se objevuje, jak se domnívám, jeden masivní historický fakt, který nás konečně částečně dovede k problému, o němž jsem chtěl počínaje dneškem hovořit. Tímto masivním historickým faktem je tato skutečnost: právně-politická teorie suverenity – ona teorie suverenity, z níž se musíme vymanit, chceme-li analyzovat moc – se datuje od středověku; datuje se od obnovení římského práva; konstituovala se kolem problému monarchie a panovníka. A domnívám se, že tato teorie suverenity – jež představuje velkou past, do níž riskujeme upadnout, chceme-li analyzovat moc –, sehrála čtyři role.

Především odkazovala k mechanismu účinné moci feudální monarchie. Za druhé sloužila jako nástroj a rovněž jako ospravedlnění pro utváření velkých administrativních monarchií. Pak počínaje 16. stoletím a zejména od 17. století, již v okamžiku náboženských válek, se teorie suverenity stala zbraní, jež přecházela z jednoho táboru do druhého, jež byla užívána v jednom nebo v druhém smyslu, buď k omezení, nebo naopak k posílení královské moci. Shledáte se s ní na straně katolických monarchistů nebo na straně protestantských antimonarchistů; shledáte se s ní na straně monarchistických, víceméně liberálních protestantů, shledáte se s ní rovněž na straně katolických stoupců královraždy nebo změny dynastie. Naleznete tuto teorii suverenity v rukou aristokracie i v rukou členů parlamentu, na straně představitelů královské moci i na straně posledních feudálů. Zkrátka, byla velkým nástrojem politického a teoretického boje, jenž se týkal mocenských systémů 16. a 17. století. V 18. století koneckonců je to pořád táž teorie suverenity, znovu oživená z římského práva, s níž se shledáte u Rousseaua a jeho současníků, včetně další, čtvrté role: tehdy se jedná o to, aby byl vytvořen alternativní model proti administrativním, autoritativním nebo absolutistickým monarchiím, a to model parlamentní demokracie. A tuto roli sehrává teorie suverenity ještě v okamžiku Revoluce.

Připadá mi, že pokud sledujeme tyto čtyři role, zjistíme, že pokud trvala společnost feudálního typu, pak problémy, jimiž se za-

bývala teorie suverenity, k nimž se vztahovala, opravdu pokrývaly obecnou mechaniku moci, způsob, jakým se vykonávala, od nejvyšších úrovní až po nejnižší. Jinak vyjádřeno, vztah suverenity, ať je chápán v širokém, nebo omezeném slova smyslu, pokrýval zhruba celek společenského tělesa. A skutečně, způsob, jímž se moc vykonávala, bylo možné přepisovat, alespoň z podstatné části, v pojmech vztahu panovníka a poddaného.

Avšak v 17. a v 18. století se vynořil důležitý jev: objev – bylo by třeba říci vynalezení – nové mocenské mechaniky, vykazující velmi zvláštní postupy, zcela nové nástroje, velmi odlišné vybavení, jež je, jak se domnívám, naprosto neslučitelné se vztahy suverenity. Tato nová mocenská mechanika se vztahuje především na těla a na to, co činí, více než na zemi a na její produkty. Je to mocenský mechanismus, který umožňuje těžit spíše z těl, času a práce než z majetků a bohatství. Je to typ moci, jež se trvale projevuje tím, že dohlíží, a nikoli nesoustavným způsobem dávek a chronických povinností. Je to typ moci, který předpokládá spíše důkladnou kontrolu materiálního donucení než fyzickou existenci panovníka a definuje novou ekonomii moci, jejímž principem je nutnost růstu podmaněných sil spolu s nárůstem oné síly a účinnosti, která je podmaňuje.

Připadá mi, že tento typ moci je v přesném, doslovném protikladu vůči mocenské mechanice, kterou popisovala a kterou se snažila přepsat teorie suverenity. Ta se totiž váže k takové formě moci, jež se vykonává vůči zemi a jejím produktům mnohem více než vůči tělům a tomu, co dělají. [Tato teorie] se zabývá tím, jak moc přemísťuje a přivlastňuje majetky a bohatství, a nikoli čas a práci. [Právě ona] umožňuje přepisovat právníckými termíny diskontinuitní a pravidelné povinnosti dávek, a nikoli kódování trvalého dohledu; je to teorie, umožňující zakládat moc okolo fyzické existence panovníka a na ní, a nikoli souvislé a trvalé systémy dohledu. Teorie suverenity je, dovolíte-li, to, co umožňuje zakládat absolutní moc v absolutním vynaložení moci, a nikoli v takovém mocenském kalkulu, jenž zohledňuje minimum výdajů a maximum účinnosti. Tento nový typ moci, který není vůbec možné přepisovat v termínech suverenity, představuje, domnívám se, jeden z velkých vynálezů buržoazní společnosti. Byl jedním ze základních nástrojů vzniku průmyslového kapitalismu a jemu odpovídajícího typu společnosti. Ona nikoli suverénní moc, tedy moc, jež je cizí formě suverenity, to je „disciplinární“ moc. Je to moc nepopsatelná, neospravedlnitelná v termínech teorie suverenity, moc radikálně heterogenní, jež by měla nor-

málně způsobit, že dokonce zmizí ona velká právní stavba teorie suverenity. Jenže teorie suverenity fakticky nepřestala existovat jako ideologie práva, chcete-li, ale pokračovala v uspořádávání právních kodexů, které si Evropa 19. století vytvořila na základě napoleonských zákoníků.⁵ Proč teorie suverenity přetrvala jako ideologie a jako organizační princip velkých právních kodifikací?

Domnívám se, že jsou pro to dva důvody. Na jedné straně byla teorie suverenity v 18. a ještě v 19. století setrvalým kritickým nástrojem proti monarchii a proti všem překážkám, jež se mohly stát proti rozvoji disciplinární společnosti. Ale na druhé straně tato teorie a organizace právního kodexu soustředěného kolem ní umožnily nastavit nad disciplinární mechanismy právní systém, který zakrýval procedury, zastíral v dané disciplíně to, co v ní mohlo být projevem panství a jeho technik, a který zajišťoval každému, kdo vykonával prostřednictvím státní suverenity moc, jeho vlastní suverenní práva. Jinak řečeno, právní systémy, nechť to jsou teorie, nechť to jsou kodexy, umožnily demokratizaci suverenity, zavádění veřejného práva spojeného s kolektivní suverenitou v témže okamžiku, v té míře, v jaké byla tato demokratizace suverenity hluboce zatížena mechanismy disciplinárního donucování. Přesněji bychom to mohli vyjádřit takto: jakmile bylo nutné vykonávat disciplinární donucení jako mechanismy panství a současně skrýt, že jde o skutečný výkon moci, bylo opravdu třeba v právním aparátu pomocí zákoníků reaktivovat, dovršit teorii suverenity.

V moderních společnostech se od 19. století po současnost vyskytuje na jedné straně určitá legislativa, jistý diskurs, organizace veřejného práva uspořádaného na základě principu suverenity společenského útvaru a na základě přenášení suverenity každého jedince na stát; a dále se současně vyskytuje důkladná kontrola, kterou vykonávají donucovací disciplíny a jež fakticky zajišťuje soudržnost téhož společenského útvaru. Tuto kontrolu ovšem nelze v žádném případě transkribovat do práva, které ji nezbytně doprovází. Právo suverenity a disciplinární mechanika: mezi těmito dvěma mezemi se odehrává, jak se domnívám, výkon moci. Ovšem obě meze jsou specifické a natolik heterogenní, že je nikdy nelze navzájem zaměňovat. V moderních společnostech dochází k výkonu moci na základě hry heterogenosti veřejného práva suverenity a polymorfní mechaniky uplatňování disciplíny, touto hrou a skrze ni. Tím nemá být řečeno, že na jedné straně máte systém upovídání a výslovného práva suverenity a na druhé straně obskurní a mlčenlivé disciplinární systé-

my, které by pracovaly v hloubce, ve stínu a které by vytvářely tiché podzemí velké mechaniky moci. Ukázkování vede ve skutečnosti svoje vlastní diskursy. Kázeňské postupy z důvodů, o nichž jsem hovořil před chvílí, tvoří aparáty vědění a četná znalostní pole. Jsou v nich neobyčejně vynalézavé, pokud jde o vytváření znalostí a vědění, a jsou nositeli určitého diskursu, který nemůže být právním, juristickým diskursem. Kázeňský diskurs nemá nic společného s diskursem zákona; nemá nic společného s pravidlem, které je důsledkem suverenní vůle. Kázeňské postupy sice jsou nositeli diskursu pravidla, ovšem nikoli juristického, které je odvozeno od suverenity, ale přirozeného pravidla, to je normy. Definují kodex, který nebude kodexem zákona, ale kodexem normalizace, a budou se nutně odkazovat k nějakému teoretickému horizontu, který nebude právním zdůvodněním, ale polem věd o člověku. A jurisprudencí těchto kázeňských postupů bude jurisprudencí určitého klinického vědění.

Celkem vzato jsem vůbec nechtěl během těchto posledních let ukázat, jak si se vzestupem exaktních věd poznenáhlu přisvojovala věda nejistou, obtížnou, zastřenou oblast lidského chování: vědy o člověku se nekonstituovaly poznenáhlu pokrokem racionality exaktních věd. Myslím, že proces, který v podstatě umožnil diskurs věd o člověku, spočívá na protikladu, střetu dvou mechanismů a dvou typů absolutně heterogenních diskursů: na jedné straně diskursu, jímž dochází k organizování práva kolem suverenity, a na druhé straně diskursu mechaniky nejrůznějších donucení vykonávaných postupy ukázkování. To, co může, jak se domnívám, vysvětlit globální působení toho, co bych nazval „normalizační společností“, je dáno tím, že v současnosti moc působí jednak prostřednictvím práva a disciplinárních technik, že techniky, že diskursy, jež se zrodily z ukázkování, zaplavují právo a že postupy normalizace stále více ujařmují zákonné postupy.

Chci říci přesněji toto: domnívám se, že normalizace, jednotlivé disciplinární normalizace narážejí stále více na právní systém suverenity; stále zřetelněji se projevuje jejich vzájemná nekompatibilita; jistý arbitrážní diskurs je stále nutnější jako jistá moc a vědění, jímž by jejich vědecké posvěcení dodalo neutralitu. A právě v rozšiřování působnosti medicíny lze do jisté míry pozorovat, jak se – nechci říci, že kombinují, ale – neustále redukují, nebo směřují nebo střetávají disciplinární mechanika s právním principem. Vývoj medicíny, obecná medikalizace lidského chování, jednání, diskursy, tužby atd., to vše se odbývá na frontové linii, na níž se setkávají dvě heterogenní vrstvy ukázkování a suverenity.

Právě proto, kvůli uzurpacím ze strany ukáznějící mechaniky, kvůli onomu vzestupu moci, jež se váže na vědecké vědění, se dnes nalézáme v takové situaci, že jediné existující, zdánlivě solidní útočiště, jež snad máme, je právě útočiště práva, nebo návrat k právu, organizovanému kolem suverenity, navazujícímu na tento starý princip. Což vede konkrétně k tomu, že když chceme něco namítat proti ukázněvacím postupům a proti všem důsledkům vědění a moci, které jsou s nimi svázány, co konkrétně podnikáme? Co děláme v životě? Co podniká syndikát veřejných úřadů nebo jiné podobné instituce? Co dělají jiného, než že se právě dovolávají onoho práva, onoho pověstného a formálního buržoazního práva, jež je ve skutečnosti právem suverenity? A já věřím, že se zde nacházíme v jakémsi úzkém hrdle, že nemůžeme takto do nekonečna pokračovat: tím, že se budeme odvolávat k suverenitě proti ukázněvání neomezíme samotné důsledky disciplinární moci.

Ve skutečnosti suverenita a disciplína, legislativa, právo suverenity a disciplinární mechaniky představují dva absolutně konstituující díly obecných mechanismů moci v naší společnosti. Po pravdě řečeno, pro boj proti ukáznějícím postupům, či spíše proti disciplinární moci, pro hledání nedisciplinární moci by bylo třeba obracet se nikoli ke starému právu suverenity, ale ubírat se směrem k novému právu, jež by bylo antidisciplinární a současně osvobozené od principu suverenity.

A právě zde se opět dostáváme k pojmu „represe“, o němž vám snad něco povím příště, ledaže bych měl už dost opakování starých věcí, takže bych okamžitě přikročil k jiným věcem, jež se týkají války. Pokud k tomu budu mít chuť a odvalu, promluví k vám o pojmu „represe“, jenž má, jak se domnívám, dvojí nevýhodu tak, jak se používá, v tom, že se nejasně vztahuje k jisté teorii suverenity, která by měla být teorií o suverénních právech jedince, a že když je užíván, pak uvádí v chod veškerou psychologickou referenci převzatou z věd o člověku, to je z diskursů a z praktik, které závisí na disciplinární oblasti. Věřím, že pojem „represe“ je rovněž právně disciplinárním pojmem, nechť je použit jakkoli kriticky; a z tohoto hlediska je kritické užívání pojmu „represe“ vadné, zkažené, prohnité od samého začátku obojím právním a disciplinárním odkazem k suverenitě a k normalizaci, které implikuje. Příště k vám promluví o represí nebo přejdu k problému války.

Poznámky

¹ Thomas Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth, Ecclesiastical and Civill*, London 1651 (fr. překlad *Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Paris, Sirey 1971; český překlad Tomáš Hobbes: *Leviathan neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského*, Praha, Melantrich 1941, přeložil Josef Hruša). Latinský překlad, který byl fakticky novou verzí *Leviathana*, vyšel v Amsterdamu v roce 1668.

² M. Foucault zde naráží na slavný frontispis prvního vydání *Leviathana*, takřečeného „head edition“ (viz pozn. 1), jež vyšlo u A. Crooka a které znázorňuje tělo státu, vytvořeného poddanými, zatímco hlava představuje suveréna, který drží v jedné ruce meč a v druhé berlu. Vespod jsou znázorněny hlavní atributy moci světské a duchovní.

³ W. Reich, *Der Einbruch der Sexualmoral*, c. d.

⁴ R. Reiche, *Sexualität und Klassenkampf; zur Abwehr repressiver Entsublimierung*, Frankfurt am Main, Verlag Neue Kritik 1968 (fr. překlad *Sexualité et Lutte de classes*, Paris, Maspero 1969).

⁵ Jsou to „napoleonské“ kodexy: *Code civil* (1804), *Code d'instruction criminelle* (1808) a *Code pénal* (1810).

PŘEDNÁŠKA 21. LEDNA 1976

Teorie suverenity a operátory ovládnání. - Válka jako analyzátor mocenských vztahů. - Binární struktura společnosti. - Historicko-politický diskurs, diskurs věčné války. - Dialektika a její kodifikace. - Diskurs boje ras a jeho transkripce.

Naposledy šlo o jakési rozloučení s teorií suverenity, pokud se může či mohla představovat jako metoda analýzy mocenských vztahů. Chtěl jsem vám ukázat, že juristický model suverenity nebyl vhodný, jak se domnívám, pro konkrétní analýzu mnohonásobných mocenských vztahů. Skutečně mi připadá – shrnu-li to všechno několika slovy, přesně řečeno ve třech bodech –, že teorie suverenity se nutně pokouší konstituovat to, co bych nazval cyklem, totiž cyklem vůči subjektu, pokouší se ukázat, jak určitý subjekt – chápaný jako individuum nadané přirozeně (od přírody) právy, schopnostmi atd. – se může a musí stát subjektem, tentokrát však jako prvek, jenž je v mocenském vztahu podroben. Suverenita je teorie, která postupuje od subjektu k subjektu, která ustanovuje politický vztah jednoho subjektu k druhému. Za druhé mi připadá, že teorie suverenity si na začátku dává množství mocí, jež nejsou mocemi v politickém slova smyslu, ale které jsou schopnostmi, možnostmi, mohutnostmi a které ona nemůže konstituovat jako moc v politickém smyslu slova; bylo by to možné jen za podmínky, že by časem ustanovila mezi možnostmi a mocemi určitý moment zásadní a zakládající jednoty, která je jednotou mocí. Málo záleží na tom, zda tato jednoty moci na sebe bere tvář monarchy nebo formu státu; právě z této jednoty moci se budou odvozovat různé formy, aspekty, mechanismy a instituce moci. Pluralita mocí, chápaných jako politické moci, může být ustanovena a může fungovat jen na základě této jednoty moci, založené na teorii suverenity. Nakonec, za třetí, mi připadá, že teorie suverenity ukazuje, pokouší se ukázat, jak se může určitá moc konstituovat nikoli přesně podle zákona, nýbrž podle jisté základní legitimacy, jež je fundamentálnější než jsou všechny zákony a jež je jakýmsi obecným zákonem pro všechny zákony a jež umožňuje, aby

různé zákony působily jako zákony. Jinak řečeno, teorie suverenity, to je cyklus subjektu vůči subjektu, cyklus moci a mocí, cyklus legitimacy a zákona. Řekněme, že nějakým způsobem – a evidentně podle různých teoretických schémat, v nichž se rozvíjí – předpokládá teorie suverenity subjekt; směřuje k tomu, aby založila podstatnou jednotu moci, a vždy se rozvíjí v předem daném prvku zákona. Trojí „původnost“ tedy: subjektu, který je nutno podrobit, jednoty moci, jíž je nutno založit, a legitimacy, jíž je nutno respektovat. Subjekt, jednotu moci a zákon: to jsou prvky, jak se domnívám, mezi nimiž se pohybuje teorie suverenity, která si je jak dává, tak se je snaží založit. Měl jsem představu – ale já ji okamžitě opouštím – ukázat vám, jak nástroj, který si vytvořila politicko-psychologická analýza, brzo tomu budou tři čtyři století, totiž pojem represe – jenž se zdá být vypůjčen z freudismu nebo freudomarxismu – se skutečně vpi-soval do takového luštění moci, jež se dalo v pojmech suverenity. Ale to by nás vedlo zpátky k věcem, jež již byly řečeny; proto to pomíním za cenu, že se k tomu vrátím na konci roku, pokud zbude čas.

Pro tento rok a pro předchozí léta spočíval obecný projekt v pokusu uvolnit nebo osvobodit tuto analýzu moci z onoho trojího předpokladu subjektu, jednoty a zákona tak, aby vyniklo spíše než tento základní článek suverenity to, co bych nazval vztahy nebo operátory ovládnání. Místo toho, aby se odvozovaly jednotlivé druhy moci od suverenity, šlo by mnohem spíše o historické a empirické extrahování mocenských vztahů, operátorů ovládnání. Teorie ovládnání, panství spíše než teorie suverenity chce vyjádřit, že by se mělo raději než ze subjektu (nebo dokonce ze subjektů) a z oněch prvků snad předcházejících vztahu a snad lokalizovatelných, vycházet ze samotného mocenského vztahu, ze vztahu panství v tom, co je v něm faktuální, efektivní, a tak vidět, že je to sám tento vztah, který determinuje prvky, na něž se vztahuje. Netázat se tedy subjektů, jak, proč, jménem jakého práva mohou akceptovat svoje podrobení, ale ukázat, že to jsou vztahy efektivního podrobování, které vytvářejí subjekty. Za druhé by šlo o to, dát vyniknout vztahům ovládnání a nechat je, aby ukázaly, jak jsou závažné ve svých mnoha podobách, ve své diferenci, specifičnosti nebo ve své zvrátitelnosti: šlo by o to, aby se tedy nepátralo po jakési suverenitě jako po zdroji moci; naopak by šlo o to ukázat, jak se různé operátory ovládnání navzájem podporují, jak se na sebe odvolávají, jak se v určitém počtu případů posilují a jak k sobě konvergují, jak se v jiných případech popírají nebo se snaží anulovat. Nechci samozřejmě tvrdit, že snad neexistu-

jí velké mocenské aparáty nebo že není možné je postihnout či je popsat. Domnívám se ale, že vždy působí na základě oněch dispozic ovládnání. Konkrétně lze jistě popsat školský aparát nebo celek aparátů výuky v dané společnosti, ale domnívám se, že je možné je účinně analyzovat pouze tehdy, když je nebudeme brát jako globální jednotku, jen když se nebudeme snažit odvozovat je přímo od něčeho, co by představovalo státní jednotku suverenity, ale tak, že se pokusíme vidět, jak jednají, jak se navzájem popírají, jak tento aparát definuje určitý počet globálních strategií na základě mnoha podob podrobení (podrobení dítěte dospělému, potomků rodičům, nevzdělaného člověka vzdělanci, učně mistrovi, rodiny administrativě atd.). Účinnou oporou onoho globálního aparátu, jaký představuje školní aparát, jsou všechny ony mechanismy a všechny operátory ovládnání. Jde tedy o to, dovolíte-li, zkoumat mocenské struktury jakožto globální strategie, které prolínají lokálními taktikami ovládnání a využívají jich.

Za třetí konečně to, že je třeba dát spíše vyniknout vztahům ovládnání než zdroji suverenity, znamená, že místo pokusu sledovat je v tom, co vytváří jejich fundamentální legitimitu, je naopak nutno pokoušet se hledat technické nástroje, které je umožňují zajistit. Tedy, abychom shrnuli a aby záležitost byla přinejmenším prozatím nikoli uzavřena, ale aspoň poněkud jasná: spíše než trojího předpokladu zákona, jednoty a subjektu – jenž činí ze suverenity zdroj moci a základ institucí –, je zapotřebí, domnívám se, trojího hlediska technik, heterogenity technik a jejich účinků podrobení, které činí z postupů dominance účinné předivo mocenských vztahů a velkých mocenských aparátů. Spíše výroba subjektů než geneze suverena: to je obecné téma. Ale je-li zcela jasné, že to jsou vztahy ovládnání, které musí být přístupovou cestou k analýze moci, je otázkou, jak tuto analýzu vztahů ovládnání provádět? Je-li pravda, že je to ovládnání, a nikoli suverena, nebo spíše, že to jsou ovládnání, operátory ovládnání, které je třeba studovat, nuže, jak můžeme postupovat na této cestě vztahů ovládnání? V čem je možno vztah ovládnání svést na pojem nebo shrnout v pojmu vztahu síly? V čem a jak je možno vztah síly svést ke vztahu války?

Toto předběžně je typ otázky, které bych se chtěl pokud možno věnovat tento rok: zda může válka vskutku efektivně posloužit k analýze mocenských vztahů a jako matrice pro techniky ovládnání? Namítete, že není možné hned úvodem směřovat vztahy síly a vztahy války. Samozřejmě. Toto ale budu považovat jednoduše za extrémní

[případ] v míře, v jaké může být válka považována za bod maximálního napětí, za projev vztahů síly přímo v jejich nahotě. Je mocenský vztah v podstatě vztahem střetu, boje na život a na smrt, války? Je třeba rozumět a odhalovat pod mírem, řádem, bohatstvím, autoritou, klidem subordinací, pod státem, pod jeho zařízeními, zákony atd. jakousi permanentní a primitivní válku? Právě tuto otázku bych rád kladl od samého začátku, aniž bych tím pouštěl ze zřetele celou sérii dalších otázek, jež bude nutno [položít] a k nimž se budu snažit dostat příští roky a z nichž lze jednoduše uvést v prvním přiblížení následující: je skutečně možné a nezbytné zvažovat skutečnost války jako prvotní ve vztahu k ostatním vztahům (ke vztahu nerovnosti, k asymetriím, dělbě práce, k vykořisťovatelským vztahům atd.)? Lze a je nutné do onoho obecného mechanismu, do oné obecné formy, jakou je válka, zařazovat jevy antagonismu, rivality, střetu, boje jedinců mezi sebou nebo boje skupin, tříd? A ještě: mohou pojmy, jež jsou odvozeny od toho, co se v 18. a ještě v 19. století nazývalo válečným uměním (strategie, taktika atd.), samy o sobě vytvářet platný a dostatečný nástroj k analýze mocenských vztahů? Bylo by také možné, bylo by nutné tázat se, zda jsou vojenské instituce, včetně jejich praktik – a obecně všechny postupy používané k vedení války – vzdáleně nebo zblízka, přímo nebo nepřímo jádrem politických institucí? Konečně první otázka, kterou bych chtěl studovat tento rok, by byla tato: Jak, od kdy a proč došlo k představení války nebo jejího vnímání jako právě toho, co působí v mocenských vztazích a co se pod nimi skrývá? Odkdy, jak a proč došlo k představě, že jakýsi nepřetržitý boj zpracovává mír a že konečně občanský řád – ve své podstatě, ve svých bytostných mechanismech – je bitevním řádem? Kdo si představil, že občanský řád je jakýmsi bitevním řádem? [...] Kdo postřehl válku za vnějším dojmem míru; kdo hledal ve válečné vřavě a zmatku, kdo hledal v blátě bitev princip porozumění řádu, státu, jeho institucím a jeho dějinám?

Je to tedy tato otázka, kterou se pokusím sledovat v příštích přednáškách, a možná že až do konce tohoto roku. V podstatě by bylo možné položit otázku velmi jednoduše a právě tak jsem si ji nejprve položil: „Koho v podstatě napadlo obrátit Clausewitzův princip, koho napadlo říct: Je možné, že je válka politikou, uskutečňovanou jinými prostředky, ale není to snad sama politika, která je uskutečňována jinými prostředky?“ Nuže, domnívám se, že není tolik problémem dozvědět se, kdo převrátil Clausewitzův princip, ale spíše dozvědět se, jaký to princip převrátil Clausewitz, nebo spíše se dozvě-

dět, kdo formuloval onen princip, který Clausewitz obrátil, když pronesl: „Ale koneckonců válka je jen pokračováním politiky.“ Skutečně se domnívám – a pokusím se to prokázat –, že princip, podle něhož je politika válkou pokračující jinými prostředky, časově značně předcházel Clausewitzovi, jenž jednoduše zvrátil jak nejasnou, tak přesnou tezi, která obíhala od 17. a 18. století.

Tedy: politika je válka, v níž se pokračuje jinými prostředky. Tato teze obsahuje – sama existence této teze, předcházející Clausewitzovi – jakýsi historický paradox. Skutečně lze schematicky a dosti zhruba tvrdit, že v růstu, vývoji států po celou dobu středověku a na prahu moderní epochy bylo možno pozorovat, jak válečné praktiky a instituce podstupují velmi výrazný, velmi viditelný vývoj, který lze charakterizovat takto: válečné praktiky a instituce se nejprve soustřeďovaly stále více do rukou ústřední moci; poznenáhla došlo k tomu, že de facto a de iure pouze státní moc mohla vyvolávat válku a nakládat s nástroji války: bylo to tedy postátnění války. Současně, v důsledku tohoto postátnění došlo k tomu, že ze společenského tělesa, ze vzájemného vztahu jednotlivců, skupin, zmizelo to, co by bylo možno nazvat každodenní válkou, to, co se skutečně nazývalo „soukromou válkou“. Války, válečné praktiky, válečné instituce směřovaly k tomu, aby existovaly pouze na hranicích, na vnějších mezích velkých státních jednotek jakožto skutečný nebo výhrůžný vztah násilí mezi státy. Postupně se ale společnost jako celek zbavila válečných vztahů, které jí naprosto pronikaly během středověkého údobí.

Konečně tato etatizace, skutečnost, že se válka stala záležitostí, jež se odbývala pouze na vnějších hranicích státu, vedla k tomu, že se válka stávala stále více profesionální a technickou výsadou pečlivě definovaného a kontrolovaného vojenského aparátu. To zhruba vedlo k tomu, že se vynořila armáda jako instituce, jaká v podstatě ve středověku neexistovala. Teprve až na konci středověku vidíme, že se objevuje stát vybavený vojenskými institucemi, které nahrazují každodenní, globální praxi války, a společnost, kterou ustavičně poznamenávají bojovné vztahy. Bude zapotřebí vrátit se k touto vývoji; jak se ale domnívám, můžeme ho připustit alespoň jako první historickou hypotézu.

Nuže, v čem se skrývá paradox? Vynořuje se v samém okamžiku této transformace (nebo snad bezprostředně po něm). Jakmile došlo k tomu, že válka byla vytlačena na hranice státu, její praxe současně centralizována a zatlačena k hranicím, objevuje se určitý diskurs:

je to diskurs zvláštní, nový. Především nový, protože, jak se domnívám, je to první historicko-politický diskurs o společnosti, jenž se zcela odlišoval od filosoficko-juristického diskursu, který byl do té doby obvyklý. A tento historicko-politický diskurs, jenž se v tomto okamžiku objevuje, je současně diskursem o válce chápané jako trvalý sociální vztah, jako neodstranitelný základ všech mocenských vztahů a institucí. A jaké je datum zrodu tohoto historicko-politického diskursu o válce pochopené jako základ společenských vztahů? Je symptomatické, že se objevuje, myslím – pokusím se vám to ukázat –, po ukončení občanských a náboženských válek 16. století. Tento diskurs se tedy vůbec neobjevuje jako záznam nebo analýza občanských válek 16. století. Naopak už je konstituován, nebo alespoň jasně formulován na začátku velkých anglických politických zápasů 17. století, v okamžiku anglické buržoazní revoluce. A vzápětí se objeví ve Francii koncem 17. století, na konci vlády Ludvíka XIV. Za jiných politických zápasů – řekněme zápasů zadního voje francouzské aristokracie proti ustanovení velké absolutistické a administrativní monarchie. Tedy jak vidíte, je to diskurs bezprostředně dvojnásobný, protože byl na jedné straně v Anglii jedním z nástrojů boje, polemiky a politické organizace politických uskupení buržoazie, malovýrobců, a eventuálně dokonce lidových uskupení proti absolutistické monarchii. A byl také aristokratickým diskursem proti téže monarchii. Diskurs, jehož autoři nesli často neznámá nebo různorodá jména, protože v Anglii se shledáváme s lidmi, jako byl Edward Coke¹ nebo John Lilburne,² což byli představitelé lidových hnutí; ve Francii se obdobně setkáváme se jmény jako Boulainvilliers,³ Freret⁴ nebo s oním šlechticem z Francouzského středohoří, který se jmenoval hrabě d'Estaing.⁵ Diskurs potom převzal Sieyès,⁶ ale převzali ho rovněž Buonarroti,⁷ Augustin Thierry⁸ nebo Courtet.⁹ A konečně se s ním shledáte u rasistických, eugenických aj. biologů konce 19. století. Je to sofistickovaný diskurs, diskurs vědecký, erudovaný, knižní, nicméně také diskurs – jak uvidíte –, kterého se chopilo nesmírné množství lidových a anonymních řečníků. Co říká tento diskurs? Nuže, myslím, že toto: Oproti tomu, co tvrdí filosoficko-právní teorie, politická moc nezačíná, když skončí válka. Organizace, právní struktura moci, států, monarchií, společností nenachází svůj princip v okamžiku, kdy přestává ryk zbraní. Válka není zažehnána. Především, samozřejmě, byla to válka, která bděla nad zrodem států: právo, mír, zákony se zrodily v krvi a blátu bitev. Ale pod tím nesmíme rozumět ideální bitvy, rivality, jaké si vymýšlejí fi-

losofové a právníci – nejedná se o jakési teoretické divošství. Zákon se nerodí z přírody, u pramenů, které navštěvují prvotní pastýři; zákon se rodí ve skutečných bitvách, vítězstvích, masakrech, výbojích, jež mají datum a své hrůzné hrdiny; zákon se rodí ze spálených měst a ze zpusťovaných zemí; rodí se s oněmi pověstnými nevinými, kteří umírají za rozpuku dne.

To však neznamená, že by společnost, zákon a stát byly jakoby průměřími v těchto válkách nebo konečným potvrzením vítězství. Zákon nepředstavuje pacifikaci, protože válka nadále zuří pod vládou zákona ve všech – dokonce i pravidlům nejvíce podléhajících – mocenských mechanismech. Je to válka, která je hybatelem institucí a řádu: mír pokračuje potichu ve válce v jejích nejmenších soukolích. Jinak řečeno, pod mírem je třeba dešifrovat válku: válka představuje šifru dokonce i pro mír. Nacházíme se tedy všichni vzájemně ve válce; bitevní fronta prochází celou společností, setrvale a stále a je to tato bitevní fronta, která každého z nás umísťuje do jednoho nebo druhého tábora. Nikdo není neutrálním subjektem, každý je nutně protivníkem někoho jiného.

Společností prochází binární struktura. A vy pozorujete, jak se objevuje něco, k čemu se pokusím vrátit a co je velice důležité. Oproti velkému popisu společenského tělesa v podobě pyramidy, jaký poskytoval středověk nebo filosoficko-politické teorie, vůči onomu velkému podobenství organismu či lidského těla, jaký poskytuje Hobbes, nebo ještě ternární organizace (tří stavů), která platí pro Francii (a do jisté míry pro určitý počet evropských zemí) a podle něhož se bude nadále řídit určitý počet diskursů a v každém případě většina institucí, se staví – nikoli zcela poprvé, ale poprvé se zcela přesným historickým skloubením – binární koncepte společnosti. Obě skupiny, dvě kategorie jedinců, dvě armády stojí proti sobě. A pod zapomenutími, pod iluzemi, lžemi, které se nás pokoušejí právě přesvědčovat o tom, že existuje jakýsi ternární řád, pyramida subordinací nebo organismu, pod těmito lžemi, které se nás pokoušejí přesvědčovat, že společenské těleso je ovládáno buď přírodními nutnostmi, či funkčními požadavky, je třeba opět hledat válku, která pokračuje, válku a její rizika a zvraty. Proč je zapotřebí znovu nalézt válku? Nuže proto, že tato stará válka je permanentní válkou [...] Musíme se skutečně stát odborníky na bitvy, protože válce není konec, rozhodující bitvy se ještě připravují, je na nás, abychom vyhráli právě tu rozhodující bitvu. Znamená to, že nepřátelé, kterým čelíme, nás stále ohrožují a my nemůžeme dospět k ukončení války jakým-

si usmířením nebo pacifikací, ale pouze tehdy, pokud se staneme skutečnými vítězi.

Tak toto je první, jistě velmi volná, neurčitá charakteristika tohoto druhu diskursu. Domnívám se, že i v okamžiku, kdy je teprve naším východiskem, lze pochopit, proč je důležitý: protože je, jak se mi zdá, prvním diskursem v západní společnosti od středověku, o němž můžeme prohlásit, že je důsledně historicko-politický. Především z tohoto důvodu: subjekt, který mluví v tomto diskursu, který říká „já“ nebo „my“, nemůže, a ani se ostatně nesnaží, zaujímat pozici právníka nebo filosofa, to je pozici univerzálního subjektu, totalizujícího nebo neutrálního. V onom obecném zápasu, o němž hovoří ten, kdo mluví, ten, kdo říká pravdu, ten, kdo vypravuje dějiny, ten, kdo znovu nalézá paměť a zažehává zapomnění, nuže onen subjekt se nutně nachází na jedné, nebo na druhé straně: je přítomen v bitvě, má protivníky, pracuje pro osobní vítězství. Samozřejmě, nepochybně pronáší diskurs práva, uplatňuje právo, dožaduje se ho. Ale to, čeho se dožaduje, co uplatňuje, to jsou „jeho“ práva – „to jsou naše práva“, jak říká: zvláštní práva, silně poznamenaná vztahem vlastnictví, dobytí, vítězství, přírody. Bude to právo jeho rodiny nebo jeho rasy, právo na jeho nadřazenost nebo právo jeho prvenství, právo triumfujících invazí nebo okupační právo, nedávné nebo tisícileté. V každém případě to je právo zakotvené v nějaké historii a současně decentrované vůči jakési právní všeobecnosti. A jestliže tento subjekt, který mluví o právu (nebo spíše o svých právech), mluví o pravdě, pak tato pravda rovněž není univerzální pravdou filosofa. Tento diskurs o všeobecné válce, tento diskurs, který se pokouší dešifrovat v míru válku, tento diskurs, takový, jaký je, se vskutku značně snaží vyjádřit bitvu v její úplnosti a restituovat globální průběh války. Ale není proto diskursem totality nebo neutrality; stále zůstává diskursem perspektivy. Cílí na totalitu jen tak, že ji zahlédne, že ji pronikne, prostupuje pomocí svého hlediska. Znamená to, že pravda je pravdou, jež se může rozvinout pouze ze své bitevní pozice, z východiska vytoženého vítězství, jaksí z pomezí samotného přežití mluvícího subjektu.

Tento diskurs stanoví podstatnou vazbu mezi vztahy síly a vztahy pravdy. Znamená to ještě, že sounáležitost pravdy a míru, neutrality, oné středové pozice – kterou Jean-Pierre Vernant¹⁰ vyzdvihoval v tom, nakolik přispěla k ustanovení řecké filosofie – se, přinejmenším od určitého okamžiku, uvolňuje. V historicko-politickém diskursu lze o to lépe vyjádřit pravdu, oč více se nacházíme v nějakém táboře. Je to pří-

slušnost k určitému táboru – necentrováná pozice –, která umožní dešifrovat pravdu, odsoudit iluze a omyly, jimiž se nás snaží přesvědčit – protivníci se vás snaží přesvědčit –, že se nacházíme ve spořádaném a pacifikovaném světě. „Čím více se decentruji, tím více vidím pravdu; čím více zdůrazňuji vztah síly, čím více se biji, tím účinněji se přede mnou a v této perspektivě boje, přežití nebo vítězství, rozvine pravda.“ A naopak, jestliže vztah síly osvobozuje pravdu, ta zase bude působit jen v míře, v jaké se bude moci skutečně stát zbraní ve vztahu síly, a jen za tímto účelem bude vyhledávána. Pravda dává sílu, vede k nerovnováze, stupňuje asymetrii, a nakonec nakloní vítězství na jednu stranu spíše než na druhou: pravda je prvkem síly, přidává síle, jako se ostatně rozvíjí jen na základě nějakého vztahu síly. Bytostná přináležitost pravdy ke vztahu síly, k asymetrii, k decentrování, k boji, k válce je přímo vepsána do tohoto typu diskursu. Ona pacifikovaná univerzalita může stále předpokládat, počínaje řeckou filosofií, filosoficko-juristický diskurs, ale buď je hluboce zpochybněna, nebo zcela jednoduše cynicky ignorována.

Máme jistý historický a politický diskurs – a v tom je historicky zakotven a politicky necentrován –, jenž si klade nárok na pravdu a na dobré právo na základě nějakého vztahu síly, aby rozvíjel tento vztah síly, a v důsledku toho současně vylučoval subjekt, který mluví – subjekt, který mluví o právu a který hledá pravdu –, z juristicko-filosofické univerzality. Role toho, kdo mluví, tedy není rolí zákonodárce nebo filosofa, někoho, kdo se nachází mezi tábory, osobnosti míru a příměří v takové pozici, o jaké již snil Solón a ještě Kant.¹¹ Vůbec tedy nejde o to postavit se mezi protivníky do středu a nad ně, prosazovat obecný zákon, který by platil pro všechny, a zakládat řád, jenž by usmířoval. Jde spíše o kladení takového zákona, jenž je postižen asymetrií, jde o založení pravdy vázané na určitý vztah síly, jde o pravdu-zbraň a o zvláštní právo. Subjekt, který mluví, je subjektem – neřekl bych dokonce že polemickým, ale – válčícím. To je jeden z prvních důležitých bodů tohoto diskursu, který přerušuje diskurs pravdy a zákona, tak jak byl pronášen po tisíciletí, více než jedno tisíciletí.

Za druhé je to diskurs, jenž převrací tradiční hodnoty, rovnováhy, polarity srozumitelnosti a který volá po vysvětlení zdola. Jenže ono zdola není nutně v tomto vysvětlení to nejjasnější a nejjednodušší. Vysvětlení zdola je také vysvětlením, které je nejzmatenější, nejtemnější, nejvíce neuspořádané, nejvíce vystavené náhodě; totiž to, co má platit za princip rozluštění společnosti a jejího viditelného řádu,

je změtí násilí, vášní, nenávistí, zloby, záští, trpkostí; je to rovněž neprůhlednost rizik, náhod, všech drobných okolností, které vedou k porážkám a které zajišťují vítězství. To, co tento diskurs v podstatě žádá po eliptickém bohu bitev, je, aby osvětlil dlouhé dny řádu, práce, míru, spravedlnosti. Běsnění je skutečným zdrojem klidu a řádu.

Co to tedy přináší do principu historie?* Především sérii surových faktů, které by bylo možné již označit za fyzicko-biologické: fyzickou vitalitu, sílu, energii, množení jedné, slabost druhé rasy atd.; v každém případě sérii rizik, náhod, porážek, vítězství, úspěchů nebo nezdaru revolt, úspěchů nebo neúspěchů spiknutí nebo spojení; konečně soubor psychologických a morálních článků (odvaha, strach, pohrdání, nenávist, zapomenutí atd.). Propletenec těl, vášní a náhod: právě toto bude utvářet v onom diskursu trvalou osnovu dějin a společnosti. A právě nad touto osnovou těl, náhod a vášní, nad touto masou a nad tímto kalným a někdy krvavým hemžením dojde k budování čehosi křehkého a povrchního, totiž rostoucí racionality kalkulů, strategií, lstí; racionality technických postupů, jak udržet vítězství, jak zdánlivě umlčet válku, aby byly zachovány nebo zvráceny vztahy síly. Je to racionalita, která, v míře, jak kráčíme vpřed a jak se ona vyvíjí, se v podstatě stává stále abstraktnější, stále křehčí a stále více se váže na iluzi, a také se stále váže na lstivost a zlomyslnost okamžitých vítězů, zvýhodněných ve vztahu nadvlády a majících zájem na tom, aby jejich vítězství a nadvláda nebyly zpochybněny.

Toto explikační schéma nám tedy poskytuje určitou vzestupnou osu, jež se velmi liší, jak se domnívám, hodnotami, jaké poskytuje, od tradiční osy. Máme osu se základnou fundamentální a trvalé iracionality, iracionality obnažené a surové, v níž však probleskuje pravda; a potom, ve vyšších patrech se setkáváme s křehkou racionalitou, pomíjivou, neustále zpochybňovanou a spojenou s iluzí a zlovolností. Rozum se nachází na straně chiméry, lsti, zlých lidí; na druhé straně, na druhém konci osy se shledáváte s elementárním násilím: se souhrnem cynických a obnažených gest, skutků, vášní, zuřivosti; shledáváte se s brutálností, jež se však nachází rovněž na straně pravdy. Pravda tedy bude na straně nerozumu a brutálnosti; naproti tomu rozum na straně přeludu a zlovolnosti: je to tedy naprostý opak dosavadního vysvětlujícího právního a historického diskursu.

* V rukopise následuje po „historie“: „a práva“.

Ten se snažil osvobodit jistou fundamentální a trvalou racionalitu, jež se měla bytostně vázat k spravedlnosti a k dobru, od nepodstatných a násilných nahodilostí, které jsou nutně spojeny s omyly. Tedy zvrat, jak se domnívám, výkladové osy zákona a dějin.

Za třetí spočívá význam tohoto typu diskursu, který bych chtěl v tomto roce poněkud analyzovat, že je to diskurs, jak vidíte, který se zcela vyvíjí v historické dimenzi. Projevuje se v dějinách, jež jsou bez břehů, mezí, účelů. V takovém diskursu nejde o uchopení šedi historie jako čehosi povrchního, co by bylo zapotřebí uspořádat podle několika pevných a základních principů; nejde o to, soudit ne-spravedlivé vlády, zneužití a násilí odkazováním k určitému ideálnímu schématu (mohl by jím být přirozený zákon, boží vůle, základní principy atd.). Jde naopak o to, určit a odhalit pod formami spravedlivého, jak se ustanovilo, uspořádaného, jak se prosadilo, institucionálního, jak je přijímáno, zapomenutou minulost skutečných zápasů, faktických vítězství, porážek, které byly možná zamaskovány, jež však zůstávají v dějinách hluboce vepsány. Jde o to, znovu nalézt krev, jež zaschla v kodexech, a tudíž nikoli nalézat absolutno práva pod prchavostí historie: nikoli vztahovat relativnost historie k absolutnu práva nebo pravdy, ale pod stabilitou práva znovu nalézat nekonečno historie, pod formulací zákona křik války, pod vyrovnaností justice asymetrii sil. V určitém historickém poli, o němž nemůžeme ani říci, že by to bylo pole relativní, protože se nevztahuje k žádnému absolutnu, se nachází nekonečno historie, jež je jaksi „nevztahové“, nekonečno věčného rozpouštění v mechanismech a událostech síly, moci a války.

Řeknete mi – a to je další důvod, jak se domnívám, proč je tento diskurs důležitý –, že je to nepochybně diskurs smutný a černý, diskurs vhodný pro nostalgické aristokraty nebo pro učence v knihovnách. Ve skutečnosti od svého začátku až pozdě do 19. století a ještě ve 20. století se tento diskurs rovněž opírá o velmi tradiční mytické formy a nalézá v nich své oprávnění. Propojují se v něm subtilní znalosti a mýty, neřekl bych, že hrubé, ale základní, těžké a zatížené. Takový diskurs se totiž může konečně napojovat, jak vidíme (a vy uvidíte, jak se fakticky napojil), na celou jednu velkou mytologii: [zašlý věk velkých předků, bezprostřední příchod nových časů a tisíciletých odplat, příchod nového království, které zahladí staré porážky].¹² Ta vypravuje o tom, jak byla postupně velká vítězství obrů poznenáhlu zapomenuta a zakryta; že došlo k soumraku bohů; že hrdinové byli zraněni nebo že jsou mrtvi a že králové se uložili ke

spánku v nepřístupných jeskyních. Je to také téma práv a statků prvotní rasy, která byla potupena lstivými dobyvateli; téma tajné války, která pokračuje; téma spiknutí, které je třeba odhalit, aby mohla být obnovena tato válka, aby mohli být vyhnáni vetřelci nebo nepřátelé; téma pověstné bitvy nazítří ráno, která konečně zvrátí poměr sil a jež z těch, kteří byli po staletí poráženi, konečně učiní vítěze, ovšem takové, kteří neznají odpuštění a nebudou ho udělovat. A takto po celý středověk, ale ještě později se bez ustání bude obnovovat ve spojení s tématem věčné války velká naděje na den odplaty, očekávání císaře posledního dne, očekávání, že přijde *dux novus*, nový šéf, nový vůdce, nový *Führer*; idea páté monarchie nebo třetího císařství nebo nastolení třetího *Reichu*, jenž bude současně apokalyptickou nestvůrou i spasitelem chudých. Je to návrat Alexandra ztraceného v Indii; je to v Anglii tak dlouho očekávaný návrat Eduarda Vyznavače; je to Karel Veliký, spící ve svém hrobě, který se probudí, aby obnovil spravedlivou válku; jsou to oba Friedrichové, Barbarossa a Friedrich II., kteří očekávají ve své jeskyni probuzení svých národů a svého císařství; je to portugalský král, ztracený v písku Afriky, který se vrátí s věstí novou bitvu, novou válku pro nové, tentokrát konečné vítězství.

Onen diskurs o věčné válce tedy není jen smutným vynálezem několika intelektuálů, kteří byli opravdu dlouho drženi v ústraní. Zdá se mi, že mimo velké filosoficko-právní diskursy, které pomíjí, se tento diskurs skutečně napojuje na jisté vědění, které je někdy vlastní aristokratům ztrácejícím zdravý rozum, na velké mytické podněty a rovněž na zanícení pro lidovou odplatu. Úhrnem vzato je tento diskurs v protikladu vůči filosoficko-právnímu diskursu možná prvním výhradně historicko-politickým diskursem Západu, je to diskurs, v němž působí pravda výslovně jako zbraň k dosažení výhradně stranického vítězství. Je to temně kritický diskurs, ale současně je to intenzivně mytický diskurs: je to diskurs trpkosti [...], ale také nejneuvěřitelnějších nadějí. Ve svých podstatných prvcích je tedy vzdálen velké tradici filosoficko-právních diskursů. Pro filosofy a právníky nutně představuje něco vnějšího, cizího. Dokonce to ani není diskurs protivníka, neboť s ním nediskutují. Jeví se jako nutně diskvalifikovaný diskurs, který je možno a nutno odsunout právě proto, že je třeba ho předběžně zrušit, aby konečně mohl započnout – uprostřed, mezi protivníky, nad nimi – spravedlivý a pravý diskurs, diskurs jako zákon. V důsledku toho onen diskurs, o němž mluvím, onen stranický diskurs, diskurs války a historie, možná figuruje

v řecké epoše jako útvar diskursu lstivého sofisty. Bude v každém případě nařčen z toho, že je to diskurs zaujatého a naivního historika, stejně jako zavlitého politika, jako vyvlastněného aristokrata nebo jako hrubý diskurs, vznášející nepropracované požadavky.

Nuže tento diskurs, který filosofové a právníci, zásadně, strukturně odsunovali stranou, začal, jak se domnívám, svou kariéru, nebo novou kariéru na Západě za velmi přesných podmínek mezi koncem 16. a polovinou 17. století u příležitosti dvojího odporu – lidového a aristokratického – vůči královské moci. Domnívám se, že od tohoto okamžiku se velmi rychle rozšiřoval, a to až do konce 19. století a do 20. století, a to podstatně a rychle. Neměli bychom si však myslet, že by dialektika mohla fungovat jako velká, tedy filosofická přestavba tohoto diskursu. Dialektika se na první pohled může docela dobře jevit jako diskurs univerzálního a historického pohybu protikladu a války, ale domnívám se, že ho ve skutečnosti vůbec filosoficky nezhodnocuje. Připadá mi naopak, že spíše působila jako jeho repríza a přesunutí do staré formy filosoficko-právního diskursu. Dialektika v podstatě kodifikuje boj, válku a střetávání logikou nebo takzvanou logikou protikladu; dialektika se jich zmocňuje dvojím procesem totalizace a tím, že uvádí do chodu racionalitu, která je současně konečná, ale základní a na každý způsob nezvratná. Dialektika konečně zajišťuje konstituování univerzálního subjektu v historii, jedné usmířené pravdy, jednoho práva, v němž by všechny zvláštnosti našly svoje spořádané místo. Hegelovská dialektika, a myslím, že i všechny další, které ji následovaly, musí být pochopeny – což se vám pokusím ukázat – jako autoritativní ovládnutí a pacifikace historicko-politického diskursu prostřednictvím filosofie a práva, to je diskursu, jenž současně konstatoval, prohlašoval a praktikoval společenskou válku. Dialektika ovládla tento historicko-politický diskurs, jenž si po staletí klestil cestu Evropou, někdy zářivě, často v přitímní, někdy v erudici a někdy v krvi. Dialektika je pacifikací onoho trpkého stranického diskursu fundamentální války, a to filosofickým řádem a možná politickým řádem. Toto je tedy jakýsi obecný referenční rámec, v němž bych se chtěl tento rok pohybovat, abych poněkud opravil dějiny tohoto diskursu.

Chtěl bych vám nyní sdělit, jak postupovat v tomto studiu a odkud vyjít. Za prvé je třeba odstranit určitý počet falešných otcovství, obvykle spojovaných s historicko-politickým diskursem. Jakmile totiž uvažujeme o vztahu moc/válka, moc/vztahy síly, vynoří se v duchu okamžitě dvě jména: myslíme na Machiavelliho, myslíme na

Hobbese. Chtěl bych vám ukázat, že tomu tak vůbec není a že ve skutečnosti historicko-politický diskurs není a nemůže být diskursem *Vladaře*¹³ nebo samozřejmě diskursem o absolutní suverenitě; je to ve skutečnosti diskurs, jenž musí považovat *Vladaře* za iluzi, za nástroj, nebo v nejlepší případě za nepřítele. Je to diskurs, který v podstatě připravuje krále o hlavu, který v každém případě nepotřebuje suveréna, naopak ho odsuzuje. Potom, po odsunutí falešných příbuzenství, bych vám chtěl ukázat, kde se onen diskurs objevuje. Zdá se mi, že je třeba pokusit se situovat jeho vynošení do 17. století, včetně charakterizování důležitých rysů tohoto století. Především, dvojí zrod tohoto diskursu: na jedné straně pozorujeme, jak se vynoší zhruba kolem roku 1630 na straně lidových nebo maloburžoazních požadavků v předrevoluční a revoluční Anglii: stane se diskursem puritánů, stane se diskursem levellerů. A potom se s ním setkáte o padesát let později na opačné straně, ale stále jako s bojovným diskursem, namířeným proti králi, na straně aristokratické zatrpklivosti ve Francii, koncem vlády Ludvíka XIV. A potom pozorujeme, že počínaje touto epochou, to je počínaje 17. stoletím, myšlenka, podle níž válka utváří nepřetržitou osnovu dějin, se objevuje v přesné podobě: válka, která se odvíjí pod řádem a pod mírem, válka, která zpracovává naši společnost a dělí ji binárním způsobem, je v podstatě rasovou válkou. Velmi brzo jsou nalezeny podstatné prvky, které válku umožňují, které zajišťují, že bude pokračovat a že se bude rozvíjet: etnické rozdíly, jazykové rozdíly; rozdíly v síle, zdatnosti, energii a prudkosti; rozdíly v divokosti a barbarství; ovládnutí a zotročení jedné rasy druhou. Společenské těleso je v podstatě skloubeno ze dvou ras. Je to právě tato myšlenka, podle níž probíhá ve společnosti skrz naskrz střetání ras, s jejímž vyjádřením se setkáváme od 17. století jako s matricí všech podob, střetů, pod nimiž se potom bude hledat tvář a mechanismy sociální války.

Vycházejí z této rasové teorie, nebo spíše z teorie rasové války, bych chtěl sledovat její dějiny za Francouzské revoluce, a především na začátku 19. století, spolu s Augustinem a Amédéem Thierryovými,¹⁴ a podívat se na její dvojí přepis. Na jedné straně to byl otevřeně biologický přepis, k němuž ostatně došlo dlouho před Darwinem a který si vypůjčil svůj diskurs, včetně všech svých součástí, konceptů, slovníku z materialistické anatomické fyziologie. Tento přepis se bude rovněž opírat o určitou filologii a tak dojde ke zrodu rasové teorie v historicko-biologickém smyslu slova. Je to teorie také velmi dvojnásobná, částečně jako v 17. století, skloubí se na jedné straně

s národnostními hnutími v Evropě a s národnostním bojem proti velkým státním aparátům (hlavně rakouskému a ruskému); uvidíte také, že se bude kloubit s politikou evropské kolonizace. To je tedy první - biologický - přepis této teorie permanentního boje a boje ras. A potom se shledáte s druhým přepisem, jenž vychází z velkého tématu a teorie sociální války, jenž se rozvíjí od nejranějších let 19. století a jenž se bude snažit zahladit všechny stopy rasového konfliktu, aby sám sebe definoval jako třídní boj. Máme zde tedy jakési podstatné rozvětvení, jež se pokusím znovu situovat a jež bude odpovídat repríze analýzy těchto bojů v podobě dialektiky a repríze tématu střetání ras v teorii evolucionismu a boje o život. Odtud, přičemž budeme dávat přednost této druhé větvi - biologickému přepisu -, se pokusím ukázat celý vývoj biologicko-sociálního rasismu včetně myšlenky - jež je absolutně nová a která způsobí, že diskurs bude fungovat zcela jinak -, že tou jinou rasou není nějaká rasa, která přišla odjinud, že to není rasa, která načas triumfovala a dominovala, ale že je to taková rasa, která se trvale a bez ustání infiltruje do společenského tělesa, či spíše se trvale obnovuje v sociální tkáni a z ní. Jinak řečeno: co se nám jeví jako polarita, jako binární trhlina ve společnosti, to není střetání dvou ras, které jsou vůči sobě vnější; je to zdvojení jedné a téže rasy na jednu nadrasu a na jednu nižší rasu. Nebo ještě: znovuobjevování vlastní minulosti na základě jediné rasy.

Z toho vzejde tento podstatný důsledek: diskurs rasového boje - který v okamžiku, kdy se objevil a kdy začal v 17. století působit, byl hlavně nástrojem boje pro necentrovane tábory - bude znovu centrován a stane se mocenským diskursem, diskursem soustředěné, centralizované a centralizující moci; diskursem zápasu, jenž se má vést nikoli mezi dvěma rasami, nýbrž vychází z jedné rasy, jež je dána jako jediná a pravdivá, jež je držitelkou moci a majitelkou normy proti těm, kdož se od této normy odchylojí, proti těm, kdož představují nebezpečí pro biologické dědictví. A uvidíme, že v tom okamžiku všechny biologicko-rasistické diskursy o degeneraci, ale rovněž také všechny instituce v nitru společenského tělesa uvedou do pohybu diskurs rasového boje jako princip vylučování, segregace a konečně normalizace společnosti. Diskurs, jehož historii bych se chtěl věnovat, opustí napříště základní výchozí formulaci, jež zněla: „Musíme se bránit proti našim nepřátelům, protože nás ve skutečnosti státní aparát, zákony, mocenské struktury nejenže proti našim nepřátelům nebrání, nýbrž jsou to nástroje, jimiž nás naši nepřátelé pronásledují a zotročují.“ Tento diskurs nyní zmizí. Nebude to: „Mu-

síme se bránit proti společnosti“, ale: „Musíme bránit společnost proti všem biologickým nebezpečím této druhé rasy, této nižší rasy, této protirasy, kterou sobě navzdory vytváříme.“ Od této chvíle se rasistická tematika již nebude objevovat jako nástroj boje jedné sociální skupiny proti druhé, ale bude sloužit globální strategii sociálních konzervatismů. V tom okamžiku se objeví – což je paradoxní ve vztahu k samotným účelům a prvotní formě onoho diskursu, o němž jsem hovořil – státní rasismus: rasismus, který bude společnost vykonávat na sobě samé, na svých vlastních členech, na svých vlastních produktech; interní rasismus permanentního očišťování, jenž se stane jednou z podstatných dimenzí sociální normalizace. Chtěl bych se tedy tento rok zabývat něco málo historií diskursu boje a války ras počínaje 17. stoletím a dovést ji až k objevení se státního rasismu na začátku 20. století.

Poznámky

¹ Hlavní spisy E. Coka jsou: *A Book of Entries*, London 1614; *Commentaries on Littleton*, London 1628; *A Treatise of Bail and Mainprize*, London 1635; *Institutes of the Laws of England*, London, I, 1628; II, 1642; III-IV, 1644; *Reports*, London, I-XI, 1600-1615; XII, 1656; XIII, 1659. O Cokovi viz níže, přednáška ze 4. února.

² O. J. Lilburnovi viz tamtéž.

³ O H. de Boulainvilliersovi srov. dále, přednášky z 11., 18. a 25. února.

⁴ Většina děl N. Frereta byla původně uveřejněna v *Mémoires de l'Académie des Sciences*. Později byla souborně vydána v jeho *Œuvres complètes*, Paris 1796-1799, 20 vol. Viz mezi jinými: *De l'origine des Français et de leur établissement dans la Gaule* (t. V); *Recherches historiques sur les mœurs et le gouvernement des Français, dans les divers temps de la monarchie* (t. VI); *Réflexions sur l'étude des anciennes histoires et sur le degré de certitude de leurs preuves* (t. VI); *Vues générales sur l'origine et sur le mélange des anciennes nations et sur la manière d'en étudier l'histoire* (t. XVIII); *Observations sur les Mérovingiens* (t. XX). O Freretovi srov. dále, přednáška z 18. února.

⁵ Joachim hrabě d'Estaing, *Dissertation sur la noblesse d'extraction et sur les origines des fiefs, des surnoms et des armoiries*, Paris 1690.

⁶ M. Foucault se v podstatě opírá ve své přednášce z 10. března (dále) o dílo E.-J. Sieyèse, *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, s. 1, 1789 (nová vydání Paris, PUF 1882 a Paris, Flammarion 1988).

⁷ Srov. F. Buonarroti, *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donna lieu et des pièces justificatives*, Bruxelles 1828, dva sv.

⁸ M. Foucault odkazuje, zejména v přednášce z 10. března (dále), na následující historická díla A. Thierryho: *Vues des révolutions d'Angleterre*, Paris 1817; *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, de ses causes et de ses suites jusqu' à nos jours*, Paris 1825; *Lettres sur l'histoire de France pour servir d'introduction à l'étude de cette histoire*, Paris 1827; *Dix ans d'études historiques*, Paris 1834; *Récits des temps mérovingiens, précédés des Considérations sur l'histoire de France*, Paris 1840; *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers-État*, Paris 1853.

⁹ Viz zejména A. V. Courtet de l'Isle, *La Science politique fondée sur la science de l'homme*, Paris 1837.

¹⁰ Srov. J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF 1965 (zvláště kap. VII a VIII) [česky *Počátky řeckého myšlení*, Praha, Institut pro středoevropskou kulturu, edice Oikoumenh 1993, Oikoumenh 1995]; *Mythe et Pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La

Découverte 1965 (zvláště kap. III, IV, VII); *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris, Seuil 1974; J.-P. Vernant & P. Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte 1972 (zvláště kap. III).

¹¹ Ohledně Solónu (viz zejména Diehl, fr. 16) odkazujeme k analýze „umírněnosti“, kterou M. Foucault rozvinul ve svých přednáškách na Collège de France v studijním roce 1970–1971 věnovaných *Vůli vědět*. Pokud se Kanta týče, omezujeme se na odkaz ke stati M. Foucaulta „What is Enlightenment?“, „Qu'est-ce que les Lumières?“ (*Dits et Écrits*, IV, č. 339 a č. 351) [česky jako „Co je to osvícenství?“, *Filosofický časopis*, roč. 41, 1993, č. 3, s. 363–380, přel. S. Polášek] a k jeho přednášce z 27. května 1978 pro Francouzskou filosofickou společnost, uveřejněnou pod názvem „Qu'est-ce que la critique?“ (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, duben–červen 1990, s. 35–63). Ke Kantovi srov. *Zum ewigen Frieden; ein philosophischer Entwurf* (Königsberg 1795; viz zejména druhé vydání z roku 1796), in: *Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt a. Main, Insel Verlag 1968, sv. XI, s. 191–251; *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten* (Königsberg 1798), tamtéž, s. 261–393 (fr. překlad in: E. Kant, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard/ „Bibliothèque de la Pléiade“, 1986, sv. III). Foucault vlastnil úplné vydání Kantových děl ve vydání Ernsta Cassirera (Berlin, Bruno Cassirer 1912–1922) a knihu Ernsta Cassirera, *Kant's Leben und Lehre* (Berlin 1921).

¹² Podle résumé kursu na Collège de France v studijním roce 1975–1976 (in: *Dits et Écrits*, III, č. 187 a násl.).

¹³ K Machiavellimu viz: kurs na Collège de France v studijním roce 1977–1978: *Sécurité, Territoire et Population*, přednáška 1. února 1978 („La gouvernementalité“); srov. také „Omnes et singulatiim: Toward a Criticism of Political Reason“ (1981) a „The Political Technology of Individuals“ (1982) (in: *Dits et Écrits*, III, č. 239; IV, č. 291 a č. 364).

¹⁴ K Augustinovi Thierrymu srov. výše, pozn. 8. Pokud se týče Amédéa Thierryho, srov. jeho *Histoire des Gaulois, depuis les temps les plus reculés jusqu' à l'entière soumission de la Gaule à la domination romaine*, Paris 1828; *Histoire de la Gaule sous l'administration romaine*, Paris 1840–1847.

PŘEDNÁŠKA 28. LEDNA 1976

Historický diskurs a jeho stoupenci. – Antihistorie boje ras. – Římské dějiny a biblické dějiny. – Revoluční diskurs. – Zrození a proměny rasismu. – Čistota rasy a státní rasismus: nacistická proměna a proměna sovětská.

Minule jste mohli uvěřit tomu, že jsem se podjal úkolu přednést dějiny a chválu rasistického diskursu. Nemýlili jste se zcela, ovšem vyjma tohoto: vůbec nešlo o rasistický diskurs, který bych chtěl chválit a jehož dějiny bych chtěl přednášet, ale šlo spíše o diskurs války, či boje ras. Domnívám se, že je třeba vyhradit výraz „rasismus“ nebo „rasistický diskurs“ pro něco, co vlastně bylo jen zvláštní a územně vymezenou epizodou onoho velkého diskursu války nebo boje ras. Popravdě řečeno, rasistický diskurs byl jen jednou epizodou, jednou fází, obratem, v každém případě reprízou diskursu o válce ras na konci 19. století, reprízou toho starého, v tom okamžiku už staletého diskursu odehrávající se v sociobiologických termínech, v podstatě za účelem sociálního konzervatismu a přinejmenším v určité míře za účelem koloniální nadvlády. Toto budiž řečeno, abychom současně určili vazbu a rozdíl mezi rasistickým diskursem a diskursem války ras, neboť je to ocenění tohoto diskursu války ras, jemuž jsem se chtěl věnovat. Ocenění v tom smyslu, že jsem vám chtěl ukázat, jak přinejmenším po jistou dobu – to znamená až do konce 19. století, až do okamžiku, kdy se zvrací v rasistický diskurs – tento diskurs války ras působil jako antihistorie. A právě o tomto působení jako o antihistorii bych vám chtěl dnes něco říci.

Připadá mi, že lze říci – možná trochu chvatně nebo i schematicky, ale v jádru dosti oprávněně, pokud se podstaty týče –, že historický diskurs, diskurs historiků, ona praxe, jež spočívala ve vyprávění dějin, dlouho zůstávala tím, čím nepochybně byla v antice a ještě ve středověku: zůstávala dlouho spřízněná s rituály moci. Zdá se mi, že diskurs historika lze chápat jako jakousi ceremonii, mluvenou nebo psanou, jež se má ve skutečnosti podílet současně na ospravedlnění moci a jejím posílení. Zdá se mi také, že tradiční funkcí historie, od

prvních římských analistů¹ až do pozdního středověku a možná do 17. století a ještě později, bylo vyjadřovat právo na moc a zdůrazňovat její lesk. Dvojitá role: na jedné straně lze vyprávěním o dějinách, o dějinách králů, mocných lidí, suverénů a jejich vítězstvích (nebo eventuálně jejich prozatímních porážkách) spojovat lidi právně s mocí, kontinuitou zákona, která je objevována uvnitř této moci a v jejím působení; jde tedy o právní vazbu lidí s kontinuitou moci a prostřednictvím kontinuity moci. Na druhé straně jde také o to, fascinovat až neuvěřitelnou intenzitou slávy, jejími příklady a hrdinskými činy. Jho zákona a záblesk slávy se mně jeví jako dvě stránky, jimiž historický diskurs usiluje dosáhnout jistého efektu posílení moci. Dějiny jako rituály, jako korunovace, jako pohřby, jako ceremonie, jako legendární zázaky představují operátor, intenzifikátor moci.

Jak se mi zdá, lze se s touto dvojitou funkcí historického diskursu shledat ve středověku v jeho třech tradičních osách. Genealogická osa vyprávěla o starobylosti království, oživovala velké předky, znovu nacházela hrdinské skutky heroických zakladatelů císařství nebo dynastií. V tomto jakémsi genealogickém úkolu mělo být dosaženo toho, aby velikost událostí nebo účastníků minulosti mohla být zárukou hodnoty přítomnosti, aby se proměnila její malost a každodennost v něco rovněž hrdinského a významného. Tato genealogická osa dějin – s níž se ponejvíce setkáváme v podobě historického příběhu o starých královstvích, o velkých předcích – musí vyprávět o starobylosti práva; musí ukazovat nepřetržitý ráz suverénova práva – a v důsledku toho ukázat nevykořenitelnou sílu, kterou má ještě v současnosti; a nakonec musí genealogie znásobit jméno krále a princů o všechnu pověst, která je předcházela. Velcí králové tedy zakládají právo suverénů, kteří je následují a těší se i při své malosti z odlesku jejich slávy. To je tedy to, co by bylo možno pojmenovat genealogickou funkcí historického příběhu.

Vyskytuje se rovněž funkce memorizace, s níž se však naopak neshledáváme v antických příbězích a ve zmrtvýchvstání starých králů a hrdinů, zato však v análech a kronikách, vedených ze dne na den, z roku na rok v samotném běhu dějin. Toto trvalé zaznamenávání dějin, jak ho praktikovali analisté, rovněž slouží k posílení moci. Je také jakýmsi rituálem moci: ukazuje, že to, co vykonávají panovníci a králové, není nikdy marné, nikdy neužitečné nebo malé, nikdy pod úrovní důstojnosti vypravování. Vše, co konají, může a zasluhuje být řečeno a je třeba na to zachovat trvale vzpomínku, což znamená, že ze sebemenšího skutku a činu nějakého krále lze a je nutno učinit skvělou akci a hrdinský čin; a současně je zapiso-

váno každé jeho rozhodnutí jako jakýsi zákon pro jeho poddané a závazek pro jeho následovníky. Dějiny tedy poskytují pamětihodné věci a tím, že tak činí, zapisují pozoruhodné činy do diskursu, který vnucuje sebemenším skutkům podobu monumentů a znehybňuje je natolik, že je petrifikuje a činí je jaksi nekonečně přítomnými. Konečně mají tyto dějiny ve smyslu intenzifikace moci třetí funkci, jíž je uvádět do pohybu příklady. Příklad, to je živoucí nebo oživlý zákon; umožňuje posuzovat přítomnost, podrobovat ji zákonu, který je silnější než ona. Příklad, to je uzákoněná sláva, je to zákon, který působí v lesku nějakého jména. Právě v uzpůsobení zákona a lesku vůči nějakému jménu nabývá příklad váhy jakéhosi bodu, prvku, jímž se posiluje moc – a také tak působí.

Vázat a oslňovat, podmaňovat tím, že se prosazuje platnost závazků a že se stupňuje lesk moci: schematicky se mi zdá, že právě to jsou dvě funkce, s nimiž se shledáváme v různých podobách historie tak, jak ji praktikovala jak římská civilizace, tak středověká společnost. Nuže, tyto dvě funkce odpovídají velmi přesně dvěma aspektům moci, tak jak ji představovaly náboženství, rituály, mýty, legendy římské a obecněji indoevropské. V indoevropském systému představy moci² se vždy vyskytují tyto dva aspekty, tyto dvě podoby, jež se věčně skloňují. Na jedné straně juristický aspekt: moc zavazuje závazkem, přísahou, zavázáním se, zákonem, a na druhé straně moc má určitou magickou funkci, roli, účinek: moc oslňuje, moc petrifikuje. Jupiter, bůh vysoce reprezentující moc, bůh par excellence první funkce a prvního řádu v indoevropské tripartitě, je současně bohem svazků a bohem hromovládce. Nuže já se domnívám, že historie, tak jak působí ještě ve středověku i se svým vyhledáváním starobylosti, svými každodenními kronikami, svými sbírkami příkladů, jež kolují, stále ještě zůstává touto reprezentací moci, kterou nejen zobrazuje, ale také jí dodává novou sílu. Historie, to je diskurs moci, diskurs závazků, jimiž si moc podrobuje; je to rovněž diskurs lesku, kterým moc fascinuje, terorizuje, znehybňuje. Krátce, tím, že moc váže a znehybňuje, tím je zakladatelkou a garantem řádu; a historie je přesně oním diskursem, jímž se stupňují a stávají účinnějšími ty dvě funkce, které zajišťují řád. Obecně lze tedy říci, že historie ještě až pozdě do naší společnosti byla historií suverenity, historií, která se rozvíjela v dimenzi a funkci suverenity. Je to „jupiterovská“ historie. Historie v tomto smyslu, jak byla praktikována ve středověku, se nacházela ještě v přímé návaznosti na historii Římanů, na historii, jak ji Římané vypravovali, na historii Tita Livia³ – nebo historii prvních analistů. A to nejenom v samotné podobě vyprávění, nejenom pro skutečnost, že

středověcí historikové nikdy neviděli rozdíly, diskontinuitu, přerušení mezi římskými dějinami a svými vlastními, těmi, které vypravovali. Kontinuita historie praktikované ve středověku s historií praktikovanou v římské společnosti byla ještě hlubší v míře, v jaké historický příběh Římanů, stejně jako historický příběh středověku, vykonával určitou politickou funkci, jež byla právě rituálem posílení moci.

I když jde jen o hrubý náčrt, domnívám se, že poskytuje východisko, na jehož základě se lze pokusit o zařazení a o charakteristiku toho, co může mít specifického ona nová podoba diskursu, která se objevuje právě na samém konci středověku, po pravdě řečeno dokonce až v 16. a na začátku 17. století. Historický diskurs přestane být diskursem o suverenitě, a dokonce i diskursem o rase, ale [stane se] diskursem ras, jejich střetání, jejich boje prostřednictvím národů a zákonů. Domnívám se, že z tohoto hlediska se jedná o dějiny, jež jsou absolutně antitetické dějinám suverenity, jak se až doposud utvářely. Je to první neřímská, antiřímská historie, jakou Západ poznal. Proč antiřímská, proč antihistorie v poměru k onomu rituálu suverenity, o němž jsem před chvílí mluvil? Je tomu tak z určitých důvodů, které se snadno vyjeví, jak se domnívám. Především proto, že v těchto dějinách ras a trvalého střetání ras, jak se děje a skrze ně, se jeví, či spíše mizí implicitní identifikace lidu a jeho monarchy, národa a jeho suveréna, kterou projevovaly dějiny suverenity, dějiny suverenit. Napříště už nebude v tomto novém typu diskursu a historické praxe suverenita spojovat celek v určitou jednotu, kterou je právě jednotu obce, národa, státu. Suverenita má zvláštní funkci: ona nespojuje, ona zotročuje. A místo postulátu, podle něhož dějiny těch, kdož jsou silní, s sebou nesou rovněž dějiny těch, kdož jsou slabí, nastoupí princip heterogenity: dějiny jedněch nejsou dějinami druhých. Ukáže se, nebo se bude v každém případě tvrdit, že dějiny Sasů poražených v bitvě u Hastingsu nejsou dějinami Normanů, kteří zvítězili v téže bitvě. Dozvíme se, že to, co je vítězstvím pro nás, znamená porážku pro druhé. To, co bylo vítězstvím Franků a Chlodvíka, je třeba číst také obráceně jako porážku, jako počátek porobení jako otroctví Galořímanů. To, co se jeví ze strany moci jako právo, zákon nebo jako povinnost, ukáže nový diskurs, jakmile se postavíme na druhou stranu jako zneužití, jako násilí, jako vydírání. Nakonec se vlastnictví půdy v rukou velkými feudály a souhrn dávek, které vyžadují, projeví jako akty násilí, konfiskace, loupeže, jako válečné dávky násilím vynucené na podrobeném obyvatelstvu a budou jako takové odsuzovány. V důsledku toho se rozloží ona velká podoba obecného závazku, jehož závaznost dějiny zesilovaly

svou chválou suverénovy slávy, a zákon se naopak projeví jako skutečnost dvou tváří: jako triumf pro jedny, jako podrobení pro druhé.

Dějiny, které se v tomto objevují jako dějiny boje ras, jsou antihistorií. Domnívám se však, že jsou jimi ještě jinak, a to z významnějšího důvodu. Nejenom že tato antihistorie rozkládá jednotu suverénního zákona, jenž zavazuje, ale nadto porušuje kontinuitu slávy. Dává najevo, že světlo – ono pověstné oslnění mocí – není čímsi, co petrifikuje, upevňuje, znehybňuje celé společenské těleso a v důsledku toho ho udržuje v poslušnosti, ale že je ve skutečnosti světlem, které dělí, které osvětluje jednu stranu, ale ponechává ve stínu nebo zavrhuje druhou stranu společenského tělesa. A právě antihistorie, jež se rodí s vyprávěním o boji ras, bude mluvit na straně stínu, vycházejíc z tohoto stínu. Bude diskursem těch, kteří nejsou slavní nebo těch, kteří slávu ztratili a kteří se nyní nacházejí, možná že jen dočasně, ale bezpochyby nadlouho, v temnu a tichu. Což vede k tomu, že tento diskurs – na rozdíl od nepřetržitého spěchu, jímž se udržovala, posilovala moc tím, že ukazovala svou starobylost a svou genealogii – bude náhlým chopením se slova, bude výzvou: „My nemáme za sebou kontinuitu; my nemáme za sebou velkou a slavnou genealogii, v níž se zákon a moc ukazují ve své síle a lesku. Vystupujeme ze stínu, neměli jsme práva, neměli jsme slávu, a právě proto se chápeme slova a začínáme vykládat své dějiny.“ Toto uchopení se slova ani tak nespřížňuje tento typ diskursu s dovoláváním se velké nepřetržité judikatury už dávno založené moci, ale s jakýmsi prorockým zlomem. To je rovněž důvodem toho, že se tento nový diskurs přiblíží jistému počtu epických, mytických nebo náboženských forem, které místo toho, aby vyprávěly o panovníkově neposkvrněné slávě bez stínu a hany, se budou naopak snažit vyjádřit neštěstí předků, exilu a více područí. Bude méně vypočítávat vítězství, ale zato více porážky, pod nimiž se ohýbají lidé celou dobu, kdy je ještě třeba očekávat zaslíbenou zemi a splnění starých slibů, které právě navrátí jak stará práva, tak zašlou slávu.

Spolu s tímto novým diskursem o válce ras vidíme, jak se rýsuje něco, co se v podstatě přibližuje mnohem více myticko-náboženským dějinám Židů než politicko-legendárním dějinám Římanů. Máme mnohem blíž k bibli než k Titovi Liviovi, mnohem blíž k hebrejsko-biblické podobě než k podobě analisty, který dějiny vykládá ze dne na den a jako nepřetržitou slávu moci. Domnívám se, že se obecně nikdy nesmí zapomínat na to, že se bible stala přinejmenším od poloviny středověku významnou formou vyjádření, podle níž se vyjadřují náboženské, politické, morální námitky proti moci králů

a proti despotismu církve. Tato forma, jako ostatně velká část odkazů na biblické texty, působila ve většině případů jako námitka, kritika, opoziční diskurs. Jeruzalémem se ve středověku vždy oponovalo proti všem vzkříšeným Babylonům; proti věčnému Římu, proti Římu cízarů, proti tomu Římu, který v nejednom cirkulaci proléval krev spravedlivých. Jeruzalém, to je náboženská a politická námitka středověku. Bible byla zbraní bídy a povstání, byla slovem, které se pozdvihuje proti zákonu a proti slávě: proti nespravedlivému zákonu králů a proti okázalé slávě církve. Z tohoto hlediska, domnívám se, tolik neudivuje, že se koncem středověku, v 16. století, v epoše reformace a rovněž v epoše anglické revoluce objevuje taková podoba historie, která se přísně staví proti historii suverenity a králů – proti římské historii –, a neudivuje, že se tato nová historie napojuje na velkou biblickou podobu proroctví a příslibu.

Historický diskurs, který se v tomto okamžiku objevuje, lze tedy považovat za antihistorii, která stojí v protikladu vůči římské historii, a to z tohoto důvodu: proto, že v tomto novém historickém diskursu funkce paměti zcela mění smysl. V historii římského typu měla paměť v podstatě zajišťovat, že nedojde k zapomenutí – to je udržení zákona a stálého zvyšování lesku moci, pokud trvá. Naopak nová historie, která se objevuje, má odhalit něco, co bylo skryto a co bylo skryto nejen proto, že to bylo opomíjeno, nýbrž rovněž proto, že to bylo pečlivě, vědomě, zlomyslně překrouceno a zastřeno. To, co v podstatě nová historie chce ukázat, je, že moc, zákony, mocní lidé, králové zakryli, že se zrodili v náhodě a nespravedlnosti bitev. Vilém Dobyvatel si koneckonců jistě nepřál být nazýván Dobyvatelem, protože si přál skrýt, že práva, která vykonával, či násilí, které vykonával nad Anglií, byla práva dobytá. Chtěl se jevit jako legitimní dynastický nástupce, tedy zastřít jméno dobyvatele, stejně jako se koneckonců ukazoval Chlodvík s pergamenem v ruce, aby vyvolal víru v to, že vděčí za své království uznání jednoho nejistého římského císaře.*

* Chlodvík I. byl franckým králem v letech 481–511. Poslední římský císař byl svržen v roce 476 vůdcem ostrogótských žoldnéřů v římských službách Odoakerem, který se nechal titulovat jako král a který odznaky císařské moci odeslal východořímskému císaři do Konstantinopole. V roce 493 byl však poražen a zabit jiným ostrogótským vůdcem Theodorichem, kterého proti němu vyslal jako „římského vojevůdce“ východořímský císař Zenon. Nicméně Theodorich vládl v Itálii také zcela nezávisle na Konstantinopoli. Proto východořímská říše hledala spojence v mocném království Franků a císař Anastasius Chlodvíkovi z moci římského císaře, za jehož dědice se považoval, ale jímž již fakticky nebyl, udělil titul konzula. Pozn. čes. red.

Tito bezprávní králové se snažili prosadit u všech a jménem všech; velmi si přáli, aby se mluvilo o jejich vítězstvích, ale nepřáli si, aby se vědělo, že jejich vítězství znamenala porážku druhých, byla to „naše porážka“. Úkolem historie tedy bude ukázat, že králové klamali, že králové zastírali, že moc vedla k iluzi a že historikové lžou. Nebude to proto historie kontinuity, ale historie rozluštění, odhalení tajemství, obrácení lsti, znovuosvojení si zpronevěřeného nebo zasutého vědění. Bude to rozluštění zapečetěné pravdy.

Konečně se domnívám, že tato historie boje ras, jež se objevuje v 16.–17. století, je antihistorií v jiném smyslu, současně jednodušším a elementárnějším, ale zároveň silnějším. Že totiž představuje, – není rituálem, jenž náleží k výkonu, k rozvinutí, posílení moci – nejenom kritiku moci, ale útok na ni spojený s nárokem. Moc je nespravedlivá nejen proto, že je pokleslá ve svých nejvýše postavených příkladech, ale zcela jednoduše proto, že nám nenáleží. V určitém smyslu lze říci, že tato nová historie, stejně jako stará, se snaží vykládat právo v průběhu času. Nejde však o stanovení vznešené, dlouhé jurisdikce nějaké moci, která vždy uchovávala svá práva, že moc je tam, kde se nachází, a že je ještě tam, kde vždy byla. Jde o nárokování zneuznaných práv, to je o vyhlášení války tím, že se prohlašují práva. Historický diskurs římského typu pacifikuje společnost, ospravedlňuje moc, zakládá řád – nebo řád tří stavů – který konstituuje společenské těleso. Naopak diskurs, o kterém mluvím, ten, který se rozvíjí na konci 16. století a o němž je možno říci, že je to historický diskurs biblického typu, společnost drásá a mluví o spravedlivém právu jen proto, aby vyhlásil válku zákonům.

Chtěl bych toto všechno shrnout v následující propozici. Nemohli bychom snad říci, že až do konce středověku, a možná že ještě dále, existovala jedna historie – jeden historický diskurs a jedna historická praxe –, které byly jedním z velkých diskursivních rituálů suverenity, jež se projevovala a konstituovala jeho prostřednictvím jako jednotná, legitimní, nepřerušovaná a skvoucí suverenity? Vůči této historii se začala stavět historie jiná: antihistorie, která je historií temného ztročení, úpadku, historií proroctví a příslibu, která je rovněž historií tajného vědění, jež je zapotřebí nalézt a rozluštit, která je konečně historií spojeného a simultánního prohlášení práv a války. Historie římského typu byla v podstatě historií, jež byla hluboce vepsána do indoevropského systému reprezentace a působení moci; byla zcela jistě vázána na organizaci tří stavů, na jejímž vrcholu se nalézal řád suverenity, a proto zůstala nutně vázána na určitou oblast předmětů a na jistý typ osobností – na legendu hrdinů a králů –,

protože byla diskursem vyjadřujícím dvojí aspekt suverenity, totiž aspekt magický a právní. Tato historie podle římského modelu a podle indoevropských funkcí byla donucena historií biblického, téměř hebrejského typu, jež byla od konce středověku diskursem revolty a proroctví, vědění a výzvy, k násilnému zvrácení řádu věcí. Onen nový diskurs se již neváže k trojdílné organizaci jako historický diskurs indoevropských společností, ale k binárnímu dělení a vnímání společnosti a lidí: na jedné straně jsou jedni a na druhé straně jsou druzí, nespravedliví a spravedliví, páni a ti, kteří jsou jim podrobeni, bohatí a chudí, mocní a ti, kteří vlastní jen své paže, uchvatitelé půdy a ti, kdo se před nimi chvějí strachem, despotové a lid, který stěná, lidé současného zákona a lidé budoucí vlasti.

Petrarca ještě ve středověku položil otázku, která mne dosti udivuje a která je v každém případě zásadní. Řekl toto: „Nachází se snad v historii něco, co by nebylo chválou Říma?“⁴ Domnívám se, že touto jednou otázkou charakterizoval stručně historii tak, jak byla skutečně pořád chápána, nejenom v římské společnosti, nýbrž rovněž ve společnosti středověké, k níž Petrarca sám náležel. Několik století po Petrarkovi se na Západě objevila historie, která právě obsahovala něco zcela jiného než chválu Říma, historie, v níž šlo naopak o odhalení Říma jako nového Babylonu, v níž se jednalo o to požadovat na Římu ztracená práva Jeruzaléma. Rodila se zcela jiná podoba dějin, zcela jiná funkce historického diskursu. Bylo by možno říci, že tato historie je začátkem konce indoevropské historicity, chci tím říci, že je začátkem konce určitého indoevropského způsobu, jak vnímat a jak vykládat dějiny. V krajní míře by bylo možné říci, že se rodí velký diskurs o dějinách boje ras, že končí antika – a jako antiku chci označovat ono vědomí kontinuity, které ještě pozdní středověk sdílel s antikou. Středověk si samozřejmě nebyl vědom toho, že je středověkem. Ale nebyl si rovněž vědom toho, můžeme-li to tak vyjádřit, že není, nebo že už není antikou. Řím byl ještě přítomen, působil jako jakási permanentní historická přítomnost, jež byla aktuální v nitru středověku. Řím byl vnímán, jako by byl rozdělen na tisíce vlásečnic procházejících Evropou, přičemž všechny tyto vlásečnice byly vnímány, jako by stoupaly k Římu. Nesmí se zapomínat na to, že všechny politické, národní (nebo přednárodní) dějiny, které se tehdy sepisovaly, si vždy kladly za začátek určitý trójský mýtus. Všechny evropské národy si nárokovaly, že se zrodily z pádu Tróje. Být zrozen z pádu Tróje se rovnalo tvrzení, že si všechny národy, všechny státy, všechny evropské monarchie kladly nárok na to, být považovány za sestry Říma. Takto se francouzská monar-

chie považovala za následovníka Frankuse, anglická monarchie za následovníka jistého Bruta. Každá velká dynastie si hledala mezi Priamovými syny předky, kteří by ji zajistili genealogické příbuzenství s antickým Římem. A ještě v 15. století psal jeden sultán z Konstantinopole benátskému dóžeti: „Ale proč bychom spolu vedli válku, když jsme přece bratry? Turci, jak je dobře známo, se zrodili, vzešli z požáru Tróje a jsou takto Priamovými potomky. Turci,“ pokračoval, „jsou, jak známo, potomky Turkuse, syna Priamova, stejně jako jsou jeho syny Aeneas a Frankus.“ Řím je tedy přítomen v samém nitru historického vědomí středověku a mezi Římem a nespočty královstvími, jež se objevují od 5. a 6. století, nezeje přerov.

Nuže, to, k čemu povede diskurs boje ras, bude přesně objevení se onoho zlomu, který odkáže do jiného světa něco, co se bude nadále jevit jako starožitnost: objeví se vědomí zlomu, jež až dosud nebylo známo. Ve vědomí Evropy vyvstanou události, jež až dosud byly vágními peripetiemi, které v podstatě nenarušovaly velkou jednotu, velkou legitimitu, velkou oslňující sílu Říma. Zjeví se události, které povedou ke skutečným počátkům Evropy – krvavým počátkům, dobyvačným počátkům: k invazím Franků, invazím Normanů. Objeví se cosi, co se bude právě individualizovat jako „středověk“ (a bude třeba počkat si na začátek 18. století, aby došlo v historickém vědomí k vyčlenění onoho jevu, jenž se bude nazývat feudalismem). Objeví se nové osobnosti, Frankové, Galové, Keltové;* objeví se rovněž další, povšechnější osobnosti jako lidé ze severu, lidé z jihu; objeví se vládnoucí a podřízení, vítězové a poražení. Právě tito nyní vstoupí na jeviště divadla historického diskursu a budou napříště představovat hlavní referenční rámec. Evropa se zalidňuje vzpomínkami a předky, jejichž genealogii si až dosud nevytvořila. Konstituuje se zcela jiné historické vědomí prostřednictvím diskursu o válce

* „Galové“ je pochopitelně latinské označení Keltů. Foucault zde poukazuje na historické kontexty, v nichž se tato různá historická označení užívají. Galy nazývá ty Keltly, kteří byli podmaněni Římany a žili na území římské říše a v kontaktu s římskou kulturou. Mimoto po dobytí Galie Římem se do Galie stěhovalo velké množství římského obyvatelstva, které se mísilo s původními Keltly.

Tedy: území Francie bylo původně osídleno Keltly, kteří se po vzniku římské Galie romanizovali a stali kulturně Galy, přičemž v důsledku dalšího mísení s římským obyvatelstvem a přijímání římské kultury lze dokonce mluvit o Galořímanech. Posléze byla tato oblast dobyta germánským kmenovým svazem Franků. Foucault v dalších úvahách používá občas obrat „Frankové a Germáni“, který však nemá naznačovat, že by Frankové nebyli Germáni, ale opět poukazuje na širší zakotvení a kontext, nehledě na to, že na území Galie pronikly také další germánské kmeny, především Gótové a Burgundové. Pozn. čes. red.

ras a výzvou k jejímu vzkříšení. V této míře lze ztotožnit objevení se diskursů o válce ras se zcela jinou organizací času ve vědomí, v praxi, a dokonce v politice Evropy. K tomu bych chtěl učinit několik poznámek.

Za prvé bych zdůraznil skutečnost, že by bylo mylné chápat onen diskurs o válce ras, jako by patřil plným právem a naprosto těm, kteří byli utiskováni; že byl alespoň ve svých počátcích bytostně diskursem zotročených, diskursem lidu; historií, kterou mluvil a kterou si nárokoval lid. Ve skutečnosti je hned třeba vidět, že to byl diskurs, který byl nadán velkou mohutností oběhu, velkou schopností proměňovat se, že byl nadán jakousi strategickou polyvalencí. Je pravda, že ho vidíme, možná že nejdříve, jak se rýsuje v eschatologických tématech nebo mýtech, které doprovázely lidová hnutí od poloviny středověku. Je však třeba poznamenat, že se s ním velmi rychle shledáváme – a to okamžitě – v podobě historické erudice, lidového románu nebo kosmicko-biologických spekulací. Dlouho zůstával diskursem opozicí, různých skupin opozice; byl, v rychlém oběhu od jednoho k druhému, nástrojem kritiky a boje proti formě moci, byl však sdílen různými nepřáteli moci nebo různými podobami opozice proti této moci. Pozorujeme ho, jak skutečně slouží v různých podobách anglickému radikálnímu myšlení v okamžiku revoluce v 17. století, ale o několik let později, stěžejně pozměněn, je vidět, jak slouží francouzské aristokratické reakci proti moci Ludvíka XIV. Není pochyb, že na začátku 19. století byl svázán s porevolučním projektem usilujícím napsat konečně historii, jejímž opravdovým subjektem by byl lid.⁵ Ale o několik let později ho uvidíte, jak slouží k diskvalifikaci ovládaných nižších ras. Tedy mobilita, polyvalence tohoto diskursu: jeho počátek na konci středověku ho dostatečně nevyzbrojil k tomu, aby mohl politicky působit jen v jednom smyslu.

Druhá poznámka: v tomto diskursu, v němž jde o válku ras a v němž se termín „rasa“ objevuje dosti brzy, se samozřejmě nevykytuje samo slovo „rasa“ ve stabilním biologickém smyslu. Nicméně není toto slovo absolutně nestálé. Koneckonců označuje určité historicko-politické rozštěpení, jistě rozsáhlé, ale relativně fixní. Buď řečeno – a říká to sám tento diskurs –, že jsou dvě rasy, když se píší dějiny dvou skupin, jež nemají týž místní původ; dvou skupin, které nesdílí, alespoň na začátku, týž jazyk a často ani totéž náboženství; dvou skupin, jež se sjednotily a jež vytvořily politický celek jen za cenu válek, vpádů, dobytí, bitev, vítězství a porážek, krátce za cenu násilí; které vytvořily svazek prostřednictvím násilí války. Nakonec bude řečeno, že existují dvě rasy tehdy, když existují dvě sku-

piny, které se navzdory své kohabitaci nesmísily kvůli rozdlílům, kvůli asymetrii, kvůli překážkám, jejichž původ je dán privilegií, zvyky a právy, rozdělením majetku a způsobem výkonu moci.

Třetí poznámka: lze tedy rozpoznat dvě velké morfologie, dvě základní ohniska, dvě politické funkce historického diskursu. Na jedné straně římská historie suverenity, na druhé biblická historie poroby a exilu. Nedomnívám se, že by rozdíl mezi těmito dvěma historiemi byl právě rozdílem mezi oficiálním diskursem, a řekněme, diskursem neuhlazeným,* diskursem tak podmíněným politickými tlaky, že by nebyl schopen vyprodukovat nějaké vědění. Ve skutečnosti tato historie, jež si kladla za úkol rozluštit to, co moc skrývá, a demystifikovat ji, vyprodukovala přinejmenším tolik vědění jako ta, jež se pokoušela rekonstituovat velkou nepřetržitou jurisdikci moci. Domnívám se dokonce, že by bylo možno říci, že velká uvolnění, plodné okamžiky v utváření historického vědění v Evropě lze zhruba umístit do okamžiků jisté interference, srážky mezi dějinami suverenity a dějinami válek ras: například na začátku 17. století v Anglii, když se diskurs, který vyprávěl o vpádech Normanů a o velkých nespravedlnostech, jichž se dopouštěli vůči Sasům, křížil s celou historickou prací, kterou monarchističtí právníci podnikali právě proto, aby vyprávěli nepřetržitou historii moci anglických králů. Právě zkřížení těchto dvou historických praktik způsobilo explozi celého jednoho pole vědění. Stejně tak, když na konci 17. a na začátku 18. století se začala francouzská šlechta zabývat svou genealogií nikoli v podobě continuity, ale naopak, v podobě privilegií, kterých se jí mělo kdysi dostat, které pak měla ztratit a jež chtěla nyní opět získat, všechno historické bádání, jež bylo vedeno tímto směrem, se střetlo s historiografií francouzské monarchie, jak ji dal ustanovit Ludvík XIV.; tím opět došlo k obdivuhodnému rozšíření historického vědění. Stejně tak, začátkem 19. století se objevuje další plodný moment: když došlo ke střetu diskursu o historii lidu, o jeho podrobení a znevolnění, o historii Galů a Franků, venkovanů a třetího stavu s juristickými dějinami typů vlád. Tedy věčná střetání a vznik polí a obsahů vědění na základě onoho střetu mezi historií suverenity a historií boje ras.

Poslední poznámka: prostřednictvím nebo navzdory všem těmto střetům se revoluční diskurs – diskurs Anglie 17. století, diskurs Francie a vůbec Evropy 19. století pochopitelně zařazoval po bok dějin, uvedl jsem že biblických, v každém případě po bok dějin-náro-

* V rukopise se nachází místo „oficiální“ a „neuhlazený“: „učení“ a „naivní“.

ků, dějin-povstání. Onu ideu revoluce, která proniká veškerým politickým působením a celou historií Západu po více než dvě staletí a jež je ostatně svým původem a obsahem nakonec velmi záhadná, tu nelze, jak se domnívám, oddělit od objevení se a existence oné praxe jakési antihistorie. Co by konečně znamenaly, co by mohly být revoluční idea a projekt bez - nejprve - onoho rozluštění asymetrií, nerovnováh, nespravedlností a násilí, jež působí navzdory zákonnému řádu, pod zákonným řádem, prostřednictvím a díky zákonnému řádu? Čím by byly revoluční idea, praxe, projekt bez vůle uskutečnit jednoho dne skutečnou válku, která se odehrávala a stále se odehrává, kterou však právě tichý řád moci má za úkol dusit a zastírat, protože je to jeho zájem? Čím by byly revoluční projekt, praxe a diskurs, kdyby nebyla přítomna vůle obnovit tuto válku prostřednictvím historického vědění, čím by byly bez užití tohoto vědění jakožto nástroje této války a jako taktického prvku uvnitř skutečné války, která probíhá? Co by chtěly říci revoluční projekt a diskurs bez záměru dojít k určitému konečnému zvrácení vztahů síly a definitivnímu posunu ve výkonu moci?

Rozluštění asymetrií, obnovení, opětne aktivování války: není to sice celý revoluční diskurs, který neustával zpracovávat Evropu přinejmenším od konce 18. století, ale je to přece jenom jeho důležitá součást, právě ta, která se utvořila, definovala, zaujala své místo a zorganizovala v oné velké antihistorii, jež vyprávěla od konce středověku o boji ras. Nesmíme koneckonců zapomenout, že Marx napsal koncem svého života v roce 1882 Engelsovi: „Ale ty víš velmi dobře, kde jsme našli náš třídní boj: u francouzských historiků, když psali o boji ras.“⁶ Historii revolučního projektu a revoluční praxe nelze oddělit, jak se domnívám, od oné antihistorie, která se rozešla s indoevropskou podobou historických praktik, svázaných s výkonem suverenity; nelze ji oddělit od objevení se oné antihistorie, jež je historií ras, a od role, jakou mělo jejich střetání na Západě. Bylo by možno říci jednou větou, že koncem středověku, v 16. a v 17. století, začíná ustupovat společnost, jejíž historické vědomí bylo ještě římského typu, to je společnost soustředěná ještě na rituály suverenity a její mýty, a že vzápětí nastupuje společnost, řekněme, moderního typu (nemáme totiž jiných slov a slovo moderní postrádá evidentně smysl) - společnost, jejíž historické vědomí se nesoustřeďuje na suverenitu a problémy jejího založení, ale na revoluci, na její sliby a proroctví budoucího osvobození.

Odtud tedy chápeme, jak se domnívám, jak a proč mohl diskurs získat uprostřed 19. století nový rozměr. Skutečně, v okamžiku, kdy

se tento diskurs [...] začal měnit, začal se překládat nebo začal konvertovat k revolučnímu diskursu, pojem boje ras začal být nahrazen pojmem třídního boje - a ještě, říkám-li „uprostřed 19. století“, je to příliš pozdě, bylo to v první polovině 19. století, protože tato transformace boje ras v boj tříd byla provedena [Thiersem]⁷ - tedy v okamžiku, kdy dochází k této konverzi, bylo normální, že na druhé straně docházelo k pokusu překódovat tuto starou antihistorii nikoli do termínů třídního boje, ale do termínů boje ras - boje ras v biologickém a medicínském smyslu. A je tomu tak, že v okamžiku, kdy se utváří jedna antihistorie revolučního typu, vytvoří se jiná antihistorie, jež jí však bude v míře, v jaké rozdrtí v biologicko-medicínské perspektivě historickou dimenzi, kterou obsahoval tento diskurs. Právě zde vidíte, jak se objevuje cosi, co se stane rasismem. Tento rasismus tím, že přeměnil - ale tak, že zvrátil - podobu, záměr a samotnou funkci diskursu o boji ras, bude charakterizován tím, že téma historické války - s jejími bitvami, vpády, loupením, vítězstvími a porážkami - nahradí biologickým porevolučním tématem boje o život. Už nikoli bitvou ve válečnickém slova smyslu, nýbrž bojem v biologickém slova smyslu: rozdíl druhů, výběr nejsilnějšího, přežití nejlépe adaptovaných ras atd. Stejně tak bude nahrazeno téma binární společnosti, sdílené dvěma rasami, dvěma skupinami, jež si jsou cizí jazykem, právem atd., tématem společnosti, jež bude naopak biologicky monistická. Jenže bude jednoduše ohrožována určitým počtem heterogenních prvků, které však v ní nebudou podstatné, nebudou se podílet na společenském tělese, na živoucím těle společnosti majícím dvě části, ale budou představovat něco náhodného. S tím bude spojena představa cizinců, kteří se infiltrovali, s tím bude spojeno téma deviantů jako podřadného společenského produktu. Téma státu, které se nutně jeví jako nespravedlivé v souvislosti s antihistorií ras, se bude nakonec transformovat v opačné téma: stát není nástrojem jedné rasy proti jiné rase, ale je a musí být ochráncem integrity, nadřazenosti a čistoty rasy. Idea čisté rasy, včetně všeho monistického, etatického a biologického, co obsahuje, nahradí ideu boje ras.

Myslím, že se rasismus zrodil nebo že došlo ke konverzi antihistorie v biologický rasismus, když téma čistoty rasy nahradilo téma boje ras. Rasismus se tedy neváže nahodile k západnímu antirevolučnímu diskursu a politice; není to pouze přidaná ideologická stavba, jež by se objevila v daný okamžik v nitru jakéhosi velkého antirevolučního projektu. V okamžiku, kdy se diskurs o boji ras přeměnil v revoluční diskurs, stal se rasismus revoluční myšlenkou, pro-

jektem, prorocstvím, jež byly obráceny jiným směrem, a to z téhož kořene, totiž z diskursu o boji ras. Rasismus je doslova revolučním diskursem, ale obráceným. Anebo by bylo možno ještě říci toto: jestliže byl diskurs ras, ras ve vzájemném zápasu, opravdu zbraní užívanou proti historicko-politickému diskursu římské suverenity, diskurs o rase (o rase v jednotném čísle) představoval způsob, jak obrátit tuto zbraň, jak užít jejího ostří ve prospěch suverenity, kterou si uchoval stát, suverenity, jejíž lesk a sílu nyní nezajišťují magicko-juristické rituály, nýbrž medicínsko-normalizační techniky. Za cenu transferu zákona v normu, juristického v biologické; za cenu přechodu od množství ras k jedinečnosti rasy; za cenu transformace, která učinila z projektu osvobození starost o čistotu, státní suverenity převedla na svůj účet a znovu použila ve své vlastní strategii diskurs o boji ras. Státní suverenity z toho učinila imperativ o ochraně rasy jako alternativu revoluční výzvy a jako zátaras vůči ní, oné výzvy, která se sama odvozovala ze starého diskursu o bojích, o rozšiřování, o požadavcích a slibech.

Rád bych k tomu nakonec ještě něco dodal. Tento rasismus, jenž se ustanovil jako transformace, jako alternativa revolučního diskursu, starého diskursu o boji ras, prodělal ve 20. století ještě dvě transformace. Na konci 19. století se tedy objevuje to, co bychom mohli nazvat státním rasismem: rasismus biologický a centralizovaný. A právě toto téma bylo ne-li hluboce modifikováno, pak proměněno a užito ve specifických strategiích 20. století. Můžeme z nich odkrýt v podstatě dvě. Na jedné straně nacistickou transformaci, jež se znovu chápe tématu, jež bylo uvedeno do pohybu na konci 19. století jako téma státního rasismu, pověřeného biologickou ochranou rasy. Ale toto téma je znovu uchopeno, proměněno jakoby regresivním způsobem, tak aby ho bylo možno implantovat a aby mu bylo dáno působit v nitru jakéhosi prorockého diskursu, jenž byl právě oním diskursem, v němž se kdysi objevilo téma boje ras. Právě takto nacismus znovu využil celou jednu lidovou a téměř středověkou mytologii, aby dal působit státnímu rasismu v jakési ideologicko-mytické krajině, jež se blíží krajině lidových bojů, které mohly v daném okamžiku umožňovat a podporovat formulování tématu boje ras. A takto bude státní rasismus v nacistické epoše prováděn celou množstvím prvků a konotací, jako je například bůh germánské rasy, ujařmené dočasně takovými prozatímními vítězi, jakými vždycky byli pro Německo evropské mocnosti, Slované, versailleská mírová smlouva atd. Doprovázelo ho rovněž téma návratu hrdiny, hrdinů (probuzení Friedricha a všech těch, kdož byli vůdci, *Führerové* národa); téma obnovení pra-

staré války; téma příchodu nového *Reichu*, jež bude císařstvím posledních dnů, jež má zajistit tisíciletý triumf rasy, jenž však rovněž nutně ohlašuje bezprostřední příchod apokalypsy a posledního dne. Jde tedy o nacistickou rekonverzi nebo o novou implantaci či opětovné vepsání státního rasismu do legendy o rasách ve válce.

Tváří v tvář této nacistické transformaci máte transformaci sovětského typu, jež spočívá v tom, že se dopouští jakéhosi opaku: nejde o dramatickou a teatrální transformaci, nýbrž o transformaci utajenou, bez legendární dramaturgie, zato však „vědeckou“. Spočívá v tom, že se chápe revolučního diskursu o sociálních zápasech – právě toho, který mnoha svými prvky vzešel ze starého diskursu o boji ras – a převádí ho na správu policie, zajišťující tichou hygienu spořádané společnosti. To, co revoluční diskurs označoval jako třídního nepřítele, se mělo stát v rasismu sovětského státu jakýmsi biologickým nebezpečím. Kdo je to třídní nepřítel? No přece někdo nemocný, úchylný, je to šílenec. V důsledku toho zbraní, která měla kdysi bojovat s třídním nepřítelem (zbraní, jež byla válečnou zbraní, nebo eventuálně zbraní dialektiky a přesvědčení), může nyní být jen zdravotní policie, která eliminuje třídního nepřítele jako rasového nepřítele. Na jedné straně tedy máme nacistické znovuvepsání státního rasismu do staré legendy o rasách ve válce a na druhé straně sovětské znovuvepsání třídního boje do oněmělých mechanismů státního rasismu. A tak se chraptivý zpěv ras, které se střetávají prostřednictvím lži zákonů a králů, onen zpěv, který koneckonců nesl prvotní podobu revolučního diskursu, stal administrativní prózou státu, jenž se chrání ve jménu zachování čistoty sociálního dědictví.

Tak tedy sláva a hanebnost diskursu zápasících ras. Chtěl jsem vám ukázat právě onen diskurs, který nás docela jistě odpoutal od historicko-právního vědomí, soustředěného na suverenity, a který nám dal vstoupit do jedné podoby dějin, do podoby současně vysněné a vědomé, vysněné a poznané, v níž nemůže být otázka moci oddělena od otázek nevolnictví, osvobození a vymanění. Petrarca se tázal: „Je něco v dějinách, co by nebylo chválou Říma?“ Nuže my – a právě toto nepochybně charakterizuje naše historické vědomí a právě toto se váže na objevení se antihistorie – my se ptáme: „Je něco v dějinách, co by nebylo revoluční výzvou nebo strachem z revoluce?“ A jednoduše připojujeme tuto otázku: „A co kdyby se Řím znovu zmocnil revoluce?“

Nuže, po těchto rozbíhajících se úvahách se od příště znovu pokusím vrátit k oné historii ras v jejich určitých bodech: v 17. století, na počátku 19. století a ve 20. století.

Poznámky

¹ Slovo *anály* označovalo pro římské spisovatele před Titem Liviem staré dějiny, které používali jako zdroj informací. *Anály* představují primitivní podobu dějin, události jsou v nich zaznamenávány rok po roce. *Annales maximi*, které sepisovali římscí nejvyšší pontifikové, byly vydány v osmdesáti knihách na počátku 2. století př. n. l.

² M. Foucault tady přirozeně odkazuje na práce G. Dumézila, zejména na: *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Gallimard 1940; *Mythe et Épopée*, Paris, Gallimard, I: *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, 1968; II: *Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*, 1971; III: *Histoires romaines*, 1973.

³ Titus Livius, *Ab Urbe condita libri* (z nichž nám zůstaly knihy I-X, XXI-XLV a polovina páté dekády).

⁴ „Quid est enim aliud omnis historia quam romana laus?“ (Petarca, *Invec-tiva contra eum qui maledixit Italiae*, 1373) Upozorňujeme, že tuto Petrar-kovu větu cituje E. Panofsky ve své knize *Renaissance and Renascenses in Western Art*, Stockholm, Almqvist & Wiksell 1960 (francouzsky jako *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, Paris, Flammarion 1976, s. 26).

⁵ Od Migneta k Micheletovi přes autory, které bude M. Foucault zkoumat v následujících přednáškách.

⁶ Mělo by se ve skutečnosti jednat o dopis, který napsal K. Marx J. Weyde-meyerovi 5. března 1852*. M. Foucault napsal v rukopise: „Marx říkal Engelsovi ještě v roce 1882: historii revolučního projektu a praxe nelze oddělit od oné antihistorie ras a od role, kterou měla na Západě v politických bo-jích.“ (Citováno zřejmě z paměti)

⁷ Srov. zejména A. Thiers, *Histoire de la Révolution française*, Paris 1823-1827, 10 sv.; *Histoire du Consulat et de l'Empire*, Paris 1845-1862, 20 sv.

* V této poznámce, jakož i v některých dalších nepřekládáme v plném rozsahu originál v případech, kde to není nutné pro plné pochopení textu. Jedná se většinou o rozsáhlé citace z původních děl zmiňovaných M. Foucaultem. Pozn. překl.

PŘEDNÁŠKA 4. ÚNORA 1976

Odpověď týkající se antisemitismu. – Válka a suverenity u Hobbese. – Diskurs anglických royalistů, stoupců parlamentu a levellerů týkající se dobytí. – Binární schéma a politický historicismus. – Co chtěl Hobbes vyloučit.

Během jednoho nebo dvou týdnů jsem [obdržel] jistý počet ústních a psaných otázek a námitek. Rád bych s vámi diskutoval, ale je to ne-snadné vzhledem k daným podmínkám. V každém případě za mnou můžete po přednášce přijít do mé pracovny, pokud se mě chcete na něco zeptat. Ale je zde jedna otázka, kterou bych přece jen chtěl částečně zodpovědět, především proto, že mi byla položena již několi-krát, a pak proto, že jsem se domníval, že na ni mohu odpovědět pře-dem, a protože je zřejmé, že vysvětlení nebylo dostatečně jasné. By-lo mi řečeno: „Co to znamená klást počátek rasismu do 16. nebo do 17. století, spojovat rasismus pouze s problémy suverenity a státu, zatímco je přece dobře známo, že náboženský rasismus (zejména antisemitský rasismus) existoval od středověku?“ Chtěl bych se tedy vrátit k tomu, co jsem nevysvětlil dostatečně a jasné.

Nejedná se tady o to, abych se zabýval dějinami rasismu v obec-ném a tradičním slova smyslu. Nechci se zabývat historií toho, co mohlo být na Západě vědomím příslušnosti k jedné rase, ani ději-nami ritu a mechanismů, které usilovaly o vyloučení a fyzické zni-čení určité rasy. Problém, který jsem chtěl nastolit, je jiný a netýká se rasismu – ani v první instanci problému ras. Šlo – a pro mne stá-le jde – o pokus vidět, jak se na Západě objevila jistá analýza (kritic-ká, historická a politická) státu, jeho institucí a jeho mocenských mechanismů. K této analýze docházelo v binárních termínech: spo-lečenské těleso není složeno z pyramidy stavů nebo nějak hierar-chicky, nevytváří ucelený a jednotný mechanismus, ale skládá se ze dvou celků, které jsou nejen odlišné, nýbrž jsou úplně protikladné. A tento vztah opozice, jenž existuje mezi dvěma celky, které zaklá-dají společenské těleso a jež utvářejí stát, je fakticky vztahem války, permanentní války, přičemž stát sám představuje způsob, jakým ta-

to válka pokračuje ve zdánlivě mírových podobách; je to válka dvou celků, o něž tu jde. Odtud bych rád ukázal, jak se analýza tohoto typu napojuje pochopitelně jednak na naději, na určitý imperativ a určitou politiku revolty nebo revoluce. Právě toto je podstata mého problému, nikoli rasismus.

Jako historicky dosti oprávněné se mi jeví to, že tato forma politické analýzy mocenských vztahů (jako vztahu války dvou ras v nitru jedné společnosti) se nekříží, alespoň nikoli na prvý pohled, s náboženskou problematikou. Tato analýza, kterou známe dnes dobře zformulovanou, se rodí na konci 16. a na začátku 17. století. Jinak řečeno, dělitkem, anticipací sociálního nebo třídního boje je vnímání rasové války, to se však vůbec neztotožňuje s rasismem, chcete-li, náboženského typu. Je pravda, že jsem nemluvil o antisemitismu. Chtěl jsem o něm částečně pojednat posledně, když jsem podnikl jakýsi přehled onoho tématu rasového boje, ale nezbyl mi k tomu čas. Domnívám se, že to, co lze říci – ale já se k tomu vrátím později –, je toto: antisemitismus jako náboženský a rasový postoj skutečně nevystupuje do 19. století natolik přímo, aby s ním bylo možno počítat v historii, kterou já vám předkládám. Starý antisemitismus náboženského typu byl znovu použit až v 19. století, počínaje okamžikem, kdy se ustavil státní rasismus, okamžikem, kdy se před státem vynořila otázka, jak se projevoval, jak působit a jak být nástrojem, který zajišťuje integritu a čistotu rasy proti rase nebo rasám, které ho infiltruji, které vnášejí do jeho těla škodlivé prvky, a jež je tedy nutné vypudit z důvodů, jež jsou současně politického i biologického řádu. Právě v tomto okamžiku se rozvinul antisemitismus, který znovu využil veškeré energie a veškeré mytologie, čerpaje ze síly starého antisemitismu, jež až dosud nebyl použit, pro politickou analýzu vnitřní, sociální války. V tomto okamžiku se Židé zjevili – a byli popsáni – současně jako rasa, která je přítomná mezi všemi rasami a jejíž nebezpečný biologický charakter vyzývá stát k tomu, aby použil určité mechanismy odmítání a vylučování. Ve státním rasismu tedy jde o nové použití antisemitismu, jenž měl, jak se domnívám, jiné důvody, jež vyvolaly jevy 19. století, které nakonec vedly k tomu, že staré mechanismy antisemitismu překryly onu kritickou a politickou analýzu boje ras v nitru společnosti. To je důvod, proč jsem si nepoložil ani problém náboženského rasismu, ani problém antisemitismu ve středověku. Naopak se o něm pokusím projednat, jakmile se dostanu k 19. století. Ještě jednou: jsem připraven odpovídat na přesnější dotazy.

Dnes bych se pokusil nahlédnout, jak se začíná objevovat válka jako analyzátor mocenských vztahů koncem 16. a začátkem 17. století. Je zde pochopitelně jedno jméno, s nímž se ihned setkáváme: je to jméno T. Hobbese, jenž se vsutku jeví na první pohled jako ten, kdo položil vztah války jako základ a jako princip mocenských vztahů. V základu řádu, v pozadí míru, pod zákonem, při zrodu velkého automatu, jenž konstituuje stát, suveréna, Leviathana, se pro Hobbese nevyskytuje pouze válka v podobě střetu vojsk, nýbrž nejobecnější válka ze všech válek, totiž ta, jež se odehrává ve všech okamžicích a ve všech rozměrech: „Válka všech proti všem.“¹ A Hobbes neklade jednoduše tuto válku všech proti všem do okamžiku zrodu státu – do reálného i fiktivního Leviathanova rána –, ale sleduje ho dokonce po ustavení státu, vidí ho, jak hrozí, jak vyvěrá z mezer, mezí a hranic státu. Vzpomínáte si na tři příklady permanentní války, které uvádí. Za prvé říká toto: dokonce i v civilizovaném státě, když opouští cestovatel svůj domov, nikdy nezapomíná pečlivě zamknout zámek dveří, protože dobře ví, že se zloději a okrádání nacházejí ve stavu permanentní války.² Jiný příklad, který uvádí: v amerických pralesích potkáváme ještě takové národy, jež se nacházejí ve stavu války všech proti všem.³ A v každém případě, jaké že panují vztahy mezi našimi evropskými státy, ne-li podobné vztahu dvou mužů, kteří se nacházejí ve střehu proti sobě s tasenými meči a se zraky navzájem upřenými?⁴ Válka tedy v každém případě hrozí, dokonce i po ustavení státu válka je tu. Odtud pochází tento problém: za prvé, co je to tato válka, která předchází státu a které má stát jako své principiální poslání učinit přítrž, ta válka, kterou stát zatlačuje do své prehistorie, do stavu divoštství, ke svým záhadným hranicím, a která tu přese všechno je? Za druhé, jak tato válka plodí stát? Jaký účinek má na ustavení státu skutečnost, že ho plodí válka? Jaké stigma zanechává válka na tělese státu, jakmile je ustanoven? To jsou dvě otázky, o nichž bych chtěl trochu [zauvažovat].

Jaká je tedy tato válka, kterou Hobbes popisuje jako předcházející státu a jako princip jeho ustanovení? Je to válka silných proti slabým, násilníků proti bázlivcům, odvážlivců proti zbabělcům, velkých proti malým, arogantních divochů proti nesmělým pastýřům? Je to válka na základě bezprostředně přirozených rozdílů? Víte, že tak tomu u Hobbese vůbec není. Primitivní válka, válka všech proti všem, je válkou rovnosti, zrozená z rovnosti a odehrávající se jako živel této rovnosti. Válka, to je bezprostřední důsledek nediferencovanosti nebo v každém případě nedostatečných rozdílů. Skutečně,

tvrdí Hobbes, kdyby existovaly velké rozdíly, kdyby byly mezi lidmi viditelné a zřetelné odstupy, jež nelze jasně zvrátit, pak je zřejmé, že by to válku bezprostředně zarazilo. Kdyby existovaly význačné, viditelné, masivní přirozené rozdíly, pak by došlo buď skutečně ke střetu mezi silným a slabým, ale toto střetnutí a tato opravdová válka by okamžitě skončila vítězstvím silného nad slabým, bylo by to definitivní vítězství právě v důsledku síly, jakou disponuje ten, kdo je silný; nebo by nedošlo k opravdovému střetnutí, což docela jednoduše znamená, že by slabý ustoupil ještě před střetnutím, protože zná, vnímá a konstatuje svou slabost. Takže – říká Hobbes – kdyby existovaly význačné přirozené rozdíly, válka by nebyla; mocenský vztah by totiž byl dán od samého začátku nějakou původní válkou, která by vyloučila svoje vlastní pokračování, nebo by naopak mocenský vztah existoval jako virtuální – prostě z důvodu bázlivosti slabých. Kdyby tedy existovala rozdílnost, nebyla by válka. Rozdíl pacifikuje.⁵ Naopak ve stavu nerozlišenosti, ve stavu nedostatečné rozlišenosti – v onom stavu, kdy je možno říci, že rozdíly sice jsou, ale plíživé, pomíjející, nestálé, bez řádu a bez rozlišení, v této anarchii malých rozdílů, jež charakterizuje přirozený stav, co se zde děje? Dokonce i ten, který je jen o málo slabší než ostatní, než někdo druhý, je natolik blížek silnějším, aby se vnímal jako dostatečně silný k tomu, aby neustupoval. Ten, kdo je slabý, se proto nikdy nevzdává. Pokud jde o silného jedince, který je prostě jen trochu silnější, než jsou ostatní, pak není nikdy dostatečně silný, aby se necítil zneklidněn, a aby tudíž nepovažoval za nutné být na stráži. Přirozená nediferencovanost tedy vytváří nejistotu, rizika, náhody, a proto vůli jedněch i druhých ke střetu; v původním mocenském vztahu je to nahodilost, která dává vzniknout válečnému stavu.

Ale co přesně je tento stav války? Dokonce i ten, kdo je slabý, ví – nebo v každém případě věří –, že není o mnoho slabší než jeho soused. Nevzdá se tedy války. Ale ten, kdo je silnější – ten, kdo je o něco silnější než ostatní –, ví, že nakonec může být slabší než ostatní, zejména, jestliže ten druhý použije lsti, využije překvapení, spojenectví atd. Jeden se tedy nevzdá války, zatímco druhý – ten silnější – se bude přece jen snažit se jí vyhnout. Nuže ten, kdo se snaží vyhnout válce, toho může dosáhnout jen za jedné podmínky: když bude ukazovat, že je připraven k válce a že není připraven se jí vzdát. A jak prokáže, že není hotov vzdát se války? Prostě [že jedná] tak, aby druhý, který už je na pokraji války, začal pochybovat o své vlastní síle, a proto se války vzdá a vzdá se jí jednoduše v té

míře, v jaké ví, že ten první není ochoten se jí vzdát. Krátce, z čeho se skládá silový vztah v typu vztahů, které se prolínají na základě těchto skrytých rozdílů a nahodilých střetů, jejichž výsledek není znám? Skládá se ze hry tří sérií prvků. Za prvé z kalkulovaných představ: představuji si sílu toho druhého, představuji si, že ten druhý si představuje moji sílu atd. Za druhé z emfatických projevů, poznamenaných vůlí: vyjevuje se, že chceme válku, vyjevuje se, že se nevzdáváme války. Nakonec za třetí se používá provázaných taktik zastrasování: natolik se obávám vést válku, že nebudu klidný, pokud se nebudeš obávat války přinejmenším natolik, jako já – a dokonce, pokud možno ještě trochu více. Tím chci říci, že stav, který Hobbes popisuje, vůbec není přirozeným a násilným stavem, v němž by docházelo k přímému střetávání sil: nenacházíme se v řádu přímých vztahů reálných sil. Co se setkává, co se střetává, co se kříží ve stavu primitivní války u Hobbesa, to nejsou zbraně, to nejsou pěstě, to nejsou divoké a rozpoutané síly. Primitivní válku u Hobbesa neprovázejí bitvy, krev, mrtvoly. Jsou tam představy, projevy, znaky, emfatické, lstivé, lživé výjevy; léčky, vůle, jež jsou převlečeny ve svůj opak; neklid, kamuflovaný v jistotu. Nacházíme se v divadle představ, jež se vyměňují, ve vztahu strachu, jež je časově neurčen; nejsme skutečně ve válce. Tím je řečeno, že stav bestiálního divošství, v němž by se jedinci navzájem zažíva požírali, se v žádném případě nemůže jevit jako prvotní charakteristika stavu války podle Hobbesa. To, co charakterizuje stav války, je jakýsi druh nekonečné diplomacie rivalit, které jsou přirozeně rovnocenné. Nacházíme se „ve válce“; nacházíme se v tom, co Hobbes právě nazývá „válečným stavem“. Existuje text, v němž praví: „Neboť válka nejsou jen boje nebo násilné projevy nepřátelství, válka trvá po celou dobu, kdy je dosti zřejmě známa vůle rozhodovat bojem.“⁶ Doba tedy označuje stav, a nikoli boj, stav, v němž nejde o samotnou sílu, ale o vůli, která je dostatečně potvrzena, to je [vybavena] určitým systémem představ a projevů, které jsou schopny působit na tomto poli prvotní diplomacie.

Je tedy dobře vidět, proč a jak tento stav – který není bojem ani přímým střetnutím nějakých sil, ale určitým stavem, v němž se navzájem střetávají představy jedněch a druhých – není fází, kterou by člověk opustil toho dne, kdy se zrodil stát; ve skutečnosti je to jakýsi druh trvalého základu, který musí nutně působit – včetně vlastních propracovaných lstí, včetně vlastních navzájem propletených kalkulů, jakmile se někde vyskytne nebezpečí –, základu, který ne-

petrifikuje rozdíl a neumisťuje sílu na jednu stranu. Podle Hobbese se tedy na počátku neobjevuje válka.

Ale jak tento stav, který není válkou, nýbrž hrou představ, jimiž právě nedochází k válce, dokáže zplodit Stát – psáno s velkým písmenem – Leviathana, suverenitu? Hobbes odpovídá na tuto druhou otázku tak, že rozlišuje dvě kategorie suverenity: suverenitu institucionální a suverenitu nabytí.⁷ O suverenitě institucionální se hovoří mnoho a obecně se na ni Hobbesova analýza redukuje. Věci jsou ve skutečnosti složitější. Máte stát institucionální, zřízený; a stát dobytý a uvnitř něho se vyskytují dvě podoby suverenity, takže máme celkem: institucionální, zřízené státy, státy dobyté, přičemž tři typy, tři podoby suverenity jaksi zpracovaly tyto formy moci. Vezměme si nejprve státy institucionální, zřízené, které jsou nejznámější; budu postupovat rychle. Co se [přihodilo] za stavu války, aby byl tento stav ukončen, v němž – ještě jednou opakuji – nejde o válku, nýbrž o představu a o hrozbu války? Jistě, jsou to lidé, kteří rozhodnou. Ale o čem? Ani ne tak o tom, že převedou na jedince – nebo na několik osob – část svých práv nebo pravomocí. V podstatě ani nerozhodují o převodu všech svých práv. Rozhodují naopak o tom, že dají souhlas, aby někdo – což může rovněž docela dobře být více osob nebo nějaké shromáždění – nabyl práva je úplně zastupovat. Nejde o vztah odevzdání nebo předání něčeho, co náleží jedincům, ale o zastupování těchto jedinců. To znamená, že takto ustanovený vladař bude mít plně platnost jednotlivců. Jednoduše nebude mít pouze část jejich práv; bude doslova na jejich místě, vybaven svrchovaností jejich moci. Jak praví Hobbes: „Takto ustanovená svrchovanost zahrnuje osobitost všech.“⁸ A za podmínky tohoto přenosu budou takto zastoupení jedinci přítomni ve svém zástupci; a to, co zástupce – to je vladař – učiní, každý z nich bude cítit, jako by to učinil on sám. V té míře, v jaké reprezentuje individua, je vládce utvořen přesně podle samotných jednotlivců. Představuje tedy vytvořenou individualitu, přesto však individualitu reálnou. Když je tímto vladařem monarcha jako přirozený jedinec, není zde problém, aby byl učiněn vladařem; a když se jedná o shromáždění – byť by se jednalo o skupinu jedinců –, jde rovněž o individualitu. Tolik ohledně zřízených států. Vidíte tedy, že v tomto mechanismu se vyskytuje pouze hra vůle, smlouvy a zastoupení.

Podívejme se nyní na jinou podobu ustavení států, na jinou záležitost, jež se může přihodit tomu nebo onomu státu: na mechanismus nabytí.⁹ Zdá se, že se jedná o něco zcela jiného, dokonce naprosto protichůdného. V případě států nabytých se skutečně zdá, že má-

me co činit se svrchovaností jakoby založenou na vztazích síly, jež jsou současně skutečné, historické a bezprostřední. Pro pochopení tohoto mechanismu je třeba nejen předpokládat původní stav války, ale skutečnou bitvu. Budiž stát, již ustanovený podle modelu, o kterém jsem právě hovořil – podle modelu zřízení. Předpokládejme nyní, že je tento stát napaden nějakým jiným, že se ocitl ve válce se skutečnými bitvami a s rozhodnutími vynucenými zbraněmi. Předpokládejme, že jeden z těchto dvou stejně ustanovených států byl poražen tím druhým: jeho armáda je poražena, rozehnána, jeho suverenita zničena; nepřítel okupuje zemi. Nacházíme takto konečně to, co jsme od začátku hledali, to znamená skutečnou válku, včetně opravdové bitvy, opravdového vztahu síly. Jsou zde vítězové a poražení a poražení jsou vydáni na milost vítězům. Podívejme se nyní, co se stane: poražení jsou vydáni na milost vítězům, to znamená, že vítězové mohou pozabíjet poražené. Pokud je zabijí, pak samozřejmě bude po problému: státní suverenita poraženého státu docela jednoduše zmizí, protože zmizeli jedinci tohoto státu. Ale co se stane, jestliže vítězové ponechají poraženým život? Jestliže je ponechán život poraženým nebo spíše, jestliže se poražení těší prozatímně z daru života, pak ze dvou věcí zbývá jen jedna: buď se vzbouří proti vítězům, to znamená skutečně obnoví válku, pokusí se zvrátit vztah síly – a octneme se zpátky v oné skutečné válce, kterou porážka právě přerušila, přinejmenším provizorně; nebo skutečně riskují, že zemřou; nebo se v důsledku neobnovení války smíří s tím, že budou poslouchat, že budou pracovat pro jiné, že postoupí zemi vítězům, že jim budou platit poplatky; zde jde samozřejmě o vztah nadvlády, který je cele založen na válce a na pokračování důsledků války v míru. Nadvláda, řeknete, a nikoli suverenita. Nuže, nikoliv, říká Hobbes; nacházíme se stále a pořád ve vztahu suverenity. Proč? Protože jakmile poražení dali přednost životu a poslušnosti, obnovili tím jistou suverenitu, učinili z vítězů své představitele, postavili opět vládce na místo toho, který byl ve válce poražen. Společnost panství, nadvlády tedy nezakládá nějakým násilným způsobem a mimoprávně porážka, otroctví, poddanství, ale zakládá ji to, co se stalo během oné porážky, dokonce po bitvě, dokonce po porážce a co je na ní v jistém smyslu nezávislé: to něco je strach, odevzdání se strachu, odmítnutí životních rizik. Právě toto nastoluje řád suverenity a právní režim absolutní moci. Vůle dát přednost životu před smrtí: právě toto zakládá suverenitu, jež je stejně tak právní a legitimní jako ta, která se ustavila institucionálně a ze vzájemného souhlasu.

Je dosti divné, že Hobbes přidává k těmto dvěma podobám suverenity – získané a institucionální – podobu třetí, o níž praví, že se velmi blíží podobě suverenity získané, jež se objevuje v podvečer války a po porážce. Tento další typ suverenity je suverenitou, která váže dítě k jeho rodičům – nebo, velmi přesně, k jeho matce.¹⁰ Budiž, dítě se narodilo a jeho rodiče (otec v občanské společnosti, matka ve stavu přirozeném) ho naprosto mohou nechat zemřít nebo jednoduše a prostě mu způsobit smrt. V žádném případě nemůže žít bez svých rodičů, bez své matky. A po léta, spontánně, aniž by muselo vyjadřovat svou vůli jinak než projevováním svých potřeb, svého křiku, svého strachu atd., bude dítě poslouchat své rodiče, svou matku, bude činit přesně to, co mu ona řekne, že má udělat, protože jeho život závisí pouze a jen na ní. Ona tedy vůči němu projevuje svou suverenitu. Nuže, praví Hobbes, mezi tímto souhlasem dítěte (souhlasem, jenž ani není dán nějak vyjádřenou vůlí nebo smlouvou) se suverenitou matky – aby si zachovalo vlastní život –, a suverenitou, s níž souhlasí poražení v předvečer své porážky, není zásadní rozdíl. Hobbes chce totiž takto ukázat, že při ustanovování suverenity nerozhoduje kvalita vůle ani podoba, v jaké je vyjádřena, nebo její úroveň. V zásadě málo záleží na tom, mít nůž pod krkem, málo záleží na tom, lze-li výslovně nebo ne vyjádřit vlastní vůli. K tomu, aby mohla být nastolena suverenita, stačí, aby byla efektivně přítomna určitá radikální vůle, která způsobí, že se chce žít, dokonce i když to nelze bez vůle někoho jiného.

Suverenita se tedy konstituuje z radikálního stavu vůle, na jehož podobě záleží málo. Tato vůle závisí na strachu a suverenita se netvoří nikdy shora, to znamená z rozhodnutí toho, kdo je silnější, z rozhodnutí vítěze nebo rodičů. Suverenita se vždy utváří zdola, z vůle těch, kdož mají strach. Takže navzdory předělu, jaký se může jevit mezi dvěma velkými podobami státu (institucionálního státu, jenž vznikl ze vzájemného vztahu, a státu nabytého, zrozeného z bitvy), obě podoby projevují hlubokou totožnost mechanismů. Nechť jde o souhlas, o bitvu, o vztah rodičů a dětí – v každém případě se shledáváme se stejnou sérií: vůle, strach a suverenita. A málo záleží na tom, zda je tato série vyvolána implicitní kalkulací, vztahem síly, dílem přírody; málo záleží na tom, zda je to strach, který plodí nekonečnou diplomacii, zda je to strach z nože pod krkem nebo křik dítěte. V každém případě je založena suverenita. V podstatě se vše děje tak, jako by Hobbes, dalek toho, aby byl teoretikem vztahu mezi válkou a mocenskou politikou, chtěl vyloučit válku jako historickou realitu, jako by chtěl vyloučit genezi suverenity. *Leviathanem*

thanem prochází diskurs, jenž tvrdí: málo záleží na tom, zda se bojovalo nebo ne, málo záleží na tom, zda jste byli nebo nebyli poraženi, v každém případě jde o týž mechanismus, jenž nakládá s vámi poraženými, jako ten mechanismus, s nímž se shledáváme v přirozeném stavu, při utváření státu, nebo s jakým se zcela přirozeně setkáváme v nejněžnějším a nejpřirozenějším vztahu, jaký jen může být, to je ve vztahu rodičů a dětí. Hobbes činí z války, z faktu války, ze vztahu síly, jak se skutečně projevuje v bitvě, cosi, na čem utváření suverenity nezáleží. To se děje stejně, ať válkou nebo bez ní. Hobbesův diskurs představuje v podstatě jakési „ne“ válce: není to válka, která doopravdy plodí státy, není to válka, kterou nalezneme vepsánu do vztahů suverenity nebo která vnáší do občanské moci – a do jejích nerovností – předcházející nesouměrnosti dané vztahem síly, jak se měly údajně projevovat v holé skutečnosti bitvy.

Z toho vzniká problém: na koho, k čemu se obrací toto vyloučení války, je-li dáno, že nikdy v právních teoriích moci, jež předcházely, válka nehrála onu roli, kterou jí zarputile odpírá Hobbes? K jakému protivníkovi se tedy v podstatě Hobbes obrací, když umíněně opakuje v každé vrstvě, každé lince, v celé souvislosti svého diskursu: na každý pád nezáleží, zda-li je válka nebo ne; při vzniku suverenity nejde o válku. Domnívám se, že to, k čemu se Hobbesův diskurs obrací, není přesná a určitá teorie, chcete-li cosi, co by se dalo považovat za jeho protivníka, za polemického partnera; není to také cosi, co by mohlo být něco nevyřčeného, nepominutelného v Hobbesově diskursu a co by se Hobbes snažil za každou cenu obejít. Ve skutečnosti v epoše, v níž Hobbes psal, existovalo něco, co by se nedalo nazvat jeho polemickým protivníkem, nýbrž jeho strategickým protějškem. Tedy: spíše než určitý obsah diskursu, který by bylo zapotřebí vyvrátit, jistá diskursivní hra, jistá teoretická a politická strategie, kterou se Hobbes právě snažil vyloučit a znemožnit. To, co se Hobbes snažil nikoli vyvrátit, ale vyloučit a znemožnit, onen strategický protějšek, to je určitý způsob, jak nechat účinkovat historické vědění v politickém boji. Přesněji řečeno, oním strategickým protějškem Leviathana je politické využívání určitého historického vědění ohledně válek, invazí, loupení, vyvlastňování, konfiskací, vydírání, odírání a důsledků toho všeho: důsledků všech těch způsobů války, všech skutečností bitev a reálných bojů v zákonech a institucích, které zdánlivě řídí moc.

Hobbes si přeje, řečeno jednoduše, vyloučit z historického diskursu a z praktické politiky výboj – nebo lépe řečeno – užívání vý-

boje, což je problém, který je třeba řešit. Neviditelným protivníkem Leviathana je dobytí. Onen mohutný umělý člověk, který tolik strašil všechny právnicky a filosoficky korektně myslící, onen státní obr, ohromná silueta, která se tyčí na titulním listu, jímž začíná *Leviathan*, a která znázorňuje krále se vztyčeným mečem a s berlou v ruce, vlastně myslel dobře. A právě proto nakonec i filosofové, kteří ho tolik kárali, ho vlastně měli rádi, a právě proto jeho cynismus nadchnul dokonce i ty nejbáživější. Hobbesův diskurs, který se tváří, že hlásá všude válku, na začátku a ještě i na konci, tvrdil ve skutečnosti naprostý opak. Říkal, že válka nebo ne, porážka nebo ne, dobytí nebo dohoda, všechno je jedno: „Vy sami jste si přáli suverenitu, jste to vy, poddaní, kteří jste ustanovili suverenitu, jež vás reprezentuje. Přestaňte nás tedy již otravovat s vaším historickým omíláním: na závěr dobytí (jestliže opravdu trváte na tom, že něco takového bylo) se zase shledáte se smlouvou, s ustrašenou vůlí poddaných.“ Problém dobytí se takto ruší, nejprve oním pojmem války všech proti všem, následovně vůlí, jež je dokonce právně platná, vůlí těch, kteří byli poraženi již v předvečer bitvy, protože se jí vyhnuli kvůli svému strachu. Domnívám se tedy, že Hobbes sice může na první pohled značně pohoršovat, ve skutečnosti však uklidňuje: stále se drží diskursu smlouvy a suverenity, to znamená diskursu státu. Samozřejmě se mu vytýkalo, a to velmi nahlas, že státu poskytuje příliš mnoho. Ale je nakonec lepší pro filosofii a pro stát, pro filosoficko-právní diskurs dávat státu příliš, než mu neposkytovat dost. A i když byl kárán za to, že poskytuje státu příliš, potichu se mu vzdal díky za to, že zažehnal záludného a barbarského nepřítele.

Nepřítel – nebo spíše nepřátelský diskurs, k němuž se obrací Hobbes, to je to, co bylo slyšet v občanských bojích, jež rozbíjely v daném okamžiku v Anglii stát. Byl to dvojhlasný diskurs. Jeden hlas říkal: „My jsme dobyvatelé a vy jste poražení. Možná, že my jsme cizinci, ale vy jste služebníky.“ Na což druhý hlas odpovídal: „Možná jsme byli dobytí, ale nezůstaneme poraženými. My jsme tady doma a vy odejdete.“ Hobbes zažehnal právě tento diskurs boje a permanentní občanské války tím, že přesunul smlouvu před každou válku a před každé dobytí a takto zachránil teorii státu. Z čehož samozřejmě vyplynulo, že právní filosofie potom udělila Hobbesovi za odměnu senátorský titul otce politické filosofie. Když byl ohrožen kapitolou státu, probudila spící filosofie jedna husa. A tou byl Hobbes.

Připadá mi, že onen diskurs (nebo spíše praxe), proti němuž Hobbes vztyčil hradbu *Leviathana*, se objevil – ne-li vůbec poprvé, pak

přinejmenším ve svých bytostných dimenzích a v politické prudkosti – v Anglii a nepochybně v důsledku spojení dvou jevů: za prvé, samozřejmě, raností politického boje buržoazie proti absolutní monarchii na jedné a aristokracii na druhé straně; a potom druhého jevu, který se spojil s prvním, vědomím, jež bylo po staletí velice živé a zasahovalo do širokých lidových vrstev – o historickém faktu starého rozdělení, způsobeného dobytím.

Povědomí normanského vítězství Viléma Dobyvatele u Hastingsu roku 1066 se projevovalo v Anglii mnoha způsoby současně, institucemi a historickou zkušeností politických subjektů. Projevovalo se především, a to velmi explicitně, v rituálech moci, protože až do vlády Jindřicha VII., to je do začátku 16. století, královská akta upřesňovala, že anglický král vykonává svou suverenitu na základě dobytelského práva. Vydával se za následovníka v dobytelském právu Normanů. Tato formule mizí až za Jindřicha VII. Tato přítomnost dobytí se rovněž projevovala v právní praxi, jejíž akta a procedury se odbývaly francouzsky a v níž docházelo trvale ke konfliktům mezi nižší jurisdikcí a královskými soudy. Tím, že bylo právo formulováno shora a cizím jazykem, působilo v Anglii jako stigma cizí přítomnosti, bylo známkou jiného národa. V této právní praxi, v právu vyjadřovaném cizím jazykem se na jedné straně spojovalo to, co bych nazval „jazykovým strádáním“ těch, kteří se nemohou právně hájit vlastním jazykem, a na druhé straně jistá cizí podoba práva. Z tohoto dvojího hlediska bylo dohledání práva nedostupné. Odtud onen požadavek, s nímž se lze shledat velmi brzo v anglickém středověku: „Přejeme si právo, které by bylo pro nás, právo, které se vyjadřuje naším jazykem, jež by bylo sjednoceno vycházející zdola, z toho obecného práva, které oponuje královským statutům.“ Dobytí – postupují poněkud nahodile – se projevovalo rovněž kladením dvou heterogenních souborů legend na sebe a proti sobě: na jedné straně soubor saských vyprávění, která byla v podstatě lidovými vyprávěními, mytickou vírou (v návrat krále Harolda), kultem svatých králů (jako krále Eduarda), lidovým vyprávěním typu Robina Hooda (a z této mytologie, jak víte, Walter Scott – jeden z velkých inspirátorů Marxe¹¹ – čerpal *Ivanhoe* a další romány,¹² jež byly důležité pro historické vědomí 19. století). Proti tomuto mytologickému a lidovému celku naopak stojí celek aristokratických a kvazimonarchistických legend, které se vyvíjely na dvoře normanských králů a které byly oživeny v 16. století v okamžiku, kdy se začínal vyvíjet tudorovský královský absolutismus. V podstatě jde o legendu artušovského cyklu.¹³ Samozřejmě ne-

jde přímo o normanskou legendu, nýbrž o nesaskou legendu. Je to nové oživení starých keltských legend, které objevili Normané pod saskou vrstvou. Normané oživil ve prospěch normanské aristokracie a monarchie keltské legendy docela přirozeně právě pro četné vztahy, které existovaly mezi Normany v jejich původní zemi a mezi Brittonii a Brittonci: tedy, dva silné mytologické celky, nad nimiž Anglie absolutně rozdílně spřádala sny o své minulosti a své historii.

Mnohem důležitější než všechno to, co označovalo přítomnost dobytí a jeho důsledky v Anglii, byla celá historická paměť revolt, z nichž každá měla velmi přesné politické důsledky. Některé z těchto revolt měly ostatně nepochybně dosti vyhraněný rasový charakter, jako například první z nich, revolta Geoffreje z Monmouthu.¹⁴ Jiné (jako ta, jejímž výsledkem bylo vydání *Magny charty*) vedly k omezení královské moci a k přesným opatřením k vypuzení cizinců (ve skutečnosti méně tak Normanů, jako lidí původem z Poitou, Anjou atd.). Šlo však o právo anglického lidu, jež bylo spojeno s potřebou vyhnat cizince. Zde se tedy nacházela celá série prvků, které umožňovaly zakódovat velké sociální protiklady do historických podob dobytí a nadvlády jedné rasy nad druhou. Toto zakódování nebo v každém případě prvky, které ho umožňovaly, byly staré. Už ve středověkých kronikách nacházíme věty jako: „Vysoce postavené osobnosti této země pocházejí od Normanů; lidé neurození jsou syny Sasů.“¹⁵ Znamená to, že konflikty – politické, ekonomické, právní – bylo velmi snadné začlenit, zakódovat a transformovat kvůli prvkům, které jsem vyjmenoval, do diskursů, jež byly diskursy o protikladu ras. A na konci 16. a na začátku 17. století dosti logicky, když se objevily nové politické formy boje, mezi buržoazií na jedné, aristokracií a monarchií na druhé straně, se [tyto konflikty] vyjadřovaly opět slovníkem boje ras. Tento druh zakódování nebo přinejmenším jeho prvky vstupovaly zcela přirozeně do hry. A říkám-li zakódování, pak je tomu proto, že rasová teorie nepůsobila jako zvláštní teze jedné skupiny proti druhé. Ve skutečnosti v tomto rozštěpení ras a v jejich protikladných systémech šlo o jakýsi nástroj, současně diskursivní a politický, jenž oběma stranám umožňoval formulovat jejich vlastní teze. Právně-politická diskuse o právech suveréna a o právech lidu vycházela v Anglii 17. století z onoho slovníku [zplazeného] faktem dobytí, vztahem nadvlády jedné rasy nad druhou a revolty – nebo trvalé hrozby revolty – poražených proti vítězům. A tudíž naleznete teorii ras nebo téma ras stejně tak ve stanoviscích královského absolutismu, jako ve stanoviscích členů nebo stoupenců parlamen-

tu a ve vyhraněnějších stanoviscích rovnostářů (levellerů) nebo diggerů.

Primát dobytí a nadvlády naleznete výslovně formulován v tom, co bych nazval jedním slovem „královský diskurs“. Když Jakub I. prohlásil před hvězdnou komorou, že králové zasedají na božím trůně,¹⁶ odvolával se samozřejmě k teologicko-politické teorii božského práva. Avšak pro něho představovalo normanské vítězství historické znamení a historickou záruku pro toto boží vyvolení – jež z něho dělalo skutečného vlastníka Anglie. A když byl Jakub I. ještě pouhým skotským králem, tvrdil, že tím, že se Normané zmocnili Anglie, ustanovili zákony království¹⁷ – což mělo dva důsledky. Za prvé, že Anglie byla vzata do vlastnictví, a že tedy veškerá anglická půda patřila Normanům a náčelníkovi Normanů, tedy králi. Král je držitelem, vlastníkem anglické půdy právě jako náčelník Normanů. Za druhé, právo nemá být společným právem pro různé obyvatele, nad nimiž je vykonávána suverenita; právo, totiž sama známka pro normanskou suverenitu, bylo ustanoveno Normany a rozumí se, že pro ně. A s obratností, jež musela značně přivádět do rozpaků protivníky, král, či přinejmenším držitelé královského diskursu, uplatňovali velice podivnou, ale velice důležitou analogii. Myslím, že ji poprvé formuloval roku 1581 Blackwood v textu, který se nazývá *Apologia pro regibus*, v němž říká něco velmi zvláštního. „Ve skutečnosti je třeba chápat situaci Anglie v epoše normanské invaze tak, jako nyní chápeme situaci Ameriky tvář v tvář mocnostem, které se tehdy ještě nenazývaly koloniální. Normané byli tehdy v Anglii tím, čím jsou nyní Evropané v Americe.“ Blackwood učinil paralelu mezi Vilémem Dobyvatelem a Karlem V. O Karlu V. řekl: „Podrobil si silou část Západní Indie, poraženým ponechal jejich majetek nikoli v přímém vlastnictví, nýbrž jednoduše v užívání, prostřednictvím odvádění dávky. Nuže to, co učinil Karel V. v Americe, shledáváme my jako naprosto legitimní, protože, nemylně se, my činíme totéž, co provedli Normané v Anglii. Normané se nacházejí v Anglii stejně oprávněně jako my v Americe, to znamená právem kolonizace.“¹⁸

A tak na konci 16. století se setkáváme, jak se domnívám, velmi záhy, ne-li vůbec poprvé, s jakýmsi zpětným efektem koloniální praxe na právně-politické struktury Západu. Nesmíme nikdy zapomenout, že kolonizace svými technikami a svými politickými a právními zbraněmi dozajista přenesla evropské modely na jiné kontinenty, ale že také výrazně působila zpětně na mechanismy moci na Západě, na aparáty, instituce a techniky moci. Celá série koloniálních

modelů byla přenesena nazpět na Západ, což vedlo k tomu, že rovněž Západ mohl na sobě uplatňovat cosi jako kolonizaci, jakýsi vnitřní kolonialismus.

Hle tedy, jak působilo téma rasového protikladu v královském diskursu. Totéž téma normanského výboje neslo odpověď, jejímž prostřednictvím členové parlamentu oponovali královskému diskursu. Způsob, jakým členové parlamentu vyvraceli nároky královského absolutismu, se rovněž opíral o dualismus ras a o fakt dobytí. Analýza členů a stoupenců parlamentu začínala paradoxně popíráním dobytí nebo zahalováním tohoto faktu do chvály Viléma Dobyvatele a jeho legitimacy. Podívejte se, jak postupovali ve své analýze. Tvrdili: nesmíme se v tom mýlit – a v tomto vidíte, jak byli blízko Hobbesovi – bitva u Hastingsu, válka, to není důležité. Vilém byl v podstatě legitimním králem. A byl proto legitimním králem (a tady se odkryl určitý počet pravdivých nebo falešných historických faktů) jednoduše proto, že Harold – ještě před úmrtím Eduarda Vyznavače, jenž přece označil Viléma za svého nástupce – slíbil, že se nestane anglickým králem, ale že postoupí trůn Vilémovi, nebo že bude souhlasit s jeho nástupem na anglický trůn. K tomu by ovšem v žádném případě nedošlo: protože po Haroldově smrti v bitvě u Hastingsu už nebyl žádný legitimní nástupce – pokud připustíme legitimitu Harolda –, a v důsledku toho musela koruna zcela přirozeně připadnout Vilémovi. Takže Vilém nebyl dobyvatelem Anglie, nýbrž dědicem práv, práv vzniklých nikoli z dobytí, nýbrž práv na anglické království tak, jak existovalo. Stal se dědicem království, vázaného určitým počtem zákonů – a dědicem suverenity, jež byla omezena týmiž zákony zděděnými ze saského režimu. Z čehož plyne, že to, co v této analýze činí Vilémovu monarchii legitimní, je právě to, co rovněž omezuje jeho moc. Ostatně, dodávají stoupeneci parlamentu, kdyby se jednalo o dobytí, kdyby bitva u Hastingsu skutečně nastolila ve svém důsledku vztah čisté nadvlády Normanů nad Sasy, dobytí by se nemohlo udržet. Jak byste chtěli – tvrdili –, aby se několik desítek tisíc nebohých Normanů, ztracených v anglické zemi, tam dokázalo udržet a zajistit si efektivně trvalou moc? Na každý pád by byli povražděni na lůžku v noci po bitvě. Jenže přinejmenším zpočátku nedocházelo k velkým revoltám, což dobře dokazuje, že porážení se v podstatě nepovažovali za příliš poražené a okupované vítězi, ale že skutečně uznávali Normany za ty, kdož mohli vykonávat moc. Tudíž, tímto přijímáním Normanů, tím, že je nezmasakrovali, a tím, že se nebouřili, vlastně uznávali Vilémovu monar-

chii za platnou. A Vilém ostatně složil slib, byl korunován arcibiskupem z Yorku; byla mu dána koruna a on se zavázal během korunovační ceremonie, že bude respektovat zákony, o nichž kronikáři psali, že to byly zákony dobré, staré, přijaté a schválené. Byl tedy vázán k systému vytvořenému předcházející saskou monarchií.

V textu, který se nazývá *Argumentum Anti-Normannicum*¹⁹ a který reprezentuje uvedenou tezi, je vidět jakýsi titulní list, jenž lze považovat za paralelu k titulnímu listu *Leviathana*: na okraji je znázorněna bitva, dva houfy ozbrojenců (jsou to zjevně Normané a Sasové u Hastingsu) a uprostřed obou houfů tělo krále Harolda; legitimní monarchie Sasů tedy skutečně zmizela. Nahoře představuje scéna ve větším formátu Vilémovu korunovaci. Ale tato korunovace je znázorněna takto: socha s názvem Britannia podává Vilémovi list, na němž stojí: „Zákony Anglie“.²⁰ Král Vilém přebírá svou korunu od arcibiskupa z Yorku, zatímco jiný církevní hodnostář mu předává další listinu, na níž stojí: „Královská přísaha“.²¹ Takto je opravdu Vilém představen nikoli jako dobyvatel, za kterého se vydával, nýbrž jako oprávněný dědic, jehož suverenita je omezena anglickými zákony, uznáním církve a přísahou, kterou složil. Winston Churchill, ten ze 17. století, napsal roku 1675: „Vilém v podstatě Anglii nedobyl; jsou to Angličané, kteří dobyli Viléma.“²² A teprve po tomto – dokonale legitimním – transferu saské moci na normanského krále, jak tvrdí stoupeneci parlamentu, započalo doopravdy dobytí, to znamená hra vyvlastňování, vydírání, zneužívání práva. Dobytí, to byla ta dlouhotrvající zpronevěra, která následovala po usídlení Normanů a jež zavedla v Anglii „normanismus“ nebo „normanské jho“,²³ to znamená politický režim, který byl – pokud jde o systém – nesouměřitelný s předchozím a jenž systematicky stranil normanské aristokracii a monarchii. A právě proti tomuto „normanismu“ – a nikoli proti Vilémovi – se stávaly všechny středověké revolty; právě proti nešvarům spojeným s normanskou monarchií se prosadila práva parlamentu, skutečného dědice saské tradice; právě proti tomuto „normanismu“, který přišel až po Hastingsu a po Vilémově nástupu na trůn, bojovaly nižší tribunály ve snaze prosadit „obecné právo“* proti královským statutům. Proti němu se rovněž v současnosti, to je v 17. století, vede boj.

Co je to však ono staré saské právo, které, jak vidíme, mělo být fakticky a právně akceptováno Vilémem, které, jak rovněž vidíme, chtěli Normané potlačit nebo obejít v letech, jež následovala po do-

* V rukopise: „Common Law“.

bytí a jež se pokoušela obnovit *Magna charta*, ustavení parlamentu a revoluce 17. století? Nuže, šlo o saské právo. Tuto věc ovlivnil významným způsobem právník, jenž se jmenoval Coke a který tvrdil, že objevil rukopis ze 13. století, v němž byly podle něho formulovány staré saské zákony,²⁴ zatímco ve skutečnosti pod názvem *Miroirs de justice*²⁵ byl shromážděn určitý počet praktických příkladů právního výkladu středověkého soukromého a veřejného práva. Coke mu dal význam jako expozé saského práva, jež bylo představováno současně jako původní a historicky autentické právo – odtud důležitost, jaká byla přikládána rukopisu –, saského lidu, který si volil své náčelníky, který měl své vlastní soudce* a který uznával moc krále jen za války – jako válečného vůdce, a nikoli jako někoho, kdo vykonává nad společností absolutní a nekontrolovanou suverénní moc. Šlo tedy o pokus dát historické postavě – pomocí výzkumů o starobylosti práva – pevnou historickou podobu. Současně se však saské právo jevílo a bylo charakterizováno jako samotné vyjádření lidského rozumu v přirozeném stavu. Právníci, jako například Selden,²⁶ mínili, že to bylo znamenité a velmi rozumné právo, protože se podobalo v postupech soukromého práva právu athénskému a ve vojenských záležitostech se téměř podobalo právu užívaném ve Spartě. Pokud jde o náboženské a morální zákony, ty se měly ve státě Sasů velmi podobat zákonům Mojžíšovým. Athény, Sparta, Mojžíš: stát Sasů byl samozřejmě dokonalý. „Sasové“ (jak se praví v jednom textu z roku 1647) „se odlišovali tak trochu jako Židé od všech ostatních národů: jejich zákony byly úctyhodné jakožto zákony a jejich vláda byla jako království boží, v němž je jeho snadné a zátěž lehká.“²⁷ Vidíte tedy, že historicismus, kterým se oponovalo absolutismu Stuartovců, se klonil k zakladatelské utopii, v níž se mísila dohromady teorie přirozených práv, určitý uznávaný historický model a sen o království božím. A právě tato utopie o saském právu, jež normanská monarchie údajně uznala, se měla stát právním podkladem pro novou republiku, kterou hodlala založit parlamentní strana.

Po třetí se shledáte se stejným případem dobytí u těch, tentokrát ovšem v radikální podobě, kdo byli nejen nejvíce v opozici vůči monarchii, ale dokonce vůči parlamentní straně, to je ve větším podílu maloburžoazního nebo, chcete-li, lidovějšího diskursu levellerů, diggerů atd. Tentokrát však historicismus upadá jen okrajově do oné utopie přirozených práv, o níž jsem právě hovořil. U levellerů se

* V rukopise: „kteří byli svými vlastními soudci“.

v podstatě shledáme doslova dokonce s tezí o královském absolutismu. Levelleři budou říkat toto: „Monarchie má skutečně pravdu, tvrdí-li, že došlo k invazi, porážce a dobytí. Je to pravda, k dobytí došlo a z toho se musí vycházet. Jenže absolutní monarchie využívá faktu dobytí k tomu, aby v něm spatřovala legitimní základ svých práv. Naopak my, protože vidíme [že došlo k] dobytí, neboť Sasové opravdu byli poraženi Normany, musíme považovat tuto porážku a toto dobytí nikoli za východisko práva – a absolutního práva, ale za stav nepráva, který činí neplatnými všechny zákony a všechny sociální rozdíly, jež označují aristokracii, vlastnictví atd.“ Všechny zákony, které jsou platné v Anglii – je to jeden z textů Johna Warra, *Zkaženost a nedostatečnost anglických zákonů*, které toto tvrdí – musí být považovány „za *tricks*, léčky, špatnosti“.²⁸ Zákony představují léčku: vůbec neomezují moc, ale jsou jejími nástroji; nejsou prostředkem pro vládu spravedlnosti, nýbrž prostředkem pro prosazování zájmů. Prvním cílem revoluce musí být v důsledku toho potlačení všech normanských zákonů v míře, v jaké přímo nebo nepřímo zajišťují *Norman yoke*, normanské jho. Zákony, jak tvrdil Lilburne, jsou dílem dobyvatelů.²⁹ Tedy odstranění veškerého právního zřízení.

Za druhé odstranění rovněž všech rozdílů, které staví aristokracii – a nejen aristokracii, ale aristokracii a krále, krále jako jednoho z aristokratů, proti zbytku lidu, protože šlechtici a král lid neochraňují, nýbrž ho jednoduše stále okrádají a vydírají. Nad lidem se neprostrírá královská ochrana; je to odírání šlechtou, z něhož král těží a které zajišťuje. Vilém a jeho nástupci, tvrdil Lilburne, učinili ze svých souputníků v loupění, plenění a při krádežích vévody, barony a lordy.³⁰ V důsledku toho je režim vlastnictví stále ještě válečným, okupačním, konfiskačním a loupeživým režimem. Všechny vlastnické vztahy – jako celek legálního systému – musí být znovu uváženy, od základu změněny. Skutečnost dobytí učinila naprosto neplatnými vlastnické vztahy.

Za třetí – jak tvrdí diggeři – důkazem toho, že vláda, zákony, statut vlastnictví představují v podstatě jen pokračování války, invaze a porážky, je skutečnost, že lid vždy chápal vládu, zákony a vlastnické vztahy jako důsledky dobytí. Lid ustavičně odsuzoval loupeživý ráz vlastnictví, vydírání za pomoci zákonů a zvůle vlády. A jednoduše to ukazoval tak, že se nikdy nepřestal bouřit – a pro diggery je vzpoura pouze jinou tvářící války; její trvalou tvářící je zákon, moc a vláda. Zákon, moc a vláda, to je válka, válka jedněch proti druhým.

Vzpouora nebude tedy znamenat přerušení mírového systému zákonů jen tak kvůli něčemu. Vzpouora bude rubem války, kterou neustále vede vláda. Vláda, to je válka jedněch proti druhým; vzpouora bude válkou druhých proti prvním. Jistě, vzpouory nebyly až dosud úspěšné – nejen proto, že Normané vyhráli, ale také proto, že bohatí lidé těžili z normanského systému a že zrádně napomáhali „normanismu“. Zradili bohatí, zradila církev. A dokonce i ty prvky, které členové parlamentu hodnotili jako omezení normanského práva – *Magna charta*, parlament, soudní praxe, to vše v podstatě ponechává ve hře normanský systém včetně jeho vydírání, ovšem za pomoci jedné části obyvatel země, nejvíce zvýhodněné a nejbohatší, která zradila saskou věc a přešla na stranu Normanů. To, co se jeví jako ústupek, bylo ve skutečnosti zradou a válečnou lstí. Oproti tvrzení parlamentní strany, že je nutné, aby zákony dál platily a aby se zabránilo královskému absolutismu získat nad nimi převahu, levelleři a diggeři budou v důsledku toho tvrdit, že je třeba se osvobodit od zákonů válkou, která odpoví na válku. Občanskou válku proti normanské moci je třeba dovést až do konce.

Od tohoto bodu se diskurs levelleřů rozpadá do vícero směrů, jež však většinou nebyly dále rozpracovány. Jeden z těchto směrů byl ve vlastním smyslu teologicko-rasový, to znamená částečně v intencích stoupenců parlamentu: „Návrat k saským zákonům, které jsou našimi zákony a které jsou spravedlivé, protože to jsou rovněž zákony přirozené.“ A potom uvidíme, že se objeví jiná podoba diskursu, jež zůstane částečně nedořešena a jež tvrdí toto: normanský režim je režimem loupění a vydírání, je válečnou sankcí; a co se skrývá pod tímto režimem? Historicky se pod ním skrývají saské zákony. Nemohli bychom tedy uplatnit stejnou analýzu i na ně? Nepředstavovaly snad saské zákony rovněž válečnou sankci, formu pro loupež a vydírání? Nebyl snad nakonec saský režim, stejně jako normanský, režimem nadvlády? Není snad tedy třeba sestoupit ještě hlouběji a říci – setkáme se s tím v některých textech, jejichž autory byli diggeři³¹ –, že nadvláda začíná v podstatě s každou podobou moci, to znamená, že neexistují žádné historické podoby moci, nechť byly jakékoli, jež by nebylo možné analyzovat v pojmech nadvlády jedněch nad druhými? Samozřejmě, takto jednoznačně otázka nebyla vyjádřena. Shledáme se s ní jako s nárokem, který však nikdy nebyl příčinou historické analýzy nebo důsledné politické praxe. Nicméně vidíte, jak se poprvé utváří myšlenka, že každý zákon, každá podoba suverenity, každý typ moci, nechť jsou jakékoliv, se

musí analyzovat nikoli v kategoriích přirozeného práva o utváření suverenity, nýbrž jako nedefinovaný – a historicky nedefinovatelný – pohyb vztahů nadvlády jedněch nad druhými.

Jestliže jsem tolik zdůrazňoval tento anglický diskurs ohledně války ras, pak je tomu proto, že se domnívám, že spatřujeme, jak v něm poprvé působí politicky a historicky binární schéma, jisté binární schéma současně programu politické akce a historického výzkumu. Schéma protikladu mezi bohatými a chudými již jistě existovalo a utvářelo vnímání společnosti ve středověku – stejně jako v řeckých městských státech. Ale bylo tomu poprvé, kdy přestalo být binární schéma pouze způsobem, jak vyjádřit stížnost, požadavek, nebezpečí. Poprvé se stalo, že toto binární schéma, dělicí společnost, se mohlo vyjadřovat především na pozadí faktů, označujících národnost: jazyk, země původu, pradávne zvyky, hloubka společné minulosti, existence starobylého práva, znovuobjevení starých zákonů. Binární schéma, které na druhé straně umožňovalo rozluštit ucelený soubor institucí v celém jejich historickém trvání – včetně jejich vývoje. Umožňovalo rovněž analýzu soudobých institucí v pojmech střetu a války – vedené zdánlivě (pokrytecky) učeně, ale ve skutečnosti násilně – mezi rasami. A nakonec to bylo takové binární schéma, které odůvodňovalo vzpouoru nikoli jednoduše faktem, že se situace těch nejnešťastnějších stala nesnesitelnou a že bylo skutečně nezbytné se vzbouřit, protože nedokázali dosáhnout toho, aby byli vyslyšeni (což, chcete-li, byl diskurs středověkých vzpour). Zde máme nyní vzpouoru, která se vyjadřuje jako jakási absolutní právo: Nemáme právo na revoltu proto, že jsme nemohli být vyslyšeni, a je tedy nutné porušit řád, chceme-li ustanovit spravedlivější justici. Teď se vzpouora ospravedlňuje jako jakási historická nutnost: odpovídá určitému společenskému řádu, a tím je válka, kterou ona ukončí jakožto poslední peripetie.

V důsledku toho se logická a historická nutnost vzpouory vepsala do nitra každé historické analýzy, která vydává válku za trvalý rys společenských vztahů, jako osnovu a tajemství mocenských institucí a systémů. A jak se domnívám, právě toto představovalo pro Hobbesa jeho velkého protivníka. Hobbes postavil *Leviathana* proti odpůrcům každého filosoficko-právního diskursu, jenž zakládá suverenitu státu. Proti tomu tedy namířil Hobbes svou analýzu zrodu suverenity. A jestliže si tolik přál vyloučit válku, pak proto, že si urputně a toužebně přál vyloučit onen těžký problém dobytí Anglie, bolestnou historickou kategorií, nesnadnou kategorií právní. Bylo třeba

ba se vyhnout onomu problému dobytí, kolem něhož se nakonec rozvinuly všechny diskursy a všechny politické programy první poloviny 17. století. Toto bylo zapotřebí vyloučit – a obecněji a dlouhodoběji to, co bylo třeba vyloučit, bylo to, co bych nazval „politickým historicismem“, to znamená onen druh diskursu, který se ukazuje za diskusemi, o nichž jsem hovořil, který se formuluje v jistých nejradikálnějších fázích a jenž spočívá v tom, že tvrdí: jakmile něco činíme s mocenskými vztahy, nezacházíme s právem a nezacházíme se suverenitou; zacházíme s nadvládou, nacházíme se v onom historicky neurčitelném vztahu nadvlády, neurčitelně hutném a mnohočetném. Z nadvlády není možno se dostat, tudíž není možné dostat se z historie. Hobbesův filosoficko-juristický diskurs představoval způsob, jak zarazit tento politický historicismus, který představoval diskurs a vědění, jež skutečně aktivně působily v politických bojích 17. století. Šlo o to zarazit ho, stejně jako v 19. století bude dialektický materialismus rovněž blokovat politický historicismus. Politický historicismus se střetl se dvěma překážkami: v 17. století s překážkou filosoficko-juristického diskursu, který se ho pokoušel diskvalifikovat; v 19. století to bude dialektický materialismus. Hobbesův postup spočíval v tom, že soustředil všechny možnosti filosoficko-juristického diskursu, dokonce ty nejkrajnější, aby umlčel diskurs politického historicismu. Nuže, já bych se chtěl naopak pokusit o historii a ocenění tohoto diskursu politického historicismu.

Poznámky

¹ „Z toho je zjevné, že tehdy, když lidé žijí nemajíce nad sebou společné moci, která by je všechny držela na uzdě, jsou mezi sebou v tom stavu, kterému říkáme válka. Je to válka všech proti všem.“ (T. Hobbes, *Leviathan*, c. d., první část, kap. XIII, s. 162) K „bellum omnium contra omnes“ viz také T. Hobbes, *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive*, Paris 1642, I, i, xiii (fr. překlad *Le Citoyen, ou les Fondements de la politique*, Paris, Flammarion 1982).

² T. Hobbes, c. d., s. 163.

³ T. Hobbes, c. d., s. 164.

⁴ Tamtéž.

⁵ Tamtéž.

⁶ Tamtéž, s. 162.

⁷ V celé diskusi, která následuje, odkazuje M. Foucault na druhou část *Leviathana*, kap. XVII–XX.

⁸ Hobbes, tamtéž. (Foucault cituje podle francouzského překladu Hobbesa, jinak viz kap. XVIII výše uvedeného českého překladu, s. 206–216.)

⁹ T. Hobbes, tamtéž, kap. XX.

¹⁰ Tamtéž. Srov. rovněž *De Cive*, II, XIX.

¹¹ O Marxovi jako čtenáři W. Scotta viz: E. Marx-Aveling, „Karl Marx – Lose Blätter“, in: *Österreichischer Arbeiter-Kalender für das Jahr 1895*, s. 51–54; F. Mehring, *Karl Marx; Geschichte seines Lebens*, Leipzig, Leipziger Buchdruckerei Actiengesellschaft 1918, XV, 1 (fr. překlad Paris, Éd. Sociales 1983); I. Berlin, *Karl Marx*, London, T. Butterworth 1939, kap. XI.

¹² Děj *Ivanhoe* (1819) je položen do Anglie Richarda Lví Srdce; *Quentin Durward* (1823) má jako pozadí Francii Ludvíka XI. Je znám vliv, jaký měl *Ivanhoe* na A. Thierryho a na jeho teorii o dobyvatelích a podmaněných.

¹³ Je to cyklus legendárních tradic a vyprávění, soustředěných kolem mytické postavy brittonského panovníka Arthura (známého též jako král Artuš), hlavy odporu proti saské invazi v první polovině 5. století. Tyto tradice a vyprávění sebral poprvé ve 12. století Geoffrey z Monmouthu v *De origine et gestis regum Britanniae Libri XII* (Heidelberg 1687) a potom Robert Wace v *Roman de Brut* (1155) a v *Roman de Rou* (1160–1174): toto se nazývá „brittonskou materií“, kterou zpracoval Chrétien de Troyes v *Lancelotovi* a v *Parcevalovi* během druhé poloviny 12. století.

¹⁴ Geoffrey z Monmouthu vypráví dějiny brittonského národa od prvního dobyvatele, Trójana Bruta; jsou to dějiny, které se po římských výbojích zavřou odporem Brittonců proti saským nájezdníkům a úpadkem brittonské-

ho království. Je to jedno z nejoblíbenějších děl středověku, které vneslo artošovskou legendu do evropských literatur.

¹⁵ M. Foucault uvádí ve svém rukopise *Gloucesterskou kroniku*.

¹⁶ „Monarchae proprie sunt iudices, quibus juris dicendi potestate proprie commisit Deus. Nam in throno Dei sedent, unde omnis ea facultas derivata est.“ (Jakub I., *Oratio habita in camera stellata* [1616], in: *Opera edita a Jacobo Montacuto...*, Francofurti ad Moenum et Lipsiae 1689, s. 253) „Nihil est in terris quod non sit infra Monarchie fastigium. Nec enim solum Dei Vicarii sunt Reges, dei que throno insident: sed ab ipso Deo Deorum nomine honorantur.“ (*Oratio habita in comitis regni ad omnes ordines in palatio albulae* [1609], in: *Opera edita...*, s. 245; k „Divine Right of Kings“ viz také *Basilikon doron, sive De institutione principis*, in: *Opera edita...*, s. 63-85)

¹⁷ Viz Jakub I., „Jus liberae Monarchie, sive De mutuis Regis liberi et populi nascendi conditione illi subditi officii“ [1598], in: *Opera edita...*, c. d., s. 91.

¹⁸ Viz A. Blackwood, *Adversus Georgii Buchanani dialogum, de jure regni apud Scotos, pro regibus apologia*, Pictavis, apud Pagaeum 1581, s. 69.

¹⁹ *Argumentum Anti-Normannicum, or an Argument proving, from ancient histories and records, that William, Duke of Normandy, made no absolute conquest of England by the word, in the sense of our modern writers*, London 1682. E. Coke byl mylně považován za autora tohoto díla.

²⁰ „The excellent and most famous Laws of St. Edward.“

²¹ „Coronation Dath“. Ohledně zobrazení viz „An Explanation of the Frontispice“, in: *Argumentum Anti-Normannicum*, c. d., 4 p. s. fol.

²² W. S. Churchill, *Divi Britannici, being a remark upon the lives of all the Kings of this Isle, from the year of the world 2855 unto the year of grace 1660*, London 1675, fol. 189-190.

²³ Teorii o „normanském jhu“ (nebo o „normanském područí“) šířili v 16. a 17. století političtí spisovatelé (Blackwood atd.) prostřednictvím „alžbětinských kronikářů“ (Holinshed, Speed, Daniel atd.), prostřednictvím „Společnosti starožitníků“ (Selden, Harrison, Novell), právníků (Coke atd.) s cílem „glorifikovat přednormanskou minulost“, před invazí a dobytím.

²⁴ E. Coke, *La Neuf.me Part des Reports de S. Edv. Coke*, London 1613, předmluva „Lectori/To the Leader“, fol. 1-32 s. pag. Viz rovněž *La Tierce Part des Reports de S. Edv. Coke*, London 1602, předmluva, fol. 9-17; *La Huictieme Part des Reports de S. Edv. Coke*, London 1611, předmluva; *La Dix.me Part des Reports de S. Edv. Coke*, London 1614, předmluva, fol. 1-48 pro expozé o dějinách „of the national Laws of their native country“. Je třeba upozornit na skutečnost, že se Coke odvolával na *Mirror of Justice* rovněž ve svých *Institutes*. Viz zejména *The Fourth Part of the Institutes of the Laws of*

England, London 1644, kap. VIII, XI, XIII, XXXV, a především *The Second Part of the Institutes of the Laws of England*, London 1642, s. 5-78.

²⁵ *The Mirror of Justice* je text, který napsal koncem 14. století francouzsky asi Andrew Horn. Anglický překlad z roku 1646 učinil z tohoto textu jeden ze základních odkazů pro všechny stoupence „Common Law“, ať náleželi ke stoupencům parlamentu, nebo k radikálním revolucionářům.

²⁶ M. Foucault odkazuje pravděpodobně k dílu *An Historical Discourse of the Uniformity of Government of England. The First Part*, London 1647, dva svazky, napsané Nathanielem Baconem na základě rukopisů Johna Seldena (viz *A Historical and Political Discourse of the Laws and Government of England ... collected from some manuscript notes of John Selden ... by Nathaniel Bacon*, London 1689). Selden vypráví o Sasech, že „jejich soudní postupy se velmi podobaly athénským, zatímco jejich vojenství se podobalo více Spartě“ (s. 15; viz kap. IV-XLIII). Od J. Seldena viz rovněž *Analecton Anglobritannicon libri duo*, Francofurti 1615; *Jani Anglorum*, in: *Opera omnia latina et anglica*, Londini 1726, díl II.

²⁷ Viz *An Historical Discourse...*, c. d., s. 112-113.

²⁸ Viz J. Warr, *The Corruption and Deficiency of the Laws of England*, London 1649, s. 1; srov. zejména kapitoly II. a III. Viz rovněž *Administration Civil and Spiritual in Two Treatises*, London 1648, I, § XXXVII. Poznamenejme, že Warrovu větu cituje částečně Ch. Hill, *Puritanism and Revolution*, London, Secker and Warburg 1958, s. 78.

²⁹ Viz zejména J. Lilburne, *The Just Mans Justification*, London 1646, s. 11-13; viz rovněž *A Discourse betwixt John Lilburne, close prisoner in the Tower of London, and Mr. Hugh Peters*, London 1649; *Englands Birth-right Justified against all arbitrary usurpation*, London 1645; *Regall Tyrannie Discovered*, London 1647; *Englands New Chains Discovered*, London 1648. Většinu pamfletů z pera levellerů vydali W. Haller & G. Davies (eds.), *The Levellers Tracts 1647-1653*, New York, Columbia University Press 1944.

³⁰ Viz J. Lilburne, *Regall Tyrannie...*, c. d., s. 86. Lilburnovo autorství tohoto pamfletu není jisté, spolupracoval na něm pravděpodobně R. Overton.

³¹ Nejznámějšími texty diggerů, které mohl v této souvislosti M. Foucault použít, byly dva anonymní manifesty: *Light Shining in Buckinghamshire*, 1648, s. 1; *More Light Shining in Buckinghamshire*, 1649, s. 1. Viz rovněž G. Winstanley et al., *To his Excellency the Lord Fairfax and the Counsell of Warre the brotherly request of those that are called Diggers sheweth*, London 1650; G. Winstanley, *Fire in the Bush*, London 1650; *The Law of Freedom in a Platform, or True Magistracy Restored*, London 1652 (srov. G. H. Sabine /ed./, *The Works of Gerrard Winstanley, with an appendix of documents relating to the Digger Movement*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press 1941).

PŘEDNÁŠKA 11. ÚNORA 1976

Vyprávění o počátcích. - Trójský mýtus. - Dědičnost Francie. - Franco-Gallia. - Invaze, dějiny a veřejné právo. - Národní dualismus. - Co zná vládce. - Stav Francie od de Boulainvillierse. - Soudní spisovna, kancelář a co zná šlechta. - Nový předmět dějin. - Dějiny a konstituce.

Začnu vyprávěním, které kolovalo ve Francii od začátku nebo téměř od začátku středověku a ještě až do renesance, totiž o dějinách Francouzů, kteří pocházeli z Franků, a o Francích, kteří sami byli Trójany, opustivšími Tróju v okamžiku požáru města pod vedením krále Frankuse, Priamova syna, a kteří se nejprve uchýlili na břehy Dunaje, potom v Germánii na břehy Rýna, a nakonec našli svou vlast ve Francii, či spíše ji tam založili. Nechci se pokoušet zjistit, co mohlo znamenat toto vyprávění ve středověku nebo jakou roli mohla mít tato legenda o putování a o založení vlasti. Chci si jednoduše položit následující otázku: není divné, že toto vyprávění mohla převzít taková epocha, jakou byla renesance, že mohlo i po ní ještě nadále kolovat?¹ Nikoli pro fantastický ráz dynastií nebo historických faktů, na něž odkazovalo, ale spíše kvůli tomu, že tato legenda naprosto mlčí o Římu a o Galii, o Galii nejprve jako o nepříteli Říma, o Galii napadající Itálii a obléhající Řím; mlčí rovněž o Galii jako o římské kolonii, mlčí o Caesarovi a císařském Římu. A v důsledku toho o mlčí o celé římské literatuře, již renesanční epocha dokonale znala.

Domnívám se, že lze pochopit mlčení o Římu v tomto trójském vyprávění pouze tehdy, vzdáme-li se toho, abychom považovali toto vyprávění o původu za jakýsi pokus o historii náležející ještě k starým vírám. Připadá mi naopak, že je to diskurs, který měl přesnou funkci, a to nikoli vykládat o minulosti nebo o původu, ale hovořit o právu, vykládat o právu moci: je to v podstatě lekce z veřejného práva. Domnívám se, že toto vyprávění kolovalo právě jako taková lekce. A právě proto, že šlo o lekci z veřejného práva, chyběl v ní Řím. Současně se v ní ale nachází v jaksi zdvojené, posunuté, blíže-necké podobě: Řím v ní je, ale jako v zrcadle a obraze. Skutečně, tvr-

dit, že Frankové jsou tak jako Římané uprchlíky z Tróje, tvrdit, že Francie se nachází ve vztahu k trójskému kmeni jako jeho další větev tváří v tvář větví, jež byla větví římskou, to se rovná tvrzení o dvou, třech záležitostech, jež jsou politicky a právně důležité, jak se domnívám.

Říci, že Frankové jsou stejně jako Římané uprchlíky z Tróje, to především znamená, že v den, kdy zmizel římský stát (který byl koneckonců jen bratrem, možná nanejvýš starším bratrem), jsou dle mezinárodního práva jeho dědici zcela přirozeně jeho další – mladší – bratři. Francie je podle přirozeného a všemi uznávaného práva následníkem římské říše. A to znamená dvě věci. Především, že francouzský král dědí nad svými poddanými práva a pravomoci, jaké nad svými poddanými vykonával římský císař: suverenita francouzského krále je tudíž téhož druhu jako suverenita římského císaře. Královské právo je právo římské. A trójská legenda představuje způsob, jak obrazně vykládat nebo jak zobrazit princip formulovaný ve středověku, zejména Boutillierem, který tvrdil, že francouzský král je ve svém království císařem.² Chápete, že je to důležitá teze, protože historicko-myticky vlastně doprovází po celý středověk vývoj královské moci, jehož vzorem bylo římské *imperium*, a to s reaktivací císařských práv, jak byla kodifikována v Justiniánově epoše.

Avšak tvrzení, že Francie dědí říši, také znamená, že Francie, sestra nebo sestřenice Říma, má stejná práva, jaká měl Řím. Znamená to, že Francie není závislá na univerzální monarchii, jež by chtěla obnovit římské císařství. Francie je stejně tak císařská jako všichni další potomci římského císařství; je stejně tak císařská, jako říše německá, není v ničem podřízena německým císařům. Žádný vazalský vztah ji nemůže legitimně poutat k monarchii Habsburků, a tudíž ji podřizovat velkým snům o univerzální monarchii, jejichž nositelkou byla v onom okamžiku habsburská monarchie. To je tedy důvod, proč bylo nutné za těchto podmínek mlčet o Římu. Ale bylo rovněž třeba vyloučit římskou Galii, Caesarovu Galii a kolonizace, aby se v žádném případě Galie a nástupci Galů nemohli jevit jako dlouhodobě podřízení nějaké říši. A stejně tak bylo třeba vyloučit francké invaze, které přerušovaly z nitra kontinuitu s římskou říší. Vnitřní kontinuita spojující římské *imperium* až s francouzskou monarchií vylučovala přerušování, způsobené invazemi. Nepodřízenost Francie říši, dědicům říše (a především univerzální monarchii Habsburků) v sobě obsahovala sdělení, že se neobjeví podřízenost Francie starému Římu; že tedy zmizí římská Galie; jinak řečeno, že Francie je jakýmsi jiným

druhem Říma – to, že je jiným, zde sice vyjadřuje nezávislost na Římu, ale také to, že je přece jenom Římem. V tomto Římě pak platil královský absolutismus stejně jako v samotném Římě. Taková je zhruba funkce oné lekce z veřejného práva, kterou můžeme nalézt v oživení nebo v pokračování zmíněné trójské mytologie až pozdě do renesance, v epoše, která přece velmi dobře znala římské texty o Galii, o římské Galii.

Někdy se tvrdí, že to byly náboženské války, které umožnily zvrátit tyto staré mytologie (jež, jak se domnívám, představovaly lekci z veřejného práva) a které poprvé zavedly téma toho, co později nazve Augustin Thierry „národní dualitou“, ³ téma dvou nepřátelských skupin, chcete-li, jež utvářejí trvalou substrukturu státu; nedomnívám se nicméně, že by to bylo absolutně přesné. Referenčním textem pro tvrzení, že to byly náboženské války, které umožnily uvažovat o národní dualitě, je text Françoise Hotmana, *Franco-Gallia*,⁴ jenž pochází z roku 1573 a jehož titul se zdá naznačovat, že jeho autor uvažoval o jistém druhu duality. Hotman přebírá v tomto textu ve skutečnosti tezi, která v té době kolovala v habsburské říši a jež byla v podstatě ekvivalentem, doslovnou obdobou, trójské teze, která kolovala ve Francii. Tato germánská teze, formulovaná v řadě případů, zejména pak Beatem Rhenanem, tvrdila toto: „My Němci, my nejsme římského původu, my jsme germánského původu. Jsme ale přirozenými a právními nástupci Říma kvůli podobě císařství, kterou jsme zdědili. Frankové, kteří vpadli do Galie, jsou tak jako my Germáni. Ale na jedné straně vpádem do Galie sice opustili svou rodnou Germánii, na druhé ale zůstali těmi Germány, jakými byli. V důsledku toho zůstávají uvnitř našeho *imperia*; a jelikož na druhé straně napadli a okupovali Galii, porazili Galy, zcela přirozeně vykonávají nad touto dobytou a kolonizovanou zemí *imperium*, císařskou moc, jíž jsou jakožto Germáni znamenitě vybaveni. V důsledku toho Galie, galské území, nyní Francie, spadá pod nadvládu univerzální monarchie Habsburků z dvojího důvodu, právem dobytí a vítězství i germánským původem Franků.“⁵

Je zvláštní, že François Hotman převzal do jisté míry právě tuto tezi jako samozřejmou a uvedl ji roku 1573 ve Francii. Od tohoto okamžiku přinejmenším až do počátku 17. století se těšila slušnému úspěchu. Hotman přebírá německou tezi a tvrdí: „Frankové opravdu vpadli v jisté době do Galie a vytvořili novou monarchii, nejsou to Trójané, jsou to Germáni. Porazili Římany a vyhnali je.“ Je to téměř doslovné reprodukování Rhenanovy germánské teze. Říkám „téměř“,

protože je zde přece jen jeden rozdíl, který je základní: Hotman neříká, že Frankové porazili Galy, říká, že porazili Římany.⁶

Hotmanova teze je dozajista důležitá, protože zavádí zhruba v téže době, kdy vidíme, že se objevuje v Anglii, ono zásadní téma invaze (jež je současně problémem pro právníky a noční můrou králů), jež vede k tomu, že jedny státy mizí a jiné vznikají. Právě k tomu se budou skutečně upínat všechny právně-politické debaty. Je zřejmé, že napříště počínaje touto fundamentální diskontinuitou už nebude možné poskytovat lekci z veřejného práva, jehož funkcí by bylo zajišťovat nepřetržitý charakter genealogie králů a jejich moci. Napříště se stane velkým problémem veřejného práva problém, který jeden z Hotmanových následovníků, Étienne Pasquier, nazve „jiným nástupnictvím“,⁷ to je, co se stane, když jeden stát nastupuje po jiném státu. Co se děje – a jak tomu je s veřejným právem a mocí králů – jakmile státy nenásledují po sobě [v důsledku] kontinuity, kterou nic nepřerušuje, ale rodí se, mají své období moci, potom úpadku a nakonec úplně mizí? Hotman tento problém skutečně kladl – ale nemyslím si, že by šlo o něco jiného, než, chcete-li, o problém cyklické povahy a překérního života států – totiž problém dvou cizích* národů uvnitř státu. Ostatně obecně vzato žádný z autorů, kteří byli současníky náboženských válek, si nepřipouštěl myšlenku, že by nějaká dvojakost – rasy, původu, národa – poznamenala monarchii. To bylo nemožné, protože na jedné straně stoupenci jediného náboženství – kteří postulovali evidentně zásadu „jedna víra, jeden zákon, jeden král“ – nemohli požadovat jednotu náboženství za současného přijímání niterné podvojnosti národa; na druhé straně naopak ti, kteří se dožadovali možnosti vybrat si náboženství, svobodu svědomí, mohli dosáhnout přijetí své teze pouze za podmínky tvrzení: „Ani svoboda svědomí, ani možnost zvolit si náboženství, dokonce ani existence dvou náboženství v národě nemohou v žádném případě ohrožovat jednotu státu. Jednota státu není ohrožena svobodou svědomí.“ Ať se tedy držíme teze o náboženské jednotě, nebo naopak, když podporujeme možnost svobody svědomí, teze o jednotě státu byla posílena během náboženských válek.

To, co chtěl Hotman svým výkladem dějin říci, bylo něco zcela jiného. Byl to způsob, jak navrhnout právní model vlády, který oponoval římskému absolutismu, jež si francouzská monarchie přála

* V rukopise je místo „problém dvou cizích národů“ uvedeno: „problém, že se nacházely ve Francii dva cizí národy“.

obnovit. Dějiny germánského původu invaze představují způsob, jak tvrdit: „Ne, není to pravda, francouzský král nemá právo vykonávat nad svými poddanými *imperium* římského typu.“ Hotmanovým problémem tedy není disjunkce dvou heterogenních prvků v národě, ale vnitřní omezení monarchické moci.⁸ Z toho plyne způsob, jakým postupuje dál ve svém výkladu: „Galové a Germáni byli ve skutečnosti zpočátku bratrskými národy. Usadili se na dvou sousedících územích, na jednom a na druhém břehu Rýna. Takže když Germáni přišli do Galie, nedošlo k žádné cizí invazi. Ve skutečnosti přišli takřka jako domů, v každém případě ke svým bratrům.“⁹ Kdo tedy byl pro Galy cizincem? Římané jsou těmi cizinci, kteří vnutili invazí a válkou (válkou, o níž vypráví Caesar)¹⁰ absolutistický politický režim; byli to oni, kteří jako cizinci ustanovili cosi pro Galii cizího: totiž římské *imperium*. Galové kladli po staletí odpor, ale téměř bez úspěchu. Byli to nakonec jejich germánští bratři, kteří ve 4. a v 5. století započali v prospěch galských bratří válku, jež byla válkou osvobozenou. A Germáni tedy nepřišli jako dobyvatelé, nýbrž jako bratrský národ pomáhající spřátelenému národu osvobodit se od dobyvatelů, totiž od římských dobyvatelů.¹¹ Nuže, Římané jsou tedy vyhnáni, Galové osvobozeni a s germánskými bratry tvoří jediný a tentýž národ, jehož ústava a základní zákony – jak začínají tvrdit doboví právníci – jsou základními zákony germánské společnosti. To znamená: suverenita lidu, který se pravidelně shromažďuje na Martových polích nebo za květnových shromáždění; suverenita lidu, který volí svého krále, jak chce, a který ho sesazuje, když je to nutné; suverenita lidu, jenž je ovládán pouze dočasně zvolenými úředníky, vždy podřízenými radě. A právě tuto germánskou ústavu později znásilnili králové, aby mohli vybudovat onen absolutismus, o němž svědčí francouzská monarchie 16. století.¹² Je pravda, že v dějinách, jak je vyprávuje Hotman, vůbec nejde o to stanovit nějakou podvojnost. Jde naopak o to navázat velice výrazně jakousi germánsko-francouzskou, franko-galskou, či jak píše, franko-gallienskou jednotu. Jde o to ustanovit hlubokou jednotu a současně vyprávět v podobě historického vyprávění, jak došlo k soudobému zdvojení. Je zřejmé, že oni dobyvační Římané, o nichž vykládá Hotman, představují ekvivalent přenesený do minulosti papežského Říma a jeho duchovních. Bratřští a osvoboditelští Germáni představují zřejmě reformované náboženství přicházející z území za Rýnem; jednota království se suverenitou lidu, to je politický projekt konstituční monarchie, jak ho podporovaly mnohé soudobé protestantské kruhy.

Hotmanův diskurs je důležitý, protože způsobem, jenž se nepochybně stane definitivním, svazuje projekt, jak omezit královský absolutismus se znovuobjevením určitého přesného historického modelu, který měl v určitém okamžiku v minulosti stanovit vzájemná práva krále a jeho lidu a jenž byl později, jsa znásilněn, zapomenut. Hotmanův diskurs přichází s vazbou, která bude od 16. století spojovat navzájem vymezení práva monarchie, rekonstrukci modelu minulosti a do jisté míry revoluci jako obnovení jakési fundamentální a zapomenuté konstituce: nepřichází s nějakým dualismem. Zmíněná germánská teze byla na začátku protestantského původu. Ve skutečnosti však velice rychle kolovala nejen v protestantském, ale rovněž v katolickém prostředí od okamžiku, kdy naopak katolíci (za vlády Jindřicha III., a především poté, co se moci ujal Jindřich IV.) měli zájem na omezení královské moci a najednou se obrátili proti královskému absolutismu. Takže onu protestantskou tezi o germánském původu naleznete u katolických historiků, jako byli Jean du Tillet, Jean de Serres¹³ atd. Od konce první třetiny 17. století se stane tato teze předmětem snahy ne-li ji přímo diskvalifikovat, pak přinejmenším snahy pominout její germánský původ, germánský prvek, včetně onoho zdvojení, které obsahovala a jež bylo nepřijatelné pro monarchickou moc: nepřijatelné z hlediska výkonu moci a z hlediska zásad veřejného práva; nepřijatelné rovněž ve vztahu k evropské politice, jakou vedli Richelieu a Ludvík XIV.

K tomu, aby bylo možno obejít ideu o germánském založení Francie, bylo použito vícero prostředků, zejména však dva: jeden spočíval v jakémsi návratu k trójskému mýtu, jenž se skutečně obnovoval v polovině 17. století, ale zejména šlo o jedno absolutně nové téma, které tehdy vznikalo a bylo uváděno do oběhu a jež se mělo stát zásadním. Jednalo se o téma, které bych nazval radikálním „galocentriem“. Ti Galové, které Hotman pokládal za důležité partnery v prehistorii francouzské monarchie, se jevíli jako jakási inertní materie, jako substrát: byli to lidé, kteří byli poraženi, byli okupováni a bylo třeba je osvobodit zvenčí. Avšak počínaje 17. stoletím se tito Galové stanou prvním principem historie, jakýmsi jejím motorem. A určitým převrácením polarit a hodnot jsou to tito Galové, kteří se stanou prvním, zásadním článkem, a naopak Germáni budou představováni jen jako jakési prodloužení Galů. Germáni se stanou pouhou epizodou v dějinách Galů. Právě tuto tezi naleznete u autorů, jako jsou Audigier¹⁴ nebo Tarault¹⁵ aj. Audigier například vypráví, že Galové byli otci všech evropských národů. Jistý galský král, který se

jmenoval Ambigate, zjistil, že stojí v čele tak bohatého národa, tak zámožného, s takovým nadbytkem a s tak překypujícím počtem obyvatel, že ho zčásti musí zlikvidovat. Poslal proto jednoho ze svých synovců do Itálie a druhého, byl to jistý Sigovège, do Germánie. A právě tím se stalo, že se expanzí a kolonizací stali Galové a francouzský národ v jakési míře matricí všech ostatních národů v Evropě (a dokonce mimo Evropu). Právě proto, praví Audigier, má francouzský národ „stejný původ jako všechno, co kdy svět zažil nejstrašlivějšího, nejstatečnějšího a nejslavnějšího, to znamená jako Vandalové, Gótové, Burgundané, Angličané, Herulové, Silingové, Hunové, Gepidové, Alanové, Kvádové, Hurónové, Rufiánové, Duryňkové, Lombardané, Turkové, Tatarové, Peršané, a dokonce Normané“.¹⁶

Frankové tedy, kteří se chystali ve 4. a 5. století* napadnout Galii, byli potomky původní Galie; byli to jednoduše Galové, kteří toužili spatřit svou zemi. Vůbec jim nešlo o to osvobodit ztotočenou Galii, osvobodit poražené bratry. Šlo jednoduše o hlubokou nostalgii a také o touhu mít prospěch z kvetoucí galořímské civilizace. Bratrance se vraceli jako marnotratní synové. Ale po svém návratu vůbec neodstranili římské právo, zavedené v Galii, ale naopak si ho osvojili. Pohltili římskou Galii – nebo se nechali pohltit touto Galíí. Chlodvíkovo obrácení na křesťanství je znamením skutečnosti, že staří Galové, kteří se stali Germány a Franky,** znovu přijali hodnoty, náboženský a politický systém římského císařství. A jestliže museli Frankové při svém návratu bojovat, pak to nebylo s Galy, a dokonce ani ne s Římany (jejichž hodnoty přijali), ale bojovali proti Burgundům a Gótům (kteří jako ariáni byli kacíři) nebo proti nevěřícím Saracénům. S takovými protivníky válčili. A za odměnu válečníkům, kteří bojovali s Góty, Burgundy a Saracény, jim jejich králové udělili léna. Válka tedy dala původ tomu, co se v oné epoše ještě nenazývalo feudalismem.

Tato bajka umožnila tvrzení o autochtonním původu galského obyvatelstva. Umožnila rovněž potvrdit existenci přirozených hranic Galie, tak jak je popsal Caesar¹⁷ – což byl současně politický cíl Richelieua a Ludvíka XIV., kteří tím sledovali svou zahraniční politiku. Tomuto vyprávění šlo současně nejen o vymazání jakéhokoli rasového rozdílu, ale především o zahlazení veškeré heterogenosti ger-

* V rukopise stojí místo „4. a 5. století“ „5. a 6. století“ (což odpovídá době dobytí).

** Srov. poznámku na s. 79.

mánského a římského práva. Bylo třeba ukázat, že se Germáni vzdali svého vlastního práva, aby mohli převzít právně-politický systém Římanů. A nakonec bylo třeba odvodit léna šlechty a její výsady nikoli z původních a archaických práv téže šlechty, nýbrž jednoduše z královské vůle, přičemž královská moc a absolutismus měly předcházet samotnému feudálnímu uspořádání. Nakonec šlo o to přetáhnout na francouzskou stranu nárok na univerzální monarchii. Jakmile byla Galie považována za to, co Tacitus nazval (mimochodem se to týkalo Germánie) *vagina nationum*,¹⁸ a stala se tak opravdu matricí všech národů, komu jinému měla připadnout univerzální monarchie než dědici této země Galů?

Samozřejmě pomám množství variací, které toto téma pochopitelně doznalo. Jestliže jsem se u něho poněkud zdržel, pak jen proto, že jsem ho chtěl vztáhnout k tomu, co se dělo v Anglii v téže době. Mezi tím, co se vyprávělo v Anglii o původu a založení anglické monarchie a co se říkalo v polovině 17. století o založení francouzské monarchie, existuje přinejmenším jeden shodný bod a jeden podstatný rozdíl. Společným bodem – a domnívám se, že důležitým – je skutečnost, že se invaze s jejími motivy, podobami, důsledky stala historickým problémem potud, že byla zapojena do důležité právně-politické zápletky: invaze měla vyjádřit, jaká je povaha, jaká jsou práva a meze monarchické moci; na faktu invaze, na její historii spočíval úkol objasnit, co to jsou královská rada, shromáždění, panovnické soudy; invaze měla objasnit, co to je šlechta, jaká jsou její práva v protikladu vůči právům krále, jeho radám a lidu. Stručně řečeno, po invazi se žádalo, aby formulovala samotné principy veřejného práva.

V době, kdy Grotius, Pufendorf, Hobbes se snažili na pozadí přirozeného práva nalézt pravidla, jak ustanovit spravedlivý stát, započalo ohromné protichůdné a protikladné historické bádání o původu a platnosti skutečně vykonávaných práv – a to ze zorného úhlu jednoho historického faktu, nebo chcete-li jednoho úseku dějin, jenž se měl stát nejcitlivější právně-politickou záležitostí celé francouzské historie. Je to období, které sahá zhruba od Merovecha v 5. století ke Karlovi Velikému v 9. století a o němž se neustále tvrdilo (od 17. století se to stále opakovalo), že je to nejméně známé období. Neznámé? Snad. Ale zcela jistě nejvíce probírané. V každém případě nyní vystupují – poprvé, jak se domnívám – na horizont historie Francie, jež byla až dosud určena k tomu, aby zakládala kontinuitu moci královského *imperia* a aby vykládala pouze dějiny Trójanů a Franků, nové osoby, nové texty, nové problémy: osoby, to je Merovech, Chlodvík, Ka-

rel Martel, Karel Veliký, Pipin; texty, to je Řehoř Tourský¹⁹ i edice listin Karla Velikého. Objevují se zvyky, jako Martovo pole, květnová shromáždění, rituál králů vyzdvižených na pavězu atd. Objevují se události, jako Chlodvíkův křest, bitva u Poitiers, korunovace Karla Velikého; dále symbolické příběhy, například o soissonsské váze, v níž vystupuje král Chlodvík jako ten, kdo se vzdává jistého nároku, na nějž mají právo jeho válečníci, a kdo se za to vzápětí mstí.

Vše uvedené poskytuje nový historický obraz, nové historické souřadnice, jež lze pochopit jen tehdy, uznáme-li, že existovala velmi silná souvislost mezi tímto novým historickým materiálem a politickými diskusemi o veřejném právu. Dějiny a veřejné právo postupují opravdu ruku v ruce. Problémy, které klade veřejné právo a vymezování pole historie, vykazují fundamentální souvislost – a ostatně „dějiny a veřejné právo“ zůstanou ustáleným výrazem až do konce 18. století. Když se podíváte, jak se fakticky dlouho po konci 18. století a ještě ve 20. století vyučuje historie a metodika výuky historie, zjistíte, že se vám vypráví veřejné právo. Nevím, jaké jsou současné učebnice, ale není tomu tak dlouho, kdy dějiny Francie začínaly dějinami Galů. A věta „Galové, naši předkové“ (která je k smíchu, protože se jí učili Alžírčané i další Afričané) má velmi přesný smysl. Říci „Galové, naši předkové“ znamená v podstatě formulovat propozici, jež má smysl pro teorii ústavního práva a pro problémy, které klade veřejné právo. Jakmile vyprávíme podrobně o bitvě u Poitiers, pak to má rovněž velmi přesný smysl potud, že to byl skutečně zápas nikoli Franků s Galy, nýbrž válka, kterou svedli Frankové a Galové s útočníky jiné rasy a jiného náboženství, jež umožnila spojit původ šlechty s něčím jiným než s vnitřním konfliktem mezi Franky a Galy. A historie soissonské vázy – jež, jak se domnívám, vešla do všech učebnic dějin a která se možná vyučuje ještě dnes – byla určitě jednou z těch, které se nejvíce studovaly během celého 18. století. Historie soissonské vázy představuje dějiny jednoho problému konstitučního práva: jaká byla skutečná práva krále na počátku, když se ještě lidé dělili o bohatství, ve srovnání s právy jeho válečníků, eventuálně šlechty (tedy potud, pokud oni válečníci stáli u původu šlechty)? Lidé se domnívali, že se učí dějepis, ve skutečnosti ovšem v 19. a ještě ve 20. století učebnice dějepisu byly vlastně učebnicemi veřejného práva. Veřejnému a ústavnímu právu se vyučovalo formou smyšlené historie.

Takže za prvé: ve Francii se objevilo toto nové historické pole, jež se ostatně zcela podobá (pokud jde o jeho náplň) tomu, co se dalo

v Anglii v okamžiku, kdy se kolem problému monarchie obnovilo téma invaze. Přesto tu je jeden základní rozdíl. Jestliže v Anglii představovaly dobytí a rasová dualita Normané/Sasové bytostný článek dějin, ve Francii se naopak až do konce 17. století žádná heterogenost v národním tělese nevyskytuje a veškerý systém bájného příbuzenství Galů s Trójany, potom Galů s Germány, potom Galů s Římany atd. umožňuje zajišťovat kontinuitu v předávání moci a homogenitu, aniž by docházelo k problému s národním celkem. Nuže právě tato celistvost se koncem 17. století rozbije, a to nikoliv prostřednictvím nějakého teoretického nebo teoreticko-mytologického výtvaru, jenž by byl náhradní nebo odlišný, jak jsem o něm hovořil, ale prostřednictvím diskursu, o němž se domnívám, že je absolutně nový svými funkcemi, předměty, důsledky.

Téma národního dualismu nepřinesly ani občanské nebo sociální války, ani náboženské boje za renesance, ani konflikty Frondy jakožto svůj odraz nebo výraz; byl to konflikt, byl to zdánlivě vedlejší problém, jenž však vedlejší nebyl, který, jak se domnívám - vy to uvidíte - umožnil promýšlet dvě důležité věci, jež dosud nebyly popsány ani dějepisem, ani veřejným právem. Je to na jedné straně problém vědění, zda opravdu válka zneprátených skupin vytváří substrukturu státu; na druhé straně je to problém vědění, zda lze považovat politickou moc za produkt, do jisté míry za arbitra, ale nejčastěji za nástroj, za profitéra, za nestabilizující prvek a straníka v této válce. Je to problém přesný a omezený, ovšem vždy podstatný, jak se domnívám, který způsobí ztroskotání implicitní teze o homogenosti společenského tělesa (již ani nebylo zapotřebí explicitně vyjadřovat, natolik byla samozřejmá). Ale jak dojde k tomuto ztroskotání? Nuže, východiskem k němu bude problém, který bych označil za pedagogicko-politický: co má vědět vládce, odkud a od koho má čerpat své vědění, kdo je oprávněn utvářet vědění vládce? Přesně řečeno, jednalo se docela jednoduše o onu pověstnou výchovu burgundského vévody, jež, jak dobře víte, představovala problém ze spousty důvodů (nemám na mysli pouze jeho základní výuku, protože v době, kdy došlo k událostem, o nichž budu mluvit, už byl dospělý). Jde o celek znalostí o státu, vládě, zemi, jež jsou potřebné pro toho, kdo bude za několik let, po smrti Ludvíka XIV. povolán, aby řídil tento stát, tuto vládu a tuto zemi. Nejedná se tedy o *Telemacha*,²⁰ ale o onu ohromnou zprávu o stavu Francie, kterou si vyžádal Ludvík XIV. od své administrativy a od svých intendantů pro svého vnuka, vévodu burgundského, jenž se měl stát jeho dědicem. Šlo

o bilanci stavu Francie (o všeobecnou studii o situaci, hospodářství, institucích, zvycích Francie), pokud měla představovat vědění krále, vědění, jež mu mělo umožnit vládnout.

Ludvík XIV. tedy vyžaduje tyto zprávy po svých intendantech. Za několik měsíců jsou shromážděny a sjednoceny. Lidé a okolí burgundského vévody - okolí, jež se skládalo z jádra šlechtické opozice, jež vytykala Ludvíkovi XIV., že omezil její ekonomickou a politickou moc - tuto zprávu obdrželi a pověřili osobu jménem Boulainvilliers, aby ji předložil burgundskému vévodovi, aby ji odlehčil, protože měla obrovský rozsah, a aby ji potom objasnil, interpretoval: aby ji - chcete-li - nově zakódoval. Boulainvilliers vskutku provedl výběr, vyčistil tyto ohromné zprávy a shrnul je do dvou velikých svazků. Nakonec napsal úvod, který doprovodil určitým počtem kritických úvah, a jednou rozpravou: byl to nutný doprovod pro tuto obrovskou administrativní práci, jež popisovala a analyzovala stát. Tato rozprava je dosti zvláštní, protože ve snaze objasnit soudobý stav Francie²¹ jde o esej o starobylé vládě ve Francii až po Huga Kapeta.

V tomto Boulainvilliersově textu - ale následující rovněž pojednávají o stejném problému²² - jde o to, uplatnit teze příznivé pro šlechtu. Je tedy kritizována praxe kupování úřadů, což bylo v neprospěch zchudlé šlechty; protestuje se proti skutečnosti, že šlechta byla zbavena svého práva vykonávat jurisdikci a že přišla o zisky s tím spojené; pro šlechtu se požaduje právo zasedat v královské radě; kritizuje se role, jakou ve správě provincií hrají intendanti. V Boulainvilliersově textu a v novém zakódování zpráv [předložených] králi jde o protest proti skutečnosti, že vědění poskytnuté nejprve králi a pak vévodovi je vědění, jež vyprodukoval samotný administrativní stroj. Šlo o protest proti skutečnosti, že by to, co král ví o svých poddaných, mělo být zcela ovládáno, okupováno, předepsáno, definováno tím, co stát ví sám o sobě. Problém spočívá v tomto: má být znalost krále o jeho království a jeho poddaných totožná s tím, co stát ví sám o sobě? Mají být byrokratické, fiskální, ekonomické, právnícké znalosti, které jsou nezbytné pro konání administrativní monarchie, zpětně injektovány vladaři prostřednictvím souhrnu informací, které mu jsou poskytnuty a jež mu umožní vládnout? Úhrnem vzato se problém jeví takto: administrativa, velký administrativní aparát, kterým král opatřil monarchii, jakoby srostl se samotným vladařem, tvoří s ním jedno tělo. Vladář vládne ze své vlastní a neomezené vůle, kterou vykonává nad administrativou, již ve skutečnosti zcela

ovládá a kterou disponuje; a právě to je důvod, proč jí nelze odolat. Ale vladař (a administrativa, která s ním z jeho moci tvoří jedno tělo) bude chtít nechtě přiveden k tomu, aby se ztotožnil, spojil se svou administrativou prostřednictvím toho vědění, které mu předává právě tato administrativa, tentokrát zdola nahoru. Administrativa umožňuje králi, aby vládl nad zemí ze své neomezené vůle. Avšak naopak administrativa ovládá krále kvalitou a povahou vědění, které mu poskytuje.

Domnívám se, že Boulainvilliersovým cílem a cílem těch, kteří ho v jeho době obklopovali – cílem rovněž jeho následovníků v polovině 18. století (jako hraběte Buat-Nançaye)²³ nebo hraběte Montlosiera²⁴ (jehož problém bude mnohem komplikovanější, protože bude psát na začátku restaurace proti imperiální administrativě) –, opravdovým cílem všech těchto historiků spojených se šlechtickou reakcí, se stane mechanismus vědění-moc, jenž od 17. století napojuje administrativní aparát na státní absolutismus. Domnívám se, že se věci odehrály tak, jako by si šlechta, jež byla zchudlá, zčásti vytlačena z výkonu moci, zvolila za první cíl své ofenzivy a protiofenzivy ani ne tak znovuzískání svého bohatství (čehož nepochybně nemohla již dosáhnout), nýbrž znovuzískání důležitého článku v mocenském systému, který šlechta vždy zanedbávala, dokonce i v epoše, kdy byla na vrcholu své moci; toto strategické místo, šlechtou opomíjené, bylo zaujato církví, kleriky, vysokými úředníky, později buržoazií, administrátory, dokonce finančníky. Pozice, kterou bylo především nutno opětovně zaujmout, strategický cíl, který Boulainvilliers napříště šlechtě určí, podmínka všech revanší, to není „přízeň vladaře“, jak se tvrdilo slovníkem dvora. To, co bylo zapotřebí znova získat a co bylo zapotřebí získat hned, to bylo vědění krále; vědění krále nebo jisté vědění, společné králům a šlechticům; implicitní zákon, vzájemné angažmá krále a jeho aristokracie. Jednalo se o to, probudit lehkomyšlně roztržitou paměť šlechticů a probudit vzpomínky krále, pečlivě a snad zlomyslně pohřbené, aby tak bylo možné obnovit správné vědění krále, jež se stane správným základem správné vlády. V důsledku toho jde o jakési protivědění, o práci, která nabude podoby absolutně nových historických zkoumání. Říkám protivědění, protože toto nové vědění a jeho nové metody určené k tomu, aby zaútočily na vědění krále, se pro Boulainvillierse a jeho nástupce vymezují především negativně vůči obojí erudované znalosti, vůči dvěma vědění, která představují dvě stránky (a možná že také dvě fáze) administrativního vědění. V onom okamžiku představuje

největšího nepřítele tohoto nového vědění, jehož pomocí chce šlechta získat místo v královském vědění – juristická znalost, to je vědění, jež je třeba odstranit: tedy vědění soudu, prokurátora, právníka, soudního písaře. Je to vědění, které šlechta samozřejmě nenávidí, protože je to vědění, které jí kladlo léčky, které ji zbavovalo majetku pomocí kliček, kterým nerozuměla, které ji zbavovalo, aniž by si to mohla uvědomit, jejich jurisdikčních práv, a potom dokonce i jejího majetku. Ale bylo to nenáviděné vědění také proto, že to je vědění, jež se točí jaksí v kruhu, neboť zde odkazuje vědění na vědění. Když se král táže právníků a soudních zapisovatelů na svá práva, jakou jinou odpověď může obdržet, než jakou mu poskytuje znalost, k níž se došlo z hlediska soudce a prokurátora, tedy z hlediska, které stanovil on sám, a proto nepřekvapuje, že se král setkává zcela přirozeně s chválou své vlastní moci (s chválou zamaskovanou možná subtilními vytáčkami moci provozované prokurátory, soudními zapisovateli atd.)? V každém případě jde o vědění, jež se točí v kruhu. Vědění, v němž se král může setkat pouze s obrazem svého vlastního absolutismu, vědění, jež mu vrátí v podobě práva všechny uzurpace, jichž se on, král, dopustil [vůči] své šlechtě.

Právě proti tomuto vědění soudních úředníků šlechta chce prosadit jinou podobu vědění, totiž dějinné vědění. Mají to být dějiny, které se odvíjejí vně práva, za právem, v mezerách práva; dějiny, jež nebudou jednoduše jako doposud zobrazeným, dramatizovaným odvíjením veřejného práva. Tyto dějiny se naopak pokusí uchopit veřejné právo v jeho kořenech, pokusí se začlenit instituce veřejného práva do starší sítě jiných, hlubších, slavnostnějších, bytostnějších závazků. Proti vědění soudního úředníka, v němž se král může setkat pouze s chválou svého absolutismu (to znamená s chválou stále a vždy Říma), jde o to uplatnit spravedlivý historický základ. Za historií práva jde nepochybně o to, aby se probudilo vědomí nepsaných závazků, zachování věrnosti, které nedošly záznamu ani textu. Jde o znovuoživení zapomenutých hesel a krve, kterou pro krále prolila šlechta. Jde rovněž o to, aby se projevila samotná stavba práva – v oněch nejvíce ceněných institucích, v nejzřejmějších, nejuznávanějších nařízeních –, jako výsledek celého sledu nepravostí, nespravedlností, zneužívání, vyvlastňování, zrady, věrolomnosti, jichž se dopustila královská moc, která popřela své závazky vůči šlechtě, a jichž se rovněž dopouštěla úřednická šlechta, která si uzurpovala pravomoc jak skutečné šlechty, tak také, možná aniž by si to uvědomila, pravomoc královskou. V této historii, která bude už svou formou oponovat vě-

dění soudního úředníka a soudce, jde o to, aby vladař poznal, k jakým uzurpacím bez jeho vědomí došlo, a aby se znovu objevily síly, vzpomínky na vazby, na něž nepochybně ve svém zájmu a v zájmu jiných zapomněl. Proti vědění soudních úředníků, které vždy odkazuje jen na to, co je aktuální, které odkazuje od jedné pravomoci k druhé, od textu zákona k vůli krále, a naopak, se historie stane zbraňí zrazené a ponížené šlechty; takovou historií, jejíž hluboce protiprávnícké zaměření bude pátrat pod psaným textem, bude dekódováním, bude vzpomínkou na vše, co upadlo v zapomenutí, a odhalením toho, že právní vědění zakrývá zjevné nepřátelství. To tedy byl první velký protivník historického vědění, které šlechta zamýšlela použít k tomu, aby znovu ovládla královské vědění.

Dalším velkým protivníkem není už vědění soudce nebo soudního úředníka, nýbrž vědění intendanta: je to znalost nikoli zpoza soudní spisovny, nýbrž z nitra úřadu. Je to opět vědění, které vyvolává nenávist. A to z obdobných důvodů, protože je to ono vědění intendantů, jež umožnilo oklešťovat bohatství a moc šlechty. Je to vědění, jež rovněž mohlo okouzlit krále a vyvolat v něm iluze, protože díky němu král dokázal prosazovat svou sílu, získávat si poslušnost, zajišťovat si finanční příjmy atd. Je to administrativní, především ekonomické, kvantitativní vědění: znalost skutečného nebo možného bohatství, vědění o snesitelných daních, o užitečných dávkách. Proti tomuto vědění intendantů a kanceláře chce šlechta prosadit jinou podobu vědění: chce prosadit rovněž určitou historii, ale historii bohatství, a nikoli ekonomickou historii, to je, chce prosadit historii přemísťování bohatství, vymáhání, krádeží, podvodů, zpronevření, ochuzování, ruínování. Jsou to tedy dějiny, které na pozadí produkování bohatství ukazují, jakým ruínováním, jakými dluhy, jakým protiprávním hromaděním došlo fakticky k utvoření určitého stavu bohatství, jež je koneckonců jen směsí nečestností dovršených králem a buržoazií. Proti analýze bohatství to tedy budou dějiny toho, jak se šlechta zruinovala v nekonečných válkách; dějiny toho, jak si církve nechala lstivě darovat pozemky a příjmy; dějiny toho, jak buržoazie zadlužila šlechtu; dějiny toho, jak královská pokladna zkrátila příjmy šlechty atd.

Ony dva velké diskursy – diskurs soudního úředníka a intendanta, diskurs soudu a kanceláře, vůči nimž se chce postavit šlechtická historie, nevykazují stejnou chronologii: zápas se soudním věděním je nepochybně silnější, aktivnější a intenzivnější v Boulainvilliersově epoše, to znamená na konci 17. a na začátku 18. století; zápas

s ekonomickým věděním se stal nepochybně ostřejší v polovině 18. století v epoše fyziokratů (velkým protivníkem Buat-Nançaye se stanou stoupenci fyziokratů).²⁵ V každém případě, ať jde o vědění intendantů, kancelářů, ekonomické vědění, nebo ať jde o vědění soudní spisovny a soudu, jde o takové vědění, které se utváří státem pro stát a které je nahrazováno jinou formou vědění, jež se obecně profiluje jako dějiny. Ale dějiny čeho?

Až dosud byly vždy dějiny jen dějinami, které si o sobě samé vyprávěla moc, takové dějiny, jaké si o sobě nechala vyprávět moc: byly to dějiny moci prostřednictvím moci. Avšak nyní dějiny, jaké začíná vyprávět šlechta proti diskursu státu o státu, moci o moci, představují takový diskurs, který způsobí, jak se domnívám, rozpad samotného působení historického vědění. Zde se rozpadne, domnívám se – a to je důležité – vzájemná příslušnost historického vyprávění na jedné straně a výkonu moci na straně druhé, jejího rituálního posilování, ilustrovaného formulováním veřejného práva. U Boulainvilliersa, v diskursu reakcionářské šlechty konce 18. století se objevuje nový subjekt historie. To vyjadřuje dvojí. Na jedné straně se objevuje nový hovořící subjekt: je to někdo jiný, kdo se ujímá slova v dějinách, kdo bude vyprávět historii; někdo jiný pronese „já“ a „my“, když bude vyprávět historii; někdo jiný připraví výklad své vlastní historie; někdo jiný bude nově orientovat minulost, události, právo, nespravedlnost, porážky a vítězství kolem sebe samého a svého vlastního osudu. Je to tedy přemístění hovořícího subjektu v dějinách, ale je to rovněž přemístění subjektu dějin v tom smyslu, že dochází k proměně v samotném objektu vyprávění, v jeho subjektu chápaném jako téma, jako předmět, chcete-li: dochází k proměně prvotního elementu, předcházejícího, hlubšího, jenž umožní definovat ve vztahu k němu právo, instituce, monarchii a samotnou zemi. Krátce to, o čem se bude mluvit, to budou peripetie něčeho, co prochází pod státem, co proniká právem, něčeho, co je zároveň starší a hlubší, než jsou instituce.

Tento nový subjekt historie, který je současně tím, jenž mluví v historickém vyprávění, a tím, o němž toto historické vyprávění hovoří, tento nový subjekt, jenž se objeví, když je odsunut stranou administrativní nebo právní diskurs státu o státu, nuže, co to je? Je to ono, co jeden soudobý historik nazval „společností“: je to společnost, ovšem chápaná jako asociace, jako skupina, jako celek jedinců, spojených prostřednictvím statutu; společnost, složená z určitého počtu jedinců, která má své mravy, své zvyky, a dokonce i svůj zvláštní zákon. To cosi, co napříště hovoří v dějinách, co se v ději-

nách chápe slova a o čem se v dějinách bude mluvit, to je to, co dobový slovník označí slovem „národ“.

Národ v té době není vůbec cosi, co by se definovalo jednotou území nebo určitou politickou morfologií nebo systémem podrobení se nějakému *imperiu*. Národ je bez hranic, bez systému určené moci, bez státu. Národ cirkuluje za hranicemi a institucemi. Národ, nebo spíše „národy“, to jsou celky, společnosti, seskupení lidí, jedinců majících společný statut, mravy, zvyky, určitý zvláštní zákon – ovšem zákon chápaný spíše jako statutární pravidla než jako státní zákon. O tom, o takových částech bude napříště v dějinách řeč. A jsou to tyto části, je to tento národ, který bude mluvit. Šlechta, to je jeden národ tvářív v tvář mnoha jiným národům, které pobývají ve státě a které se staví do vzájemného protikladu. Právě z tohoto pojmu, z tohoto konceptu národa vzejde pověstný revoluční problém národa; z něj samozřejmě vzejdou základní koncepty nacionalismu 19. století; z něj vzejde také pojem rasy; z něj vzejde nakonec pojem třídy.

S tímto novým subjektem dějin – subjektem hovořícím v dějinách a subjektem, o němž se v dějinách mluví – se samozřejmě rovněž objevuje celá nová morfologie historického vědění, jež bude mít napříště novou doménu objektů, nový referenční rámec, celé pole procesů, jež byly doposud nejen nejasné, nýbrž zcela zanedbávané. Všechny tyto nezřetelné procesy, které probíhají na rovině skupin, jež se střetávají pod úrovní státu a napříč zákony, vystoupí na povrch jako prvotní tematika historie. Jsou to temné dějiny aliancí, skupinových rivalit, zastřených nebo zrazených zájmů; dějiny zpronevěření se právu, zpronevěření majetkům; dějiny věrnosti a zrady; dějiny výdajů, vymáhání, dluhů, podvodů, zapomenutí, nevědomí atd. Na druhé straně to je vědění, jehož metodou nebude rituální znovuožívání základních aktů moci, nýbrž naopak systematické odhalování jejích zlovestných záměrů a připomínání všeho, co ona systematicky zapomínala. Je to metoda věčné denunce toho, co bylo v dějinách špatné. Už nejde o slavnou historii moci; jde o nízkou historii její zlomyslnosti, její zrady.

Současně tento nový diskurs (který tedy má nový subjekt a nový referenční rámec) je rovněž doprovázen tím, co by bylo možno nazvat novým *pathosem*, jenž se naprosto liší od velkého ceremoniálního rituálu, jenž ještě nejasně doprovázel historický diskurs vyprávějící historii Trójanů, Germánů atd. Už to není slavnostní charakter posilování moci, nýbrž nový *pathos*, jenž poznamená svým leskem myšlení, jež se ve Francii stane z velké části myšlením pravice – to

je: takřka erotická vášeň pro historické vědění; za druhé systematická zvrácenost interpretativního porozumění; za třetí úporná denunce; konečně za čtvrté navazování dějin na cosi, co bude kompletem, útokem proti státu, státním pučem nebo pučem nad státem nebo proti státu.

Vůbec jsem nechtěl vám ukázat to, čemu se říká „historie idejí“. Vůbec jsem nechtěl vám ukazovat, jak šlechta představovala buď své požadavky, nebo své neštěstí pomocí historického diskursu, ale chtěl jsem ukázat, jak se nakrásně kolem výkonu moci vytvořil, formoval určitý nástroj boje – moci a proti moci; a tento nástroj je vědění, nové vědění (nebo, v každém případě, zčásti nové vědění), jež je touto novou formou historie. Dovolávání se historie touto formou se v podstatě stane, jak se domnívám, klínem, jímž se šlechta snažila vklínit mezi vědění panovníka a znalosti administrativy; a to proto, aby dokázala odpojit absolutní vůli panovníka od absolutní poslušnosti jeho administrativy. Nejedná se tedy tolik o píseň o dávných svobodách, ale o rozpojení vědění – administrativní moc; o to, aby se historický diskurs, aby se stará historie Galů a Germánů, aby se to dlouhé vyprávění o Chlodvíkovi a Karlovi Velikém stalo nástrojem boje proti absolutismu. Právě proto bude vždy obíhat především tento typ diskursu – jehož původ je šlechtický a reakční – včetně mnoha modifikací a konfliktů co do své podoby, když nějaká politická skupina si bude z nějakého důvodu přát vypořádat se s tímto styčným bodem mezi mocí a věděním v působení absolutistického státu administrativní monarchie. A právě proto zcela přirozeně týž typ diskursu (dokonce až po totožné formulace) naleznete jak v uskupeních, která by bylo možno pojmenovat pravíci, tak na levici, ve šlechtické reakci nebo v revolučních textech před rokem 1789 a po něm. Ocituji vám jeden text, zaměřený proti nespravedlivému králi, proti králi nepravosti a zrady: „Jaký trest,“ – říká autor, který se obrací na Ludvíka XVI. – „myslíš, že si zasluhuje člověk tak barbarský, nešťastný dědic spousty loupeží? Nemyslíš, že božský zákon byl stvořen pro tebe? Jsi snad víc než člověk, aby se vše muselo snášet k tvé slávě a podřizovat se tvému uspokojení? Kdo vlastně jsi? Nejsi-li bohem, pak jsi netvorem!“ Autorem této věty nebyl Marat, ale hrabě Buat-Nançay, který ji napsal roku 1778 Ludvíkovi XVI.²⁶ Revolucionáři ji doslova převezmou o deset let později.

Chápete, proč se královská moc musela pokoušet o kontrolu nad tímto novým typem historického vědění, nad tímto novým typem diskursu, když skutečně sehrával onu důležitou politickou roli na

spojnici mezi mocí a věděním administrativní monarchie. Stejně jako tento diskurs přebíhal od pravice k levici, od šlechtické reakce k revolučně buržoaznímu projektu, stejně tak usilovala královská moc přivlastnit si ho nebo ho kontrolovat. Počínaje rokem 1760 vidíme, jak se královská moc pokouší organizovat toto historické vědění, jak se snaží přemístit ho do své hry vědění a moci, mezi administrativní moc a znalosti, které z něho vycházely – což dokazuje politickou hodnotu, zásadní politickou roli, kterou toto historické vědění obnášelo. Takto lze pozorovat, jak se počínaje rokem 1760 začínají rýsovat instituce, které budou zhruba řečeno plnit roli jakéhosi ministerstva dějin. Nejprve vzniká k roku 1760 *Bibliothèque des finances* (Knihovna financí), jež měla poskytovat všem ministrům Jeho Veličenstva elaboráty, informace a nutná objasnění; v roce 1763 vzniká *Dépôt des chartes* (Archiv listin), určený pro každého, kdo by chtěl studovat dějiny a veřejné právo ve Francii. Nakonec byly v roce 1781 obě dvě instituce spojeny pod názvem – všimněte si dobře termínů – *Bibliothèque de législation, d'administration, histoire et droit public* (Knihovna zákonodárství, správy, dějin a veřejného práva). A jeden poněkud pozdější text praví, že tato knihovna je určena pro ministry Jeho Veličenstva, pro ty, kdož mají na starosti vymezenou část obecné správy, a pro učence a pro právníky, jež pověřil kancléř nebo strážce pečeti činnostmi a vypracováním děl užitečných pro legislativu, dějiny a pro veřejnost a kteří budou placeni na útraty Jeho Veličenstva.²⁷

V čele tohoto ministerstva stál titulární hodnostář Jakob-Nicolas Moreau a právě on spolu s mnoha dalšími shromáždil nesmírnou sbírku²⁸ středověkých a ještě starších dokumentů, s nimiž mohli pracovat počátkem 19. století takoví historikové jako Augustin Thierry a François Guizot. V každém případě v epoše, kdy, jak vidíme, se objevuje tato instituce – ono skutečné ministerstvo dějin –, je její smysl dosti jasný: tedy v okamžiku, kdy k politickým střetům 18. století docházelo prostřednictvím historického diskursu, v epoše, kdy se přesněji řečeno, z hlubšího porozumění stalo historické vědění politikou zbraní proti vědění administrativního typu, jímž disponovala absolutní monarchie a jímž znovu chtěla nějak ovládnout toto vědění. Vytvoření ministerstva dějin se jeví, chcete-li, jako jakýsi ústupek krále, jako první implicitní přistoupení na to, že vskutku existuje jakási historická materie, z níž se možná vynoří základní zákony království. Znamená to, deset let před svoláním generálního stavovského shromáždění, implicitní přistoupení na jakousi ústavu. A ostatně

právě na základě těchto shromážděných materiálů bude zamýšleno a organizováno v roce 1789 svolání generálních stavů: jde tedy o první ústupek ze strany královské moci, první implicitní přistoupení na to, že se cosi může vsunout mezi královskou moc a správu – a to se stane ústavou, základními zákony, reprezentací lidu atd.; ale jde rovněž o opětovnou transformaci tohoto historického vědění do jakési autoritativní podoby právě v tom okamžiku, kdy mělo sloužit proti absolutismu, protože přece toto vědění bylo zbraní pro opětovné získání vladařova vědění: mělo se vsunout mezi jeho moc a znalosti a výkon správy. Právě mezi vladaře a správu bylo umístěno ministerstvo dějin, aby obnovilo mezi obojím pouto, aby dalo zapůsobit dějinám ve hře monarchické moci a její správy. Mezi vědění vladaře a znalosti jeho administrativy bylo umístěno ministerstvo dějin, jež mělo kontrolovatelným způsobem obnovit mezi králem a jeho správou nepřetržitou tradici monarchie.

Toto tedy jsem chtěl říci vám o tom, jak došlo k ustanovení onoho nového typu historického vědění. Pokusím se podívat v následující přednášce, jak se jím počínaje a v něm objevuje boj mezi národy, to znamená cosi, co se stane bojem ras a třídním bojem.

Poznámky

¹ Počínaje dílem *Historia Francorum* od Pseudo-Fredegara (727) až k Ron-sardově *Franciade* (1572) víme, že je přinejmenším padesátkrát dosvědče-na legenda o trójském původu Franků. M. Foucault odkazuje buď k této tra-dici, nebo se opírá o nějaký určitý text, jímž by mohl být text, o kterém píše A. Thierry v *Récits des temps mérovingiens, précédés de Considérations sur l'histoire de France*, Paris 1840, konkrétně *Les Grandes Chroniques de Saint-Denis* (napsány byly v druhé polovině 12. století, tiskem vydal Paul Paris v roce 1836, nové vydání J. Viard, 1920). Velkou část lze číst v díle Ctihodného otce M. Bouqueta, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris 1739-1752, sv. II a III.

² „Vězte, že je císařem ve svém království a že může činit vše a tolik, co ná-leží císařskému právu.“ (J. Boutillier, *Somme rurale, ou le Grand Coutumier général de pratiques civiles* [14. st.], Bruges 1479) Tento text ve vydání z ro-ku 1611 cituje A. Thierry v *Considérations sur l'histoire de France*, c. d.

³ A. Thierry, tamtéž, s. 41 (vydání z roku 1868).

⁴ F. Hoffman, *Franco-Gallia*, Genevae 1573; fr. překlad *La Gaule françoise*, Cologne 1574; nové vydání *La Gaule française*, Paris, Fayard 1981.

⁵ Viz *Beati Rhenani Rerum Germanicarum libri tres*, Basileae 1531. Ovšem k tomu, abychom našli v komentáři a poznámkách sepsaných členy Císař-ského historického kolegia genealogii a chválu „Europae Corona“ Habsbur-ků, musíme se obrátit k vydání téhož díla v Ulmu 1693, zejména s. 569-600. Viz také komentáře k dodatku štrasburského vydání, Argentoratii 1610.

⁶ Viz F. Hotman, *Franco-Gallia*, c. d., kap. IV, s. 40-52, vyd. z roku 1576.

⁷ E. Pasquier, *Recherches de la France*, Paris 1560-1567, 3 sv. Pasquier byl žákem F. Hotmana.

⁸ „Semper reges Franci habuerunt [...] non tyranos, aut carnefices: sed li-beratis suae custodes, praefectos, tutores sibi constituerunt.“ (F. Hotman, *Franco-Gallia*, c. d., s. 54)

⁹ Viz tamtéž, s. 62.

¹⁰ Julius Caesar, *Commentarii de bello gallico*, zejména knihy VI, VII, VIII.

¹¹ F. Hotman, *Franco-Gallia*, c. d., s. 55-62.

¹² Tamtéž, s. 65 an., kde Hotman líčí zejména „kontinuitu pravomocí veřej-né rady“ za různých dynastií.

¹³ Jean du Tillet, *Les Mémoires et Recherches*, Rouen 1578; *Recueil des Roys de France*, Paris 1580; *Remonstrance ou Advertissement à la noblesse tant du parti du Roy que des rebelles*, Paris 1585. Jean de Serres, *Mémoires de la troi-sième guerre civile, et des derniers troubles de la France*, Paris 1570; *Inven-taire général de l'histoire de France*, Paris 1597.

¹⁴ P. Audigier, *De l'origine des François et de leur empire*, Paris 1676.

¹⁵ J.-E. Tarault, *Annales de France, avec les alliances, généalogies, con-quêtes, fondations ecclésiastiques et civiles en l'un et l'autre empire et dans les royaumes étrangers, depuis Pharamond jusqu'au roi Louis trezième*, Pa-ris 1635.

¹⁶ P. Audigier, *De l'origine des François et de leur empire*, c. d., s. 3.

¹⁷ Viz Caesar, *De bello gallico*, c. d., kniha I, 1.

¹⁸ Ve skutečnosti to byl biskup Ragvaldsson, který na basilejském koncilu roku 1434 označil Skandinávii při projednávání otázky o „dříně lidského ro-du“ za původní kolébku lidstva, přičemž se opírá o Jordanisovu kroniku ze 6. století (viz *De origine actibusque Getarum*, in: *Monumenta Germaniae Historica, Auctorum antiquissimorum tomi V, pars I*, Berolini 1882, s. 53-138). Kolem této otázky se rozvinula obsáhlá diskuse, jakmile byl znovu objeven Tacitův text, *De origine et situ Germaniae*, jenž byl vydán ro-ku 1472.

¹⁹ Řehoř Tourský, *Historia Francorum* (575-592), Paris 1512.

²⁰ Fénelon, *Les Aventures de Télémaque*, Paris 1695.

²¹ Viz *État de la France, etc., extrait des mémoires dressés par les intendants du royaume, par ordre du roy Louis XIV à la sollicitation de Monseigneur le duc de Bourgogne, père de Louis XV à présent régnant. Avec des Mémoires historiques sur l'ancien gouvernement de cette monarchie jusqu'à Hugues Capet, par M. le comte de Boulainvilliers*, London 1727, 2 sv. in-folio. Ná-sledujícího roku vyšel třetí svazek nazvaný *État de la France, contenant XIV lettres sur les anciens Parlements de France, avec l'histoire de ce royaume de-puis le commencement de la monarchie jusqu'à Charles VIII. On y a joint des Mémoires présentés à M. le duc d'Orléans*, London 1728.

²² M. Foucault naráží na Boulainvilliersova historická díla, která se zabýva-la francouzskými politickými institucemi. Jde především o: *Mémoire sur la noblesse du royaume de France fait par M. le comte de Boulainvilliers* (1719) (výňatky uveřejnil A. Devyver, *Le Sang épuré. Les préjugés de race chez les gentilhommes français de l'Ancien Régime*, Bruxelles, Éditions de l'Univer-sité 1973, s. 500-548); *Mémoire pour la noblesse de France contre les Ducs et Pairs*, s. 1, 1717; *Mémoires présentés à Mgr. le duc d'Orléans, Regent de France*, Haag/Amsterdam 1727; *Histoire de l'ancien gouvernement de la France avec quatorze lettres historiques sur les Parlements ou États Géné-raux*, Haag/Amsterdam 1727, 3 sv. (zkrácená a upravená verze *Mémoires*); *Traité sur l'origine et les droits de la noblesse* (1700), in: *Continuation des mémoires de littératures et d'histoire*, Paris 1730, díl IX, s. 3-106 (uveřejně-no znovu s řadou změn pod názvem: *Essais sur la noblesse contenant une dissertation sur son origine et abaissement, par le feu M. le comte de Bou-lainvilliers, avec des notes historiques, critiques et politiques*, Amsterdam 1732); *Abrégé chronologique de l'histoire de France*, Paris 1733, 3 sv.; *Histo-*

re des anciens Parlemens de France ou États Généraux du royaume, London 1737.

²³ Z děl historického charakteru, jejichž autorem byl L. G. hrabě Buat-Nançay viz: *Les Origines ou l' Ancien Gouvernement de la France, de l'Italie, de l'Allemagne*, Paris 1757; *Histoire ancienne des peuples de l'Europe*, Paris 1772, 12 sv.; *Éléments de la politique, ou Recherche sur les vrais principes de l'économie sociale*, London 1773; *Les Maximes du gouvernement monarchique pour servir de suite aux éléments de la politique*, Londres 1778.

²⁴ Díla historického charakteru, která napsal F. de Reynaud, hrabě Montlosier, jsou velmi početná. Upozorňujeme jen na ta, která se vztahují k problémům, jimiž se zabýval M. Foucault ve svých přednáškách: *De la monarchie française depuis son établissement jusqu'à nos jours*, Paris 1814, 3 sv.; *Mémoires sur la Révolution française, le Consulat, l'Empire, la Restauration et les principaux événements qui l'ont suivie*, Paris 1830. O Montlosierovi viz níže, přednáška z 10. března.

²⁵ Srov. L. G. hrabě Buat-Nançay, *Remarques d'un Français ou Examen impartial du livre de M. Necker sur les finances*. Genève 1785.

²⁶ L. G. hrabě Buat-Nançay, *Les Maximes du gouvernement monarchique...*, c. d., II, s. 286-287.

²⁷ Viz k této otázce J.-N. Moreau, *Plan des travaux littéraires ordonnés par Sa Majesté pour la recherche, la collection et l'emploi des monuments de l'histoire et du droit public de la monarchie française*, Paris 1782.

²⁸ Viz J.-N. Moreau, *Principes de morale, de politique et de droit public puisés dans l'histoire de notre monarchie, ou Discours sur l'histoire de France*, Paris 1777-1789, 21 sv.

PŘEDNÁŠKA 18. ÚNORA 1976

Národ a národy. - Římské dobytí. - Velikost a úpadek Římanů. - O svobodě Germánů podle Boulainvillierse. - Soissonska váza. - Počátky feudalismu. - Církev, právo, státní jazyk. - Trojí zobecnění války u Boulainvillierse: historický zákon a přírodní zákon; válečné instituce; kalkul sil. - Poznámky o válce.

Posledně jsem se vám pokusil ukázat, jak v souvislosti se šlechtickou reakcí nedošlo sice k vynálezu historického diskursu, ale k rozpadu jistého předchozího historického diskursu, jehož úkolem bylo až do té doby – jak pravil Petrarca¹ – pět chválu na Řím; což bylo až do té doby obsahem diskursu, který vedl stát o sobě samém; tento diskurs měl za úkol hlásat právo státu, zakládat jeho suverenitu, vyprávět o jeho nepřetržitě genealogii – a vyprávěním o hrdinech, o jejich činech, vyprávěním o dynastiích odůvodňovat veřejné právo. K tomuto rozpadu chvály Říma na konci 17. a na začátku 18. století došlo dvojím způsobem. Z jedné strany to bylo připomenutí, oživení faktu invaze – kterým se stavěla, jak si vzpomínáte, protestantská historiografie 16. století proti královskému absolutismu. Připomíná se tedy invaze; zavádí se jako velký zlom do časového sledu: invaze Germánů v 5.-6. století, to je ona výsada oproti veřejnému právu, či moment jeho zlomu, kdy hordy, které se vrhaly z Germánie, ukončily římský absolutismus. Z druhé strany přichází další zlom, další princip rozpadu – jenž je, jak se domnívám, důležitější – totiž zavedení nového subjektu dějin v onom dvojím smyslu: jako nové oblasti předmětů pro historické vyprávění a současně jako nového subjektu, který mluví v dějinách. Už to není stát, který mluví o sobě samém, je to něco jiného, co o sobě mluví, a to cosi jiného, co mluví v dějinách a co samo sebe chápe jako předmět svého historického vyprávění, to je onen druh nové entity – národ. Národ chápaný samozřejmě v širokém smyslu slova. Pokusím se k tomu vrátit, protože tento pojem národa bude vyzařovat nebo se z něho budou odvozovat takové pojmy jako pojem národnosti, rasy, třídy. V 18. století je třeba chápat tento pojem ještě ve velmi širokém slova smyslu.

Je pravda, že v *Encyklopedii* naleznete definici, kterou bych nazval etatickou definicí národa, protože encyklopedisté poskytují čtyři kritéria pro existenci národa.² Za prvé to musí být velké množství lidí; za druhé to musí být množství lidí, kteří obývají určitou zemi; za třetí tato určitá země musí být ohraničena hranicemi; a za čtvrté toto množství lidí takto usazené uvnitř hranic musí poslouchat jedinečné zákony a určitou vládu. Vidíte v tom tedy definici, v jistém smyslu fixaci, národa: na jedné straně v hranicích státu, na druhé straně v samotné podobě státu. Domnívám se, že je to polemická definice, která mířila ne-li k odmítnutí, pak přinejmenším k vyloučení široké definice, jež v tom okamžiku převládala a kterou stejně tak dobře nacházíme v textech, jejichž původcem byla šlechta, jako v textech, jejichž původcem bylo měšťanstvo a které chtěly vyjádřit, že národem je šlechta a že je jím rovněž měšťanstvo. To vše nabude zásadní důležitosti za revoluce, zejména v Sieyèsově textu o třetím stavu,³ který se vám pokusím komentovat. Ale tento vágní, mlhavý, pohyblivý pojem národa, tato idea jednoho národa, který se nezastavil uvnitř hranic, ale který je naopak jakousi masou jedinců pohybujících se od jedné hranice k druhé, napříč státy, na hlubší, základnější než státní úrovni, s tou se budete ještě dlouho shledávat v 19. století u Augustina Thierryho,⁴ u Françoise Guizota⁵ atd.

Máme zde tedy nový subjekt historie a já se vám pokusím ukázat, jak a proč to byla šlechta, která vnesla do velké státní organizace historického diskursu onen princip rozpadu, jakým se stal národ jakožto subjekt-objekt nové historie. Ale co je to tato nová historie, v čem spočívala, jak ji vidíme ustanovovat se v průběhu 18. století? Domnívám se, že důvod toho, abychom tvrdili, že se právě v tomto diskursu francouzské šlechty projevuje onen nový typ historie, se jasně ukáže, když ho srovnáme s tím, co představovalo – v 17. století, o jedno století dříve, alespoň zhruba – anglický problém.

Anglická parlamentní a lidová opozice musely na konci 16. a na začátku 17. století vyřešit v podstatě jeden relativně jednoduchý problém. Šlo jim o to ukázat, že se v anglické monarchii vyskytovaly dva protichůdné právní systémy a dva národy současně. Na jedné straně právní systém, který odpovídal normanskému národu: v tomto právním systému jsou do sebe jakoby vklíněny aristokracie a monarchie. Tento národ v sobě nese právní systém odpovídající absolutismu a vnutil ho silou invaze. Odtud tedy monarchie a aristokracie (právo absolutistického typu a invaze). Proti tomuto celku šlo o to prosadit jiný právní celek, totiž celek daný saským právem: právem

základních svobod, jež bylo jak právem původnějších obyvatel země, tak právem, jehož se dožadovali ti nejhudší lidé, nebo v každém případě ti, kteří nenáleželi ani ke královské rodině, ani k aristokratickým rodinám. Byly to tedy dva velké celky a šlo o to, prosadit ten starší a liberálnější na úkor novějšího, jenž – spolu s invazí – přinesl absolutismus. To byl jednoduchý problém.

Problém francouzské šlechty o sto let později, koncem 17. a na začátku 18. století, byl evidentně mnohem komplikovanější, protože ona musela bojovat na dvou frontách. Na jedné straně proti monarchii včetně toho, co mocensky uzurpovala, na druhé straně proti třetímu stavu, který využíval absolutistickou monarchii k tomu, aby pošlapával ke svému prospěchu práva šlechty. Byl to tedy zápas na dvou frontách, který nemohl být veden stejným způsobem. Proti absolutismu monarchie se šlechta dovolávala původních svobod, přisuzovaných germánskému nebo franckému lidu, jenž v určitém okamžiku napadl Galii. Proti monarchii se tedy uplatňovalo hledisko svobod. Ale naopak proti třetímu stavu uplatňovala šlechta svoje neomezená práva, získaná invazí. To znamená, že na jedné straně – proti třetímu stavu – bylo třeba vystupovat jaksi jako absolutní vítěz, těšící se neomezeným právům; na druhé straně ale – proti monarchii – bylo třeba prosazovat takřka konstituční právo základních svobod. Odtud vychází komplexnost problému, a proto, jak se domnívám, nesrovnatelně více propracovaný ráz analýzy, s níž se shledáváme u Boulainvillierse, ve srovnání s analýzou, s jakou se můžeme shledat o několik desítek let dříve.

Boulainvilliers je ovšem jen příklad, protože ve skutečnosti jde o celou skupinu, množství šlechtických historiků, kteří začínají formulovat své teorie v druhé polovině 17. století (například hrabě d'Estaing mezi 1660–1670),⁶ a tak to půjde až k hraběti z Buat-Nançay,⁷ možná až k hraběti z Montlosier⁸ v okamžiku revoluce, císařství a restaurace. Boulainvilliersova role je důležitá, protože to byl on, kdo se pokusil přepsat zprávy intendantů určené pro burgundského vévodu, a může nám tedy sloužit jako vzor obecného profilu, jenž na počátku platí i pro všechny ostatní.⁹ Jak postupuje Boulainvilliers ve své analýze? První otázka: Když pronikli Frankové do Galie, s kým se tam setkali? Pochopitelně se tam nesetkali s onou ztracenou vlastí, kam se údajně chtěli vrátit kvůli jejímu bohatství a civilizaci (jak to zamýšlelo staré historicko-legendární vyprávění ze 17. století, podle něhož Frankové, Galové poté, kdy opustili svou vlast, si v určitém okamžiku přáli se tam vrátit). Galie, kterou po-

pisuje Boulainvilliers, není vůbec šťastnou, téměř arkadickou Galii, jež zapoměla na násilí spáchané Caesarem v momentě šťastného vplynutí do nově vytvořené jednoty. Frankové, když vstoupili do Galie, se setkali s dobytou zemí. A dobytá země znamená, že římský absolutismus, královské nebo císařské právo zavedené Římany vůbec nebylo v této Galii čímsi zdomácnělým, přijatým, získaným, ztotožněným se zemí a lidem. To právo bylo faktem daným dobytím, Galie byla podrobena. Právo, které tam vládne, vůbec není právem suverenity, s nímž by byl vyjádřen souhlas, nýbrž vyjadřuje skutečnost nadvlády. A Boulainvilliers se pokusil vyzkoumat samotný mechanismus této nadvlády, jež trvala po celou dobu římské okupace, a to tak, že se snažil zkoumat jistý počet jeho fází.

Římané po svém vpádu do Galie se samozřejmě měli nejprve postarat o odzbrojení oné válečnické aristokracie, která byla jedinou vojenskou silou, jež se reálně postavila proti nim; odzbrojit šlechtu, ponížít ji politicky a ekonomicky, a to prostřednictvím umělého povýšení prostého lidu (nebo ve spojení s ním), kterému bylo lichocepo, jak praví Boulainvilliers, myšlenkou rovnosti. To znamená prostřednictvím takového postupu, jenž je vlastní všem despotismům (a jenž byl ostatně patrný v římské republice od Mariovy doby až po Caesara), kdy se nižším vrstvám předkládalo k víře, že trochu víc rovnosti v jejich prospěch poskytne mnohem více svobody všem. A skutečně, právě takové „zrovnoprávnění“ vedlo v Římě k despoticke vládě. Římané stejným způsobem prosadili rovnost v galské společnosti cestou ponížení šlechty a povýšením prostého lidu, takže mohli nastolit svůj vlastní císařismus. To byla první fáze, uzavřená za Caliguly systematickým masakrem staré galské šlechty, která se stavěla na odpor jak Římanům, tak tomuto ponížení, které charakterizovalo římskou politiku. Od této chvíle lze pozorovat, jak Římané ustavovali šlechtu, kterou potřebovali a jež nebyla vojenská – byla by se mohla postavit proti nim – leč správní, určená k tomu, aby jim pomáhala organizovat římskou Galii; především lze pozorovat, jak uváděli v život všechny postupy, jimiž mohli těžit z bohatství Galie a zajišťovat si ve svůj prospěch finance země. Tak se vytváří nová šlechta, civilní, soudní, správní, kterou charakterizuje za prvé vyhraněná, jemná a dobře zvládnutá praxe římského práva a za druhé znalost římského jazyka. Nová šlechta se objevuje právě ve spojitosti se znalostí jazyka a právní praxe.

Tento popis umožňuje rozptýlit starý mýtus o šťastné a arkadické Galii. Vyvrácení tohoto mýtu představuje zřetelný způsob, jak říci

francouzskému králi: jestliže se dovoláváte římského absolutismu, pak se fakticky nedovoláváte nějakého základního a bytostného práva galské země, nýbrž jisté zvláštní historie, jejíž události nejsou zrovna počestné. V každém případě se takto hlásíte k jistému mechanismu podrobování. A ostatně tento římský absolutismus, který byl zaveden pomocí určitých mechanismů nadvlády, byl nakonec zvrácen, smeten, poražen Germány – ostatně ani ne tolik v důsledku náhod nějaké vojenské porážky, ale nutně v důsledku vnitřního úpadku. Právě tady začíná druhá část Boulainvilliersovy analýzy – od tohoto okamžiku analyzuje skutečné dopady římské nadvlády nad Galii. Když Germáni (či Frankové) vstoupili do Galie, setkali se s dobytou zemí, s její vojenskou kostrou.* Římané už neměli nic, čím by mohli bránit Galii proti invazím, které přicházely z druhé strany Rýna. A protože už neměli šlechtu – aby bránila onu galskou zemi, kterou okupovali – museli se obracet na žoldnéře, kteří se nebili za sebe nebo proto, aby bránili svou zemi, ale kteří se bili pro žold. Udržování žoldnéřské armády, placené armády, vyžaduje samozřejmě ohromné finance. V Galii bylo tedy třeba nejen získávat žoldnéře, ale také prostředky k jejich zaplacení. Z toho plynou dvě věci. Za prvé: podstatné zvýšení peněžních daní. Za druhé: rozmnožení peněz v oběhu, neboli jak bychom to vyjádřili dnes, devalvace. Odtud dvojí fenomén: na jedné straně ztrácejí peníze svou hodnotu právě v důsledku této devalvace, a což je ještě zajímavější, stávají se stále vzácnějšími. Nedostatek oběživa způsobuje zpomalení hospodářské činnosti a všeobecné ochuzení. Právě za tohoto stavu všestranného úpadku došlo k franckému dobytí, respektive stalo se možné. Skutečnost, že se Galie stala způsobilou pro franckou invazi, se váže na zruinování země, jejíž hlavní příčinou byla existence žoldnéřských vojsk.

K tomuto typu analýzy se vrátím později. Ovšem to, co je zajímavé a na co lze okamžitě upozornit, je skutečnost, že Boulainvilliersova analýza vůbec neodpovídá analýzám, s nimiž je možné se setkat o několik desítek let dříve, kdy otázka, o kterou tehdy šlo, se bytostně týkala veřejného práva, a to v této podobě: zůstává stále v platnosti římský absolutismus a jeho právní systém, dokonce ještě po francké invazi? Zrušili Frankové, právem nebo neprávem, typ římské suverenity? To představovalo historický problém, jak si ho

* „s její vojenskou kostrou“ se v rukopisu nenachází; místo toho je v něm: „je to země zruinovaná absolutismem“.

kladlo 17. století. Teď pro Boulainvillierse už není problémem, zda právo zůstává, nebo ne, zda je oprávněné, aby jedno právo nahradilo druhé. Takto se už vůbec problémy nekladou. V podstatě nejde o to vědět, zda byly římský nebo francký režim legitimní, nebo ne. Problémem je otázka, jaké byly vnitřní problémy porážky, to znamená, v čem římská vláda (zda legitimní nebo ne nepředstavuje problém) byla logicky absurdní nebo politicky proti sobě samé. Je to onen pověstný problém příčin velikosti a úpadku Římanů, jenž se stal jedním z velikých témat historické nebo politické literatury 18. století¹⁰ a které po Boulainvilliersovi převezme ve velmi přesném smyslu Montesquieu.¹¹ Je tomu tak proto, že se poprvé objevuje analýza politicko-ekonomického typu tam, kde se až dosud uvažovalo jen o problému přenesení práva, změny práva, proměny absolutistického práva v právo germánského typu, to znamená, že se uvažuje podle zcela jiného modelu. Problém příčin úpadku Římanů se takto stává modelem pro zcela nový typ historické analýzy. Tolik tedy k prvnímu souboru analýz, jež lze nalézt u Boulainvillierse. Poněkud systematizují, ale je tomu tak jen proto, že se pokouším postupovat trochu rychleji.

Druhým problémem nebo skupinou problémů, kterými se budu zabývat po problematice Galie a Římanů jako příkladem Boulainvilliersových analýz, je problém týkající se Franků. Kdo jsou ti Frankové, kteří vstoupili do Galie? Je to problém, který odpovídá onomu, o kterém jsem se vám právě zmiňoval: co dodalo sílu těm relativně málo početným, nevzdělaným, barbarským lidem, že mohli skutečně vstoupit do Galie a zničit nejúžasnější z dosud známých říší? Bylo tedy třeba poukázat na sílu Franků, v kontrastu vůči slabosti Římanů. Nejprve o síle Franků: těžili z toho, o čem se Římané domnívali, že se bez toho mohou obejít, totiž z existence válečnické aristokracie. Francká společnost se zcela organizovala na základě svých válečníků, kteří navzdory tomu, že se za nimi skrývalo množství lidí, kteří byli otroky (nebo v každém případě závislými služebníky), představovali v podstatě jediný svobodný lid, protože germánský lid se v podstatě skládal z *Leute*, z *leudes*, což byl lid ve zbrani, tedy protiklad žoldnéřů. Na druhé straně tito ozbrojení lidé, tato válečnická aristokracie, si volili krále, jehož jedinou funkcí bylo řešit v dobách míru rozpory nebo právní problémy. Králové tedy jsou jen civilními úředníky, ničím více. Navíc jsou králové voleni na základě všeobecného souhlasu skupinami *leudes*, skupinami ozbrojených lidí. Pouze v dobách válek – když je zapotřebí mít silnou organizaci

a jednotnou moc – si vybírali vůdce, jehož vůdcovství se řídí zcela jinými zásadami a jež je absolutní. Vůdce je válečným vůdcem, není to nezbytně král civilní společnosti, ale může jím být v některých případech. Někdo jako Chlodvík – mající určitou [...] historickou důležitost – byl současně civilním arbitrem, civilním úředníkem, zvoleným proto, aby řešil rozpory, ale potom byl rovněž válečným vůdcem. V každém případě se jednalo o společnost, kde přinejmenším v dobách míru byla moc minimální, a tudíž v ní panovala maximální svoboda.

Nuže, jaká je svoboda, jíž se těšili lidé z této válečnické aristokracie? Není to vůbec svoboda daná nezávislostí, není to vůbec ona svoboda, na jejímž základě v podstatě respektujeme druhé lidi. Svoboda, z níž se těšili germánské válečníky, byla bytostně svobodou egoismu, chtivosti, touhy po boji, touhy po dobývání a loupeži. Svoboda těchto válečníků není svobodou tolerance a rovnosti pro všechny; je to svoboda, jež může být naplněna pouze nadvládou. To znamená, že tato svoboda, daleka toho být svobodou úcty, byla svobodou krutosti. A Freret, jeden z Boulainvilliersových následovníků, až se bude zabývat etymologií slova „franc“, řekne o něm, že v žádném případě neznamena „svobodný“ ve smyslu, v jakém mu rozumíme nyní, nýbrž v podstatě znamená „krutý“, *ferox*. Slovo „franc“ má přesně tytéž konotace jako latinské slovo *ferox*, má všechny jeho významy, říká Freret, příznivé i nepříznivé. Znamená „hrdý, nezdolný, pyšný, krutý“.¹² A takto tedy začíná onen pověstný velký portrét „barbara“, se kterým se setkáme až na konci 19. století a samozřejmě u Nietzsche, [pro něhož] se svoboda bude rovnat krutosti, jež je choutkou moci a lačností, neschopností sloužit, zato však touhou, jež je vždycky připravena podmaňovat, zosobněná barbarem „nezdvořilých a hrubých mravů, nenávisť k římským jménům, jazyku, zvykům. Milovníkem svobody, statečným, lehkomyšlným, nevěrným, prahnoucím po zisku, netrpělivým, neklidným“^{13*} atd.: to jsou epiteta, jichž užíval Boulainvilliers a jeho následovníci pro popis toho nového, velkého, plavovlasého barbara, který takto prostřednictvím jejich textů slavnostně vstoupil do evropské historie, chci říci do evropské historiografie.

Tento portrét velké plavovlasé zuřivosti Germánů umožňuje vysvětlit, za prvé jak franští válečníci mohli a nutně museli při příchodu do Galie odmítnout veškerou asimilaci s Galořímany, a zejména

* Citát v uvozovkách se nachází v rukopise.

jakékoli podrobení se císařskému právu. Byli mnohem svobodnější, chci říci mnohem hrdější, arogantnější atd., než aby připustili, že by se válečný vůdce mohl stát suverénem v římském smyslu slova. Jako svobodní lidé příliš toužili dobývat a ovládat, než aby se samostatně, individuálně nezmocňovali galské země. Takže král, který byl [...] jejich válečným vůdcem, se nestal vítězstvím Franků vlastníkem galské země, nýbrž každý válečník těžil sám a přímo z vítězství a z dobytí; vyhradil si část galské země. Vzdáleně to je – nechávám stranou všechny složité detaily Boulainvilliersovy analýzy – začátek feudalismu. Každý se skutečně zmocnil kusu země; král měl pro sebe své území, neexistovalo tedy žádné právo typu římské suverenity nad celkem galského území. A tím, že se takto franští válečníci stali nezávislími a individuálními vlastníky, zde nebyl žádný důvod k tomu, aby nad sebou uznávali krále, jenž by se jaksí stal dědicem římských císařů.

A právě zde začíná historie soissonske vázy. O čem pojednává tato historie? Určitě ji znáte ze svých školních učebnic. Je to vynález Boulainvillierse, jeho předchůdců i jeho následovníků. Převzali tuto historiku od Řehoře z Toursu, a ta se pak stala důvodem pro nekonečné historické diskuse. Když Chlodvík, nevím už po jaké bitvě,¹⁴ rozdělával kořist, nebo spíše předsedal jako civilní úředník rozdělování kořisti, a řekl, jak víte, ohledně nějaké vázy: „Tuhle bych si přál!“, zvedl se jeden z válečníků se slovy: „Ty na tu vázu nemáš přednostní právo, protože ač jsi nakrásně králem, budeš se přesto dělit o kořist s ostatními. Nemáš žádné přednostní právo, nemáš žádné právo na první a svrchované vlastnictví toho, co se získalo válkou. Co se získalo válkou, musí být rozděleno do svrchovaného vlastnictví různým vítězům a král nemá žádnou přednost.“ Toto je první fáze historie soissonske vázy. K druhé se vrátíme později.

Boulainvilliersův popis germánské komunity tedy umožňuje vysvětlit, že Germáni absolutně odmítali římskou organizaci moci. Umožňuje však rovněž vysvětlit, jak a proč se mohlo navzdory všemu udržet ono dobytí zalidněné a bohaté Galie chudým a málo početným lidem. I zde je zajímavé srovnání s Anglií. Vzpomenete si, že se Angličané rovněž střetávali s tímto problémem: jak bylo možné, že se šedesát tisíc normanských válečníků mohlo usadit a udržet v Anglii? Boulainvilliers má stejný problém. Ale hle, jak ho řeší. Říká toto: Jestliže Frankové dokázali udržet tuto dobytou zemi, pak proto, že jako první opatření nejen že neposkytli Galům zbraně, ale zabavili jim je, tak aby zůstávala uvnitř země určitá, zcela izolovaná

vojenská kasta, jasně odlišená od ostatních, kasta vojenská a výhradně germánská. Galové už nemají zbraně, zato se jim přenechávají jejich půda, protože Germáni či Frankové se budou věnovat jen boji. Jedni tedy budou bojovat, druzí zůstanou na své půdě a budou ji vzdělávat. Jen se bude po nich žádat určitý povinný poplatek, který musí Germánům umožňovat vykonávat jejich vojenské zaměstnání. Jde o povinné poplatky, které jistě nejsou malé, ale jsou mnohem menší než daně, jaké se pokoušeli vybírat Římané. Mnohem menší, protože kvantitativně méně závažné, a to zejména proto, že když Římané vyžadovali po venkovanech peněžní daň pro své žoldnéře, venkované jim ji nemohli odvádět. Nyní se vyžadují jen povinné naturální dávky, a těm lze vždycky dostat. Mezi galskými venkovany, po kterých se vyžadují jen naturální dávky, a onou válečnou kastou už proto nepanuje nepřítelství. Takže je zde jakási francá Galie, šťastná, stabilní, mnohem méně chudá, než byla římská Galie koncem římské okupace. Jedni jako druzí, Galové a Frankové byli – říká Boulainvilliers – šťastní z klidného vlastnictví toho, co měli: Frankové z píle Galů a Galové z bezpečí, které jim poskytovali Frankové. Tady máme jakési jádro toho, co vynalezl, jak víte, Boulainvilliers: totiž feudalismus jako historicko-právní systém, charakteristický pro společnost, pro evropské společnosti od 6., 7., 8. století až téměř po 15. století. Před Boulainvilliersovými analýzami ani historikové, ani právníci nedokázali tento feudální systém vymezit. Klima politicko-právní jednoty feudalismu je jaksí dáno oním blahem jedné vojenské kasty podporované a vydržované venkovskou populací, která jí odvádí naturální dávky.

Třetím celkem, který Boulainvilliers analyzuje a který bych chtěl vymezit, protože je důležitý, představuje série skutečností, která způsobila, že tato šlechta, spíše válečnická aristokracie, jež se usadila v Galii, mohla nakonec ztratit tolik podstatného ze své moci a ze svého bohatství, že ji nakonec spoutala monarchická moc. Analýza, kterou učinil Boulainvilliers, vypadá zhruba takto: francý král byl tedy na začátku králem ze souběhu dvou okolností v tom smyslu, že jako válečný vůdce byl ustavován jen po čas války. V důsledku toho platil absolutní ráz jeho moci jen po dobu trvání války. Na druhé straně jako civilní úředník nepatřil k jedné a téže dynastii: nebylo zde žádné nástupnické právo; bylo nutné ho volit. Nuže, tento suverén, tento vůdce vzešlý se souběhu dvou okolností, se pomalu stával trvalým, dědičným a absolutním monarchou, jakého znala většina evropských monarchií – a zejména monarchie francouzská. Jak došlo k této pro-

měně? Především samotnou skutečností dobytí, samotným vojenským úspěchem, skutečností, že se málo početné vojsko usadilo v nesmírně veliké zemi, o níž se dalo alespoň na začátku předpokládat, že bude vzdorovat. Je tedy normální, že francké vojsko zůstávalo v obsazené Galii ve zbrani. A tedy ten, jenž byl jen válečným vůdcem po dobu války, zůstal, ze skutečnosti obsazení, současně válečným i civilním vůdcem. Vojenská organizace se tedy udržuje ze samého faktu okupace. Udržuje se, nikoli však bez problémů, bez nesnází, bez revolt právě ze strany Franků, franckých válečníků, kteří nechtějí připustit, aby vojenská diktatura trvala i v míru. Takže král, aby udržel svou moc, byl rovněž nucen obracet se na žoldněře, které získával právě z onoho galského lidu, který měl zůstat odzbrojen, nebo z ciziny. Hle, jak se začala válečnická aristokracie dostávat do sevření mezi monarchickou mocí, jež se pokoušela udržet svůj absolutistický ráz, a galský lid, který poznenáhla povolával sám monarcha, aby udržel svou absolutní moc.

Právě zde se setkáváme s druhou epizodou soissonske vázy. Je to okamžik, kdy Chlodvík, který se nesmířil se tím, že se nesměl ucházet o vázu, rozpoznal při vojenské přehlídce válečníka, který mu zabránil si onu vázu přisvojit. A dobrý Chlodvík, uchopiv svou velkou sekýru, rozbil válečnickovi lebku, řka: „Vzpomeň si na soissonskou vázu.“ To je přesně okamžik, kdy ten, kdo měl být jen civilním úředníkem - Chlodvík -, využil vojenskou formu své moci dokonce pro uspořádání civilní záležitosti. Využil vojenské přehlídky, to je formy, jež dává najevo absolutní ráz jeho moci, aby vyřídil problém, který měl být jen problémem civilním. Absolutní monarcha se tedy rodí v okamžiku, kdy začíná vojenská podoba moci a disciplíny organizovat civilní právo.

Druhá, důležitější operace, jejímž prostřednictvím nabyla civilní moc absolutní podoby, je tato: na jedné straně se tedy civilní moc obracela ke galskému lidu, aby získala bandu žoldněřů. Ale vytvářela se také jiná aliance, totiž spojení královské moci se starou galskou aristokracií. Hle, jak Boulainvilliers postupuje ve své analýze. Říká toto: Jaké to byly vrstvy galských obyvatel, které nejvíce trpěly, když přišli Frankové? Nebyli to ani tak venkované (kteří naopak zjistili, že se jejich peněžní daně mění v naturální dávky), ale galská aristokracie, jejíž pozemky samozřejmě konfiskovali germánští franští válečníci. Právě tato aristokracie byla připravena o majetek. Trpěla tím, a co tedy učinila? Zůstalo jí pouze jediné útočiště, protože už neměla svou půdu a protože také zmizel římský stát; tím jediným útlukem byla cír-

kev. Galská aristokracie se tedy uchýlila k církvi; nejen že rozvinula církevní aparát, nýbrž prostřednictvím církve jednak prohloubila, rozšířila svůj vliv na lid celým systémem věr, který uvedla do oběhu; v církvi rovněž rozšířila svou znalost latiny a za třetí pěstovala římské právo, jež mělo absolutistickou podobu. Takže zcela přirozeně, jakmile se franští panovníci museli opřít na jedné straně o lid proti germánské aristokracii a jakmile museli na druhé straně zakládat stát (nebo v každopádně monarchii) římského typu, jaké lepší spojení mohli nalézt než ty, kteří na jedné straně vykonávali takový vliv na lid a na druhé straně znali kvůli latině tak dobře římské právo? Zcela přirozeně to byla galská aristokracie, galská šlechta, jež se předtím uchýlila k církvi, která se stala přirozeným spojencem nových monarchů právě v tom okamžiku, kdy se pokoušeli vybudovat svůj absolutismus. A také církev se takto stala velkým spojencem absolutní monarchie pro svou latinu, římské právo, soudní praxi.

Vidíte, že Boulainvilliers přišel na něco velmi důležitého, co by bylo možno nazvat jazykem vědění, systémem jazyk - vědění. Ukazuje, jak došlo k vyřazení válečnické aristokracie prostřednictvím aliance monarchie a lidu, prostřednictvím církve, latiny a právní praxe. Latina se stala státním jazykem, jazykem vědění a jazykem práva. A jestliže šlechta ztratila svou moc, pak potud, že náležela k jinému lingvistickému systému. Šlechta mluvila germánskými jazyky, latinu neznala. V okamžiku tedy, kdy se ustavoval celý nový právní systém prostřednictvím latinských výnosů, ani nerozuměla tomu, co se jí přihodilo. A rozuměla tomu tak málo - a bylo tak důležité, aby tomu nerozuměla, že zejména církev na jedné a král na druhé straně, učinili vše možné pro to, aby šlechta zůstala nevědomou. Boulainvilliers napsal celé dějiny šlechtické výchovy, aby ukázal, že jestliže církev kladla například takový důraz na život na onom světě jako na jediný důvod pro bytí v tomto světě, pak tomu bylo v podstatě proto, aby dobře vzdělané lidi přesvědčila, že vlastně nic z toho, co se dalo zde, nebylo důležité, a že to podstatné z jejich osudu se mělo odehrát jinde. A tak se stalo, že ti Germáni, tak lační po vlastnictví a po vládě, ti vysocí plavovlasí válečníci, tak odaní přítomnosti, se poznenáhlu proměňovali v osobnosti rytířského typu, křížáckého typu, kteří vůbec nedbali na to, co se dalo na jejich pozemcích a v jejich vlastní zemi, a nakonec přišli o své majetky a svou moc. Křížové výpravy jako velká cesta do zasněžených předstáv pro Boulainvillierse výraz pro to, co se událo, když se tato šlechta zcela obrátila k onomu světu. Co se vlastně dalo na tomto světě,

na vlastní půdě této šlechty, zatímco byla v Jeruzalémě?! Král, církev, stará galská šlechta, ti všichni manipulovali se zákony v latině s cílem zbavit ji její půdy a jejích práv.

Proto Boulainvilliers volá – po čem? V podstatě ovšem – a to probíhá celým jeho dílem – nikoli po revoltě šlechty zbavené svých práv, jak tomu bylo například u anglických parlamentních (a zejména lidových) historiografů 17. století. To, k čemu šlechtu vyzýval, bylo v podstatě znovuotevření vědění: znovu otevřít vlastní paměť, uvědomit si, znovu získat povědomí a vědění. Především k tomu Boulainvilliers vyzývá šlechtu: „Nezískáte zpět moc, jestliže nezískáte zpět ta vědění, jichž jste byli zbaveni – nebo spíše, jež jste se nikdy nepokoušeli mít. Ve skutečnosti totiž jste se vždy bili, aniž byste si uvědomovali, že od určitého okamžiku se skutečná bitva, přinejmenším uvnitř společnosti, už nevede zbraněmi, ale věděním.“ Naši předkové – tvrdí Boulainvilliers – s rozmarnou domýšlivostí ignorovali, kým byli. Panovalo u nich věčné zapomínání na sebe samé, jež snad pocházelo z hlouposti nebo z očarování. Získat si znovu vědomí sebe, odkrýt zdroje vědění a paměti se rovná obžalobě všech mystifikací dějin. A tím, že si šlechta znovu získá vědomí sebe sama, že se znovu zapojí do osnovy vědění, tím se bude moci stát znovu silou, vystupovat jako subjekt dějin. Klást se jako síla v dějinách vyžaduje v první fázi znovu se uvědomit a znovu se vepsat do řádu vědění.

To je tedy určitý počet témat, která jsem vybral z rozsáhlého Boulainvilliersova díla a která, jak mi připadá, zavádějí jistý typ analýzy, jenž se stane dozajista základem pro všechny historicko-politické analýzy od 18. století až dodneška. Proč jsou tyto analýzy důležité? Především pro obecný primát přikládání válce. Domnívám se ovšem, že to, co je zejména důležité, protože primát přikládání válce v těchto analýzách představuje formu, již v nich na sebe bere válečný vztah, je role, kterou mu přisuzuje Boulainvilliers. Domnívám se totiž, že Boulainvilliers k tomu, aby využil válku tak, jak to dělá, když chápe válku jako analyzátor společnosti, provádí tři následné generalizace. Za první ji zevšeobecňuje ve vztahu k základům práva; za druhé ji zevšeobecňuje ve vztahu k formě bitvy; za třetí ji zevšeobecňuje ve vztahu k faktu invaze a k onomu recipročnímu faktu invaze, jímž je revolta. Tyto tři generalizace bych si nyní přál trochu odkrýt.

Za první generalizace války ve vztahu k právu a k základům práva. V předchozích analýzách – francouzských protestantů 16. stole-

tí, francouzských členů parlamentů 17. století a členů anglického parlamentu z téhož období – válka představuje jistou epizodu zlomu, jenž pozastavuje platnost práva a zvrací ho. Válka je převodní mechanismus umožňující přejít od jednoho právního systému k druhému. U Boulainvillierse válka tuto roli nehraje, válka právo nepřerušuje. Válka ve skutečnosti právo zcela překrývá, překrývá dokonce zcela přirozené právo, až se stane neskutečným, abstraktním a jaksi fiktivním. Boulainvilliers poskytuje tři důkazy toho, že válka zcela zakryla přirozené právo natolik, že se stalo pouhou neužitečnou abstrakcí; tuto myšlenku zpracovává třemi způsoby. Nejprve historicky, kdy tvrdí toto: můžeme probírat dějiny jak chceme a ve všech směrech, v žádném případě nikdy nenalezneme přirozená práva. To, co se historikové domnívali, že našli například u Sasů nebo u Keltů, to znamená jakési malé místo, malý ostrůvek přirozeného práva, to vše je absolutně falešné. Všude se shledáme jen s čímsi, co je buď prostě samotná válka (za Francouzů došlo k invazi Franků, za Galořímanů došlo k invazi Germánů), nebo nerovnosti, které prozrazují války a násilí. Tak například již Galové se dělili na urozené a neurozené. Rovněž u Médů, u Peršanů se shledáte s aristokracií a s lidem. Což zřetelně dokazuje, že za tím vším byly boje, násilnosti a války. A ostatně, když pozorujeme, že se ve společnosti nebo ve státě zeslabují rozdíly mezi aristokracií a lidem, můžeme si být vždy jisti, že stát začíná upadat. Řecko a Řím ztratily svoje postavení, a dokonce zmizely jako státy, jakmile jejich aristokracie začala upadat. Všude jsou tedy nerovnosti, všude násilí, zakládající nerovnost, všude jsou války. Neexistují společnosti, jež by se mohly udržet bez tohoto druhu válečného napětí mezi aristokracií a lidovou masou.

Teoretické provedení této myšlenky je následující. Boulainvilliers píše: Lze samozřejmě uvažovat o jisté původní svobodě, jež předcházela jakémukoli panství, moci, válce, otroctví, avšak taková svoboda, kterou si lze představovat jako panující mezi jedinci, způsobující naprostou rovnost všech lidí navzájem, by ve skutečnosti jako svazek svoboda – rovnost nutně byla čímsi bez síly a obsahu. Protože ... co je to svoboda? Svoboda samozřejmě nespočívá v bránění tomu, aby nebyla pošlapávána svoboda jiných lidí, protože tehdy by už nešlo o svobodu. V čem spočívá svoboda? Svoboda spočívá v moci vzít, v moci přivlastňovat si, v moci využívat, vládnout, vynuocovat si poslušnost. Prvním kritériem svobody je schopnost zbavovat svobody druhé lidi. K čemu by byla dobrá, v čem by konkrétně spočívalo být svobodný, kdyby nebylo možné pošlapávat svobodu dru-

hých? Toto je první vyjádření svobody. Pro Boulainvillierse je tedy svoboda pravým opakem rovnosti. Což vyjadřují akty diferencování, nadvlády, války, celý systém vztahů síly. Svoboda, která se neprojevuje vztahem nerovné síly, je nutně abstraktní, nemohoucí, slabá svoboda.

Odtud se odvíjí historické a teoretické provedení Boulainvilliersovy myšlenky: připusťme, jak tvrdí (a znovu hodně schematizují), že opravdu přirozené právo existovalo v daném okamžiku, v jakémsi zakladatelském okamžiku dějin, takové právo, jež by činilo lidi jednak svobodnými, jednak rovnoprávními. Taková svoboda je natolik slabá, protože abstraktní, fiktivní, bez skutečného obsahu, že by nutně zmizela v kontaktu s historickou silou takové svobody, jež se projevuje jako nerovnost. A existovalo-li někde, v nějakém okamžiku něco jako ona přirozená svoboda, jako ona rovnostářská svoboda vyjadřovaná přirozeným právem, neodporovalo by to historickému zákonu, jenž způsobuje, že svoboda je silná, zdatná a plná jen tehdy, je-li to svoboda některých lidí zajištěná na úkor druhých; tedy jen tehdy, existuje-li společnost, která zajišťuje bytostnou nerovnost?

Přirozený zákon rovnosti zůstává slabý vůči zákonu nerovnosti, který stanoví dějiny. Je tedy normální, aby přirozený zákon rovnosti definitivně ustoupil dějinnému zákonu nerovnosti. Přirozený zákon právě proto, že byl původním zákonem, není zakladatelský, jak tvrdí právníci, ale byl prekludován větší silou dějin. Dějinný zákon je vždy silnější než přirozený zákon. Boulainvilliers to zdůrazňuje, když praví, že dějiny dospěly nakonec k tomu, že stvořily přirozený zákon protikladu svobody a rovnosti a že tento přirozený zákon je silnější než zákon vepsaný v tom, co nazýváme přirozeným právem. Větší síla dějin v poměru k síle přírody: to je to, co nakonec způsobilo, že dějiny zcela překryly přírodu. Příroda již nemůže mluvit, jakmile začnou dějiny, protože ve válce dějin s přírodou vždy vyhrávají dějiny. Mezi přírodou a dějinami existuje vztah síly a převaha je jednoznačně na straně dějin. Takže, přirozené právo neexistuje, nebo nanejvýš jako poražené: představuje vždy velkého poraženého v dějinách, je tím „druhým“ (je jako Galové ve vztahu k Římanům, jako Galořímáné ve vztahu ke Germánům). Dějiny jsou, chcete-li, germánstvím ve vztahu k přírodě. Takže, první generalizace: je to válka, která zcela překrývá dějiny, místo aby byla pouhým otřesem a přerušením.

Druhá generalizace války – ve vztahu k formě bitvy. Je pravda, dle Boulainvillierse, že dobytí, invaze, vyhraná nebo prohraná bitva určuje

jí, jaký je vztah síly; ale ve skutečnosti byl tento vztah, který se projevuje v bitvě, stanoven před ní, a to něčím jiným než předchozími bitvami. Co je to, co ustavuje vztah síly a co vede k tomu, že jeden národ bitvu vyhraje, zatímco druhý ji prohraje? Nuže, je to povaha a organizace vojenských institucí, je to armáda, jsou to vojenské instituce. Jsou důležité proto, že jednak umožňují získat vítězství, jednak že umožňují uspořádat celou společnost. Boulainvilliers považuje v podstatě za důležité to, co fakticky vede k tomu, že považuje válku za princip analýzy určité společnosti, to, co je pro něho určující pro organizaci společnosti, totiž problém vojenské organizace, nebo jednoduše řečeno otázka, kdo má zbraně? Organizace Germánů se opírala v podstatě o skutečnost, že někteří – *leudes* – měli zbraně, zatímco jiní je neměli. Pro režim ve francké Galii bylo charakteristické, že se dbalo na to, aby byly Galům odebrány zbraně, jejichž držení bylo vyhrazeno Germánům (které jako ozbrojence museli vydržovat Galové). Změny v tomto systému se začaly dostavovat, když se začaly porušovat zákony ohledně dělby v držení zbraní ve společnosti, když Římané začali povolávat žoldnéře, když franští králové organizovali milice, když Filip II. August povolal cizí rytíře atd. Počínaje tímto okamžikem bylo narušeno jednoduché uspořádání, které umožňovalo Germánům, a jen jim, neboli válečnické aristokracii, nosit zbraně.

Nuže, tento problém vlastnictví zbraní – a právě v tomto smyslu může posloužit jako východisko obecné analýzy společnosti – je na jedné straně samozřejmě spojen s technickými problémy. Řekneme-li například rytíři, hovoříme o kopích, těžkých brněních atd., ale hovoříme rovněž o málo početné armádě bohatých lidí. Kdo naopak bude mluvit o lučištnících, o lehkých brněních, ten bude mluvit o početné armádě. Odtud vidíme, jak se rýsuje celá série ekonomických a institucionálních problémů: existuje-li armáda složená z rytířů, těžká a málo početná armáda rytířů, pak jsou nezbytně omezeny královské pravomoci, protože král nemůže platit příliš nákladnou armádu rytířů. Naopak s armádou složenou z pěšáků se dostáváme k početné armádě, kterou si králové mohou platit; odtud plyne vzrůst královské moci, ale rovněž vzrůst daní. Takže vidíte, že tentokrát už to není tak, že by válka zanechala svou stopu na společenském tělese prostřednictvím faktu invaze, ale prostřednictvím vojenských institucí, jež působí trvalými důsledky na celé společenské uspořádání. V důsledku toho to, co slouží jako prostředek analýzy společnosti, to již nemá povahu jednoduché dvojice útočníci/napadení, vítězové/poražení, vzpomínka na bitvu u Hastingsu nebo vzpomínka na

invazi Franků. Není to již onen jednoduchý binární mechanismus, který označí pečeti války celé společenské těleso, ale je to válka, uchopená před bitvou a po bitvě, válka jako způsob vedení války, jako způsob přípravy a organizace války. Válka pochopená jako přidělení zbraní, povaha zbraní, jako techniky bitev, nábor a přidělování vojáků, daně na armádu; válka jako vnitřní instituce, a nikoli již jako surová událost bitvy: toto je operátor Boulainvilliersových analýz. Jestliže dospívá k psaní dějin francouzské společnosti, tak potud, že se stále drží oné nitě, jež v pozadí bitvy a invaze ukazuje na vojenskou instituci a za ní na celek institucí země a jejího hospodářství. Válka, to je všeobecná ekonomie zbraní, ekonomie lidí ozbrojených a lidí beze zbraně, nacházejících se v daném státě – včetně hospodářství a všech k válčení se vztahujících institucí.

Konečně třetí generalizace války v Boulainvilliersově analýze, nikoli ve vztahu k faktu bitvy, nýbrž ve vztahu k systému invaze – vzpoura, což byly dva velké články použité k znovunalezení války ve společnosti (například v anglické historiografii 17. století). Boulainvilliersovým problémem tedy není znovu objevit, kdy došlo k invazi, jaké byly její důsledky; ani v jednoduchém poukázání na to, zda-li došlo ke vzpouře, nebo ne. Ale to, čeho si přeje dosáhnout, je ukázat, jak určitý vztah síly, který se projevil invazí a bitvou, se poznamená a zastřeně zvrátil. Problémem anglických historiografů bylo znovu odhalit ve všech institucích, kde se nacházeli ti silní (Normané) a kde ti slabí (Sasové). Boulainvilliersův problém spočíval v tom, dozvědět se, jak to, že se silní stali slabými, a jak se slabí stali silnými. Právě tento problém přechodu síly do slabosti a slabosti v sílu byl pro jeho analýzu podstatný.

Boulainvilliers analyzoval a popisoval tuto proměnu nejprve na základě toho, co by bylo možné pojmenovat jako určení vnitřních mechanismů zvratu; pro ně je snadné nalézt příklady. Co dalo francouzské aristokracii její sílu – zcela na začátku toho, co se bude nazývat středověk? Byla to skutečnost, že si Frankové potom, co napadli a okupovali Galii, sami a bezprostředně přivlastnili zemi. Stali se tedy přímo pozemkovými vlastníky, z čehož těžili dávky v naturáliích, jež jednak zajišťovaly klid venkovského obyvatelstva a jednak byly základem pro samu sílu rytířstva. Nuže, bylo to právě toto: totiž to, co bylo jejich silou, to se stalo poznamenáním principem jejich slabosti, to vedlo k rozptýlení šlechty na jejich državy a k tomu, že jsouce vydržováni dávkami za účelem vedení války, byli na jedné straně odsunuti z blízkosti krále, kterého ustavili, a na druhé straně se za-

bývali jen válkou, a to také válkou mezi sebou. V důsledku toho zanedbávali vše, co mohlo být výchovou, vzděláním, učením se latině, znalostí. Z toho všeho bude pocházet jejich budoucí bezmocnost.

Opačný příklad poskytuje galská aristokracie, jež se na počátku francké invaze nacházela na nejvyšším stupni slabosti: všichni galští vlastníci byli všeho zbaveni. A právě tato slabost se historicky, nutným vývojem, stala jejich silou. Skutečnost, že byli vyhnáni ze svých držav, je odkázala k církvi, což jim dalo možnost nabýt vlivu na lid a současně jim to poskytlo příležitost, jak získat právní znalosti. Takto se poznamená dostávali do blízkosti krále jako jeho poradci a v důsledku toho mohli nabýt politické moci a ekonomického bohatství, které jim kdysi uniklo. Forma, prvky, které oslabily galskou aristokracii, se od jistého okamžiku zase staly základem jejího opětovného vzestupu.

Problém, který Boulainvilliers analyzuje, tedy není, kdo zvítězil, a kdo byl poražen, nýbrž, kdo se stal silný, a kdo se stal slabý. To znamená, že se dějiny nyní jeví v podstatě jako kalkul poměru sil. K čemu tato analýza nutně vede, pokud je zapotřebí popsat mechanismy poměru sil? Vede k tomu, že se ona jednoduchá velká dichotomie vítězů/poražených už nehodí zcela k popisu celého procesu. Od okamžiku, kdy se silný stává slabým a slabý se mění v silného, bude nutné používat nové protiklady, nová rozštěpení, nová rozdělení: slabí se budou navzájem spojovat, silní se budou snažit uzavírat spojenectví s jedněmi proti druhým. Co mělo ještě v epoše invazí povahu velké masivní bitvy armády proti armádě, Franků proti Galům, Normanů proti Sasům, dvou velkých národních mas, se začne mnoha způsoby členit, dělit, transformovat. A tak se objeví rozličné boje, včetně zvrátů front, náhodných aliancí, víceméně trvalých seskupení: spojenectví monarchické moci se starou galskou šlechtou; podpora lidu tomuto uskupení; rozpad tiché dohody mezi franskými válečníky a galskými vesničany, jakmile zchudlí franští válečníci začnou stupňovat své požadavky a začnou vyžadovat zvýšené dávky atd. Veškerý tento nepatrný systém podpory, spojenectví, vnitřních konfliktů, to vše se nyní začne nějak zevšeobecňovat v jinou podobu války oproti té, kterou historikové až do 17. století pojímali v podstatě ještě jako velké invazní střetnutí.

Až do 17. století válka opravdu platila v podstatě za válku jedné masy proti druhé mase. Boulainvilliers naopak činí z každého společenského vztahu vztah válečný, společenské vztahy rozděluje tisíci různými způsoby a válce dodává vzhled jakéhosi trvalého stavu,

jenž panuje mezi skupinami, frontami, jakými taktickými jednotkami, které buď civilizují jedna druhou, nebo se staví proti sobě, nebo naopak uzavírají vzájemné spojení. Nevyskytují se tu již ony velké a početné stabilní masy, je tu mnohonásobná válka, v jistém smyslu válka všech proti všem, samozřejmě nikoli všeobecná válka v onom abstraktním a – jak se domnívám – nereálném smyslu, jaký jí dával Hobbes, když hovořil o válce všech proti všem a pokoušel se ukázat, že to není válka všech proti všem, která by byla operátorem v nitru společenského tělesa. Naopak u Boulainvillierse se setkáme se zevšeobecnělou válkou, která proniká jak celou společností, tak jejími celými dějinami; nikoli ovšem jako válka jedinců proti jedincům, nýbrž jako válka skupin proti skupinám. A právě toto zevšeobecnění války je, jak si myslím, pro Boulainvillierse charakteristické.

Na závěr bych chtěl zodpovědět otázku, k čemu vede ono trojnásobné zevšeobecnění války. K tomuto: díky němu dospěl totiž Boulainvilliers tam, kam právní historikové [...].* Pro ty historiky, kteří vyprávěli dějiny, jako by se odbývaly uvnitř veřejného práva, uvnitř státu, válka v podstatě představovala zlom v právu, záhadu, cosi temného nebo surovou událost, kterou bylo nutné uchopit tak, jak byla a která nejenže nepředstavovala princip srozumitelnosti – to nepadalo v úvahu, ale naopak představovala princip přeryvu. Tady je to naopak válka, která náhle umožní jako dešifrovací mřížka pochopit sám přeryv v právu, a jež tedy umožní určit poměr sil, jaký trvale podpírá určitý právní vztah. Boulainvilliers tedy dokáže integrovat události – které dosud představovaly jen násilí a hrubá data – jako války, invaze, změny do celé tkaniny obsahů a proroctví, jež pokrývají celou společnost (protože, jak jste viděli, dotýká se to práva, ekonomie, daní, náboženství, věr, vzdělání, jazykové praxe, právních institucí). Historie, vycházejíc ze samotného faktu války a z analýzy učiněné v pojmech války, bude moci uvést do vztahu všechny tyto věci: válku, náboženství, politiku, mravy a charaktery, a stane se tedy principem umožňujícím porozumět společnosti. Pro Boulainvil-

* Na tomto místě byl záznam přerušen. V rukopise stojí doslova: „V jistém smyslu je to vždy analogie právního problému: jak dochází ke zrodu suverenity. Tentokrát však nejde o to, znázornit historickým vyprávěním kontinuitu nějaké suverenity, která je legitimní, protože se nachází od začátku do konce v právním prostředí.“

Jde o to vyjádřit, jak se rodí zvláštní instituce, novodobá podoba absolutistického státu hrou vztahů síly, jež jsou jakýmsi druhem toho, co je obecně válka mezi národy.“

lierse je to tedy válka, která činí společnost srozumitelnou, a já si myslím, že také pro veškerý historický diskurs. Když hovořím o dešifrovací mřížce, nechci samozřejmě tvrdit, že je pravda to, co říká Boulainvilliers. Pravděpodobně lze prokázat kus po kuse, že je nepravdivé vše, co tvrdí. Řekl bych pouze, že to lze prokázat. Například o diskursu, který se v 17. století vedl o trójském původu nebo o emigraci Franků, kteří údajně v jistém okamžiku za vedení jakéhosi Sigovège opustili Galii a kteří se tam později měli vrátit, nelze tvrdit, že odpovídá našemu režimu pravdy a omylu. Pro nás je to v termínech pravdy nebo omylu nestanovitelné. Naopak dešifrovací mřížka, kterou přiložil Boulainvilliers, nastolila – domnívám se – jistý režim, jistou schopnost odlišit pravdu/omyl, kterou lze použít na diskurs samotného Boulainvillierse a jež může ostatně vést k tomu, abychom řekli, že jeho diskurs je nepravdivý jako celek a že je nepravdivý v detailu. A dokonce, chcete-li, že je úplně falešný. Nicméně platí, že je to tato dešifrovací mřížka, jež byla stanovena pro náš historický diskurs. A právě vyjdeme-li z porozumění tohoto typu, můžeme se nyní vyslovovat o tom, co je, a co není pravdivé v Boulainvilliersově diskursu.

Kladl bych rovněž důraz na to, že Boulainvilliers tím, že pojal vztah síly v podobě jakési trvalé války v nitru společnosti, mohl použít – tentokrát však v historických pojmech – typ analýzy, s níž se shledáváme u Machiavelliho. Machiavelli ovšem popisoval vztah sil v podstatě jako techniku politiky určenou pro vladaře. Vztah síly se ale napříště stává historickým objektem, který někdo jiný než vladař – někdo jako národ (aristokracie nebo později buržoazie atd.) – dokáže vystihnout a určit v nitru svých dějin. Vztah síly, který byl bytostně politickým objektem – se nyní stává historickým objektem nebo spíše historicko-politickým objektem, jelikož právě analýzou tohoto vztahu síly si například šlechta dokáže uvědomit samu sebe, znovu nalézt své vědění, stát se znovu politickou silou v poli politických sil. Vytvoření historicko-politického pole, působení historie v politickém zápasu, to bylo umožněno od okamžiku, kdy v diskursu, jakým byl diskurs Boulainvillierse, se mohl stát tento vztah síly (jenž býval vyhrazen vladaři) předmětem vědění nějaké skupiny, národa, menšiny, třídy atd. Zde se začíná organizace historicko-politického pole. Působení historie v politice, užívání politiky jako kalkulu poměru sil v dějinách, to vše se spojuje zde.

Ještě jedna poznámka. Totiž jak vidíte, dospíváme k myšlence, že se válka v podstatě stala pravdivostní maticí pro historický diskurs.

„Pravdivostní matrice pro historický diskurs“ chce vyjádřit toto: v protikladu vůči tomu, o čem nás chtěly přesvědčit filosofie nebo právo, pravda a *logos* nezačínají tam, kde končí násilí. Naopak, teprve když začala šlechta vést svou politickou válku jak proti třetímu stavu, tak proti monarchii, mohlo se ustanovit uvnitř této války a v promyšlené dějin jako války něco jako historický diskurs, který nyní známe.

Předposlední poznámka: Víte, že podle jednoho běžného mínění to jsou třídy nacházející se na vzestupu, které jsou nositelkami univerzálních hodnot a mohutné schopnosti racionality. Stálo smrtelnou námahu prokázat, že to byla buržoazie, která vynalezla historii, protože historie – jak všichni vědí – je racionalita sama, a že buržoazie 18. století jako třída na vzestupu v sobě nesla jak univerzálnost, tak racionalitu. Nuže, já se domnívám, že když se podíváme na věci více zblízka, nalezneme příklad třídy, jež právě v míře, v jaké se nacházela v úplném úpadku, zbavená své politické a ekonomické moci, přišla s jistou historickou racionalitou, které se vzápětí zmocnila buržoazie a potom proletariát. Já však neřeknu, že francouzská aristokracie vynalezla historii proto, že se nacházela v úpadku. Válku mohla učinit svým tématem právě proto, že vedla válku, přičemž válka byla současně východiskem diskursu, podmínkou pro vynoření se jistého historického a referenčního diskursu, předmětem tohoto diskursu, jsou současně východiskem pro tento diskurs a tím, o čem mluví.

Konečně poslední poznámka: jestliže se jednoho dne, sto let po Boulainvilliersovi, a tudíž dvě století po anglických historících, mohl Clausewitz vyjádřit, že válka je politika pokračující jinými prostředky, pak tomu bylo proto, že někdo v 17. století, na přelomu 17. a 18. století dokázal analyzovat, vyjádřit a ukázat politiku jako válku, jež pokračuje jinými prostředky.

Poznámky

- ¹ Viz výše, přednáška z 28. ledna; srov. rovněž přednášku z 11. února.
- ² „Kolektivní slovo užívané pro vyjádření podstatného množství lidí, kteří obývají jistou rozlohu země, ohraničenou určitými mezemi, a kteří poslouchají jednu vládu.“ (Heslo „Národ“ v *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Lucques 1758, sv. XI, s. 29–30)
- ³ E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce le Tiers-État?*, cit. vyd. O Sieyèsovi viz níže, přednáška z 10. března.
- ⁴ O Augustovi Thierrym viz touž přednášku.
- ⁵ O Françoisi Guizotovi viz touž přednášku.
- ⁶ Joachim hrabě d'Estaing, *Dissertation sur la noblesse d'extraction...*, c. d.
- ⁷ Viz výše, přednáška z 10. března.
- ⁸ Viz tamtéž.
- ⁹ M. Foucault analyzuje v této (a v následující) přednášce historické dílo Boulainvillierse na základě textů uvedených v poznámkách 21 a 22 přednášky z 11. února, zejména *Mémoires sur l'histoire du gouvernement de la France*, in: *État de la France...* c. d.; *Histoire de l'ancien gouvernement de la France...*, c. d.; *Dissertation sur la noblesse française servant de Préface aux Mémoires de la maison de Croix et de Boulainvilliers*, in: A. Devyver, *Le Sang épuré...*, c. d.; *Mémoires présentés Mgr. le duc d'Orléans...*, c. d.
- ¹⁰ Tato literatura začíná Machiavellim (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* [1513–1517], Firenze 1531), pokračuje v ní Bossuet (*Discours sur l'Histoire universelle*, Paris 1681), E. W. Montagu (*Reflections on the Rise and Fall of the Ancient Republics*, London 1759), A. Ferguson (*The History of the Progress and Termination of the Roman Republic*, London 1783) a vrcholí dílem Edwarda Gibbona, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London 1776–1788, 6 sv.
- ¹¹ Charles-Louis de Montesquieu, *Considérations sur les cause de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Amsterdam 1734.
- ¹² Viz N. Freret, *De l'origine des Français et de leur établissement dans la Gaule*, in: *Œuvres complètes*, Paris 1796–1799, sv. V, Paris, rok VII, s. 202.
- ¹³ Viz F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral; eine Streitschrift*, Leipzig 1887, Erste Abhandlung: „Gut und Böse“, „Gut und Schlecht“, § 11; Zweite Abhandlung: „Schuld“, „Schlechtes Gewissen und Verwandtes“, § 16, 17 a 18 (francouzský překlad *La Généalogie de la morale*, etc., Paris, Gallimard 1971); viz rovněž *Morgenröte; Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, Chemnitz 1881, Zweites Buch, § 112 (francouzský překlad *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*, Paris, Gallimard 1970). Viz citát z Boulainvillierse in: A. Devyver, *Le Sang épuré ...*, c. d., s. 508: „Byli ostatně velikými milov-

níky svobody, stateční, lehkomyšní, nevěrní, prahnoucí po zisku, neklidní, netrpěliví: takto je líčili staří autoři.“

¹⁴ Jde o dobytí Soissonsu na Římanu Syagriovi roku 486.

PŘEDNÁŠKA 25. ÚNORA 1976

Boulainvilliers a ustavení historicko-politického kontinua. - Historicismus. - Tragédie a veřejné právo. - Ústřední správa dějin. - Problematika osvícenství a genealogie vědění. - Čtyři operace oborového vědění a jejich důsledky. - Filosofie a věda. - Ukáznění vědění.

Když jsem vám přednášel o Boulainvilliersovi, nechtěl jsem vůbec ukázat, že s ním začíná cosi jako historie, protože tu konečně neexistuje žádný důvod pro tvrzení, že by se historie zrodila spíše s ním než například s právníky 16. století, kteří kolacionovali památky veřejného práva; nebo spíše než s oněmi členy parlamentů, kteří pátrali po celé 17. století v archivech a judikatuře státu, jaké že by mohly být základní zákony království; nebo s těmi benediktiny, kteří byli od konce 16. století velkými sběrateli listin. Ve skutečnosti to, co se s Boulainvilliersem ustanovilo počátkem 18. století, je něco -, domnívám se, co představuje jisté historicko-politické pole. V jakém smyslu? Především v tomto: tím, že si Boulainvilliers vzal za předmět národ, či spíše národy, analyzoval - za institucemi, událostmi, králi a jejich mocí - cosi jiného, ony společnosti, jak se dobově říkalo, které vážou zároveň zájmy, zvyky a zákony. Tím, že si toto vzal za předmět svého zkoumání, provedl dvojí konverzi. Zabýval se na jedné straně (a já věřím, že to bylo po prvé, kdy k tomu došlo) dějinami poddaných - to znamená, že přešel ve vztahu k moci na druhou stranu; započal s poskytováním dějinného statutu něčemu, co se v 19. století stalo s Micheletem historií lidu, jednoho nebo mnoha.¹ Odhalil jistou dějinnou materii, která se nacházela na druhé straně mocenského vztahu. Tuto novou dějinnou materii však neanalyzoval jako nehybnou substanci, nýbrž jako sílu nebo síly, přičemž sama moc byla jen jednou z nich, zvláštní silou, nejpodivnější ze všech sil, které spolu zápasily v nitru společenského tělesa. Moc je mocí malé skupiny těch, kdož ji vykonávají, ale kteří nemají sílu; a přece bude tato moc nakonec nejsilnější ze všech, silou, již neodolá žádná jiná, vyjma násilí nebo vzpoury. To, co Boulainvilliers objevil, bylo to, že historie by neměla být historií moci, nýbrž

historií onoho monstrózního spojení, podivného v každém případě, jehož záhadu nemohla přesně zúžit nebo popsat žádná právní fikce, to je spojení původních sil lidu a nakonec konstituované síly čehosi, co sílu nemá, a přece je u moci.

Boulainvilliers tím, že přemístil osu, gravitační střed své analýzy, dokázal cosi důležitého. Především proto, že definoval princip toho, co by bylo možné nazvat relačním charakterem moci: moc není vlastnictví, není to pravomoc; moc je vždy jen vztah, který nelze, který se nesmí studovat jinak než jako funkce mezi, mezi nimiž se tento vztah odehrává. Nelze tedy psát ani dějiny králů, ani dějiny lidu, nýbrž dějiny toho, co utváří tvář i tvář oběma ony dvě meze, z nichž jedna nikdy nepředstavuje nekonečno, druhá nikdy nulový bod. Boulainvilliers tím, že psal historii tak, že analyzoval relační ráz moci a že ho analyzoval v dějinách, odmítal – a to je, jak se domnívám, další rys jeho operace – právní model suverenity, který až dosud představoval jediný způsob, jak promýšlet vztah mezi lidem a monarchou nebo ještě mezi lidem a těmi, kteří vládnou. Boulainvilliers popsal fenomén moci v historických termínech dominance a hry vztahů moci, nikoli v právnických termínech suverenity. A do uvedeného pole umístil předmět své historické analýzy.

Boulainvilliers si takto stanovil za předmět moc, pojatou bytostně jako vztah, a nikoli jako cosi adekvátního právní formě suverenity, a tím, že definoval pole sil, na němž se odehrává mocenský vztah, učinil předmětem historického vědění totéž, co už analyzoval Machiavelli,² ovšem v předem daných pojmech strategie – nazírané pouze ze strany moci a Vladaře. Ano, lze říci, že Machiavelli udělal něco jiného, než že poskytl Vladaři rady, vážné nebo ironické – to je jiná otázka – pro řízení a organizaci moci; a že je konečně samotný text *Vladaře* pln historických odkazů. A lze také říci, že Machiavelli napsal *Pojednání o prvních deseti knihách Tita Livie* atd. Ale ve skutečnosti dějiny pro Machiavelliho nepředstavují oblast, v níž lze analyzovat mocenské vztahy. Pro Machiavelliho jsou dějiny jen místem, které poskytuje příklady, jsou pro něj jakousi sbírkou poučení nebo taktických modelů pro výkon moci. Pro Machiavelliho dějiny vždy jen registrují mocenské vztahy a kalkuly, k nimž poskytly tyto vztahy příležitost.

Naopak pro Boulainvillierse (a to je důležité, jak se domnívám), mocenský vztah a hra moci představují samotnou substanci dějin. Jestliže jsou dějiny, jestliže jsou události, jestliže se stane něco, co si lze a co je třeba si pamatovat, pak je tomu právě proto, že se me-

zi lidmi odehrávají mocenské vztahy, vztahy síly a jistá mocenská hra. Pro Boulainvillierse mají proto historické vyprávění a politický kalkul přesně stejný předmět. Historické vyprávění a politický kalkul nemají bezpochyby stejný účel, ale to, o čem hovoří, oč jde v onom vyprávění a v onom kalkulu, vytváří skutečnou kontinuitu. Jak se domnívám, u Boulainvillierse nalzáme poprvé historicko-politické *continuum*. V jiném smyslu lze rovněž říci, že Boulainvilliers otevřel jisté historicko-politické pole, a to z tohoto důvodu: řekl jsem vám a domnívám se, že to má základní význam pro pochopení toho, na základě čeho se Boulainvilliers vyslovoval, že mu záleželo na tom, kritizovat vědění intendantů, kritizovat onen druh vládní analýzy a programu, kterou intendanti, nebo obecně monarchická administrativa, neustále navrhovali moci. Je pravda, že se Boulainvilliers radikálně stavěl proti tomuto vědění, ale tak, že zpětně implantoval do nitra svého vlastního diskursu a pro své vlastní účely ty analýzy, s nimiž se shledáváme ve vědění intendantů. Šlo mu o to přivlastnit si jejich analýzy a obrátit je proti systému absolutistické monarchie, jež byla jak místem zrodu, tak polem pro použití tohoto administrativního vědění, tohoto vědění intendantů, tohoto ekonomického vědění.

A jakmile Boulainvilliers analyzuje v průběhu dějin celou sérii určitých vztahů, dejme tomu mezi vojenskou organizací a daňovým systémem, pak v podstatě dělá jen to, že přizpůsobuje, nebo spíše užívá ke svým historickým analýzám formu zprávy, typ srozumitelnosti, model relací, jež odpovídaly přesně tomu, co ze své strany definovalo administrativní vědění, vědění daňového systému, vědění intendantů. Tak například, když Boulainvilliers vysvětluje vztah mezi žoldnéřským vojskem, vzrůstem daňové zátěže, zadlužením venkovanů, nemožností obchodovat se zemědělskými produkty, zabývá se jen tím, ovšem v historické dimenzi, na co se tázala epocha intendantů nebo finančníků za vlády Ludvíka XIV. Přesně s týmiž spekulacemi se setkáte u osobností, jako byli například Boisguilbert³ nebo Vauban.⁴ Vztah mezi zadlužováním pozemků a růstem městského bohatství byl rovněž významný pro diskuse po celý konec 17. a začátek 18. století. Jedná se tedy o stejný způsob porozumění, s jakým se setkáváme ve vědění intendantů a v Boulainvilliersových historických analýzách; jako první použil právě on tento typ vztahu na vlastní jádro historického vyprávění. Jinak řečeno, Boulainvilliers použil jako princip porozumění dějinám to, co bylo až dosud racionálním principem v oblasti státní správy. Za nejdůležitější jev, jak se domní-

vám, lze považovat skutečnost, že historické vyprávění a správa státu navazují kontinuitu. Historicko-politické *continuum* zde představuje užití modelu správní racionality státu jako spekulativní dešifrovací mřížky pro dějiny. Je to *continuum*, jež umožní napříště mluvit o dějinách a analyzovat řízení státu podle stejného slovníku a podle stejné dešifrovací mřížky či kalkulu.

Domnívám se konečně, že Boulainvilliers vytvořil historicko-politické *continuum* také proto, že měl, jak tvrdil, přesný a zvláštní projekt, totiž navrátit šlechtě paměť, kterou ztratila, a vědění, jež vždy zanedbávala. Boulainvilliers tím, že se snažil vrátit šlechtě paměť a vědění, chtěl dosáhnout toho, aby získala zpět sílu, aby se rekonstitovala jako síla mezi silami společenského pole. Proto pro Boulainvillierse chopit se slova ohledně dějin, vyprávět určitou historii se nerovná pouhému popisu jistého poměru sil, není to pouhé použití téhož způsobu poznávání, jehož až dosud používala vláda, ku prospěchu například šlechty. Šlo současně o to, změnit poměry sil přímo v jejich uspořádání a jejich současné rovnováze. Historie pouze neanalyzuje, či nedešifruje síly, nýbrž je proměňuje. V důsledku toho kontrola historického vědění, skutečnost, že mám pravdu v rámci historického vědění, krátce: pronášení pravdy o dějinách se rovná zaujetí rozhodující strategické pozice.

Abychom toto všechno shrnuli, lze říci, že konstituování historicko-politického pole se projevuje přechodem od takových dějin, jejichž posláním bylo až dosud vyslovovat se o právu prostřednictvím příběhů o činech hrdinů nebo králů, o jejich bitvách, jejich válkách atd., přechodem od dějin, které se vyslovovaly o právu vyprávěním o válkách, k takovým dějinám, jež nyní vedou válku tím, že dešifrují válku a boj, jež jsou přítomné ve všech institucích práva a míru. Historie se tedy stala věděním o bojích, jež se samo rozvíjí a působí na nějakém poli bojů: politický zápas a historické vědění jsou napříště navzájem svázány. A jestliže je nepochybně pravda, že nikdy nebyly střety, jež by nedoprovázely vzpomínky, paměť, různé rituály zapamatování, pak se domnívám, že nyní, počínaje 18. stoletím, se vpisuje politický život a vědění do reálných zápasů společnosti, a strategie, kalkul, který je imanentní těmto bojům, se utvářejí podle historického vědění, které dešifruje a analyzuje použití síly. Vynoření se této specificky novodobé dimenze politiky nelze pochopit, aniž bychom pochopili, jak se stalo od 18. století historické vědění prvkem boje: současně popisem bojů i zbraní boje. Tedy organizováním tohoto historicko-politického boje. Historie nám přinesla

myšlenku, že se nacházíme ve válce a že prostřednictvím dějin vedeme válku.

K tomu upozornění na dva pojmy, než se vrátíme k oné válce, která je vedena prostřednictvím dějin národů. První poznámka nejprve k otázce *historicismu*. Všichni samozřejmě vědí, že historicismus je nejhorší věcí na světě. Neexistuje filosofie hodná toho jména, neexistuje teorie společnosti, neexistuje jen trochu důstojná nebo vznešená epistemologie, jež by samozřejmě neměly za povinnost radikálně bojovat proti plytkosti historicismu. Nikdo by se neodvážil přiznat, že je historicistou. A věřím, že by se mohlo snadno ukázat, jak od 19. století všechny velké filosofie byly tak či onak ahistoricistické. Mohlo by se také ukázat, domnívám se, jak všechny vědy o člověku stojí a možná doslova existují na principu své ahistoricity.⁵ Bylo by rovněž možné ukázat, jak historie, historie jako vědní obor, ve svých odkazech (jež v ní vzbuzují takové nadšení) buď k nějaké filosofii dějin nebo k nějaké právní a morální idealitě nebo k vědám o člověku se snaží uniknout tomu, co by mohlo být jejím fatálním a inherentním sklonem k historicismu.

Co je ovšem onen historicismus, jemuž všichni tolik nedůvěřují, nechť je to filosofie, vědy o člověku, historie? Co je to tedy onen historicismus, jež je třeba zažehnat, o což se také novodobá filosofie, věda, a dokonce i politika stále snažily? Nuže, jsem přesvědčen, že historicismus není nic jiného než to, co jsem právě zmínil: ono spojení, ona nepominutelná příslušnost války k historii a naopak, historie k válce. Historické vědění, nechť sahá jakkoli daleko, nenalézá nikdy přirozenost, ani právo, ani řád, ani mír. Nechť sahá jakkoli daleko, historické vědění se setkává jen s neohraničeností války, tj. se silami a jejich vztahy a střetáními a událostmi, v nichž se vždy prozatímně rozhoduje o poměru sil. Historie potkává jen válku, avšak tuto válku historie nikdy nedokáže zcela přesáhnout; historie nedokáže nikdy obejít válku, ani nalézt její základní zákony, ani vnutit meze, zcela prostě z toho důvodu, že je to válka sama, která nese historické vědění, prochází, proniká a určuje je. Historické vědění zůstává vždy jen zbraní ve válce nebo ještě taktickou dispozicí uvnitř této války. Válka se tedy vede dějinami a prostřednictvím historie, jež ji vypráví. A zase historie může vždy jen rozluštit tu válku, kterou sama vede nebo jež prochází skrze ni.

Nuže, domnívám se, že ono bytostné spojení historického vědění a praxe války je zhruba to, co konstituuje jádro historicismu, jádro, jež je současně neredukovatelné a jež má být vždy vymýceno kvůli

ideji, která byla bez ustání znovu vznášena po jedno nebo dvě tisíciletí a již můžeme nazývat „platónskou“ (i když je vždy nutné nedůvěřovat obecnému připisování nebohému Platónovi všeho toho, co chceme zakázat); ideji, jež je spojena pravděpodobně s celým uspořádáním západního vědění a jež vyjadřuje přesvědčení, že přece vědění a pravda musí náležet k seznamu řádu a míru, že vědění a pravdu nemůžeme nikdy hledat na straně násilí, bezřádí a války. Pokud se týče této ideje (málo záleží na tom, je-li platónská nebo ne), že vědění a pravda nemohou náležet k válce, ale že musí patřit k řádu a míru, myslím, že důležité je to, že moderní stát ji za našich dnů znovu velice uplatňuje pomocí toho, co by bylo možno nazvat „disciplinarizací“ vědění v 18. století. A je to tato idea, která nám činí historicismus nesnesitelným, která nám znemožňuje přijímat něco, co je nepřerušitelným kruhem, jenž k sobě váže historické vědění a války, o nichž toto vědění současně vypráví, a které jím přesto procházejí. Problém tedy, a chcete-li, první úkol: pokusit se být historici, to znamená analyzovat tento věčný a nepominutelný vztah mezi válkou, o níž vypráví historie, a historií, již prochází válka, kterou ona vypravuje. Právě v této linii se tedy pokusím pokračovat v oné stručné historii Galů a Franků, kterou jsem započal.

Tolik k první poznámce, k prvnímu *excursu* ohledně historicismu. Druhá záležitost: téma, které jsem před chvílí naznačil, totiž disciplinarizace vědění v 18. století. Tím, že se historie, historie válek a válka skrze historii, stala velkým diskursivním aparátem, jehož pomocí se vyjadřovala v 18. století kritika státu, tím, že se vztah válka/historie stal podmínkou vymoření se „politiky“ [...], bylo funkcí řádu obnovit kontinuitu svého diskursu.*

[V okamžiku, kdy se právníci obraceli k archivům, aby z nich vytěžili základní zákony království, se rýsovala historie historiků, jež nepředstavovala sebechválu moci. Nesmíme zapomínat, že v 17. století nejen ve Francii byla tragédie jednou z velkých rituálních forem, jimiž se projevovalo veřejné právo a v nichž se debatovalo o jeho problémech. Nuže, Shakespearovy „historické“ tragédie jsou tragédiemi práva a krále, v podstatě soustředěné na problém uzurpátora a zchátalosti, královraždy a zrodu nové bytosti konstituované korunovací krále. Jak může nějakému jedinci poskytnout násilí, intrika, vražda a válka veřejnou moc, jež má dát vládnout míru, spravedlnosti, řádu

* Úprava smyslu podle záznamu byla nesnadná. Osmnáct prvních stran rukopisu bylo proto přemístěno na konec přednášky.

a štěstí? Jak se může z bezpráví zrodit zákon? Zatímco se v téže době teorie a historie práva snažily spřádat nepřerušenu kontinuitu veřejné moci, Shakespearova tragédie naopak úporně rozdrápá⁶ tuto ránu, toto opakované poranění, k němuž dochází na těle královského majestátu, jakmile dojde k násilné smrti králů a nastolení nelegitimních panovníků. Domnívám se tedy, že shakespearovská tragédie představuje alespoň jednou svou osou jakýsi druh ceremonie, rituálu opětovného připomínání si problémů veřejného práva. Totéž by bylo možné říci o francouzské tragédii od Corneille a možná ještě více o tragédii, jejímž autorem byl Racine. A ostatně, jestlipak, obecně vzato, nebyla rovněž řecká tragédie bytostně vždy tragédií práva? Domnívám se, že mezi tragédií a právem, mezi tragédií a veřejným právem se nachází zásadní, bytostná příslušnost, stejně jako se pravděpodobně nachází bytostná příslušnost mezi románem a normou. Na tragédii a právo, na román a normu – na to vše by patrně bylo třeba se podívat.

V každém případě tragédie ve Francii 17. století rovněž nějak reprezentuje veřejné právo, reprezentuje historicko-právní veřejnou moc. Až na to ovšem – a to představuje zásadní rozdíl oproti Shakespearovi (genialitu ponechejme stranou) –, že francouzská klasická tragédie pojednává většinou pouze o antických králich. Je to nepochybně zakódování spojené s politickou opatrností. Ale nelze konečně zapomenout na to, že mezi všemi důvody tohoto odkazování na antiku je toto: monarchické právo v 17. století ve Francii, a zejména za Ludvíka XIV. se představovalo svou formou, a dokonce kontinuitou své historie, jako by v přímé linii navazovalo na antické monarchie. Je to týž typ moci a týž typ monarchie, s nímž se shledáváme u Augusta nebo Nerona, možná u Pyrrha a potom u Ludvíka XIV. Francouzská klasická tragédie odkazuje k antice, avšak vyskytuje se v ní rovněž ona instituce, jež se zdá trochu omezovat tragickou působnost tragédie a zvrhá ji do divadla galantnosti a intriky: je v ní přítomen dvůr. Antická tragédie a dvorská tragédie. Ale co je to dvůr, jestliže není – a to zjevně za Ludvíka XIV. – rovněž lekcí z veřejného práva? Bytostnou funkcí dvora je konstituovat, upravovat místo pro každodenní a stálé vystupování královské moci v jejím lesku. Dvůr je v podstatě permanentní rituální operací, započínanou znovu den za dnem, jež rekvilifikuje určitého jedince, jednoho člověka v krále, monarchu, panovníka. Dvůr ve svém monotónním rituálu, to je neustále obnovovaná operace, pomocí níž jeden člověk, který vstává, který se prochází, který jí, jenž má své lásky a své vášně, je současně tímto způsobem,

na základě této operace, a aniž by z toho bylo cokoli vyloučeno, panovníkem. Specifická dvorská operace rituálu a ceremoniálu spočívá právě v tomto: vydávat lásku panovníka za panovnickou, jeho stravování za panovnické a stejně tak jeho vstávání a uléhání na lože. A zatímco dvůr bez ustání rekvatifikuje každodennost v panovníka, v osobu monarchy, jenž je samotnou substancí monarchie, tragédie dosahuje téhož obráceně: chcete-li, tragédie páře a znovu sešívá to, co dvorský ceremoniální rituál každý den nastoluje.

Co činí klasická, racinovská tragédie? Má za funkci – je to v každém případě jedna z jejích os – konstituovat rub ceremonie, ukázat zdrásanou ceremonii, okamžik, kdy držitel veřejné moci, panovník, se poznenáhla rozkládá v člověka vášně, hněvu, pomsty, lásky, incestu atd. a kdy nastává problém poznat, zda potom, kdy došlo k rozložení osobnosti panovníka ve vášnivého člověka, se bude moci znovu zrodit a dát dohromady osobnost krále-suveréna: smrt a zmrtvýchvstání těla krále v srdci monarchy. Racinovská tragédie se zabývá mnohem více právním než psychologickým problémem. Viděno z tohoto hlediska snadno pochopíte, že když Ludvík XIV. žádal po Racinovi, aby se stal jeho historiografem, prostě pokračoval v linii toho, co bylo až do té doby historiografií monarchie, tj. opěvováním moci, ovšem současně dovoloval Racinovi pokračovat v tom, co vykonával jako spisovatel tragédií. V zásadě po něm požadoval, aby jako historiograf sepsal pátý akt šťastné tragédie, to je vzestup soukromé osoby, člověka dvora a srdce, až k bodu, kdy se stává válečným vůdcem a monarchou, nositelem suverenity. Svěřit svou historiografii básníkovi tragédií v podstatě neznamenal opustit řád práva, vůbec to neznamenal zradit starou funkci historie, kterou bylo vyslovovat se o právu, a to o právu suverénního státu. Znamenalo to naopak – z nutnosti dané absolutismem krále – návrat k nečistší a nejelementárnější funkci královské historiografie v této absolutistické monarchii, kde se, na což nesmíme zapomínat, v důsledku podivného sklonu k archaismu proměňovala ceremonie moci v intenzivní politickou chvíli, a kde dvůr jako ceremonie moci poskytoval každodenní lekci z veřejného práva, kde představoval jeho každodenní manifestaci. Lze pochopit, že historie krále mohla takto znovu nabýt své čisté, jakoby magicky poetické podoby. Historie krále se nemohla vyhnout tomu, aby se znovu nestala chvalozpěvem samotné moci nad sebou. Tedy absolutismus, dvorský ceremoniál, ilustrace veřejného práva, klasická tragédie, historiografie krále: toto vše, domnívám se, patřilo k témuž celku.

Promiňte tyto spekulace o Racinovi a historiografii. Přeskočíme jedno století (století, jež zahájil právě Boulainvilliers) a vezmeme si posledního z absolutistických monarchů a jeho posledního historiografa, Ludvíka XVI. a Jakoba-Nicolase Moreaua, vzdáleného Racinova následovníka, o němž jsem vám již pověděl několik slov a jenž byl oním administrátorem, oním ministrem pro historii, jehož Ludvík XVI. jmenoval kolem roku 1780. Kým je Moreau, pokud ho srovnáme s Racinem? Je to nebezpečná paralela, možná však nikoli v neprospěch toho, o kom bychom si to mysleli. Jistě, Moreau je učený obránce krále, který měl ve svém životě řadu příležitostí k obraně. Obránce, to je role, kterou měl, když byl jmenován k roku 1780 – v okamžiku, kdy právě byla práva monarchie napadána jménem historie, a to z mnoha různých horizontů, nejen ze strany šlechty, nýbrž rovněž členy parlamentu, a také měšťanstvem. Je to okamžik, kdy se historie právě stává diskursem, jímž každý „národ“ (národ v uvozovkách), a v každém případě každý stav, každá třída chce uplatnit svoje vlastní právo; okamžik, kdy se historie stává, chcete-li, obecným diskursem politických zápasů. V tomto okamžiku tedy dochází k vytvoření ministerstva pro historii. A právě k tomu mně namítnete: že by historie opravdu natolik unikla státu, když sto let po Racinovi vidíme, že se objevuje historiograf, který je přinejmenším stejně vázán na stát, protože opravdu vykonává, jak jsem právě řekl, ne-li ministerskou, přinejmenším administrativní funkci?

Oč tedy šlo při tomto založení ústřední administrativy historie? Šlo o to, aby král získal výzbroj pro tuto politickou bitvu, protože byl koneckonců jen jednou silou mezi ostatními a jimi napadanou. Šlo rovněž o to pokusit se nastolit jakýsi vynucený směr v těchto historicko-politických zápasech. Šlo o to zakódovat jednou provždy onen diskurs historie, tak aby mohl být včleněn do praxe státu. Z toho plynuly úkoly, které obdržel Moreau: kolacionovat úřední spisy státní správy, poskytovat jí je k dispozici (nejprve finanční, pak další) a nakonec zpřístupnit tyto dokumenty, celý tento poklad lidem, které bude král platit, aby tento výzkum provedli.⁷ Přihlédneme-li k tomu, že Moreau není Racine, že Ludvík XVI. není Ludvík XIV. a že jsme daleko slavnostního popisu přechodu přes Rýn – jaký je rozdíl mezi Moreauem a Racinem, mezi starou historiografií (již nacházíme v její jaksi nečistší podobě na konci 17. století) a onou historií koncem 18. století, které se ujímá a nad níž přebírá kontrolu stát? Lze snad tvrdit, že historie přestala být diskursem státu o sobě samém, jakmile bylo možné opustit dvorskou historiografii jen proto, aby upadla

do historiografie administrativního typu? Já se domnívám, že rozdíl je podstatný a že v každém případě vyžaduje, aby byl změněn.

A k tomu nový *excursus*, chcete-li. To, čím se odlišuje, co bychom mohli nazvat historií věd, od genealogie vědění, je to, že se historie věd klade bytostně na osu představovanou zhruba linií poznání - pravda, nebo každopádně osou, jež postupuje od struktury poznání k požadavku pravdy. V protikladu vůči historii věd genealogie vědění se klade na jinou osu, na osu diskurs - moc nebo, chcete-li, na osu diskursivní praxe - mocenský stfět. Nuže, mně připadá, že když ji použijeme na toto období, privilegované z mnoha důvodů, jakým je 18. století, když ji použijeme na tuto oblast, genealogie vědění musí nejprve uniknout z problematiky osvícenství. Musí uniknout tomu, co v epoše osvícenství (a ostatně v 19. a 20. století rovněž) bylo popisováno jako pokrok, jako boj znalosti proti neznalosti, jako boj rozumu proti přeludům, zkušenosti proti předsudkům, rozumových úvah proti omylu atd. Tomu všemu, co bylo popisováno a symbolizováno jako postup světla rozptylujícího tmu, a to je to, čeho je třeba se zbavit, jak se domnívám: [naopak je třeba] postřehnout, že v průběhu 18. století místo onoho vztahu světla a tmy, znalosti a neznalosti nastalo něco velmi odlišného: nesmírný a mnohonásobný boj nikoli tedy mezi znalostí a neznalostí, ale nesmírný a mnohonásobný souboj *mnoha* vědění navzájem - vědění, jež si oponují navzájem svou vlastní morfologií, svými navzájem znepřátelenými držiteli a svými vlastními mocenskými důsledky.

Poukážu zde na jeden nebo dva příklady, jež mě na chvíli vzdálí od historie - na problém, chcete-li, technického, technologického vědění. Často se tvrdí, že 18. století je stoletím, kdy se objevují technická vědění. Ve skutečnosti došlo v 18. století k něčemu zcela jinému. Především k pluralitní, polymorfní, mnohonásobné, rozptýlené existenci rozličných vědění, jež existovala včetně svých odlišností podle geografických regionů, podle velikosti podniků, dílen atd. - hovořím zde o technologických znalostech, není-liž pravda - podle sociálních kategorií, výchovy, bohatství jejich držitelů. A tato vědění spolu navzájem zápasila, stála proti sobě ve společnosti, v níž se tajemství technologického vědění rovnalo bohatství a v níž nezávislost těchto vědění na sobě navzájem znamenala rovněž individuální nezávislost. Tedy mnohočetné vědění, vědění-tajemství, vědění působící jako bohatství a jako záruka nezávislosti: technologické vědění působilo právě v takovémto rozdrobení. Nuže, v míře, v jaké se rozvíjely jak výrobní síly, tak ekonomické potřeby, stoupala cena

těchto vědění, jejich vzájemný zápas, vymezení jejich nezávislosti, požadavky na utajení, to vše sílilo a bylo napjatější. Současně se rozvíjely procesy přisvojování, konfiskování, zmocňování se menších, dílčích, lokálnějších, více řemeslných vědění těmi většími, chci říci těmi obecnějšími, více průmyslovými, jež se dostávaly snadněji do oběhu; docházelo k jakémusi nesmírnému ekonomicko-politickému zápasu o tato vědění, ohledně těchto vědění, ohledně jejich šíření a jejich heterogenosti; k nesmírnému boji ohledně ekonomických a mocenských důsledků spojených s výlučným vlastnictvím určitého vědění, jeho šíření a jeho tajemství. Právě v této podobě mnohačetných, nezávislých, heterogenních a tajných vědění je třeba promyšlet to, co bylo nazváno vývojem technologického vědění v 18. století: právě v této podobě mnohočetnosti, a nikoli v podobě pokroku dne oproti noci, znalosti nad nevědomostí.

Nuže, stát zasáhl do těchto zápasů, do těchto pokusů o přisvojení si vědění, jež byly současně pokusy o jeho zevšeobecnění, zasáhl do nich přímo nebo nepřímou a učinil tak, jak se domnívám, čtyřmi velkými procedurami. Nejprve vyloučením, diskvalifikací toho, co by bylo možno nazvat jako malá, zbytečná a neredukovatelná, ekonomicky nákladná vědění; tedy vylučování a diskvalifikování. Za druhé normalizací jednotlivých vědění navzájem, což umožnilo jejich vzájemné přizpůsobení, umožnilo jejich vzájemnou komunikaci, umožnilo strhnout vzájemné bariéry tajemství a zeměpisného i technického vymezení, krátce způsobilo vzájemnou směřitelnost nejen vědomostí, nýbrž rovněž jejich držitelů; tedy normalizace roztržitých vědění. Třetí operace: hierarchická klasifikace vědění, jež jaksí umožnila poskládat je navzájem, od nejjednodušších a nejobecnějších, jež se současně stala podřízenými věděními, až k nejobecnějším formám, až k nejformálnějším věděními, jež působí současně jako formy, které zahrnují a řídí vědění. Tedy hierarchická klasifikace. A nakonec, na tomto základě, byla možná čtvrtá operace, vedoucí k pyramidální centralizaci, jež umožnila kontrolu jednotlivých vědění, jež zajišťovala výběr a jež umožnila současně předávat zdola nahoru obsah jednotlivých vědění a shora dolů řízení celku a takovou celkovou organizaci, jak je požadováno.

Tomuto organizačnímu pohybu technologických vědění odpovídala celá série praktik, podniků, institucí. Byla to například *Encyklopedie*. Máme ve zvyku spatřovat v *Encyklopedii* jen její stránku politické nebo ideologické opozice vůči monarchii a přinejmenším v jisté podobě opozici vůči katolicismu. Ve skutečnosti její zájem o techno-

logii nespadá na vrub jistého filosofického materialismu, nýbrž fakticky na vrub určité, současně politické a ekonomické operace homogenizace technologických vědomostí. Velké výzkumy o řemeslných metodách, o metalurgických technikách, o těžbě nerostů atd. – tyto velké výzkumy, které se rozvinuly od poloviny až do konce 18. století – odpovídaly onomu záměru normalizovat technické vědomosti. Existence, zakládání a rozvoj vysokých škol, jako byly Škola báňská nebo Škola staveb mostů a silnic,* umožnily stanovit jak kvalitativní, tak kvantitativní úroveň, rozlišení, rozvrstvení mezi různými věděními, což usnadnilo jejich hierarchizaci. A konečně sbor inspektorů, kteří udělovali v celém království pokyny a rady ohledně úprav a užívání těchto technických věd, vykonával centralizační funkci. Já jsem si vzal za příklad vědění technické – totéž by bylo možno říci také ohledně lékařského vědění. Po celou druhou polovinu 18. století vidíme, jak se vyvíjí úsilí homogenizovat, normalizovat, klasifikovat, centralizovat lékařské vědění. Jak dodat obsah a tvar lékařskému vědění, jak vnutit homogenní pravidla praktikám lékařské péče, jak vnutit tato pravidla obyvatelstvu, ani ne tak proto, aby toto vědění sdílelo, ale proto, aby bylo ochotno je přijmout? Stalo se tak zakládáním nemocnic, dispenzářů, založením Královské lékařské společnosti, kodifikací lékařského povolání, prostřednictvím rozsáhlých kampaní za veřejnou hygienu, enormní kampaně ve prospěch hygieny kojenců a dětí atd.⁸

V zásadě se ve všem tomto podnikání, z něhož jsem vám uvedl pouze dva příklady, jednalo o čtyři věci: o selekci, normalizaci, hierarchizaci a centralizaci. Jak právě tyto čtyři operace postupovaly, lze pozorovat prostřednictvím poněkud podrobnějšího studia toho, co nazýváme disciplinující mocí.⁹ Osmnácté století bylo stoletím ukáznění jednotlivých vědění, to je stoletím vzniku vnitřní organizace každého vědění jako disciplíny, jež má své vlastní pole, svá kritéria výběru, která umožňují vyloučit falešné vědění, nevědění, jež má své formy normalizace a homogenizace obsahů, formy hierarchizace a nakonec vnitřní organizaci centralizace těchto znalostí kolem jakési faktické axiomatizace. Jde tedy o uspořádání každého vědění jako disciplíny a na druhé straně o ukáznění těchto takto zevnitř disciplinarizovaných znalostí, o jejich uvedení v oběh, o jejich rozložení, o jejich vzájemnou hierarchizaci do jakéhosi globálního pole

* École des Mines a École des Ponts et Chaussées, tzv. *Grandes Écoles*, k nimž přibyla ještě Polytechnika a École Normales Supérieure (pozn. překl.).

nebo globální disciplíny, kterou právě nazýváme „věda“. Věda neexistovala před 18. stoletím. Existovaly vědy, existovala vědění, existovala rovněž filosofie, přejete-li si. Právě filosofie představovala systém organizace nebo spíše vzájemné komunikace jednotlivých vědění – a v této míře mohla vykonávat efektivní, skutečnou, operativní roli v nitru vývoje znalostí. S disciplinarizací jednotlivých vědění se objevuje ve své polymorfní jedinečnosti současně ona skutečnost a ono donucení, které tvoří nyní jedno tělo s naší kulturou a které říkáme „věda“. Právě v tomto okamžiku a v důsledku uvedeného faktu mizí, jak se domnívám, ona fundamentální a zakladatelská role filosofie. Filosofie nebude hrát napříště žádnou efektivní roli v nitru vědy a v postupech vědění. Současně a recipročně mizí *mathesis* jakožto projekt univerzální vědy, jež by sloužila jak jako formální nástroj, tak jako důsledný základ všech věd. Věda jako obecná doména, jako disciplinární policie dílčích vědění nahradila jak filosofii, tak *mathesis*. A to bude napříště vyvolávat specifické problémy pro disciplinární policii jednotlivých vědění: problémy klasifikace, problémy hierarchizace, problémy vzájemných pozic atd.

Jak víte, 18. století si uvědomilo tuto podstatnou změnu vedoucí k ukáznění jednotlivých vědění a v důsledku toho jak k odsunutí filosofického diskursu působícího ve vědě, tak k odsunutí interního vědeckého projektu *mathesis* pouze v podobě pokroku rozumu. Ale já se domnívám, že uvědomíme-li si dobře, že pod tím, co bylo nazváno pokrokem rozumu, se udála disciplinarizace polymorfních a heterogenních vědění, dokážeme pochopit určité souvislosti. Za prvé objevení se Univerzity. Samozřejmě nikoli objevení se ve striktním slova smyslu, protože univerzity působily, hrály svou roli, existovaly dávno předtím. Ale od konce 18. století a od začátku 19. století – k vytvoření napoleonské univerzity došlo právě tehdy – se objevuje cosi, co je jakýmsi velkým uniformním aparátem vědění, včetně různých stupňů a různých prodloužení, svým vlastním členěním a svými zdánlivými protiklady. Univerzita plní především funkci výběru, nikoli tolik lidí (ale to konečně není natolik důležité) jako výběru vědění. Roli selekce vykonává jakýmsi druhem faktického, ale rovněž právního monopolu, jež vede k tomu, že nějaké vědění, jež se nezrodilo, neutvořilo uvnitř tohoto jakéhosi institucionálního pole – jehož meze jsou ostatně relativně kolísavé, jež však zhruba vytváří univerzitu, oficiální výzkumné organismy – vědění, jež se nachází vně tohoto pole, v přirozeném stavu, zrozené jinde, je automaticky od začátku, ne-li zcela vyloučeno, pak alespoň apriorně diskvalifí-

kováno. Mizí vědec-amatér: to je známý fakt 18. a 19. století. Tedy: selektivní role univerzity, selekce vědění; role rozdělování úrovně, kvality a kvantity vědění na rozdílné roviny; to je role výuky včetně všech bariér existujících mezi různými úrovněmi univerzitního aparátu; role homogenizace těchto vědění prostřednictvím utváření určité vědecké komunity, požívající uznávaný statut; organizace jistého konsenzu a konečně centralizace, přímá nebo nepřímá, prostřednictvím státního aparátu. Objevení se univerzity na začátku 19. století – včetně jejích vlastních navazujících institucí a současně včetně jejích vlastních nejistých hranic – lze tedy pochopit tak, že je důsledkem disciplinarizace vědění, oné proměny jednotlivých vědění ve vědecké disciplíny.

Druhá skutečnost, kterou lze z toho pochopit: jako kdyby došlo k proměně v podobě dogmatismu. Od okamžiku, kdy vznikla jistá podoba kontroly v mechanismu, tedy ve vnitřní disciplíně vědění prostřednictvím k tomu určeného aparátu, tedy od okamžiku, kdy zde je ona forma kontroly, pak, jak jistě chápete, se lze dokonale dobře vzdát něčeho, co by se rovnalo výrokové ortodoxnosti. Nákladné ortodoxnosti, protože tato stará ortodoxnost, tento princip, působící jako způsob náboženské, církevní kontroly vědění, mohl vyvolávat odsuzování, vylučování jistých výpovědí, jež byly vědecky pravdivé a vědecky plodné. Místo této ortodoxnosti – která zasahovala samotné výpovědi, která vybírala mezi těmi, jež byly, nebo nebyly konformistické, mezi těmi, jež byly přijatelné, a jež přijatelné nebyly – disciplína, vnitřní disciplinarizace vědění, k níž došlo v 18. století, dosadila něco jiného: kontrolu. Ta se nevztahuje na obsah výpovědí, na to, zda odpovídají nebo ne určité pravdě, ale na zachování pravidel při stanovení vědeckých výpovědí. Za problém bude považováno znát, kdo mluvil a zda k tomu byl kvalifikován, na jaké rovině se nachází daná výpověď, do jakého celku je možno ji umístit, v čem a v jaké podobě je konformní vůči jiným formám a vůči jiným typologiím vědění. Což na jedné straně současně umožňuje jistý, v určitém smyslu ne-li neomezený, přece jenom mnohem větší liberalismus, pokud se týče samotného obsahu výpovědí, a na druhé straně nekonečně důslednější, obsažnější, rozsáhlejší kontrolu na vlastní rovině výpovědních postupů. A naráz odtud vplynula zcela přirozeně možnost mnohem větší rotace výpovědí, mnohem rychlejší zastarávání pravd; důsledkem bylo odblokování na rovině epistemologie. Stejně jako ortodoxnost mohla ohledně obsahu výpovědí překážet obnovování rezerv vědeckých znalostí, tak naopak

disciplinarizace na rovině formulování výpovědí umožnila mnohem větší rychlost v obnovování výpovědí. Přešlo se, dovolíte-li, od cenzury výpovědí k disciplíně formulování výpovědí nebo ještě od ortodoxnosti k čemusi, co bych nazval „orthologií“, což je forma kontroly vykonávané nyní na základě disciplíny.

Dobrá! Trochu jsem se v tom všem zatoulal... Studovali jsme, mohli jsme ukázat, jak ukázkující techniky moci,¹⁰ pozorované na neelementárnější rovině, na úrovni samého těla jedinců, dokázaly změnit politickou ekonomii moci, modifikovaly její zařízení; jak rovněž tyto disciplinarizační techniky moci působící na tělo vyvolaly nejen kumulaci vědění, nýbrž i jak vedly k vymanění možných oblastí vědění; a potom, jak disciplíny moci uplatňované na těla způsobily, že z těchto podmaněných těl vzešlo cosi jako duše-subjekt, jakési „já“, jakási psýcha atd. Toto vše jsem se pokoušel studovat minulý rok.¹¹ Domnívám se, že by nyní bylo třeba studovat, jak došlo ke vzniku jiné podoby ukáznění, disciplinarizace, současné s onou první, jež se již nevztahuje na těla, ale na vědění. A jak se domnívám, bylo by možné ukázat, jak tato disciplinarizace, jež se vztahuje na vědění, vyprovokovala epistemologické odblokování, novou formu, nové zachovávání pravidel v množení se jednotlivých vědění. Bylo by možné ukázat, jak tato disciplinarizace upravila nový způsob vztahu mezi mocí a věděním. Bylo by možné konečně ukázat, jak na základě těch disciplinovaných vědění se zjevil nový nátlak, už nikoli nátlak pravdy, ale vědy.

To vše nás poněkud vzdaluje od královské historiografie, od Raci-
na a od Moreaua. Bylo by možné vrátit se k analýze (ale já ji zde nepodniknu) a ukázat, jak v samém okamžiku, kdy právě historie, historické vědění, vstupovala na všeobecné pole zápasu, se nacházela z jiných důvodů v podstatě v téže situaci jako technologická vědění, o nichž jsem se vám před chvílí zmiňoval. Tato technologická vědění v jejich roztržitém, v jejich vlastní morfologii, v jejich regionalizaci, v jejich lokálním charakteru včetně tajemství, jež je obklopovalo, představovala současně sázku a nástroj v ekonomickém a politickém boji; a stát zasáhl do tohoto všeobecného vzájemného zápasu technologických vědění svou funkcí disciplinarizace: to je současně selekcí, homogenizací, hierarchizací, centralizací. A historické vědění z docela jiných důvodů vstoupilo zhruba v téže době na pole zápasů a bitev. Nikoli z přímo ekonomických důvodů, nýbrž z důvodu boje, politického boje. Opravdu, když historické vědění, které až doposud bylo součástí onoho diskursu, který o sobě vedl

stát či moc, bylo vyloupeno ze vztahu k této moci a stalo se po celé 18. století nástrojem politického boje, došlo ze strany moci stejným způsobem a z téhož důvodu k pokusu se ho opět zmocnit a ukáznit ho. Založení ministerstva pro historii koncem 18. století, založení onoho velkého archivu, jenž se ostatně měl stát v 19. století Archivní školou,^{8*} víceméně současně se založením Školy báňské a Školy staveb mostů a silnic – ohledně posledně jmenované je tomu poněkud jinak, na tom ale málo záleží – odpovídá rovněž onomu ukáznění vědění. Královské moci šlo o to učinit z historického vědění, z historických vědění disciplínu a ustavit tak státní vědění. S tím rozdílem ovšem oproti technologickému vědění, že pokud historie byla – domnívám se – bytostně antietatickým vědění, docházelo k trvalým střetům mezi historií, státem vytvořenou disciplínou s obsahem oficiální výuky, a jinou, bojovnou historií, vázanou na vědomí bojujících subjektů. Disciplinarizace toto střetání neumenšila. Zatímco pro řád technologie lze zhruba říci, že disciplinarizace, k níž došlo v průběhu 18. století, byla účinná a úspěšná, naopak pokud se týče historického vědění, došlo sice na jedné straně k disciplinarizaci, ta však nejenže ničemu nezabránila, nýbrž nakonec posílila hrou zápasů, vzájemných záporů, popírání historii nestátní, historii necentrovanej, historii bojujících subjektů. A z tohoto hlediska tu máme věčně dvě roviny historického vědomí a vědění, dvě roviny, které se budou samozřejmě od sebe čím dále tím více vzdalovat. Avšak tento odstup jim nikdy nezabrání ve vzájemné existenci: na jedné straně vědění skutečně disciplinarizované v podobě historické disciplíny a na druhé straně polymorfní historické vědomí, rozdělené a bojující, jež není ničím jiným než druhým aspektem, druhou tvář politického vědomí. Právě o těchto věcech, odehrávajících se od konce 18. a na začátku 19. století, se vám pokusím něco přednést.

* Jde o proslulou École de Chartes (pozn. překl.).

Poznámky

¹ J. Michelet, *Le Peuple*, Paris 1846.

² N. Machiavelli, *Il Principe*, Roma 1532; *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, c. d.; *Dell'arte della guerra*, Firenze 1521; *Istorie fiorentine*, Firenze 1532. Foucault se zabýval Machiavellim zejména ve dvou esejích: „Omnes et singulatum“ (1981) a „The Political Technology of Individuals“ (1982); viz rovněž přednášku na Collège de France dne 1. února 1978 „La ‚gouvernementalité‘“ (texty jsou citovány výše, přednáška ze dne 21. ledna, pozn. 13).

³ Pierre le Pesant de Boisguilbert, *Le Détail de la France*, s. 1, 1695; *Faktum de la France* (1707), in: *Économistes financiers du XVIIIe siècle*, Paris 1843; *Testament politique de M. Vauban, Maréchal de France*, s. 1, 1707, 2 sv.; *Dissertation sur la nature des richesses, de l'argent et des tributs*, Paris, s. d.

⁴ Sébastien le Prestre de Vauban, *Méthode générale et facile pour faire le dénombrement des peuples*, Paris 1686; *Projet d'une dixme royale*, s. 1, 1707.

⁵ O ahistoricismu současného vědění srov. zejména *Les Mots et les Choses*, c. d., kap. X, § IV.

⁶ Text v hranaté závorce je uveden podle rukopisu M. Foucaulta.

⁷ Výsledek enormní práce, kterou J.-N. Moreau vykonal, se nachází v *Principes de morale, de politique et de droit public...*, c. d. Jako ilustrace kritérií, kterými se J.-N. Moreau řídil v přípravách této práce a své historie, srov. rovněž *Plan des travaux littéraires ordonnés par Sa majesté...*, c. d.

⁸ Ohledně postupů normalizace lékařského vědění lze odkázat k souboru textů Michela Foucaulta, počínaje *Zrozením kliniky. Archeologie lékařského pohledu* (*Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF 1963), brazilskými přednáškami o dějinách medicíny z roku 1974 (srov. *Dits et Écrits*, III, č. 170, 196 a 229) až konečně po analýzu lékařské policie v „*La politique de la santé au XVIIIe siècle*“ (1976 a 1979, *Dits et Écrits*, III, č. 168 a 257).

⁹ O disciplinární moci a důsledcích, jaké měla na vědění, viz především *Dohlížet a trestat. Zrození vězení* (*Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard 1975).

¹⁰ Srov. zejména kursy v Collège de France, ročník 1971–1972: *Théories et institutions pénales* a ročník 1972–1973: *La société punitive*, in: M. Foucault, *Dits et Écrits*, II.

¹¹ Srov. kurs v Collège de France, ročník 1974–1975: M. Foucault, *Les Anormaux*, Paris, Seuil 1999.

PŘEDNÁŠKA 3. BŘEZNA 1976

Taktické zevšeobecnění historického vědění. - Konstituce, Revoluce a cyklické dějiny. - Divoch a barbar. - Trojí filtrování barbara: taktiky historického diskursu. - Otázky metody: epistemologické pole a antihistoricismus buržoazie. - Reaktivace historického diskursu za Revoluce. - Feudalismus a gotický román.

Posledně jsem vám ukázal, jak se formoval určitý historicko-politický diskurs, jisté historicko-politické pole kolem šlechtické reakce na počátku 18. století. Nyní bych si přál zastavit se v jiném bodu času, totiž u Francouzské revoluce, v jistém okamžiku, kdy lze postihnout, jak se domnívám, dva procesy. Na jedné straně vidíme, jak se zevšeobecnil onen diskurs, který byl původně spojen se šlechtickou reakcí, nikoli natolik, nikoli výhradně v tom, že by se stal jaksi pravidelnou, kanonickou formou historického diskursu, ale v míře, v jaké se stal taktickým nástrojem, jenž už nebyl použitelný pouze pro šlechtu, nýbrž nakonec pro jakoukoliv strategii. Historické vědění se skutečně stalo v průběhu 18. století, jistěže prostřednictvím určitého počtu modifikací základních propozicí, jakousi použitelnou diskursivní zbraní, jíž se mohli chopit všichni protivníci, kteří se nacházeli na politickém poli. Úhrnem vzato bych vám rád ukázal, že by nebylo správné považovat tento historický diskurs za ideologii nebo za ideologický produkt šlechty a její třídní pozice a že v něm nejde o ideologii; jde o něco jiného, co se právě pokouším prozkoumat a co by mělo být diskursivní taktikou, chcete-li, nějakou vědní a mocenskou výbavu, jež může být přenositelná právě jako taktika, aby se nakonec stala zákonem pro utváření nějakého vědění a současně obecnou formou politického boje. Půjde tedy o zevšeobecnění diskursu o historii, ale jako o taktiku.

Druhý proces, jenž se rýsuje v okamžiku revoluce, je způsob, jakým se tato taktika rozvinula ve třech směrech, odpovídajících třem různým bitvám a vedoucích nakonec ke třem rovněž různým taktikám: jedna se soustředila na národnosti a našla bytostnou kontinuitu v jazykových fenoménech, a tudíž ve filologii; další se soustře-

dila na sociální třídy s ekonomickou nadvládou jako ústředním fenoménem: důsledkem byl fundamentální vztah s politickou ekonomikou; konečně třetí směr se již nesoustředila ani na národnosti, ani na třídy, ale na rasu, s biologickými specifikacemi a selekcemi jako s centrálním fenoménem: tedy kontinuita historického diskursu a biologické problematiky. Filologie, politická ekonomie, biologie. Mluvit, pracovat, žít.¹ Uvidíme, jak se toto vše opět vkládá nebo nově obměňuje v historickém vědění a jeho taktikách.

První záležitostí, o níž bych se vám chtěl dnes zmínit, je tedy ono taktické zevšeobecnění historického diskursu: jak se přemístil z místa svého zrodu, což byla šlechtická reakce na začátku 18. století, aby se stal obecným nástrojem pro všechny politické zápasy od konce 18. století, ať už na ně pohlížíme z jakéhokoli hlediska. První otázka, důvod této taktické polyvalence: jak a proč se tento tak zvláštní nástroj, ten konečně tak jedinečný diskurs, který spočíval v tom, že pěl chválu na dobyvatele, mohl stát obecným nástrojem politických taktik a střetů v 18. století?

Domnívám se, že důvod lze nalézt, budeme-li sledovat tuto stopu: Boulainvilliers, jak jsme viděli, učinil z národní duality princip porozumění historii. Porozumění znamená tři věci. Boulainvilliersovi šlo především o to, aby našel původní konflikt (bitvu, válku, dobytí, invazi atd.), onen původní konflikt, ono válečné jádro, z něhož by se daly odvodit ostatní zápasy, ostatní střetání, buď jako přímý důsledek, nebo jako série posunů, modifikací, zvrátů v mocenských vztazích. Šlo tedy o jakousi velkou genealogii bojů prostřednictvím různých zápasů, uložených v dějinách. Jak nalézt původní boj, jak navázat strategickou niť všech těchto bitev? Historické porozumění, jež chtěl Boulainvilliers poskytnout, znamenalo rovněž, že nešlo jen o to, najít onu prazákladní bitvu a způsob, jak se od ní odvozovaly všechny ostatní, ale že bylo nutné také vystopovat všechny zrady, všechna nepřírozená spojenectví, lsti jedněch a zbabělost druhých, všechna neoprávněné výsady, všechny nepřiznané kalkulace, všechna neprominutelná opomnění, jež umožnila tuto transformaci a současně jaksi i zfalšování onoho fundamentálního mocenského vztahu a střetu. Šlo o to provést velké historické zkoumání („čí je to vina?“), a tedy nejen znovunavázat strategickou niť, nýbrž načrtnout skrze dějiny někdy křivolakou, avšak nepřetržitou linii morálních voleb. Za třetí chtělo toto historické porozumění vyjádřit něco jiného: šlo mu o to, prostřednictvím všech taktických posunů, všech historicko-morálních zpronevěr znova nalézt, znova objasnit jistý mocenský vztah,

jenž by byl současně dobrý a pravdivý. Skutečný mocenský vztah – v tom smyslu, že šlo o znovunalezení určitého mocenského vztahu, jenž nebyl ideální, jenž byl reálný, jenž byl skutečně vložen, vepsán do dějin v průběhu jistého rozhodujícího měření sil, jímž byla v daném případě invaze Franků do Galie. Tedy určitý mocenský vztah, jenž by byl historicky pravdivý, historicky skutečný a který by za druhé platil za dobrý mocenský vztah, protože by byl oproštěn od všech narušení, způsobených zradami a nejrůznějšími posuny. Toto bylo téma bádání o historickém porozumění: šlo o to, znova nalézt stav věcí, jenž by byl stavem síly v jeho původní správnosti. A shledáte, že tento projekt jasně vyjadřují Boulainvilliers a jeho následovníci. Boulainvilliers například tvrdil: Je třeba připomenout našim současným zvyklostem jejich opravdový původ, objevit principy zvykového práva národa a prozkoumat, co se v toku času změnilo. A Buat-Nançay měl o něco později prohlásit: teprve seznámíme-li se s původním duchem vlády, můžeme znovu vlít sílu některým zákonům, zmírnit ty, jejichž příliš velká síla by mohla porušit rovnováhu, a takto tedy obnovit harmonii a mocenské vztahy.

Tři úkoly tedy pro tento [způsob] projektu porozumění dějinám: znova navázat strategickou niť, načrtnout linii morálních rozhodnutí a stanovit jako správné něco, co lze nazvat ustavujícím bodem politiky a dějin, ustavujícím momentem království. Pravím „ustavující bod“, „ustavující moment“, abych se poněkud vyhnul slovu „ústava“, aniž bych ho úplně potlačil. Ve skutečnosti jde právě o ústavu, jak vidíte: dějiny se píší proto, aby byla obnovena ústava, která ovšem vůbec není chápána jako explicitní soubor zákonů, formulovaných v určitém okamžiku. Nešlo rovněž o to, nalézt nějakou zakladatelskou právní konvenci, uzavřenou kdysi v čase, nebo v pradávnu, mezi králem (suverénem) a jeho poddanými. Šlo o to, nalézt něco, co by mělo konzistenci a co by vyjadřovalo historickou situaci; něco, co ani tak nenáleží k řádu zákona, ale k řádu síly; něco, co nenáleží tolik k řádu písma, ale k řádu rovnováhy. Něco, co sice je ústavou, ale takřka tak, jak by tomu rozuměli lékaři – to je mocenský vztah, rovnováha a hra proporcí, stabilní asymetrie, kongruentní nerovnost. Právě o tom všem hovořili lékaři 18. století, když se zmiňovali o tělesné „konstituci“.² Myšlenka konstituce se nachází v historické literatuře, která se utvářela kolem šlechtické reakce, v lékařském a vojenském smyslu: jako vztah síly mezi dobrem a zlem, jako mocenský vztah mezi protivníky. Navázat na onen ustavující, konstituující moment, který bylo třeba znova nalézt, bylo

možné rozpoznáním fundamentálního mocenského vztahu a jeho obnovením. Šlo o to uplatnit jistou ústavu, nikoli obnovením starých zákonů, ale prostřednictvím něčeho, co by představovalo revoluci sil – revoluci přesně ve smyslu otáčení se, přechodu od noci k rozbřesku dne, od nejnižšího k nejvyššímu bodu. Boulainvilliers umožnil – a domnívám se, že je to zásadní věc – spojení těch dvou pojmů, totiž revoluce jako obratu a ústavy. Pokud se v historicko-právní literatuře rozuměly pod ústavou v podstatě základní zákony království, to znamená určitý soudní aparát, něco jako konvenční řád, bylo zřejmé, že návrat ústavy mohl znamenat jen volní obnovení zákonů vynesných na světlo. Avšak od okamžiku, kdy ústava přestane představovat právní výtuž, souhrn zákonů, nýbrž představuje mocenský vztah, pak se rozumí samo sebou, že takový vztah nelze ustavit z ničeho; lze ho ustanovit pouze tehdy, existuje-li cosi jako cyklický pohyb dějin, existuje-li cosi, co umožňuje obrátit dějiny a přivést je k jejich počátku. Důsledkem je, jak vidíte, že se touto myšlenkou ústavy jako konstituce v lékařsko-vojenském pojetí, tedy jako mocenského, silového vztahu zavádí jistá cyklická filosofie dějin, v každém případě myšlenka, že se dějiny vyvíjejí v kružících. Uvedeným tvrdím, že se tato myšlenka „zavádí“. Popravdě řečeno ona se znovu zavádí, anebo chcete-li, staré milenaristické téma návratu věcí se spojuje s propracovaným historickým věděním.

K této filosofii dějin v podobě filosofie cyklického času bylo možné dospět počínaje 18. stoletím, jakmile vstoupily do hry ony dva pojmy konstituce a mocenského, silového vztahu. U Boulainvillierse opravdu spatřujete, jak se poprvé, domnívám se, objevuje v nitru propracovaného historického diskursu idea cyklické historie. Jak tvrdil Boulainvilliers, říše rostou a upadají stejně, jako sluneční světlo osvětluje území.³ Oběh slunce, oběh dějin: vidíte, jak se obě záležitosti spojují. Máme tedy spojení, pouto tří témat – konstituce, revoluce jako oběh, cyklické dějiny: tady máme, chcete-li, jeden z aspektů onoho taktického nástroje, který Boulainvilliers vypracoval.

Druhý aspekt: čeho chce Boulainvilliers dosáhnout pátráním po ustavujícím, konstituujícím bodu v dějinách – ať už je dobrý, nebo pravdivý? Nechce samozřejmě tento bod hledat v zákonech, ale také po něm nechce pátrat v přírodě: je to antijuristický postoj (před chvílí jsem o něm hovořil), ale rovněž antinaturalistický postoj. Velkým protivníkem Boulainvillierse a jeho následovníků se stane příroda, přirozený člověk; nebo ještě, chcete-li, velkým protivníkem tohoto druhu analýzy (a právě proto rovněž z tohoto hlediska sehrají Boula-

invilleersovy analýzy instrumentální a taktickou roli) je člověk přírody, divoch, a to v dvojím slova smyslu: jako divoch, dobrý nebo špatný, jako onen přírodní člověk, o němž uvažovali právníci nebo teoretikové práva jako o člověku, který předchází společnosti, který však společnost utváří; jako o článku, jenž může dát vzniknout společenskému tělesu. Boulainvilliers a jeho následovníci při svém pátrání po ustavujícím bodu se nepokoušeli nalézt divocha, který by jaksi předcházel společnost. Snažili se rovněž zažehnat onen další aspekt divocha, onoho přirozeného člověka, jenž představuje ideální článek vymyšlený ekonomy, onoho člověka bez dějin a bez minulosti, jenž dozrává jen díky svému zájmu a jenž směňuje produkt své práce za nějaký jiný. To, co si přál zažehnat historicko-politický diskurs Boulainvillierse a jeho následovníků, byla jak teoreticko-právní představa divocha, jenž vyšel z lesů proto, aby uzavřel společenskou smlouvu a založil společnost, tak představu divocha, jenž se jako *homo oeconomicus* zasvěcuje směně a směnnému obchodu. Toto spojení divocha a směny je, domnívám se, absolutně fundamentální nejen pro právnícké myšlení, nejen pro právní teorii 18. století; je to totiž také toto spojení divocha a směny, s nímž se setrvale setkáváme od 18. století v právní teorii až po antropologii 19. a 20. století. V podstatě je onen divoch, kterého potkáváme v právním myšlení 18. století stejně jako v antropologii 19. a 20. století, bytostně člověkem směny; je to směnitel, směnitel práv nebo směnitel majetku. Jako směnitel práv zakládá společnost a suverenitu. Jako směnitel majetku vytváří společenské těleso, jež je současně ekonomickým tělesem. Počínaje 18. stoletím se divoch stává subjektem elementární směny. Nuže, právě proti tomuto divochovi (jenž byl velice důležitý v právní teorii 18. století) postavil historicko-politický diskurs zahájený Boulainvilliersem jinou osobnost, jež je stejně elementární, chcete-li, jako je divoch právníků (a brzo antropologů), jež je však konstituována naprosto jinak. Tímto protivníkem divocha je barbar.

Barbar se staví proti divochovi, ale jak? Především v tomto: divoch v podstatě zůstává stále divochem v divošství s jinými divochy; přestává jím být teprve tehdy, když vstoupí do nějakého vztahu společenského typu. Barbar je naopak někdo, kdo sebe sama chápe, charakterizuje a definuje svým vztahem k nějaké civilizaci, mimo niž se nachází. Jako barbar se jeví pouze ten, kdo se nachází vně civilizovaného stavu a s ním bojuje. Civilizovaný stav, jímž barbar pohrdá a na nějž zároveň pohlíží se závistí, vůči němuž se barbar nachází v nepřátelském postavení a s nímž permanentně válčí. Barbar neexistuje

bez civilizace, kterou si přeje zničit a přivlastnit. Barbarem je vždy ten člověk, který přešlapuje na hranicích států, který naráží na hrady měst. Barbar, na rozdíl od divocha, neodpočívá v lůně přírody, již náleží. Objevuje se jen na pozadí civilizace, s níž se střetl. Nevstupuje do dějin, aby založil společnost, nýbrž aby vnikl do určité civilizace, zapálil ji a zničil ji. Domnívám se tedy, že první bod rozdílu mezi barbarem a divochem je dán vztahem k určité civilizaci, tedy k předcházejícím dějinám. Neexistuje barbar bez předchozích dějin, jež jsou dějinami civilizace, kterou on zničil. A za druhé, barbar nepředstavuje vektor směny, tak jako je tomu s divochem. Barbar představuje vektor bytostně zcela jiného druhu, než jakým je směna: je vektorem nadvlády. Barbar na rozdíl od divocha se zmocňuje, přivlastňuje si; jeho praxe nespočívá v primitivním obsazení půdy, nýbrž v loupeži. Znamená to, že jeho vztah k vlastnictví je vždy druhotný: vždy se zmocňuje vlastnictví, které již někomu patřilo; stejně tak si podřizuje jiné lidi ke svým službám, nutí obdělávat půdu jiné lidi, nutí je hlídat své koně, starat se o jeho zbraně atd. Rovněž tak jeho svoboda se opírá pouze o ztracenou svobodu druhých lidí. A pokud se týče moci, pak barbar na rozdíl od divocha se nikdy své svobody nevzdává. Divoch, to je ten člověk, který má ve svých rukou nadbytek svobody, jíž se vzdal, aby si zachránil život, bezpečí, vlastnictví, majetek. Barbar se naopak své svobody nikdy nevzdává. A když si zadá s nějakou mocí, když si zadá s králem, když si zvolí náčelníka, pak tak nečiní proto, aby umenšil svůj vlastní podíl na právech, ale naopak, aby umocnil svou sílu, aby byl silnější ve svém loupežení, aby byl silnější při krádeži a násilí, aby byl nájezdníkem, jenž si je ještě více jist svou vlastní silou. Barbar zavádí moc právě jen jako násobitele své vlastní individuální síly. Znamená to, že modelem vlády je pro barbara nutně vojenská vláda, jež se naprosto neopírá o smlouvu o postoupení občanských práv, což charakterizuje divocha. Jak se domnívám, byla to historie boulainvillierovského typu, která uvedla právě osobnost barbara do 18. století.

Velice dobře tedy chápeme, proč divoch zůstává přese všechno vždy dobrý, jak víte, v právně-antropologické literatuře našich dnů, a dokonce v těch bukolických a amerických utopiích, s nimiž se setkáváme nyní, navzdory tomu, že mu připisujeme některé zlé vlastnosti a chyby. A jak by nebyl dobrý, když má za funkci právě směňovat, dávat – samozřejmě že dávat ve svůj nejlepší prospěch, ale v reciproční podobě, v níž rozpoznáváme, chcete-li, přijatelnou a právní formu dobra? Naopak barbar musí být špatný a zlý, i kdybychom

uznali, že má nějaké kvality. Může být pouze arogantní a nelidský právě proto, že není člověkem směny a přírody; je člověkem dějin, loupení a požáru, je člověkem nadvlády. „Lid hrdý, násilný, bez vlasti, bez zákona,“ říkal Mably (který měl přesto velmi rád barbarry); toleruje kruté násilnosti, protože se podle něho řadí do chodu veřejných záležitostí.⁴ Barbar má velkou, vznešenou a hrdou duši, ale vždy spojenou s ničemností a krutostí (to vše se nachází u Mablyho). De Bonneville tvrdil o barbarech: „...ti dobrodruzi [...] dýchají pouze válkou [...], meč byl jejich právem a používali ho bez výčitek svědomí.“⁵ A Marat, jenž byl rovněž velkým přítelem barbarů, o nich říkal, že jsou „chudí, hrubí, bez obcování, bez umění, ale svobodní“.⁶ Barbar, přírodní člověk? Ano a ne. Ne v tom smyslu, že zůstává vždy vázán k nějakým dějinám (a k nějakým předcházejícím dějinám). Barbar se vynořuje z lůna dějin. A jestliže má vztah k přírodě, tvrdil Buat-Nançay (který mířil na svého intimního nepřítele Montesquieua), je-li přírodním člověkem, pak jaký asi? Je to vztah, jaký má slunce k blátu, které vysušuje, je to vztah bodláku k oslu, který se jím živí.⁷

Domnívám se, že v historicko-politickém poli, v němž je ovládnutí zbraní ustavičně užíváno jako politický nástroj, lze charakterizovat všechny velké taktiky použité v 18. století podle způsobu, jak v nich byly přítomny čtyři prvky obsažené v Boulainvilliersově analýze: konstituce, revoluce/obrat, barbarství a nadvláda. Problémem v podstatě bylo, jak stanovit optimální bod spojení mezi barbarským řáděním na jedné straně a vyvážeností, již měla poskytnout hledaná ústava. Jakým vhodným rozvržením sil uplatnit to, co může přinést barbar z násilí, ze svobody atd.? Jinak řečeno, co je třeba z barbara uchovat a co je nutno vyloučit, aby mohla vzniknout správná ústava? Co užitečného tedy lze najít v barbarství? V jádru je problémem oddělení barbara od barbarství: jakým způsobem je třeba filtrovat barbarskou nadvládu, aby mohla být dovršena ústavní revoluce? Právě toto je onen problém a různá řešení problému filtrace barbarství, nezbytná pro ústavní revoluci, povedou k určení – na poli historického diskursu, na onom historicko-politickém poli – taktických stanovisek různých skupin, různých zájmů, různých center bitev –, nechť jde o šlechtu nebo monarchickou moc, nechť jde o buržoazii nebo její různé tendence.

Myslím si, že celek historických diskursů v 18. století přesahuje tento problém: nikoli revoluce, *nebo* barbarství, nýbrž revoluce *a* barbarství, využití barbarství v revoluci. Spatřuji nikoli důkaz, že je to

tento problém, nýbrž určité jeho potvrzení v jednom textu, který mi minule předal někdo z vás, když jsem odcházel z přednášky. Text pochází od Roberta Desnose a dokonale ukazuje, jak ještě až do 20. století tento problém – málem jsem řekl: socialismus, *nebo* barbarství⁸ – revoluce, *nebo* barbarství, představuje falešný problém a že skutečným problémem je: revoluce *a* barbarství. Nuže, text Roberta Desnose, který snad vyšel v *La Révolution surréaliste*, nevím to, protože je bez odkazů, mně poslouží jako svědectví. Tady je ten text. Člověk by věřil, že pochází přímo z 18. století: „Civilizovaní lidé, vzešli z temného Východu, pokračují v téže cestě na Západ, jako Attila, Tímúr Lenk a tolik jiných neznámých. Kdo řekne civilizovaní lidé, říká tím dávni barbari, to je bastardi dobrodruhů noci, to je ti, které zkorumpoval nepřítel (Římané, Řekové). Vyhnání z pobřeží Tichého oceánu a z himalájských svahů, ‚tyto velké houfy‘, nevěrné svému poslání, se nyní nacházejí tváří v tvář těm, kteří je vyhnali v době, jež nepředcházela příliš dlouho vpádům. Synové Kalmuka, vnuci Hunů, trochu se zbavte šatů vypůjčených z šatníku Athén a Théb, krunýřů sebraných ve Spartě a v Římě a ukažte se nazí tak, jak byli vaši otcové na svých malých koních. A vy, Normané zemědělci, rybáři lovcí sardinky, výrobci moštu, nastupte si na nebezpečné bárky, jež zanechávaly za sebou brázdu až za polárním kruhem, dřív než dosáhly vlhkých luk a lesů oplývajících zvěřinou. Smečko, uznej svého pána! Věřila jsi, že uprchneš Východu, který tě vyháněl, dává ti právo ničit, jež jsi neuměla uchovat, a hle, shledáváš se s ním znovu za zády potom, kdy skončila cesta kolem světa. Prosím tě, nenapodobuj psa, který se snaží dohnat svou oháňku – ty honíš pořád Západ, zastav se. Pověz nám něco o svém poslání, velká východní armádo, která ses dnes stala *západními lidmi*.“⁹

Nuže, máme-li se pokusit konkrétně zařadit různé historické diskursy a politické taktiky, jež jsou na nich závislé, pak Boulainvilliers vnesl do historie všechno, velkého plavovlasého barbara, právní a historický fakt invaze a násilného dobytí, přivlastnění si pozemků a zotročení lidí a nakonec velmi omezenou královskou moc. Co bude vyloučeno ze všech těchto zřetelných a spolu souvisejících rysů, jež utvářely fakt vpádu barbarství do historie? A co zůstane zachováno, aby mohl být obnoven správný mocenský vztah, jenž má podpořit království? Uvedu tři velké modely. V 18. století jich bylo více, uvedu právě jen je, protože byly politicky a nepochybně rovněž epistemologicky nejdůležitější; všechny tři odpovídaly velmi odlišným politickým stanoviskům.

První nejdůslednější, absolutní pojetí barbara je to, jež se pokouší nepustit nic z barbara do historie: tomuto stanovisku jde o to ukázat, že francouzská monarchie nemá za sebou germánskou invazi, jež by ji uvedla a jež by byla jakousi její nositelkou. Jde o to ukázat, že ani šlechta nemá za předky dobyvatele, kteří přišli z druhého břehu Rýna, a že tedy výsady šlechty – jež ji staví mezi suveréna a ostatní subjekty – jí byly postoupeny buď později, anebo že si je přisvojila nějakou temnou cestou. Celkem vzato, než spojovat privilegovanou šlechtu s nějakou zakladatelskou hordou barbarů, šlo o pomínutí barbarského jádra, šlo o to, nechat ho zmizet a ponechat šlechtu jaksi ve vzduchu – učinit z ní pozdní a umělý výtvar. Toto byla pochopitelně monarchistická teze, shledáváme se s ní u celé řady historiků od Dubose¹⁰ po Moreaua.¹¹

Tato teze, vyjádřená fundamentální propozicí, sděluje zhruba toto: Frankové – tvrdí Dubos, potom bude tvrdit Moreau – jsou zcela jednoduše mýtem, iluzí, Boulainvilliersovým výtvozem. Frankové neexistovali: to znamená, že za prvé vůbec nedošlo k invazi. Co se ve skutečnosti vlastně stalo? Invaze byly, ale podnikli je jiní: byly to invaze Burgundů, Gótů, proti kterým Římané nic nez mohli. A právě proti těmto invazím Římané volali na pomoc – ale jako spojence – málo početný lid, jenž měl určitou vojenskou cenu a jímž byli právě Frankové. Jenže Frankové nebyli vůbec vnímáni jako vetřelci, jako velcí barbari, kteří se zmocňují vlády a loupí, nýbrž jako malý spojenecký a užitečný lid. Takže okamžitě obdrželi občanská práva; nejenže se z nich ihned stali galořímskými občany, nýbrž jim byly okamžitě poskytnuty nástroje politické moci (a v tomto ohledu Dubos připomíná, že Chlodvík byl římským konzulem). Takže ani invaze, ani dobytí, nýbrž imigrace a spojenectví. Nejenže nedošlo k invazi, ale nelze ani tvrdit, že by zde byl francký národ se svými zákony a zvyky. Především jednoduše proto, že jich bylo příliš málo, jak tvrdí Dubos, než aby mohli s Galy jednat stejně jako „nakládají Turci s Maury“¹² a vnucovat jim své návyky a zvyky. Dokonce si je ani nemohli uchovat, tak byli ztraceni v galořímské mase. Doslova se proto rozplynuli. A ostatně, jak by se nerozplynuli v galořímské společnosti a politickém aparátu, když opravdu neznali vůbec nic z administrativy a vlády? Dubos předpokládá, že si vypůjčili dokonce i své bojové umění od Římanů. V každém případě se Frankové střežili toho, aby zničili administrativní mechanismy, jež byly v římské Galii obdivuhodné, píše Dubos. Frankové v římské Galii nic neznetvořili, praví Dubos. Řád triumfoval. Frankové tedy byli absorbováni a jejich

král zůstal jednoduše na vrcholu, na povrchu oné galořímské stavby, jež byla lehce proniknuta několika imigranty germánského původu. Jen král tedy zůstal na vrcholu stavby, král, jenž zdědil césarská práva římského císaře. To znamená, že zde nejenomže vůbec nebyla aristokracie barbarského typu, jak věřil Boulainvilliers, ale byla zde absolutní monarchie. A k přeryvu došlo teprve o několik století později; došlo k jakési analogii invaze, ale byla to invaze vnitřní.¹³

Dubos potom analyzuje konec karolinské dynastie a začátek dynastie kapetovské, přičemž zjišťuje zeslabení ústřední moci, absolutní moci césarského typu, z níž na začátku Merovejci těžili. Nyní naopak hodnostáři, delegovaní panovníkem, na sebe strhují čím dále tím více moci: z toho, co podléhalo jejich administrativní správě, učinili svá léna, jako by to bylo jejich vlastnictví. A takto, z tohoto rozkladu ústřední moci se rodí feudalismus: vidíte, že je to pozdní jev, jenž vůbec nenavazuje na invazi, ale na vnitřní zničení ústřední moci, jehož výsledkem jsou tytéž důsledky, jaké by způsobila invaze, ovšem taková invaze, kterou by zevnitř přivodili lidé uzurpující si moc, jež jim byla prostě svěřena. „Rozkouskování suverenity a proměna úřadů v dominikál přivodily,“ – čtu vám Dubosův text – „důsledky naprosto podobné důsledkům, jaké by měla cizí invaze, zavedly mezi krále a lid vládnoucí kastu a Galii proměnily v opravdu dobytou zemi.“¹⁴ Dubos přebírá tři prvky – invazi, dobytí, nadvládu –, jež podle Boulainvillierse charakterizovaly, co se stalo po příchodu Franků, ovšem jako vnitřní jev, daný zrodem aristokracie nebo se k němu vztahující, ovšem aristokracie umělé, naprosto chráněné před franckou invazí, nezávislé na ní a na barbarství, které s sebou nesla. K rozpoutání boje dojde proti této vnitřní invazi, dobytí, uzurpování moci a společně proti feudálům budou bojovat král na jedné straně, na druhé pak města, jež si zachovala svobodu římských municipalit.

V Dubosově, v Moreauově diskursu a v diskursu všech monarchistických historiků se shledáte s diskursem Boulainvillierse, obráceném kus po kuse, ovšem s touto důležitou proměnou: ohnisko historické analýzy se přesunuje od faktu invaze a od prvních Merovejců ke zrodu feudalismu a k prvním Kapetovcům. Vidíte rovněž – a je to důležité –, že invaze šlechty není analyzována jako důsledek nějakého vojenského vítězství a barbarského vpádu, nýbrž jako výsledek vnitřní uzurpace. Fakt dobytí je stále zachován, ale je zbaven své barbarské podoby a právních důsledků, jež by mohlo vyvolat vo-

jenské vítězství. Šlechtici nejsou barbaři, ale vyděrači, političtí vyděrači. Toto je první pozice, první taktické využití Boulainvilliersova diskursu jeho obrácením.

Přejdeme k dalšímu pojetí barbara. V tomto jiném typu diskursu jde nyní o to oddělit germánskou svobodu, to je barbarskou svobodu, od výlučnosti aristokratických privilegií. Jinak řečeno, jde o to – a v tomto zůstane tato teze, tato taktika velmi blízká taktice Boulainvilliersově – pokračovat v oceňování svobod, jež s sebou přinesli Frankové a barbaři, oproti římskému absolutismu monarchie. Vlasaté bandy, které přišly z druhého břehu Rýna, opravdu vstoupily do Galie a přinesly s sebou své svobody. Avšak těmito rozježenými bandami nebyli germánští válečníci, vytvářející aristokratické jádro, jež by se jako takové mělo udržet v tělese galořímské společnosti. Jistěže se přihrnuli válečníci, byl to ovšem veškerý lid ve zbrani. Ta politická a sociální forma, která byla zanesena do Galie, ta nepředstavovala aristokracii, nýbrž naopak demokracii, a to demokracii co nejširší. A s touto tezí se shledáte u Mablyho,¹⁵ u de Bonneville¹⁶ a ještě u Marata, v *Les Chaînes de l'esclavage*. Frankové, kteří neznali žádnou formu aristokracie, kteří znali jen rovnoprávný lid vojáků-občanů, tedy měli barbarskou demokracii: „Hrdý, krutý lid,“ píše Mably, „bez vlasti, bez zákona.“¹⁷ Jeho každý voják-občan žil jen z kořisti a odmítal omezování jakýmkoli trestem. Tomuto lidu nevládla žádná trvalá autorita, žádná autorita odůvodněná nebo ustanovená. Nuže, podle Mablyho, právě tato násilnická, barbarská demokracie ovládla Galii. A odtud se odvíjela série procesů: ona lačnost, onen egoismus franckých barbarů, jež představoval kvalitu, když šlo o překročení Rýna a vpád do Galie, začal vadit, jakmile se tam usadili; Frankové se totiž zabývali jen loupěním a přivlastňováním. Zanedbávali jak výkon moci, tak březnová nebo květnová shromáždění, jež kontrolovala každý rok královskou moc. Ponechali tedy králi volnou ruku, nebránili se rovněž ustavení monarchie, jež směřovala k tomu, stát se absolutní. A duchovenstvo, nedbajíc těchto lstí – podle Mablyho – vysvětlovalo germánské zvyky v termínech římského práva: věřilo, že Frankové jsou poddanými monarchie, ač byli ve skutečnosti tělem republiky.

Rovněž panovníkovi úředníci nabývali čím dále tím více moci, takže se postupně vytrácela ona obecná demokracie, přinesená franckými barbary, což posilovalo onen monarchistický a aristokratický systém. Byl to dlouhý proces, který byl přece jen provázen někdy odpořem. Jako tehdy, když Karel Veliký, který se právem cítil být stále více ovládán a ohrožován aristokracií, se opět opřel o lid, o který ne-

dbali předešlí králové. Karel Veliký obnovil Martovo pole a květnová shromáždění; všem umožnil přístup na tato shromáždění, dokonce i nebojovníkům. Došlo tedy po krátkou dobu k obnovení germánské demokracie a později, po této krátké zastávce, se opět obnovil postupný proces mizení demokracie a zrodily se dvě sourozenecké podoby společnosti. Na jedné straně monarchie [Hugo Kapet]. A jak došlo k tomu, že se ustavila monarchie? Došlo k tomu tak, že aristokraté v protikladu vůči barbarské a francké demokracii souhlasili se zvolením krále, který bude tíhnout stále více k absolutismu; ale na druhé straně jako odměnu za uznání, posvěcení krále, jak ho provedla šlechta v případě Huga Kapeta, poskytli Kapetovci šlechtě v léno administrativní páky a úřady, jimiž byli až dosud jen pověřováni. Výsledkem tohoto spřeženectví mezi šlechtou, která Huga Kapeta učinila králem, a králem, který stvořil feudalismus, byl zrod sourozenství monarchie a aristokracie, vítězícího nad barbarskou demokracií. Germánská demokracie tedy posloužila za základ tohoto dvojího procesu. Mezi aristokracií a absolutní monarchií dojde samozřejmě jednoho dne ke sporu, nezapomínejme však na to, že to jsou v podstatě dvojčata.

Třetí typ diskursu, třetí typ analýzy, současně třetí taktika, jež je v podstatě nejsubtilnější a jež zažije největší historický úspěch, i když v době, kdy došlo k jejímu formulování, zářila nepochybně mnohem méně než teze Dubosova a Mablyho. V této třetí taktické operaci šlo v podstatě o rozlišení dvojího barbarství: jedno bylo germánské, bylo to špatné barbarství, jehož se bylo třeba zbavit; a potom zde bylo dobré barbarství, totiž barbarství Galů, jakožto jediný a opravdový nositel svobody. Tak došlo k dvěma důležitým operacím: na jedné straně byly od sebe odděleny svoboda a germánství, které spojil Boulainvilliers; a na druhé straně byly od sebe odděleny absolutismus a románství. To znamená, že právě v románské Galii budou objeveny ony články svobody, o nichž se všechny předcházející teze víceméně vyslovovaly tak, že je importovali Frankové. Zhruba řečeno, dovolíte-li, zatímco Mably se prostřednictvím transformací Boulainvilliersovy teze dostává k tezi o demokratickém rozpadu germánských svobod, k nové tezi dospěli autoři jako Bréquigny,¹⁸ Chapsal¹⁹ a další zintenzivněním a posunutím toho, co předložil poněkud okrajově Dubos, když uvedl, že se proti feudálům postavil jak král, tak města, která odolávala feudálním uzurpacím.

Teze Bréquignyho, Chapsala, jež se pro svůj význam stala tezí buržoazních historiků 19. století (jako byli Augustin Thierry, Fran-

çois Guizot), tvrdila v podstatě, že politický systém Římanů byl dvojúrovňový. Na rovině ústřední vlády, vysoké římské administrativy máme co činit s absolutní mocí, přinejmenším od vzniku impéria. Římané však ponechali Galům jejich původní svobody. Takže římská Galie sice byla částí velké absolutistické říše, současně však byla pokryta, prosáknuta celou řadou ohnisek svobody, což byly v podstatě staré galské nebo keltské svobody, jež ponechali Římané v platnosti a jež nadále působily ve městech, v oněch pověstných municipiích římské říše, kde v podobě přejaté víceméně ze starého Říma pokračovaly archaické, pradávnné svobody Galů a Keltů. Svoboda (a domnívám se, že je to poprvé, kdy se toto objevuje v historických analýzách) představuje jev, který je slučitelný s římským absolutismem; je to galský jev, ale především to je jev městský. Svoboda patří k městům. A právě potud, pokud svoboda patří k městům, se bude moci stát politickou a historickou silou, bude moci bojovat. Jistě, římská města byla zničena, jakmile došlo k invazi Franků a Germánů obecně. Ale Frankové a ostatní Germáni, nomádští venkované, barbari v každém případě, si měst nevíšali a usazovali se na volném venkově. Města, byť Franky zanedbávaná, se mohla obnovit a těšila se od té doby novému rozkvětu. Když se ke konci vlády Karlovců začal prosazovat feudalismus, mocná laicko-církevní šlechta se samozřejmě snažila ovládnout obnovené bohatství měst. Jenže právě tehdy města, která nabyla v dějinách sílu prostřednictvím svého bohatství, svých svobod, svých městských obcí, budou bojovat, klást odpor, bouřit se. Od doby prvých Kapetovců pozorujeme, jak dochází k velkým hnutím vzpoury městských obcí, jež nakonec prosadí proti královské moci a proti aristokracii jak respektování svých práv, tak do jisté míry svých zákonů, svého typu ekonomie, forem života, mravů atd. K tomu dojde v 15. a v 16. století.

Vidíte, že nyní máme co činit s tezí, jež mnohem více než předcházející teze, dokonce více než teze Mablyho, se bude moci stát tezí třetího stavu, protože poprvé se takto mohly začlenit dějiny města, dějiny městských institucí, rovněž dějiny bohatství a jeho politických důsledků do nitra historické analýzy. Prostřednictvím této historie je vytvořen, nebo alespoň naznačen třetí stav nikoliv jako jednoduše vzniklý prostřednictvím královských ústupků, nýbrž prostřednictvím své energie, svého bohatství, obchodu, prostřednictvím velmi propracovaného městského práva, vypůjčeného zčásti z práva římského, skloubeného ovšem rovněž se starou svobodou, to je s dávným galským barbarstvím. Tímto počínaje, a bylo tomu tak poprvé, říman-

ství, jež neslo trvale pro historické a politické myšlení 18. století ná-
těr absolutismu a stálo trvale na straně krále, se začíná zabarvovat
liberalismem. Římský odkaz, aniž by zdaleka nabyl teatrální podo-
by, v jaké uvažovala královská moc o svých dějinách, se stal pro sa-
motné měšťanstvo vkladem do hry. Buržoazie si bude moci přisvo-
jit římanství v podobě galořímského municipia jako jakýsi důkaz
svého vznešeného původu. Galořímské municipium je šlechtictví tře-
tího stavu. A třetí stav se bude domáhat této městské obce, této po-
doby autonomie, městské svobody. Toto vše je samozřejmě nutné
umístit do debaty, která se odehrála v 18. století právě kolem měst-
ských svobod a autonomií. Odkazuji vás například k Turgotovu tex-
tu z roku 1776.²⁰ Vidíte ale současně, že se římanství mohlo v před-
večer revoluce zbavit všech monarchistických a absolutistických ko-
notací, jež je provázely po celé 18. století. Mohlo se stát liberálním
římanstvím, k němuž se v důsledku toho bylo možno odkazovat,
aniž by člověk musel zastávat monarchistické nebo absolutistické
ideje. K římanství se mohla odvolávat dokonce i buržoazie. A vy ví-
te, že revoluce se o to nepřipravila.

Diskurs Bréquignyho, Chapsala aj. byl dále důležitý proto, že do-
volil, jak vidíte, obdivuhodně rozšířit historické pole. Angličtí histori-
kové 17. století, ale rovněž Boulainvilliers, vyšli v podstatě ze subtil-
ního východiska, jaké představoval fakt vpádu, z oněch několika de-
sítek let, z onoho století, během něhož se barbarské hordy přehnaly
Galii. A pozorujete, jak jsme svědky poznenáhleho rozšiřování. Všim-
li jsme si již, jakou důležitost například nabyla u Mablyho taková
osobnost, jakou byl Karel Veliký; jak se rovněž s Dubosem rozšířila
historická analýza na první Kapetovce a na feudalismus. A nyní ana-
lýzami Bréquignyho, Chapsala aj. se ohnisko, oblast historicky uží-
tečného a politicky plodného vědění rozšiřuje na jedné straně daleko
do historie, protože zasahuje až do římské municipální organizace
a nakonec až ke starým galským a keltským svobodám; je to obdivu-
hodný postup dozadu. Na druhé straně postupuje historie dopředu
prostřednictvím všech bojů, všech revolt městských obcí, jež od po-
čátků feudalismu vedly k alespoň částečnému nástupu měšťanstva ja-
ko ekonomické a politické síly v 15. a 16. století. Napříště se stává ce-
lé jedno a půl tisíciletí polem pro historickou a politickou debatu.
Právní a historický fakt invaze se nyní úplně rozpadá ve prospěch ne-
změrného pole všeobecných bojů, jež tedy pokrývají patnáct set let
dějin s tak rozmanitými aktéry, jako jsou králové, šlechta, duchoven-
stvo, vojáci, královští úředníci, třetí stav – měšťané, ostatní obyvatelé

měst, venkované atd. Je to historie, která se opírá o takové instituce,
jako jsou římské svobody, městské svobody, církve, vzdělání, ob-
chod, jazyk a tak dále. Obecný rozpad historického pole – a právě na
tomto poli se historikové 19. století znovu dají do práce.

Namítnete mi: K čemu všechny tyto podrobnosti, proč uvádět tyto
rozličné taktiky v nitru historického pole? Je pravda, že bych mohl
přejít zcela jednoduše přímo k Augustinu Thierrymu, k Montlosie-
rovi a ke všem, kteří vycházejíce z této instrumentalizace vědění, se
pokoušeli promýšlet fenomén revoluce. Dva důvody mě vedly k to-
muto zdržení. Především jeden metodický důvod. Jak vidíte, lze vel-
mi dobře zjistit, jak se počínaje Boulainvilliersem konstituoval jistý
historický a politický diskurs, v němž jsou si velmi blízké předměty,
relevantní prvky, koncepty, metody analýzy. Během 18. století se vy-
tvořil určitý historický diskurs, společný celé řadě historiků, kteří si
oponovali svými tezemi, stejně jako svými hypotézami nebo svými
politickými sny. Lze dokonale bez jakéhokoli přerušení procházet
celou tuto síť základních propozic, jež podkládají každý typ analý-
zy; všechny transformace, jimiž lze přejít od historie, která [chválí]
barbarské Franky (Mably, Dubos), k historii, která naopak chválí
franckou demokracii. Lze velmi dobře přejít od jedné z těchto histo-
rií k druhé a zjistit několik velmi jednoduchých transformací základ-
ních propozic. Máme tedy co činit s velmi sevřeným epistemickým
rastrem všech historických diskursů, ať jsou jakékoli historické teze
a politické cíle, které si kladou. Nuže, skutečnost, že je onen episte-
mický rastr natolik sevřený, vůbec neznamená, že by všichni mysle-
li stejným způsobem. Je to dokonce podmínka pro to, aby se dalo
myslet odlišně a aby tato odlišnost byla politicky působivá. K tomu,
aby rozličné subjekty mluvily, k tomu, aby mohly zaujmout taktic-
ky protikladná stanoviska, k tomu, aby se dokázaly nalézt na navzá-
jem protichůdných stanoviscích, k tomu, aby v důsledku toho se
stala opozice současně opozicí v řádu vědění a v řádu politiky, bylo
právě třeba tohoto velmi sevřeného pole, této velmi sevřené sítě, kte-
rá reguluje historické vědění. Čím více je vědění regulérně utvářeno,
tím je snazší pro subjekty, které se jím vyjadřují, rozdělit se podle
přísně dodržovaných linií střetu a tím je snazší, aby takto se střetá-
vající diskursy působily jako rozdílné taktické celky globálních stra-
tegií (v nichž nejde jen jednoduše o diskurs a o pravdu, nýbrž rov-
něž o moc, o status, o ekonomické zájmy). Jinak řečeno, taktická re-
verzibilita diskursu představuje přímou funkci homogenosti pravi-
del jeho utváření. Právě pravidelnost epistemického pole, právě ho-

mogennost ve způsobu utváření diskursu ho učiní použitelným v zápasech, jež se nacházejí samy o sobě vně diskursu. Pro tento metodický důvod jsem tedy zdůrazňoval ono rozložení různých diskursivních taktik v nitru jednoho koherentního, regulérního, historicko-politického pole, zformovaného velmi sevřeně.²¹

Druhý důvod – faktický –, proč jsem tolik trval na oněch podrobnostech, se týká toho, co se událo v době revoluce. Jde o toto: vyjma poslední podoby diskursu, o níž jsem se vám před chvílí zmínil (podobu, jakou mu dali Bréquigny nebo Chapsal a další), vidíte, že v podstatě příslušníci měšťanstva nebo obecně třetího stavu projevovali pramalý zájem zasazovat své politické plány do historie, protože požadovat návrat ke konstituci, návrat k něčemu jako rovnováze sil bylo možné za předpokladu, že se cítí být jisti tím, že v nitru takového mocenského vztahu naleznou také sami sebe. Jenže bylo zjevné, že třetí stav, buržoazie, se takřka nemohla nalézt, rozhodně v žádném případě ne do poloviny středověku, jako historický subjekt v této hře mocenských sil. Jak by bylo možné, pokud se zkoumala merovejská, karolinská dynastie, francké vpády nebo ještě i Karel Veliký, nalézt cokoli, co by se týkalo třetího stavu? Z toho plyne, že buržoazie přistupovala v 18. století k historii v protikladu vůči tomu, co se tvrdí, nejzdráhavěji, nejodmítavěji. Byla to aristokracie, která byla hluboce historická. Rovněž tak monarchie a příslušníci parlamentů. Buržoazie však zůstávala dlouho antihistoricistní nebo antihistorická, chcete-li.

Tento antihistorický charakter buržoazie se projevoval dvěma způsoby. Za prvé byla buržoazie během celé první poloviny 18. století spíše příznivě nakloněna osvícenému despotismu, to znamená jisté formě umírněné monarchické moci, jež se neopírala o historii, nýbrž o meze, dané věděním, filosofií, technikou, administrativou atd. A potom, v druhé polovině 18. století, zejména před revolucí, se buržoazie pokoušela uniknout obklopujícímu historicismu požadavkem konstituce, jež by nebyla pouhou rekonstitucí, nýbrž by byla bytostně ne-li antihistorická, přinejmenším tedy ahistorická. To vedlo, jak chápete, k odkazování k přirozenému právu, ke společenské smlouvě. Rousseauismus buržoazie na konci 18. století, před revolucí a na jejím začátku představoval právě odpověď na historicismus dalších politických subjektů, zápasících na poli teorie a analýzy moci. Být rousseauovcem, odvolávat se na divocha, na smlouvu, to znamenalo unikat celému tomu prostředí, jež bylo definováno prostřednictvím barbara, jeho dějinami a jeho vztahy k civilizaci.

Tento antihistoricismus buržoazie se samozřejmě jako takový neudržel; nezabránil novému začlenění historie. Vidíte, jak se v době svolání generálních stavů naplnily sešity stížností* historickými odkazy, z nichž ty nejdůležitější ovšem byly odkazy samotné šlechty. A právě snaha odpovědět na početné odkazy ke kapitulářům,** na edikt z Pistes,²² na praktiky merovejské nebo karolinské dynastie, vedla zase měšťanstvo k tomu, aby použilo celou řadu historických znalostí jako jakousi polemickou odpověď na množství historických odkazů, které naleznete v sešitech šlechty. A potom zde máte další, druhou historickou reaktivaci, jež je nepochybně nejdůležitější a nejzajímavější. Byla to reaktivace, k níž došlo během samotné revoluce, určitého počtu historických okamžiků nebo forem, jež působily, chcete-li, jako historická pompa, jejíž návrat do slovníku, do institucí, do znamení, do oslav, do svátků atd. umožnil poskytnout revoluci, pochopenou jako cyklus a jako návrat, viditelnou tvář.

Takto zde máme dvě velké historické formy, jež se obnovily za revoluce na základě onoho právního rousseauismu, jenž představoval dlouho vůdčí myšlenku. Reaktivace Říma na jedné straně, či spíše reaktivace římské obce, to znamená rovněž tak archaického, republikánského, ctnostného Říma, jako galorománského města s jeho svobodami a jeho prosperitou: odtud pochází římská slavnost jako politická ritualizace oné historické formy, jež jako jakási fundamentální konstituce náležela ke svobodám. Další reaktivovanou postavou byl Karel Veliký; viděli jste, jakou roli mu přisoudil Mably a jak byl pojímán jako spojovací článek mezi franckými a galorománskými svobodami: Karel Veliký, muž, který svolal lid na Martovo pole; Karel Veliký, vládce-válečník, současně však ochránce obchodu a měst; Karel Veliký, germánský král a císař římský. Od začátku revoluce se rozvíjel karolinský sen, procházel jí, ale mluví se o něm mnohem méně než o římské slavnosti. Martovo pole, svátek 14. července 1790, to je karolinská slavnost; odehrává se právě na Martově poli a je to právě onen vztah lidu shromážděného kolem svého panovníka – onen vztah po karolinském způsobu, který tato slavnost umožnila do jisté míry obnovit. V každém případě je obsažen tento druh historického slovníku v červencové slavnosti 1790. Ostatně nejlepším důkazem toho je, že několik týdnů před svátkem, v červnu

* Byly to proslulé cahiers de doléances, v nichž vyjadřovaly jednotlivé stavy království své stížnosti a požadavky (pozn. překl.).

** Les capitulaires ve fr. orig., capitularia lat., původně nařízení franckých králů (pozn. překl.).

1790 v jednom z jakobínských klubů kdosi požadoval, aby byl Ludvík XVI. během slavnosti zbaven královského titulu, aby byl titul krále nahrazen titulem císaře a aby se při jeho příchodu neprovolávalo „*At žije král!*“, nýbrž „*Ludvík císař!*“, neboť ten, kdo je císařem, „*imperat sed non regit*“, poroučí, ale nevládne, je císařem, nikoli králem. Podle tohoto návrhu²³ by bylo třeba, aby se Ludvík XVI. vracel z Martova pole s císařskou korunou na hlavě. A samozřejmě, napoleonské císařství nalezneme na styčném bodu tohoto karolinského snu (poněkud méně známého) a snu římského.

Další podoba historické reaktivace v nitru revoluce: prokletí šlechty, těch, jež d'Antraigues, šlechtic, který se přidal k buržoazii, nazval „nejděsivější metlou, jíž mohou nebesa ve svém hněvu potrestat svobodný národ“.²⁴ Nuže, toto proklínání feudálů nabralo více podob. Především čistého a jednoduchého obrácení Boulainvilliersovy teze, teze o invazi. A tak naleznete texty – tento je od abbé Proyarta: „Pánové Frankové, nás je tisíc proti jednomu: byli jsme dost dlouho vašimi vazaly, staňte se vy našimi, máme chuť se znovu ujmout dědictví našich otců.“²⁵ To je to, co si abbé Proyart přál, aby třetí stav říkal šlechtě. A Sieyès ve svém pověstném spisu, k němuž se vrátím příště, psal: „Proč neposlat zpátky do franckých lesů všechny ty rodiny, které si podržují bláznivý nárok na to, že vzešly z rasy dobytých a že dědí práva vzniklá dobytím?“²⁶ A v roce 1795 nebo 1796, už si nevzpomínám, Boulay de la Meurthe po velkých emigračních vlnách tvrdil: „Emigranti představují pozůstatky dobytí, z něhož se francouzský národ postupně osvobodil.“²⁷

Jak pozorujete, zde se vytvořilo cosi, co bude rovněž důležité na samém počátku 19. století, totiž reinterpretace Francouzské revoluce a politických a sociálních bojů, které jí prostupovaly, v termínech rasových dějin. A nepochybně tomuto zavržení šlechty je rovněž třeba připsat dvojznačné zhodnocení, jakého se dostalo gotice, jak to pozorujeme v pověstných středověkých románech, jež se objevují v epoše revoluce: v těch gotických románech, které jsou současně romány teroru, úděsu a tajemství, ale jsou rovněž politickými romány, protože se v nich vždy vypravuje o zneužívání moci, o vydírání; je to pohádka o nespravedlivých panovnících, o nelítostných a krvavých pánech, o arogantních kněžích atd. Gotický román je román vědecké a politické fikce: politické fikce potud, pokud jde o romány, které se bytostně soustřeďují na zneužívání moci, a o romány vědecké fikce potud, pokud se na imaginární rovině jedná o znovuoživo-
vání celého jednoho vědění o feudalitě, celého jednoho vědění o go-

tice, což bylo v podstatě vědění staré sto let. Téma gotiky a feudalismu neuvedly na konci 18. století jako novinku nebo jako absolutní obnovení literatura, představivost. Tato témata se ve skutečnosti vepsala do řádu imaginárna potud, pokud v zápase, který trval již sto let, představovala sama sázku v rovině vědění a forem moci. Dlouho před prvním gotickým románem, téměř o jedno století dříve, se vedl zápas o to, kdo a co byla historicky a politicky šlechtická vrchnost, její léna, moc, formy nadvlády. V celém 18. století byl přítomen na rovině práva, historie a politiky problém feudalismu. A teprve v okamžiku revoluce – tedy jedno století po oné ohromné práci na úrovni vědění a na úrovni politiky – došlo nakonec k imaginárnímu převzetí této tematiky do oněch románů vědecké a politické fikce. V této oblasti a z tohoto důvodu se tedy shledáváte s gotickým románem; ale toto vše je nutné přemístit do dějin vědění a politických taktik, jež umožňuje. Nuže příště promluvíme o historii jakožto převzetí revoluce.

Poznámky

¹ M. Foucault zde zjevně opakuje a nově formuluje „genealogii“ vědních polí a podob diskursivity, jejíž „archeologickou“ analýzu rozvinul v knize *Les Mots et les Choses (Slova a věci)*, c. d.

² Lékařská nauka o „konstituci“ se vyznačuje dlouhými dějinami, ovšem M. Foucault zde nepochybně odkazuje k anatomicko-patologické teorii, která byla formulována v 18. století Sydenhamem, Le Brunem, Bordeuem a již rozvinul v první polovině 19. století Bichat a pařížská škola (srov. M. Foucault, *Naissance de la clinique*, c. d.).

³ Boulainvilliers v *Essai sur la noblesse de France contenant une dissertation sur son origine et abaissement* (dílo bylo sepsáno k roku 1700 a vyšlo v roce 1740 v *Continuation des mémoires de littérature...*, IX, c. d.) uznává ohledně „úpadku“ starého Říma, že je to „společný osud všech států, které dlouho trvají“, a dodává: „...svět je hračkou trvalé poslušnosti: proč by šlechta a její výhody měly být vyňaty z obecného pravidla?“ Myslí si však přesto, že „některé z našich dětí pronikne temnotu, v níž žijeme, aby vrátilo našemu jménu jeho starý lesk“ (s. 85). Myšlenku cyklu nalezneme v téže epoše spíše v práci *Scienza nuova* G. B. Vica (Neapol 1725). Boulainvilliers v *Astrologie mondiale* (1711), kterou vydala Renée Simon v roce 1949, formuloval „předhegelovskou“ myšlenku, jak by se dalo říci, o „přenosu monarchií z jednoho národa a krajiny na druhý“. Pro Boulainvillierse se takto projevuje jistý „řád“, „v němž však není nic pevného, protože neexistuje společnost, která by měla stálé trvání, a protože největší a nejobávanější říše podléhají zničení stejnými prostředky, jakými vznikly; v jejich nitru se často rodí společnosti, které také využívají sílu a přesvědčování, zmocňují se starých společností a podrobují si je“ (s. 141-142).

⁴ Viz G.-B. Mably, *Observations sur l'histoire de France*, Paris 1823, kap. I, s. 6 (první vydání Ženeva 1765).

⁵ N. de Bonneville, *Histoire de l'Europe moderne depuis l'irruption des peuples du Nord dans l'Empire romain jusqu'à la paix de 1783*, Genève 1789, sv. I, 1. část, kap. 1, s. 20. Citace končí slovy: „Meč byl jejich právem a používali ho bez výčitek svědomí jako přirozené právo.“

⁶ „Chudí, hrubí, bez obcování, bez umění, bez živnosti, ale svobodní.“ (*Les Chaînes de l'esclavage. Ouvrage destiné à développer les noirs attentats des princes contre le peuple*, Paris, rok I, kap. „Des vices de la constitution politique“; nové vyd. Paris, Union générale d'Éditions 1988, s. 30)

⁷ Viz L. G. hrabě du Buat-Nançay, *Éléments de la politique...*, c. d., sv. I, kniha I, kap. I-IX: „De l'égalité des hommes“. Mohla by být kontextem uvedené citace (pokud je to citace), kterou jsme nedokázali nalézt.

⁸ M. Foucault naráží na kroužek kolem Cornelia Castoriadis, jenž se počal scházet v roce 1948 a počínaje rokem 1949 začal vydávat revue *Socialisme*

ou *Barbarie*. Revue skončila 40. číslem v roce 1965. Disidentští trockisté, intelektuálové, aktivisté (byli mezi nimi Edgar Morin, Jean-François Lyotard, Jean Laplanche, Gérard Genette aj.) se za popudu Cornelia Castoriadis a Clauda Leforta zabývali takovými tématy jako například kritikou sovětského režimu, otázkou přímé demokracie, kritikou reformismu atd.

⁹ R. Desnos, „Description d'une révolte prochaine“, *La Révolution surréaliste*, č. 3, 15. dubna 1925, s. 25. Reedice: *La Révolution surréaliste (1924-1929)*, Paris 1975.

¹⁰ Viz J.-B. Dubos, *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules*, Paris 1734.

¹¹ Viz J.-N. Moreau, *Leçons de morale, de politique et de droit public, puisées dans l'histoire de la monarchie*, Versailles 1773; *Exposé historique des administrations populaires aux plus anciennes époques de notre monarchie*, Paris 1789; *Exposition et Défense de notre constitution monarchique française, précédées de l'Histoire de toutes nos assemblées nationales*, Paris 1789.

¹² Staré rčení „Jednat s někým tak, jako nakládají Turci s Maury“. Dubos píše: „Nechť čtenář dává pozor na přirozenou povahu obyvatelů Galie, kteří v žádném století neplatili za hlupáky ani za zbabělce, aniž by bylo třeba hledat další důkazy; je jasné, že nebylo možné, aby hrstka Franků nakládala jako *Turek s Maurem* s milionem Římanů v Galii.“ (*Histoire critique...*, sv. IV, kniha VI, s. 212-213)

¹³ Ke kritice Boulainvillierse Dubosem viz tamtéž, kap. 8 a 9.

¹⁴ Pouze poslední část věty se zdá být citátem. Dubos totiž poznamenává potom, co psal o uzurpacích moci královskými úředníky a o proměně vévodských a hrabských úřadů v dědičné hodnosti, že „tehdy se Galie stala dobytou zemí“ (tamtéž, vydání z roku 1742, kniha IV, s. 290).

¹⁵ G.-B. de Mably, *Observations sur l'histoire de France*, c. d.

¹⁶ N. de Bonneville, *Histoire de l'Europe moderne depuis l'irruption des peuples du Nord...*, c. d.

¹⁷ G.-B. de Mably, *Observations sur l'histoire de France*, c. d., s. 6.

¹⁸ L. G. O. F. de Bréquigny, *Diplomata, chartae, epistolae et alia monumenta ad res franciscas spectantia*, Parisiis 1679-1783; *Ordonnances des rois de France et de la troisième race*, Paris 1769, díl XI, a 1776, díl XII.

¹⁹ J.-F. Chapsal, *Discours sur la féodalité et l'allodialité, suivi de Dissertations sur le franc-alleu des coutumes d'Auvergne, du Bourbonnais, du Nivernois, de Champagne*, Paris 1791.

²⁰ R.-J. Turgot, *Mémoire sur les Municipalités*, Paris 1776.

²¹ Tato pasáž představuje velmi významnou součást debaty a kontroverzí vyvolaných konceptem *epistémý*, který Foucault vypracoval v knize *Les*

Mots et les Choses (c. d.) a k němuž se vrátil v knize *L'Archéologie du savoir* (c. d.), kap. IV, § VI.

²² Během koncilu, který se sešel v Pistes (nebo Pitres) v roce 864 a jehož usnesení nesou název edikt z Pistes, se pod vlivem arcibiskupa Hincmara jednalo o organizaci peněžního systému, bylo nařízeno strhnout šlechtické hrady a více měst obdrželo právo razit minci. Shromáždění zahájilo rovněž proces s Pipinem II., akvitánským králem, a zbavilo ho vlády nad jeho územími.

²³ Návrh byl předložen na zasedání 17. června 1790 (viz F.-A. Aulard, *La Société des jacobins*, Paris 1889–1897, díl I, s. 153).

²⁴ E. L. H. L. hrabě d'Antraigues, *Mémoires sur la constitution des États provinciaux*, vytištěno ve Vivarois, 1788, s. 61.

²⁵ L.-B. Proyart, *Vie du Dauphin père de Louis XV*, Paris/Lyon 1782, sv. I, s. 357–358. Citováno in: A. Devyver, *Le Sang épuré...*, c. d., s. 370.

²⁶ E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, cit. vyd., kap. II, s. 10–11. Věta začíná v textu slovy: „Proč by [Třetí stav] neposlal zpátky...“

²⁷ Srov. A.-J. Boulay de la Meurthe, *Rapport présenté le 25 Vendémiaire an VI au Conseil des Cinq-Cents sur les mesures d'ostracisme, d'exil, d'expulsion les plus convenables aux principes de justice et de liberté, et le plus propres à consolider la république*. Citováno in: A. Devyver, *Le Sang épuré...*, c. d., s. 415.

PŘEDNÁŠKA 10. BŘEZNA 1976

Politické přepracování ideje národa za revoluce: Sieyès. – Teoretické důsledky a vlivy na historický diskurs. – Dvě mřížky porozumění nové historii: dominance a totalizace. – Montlosier a Augustin Thierry. – Zrod dialektiky.

Domnívám se, že v 18. století to byl historický diskurs, v podstatě on a takřka jediný, který učinil z války hlavní a téměř výlučný prostředek analýzy politických vztahů; historický diskurs tedy, nikoli právní diskurs a nikoli diskurs politické teorie (včetně jeho smluv, jeho divochů, jeho lidí prerie nebo pralesa, jeho přirozeného stavu, jeho boje všech proti všem atd.); nic z toho – zato historický diskurs. Chtěl bych tedy nyní ukázat, jak se stalo, a to poněkud paradoxně, že počínaje revolucí tento prvek války, jenž doslova utvářel historické porozumění v 18. století, byl z historického diskursu ne-li vyloučen, pak přinejmenším v něm byl redukován, omezen, ujařmen, dislokován, civilizován, chcete-li, a do jisté míry zklidněn. Je tomu tak proto, že historie (tak, jak ji vyprávěl Boulainvilliers nebo Buat-Nançay, na tom málo záleží) dala vyvstat velkému nebezpečí: totiž nebezpečí, že budeme zataženi do neomezené války; velkému nebezpečí, že všechny naše vztahy, nechť jsou jakékoli, budou vždy spadat do řádu dominance. A právě toto dvojí nebezpečí neomezené války jako základu dějin a vztahu panství jako hlavního prvku politiky bylo v historickém diskursu 19. století redukováno, rozptýleno do podoby regionálních nebezpečí, přechodných epizod, bylo přepisováno jako krize a násilí. Ale ještě více, ještě podstatněji, jak se domnívám, bylo tomuto nebezpečí slíbeno jakési konečné upokojení, nikoli ve smyslu oné rovnováhy dobra a pravdy, jaké hledali historikové 18. století, ale ve smyslu usmíření.

Toto převrácení problému války v diskursu historie nebylo, domnívám se, důsledkem transplantace dialektické filosofie do historie nebo její jakési kontroly touto filosofii. Domnívám se, že se přihodilo cosi jako vnitřní dialektizace, sebedialektizace historického diskursu, jež samozřejmě odpovídá jeho změšťáctění. A problémem je

porozumět tomu, jak na základě tohoto posunu (ne-li úpadku) role války v historickém diskursu se tento takto zkrocený vztah války znovu objeví v nitru historického diskursu, ovšem v negativní, jaksi vnější roli: již nikoli v roli utvářející dějiny, ale v roli ochránce a uchovatele společnosti; válka nikoli již jako existenční podmínka společnosti a politických vztahů, nýbrž jako podmínka jejího přežití v politických vztazích. V tomto okamžiku se objeví idea vnitřní války jakožto obrany společnosti před nebezpečím, jež se rodí v jejím vlastním těle a z jejího vlastního těla; je to, chcete-li, velké zvrácení historického v biologické, ústavního v medicínské, k němuž dochází skrze myšlenku sociální války.

Dnes se tedy pokusím popsat onen pohyb sebedialektizace, a v důsledku toho změšťáčetní historie, historického diskursu. Posledně jsem se vám pokusil ukázat, jak a proč to byla buržoazie, jejíž postavení bylo nakonec dosti nesnadné, pro niž bylo nejtěžší používat historického diskursu jako zbraně v politickém boji, v historicko-politickém poli, jež se ustavilo v 18. století. Nyní bych vám chtěl ukázat, jak se toto změnilo, vůbec ne od okamžiku, kdy buržoazie jaksi darovala sama sobě či uznala historii, nýbrž na základě něčeho zcela zvláštního, jímž bylo nikoli historické, nýbrž politické přepracování onoho pověstného pojmu „národ“, z něhož aristokracie učinila subjekt a objekt historie v 18. století. Došlo právě k transformaci role tohoto pojmu, to je k politickému přepracování ideje národa, a to umožnilo vznik nového typu historického diskursu. Příkladnějším za příklad této transformace, nikoli přesně za východisko, použiji samozřejmě pověstný Sieyèsův text o třetím stavu, jenž, jak víte, klade tři otázky: „Co je to Třetí stav? Všecko. Čím byl až dosud v politice? Ničím. Co požaduje? Něčím se v ní stát.“¹ Text, který je jak pověstný, tak opotřebovaný, jenž však, jak se domnívám, obsahuje určitý počet podstatných transformací, podíváme-li se na něj poněkud blíže.

Pokud se národa týče (vracím se k tomu, co jsem již řekl, abych to shrnul), víte, že – zhruba řečeno – teze zastávaná absolutní monarchií spočívala v tom, že národ neexistuje, nebo přinejmenším že pokud existuje, pak pouze v míře, v jaké nachází v osobě krále podmínku své možnosti a své substanční jednoty. Národ nevzniká z toho, že existuje skupina, zástup, množství jedinců, kteří by obývali určité území a kteří by mluvili tímž jazykem, měli by tytéž zvyky, tytéž zákony. Takto národ nevzniká. Národ je utvářen tím, že tu jsou jedinci, jedni vedle druhých, pouze jedinci, kteří ani dokonce nevy-

tvářejí nějaký celek, kteří však všichni, každý sám za sebe, se nacházejí v jistém, současně právním a fyzickém vztahu vůči reálné, živoucí, fyzické osobě krále. Je to tělo krále, které svým fyzickým a právním vztahem s každým ze svých subjektů vytváří tělo národa. Jeden právník z konce 17. století tvrdil: „Každý jedinec představuje vzhledem ke králi pouze individuum.“^{*} Národ nevytváří tělo. Zůstává cele v osobě krále. A z tohoto pojetí národa – v jistém smyslu slova jako pouhého důsledku králova těla, nacházejícího svou realitu pouze v jedinečné a individuální realitě krále –, odvozovala šlechtická reakce množství „národů“ (v každém případě alespoň dva); a odtud ustavovala vztahy války a panství mezi nimi; krále přesunula na stranu nástrojů války a nadvlády jednoho národa nad druhým. Není to král, kdo konstituuje národ, je to národ, který uznává krále právě proto, aby mohl bojovat proti jiným národům. A tato historie, jak byla napsána šlechtickou reakcí, učinila z uvedených vztahů osnovu pro historické porozumění.

Sieyès přichází se zcela jinou definicí nebo spíše se zdvojenou definicí národa. Na jedné straně je definován právním postavením. Sieyès tvrdí, že k tomu, aby existoval národ, je zapotřebí dvou věcí: společného zákona a legislativy.² Tolik tedy pro právní postavení. Tato první definice národa (nebo spíše první soubor podmínek nezbytných proto, aby národ existoval) tedy vyžaduje k tomu, aby bylo možno mluvit o národu, mnohem méně, než co vyžadovala definice absolutní monarchie. To znamená, že k tomu, aby existoval národ, není zapotřebí mít krále. Není dokonce ani nutné mít vládu. Národ existuje ještě před utvořením jakékoli vlády, před zrodem suveréna, před přenesením pravomoci, pokud přijal společný zákon prostřednictvím takové instance, kterou pověřil vydáváním zákonů, což právě je legislativa. K tomu, aby existoval národ, tedy není zapotřebí zdaleka všeho toho, co požadovala definice absolutní monarchie. Ale na druhé straně je to mnohem více, než co vyžadovala definice ze strany šlechtické reakce. Té stačil národ; té historii, kterou psal Boudainvilliers, stačilo, aby existovali lidé spojení jistým zájmem, aby měli určitý počet společných záležitostí, jako tradice, zvyky, eventuálně jazyk.

Podle Sieyèse k tomu, aby existoval národ, je tedy třeba explicitních zákonů a instancí, které je formulují. Dvojice zákon-legislativa

* V rukopise je před slovy „každý jedinec“: „Král představuje celý národ a.“ Tato věta je udávána jako citát in: P. E. Lemontey, *Œuvres*, Paris 1829, díl V, s. 15.

představuje formální podmínku toho, aby existoval národ. Ale to je jen první stupeň definice. K tomu, aby existoval národ, k tomu, aby byl jeho zákon vykonáván, k tomu, aby byla uznávána jeho legislativa (a to nejen navenek, jinými národy, ale rovněž uvnitř), k tomu, aby byl a prospíval jako nikoli již formální podmínka své právní existence, ale jako historická podmínka své existence v dějinách, k tomu je zapotřebí něčeho jiného, k tomu je zapotřebí jiných podmínek. A právě u nich se Sieyès pozastavuje. Jsou to jakési substanciální podmínky národa, které Sieyès dělí do dvou skupin. Především jsou to ty podmínky, které nazývá „pracemi“, to znamená za prvé zemědělství, za druhé řemesla a průmysl, za třetí obchod, za čtvrté svobodná povolání. Ale navíc je zapotřebí, aby bylo přítomno to, co nazývá „funkcemi“: je to armáda, je to justice, je to církev a je to administrativa.³ „Práce“ a „funkce“ – my bychom nepochybně spíše řekli „funkce“ a „správní aparát“, abychom označili ony dva celky historicky nezbytných předpokladů národa. Důležité je však právě to, že na této úrovni funkcí a aparátů jsou definovány podmínky pro dějinnou existenci národa. Nuže, já se domnívám, že Sieyès tím, že přidal k právně-formálním podmínkám národa podmínky historicko-funkční, zvrátil (a to je první věc, na kterou lze upozornit) směr všech analýz, jež byly až do té doby učiněny, ať už ve smyslu monarchistické teze nebo ve směru rousseauovského typu.

Skutečně, pokud panovala právní definice národa, čím pak vlastně byly ty prvky, které Sieyès izoluje jako substanciální podmínky národa – zemědělství, obchod, průmysl atd.? Nebyly podmínkami existence národa, naopak byly důsledkem jeho existence. Lidé, jednotlivě rozptýlení po povrchu země, na okraji pralesa nebo prerie, přijali zákon, stát nebo vládu teprve tehdy, když zatoužili rozvinout svoje zemědělství, obchodovat mezi sebou, nastolit mezi sebou vztahy ekonomické povahy. Znamená to, že v tomto pojetí se řadily všechny zmíněné činnosti skutečně jen k tomu, co bylo důsledkem nebo finalitou právního ustavení národa, a mohly se rozvíjet teprve tehdy, až bylo hotovo právní uspořádání národa; teprve potom se mohly začít všechny tyto činnosti rozvíjet. Pokud se týče aparátů – jako armády, justice, administrativy atd. –, rovněž ty nebyly vnímány jako podmínky existence národa; v uvedeném pojetí platily ne-li rovnou za důsledky národní existence, tak přinejmenším za její nástroje a záruku. Pouze až tehdy, když se národ ustavil, mohlo dojít k tomu, že si poskytl armádu nebo justici.

Nuže Sieyès, jak vidíte, analýzu obrací. Klade zmíněné práce

a funkce nebo funkce a práce před vznik národa – ne-li historicky před, tak alespoň do řádu podmínek jeho existence. Národ nemůže existovat jako národ, nemůže vstoupit do historie a být v ní, pokud není schopen obchodu, zemědělství, řemesla, pokud nemá jedince, kteří jsou schopní vytvořit armádu, soudcovský stav, církev, administrativu. To znamená, že je možné, že nějaké seskupení jedinců se bude schopné sejít, přijmout zákony a schodnout se na legislativě, přijmout ústavu. Jestliže však nemá tyto schopnosti obchodu, řemesla, zemědělství, schopnost vytvořit armádu, zformovat soudcovský stav atd., pak se nikdy národem historicky nestane. Stane se jím možná právně, nikoli však historicky. Ani smlouva, ani zákon, ani konsenzus nemohou reálně stvořit národ. Naopak ale může snadno dojít také k tomu, že určitá skupina jedinců bude mít historickou kapacitu rozvinout své práce, vykonávat své funkce, a přesto nebude mít ani společný zákon, ani legislativu. Bude v držení všech podstatných a funkcionálních prvků národa, nebude ale mít jeho formální prvky. Bude mít schopnost vytvořit národ, a přece se národem nestane.

Nuže, z této pozice je možné analyzovat – což Sieyès provedl – to, k čemu podle něho docházelo ve Francii koncem 18. století. Skutečně v ní existovalo zemědělství, obchod, řemeslníci, svobodná povolání. Kdo toto všechno zajišťoval? Třetí stav – a jen on. Kdo zajišťoval chod armády, církve, administrativy, justice? Jistě, na některých důležitých místech se nacházeli lidé, kteří pocházeli z aristokracie, ale z devíti desetin zajišťoval chod těchto institucí podle Sieyèse třetí stav. Naproti tomu tento třetí stav, jenž fakticky sám o sobě představoval bytostnou podmínku existence národa, neměl jeho formální statut. Ve Francii nebyly společné zákony, ale řada zákonů, z nichž se některé vztahovaly na šlechtu, jiné na třetí stav, další na duchovenstvo atd. Nikoli společné zákony. Rovněž tak chyběla společná legislativa, protože zákony nebo nařízení stanovil systém, který Sieyès nazýval „aulickým“;⁴ dvorský systém, to znamená královská libovůle.

Z této analýzy je možné vyvodit, jak se domnívám, určité důsledky. Jedny jsou samozřejmě bezprostředně politické. A to v následujícím: jak je vidět, Francie není národem, protože jí chybí formální, právní podmínky národa: společné zákony, legislativa. A přece jen se ve Francii nachází „jeden“ národ, to znamená skupina jedinců, kteří mají schopnost zajišťovat substanciální a historickou existenci národa. Tito lidé jsou nositeli historických podmínek existence národa.

Odtud ústřední formulace v Sieyèsově textu, již je možno pochopit výhradně v polemickém, explicitně polemickém vztahu s Boulainvilliersovými, Buat-Nançayovými tezemi a tezemi dalších autorů. Tato formulace tvrdí: „Třetí stav je úplným národem.“⁵ Uvedená formulace chce vyjádřit toto: ten koncept národa, který si aristokracie přála vyhradit jedné skupině jedinců vykazujících se čímsi jako zvyky a společným statutem, nestačí pokrýt to, co je historickou realitou národa. Ale na druhé straně státní celek, který je tvořen francouzským královstvím, není ve skutečnosti národem potud, že nepokrývá přesně historické funkce, které nezbytně a dostatečně vytvářejí národ. Kde tedy v důsledku uvedeného lze nalézt historické jádro národa, jež bude „oním“ národem? V třetím stavu a pouze v něm. Třetí stav je sám historickou podmínkou existence národa, ovšem takového, jenž, jak vidíte, by se měl shodovat po právu se státem. Třetí stav představuje úplný národ. To, čím je národ ustaven, se nachází v něm. Nebo ještě, pokud bychom si přáli přeložit uvedené propozice, jinak: „Vše, co je národní, je naše,“ říká třetí stav „a vše, co je naše, je národem.“⁶

Tato politická formulace, kterou si Sieyès ani nevymyslel, ani pouze jako jediný nepoužil, se jistě měla stát matricí pro celý jeden politický diskurs, jenž, jak dobře víte, se ještě dnes nevyčerpá. Já si myslím, že matrice tohoto diskursu má dvojí povahu. Za prvé se jedná o jistý nový vztah jedinečného k obecnému, o vztah, jenž je přesně opačný, než byl ten, který byl charakteristický pro šlechtický diskurs. Jak vlastně postupovala šlechtická reakce? Vyčleňovala ze společenského tělesa, utvářeného králem a jeho poddanými, vyčleňovala z takto ustanovené monarchistické jednoty určité zvláštní právo, zpečetěné krví, stvrzené vítězstvím: bylo to zvláštní právo šlechty. A kladla si nárok, nechť bylo složení společenského tělesa, které ji obklopovalo, jakékoli, zachovávat pro šlechtu absolutní a jedinečné privilegium tohoto práva; snažila se tedy vyčlenit z totality společenského tělesa toto zvláštní právo a snažila se, aby působilo ve své jedinečnosti. Nyní však jde o něco zcela jiného. Jde o to říci (což bude tvrdit třetí stav): „My jsme jen jeden národ mezi jinými jedinci. Ale ten národ, který my tvoříme, je jediný, jenž je schopen skutečně konstituovat národ. Je možné, že my sami o sobě nepředstavujeme totalitu společenského tělesa, jsme ale schopni nést totalizující funkci státu. Jsme schopni ztělesňovat univerzalitu státu.“ A druhá stránka tohoto diskursu vyjadřuje zvrácení časové osy uvedeného požadavku. Ten již nebude kladen jménem nějakého práva z minu-

losti, k němuž došlo konsenzuálně nebo vítězstvím či invazí. Požadavek bude kladen na virtuálním základě, totiž na základě budoucnosti, jež se představuje jako bezprostřední, jež je vlastně již přítomná v přítomnosti, protože jde o jistou funkci univerzálnosti státu, již zajištěné „jedním“ národem v těle společnosti, jenž jménem toho, co bylo uvedeno, požaduje, aby jeho statut jediného národa byl účinně uznán, aby byl totiž uznán právní formou státu.

Tolik tedy, chcete-li, o politických důsledcích tohoto typu analýzy a diskursu. Teoretické důsledky existují rovněž a jsou to tyto: Vidíte, že to, co za těchto podmínek definuje národ, není jeho stáří, jeho starobylost, jeho vztah k minulosti; je to jeho vztah k něčemu jinému – je to jeho vztah ke státu. Což znamená vícero věcí. Především to, že národ není bytostně specifikován vztahem k jiným národům. „Národ“ není charakterizován horizontálním vztahem k jiným skupinám (jimiž by byly jiné národy, nepřátelské, protivící se nebo sousedské). To, co charakterizuje národ, je naopak vertikální vztah vycházející z onoho tělesa jedinců schopných konstituovat stát a jdoucí až ke skutečné existenci samotného státu. Národ je charakterizován a určen právě celou délkou oné vertikální osy národ/stát či onou etatickou virtualitou/etatickým uskutečněním. To rovněž znamená, že národ ani tak nekonstituuje jeho síla, jeho fyzická zdatnost, jeho vojenské způsobilosti, jeho jakási barbarská síla, jak to chtěli popisovat šlechtičtí historikové z počátku 18. století. To, co nyní konstituuje sílu národa, to je něco jako schopnosti, virtuality, jež se všechny uspořádávají podle obrazu státu; národ bude silný, o to silnější, oč více etatických schopností v sobě bude mít. Což rovněž vyjadřuje, že to, co je vlastní nějakému národu, nespočívá tolik v touze ovládat jiné. To, co bude utvářet podstatu funkce a historické role národa, nebude spočívat ve výkonu nadvlády nad ostatními národy, nýbrž to bude něco jiného: bude to správa sebe sama, bude to spravování, vládnutí, zajišťování ústavy pro sebe a působení na uspořádání státu a jeho moci. Nikoliv nadvláda, ale etatizace. Národ tedy už není v podstatě partnerem barbarských a válečnických vztahů nadvlády. Národ, to je aktivní, konstituující jádro státu. Národ, to je alespoň v náčrtu stát, je to stát alespoň tak, jak se rodí, formuje v hledání historických podmínek své existence uvnitř jedné skupiny jedinců.

To jsou, chcete-li, teoretické důsledky na úrovni toho, co se rozumí národem. Jaké jsou nyní důsledky pro historický diskurs? Povedou totiž k takovému historickému diskursu, jenž opět uvede a do

jisté míry přemístí do svého středu problém státu. A v tomto smyslu budeme mít co činit s historickým diskursem, jenž se bude do určité míry přibližovat historickému diskursu 17. století, na němž jsem se vám snažil ukázat, že se jeho prostřednictvím snažil stát bytostně, určitým způsobem, vypovídat sám o sobě. Funkce tohoto diskursu byly ospravedlňující, liturgické: byl to stát vyprávějící svou vlastní minulost, to znamená stanovující svou vlastní legitimitu a jaksí se posilující na úrovni svých fundamentálních práv. Takový byl ještě v 17. století diskurs o historii. Právě proti němu vrhla šlechtická reakce svůj zápalný šíp v podobě jiného typu historického diskursu, v němž národ představoval právě to, čím bylo možno rozložit jednotu státu a ukázat, že pod formálním vnějším vzhledem státu existovaly jiné síly, jež právě nebyly silami státu, nýbrž silou jedné zvláštní skupiny, mající své zvláštní dějiny, svůj zvláštní vztah k minulosti, svá vítězství, svou krev, své vztahy nadvlády atd.

Nyní se objeví diskurs o historii, jenž se přibližuje státu a jehož bytostné funkce již nebudou protistátní. V této nové historii ovšem nejde o to rozvíjet v poměru ke státu diskurs, který by byl jeho vlastní a který by ho ospravedlňoval. Půjde o to dospět k historii vztahů, které se navazují donekonečna mezi národem a státem, mezi etatickými virtualitami národa a skutečnou totalitou státu. Tak bude možné psát dějiny, jež samozřejmě nebudou probíhat v uzavřeném kruhu revoluce a rekonstituce, jež nebudou revolučním návratem k původnímu řádu věcí, jak tomu bylo v 17. století. Nyní se dospívá nebo se bude moci dospět k historii přímočarého typu, v níž rozhodujícím okamžikem bude přechod od virtuálního k reálnému, přechod od národní totality k univerzalitě státu; v důsledku toho k takové historii, jež bude polarizována k přítomnosti a současně ke státu; k historii, jež vrcholí bezprostředností státu, totální, úplnou podobou státu v přítomnosti. A to také umožní – za druhé – psát historii, v níž mocenské vztahy, o které půjde, nebudou vztahy válečného typu, ale vztahy, chcete-li, naprosto občanského typu.

Samozřejmě, pokusil jsem se vám analýzou Boulainvilliersova přístupu ukázat, jak docházelo ke střetávání národů v jednom společenském tělese prostřednictvím institucí (ekonomie, vzdělání, jazyka, vědění atd.). Ale toto užívání občanských institucí má u Boulainvillierse jen podobu nástrojů války, jež zůstává fundamentálně válkou; byly to jen nástroje nadvlády válečnického typu. Nyní se naopak dospívá k historii, v níž bude válka – válka za nadvládu – nahrazena bojem, jenž má jinou substanci: nikoli ozbrojený střet, nýbrž úsilí, riva-

lita, tlak směřující k univerzálnosti státu. Stát a jeho univerzálnost se stanou současně předmětem boje i bitevním polem; takovým bojem, jenž v té míře, v jaké nebude jeho cílem a výrazem nadvláda, nýbrž bude mít za svůj předmět a prostor stát, bude bytostně civilním bojem. Bude se v podstatě odbývat prostřednictvím ekonomie, institucí, výroby, administrativy. Bude to civilní zápas, vůči němuž vojenský, krvavý boj bude představovat jen výjimečný okamžik, krizi nebo epizodu. Občanská válka, aniž by zdaleka tvořila základ všech střetů a zápasů, bude skutečně jen epizodou, jednou fází krize boje, který bude napříště třeba posuzovat nikoli termíny války, nadvlády, nikoli vojenskými termíny, nýbrž termíny civilními.

A domnívám se, že právě zde se klade jedna ze základních otázek historie a politiky nejen 19., nýbrž ještě také 20. století. Jak lze pochopit nějaký boj v čistě civilních termínech? Lze to, co se nazývá bojem, ekonomickým, politickým bojem, bojem o stát, účinně analyzovat v neválečných, v čistě politicko-ekonomických termínech? Anebo je pod tím třeba hledat něco, co by bylo oním neurčitým základem pro válku a nadvládu, který se snažili vypátrat historikové 18. století? V každém případě počínaje 19. stoletím a počínaje onou novou definicí pojmu národa dospějeme k historii, která bude pátrat, v protikladu k tomu, co se dělo v 18. století, po civilním základu boje v prostoru státu, jenž nahradí válečnický, vojenský, krvavý základ války, jaký našli historikové 18. století.

Tolik, dovolíte-li, k podmínkám možnosti onoho nového historického diskursu. Jakou novou podobu konkrétně nabude tato nová historie? Domnívám se, že vzato globálně, lze říci, že ji bude charakterizovat hra, přizpůsobování se dvou mřížek pochopení, jež se budou na sebe klást, do jisté míry se křížit a do jisté míry se navzájem korigovat. První mřížkou je ta, jež se ustavila a jež se používala v 19. století. To znamená, že v té historii, kterou psali Guizot, Augustin Thierry, Thiers, také Michelet, se samozřejmě vycházelo z jistého mocenského vztahu, ze vztahu boje, a to dokonce v podobě, v jaké ho znalo již 18. století: to znamená v podobě války, bitvy, invaze, dobytí. Historikové, řekněme ještě aristokratického typu jako Montlosier⁷ (ale rovněž Augustin Thierry, ale rovněž Guizot), vždy kladou tento boj jako, chcete-li, matici pro historii. A. Thierry píše například: „Věříme, že jsme jeden národ, ale jsme dva národy na téže půdě, dva národy nepřátelské svými vzpomínkami, nesmiřitelné svými záměry: jeden kdysi dobyl druhý.“ A samozřejmě, někteří pánové přešli na stranu poražených, ale zbytek, to je ti, kdož zůstali pány, zbytek „stej-

ně cizí našim náklonnostem a našim mravům, jako by přišel včera mezi nás, stejně hluchý k našim slovům svobody a míru, jako by neznal náš jazyk, stejně jako neznal jazyk našich předků; zbytek, jenž sleduje svou cestu, aniž by se staral o naši“.⁸ A rovněž Guizot tvrdí: „Po více než třináct století byl ve Francii dvojitý lid, jeden lid vítězný a jeden lid poražený.“⁹ Máme zde tedy, ještě v tomto okamžiku, to též východisko, stejnou mřížku pochopení jako v 18. století.

K této první mřížce se ovšem pojí další, která doplňuje a současně převrací původní dualitu. Je to mřížka, jež místo toho, aby působila tak, že vyjde z jednoho původního bodu, kterým by byla první válka, první invaze, první národní zdvojení, působí naopak zpětně – východiskem jí je přítomnost. Touto druhou mřížkou je přesně ta, kterou umožnilo přepracování ideje národa. Základním momentem již není původ; bodem, jímž začíná porozumění dějinám, již není starobylý prvek, je jím naopak přítomnost. Domnívám se, že se zde setkáváme s důležitým jevem, totiž s inverzí hodnoty, jakou příkládá přítomnosti historický a politický diskurs. Pro historii a pro historicko-politický diskurs 18. století představovala přítomnost v podstatě vždy negativní moment, mezeru, zdánlivý klid, zapomenutí. Přítomnost byla chápána jako okamžik, v němž se původní stav války v důsledku mnoha přesunů, zrad, proměn mocenských vztahů jako by zamlžoval a přestával být rozeznatelný; nejenže ho nebylo možné poznat, ale zapomínali na něj dokonce i ti, kdož by přece mohli těžit z jeho využívání. Šlechta zapomněla na základní mocenský vztah, který určoval její vztah k ostatním obyvatelům země, protože byla neznalá, líná, lakomá, protože se oddávala zábavě. A navíc, diskurs, který vedli úředníci, právníci, administrátoři královské moci, překryl tento původní mocenský vztah, takže přítomnost byla pro historii v 18. století stále okamžikem hlubokého zapomnění. Proto bylo nutné vyjít z přítomnosti prostřednictvím násilného a náhlého probuzení, které muselo nejprve a především projít v řádu vědění velkým oživením původního momentu. Probuzení vědomí na základě onoho bodu krajního zapomnění, jakým byla přítomnost.

Naopak nyní vidíte, jak se v mřížce porozumění dějinám stává přítomnost od okamžiku, kdy se historie polarizuje vztahem národ/stát, virtuální/aktuální, funkční totalita národa/reálná univerzálnost státu, nejplnějším momentem s největší intenzitou, slavnostním okamžikem, v němž se univerzální proměňuje ve skutečnost. Tento bod setkání univerzálního s reálným v přítomnosti (v přítomnosti, jež se udála a jež se stane), v bezprostřední přítomnosti, je to,

co tomuto setkání dodává zároveň jeho hodnotu, jeho intenzitu a co ho ustanoví jako princip porozumění. Přítomnost již není okamžikem zapomenutí. Je naopak okamžikem, kdy se vyjevuje pravda, kdy se plně projeví to, co je temné nebo možné. Právě proto se přítomnost stává prostředkem objevování minulosti a její analýzy.

Domnívám se, že historie, jak ji vidíme působit v 19. století nebo alespoň v jeho první polovině, používá dvě mřížky pro porozumění: jednu, která vychází z předpokladu původní války, jež probíhá všemi historickými procesy a jež podněcuje jejich projevy; a potom druhou mřížku pro porozumění, jež sestupuje z aktuální přítomnosti, z totalizujícího uskutečnění státu do minulosti, jež rekonstruuje jeho zrod. Ve skutečnosti tyto dvě mřížky nepůsobí nikdy osamocněně: téměř vždy spolu soutěží, vždy se navzájem setkávají, víceméně se okrajově překrývají. V podstatě se setkáváme s historií, která je psána v podobě dominance – přičemž v pozadí je válka –, a na druhé straně v podobě totalizace – s tím, co je přítomné, bezprostřední, v každém případě s tím, co se stalo a co se má stát, s objevením se státu. Tedy s historií, jež je psána současně v termínech přerušeno-začátku i v termínech totalizujícího završení. A já věřím, že užitečnost, politickou použitelnost historického diskursu určuje v podstatě způsob, jakým se tyto mřížky navzájem používají, způsob, jakým se dává přednost jedné nebo druhé.

Zhruba řečeno, pokud se upřednostní první mřížka pro porozumění – ta přerušeno-začátku – vyplyne z toho historie, kterou nazvete, chcete-li, reakční, aristokratickou, pravicovou. Upřednostnění té druhé – vycházející z přítomného okamžiku univerzality – poskytně historii, jež bude historií liberálního nebo buržoazního typu. Ve skutečnosti však ani jedna z těchto dvou historií (každá má svou vlastní taktickou pozici) se nebrání používat určitým způsobem obě dvě mřížky. Chtěl bych vám k tomu uvést dva příklady: jeden je vzat z typicky pravicové, typicky aristokratické historie, jež se pohybovala do jisté míry v přímé linii historie 18. století, ale ve skutečnosti ji hodně posunula a navzdory všemu použila mřížky pro porozumění, jež vychází z přítomnosti. Druhý příklad bude opačný: ukáže na historikovi, jenž je považován za liberálního a buržoazního, hru obou mřížek, a dokonce použití mřížky pro porozumění, jež vychází z války, i když není absolutně upřednostňována.

Tak tedy první příklad: historie pravicového typu v linii šlechtické reakce 18. století, kterou napsal na začátku 19. století Montlosier. V ní se na začátku shledáváme s upřednostňováním vztahů nadvlá-

dy: zase jde o vztah národní dvojakosti, o vztah dominance, který je pro ni charakteristický a s nímž se setkáváme po celé dějiny. A Montlosierovy knihy jsou posety takovými invektivami na adresu třetího stavu, jako je tato: „Raso propuštěnců, otrocká raso, lide poplatný, byla ti udělena výsada být svobodný, kdežto my jsme neobdrželi výsadu být šlechtici. My máme vše po právu, vy všechno z milosti. Nepatříme do vaší pospolitosti, jsme sami o sobě celkem.“ Také zde znovu objevujete ono pověstné téma, o kterém jsem mluvil, když jsem zmiňoval Sieyèse. Do nějaké revue (už nevím, do které) napsal ve stejném duchu Jouffroy větu: „Severská rasa se zmocnila Galie, aniž by z ní vymýtla poražené; odkázala svým potomkům dobytou zemi a poražené k tomu, aby nad nimi vládli.“¹⁰

Národní dualitu zdůrazňují všichni ti historici, kteří byli většinou emigranty, kteří se vrátili do Francie a kteří v době krajní reakce rekonstituovali invazi jako privilegovaný okamžik dějin. Podíváme-li se však na to ještě blíže, pak Montlosierova analýza funguje značně jinak než to, co jsme viděli v 18. století. Montlosier hovoří o vztahu nadvlády, který je výsledkem války, nebo spíše výsledkem množství válek, a v podstatě se ho nesnaží situovat. A tvrdí: Podstatné není ani tak to, co se odehrálo v okamžiku francké invaze, protože ve skutečnosti vztahy nadvlády existovaly již dříve a i potom je jich o hodně více. V Galii dokonce již před římskou invazí existoval vztah nadvlády mezi šlechtou a poplatným lidem. Byl to výsledek jedné dávné války. Když přišli Římané, přinesli svou válku, ale současně přinesli vztah nadvlády mezi svou aristokracií a lidmi, kteří byli pouze klienty římských boháčů a aristokracie. A také v tomto případě vyplýval vztah nadvlády ze staré války. A potom přišli Germáni se svým vlastním vnitřním vztahem poddanství, jenž panoval mezi těmi, kdo byli svobodnými válečníky, a lidmi, kteří byli jen nevolníky. Čili to, co se nakonec ustavilo za rozbřesku feudalismu, nebylo pouhým a jednoduchým navrstvením jednoho vítězného lidu na jiný - poražený - lid, nýbrž směsí tří systémů vnitřní nadvlády, Galů, Římanů a Germánů.¹¹ Feudální středověká šlechta byla v podstatě směsí těchto tří aristokracií, které se ustavily v novou aristokracii, jež ovládala lid, jenž byl zase směsicí galských poplatníků, římských klientů a germánských nevolníků. Takže z toho vyplynul vztah nadvlády panující mezi šlechtou, která byla národem, která jím byla zcela, totiž jako feudální šlechta, a veškerou populací (vně tohoto národa, jako objekt, jako partner jeho vztahu nadvlády) poplatníků, nevolníků atd., která nepředstavuje druhou část národa,

ale ve skutečnosti se nachází vně národa. Montlosier tedy rozehrává jistý monismus na rovině národa ve prospěch šlechty, kdežto na rovině nadvlády zachovává dualismus.

Nuže, jakou roli má podle Montlosiera monarchie s ohledem na uvedená tvrzení? Rolí monarchie bylo prostě konstituovat národ, jiný lid z oné masy, jež se nacházela vně národa a jež byla výsledkem, směsí germánských poddaných, římských klientů, galských poplatníků. To byla role pro královskou moc. Monarchie osvobodila poplatníky, udělila práva městům, zbavila je závislosti na šlechtě; osvobodila dokonce nevolníky a slátala dohromady cosi, o čem Montlosier tvrdí, že to byl nový lid, rovnoprávný se starým lidem, tedy s aristokracií, ale mnohem početnější. Královská moc, tvrdí Montlosier, ustavila nesmírně velkou třídu.¹²

Tento typ analýzy oživuje samozřejmě všechny prvky, které jsme viděli užívat v 18. století, avšak přináší podstatnou změnu: totiž, jak vidíte, politické procesy, vše, co se událo od středověku až do 17. a 18. století nespočívá podle Montlosiera jednoduše v proměně, v posunu mocenských vztahů mezi dvěma partnery, kteří by byli od začátku dáni a kteří by prostě stáli proti sobě od doby invaze. Podle něj se ve skutečnosti stalo to, že došlo uvnitř jednoho celku, který byl jednonárodní a zcela soustředěný kolem šlechty, k vytvoření něčeho jiného: k vytvoření nového národa, nového lidu, toho, co Montlosier nazývá novou třídou.¹³ Tedy k vytvoření třídy v nitru společenského tělesa. Nuže, k čemu dojde na základě vzniku této nové třídy, co se stane? Král jednoduše použije tuto novou třídu k tomu, aby vyrval šlechtě její ekonomická a politická privilegia. Jakých že použije prostředků? Montlosier zde také mluví o tom, s čím přišli už jeho předchůdci: o lži, zradě, nepřirozených spojenectvích atd. Král používá rovněž živou sílu této nové třídy; využívá vzpour: revolt měst proti vrchnostem, venkovanských žákérií proti pozemkovým vlastníkům. Co je však nutné vidět, jak říká Montlosier, za všemi těmito vzpourami? Nespokojenost této nové třídy, to je samozřejmé. Především je však třeba vidět ruku krále. Je to král, který povzbuzoval všechny revolty, protože každá revolta oslabovala moc šlechty, a tudíž posilovala moc králů, kteří nutili šlechtu k ústupkům. A ostatně v důsledku jakési zpětné vazby každé královské opatření, jež vedlo k dalšímu osvobození nového lidu, stupňovalo jeho aroganci a sílu. Každý ústupek této nové třídy, učiněný králem, vedl k novým vzpourám. V celých dějinách Francie tedy existuje bytostná vazba mezi monarchií a lidovou revoltou. Obojí je spojeno. A převe-

dení všech politických mocí, jež kdysi držela šlechta, na monarchii, se v podstatě dalo prostřednictvím zbraně, jakou byly tyto vzpoury, domluvené, povzbuzované královskou mocí, v každém případě jí podporované a jí živěné.

Na tomto základě si monarchie přisvojila moc, ale nemohla jí uplatňovat, vykonávat, aniž by se neobracela na tuto novou třídu. Svěřila tedy svou justici a svou správu této nové třídě, která na sebe strhla výkon všech funkcí státu. Takže posledním momentem tohoto procesu musela být samozřejmě jen poslední revolta: taková revolta, při níž celý stát tím, že padl do rukou této nové třídy, do rukou lidu, unikl královské moci. Nakonec zůstanou pouze král, který si podržuje ve skutečnosti jen tu moc, jež mu poskytly lidové vzpoury, a lidová třída, držící ve svých rukou všechny nástroje státu. Proti komu je namířena poslední epizoda, poslední vzpoura? Nuže, je namířena proti tomu, který zapomněl, že je posledním aristokratem, jenž má ještě držet nějakou moc: to je proti králi.

V Montlosierově analýze se tedy Francouzská revoluce jeví jako poslední epizoda procesu přesunu, jenž ustavil královský absolutismus.¹⁴ Završením tohoto ustavení monarchistické moci je revoluce. Že by revoluce svrhla krále? Vůbec ne. Revoluce završila dílo králů, ona o něm doslova vypovídá pravdu. Revoluci je zapotřebí číst jako završení monarchie, snad tragické završení, avšak politicky vzato završení pravdivé. A výjev, který se odehrál 21. ledna 1793, to možná bylo stětí krále; král byl připraven o hlavu, ale monarchie byla korunována. Konvent, to je pravda obnažené monarchie, a suverenita, vyrvaná králem šlechtě, se nyní nezbytně nutně nachází v rukou lidu, jenž, jak praví Montlosier, zjišťuje, že je legitimním dědicem králů. Montlosier, aristokrat, emigrant, zuřivý protivník sebemenšího pokusu o liberalizaci za restaurace, může napsat toto: „Suverénní lid: nechť není kárán s přílišnou zatrpklostí. Jen dokonává dílo vládců, svých předchůdců.“ Lid je tedy dědicem králů, a to legitimním; pouze dokončuje dílo vládců, svých předchůdců. Sledoval bod po bodu cestu, kterou mu narýsovali králové prostřednictvím parlamentu, mužů zákona a vědců. Takže se u Montlosiera shledáváme s formulací, jak vidíte, jež jaksi zahrnuje samu historickou analýzu, že vše vzešlo ze stavu války a ze vztahu nadvlády. V politických požadavcích restaurační epochy se opravdu setkáváme s tvrzením, že šlechta musí opět získat svá práva, že musí získat zpět znárodněný majetek, že musí rekonstituovat ty vztahy nadvlády, které kdysi vykonávala vůči všemu lidu. Je zde toto tvrzení, samozřejmě, ale vidí-

te, že historický diskurs, který rozvíjí Montlosier, je ve svém jádru, svým ústředním obsahem, historickým diskursem, v němž přítomnost vystupuje jako plný okamžik, jako okamžik uskutečnění, jako okamžik totalizace, okamžik, jímž všechny historické procesy, jimiž byly navázány vztahy mezi aristokracií a monarchií, dospívají konečně k vrcholnému poslednímu bodu, ke svému plnému okamžiku, v němž se konstituuje etatická totalita v rukou národního kolektivu. A potud lze říci, že tento diskurs – nechť jsou v něm obsažena jakákoli politická témata nebo prvky analýzy, které odkazují k Boulainvilliersově nebo k Buat-Nançayeově historii nebo jsou odtud přímo převzaty – funguje ve skutečnosti na základě jiného modelu.

Nyní bych chtěl na závěr ukázat jiný, přímo protichůdný typ historie. Je to historie Augustina Thierryho, explicitního protivníka Montlosiera. Thierry samo sebou pojímá přítomnost jako privilegované východisko pro porozumění dějinám. Je to explicitně druhá mřížka, ta, která vychází z plné přítomnosti, jež je použita k odhalení prvků a procesů minulosti. Etatická totalizace: právě ta bude promítnuta na minulost a je třeba zkoumat genezi této totalizace. Revoluce představuje pro Augustina Thierryho právě onen „plný okamžik“: revoluce je na jedné straně, jak tvrdí, samozřejmě okamžikem usmíření. Toto usmíření, toto ustanovení etatické totality vidí Thierry v pověstné scéně, kdy Bailly, jak víte, přijetím zástupců šlechty a duchovenstva v místnosti, kde se nacházeli představitelé třetího stavu, prohlásil: „Hle, rodina se spojila.“¹⁵

Vyjděme tedy z přítomnosti. Aktuálním okamžikem je moment národní totalizace v podobě státu. Zůstává však skutečností, že tuto totalizaci umožnil pouze násilný proces revoluce, a onen plný okamžik usmíření nese ještě podobu a stopu války. A Augustin Thierry říká, že Francouzská revoluce je v podstatě jen poslední epizodou zápasu, který trval více než třináct století a jenž byl zápasem vítězů s poraženými.¹⁶ Veškerý problém historické analýzy tedy spočívá podle Augustina Thierryho v tom, že musí ukázat, jak mohl zápas mezi vítězi a poraženými probíhat celými dějinami a vést k přítomnosti, jež již nemá podobu války a asymetrické nadvlády, která by pokračovala v tom, co jí předcházelo, nebo která by se zvrátila jiným směrem; a aby ukázal, jak mohla zmíněná válka způsobit genezi univerzálnosti, z níž se může zápas, nebo alespoň válka vytratit.

Jak se mohla objevit jedna ze dvou stran jako nositelka univerzálnosti? Pro Augustina Thierryho představuje právě toto problém historie. A jeho analýza se bude tedy snažit nalézt původ procesu, kte-

rý na začátku byl soubojem, jenž však byl současně monistický a na konci bude univerzalistický. Pro Augustina Thierryho je podstatou střetu právě to, že to, co se dělo, mělo samozřejmě svůj původ v čemsi, jako je invaze. Ale jestliže docházelo k zápasu a střetání po celý středověk až k současnému okamžiku, pak tomu nebylo v podstatě proto, že se vítězové a poražení střetali prostřednictvím institucí, nýbrž proto, že šlo ve skutečnosti o dva ekonomicko-právní typy společnosti, které se ustavily, které spolu soupeřily o administrativu státu a vládu nad ním. Ještě před ustavením středověké společnosti tu byla společnost zemědělská, jak se zorganizovala po dobytí a v podobě, z níž se velmi brzo vyvinul feudalismus; a potom, proti ní, společnost městská, podle římského modelu a podle galského modelu. Střet těchto dvou společností byl v podstatě opravdu v jistém smyslu výsledkem invaze a dobytí, ale bytostně, substanciálně šlo o boj mezi dvěma společnostmi, jejichž konflikty byly chvílemi ozbrojené, ale v podstatě to byl konflikt politického a ekonomického řádu. Možná že to byla válka, ale byla to válka práv a svobod na jedné straně proti dluhům a bohatství na druhé straně.

Základním hybatelem dějin je střet dvou typů společnosti o ustavení státu. V tomto střetu to jsou města, která prohrávají až do 9.–10. století v zápase o stát a o univerzálnost státu. A potom, počínaje 10. a 11. stoletím, dochází naopak k renesanci měst, na jihu podle italského vzoru, v severních regionech podle severského vzoru. V každém případě to je nová podoba právní a ekonomické organizace. A jestliže nakonec vyhrává městská společnost, pak tomu vůbec není proto, že by získala cosi jako vojenské vítězství, ale protože je nejen zcela jednoduše stále více bohatší, ale protože má větší administrativní schopnosti, také ale morálku, jistý životní způsob, jistý způsob bytí, vůli, novátorské instinkty – tvrdí Augustin Thierry – také jistou aktivitu, což jí dodává dosti síly, aby její instituce přestaly být jednoho dne místními, a aby se konečně samy staly institucemi politického a občanského práva země. K univerzalizaci tedy v důsledku toho nedochází na základě nějakého vztahu nadvlády, jenž by nakonec působil zcela v její prospěch, ale v důsledku skutečnosti, že všechny konstitutivní funkce státu se nacházejí v její rukou, zrodily se v nich, anebo každopádně jimi procházejí. A buržoazie tuto sílu, která je silou státu a která již není silou války, nepoužije pro válku, leč by k tomu byla doopravdy donucena.

A v těchto dějinách buržoazie a třetího stavu vůbec jsou patrné dvě velké epizody, dvě velké fáze. Nejprve ta, když třetí stav vycítí,

že má v rukou všechnu sílu státu a kdy navrhne šlechtě a duchovenstvu, ano, jistý druh společenského paktu. A tak se utváří současně teorie a instituce tří stavů. Tato jednota je ale zdánlivá, neodpovídá doopravdy realitě mocenského vztahu ani vůli protichůdné strany. Třetí stav ve skutečnosti již ovládá stát, ale protichůdná strana, to je šlechta, mu nechce přiznat jakékoli právo. Právě tímto okamžikem, v 18. století, začíná nový proces, jenž bude procesem nejnásilnějšího střetu. A revoluce bude právě poslední epizodou násilné války, oživující samozřejmě staré konflikty, jsouc ale jen vojenským nástrojem pro konflikty a zápasy, jež nejsou válečné povahy, ale bytostně civilní povahy, a jež mají za předmět stát, v jehož prostoru se odbývají. Zmizení systému tří stavů, násilné otřesy způsobené revolucí, to vše v podstatě ustavuje jedinou věc: je to okamžik, kdy třetí stav, který se stal vstřebáním všech funkcí státu národem, *národem*, se ujímá skutečně sám národa a státu. To, že si přeje konstituovat národ a ujmout se státu jen on sám, vyjadřuje, že zajišťuje funkce univerzálnosti, které samy o sobě způsobí, že zmizí jak stará podvojnost, tak všechny vztahy nadvlády, které mohly působit až do této chvíle. Buržoazie, třetí stav, se tedy stane lidem, stane se státem. Má mohutnost univerzálna. A přítomný okamžik – ten, v němž píše Augustin Thierry – je přesně okamžikem zmizení podvojnosti národů a také tříd. „Nesmírný vývoj,“ praví Augustin Thierry, „který vedl postupně k tomu, aby z naší půdy, na níž žijeme, zmizely všechny násilné nebo nelegitimní nerovnosti, pán a otrok, vítěz a poražený, vrchnost a nevolník, aby ukázal konečně na jejich místě týž lid zákon rovný pro všechny, pro svobodný a svrchovaný národ.“¹⁷

Jak vidíte, takové analýzy na jedné straně odstraňují nebo striktně omezují funkci války jako prostředku analýzy historicko-politických procesů. Válka je jen něco okamžitého a instrumentálního ve vztahu ke střetům, které nejsou válečného typu. Druhý podstatný prvek: již to není onen vztah nadvlády, který by vedl jedny proti druhým, jeden národ proti druhému, jednu skupinu proti druhé; základním vztahem je stát. A vidíte konečně, jak se v nitru analýz, jako byla ta, již jsem uvedl, rýsuje něco, co je, jak bych řekl, bezprostředně asimilovatelné, bezprostředně přenositelné, totiž filosofický diskurs dialektického typu.

Možnost filosofie dějin, to je na začátku 19. století konstituování určité filosofie, která nalézá v dějinách i v plné přítomnosti okamžik, v němž je univerzální vyjádřeno ve své pravdivosti – netvrdím, jak vidíte, že je připravena v nitru historického diskursu, nýbrž

tvrdím, že v něm již působí. Došlo k sebedialektizaci historického diskursu, jež se udála bez jakéhokoli výslovného přenosu nebo výslovného uplatnění dialektické filosofie na historický diskurs. Ovšem to, že buržoazie použila jistý historický diskurs, že modifikovala základní prvky historického porozumění zděděné z 18. století, to způsobilo jistou sebedialektizaci historického diskursu. A chápete, jak se odtud mohly navázat vztahy mezi historickým a filosofickým diskursem. Filosofie dějin existovala v podstatě v 18. století pouze jako spekulace o obecném zákonu dějin. Počínaje 19. stoletím začíná něco nového a já se domnívám, že podstatného. Historie a filosofie počinou klást tuto společnou otázku: Kdo je v současnosti nositelem univerzálního? Co je v současnosti pravdou univerzálního? To je otázka pro historii, to je současně otázka pro filosofii. Zrodila se dialektika.

Poznámky

- ¹ E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, c. d., s. 1.
- ² „Společný zákon a společné zastoupení, to je to, co tvoří Národ.“ (Tamtéž, s. 12)
- ³ „Čeho je zapotřebí, aby byl Národ a aby prospíval? Dílčích prací a veřejných funkcí.“ (Tamtéž, s. 2; srov. kap. I, s. 2-9)
- ⁴ Srov. tamtéž, kap. II, s. 17.
- ⁵ Srov. tamtéž, kap. I, s. 2.
- ⁶ „Třetí stav zahrnuje v sobě vše, co náleží k národu; vše, co není Třetím stavem, nemůže být považováno za národ. Co je to Třetí stav? Vše.“ (Tamtéž, s. 9)
- ⁷ F. de Reynaud, hrabě de Montlosier, *De la monarchie française depuis son établissement jusqu'à nos jours*, Paris 1814, sv. I-III.
- ⁸ A. Thierry, „Sur l'antipathie de race qui divise la nation française“, *Le Censeur européen*, 2. dubna 1820, převzato do sborníku *Dix ans d'études historiques*, Paris 1835, s. 292.
- ⁹ Srov. F. Guizot, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel*, Paris 1820, s. 1.
- ¹⁰ M. Foucault zde naráží na stoupence Bourbonů, jenž se jmenoval plným jménem Achille Jouffroy d'Abbans (1790-1859). Uveřejňoval v revue *L'Observateur* články příznivě nakloněné božskému právu, absolutní moci a ultramontanismu. Po pádu Karla X. začal vydávat noviny pod názvem *La Légitimité*, jejichž rozšiřování bylo ve Francii zakázáno. Je navíc autorem brožury *Des idées libérales du Français* (1815), jednoho líčení Francouzské revoluce (*Les Fastes de l'anarchie /1820/*) a jednoho historického díla o Galii (*Les Siècles de la monarchie française /1823/*). Uvedená citace pochází ze Jouffroyovy stati v *L'Observateur des colonies, de la marine, de la politique, de la littérature et des arts*, IX, 1820, s. 299. Srov. A. Thierry, „Sur l'antipathie de race...“, cit. stať.
- ¹¹ F. de Reynaud, hrabě de Montlosier, *De la monarchie française...*, c. d., kniha I, kap. I, s. 150.
- ¹² Srov. tamtéž, kniha III, kap. II, s. 152 an.
- ¹³ Srov. tamtéž, cit. výrok.
- ¹⁴ Tamtéž, kniha II, kap. II, s. 209.
- ¹⁵ A. Thierry, „Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers-État“, in: *Œuvres complètes*, Paris 1868, sv. V, s. 3. Thierry píše: „Rodina je úplná.“
- ¹⁶ Srov. zejména A. Thierry, „Sur l'antipathie de race...“, cit. stať, a „Histo-

re véritable de Jacques Bonhomme“, *Le Censeur européen*, květen 1820, stať převzatá rovněž do *Dix ans d'études historiques*, c. d.

¹⁷ A. Thierry, *Essai sur l'histoire ... du Tiers-État*, c. d., s. 10. Nepřesná citace byla v textu opravena dle originálu.

PŘEDNÁŠKA 17. BŘEZNA 1976

Od pravomoci suverenity k pravomoci nad životem. – Dát žít a nechat umírat. – Od člověka-těla k člověku-druhu: zrod biomoci. – Aplikační pole pro biomoc. – Populace. – O smrti, zvláště o smrti generála Franca. – Spojení kázně a regulace: dělnické město, sexualita, norma. – Biomoc a rasismus. – Funkce rasismu a oblasti jeho použití. – Nacismus. – Socialismus.

Musíme se tedy pokusit ukončit, tak trochu uzavřít to, o čem jsem hovořil tento rok. Pokoušel jsem se určitým způsobem podívat na problém války, který jsem zvažoval jako mřížku pro porozumění historickým procesům. Připadalo mi, že k takovému pojetí války došlo a že bylo používáno po celé 18. století, ovšem jako válka ras. Přál jsem si poněkud rekonstruovat tuto rasovou válku. A posledně jsem se pokoušel vám ukázat, že sám pojem války byl nakonec eliminován z historické analýzy prostřednictvím principu univerzálnosti národa.* Nyní bych vám chtěl ukázat, že téma rasy nezmezelo, ale bylo přejato něčím zcela jiným, totiž státním rasismem. Dnes bych si tedy přál vám něco říci o zrodu státního rasismu, přinejmenším uvést vás do situace.

Připadá mi, že jedním ze základních fenoménů 19. století bylo, že si moc, dalo by se říci, vzala na sebe zodpovědnost za život: vztáhla se na člověka, chcete-li, jako na živoucí bytost; došlo k jisté etatizaci biologična nebo k jistému směřování k tomu, co by bylo možné nazvat etatizací biologična. Domnívám se, že k pochopení toho, co se událo, je možné se obrátit ke klasické teorii suverenity, jež nám posloužila jako pozadí, jako obraz všech analýz války, ras atd. Víte, že pro klasickou teorii suverenity představovalo právo nad životem a smrtí jeden z jejích základních atributů. Nuže, právo nad životem a nad smrtí je zvláštní, a to už na teoretické úrovni; skutečně, co to znamená mít právo nad životem a smrtí? Prohlašovat v jistém smyslu, že suverén vykonává právo nad životem a smrtí, zname-

* V rukopise pokračuje věta po „národa“ takto: „v epoše revoluce“.

ná v podstatě, že může dát usmrtit a ponechat naživu; znamená to v každém případě, že život a smrt nejsou těmi přirozenými, bezprostředními, jaksi původními nebo základními jevy, které by se vymykaly z pole politické moci. Když to trochu vyostříme, když zaujme, dovolíte-li, paradoxní stanovisko, pak výše uvedené říká, že poddaný nemá vzhledem k moci plné právo ani jako žijící, ani jako mrtvý. Z hlediska života a smrti je neutrální a je prostě záležitostí suveréna, zda poddaný bude mít právo žít nebo eventuálně právo být mrtev. V každém případě život a smrt poddaných se stávají právem jen jako důsledek suverénní vůle. Takový je, chcete-li, teoretický paradox. Ten se musí samozřejmě doplnit určitou praktickou nerovnováhou. Co chce prakticky vyjádřit právo nad životem a nad smrtí? Samozřejmě nikoli to, že suverén může nechat žít stejně jako může nechat umřít. Právo nad životem a smrtí je vykonáváno jen nevyrovnaně a vždy jen, pokud jde o smrt. Výkon suverénní moci nad životem je prováděn pouze počínaje okamžikem, kdy suverén může zabíjet. Je to konečně právo zabíjet, jež v sobě efektivně podržuje samotnou podstatu práva nad životem a smrtí: právě v té chvíli, kdy suverén může zabíjet, vykonává své právo nad životem. Je to v podstatě právo meče. V právu nad životem a smrtí tedy neexistuje skutečná symetrie. Není to právo dát umřít nebo dát žít. Není to rovněž právo nechat žít a nechat umřít. Je to právo dát umřít nebo nechat žít. Což vnáší pochopitelně nápadnou asymetrii.

A já se domnívám, že právě jedna z výrazných transformací politického práva v 19. století spočívala – neřeknu, že právě v náhradě – nýbrž v doplnění onoho starého práva suverenity – dát zemřít nebo nechat naživu – novým právem, jež nevymazalo ono první právo, které ho ale proniklo, prostoupilo, modifikovalo, a jež je právem, či spíše přesně obrácenou pravomocí: pravomocí „dát“ žít a „nechat“ umřít. Právem suverenity bylo tedy dát umřít nebo ponechat naživu. A potom nastupuje toto nové právo: právo dát žít a nechat umřít.

K této transformaci nedošlo samozřejmě naráz. Můžeme ji sledovat v právní teorii (v tom však budu mimořádně rychlý). Již u právníků 17. a zejména 18. století pozorujete, že kladou tuto otázku ohledně práva nad životem a smrtí. Když právníci říkají: Jakmile dochází k úmluvě na úrovni společenské smlouvy, to je, jakmile se jedinci shromažďují, aby si ustavili suveréna, aby přenesli na vládcu absolutní moc nad sebou, proč to činí? Činí tak proto, že je k tomu vede nebezpečí nebo potřeba. V důsledku toho tak činí proto, aby chránili svůj život. Ustavují nad sebou vládcu proto, aby mohli žít.

A může z tohoto hlediska vstupovat život opravdu mezi vladařova práva? Není tomu snad tak, že je to život, jenž zakládá právo suveréna, a může tedy suverén vyžadovat po svých poddaných právo vykonávat nad nimi pravomoc nad životem a nad smrtí, to znamená prostě právo je zabíjet? Nemá život zůstat vně smlouvy v té míře, v jaké byl prvním, původním a fundamentálním motivem smlouvy? Toto vše představuje diskusi náležející politické filosofii, kterou můžeme ponechat stranou, která však dobře ukazuje, jak se začíná otázka života problematizovat na poli politického myšlení, na poli analýzy politické moci. Přál bych si ve skutečnosti sledovat tu transformaci nikoli na rovině politické teorie, nýbrž mnohem více na rovině mechanismů moci, jejích technik, jejích technologií. Tady se vracíme ke známým věcem: totiž že se v 17. a 18. století objevují mocenské techniky, které se bytostně soustřeďují na tělo, na individuální tělo. Byly to všechny ty procedury, jež zajišťovaly prostorové rozmístění těl (jejich oddělování, jejich seřazování, jejich řazení za sebou a dohlížení nad nimi) a organizaci celého vizuálního pole kolem těchto individuálních těl. Byly to rovněž ony techniky, jejichž prostřednictvím si moc brala na starost individuální těla, jimiž zkoušela zvýšit jejich užitečnou sílu výcvikem, drezurou apod. Byly to rovněž techniky racionalizace a striktní mocenské ekonomie, jež měly působit co možná nejméně nákladně prostřednictvím celého systému dohlížení, hierarchií, inspekci, písemností, zpráv: prostřednictvím celé této technologie, kterou je možné nazvat kázeňskou pracovními technologií. Začíná se uplatňovat od konce 17. a v průběhu 18. století.¹

Domnívám se ovšem, že během druhé poloviny 18. století se objevuje něco nového, jiná technologie moci, tentokrát nikoli kázeňská, jež nevyklučuje tu první techniku, to jest kázeňskou techniku, ale zahrnuje ji do sebe, integruje ji, částečně ji modifikuje, a především ji využívá tím, že se do ní jaksi implantuje, účinně se v ní usazující díky oné předem dané kázeňské technice. Tato nová technika nepotlačuje kázeňskou techniku docela jednoduše proto, že se nachází na jiné úrovni, že má jinou nosnou plochu a že využívá zcela jiné nástroje.

Tato nová nekázeňská technika moci se totiž vztahuje – na rozdíl od kázně, jež se obrací k tělu – na život lidí, nebo ještě jinak řečeno, chcete-li, obrací se nikoli k člověku-tělu, ale k živoucímu člověku, k člověku jako k živé bytosti, vzato do krajnosti, chcete-li, k člověku-druhu. Přesněji bych řekl toto: kázeň, disciplína se pokouší ovládnout množství lidí potud, pokud se toto množství může a musí roz-

ložít v individuální těla, která se mají hlídat, cvičit, využívat, eventuálně trestat. Nová technologie, která nastupuje později, se obrací k množství lidí, ale nikoli jako k souhrnu jednotlivých těl, nýbrž tak, že naopak tvoří globální masu, na niž působí souborné procesy, jež jsou vlastní životu a jimiž jsou například narození, smrt, produkce, nemoc atd. Tedy po prvním zmocnění se těla, jež se děje individualizací, je zde druhé zmocnění se, jež není individualizující, nýbrž masifikující, dovolíte-li, jež probíhá směrem nikoli k člověku-tělu, nýbrž k člověku-druhu. Po politické anatomii postihující lidské tělo, jež nastoupila v průběhu 18. století, objevuje se na jeho konci něco, co již není politickou anatomí lidského těla, nýbrž co bych nazval „biopolitikou“ lidského druhu.

Oč jde v této nové technologii moci, v této biopolitice, v této biomoci, která se začíná prosazovat? Řekl jsem vám to stručně před chvílí: jde o souhrn procesů, jako je poměr narození a úmrtí, o poměr reprodukce v jisté populaci, o její plodnost atd. Jsou to ony procesy porodnosti, úmrtnosti, délky života, které právě v druhé polovině 18. století ve vazbě na celou řadu ekonomických a politických problémů (k nimž se nyní nebudu vracet) utvořily, jak se domnívám, první předměty vědění a první cíle kontroly pro tuto biopolitiku. V každém případě je tomu tak přesně v tomto okamžiku, kdy se s prvními demografickými pracemi zavádí statistické měření těchto jevů. Je to dodržování víceméně spontánních, víceméně dohodnutých postupů, které byly skutečně uplatňovány pro zjišťování natality populace; jde krátce, chcete-li, o zjištění fenoménů kontroly porodnosti, jak byly praktikovány v 18. století. Byl to rovněž náčrt jisté populační politiky nebo každopádně schémat, jak zasahovat do globálních fenoménů porodnosti. Této biopolitice nešlo jednoduše o problém plodnosti. Šlo jí rovněž o problém úmrtnosti, nikoli prostě tak, jak tomu bylo do té doby, na úrovni pověstných epidemií, jejichž nebezpečí tolik strašilo politickou moc od hlubokého středověku (pověstných epidemií, které představovaly dočasné drama mnohonásobné smrti, která ohrožovala bezprostředně všechny). Na konci 18. století již nejde o epidemie, ale o cosi jiného; zhruba řečeno jde o to, co by bylo možné nazývat endemie, to je o podobu, povahu, rozsah, trvání, intenzitu převládajících onemocnění v nějaké populaci. Nemoci, jež bylo víceméně neschopné vymýtit a které nebyly považovány za epidemie kvůli tomu, že byly nejčastější příčinou úmrtí, ale byly vnímány jako trvalé faktory – a tak s nimi bylo nakládáno – zeslabení sil, zkrácení pracovní doby, poklesu energie, ekonomických nákladů –

jak s ohledem na pokles produkce, tak s ohledem na náklady na péči, kterou vyžadují. Krátce, nemoc jako populační fenomén: nikoli jako smrt, která sklátí násilně život – to je epidemie –, ale jako stálá smrt, která se vloudí do života, trvale ho hryže, umenšuje a zeslabuje.

Právě o těchto jevech se začíná uvažovat na konci 18. století a ony způsobí, že se začne zavádět lékařská péče, jejíž hlavní starostí bude veřejná hygiena, včetně koordinace různých druhů lékařské péče, soustřeďování informací, normalizace vědění a výchovné kampaně ohledně hygieny a léčení populace. Jsou to tedy problémy reprodukce, porodnosti, ale rovněž úmrtnosti. Dalším polem, do něhož bude zasahovat biopolitika, bude celý soubor jevů, z nichž některé jsou všeobecné a jiné nahodilé, přičemž je nelze nikdy zcela potlačit navzdory tomu, že to jsou nahodilé jevy a že mají rovněž analogické následky individuálního zneschopnění, vyřazení, neutralizaci atd. To bude počínaje začátkem 19. století (v době industrializace) problém stáří, problém jedince, který v důsledku zestárnutí přijde o své schopnosti, o aktivitu. A na druhé straně úrazy, neduhy, různé anomálie. Právě kvůli takovýmto jevům zřídí biopolitika nejen výpomocné instituce (které existovaly již dlouhou dobu), ale mnohem subtilnější mechanismy, ekonomicky mnohem racionálnější, než byla dosavadní hrubá, masivní a současně mezerovitá pomoc, svázaná ponejvíce s církví. Dostaví se mnohem subtilnější, racionálnější mechanismy pojištění, individuálního a kolektivního spoření, zabezpečení atd.²

Konečně poslední oblast (vyjmenovávám ty hlavní, v každém případě ty, které se objevily na konci 18. a na začátku 19. století, později jich přibude víc): uvědomění si vztahů mezi lidským druhem, lidskými bytostmi jako druhem, jako živoucími bytostmi, a jejich prostředím, jejich existenčním prostředím – nechť to jsou přírodní důsledky zeměpisného, klimatického, hydrografického prostředí: problémy, jako například bažiny a epidemie, které byly jejich důsledkem po celou první polovinu 19. století. A podobně problém prostředí nikoli přírodního, jež zpětně působí na populaci; účinky prostředí, které si vytvořila ona. Toto je hlavně problém města. Naznačuji vám pouze některé body, na jejichž základě se konstituovala biopolitika, některé z jejích praktik a některé z prvních oblastí, do nichž zasahovala, o nichž získávala vědomosti a z nichž mocensky těžila: je to porodnost, úmrtnost, různé biologické nedostatky, důsledky prostředí, o tom všem získává biopolitika svoje vědomosti a určuje si pole, do něhož zasahuje svou mocí.

Nuže, domnívám se, že to vše zahrnuje jistý počet důležitých záležitostí. První by byla tato: objeví se nový prvek – řeknu, že osoba – kterou v podstatě nezná ani právní teorie, ani kázeňská praxe. Právní teorie znala v podstatě jen jedince a společnost: smluvního jedince a společenské těleso, konstituované dobrovolnou nebo implicitní smlouvou jedinců. Kázeňské disciplíny se prakticky zabývaly jen jedincem a jeho tělem. Kdežto to, co je předmětem této nové technologie moci, není přesně vzato společnost (nebo nakonec společenské těleso, jak je definováno právníky); není to již individuum-tělo. Je to nové těleso: mnohočetné, s mnoha hlavami, nevyskytujícími se sice v nekonečném množství, zato však ne nezbytně v nutně zjiřitelném počtu. Vyjadřuje se pojmem „populace“. Biopolitika se zabývá populací a populace se objevuje, myslím si, v tomto okamžiku jako politický problém, jako problém současně vědecký a politický, jako problém biologický a jako problém moci.

Za druhé je rovněž důležitá – krom toho, že se objevuje onen prvek, jímž je populace –, povaha jevů, o nichž se uvažuje. Vidíte, že jsou to kolektivní jevy, jejichž ekonomické a politické důsledky se objevují, stávají se relevantními teprve na úrovni masy. Jsou to jevy nahodilé a nepředvídatelné, pokud je bereme jako takové individuálně, které ale na kolektivní úrovni nabývají charakteru konstantních jevů, jež lze snadno stanovit, nebo přinejmenším je možno se o to pokusit. A konečně to jsou jevy, které se odvíjejí v podstatě v čase, které je možné stanovit do jisté míry více nebo méně dlouhodobě; jsou to po sobě jdoucí jevy. Biopolitika se bude obracet souhrnně řečeno k nahodilým jevům, k nimž dochází v jisté populaci uchoopené v jejím trvání.

Vycházejíc z toho – jde o třetí důležitou věc, jak se domnívám – tato technologie moci, tato biopolitika ustanoví mechanismy, jež budou mít určitý počet funkcí velmi odlišných od funkcí, které měly kázeňské mechanismy. V mechanismech, které uvede v život biopolitika, půjde jistě především o předvídaní, o statistické odhady, o globální opatření; půjde rovněž o to, aby se nemodifikoval jednotlivý jev, nepůjde tolik o individuum jako individuum, ale půjde v podstatě o to zasahovat na rovině determinantů obecných jevů tam, kde je přítomen globální rozměr. Bude zapotřebí modifikovat, snížit úmrtnost; bude zapotřebí prodloužit délku života; bude zapotřebí podnítit porodnost. A jde především o stanovení regulačních mechanismů, které dokážou v celkové populaci s jejím nahodilým polem zajistit určitou rovnováhu, udržovat průměr, stanovit jistou homeostazi, zajistit

různá vyrovnání; krátce, zavést bezpečnostní mechanismy, jež by chránily před nahodilostí, jež je vlastní populaci živoucích bytostí, optimalizovat, chcete-li, úroveň života: mechanismy, jak vidíte, jako kázeňské mechanismy, které však působí zcela jinými cestami. Nejedná se totiž na rozdíl od kázeňských mechanismů o individuální drezuru, jež by zpracovávala samotné tělo. Absolutně nejde o působení na individuální tělo, jak je tomu u kázeňské disciplíny. V důsledku toho se tedy vůbec nejedná o to, aby bylo individuum uchopeno jako jakýsi detail, nýbrž jde naopak o to, aby globální mechanismy působily tak, aby bylo dosaženo globálních stavů vyrovnání, pravidelnosti; krátce, uvědomovat si život, biologické procesy člověka jako druhu a tyto procesy nikoli ukázkovat, nýbrž je regulovat.³

Na této straně oné velké, absolutní, dramatické, temné moci, jakou byla moc suverenity, jež spočívala v pravomoci dát zemřít, se tedy nyní objevuje spolu s technologií biopolitiky, s technologií moci nad „populací“ jako takovou, nad člověkem jako živoucí bytostí, trvale přítomná vědecká moc, jež je mocí „dát žít“. Suverenita dávala umírat a nechávala žít. A hle, nyní se objevuje moc, kterou bych nazval regulující, a jež naopak spočívá v tom, že dává žít a nechá umírat.

Domnívám se, že se tato moc projevuje konkrétně ve známé diskvalifikaci smrti, k níž postupně došlo a nad níž se tak často zamýšlejí historikové a sociologové. Všichni vědí, zejména na základě řady nedávných studií, že zmizel velký veřejný rituál smrti nebo že se postupně začal vytrácet od konce 18. století až do dneška. A to do té míry, že smrt nyní – poté, kdy přestala být jedním z těch skvělých ceremoniálů, jichž se zúčastňovali jednotlivci, rodina, skupina, téměř celá společnost – se naopak stala tím, co se skrývá; stala se nej-soukromější a nejostýchanější záležitostí (vzato do krajnosti, je dnes smrt více tabuizována než sex). Nuže, já se domnívám, že důvodem toho, že se smrt stala takto skrývanou záležitostí, není nějaký posun úzkosti nebo proměna mechanismů potlačení. Důvodem je transformace technologií moci. Co dříve (až do konce 18. století) dodávalo smrti její lesk, co jí vnucovalo tak veliký rituál, bylo to, že byla projevem přechodu od jedné moci k druhé. Smrt byla okamžikem předání moci od pozemského suveréna k vládci onoho světa. Přecházelo se od jedné soudní instance k druhé, od občanského nebo veřejného práva nad životem a smrtí k právu života věčného nebo života věčného ztracení. Přechod od jedné moci k druhé. Smrt byla rovněž převodem pravomoci umírajícího na ty, kteří přežívali:

poslední slova, poslední doporučení, poslední vůle, závěť. Všechny tyto projevy moci se odbývaly takto rituálně.

Nyní ovšem, kdy moc má stále menší právo nad smrtí a stále větší právo zasahovat ve prospěch života a do způsobu života a do toho, „jak vést“ život, tedy od okamžiku, kdy moc zasahuje především proto, aby zvýšila cenu života, aby dohlédla nad nehodami, náhodami, nedostatky, jež ho postihují, smrt jako konec života představuje zjevně konec, mez, zakončení moci. V poměru k moci se smrt dostává mimo ni: je mimo dosah moci, ta ji postihuje jen obecně, globálně, statisticky. Moc nepostihuje smrt, postihuje úmrtnost. A potud je tedy zcela normální, že se nyní smrt vrací zpět do sféry soukromí, dokonce do nejvíce soukromé sféry. Takže zatímco v právu suverenity byla smrt bodem, kdy se nejvíce, nejzjevněji skvěla absolutní moc suveréna, nyní se smrt stává naopak okamžikem, kdy jedinec uniká veškeré moci, vrací se k sobě samému a stahuje se jaksi do své nejsoukromější části. Moc už smrt nezná. Moc se doslova smrti zříká.

Symbolicky to můžeme vyjádřit, dovolíte-li, smrtí generála Francka, jež je navzdory všemu velmi zajímavou událostí právě pro svou symbolickou hodnotu, jelikož zemřel ten, kdo jako nejkrvavější ze všech diktátorů vykonával suverénní právo nad životem a smrtí s bezohledností, kterou znáte, jenž vykonával absolutně po čtyřicet let suverénní právo nad životem a smrtí a jenž v okamžiku, kdy měl sám umřít, vstoupil na ono nové pole moci nad životem, jež spočívá nejen v úpravě života, nejen v tom, dát žít, nýbrž nakonec v tom, že dá žít jedinci i po jeho smrti. A prostřednictvím moci, jež není pouze vědeckou zdatností, nýbrž skutečně výkonem oné politické biomoci, jež nastoupila v 19. století, byl natolik zlepšen život lidí, že se dospělo až tak daleko, že jim je dáno žít i tehdy, kdy by měli být z biologického hlediska dávno mrtvi. A tak se stalo, že ten, který vykonával absolutní právo nad životem a smrtí statisíců lidí, se dostal sám pod kola moci, jež tak dobře upravovala život, jež si tak málo hleděla smrti, že si dokonce ani nevšiml, že už je mrtev a že mu dávají žít po jeho smrti. Jsem přesvědčen, že vzájemnou srážku těch dvou systémů moci, suverenity nad smrtí z jedné a suverenity regulace života z druhé strany, symbolizuje tato malá a veselá událost.

Nyní bych se chtěl vrátit ke srovnání mezi technologií, jež reguluje život, a kázeňskou technologií těla, o níž jsem se zmínil před chvílí. Od 18. století (nebo v každém případě od konce 18. století) se tedy setkáváme s dvěma technologiemi moci, jež se uplatňují s jistým

chronologickým odstupem a jež se vzájemně překrývají. Na jedné straně se tedy nachází technika, která je kázeňská: soustřeďuje se na tělo, má individualizační důsledky, zachází s tělem jako s ohniskem sil, které je třeba učinit povolnými a užitečnými. A na druhé straně se vyskytuje jiná technologie, která se již nesoustřeďuje na tělo, nýbrž na život; je to technologie, která přeskupuje důsledky, které jsou vlastní jisté populaci, která se snaží kontrolovat řadu nahodilých událostí, k nimž může dojít v živoucí mase; je to technologie, která se snaží kontrolovat (eventuálně modifikovat) jejich pravděpodobnost, v každém případě pak vyrovnávat jejich důsledky. Je to tedy technologie, jež se nezaměřuje na cepování jedince, ale přeje si dosáhnout globální rovnováhou jakési homeostaze: bezpečnosti celku v poměru k vnitřním nebezpečím. Na jedné straně tedy technologie drezury v protikladu k technologii zabezpečení na straně druhé, nebo alespoň lišící se od ní; kázeňská technologie, jež se odlišuje od technologie pojišťující nebo regulující; technologie, jež jsou v obou případech technologiemi těla, ale v jednom případě je to technologie, která individualizuje tělo jako organismus nadaný schopnostmi, a v druhém je to technologie, která vrací tělo do celkových biologických procesů.

Bylo by možné to vyjádřit takto: Vše se odehrálo, jako by moc, jež měla suverenitu jako svou modalitu, jako své organizační schéma, náhle pozbyla svou schopnost ovládat ekonomické a politické těleso společnosti, v níž současně probíhala demografická a průmyslová exploze. Výsledkem bylo, že starému mechanismu moci suverenity začalo unikat příliš mnoho záležitostí, a to jak spodem, tak vrchem, jak na rovině detailního, tak na rovině hromadného faktu. K prvnímu přizpůsobení došlo právě kvůli zachycení detailu: k přizpůsobení mechanismu moci nad individuálním tělem, a to dohledem a drezurou – to vedlo ke kázni, disciplíně. Toto přizpůsobení bylo samozřejmě nejsnazší, dalo se nejsnadněji uskutečnit. Právě proto k němu docházelo nejdříve – od 17., začátku 18. století – na místní úrovni, v intuitivních, empirických, dílčích podobách a ve vymezeném institucionálním rámci, jako ve škole, kasárnách, dílně atd. A potom, koncem 18. století se setkáte s druhým přizpůsobením, jež se týká globálních jevů, populačních jevů, včetně biologických nebo biosociologických procesů lidských mas. Je to mnohem nesnadnější přizpůsobení, protože se samozřejmě týkalo složitých organizačních a centralizačních orgánů.

Máme tedy dvě sady: sadu tělo – organizace – kázeň – instituce;

a sadu populace – biologické procesy – regulační* mechanismy – stát. Institucionální organický celek: na jedné straně, chcete-li, organická kázeň instituce; na druhé biologický a etatický celek: státem prováděná bioregulace. Nechci vydávat tento protiklad státu a instituce za absolutní, protože ve skutečnosti kázeňské postupy mají vždy snahu přesáhnout svůj institucionální a místní rámec. A pak, snadno nabývají etatické dimenze v některých aparátech, jako je například policejní, který je jak kázeňským aparátem, tak aparátem státu (což dokazuje, že kázeňský postup není vždy institucionální). A stejně tak nalézáme velké globální regulace, které se rozmáhaly po celé 19. století, lze je samozřejmě objevit na státní úrovni, ale rovněž pod ní, včetně celé řady podstatných institucí, jako jsou lékařské instituce, sociální pokladny, pojišťovny atd. Toto je první poznámka, kterou jsem chtěl učinit.

Na druhé straně, ony dva celky mechanismů, jeden kázeňský, druhý regulační, nemají stejnou úroveň. To jim právě umožňuje nevyklouzat se navzájem a moci na sebe navazovat. Můžeme dokonce říci, že ve většině případů kázeňské mechanismy moci a regulační mechanismy moci, kázeňské mechanismy působící na tělo a regulační mechanismy působící na populaci se navzájem snoubí. Jeden nebo dva příklady: vezměte si třeba problém města nebo přesněji onu prostorovou dispozici, promyšlenou, soustředěnou, jak ji představuje modelové město, umělé, město utopické, jak se o něm nejen snilo, nýbrž jak bylo opravdu v 19. století uskutečněno. Vezměte si dělnické město. Čím vlastně je, tak jak existuje v 19. století? Velice dobře pozorujeme, jak bylo členěno, ulice víceméně kolmo na sebe, pozorujeme, že jeho rozdělení, rozporcování do čtverců, lokalizace rodin (každá v jednom domě), umožňuje kázeňské mechanismy kontroly těla, těl. Rozdělení, zviditelnění jedinců, normalizace chování, jistý druh spontánní policejní kontroly vykonávané takto samotnou prostorovou dispozicí města: je to celá série kázeňských mechanismů, kterou je snadné nalézt v dělnickém městě. A pak máte celou sérii mechanismů, které jsou naopak regulačními mechanismy, které se týkají populace jako takové, které umožňují například spojení a navádění k němu, které se vážou k obydlí, k jeho pronájmu, eventuálně k jeho koupi. Systémy zdravotního pojištění nebo starobního pojištění; hygienická pravidla, která zajišťují optimální stáří populace; tlaky na sexualitu, tedy na plození dětí, kterými působí sama orga-

nizace města; péče o děti; školní docházka atd. Zde tedy máte [různé] kázeňské mechanismy a [různé] regulační mechanismy.

Vezměte si jinou oblast – konečně ne tak zcela jinou – vezměte si, v jiné ose, něco takového, jako je sexualita. Proč se vlastně stala sexualita v 19. století polem hlavní strategické důležitosti? Myslím, že byla-li sexualita důležitá, pak pro spoustu důvodů, ale byly to zejména tyto: sexualita na jedné straně jako doslova tělesné chování spadá pod kázeňskou, individualizující kontrolu v podobě trvalého dohledu (máte zde například známé kontroly masturbace, jimž podléhaly děti od konce 18. až do 20. století, a to v prostředí rodiny, školy atd., které přesně reprezentují kázeňský dohled nad sexualitou); a dále, na druhé straně, se sexualita zařazuje svými prokreativními následky do velkých biologických procesů – má v nich svůj důsledek; do procesů, které již nejsou záležitostí pouze individuálního těla, nýbrž oné mnohočetné jednotky, z níž se ustavuje populace. Podléhá tedy kázni, ale podléhá rovněž regulaci.

Přehnané hodnocení významu sexuality lékařskou vědou v 19. století vycházelo, jak se domnívám, z přesvědčení o výsostném postavení sexuality mezi organismem a populací, mezi tělem a globálními jevy. Odtud rovněž vycházela lékařská představa o tom, že neukázněný a nepravidelný sexuální život vede vždy ke dvěma důsledkům: jeden se týká těla, neukázněného těla, které okamžitě trestají individuální choroby, jež si sexuální prostopášník přivodí sám. Dítě, které příliš masturbuje, bude nemocné po celý život: to je kázeňská sankce na úrovni těla. Současně však prostopášný, zvrácený sexuální život vede k důsledkům na úrovni populace, poněvadž ten, kdo byl sexuálně prostopášný, bude mít potomstvo, jež bude rovněž postiženo, a to po generace a generace, po sedmou generaci a ještě po sedmou generaci sedmé generace. Je to teorie o upadání:⁴ sexualita jako taková představuje ohnisko individuálních chorob, a jelikož se přijímalo za jisté, že je rovněž podstatná pro degeneraci, představovala přesně onen spojovací článek mezi tím, co podléhalo ukázkovému tělu a regulování populace. Chápete tedy, proč a jak za těchto podmínek určité technické vědění, jakým je lékařské vědění, nebo spíše souhrn tvořený medicínou a hygienou, se v 19. století stává nikoli snad nejdůležitějším prvkem, avšak prvkem, jehož důležitost je značná právě pro vazbu, kterou stanoví mezi vědeckým podchycením biologických a organických procesů (to znamená populace a těla); a současně v jaké míře se medicína stává jistou politickou a intervenční technikou, s vlastními mocenskými důsledky. Medicína je vědění – moc,

* V rukopise stojí místo „regulační“: „pojišťovací“.

jež působí současně na tělo a na populaci, na organismus a na biologické procesy a jež bude mít ukázkující a regulativní důsledky.

Ještě obecněji vzato lze říci, že to, co se bude pohybovat od procesu ukázkování k regulativnímu procesu, co se bude vztahovat stejně tak na tělo jako na populaci, co umožní současně kontrolovat kázeňský řád těla a nahodilé události postihující biologické množství, tedy to, co se pohybuje od jednoho k druhému, je „norma“. Norma je to, co lze stejně tak dobře vztáhnout na tělo, které chceme ukázat, jako na určitou populaci, kterou chceme regulovat. Společnost normalizace tedy není za těchto podmínek jakousi všeobecně kázeňskou společností, jejíž kázeňské instituce by se rozplemenily a nakonec pokryly veškerý prostor – toto představuje, jak se domnívám, pouze první a nedostatečnou interpretaci ideje společnosti normalizace. Ta je naopak takovou společností, v níž se pravouhle kříží norma kázeň s normou regulace. Říci, že se moc v 19. století zmocnila života, říci, že moc si přinejmenším vzala život na starost, to znamená říci, že moc dosáhla toho, že pokryla celou plochu, jež se prostírá od organického k biologickému, od těla k populaci prostřednictvím dvojí hry technologií kázeňských disciplín z jedné strany a technologií regulace z druhé.

Máme tedy co činit s mocí, jež se stará jak o tělo, tak o život, nebo chcete-li, která se stará obecně o život, přičemž jeden pól se nachází na straně těla a druhý pól na straně populace. Je to tedy biomoc, jejíž paradoxy, projevující se samotnou mezí jejího konání, lze ihned zjistit. Paradoxy, které se na jedné straně objevují v souvislosti s mocí atomu, což není jednoduše jen moc zabíjet miliony a stovky milionů lidí na základě práv, o niž se opírá každá suverenity (konečně, toto je tradiční). Skutečnost ale, že moc atomu představuje pro výkon současné politické moci paradox, který není snadné, ne-li vůbec nemožné obejít, spočívá v tom, že schopností vyrobit a užít atomovou bombu vstoupila do hry nejen taková moc suverenity, která zabíjí, nýbrž současně taková, která zabíjí samotný život. Takže touto mocí atomu dochází k takovému výkonu moci, jenž je schopen odstranit život. A tím odstranit sebe sama jako moc zajišťující život. Moc je buď suverénní a použije atomovou bombu, ale tím přestane být biomocí, mocí, která zajišťuje život, jak tomu je od 19. století. Ale je tu i druhá mez, jež je naopak představována převahou biomoci nad suverénním právem. Tato převaha biomoci se objevuje tehdy, když je člověku dána technická a politická možnost nejen vylepšit život, nýbrž ho rozmnožovat, vyrábět živoucí tvory, vyrábět monstra, vyrábět

bět – v krajním případě – nekontrolovatelné a obecně ničivé viry. Je to obdivuhodné rozšíření biomoci, jež v protikladu vůči tomu, co jsem právě vyslovil o atomové moci, přesáhne veškerou lidskou suverenitu.

Promiňte mi tento dlouhý vstup ohledně biomoci, ale já se domnívám, že na tomto základě se můžeme znovu setkat s problémem, který jsem se pokusil nastínit.

Jak se tedy v této technologii moci, jejímž předmětem a cílem je život (což je dle mého jeden ze základních rysů technologie moci od 19. století), bude vykonávat právo zabíjet a jak bude působit vražda, je-li pravda, že moc suverenity neustále ustupuje, a že na postupu je naopak kázeňská nebo regulující biomoc? Jak taková moc může zabíjet, je-li pravda, že jde bytostně o zvýšení ceny života, prodloužení jeho délky, rozmnožení jeho šancí, odvrácení nehod od něho či o vyrovnávání ztrát? Jak je za takových podmínek možné, aby nějaká politická moc zabíjela, dožadovala se smrti, požadovala ji, dávala zabíjet, vydávala rozkaz zabíjet, vystavovala smrti nejenom své nepřátele, nýbrž dokonce své vlastní občany? Jak může tato moc nechat umírat, když je jejím bytostným cílem dávat žít? Jak vykonávat právo smrti, jak vykonávat funkci smrti v politickém systému, který je soustředěn na biomoc?

Právě zde, domnívám se, zasahuje rasismus. Vůbec nechci tvrdit, že by snad rasismus byl vynalezen v této epoše. Existoval již velmi dlouho. Myslím však, že působil jinde. Rasismus byl vepsán do státních mechanismů skutečně s vynořením biomoci. Právě v tom okamžiku se rasismus stává základním mechanismem moci tak, jak působí v moderních státech a vede k tomu, že se moderní působení státu takřka neobejde bez toho, aby v určité chvíli, do jisté míry a za jistých podmínek nesáhl k rasismu.

Co skutečně je rasismus? Je to především způsob, jak vnést do oblasti života, které se ujala moc, jistý předěl: předěl mezi tím, co má žít, a co má zemřít. V biologickém kontinuu lidského druhu se vynoření ras, rozlišování ras, jejich hierarchie, kvalifikování některých ras jako dobrých, a naopak jiných jako podřadných projevů jako způsob, jak roztříštit biologické pole, kterého se ujala moc; jako způsob, jak od sebe navzájem odstavit v nitru populace různé skupiny. Zkrátka, jak stanovit cézuru biologického typu v nitru jisté domény, jež se vydává za biologickou. Toto umožní moci zacházet s populací jako se směsicí ras, nebo přesněji, zacházet s druhem, dělit druh, který si vzala na starost, rozdělovat ho do pododdělení, jež se právě stanou

rasami. Toto je první funkce rasismu, fragmentovat, zavádět cézury do nitra toho biologického *kontinua*, k němuž se obrací biomoc.

Za druhé bude mít rasismus další funkci: jeho rolí bude ustanovení pozitivního vztahu, dovolíte-li, typu: „Čím víc zabiješ, tím více smrti způsobíš“, nebo „Čím víc necháš umírat, tím víc budeš díky této skutečnosti žít“. Řekl bych, že tento vztah („Chceš-li žít, je třeba, abys zabíjel, je třeba, abys mohl zabít“) si nakonec nevymyslí rasismus, ani si ho nevymyslí moderní stát. Je to válečnický vztah: „K životu je naprosto třeba masakrovat své nepřátele.“ Jenže rasismus si právě přeje, aby tento vztah válečnického typu – „Chceš-li žít, musí ten druhý zemřít“ – fungoval úplně novým způsobem, jenž je právě slučitelný s výkonem biomoci. Rasismus skutečně umožní stanovit na jedné straně vztah mezi mým vlastním životem a smrtí druhého člověka, který není vztahem vojenského a válečnického střetnutí, nýbrž biologickým vztahem: „Čím více podřadných druhů bude mizet, čím více bude odstraněno nenormálních jedinců, tím méně bude degenerovaných lidí v poměru k druhu, tím více já – nikoli jako jedinec, nýbrž jako druh – budu žít, budu silný, zdatný, budu se moci množit.“ Smrt druhého člověka není prostě můj život, pokud se bude jednat o mé osobní bezpečí; smrt druhého člověka, smrt špatné, podřadné rasy (nebo kohosi degenerovaného, nenormálního), to je právě to, co učiní život obecně zdravějším a čistším.

Je to tedy vztah nikoli vojenský, válečnický či politický, ale vztah biologický. A pokud je možné tento mechanismus spustit, pak proto, že nepřátelé, které je nutno odstranit, nejsou nepřáteli v politickém smyslu; ale jsou nebezpečím, vnějším nebo vnitřním, vzhledem k populaci a pro ni. Jinak řečeno, usmrcovat – imperativ smrti – je v systému biomoci přijatelné jen tehdy, jestliže jeho účelem není vítězství nad politickým protivníkem, nýbrž vyloučení biologického nebezpečí a posílení druhu nebo rasy, vázané přímo na toto vyloučení. Rasa, rasismus, to je podmínka, aby ve společnosti normalizace bylo přijatelné vydání na smrt. Tam, kde se setkáváte se společností normalizace, tam, kde se shledáváte s mocí, která je alespoň na povrchu, v prvotní instanci, v první linii biomoci, nuže tam zjistíte, že rasismus je nezbytnou podmínkou toho, aby mohl být někdo vydán na smrt, aby bylo možno jiné vydávat smrti. Státu tedy může být zajištěna jeho vražedná funkce jen tehdy, působí-li na způsob biomoci, na způsob rasismu.

V důsledku toho chápeme důležitost – chtěl jsem říci životní důležitost –, jakou má rasismus ve výkonu takové moci: je to podmínka

pro výkon práva zabíjet. Jestliže si moc normalizace přeje vykonávat staré suverénní právo zabíjet, musí využívat rasismus. A jestliže naopak nějaká suverénní moc, to znamená moc, jež má právo života a smrti, si přeje působit pomocí prostředků, mechanismů, technologií normalizace, pak je třeba, aby i taková moc použila rasismus. Samozřejmě že pod vydáním na smrt nechápu jednoduše přímou vraždu, ale také vše to, co může být nepřímou vraždou: fakt vystavení smrti, rozmožení rizika smrti pro určité lidi, nebo docela jednoduše politická smrt, vyloučení, zavržení atd.

Domnívám se, že na základě tohoto východiska lze pochopit jistý problém okruhů. Především lze pochopit pouto, které se rychle – chtěl jsem říci, že bezprostředně – navázalo mezi biologickou teorií 19. století a mocenským diskursem. Evolucionismus, chápaný v širokém slova smyslu – to znamená, že ani ne tolik sama Darwinova teorie, ale souhrn jejích pojmů (jako hierarchie druhů na společném stromu vývoje, boj o život mezi druhy, selekce eliminující méně přizpůsobivé) – se v podstatě zcela přirozeně stal během několika let v 19. století nejen způsobem, jak do biologických termínů přepsat politický diskurs, nejen způsobem, jak jednoduše skrýt určitý politický diskurs do vědeckého ošacení, ale též reálným způsobem, jak promýšlet koloniální vztahy, nezbytnost válek, kriminalitu, projevy šílenství a duševních chorob, dějiny společností včetně jejich různých tříd atd. Jinak řečeno, vždy když došlo ke střetu, vydání na smrt, k boji, k riziku smrti, bylo nutné tyto jevy promýšlet doslova pod zorným úhlem evolucionismu.

Lze rovněž pochopit, proč se rasismus vyvíjí v moderních společnostech, které fungují na způsob biomoci: chápeme, proč se rasismus bude projevat přednostně právě tam, kde půjde nevyhnutelně o právo na smrt. Rasismus se bude vyvíjet *primo* v souvislosti s kolonizací, to znamená s kolonizační genocidou. Když bude třeba zabíjet lidi, zabíjet populace, zabíjet civilizace, jak to lze provést, funguje-li společnost na základě biomoci? Prostřednictvím témat evolucionismu, rasismu.

Válka. Jak by bylo možné nejen vést válku se svými protivníky, nýbrž vystavovat své vlastní občany válce, zabíjet po milionech (jak k tomu došlo právě od 19. století, od druhé poloviny 19. století), ne-li právě oživením tématu rasismu? Ve válce půjde napříště o dvojí: zničit nejen jednoduše politického protivníka, nýbrž nepřátelskou rasu, tento [druh] biologického nebezpečí, které představují pro rasu, k níž patříme my, ti, kdož stojí proti nám. Jde zde samozřejmě jen o jis-

tou biologickou extrapolaci tématu politického nepřítele. Válka však navíc – toto je absolutně nové – se na konci 19. století objeví nejen jako způsob, jak jednoduše posílit vlastní rasu eliminací nepřátelské rasy (ve shodě s tématy selekce a boje o život), ale také jako regenerace vlastní rasy. Čím bude víc těch, kdož z nás zemřou, tím bude čistší rasa, k níž náležíme.

Zde se v každém případě shledáváte s válečným rasismem, novinou konce 19. století, jenž se, jak se domnívám, nutně objevil, neboť pokud nějaká biomoc zamýšlela vést válku, jak by dokázala propojit snahu zničit protivníka s rizikem, že budou zabiti rovněž ti, jejichž život měla chránit, zlepšovat, rozmnožovat – což přímo vyplývalo z jejího zadání? Totéž by bylo možno říci o kriminalitě. Pokud došlo k tomu, že byla zločinnost promyšlena v termínech rasismu, pak k tomu docházelo od okamžiku, kdy v mechanismu biomoci měl být zločinec vydán na smrt nebo odstaven od společnosti. Totéž platí pro šílenství, totéž pro různé anomálie.

Rasismus – zhruba řečeno – zabezpečuje, jak se domnívám, funkci smrti v ekonomii biomoci podle principu, že smrt druhých znamená biologické posílení sebe sama, pokud je člověk členem nějaké rasy nebo nějaké populace jakožto člen určité jednotné a živoucí plurality. Jak vidíte, s tímto pojetím jsme v podstatě velmi vzdáleni rasismu, jenž byl jen prostým a tradičním vzájemným pohrdáním nebo nenávistí ras. Jsme rovněž velmi vzdáleni rasismu, jenž by byl jakýmsi druhem ideologické operace, na jejímž základě by se snažily státy nebo nějaká třída obrátit nepřátelství zaměřené vůči [nim] proti nějakému mytickému nepříteli nebo nepříteli, který by podryval sociální těleso. Domnívám se, že je to něco mnohem hlubšího než nějaká stará tradice, mnohem hlubšího než nějaká nová ideologie – je to cosi jiného. Specifičnost moderního rasismu, to, co tvoří jeho výlučnost, není spojena s mentalitami, s ideologiemi, se lží moci. Je spojena s technikou, s technologií moci. Moderní rasismus je spojen s tím, co nás umísťuje co nejdále od války ras a od porozumění dějinám s tím spojeného do mechanismu, jenž umožňuje biomoci její výkon. Rasismus se tedy váže na fungování státu, který je nucen využívat rasy, eliminace a očisty ras k tomu, aby vykonával své suverénní právo. Skutečnost, že biomoc a staré suverénní právo udělovat smrt, či spíše jeho působení prostřednictvím biomoci, stojí vedle sebe, implikuje působení, zavedení a ožívování rasismu. Právě v tomto se rasismus, jak se domnívám, účinně zakořeňuje.

Chápete tedy, jak a proč jsou za těchto podmínek ty nejvražedněj-

ší státy současně nutně těmi nejasističtějšími. Jako příklad se samozřejmě vnučuje nacismus. Nacismus představuje nakonec skutečně takový vývoj nových mechanismů moci, zaváděných od 18. století, jenž byl doveden až ke svému maximu. Určitě neexistoval ukázněnější stát než stát pod nacistickým režimem, navíc v žádném jiném státě se neuplatňovaly biologické regulace soustředěnější a důslednější. Kázeňská moc, biomoc: toto vše provázelo ruku v ruce nacistickou společnost (stát se zabýval biologičnem, plozením, dědičností; zabýval se rovněž nemocí, úrazy). Neexistovala více disciplinovaná a více pojištěná společnost, než byla ta, kterou zavedli nacisté – nebo kterou alespoň plánovali. Jedním z bezprostředních cílů režimu byla kontrola rizik, jež jsou vlastní biologickým procesům.

Současně však tato všeobecně pojištěná, univerzálně zabezpečující, univerzálně regulující a ukázněující společnost rozpoutala nejuplněji vražednou moc, to je ono staré suverénní právo zabíjet. Právo zabíjet, které provází veškeré společenské těleso nacistické společnosti, se projevilo především proto, že právo zabíjet, právo života a smrti bylo poskytnuto jednoduše nejen státu, nýbrž celé řadě jedinců, podstatnému množství osob (necht' to byly SA, SS atd.). Vzato do krajnosti, všichni měli v nacistickém státě právo života a smrti nad svými sousedy, byť by se jednalo jen o pouhé udání, které umožňovalo efektivně odstranit nebo nechat odstranit někoho, kdo bydlí vedle vás.

Tedy rozpoutání vražedné moci a suverénní moci v celém těle společnosti. Rovněž politika musí vyústit ve válku, protože válka je výslovně kladena jako politický cíl – a nikoli jednoduše v podstatě jako politický cíl, jehož předmětem je dosažení určitých prostředků, ale jako konečná a rozhodující fáze všech politických procesů –, přičemž válka musí být finální a rozhodující fází, jež korunuje celek. Zničení všech ostatních ras není v důsledku toho cílem nacistického režimu. Zničení jiných ras je jednou ze stránek záměru, další stránkou bylo vystavení vlastní rasy absolutnímu a univerzálnímu nebezpečí smrti. Riziko smrti, vystavení se naprosté destrukci, to je jeden z principů zapsaných mezi základní povinnosti nacistické poslušnosti a mezi bytostné cíle politiky. Je třeba dospět k takovému bodu, kdy bude veškerá populace vystavena smrti. Pouze toto všeobecné vystavení veškeré populace smrti jí dokáže účinně konstituovat jako vyšší rasu a definitivně ji obnovit tvář v tvář všem ostatním rasám, které budou totálně vyhubeny nebo definitivně zotročeny.

V nacistické společnosti se tedy setkáváme s jednou mimořádnou záležitostí: je to společnost, která absolutně generalizovala biomoc,

kteřá však současně zobecnila suverénní právo zabíjet. Oba mechanismy, ten klasický, archaický, jenž poskytl státu právo nad životem a smrtí svých občanů, a ten nový, uspořádaný na základě kázně, regulace, stručně řečeno nový mechanismus biomoci, tu přesně koincidují. Takže můžeme říci toto: nacistický stát dovedl k absolutní existenci oblast života, kterou biologicky upravuje, chrání, zajišťuje, kultivuje, a je zde současně suverénní právo zabíjet kohokoli – nejen jiné, nýbrž i své vlastní lidi. U nacistů se shodovala zobecněná biomoc s diktaturou, která byla absolutní a současně byla vnášena do celého společenského tělesa prostřednictvím děsivého rozmachu práva zabíjet a vystavovat smrti. Máme tedy absolutně rasistický stát, absolutně vražedný a absolutně sebevražedný stát. Rasistický, vražedný, sebevražedný stát. Toto se navzájem nutně kryje a ústí samozřejmě současně do „konečného řešení“ (jímž se zamýšlela prostřednictvím eliminace Židů eliminace všech ostatních ras, pro něž byli Židé symbolem a současně mluvčími) let 1942–1943; a potom do telegramu 71 z dubna 1945, jímž dal Hitler rozkaz ke zničení životních podmínek samotného německého národa.⁵

Konečné řešení pro ostatní rasy, absolutní sebevražda [německé] rasy. Právě k tomu vedl mechanismus moderního státu. Jistě, jen nacismus dovedl až do maxima souhru suverénního práva zabíjet a mechanismů biomoci. Ale tuto souhru má v sobě skutečně vepsanou působení všech států. Všechny moderní, kapitalistické státy? Nuže, to není jisté. Domnívám se, že právě – ale to by vyžadovalo jiné dokazování – socialistický stát, socialismus je stejně tak poznamenán rasismem, jako je jím poznamenáno působení moderního, kapitalistického státu. Tváří v tvář státnímu rasismu, jak se utvořil za podmínek, o nichž jsem hovořil, se ustavil určitý sociální rasismus, který k tomu, aby se projevil, nemusel čekat na vznik socialistických států. Socialismus byl rasismem od svého vstupu na scénu v 19. století. A nechtě je to na začátku století Fourier⁶ anebo anarchisté na konci století, vždy uvidíte ve všech podobách socialismu nějakou rasistickou komponentu.

Nesnadno se mi o tom hovoří. Mluvit o tom jen tak se rovná pouhému tvrzení. Abych je prokázal, by vyžadovalo (což jsem chtěl učinit) jiný blok přednášek. V každém případě bych chtěl jednoduše říci toto: obecně mi připadá – je to poněkud nezávazný výrok – že socialismus, pokud neklade na první místo ekonomické nebo právní problémy týkající se typu vlastnictví nebo výrobního způsobu – do té míry, kdy tedy neklade a neanalyzuje problém fungování moci, jejich

mechanismů – se nemůže vyhnout tomu, aby do sebe nevkládal stejné mechanismy moci, jaké jsme viděli konstituovat se v kapitalistickém průmyslovém státě. V každém případě je jisté jedno: totiž, že socialismus nejenže nekritizoval téma biomoci, jež se vyvíjelo na konci 18. a v průběhu celého 19. století, nýbrž ho ve skutečnosti převzal, rozvinul, implantoval, v některých ohledech modifikoval, ale absolutně neprozkoumal jeho základy a jeho způsoby fungování. Konečně, jak se mi zdá, socialismus převzal bezzbytku ideu, že společnost nebo stát nebo to, co ho má nahradit, má jako bytostnou funkci pečovat o život, upravovat ho, rozmnožovat, vyvažovat jeho rizika, zkoumat a vymezovat biologické šance a možnosti. Včetně důsledků, které to přináší, jakmile se nacházíme v nějakém socialistickém státě, jenž má za povinnost vykonávat právo zabíjet nebo právo vylučovat či právo diskvalifikovat. A právě proto se shledáte zcela přirozeně s rasismem – nikoli doslova s etnickým rasismem, ale s rasismem evolucionistického typu, s biologickým rasismem – jenž plně působí v socialistických státech (typu Sovětského svazu) ohledně mentálně nemocných lidí, zločinců, politických protivníků atd. Tolik ohledně státu.

Jako zajímavé se mi rovněž jeví, a představovalo to pro mě dlouhou problém, že se, ještě jednou, shledáváme s tímž působením rasismu nejen u socialistického státu, ale rovněž v různých formách socialistické analýzy nebo socialistického projektu po celou dobu 19. století, a to, jak se mi zdá, v tomto: pokaždé, když nějaký socialismus kladl v podstatě důraz na transformaci ekonomických podmínek jako na princip transformace a přechodu kapitalistického státu ve stát socialistický (jinak řečeno, vždy, když hledal princip transformace na rovině ekonomických procesů), nepotřeboval, alespoň nikoli bezprostředně, rasismus. Naopak, vždy když byl socialismus nucen zdůrazňovat problém boje, boje proti nepříteli, problém eliminace protivníka v samotném nitru kapitalistické společnosti, vždy když v důsledku toho šlo o promýšlení fyzického střetu s třídním protivníkem v kapitalistické společnosti, vynořil se v socialistickém myšlení, výrazně spojeném s tematikou biomoci, znovu rasismus jako jediný způsob, jak zdůvodnit zabití protivníka. Když jde jednoduše o ekonomickou eliminaci, o to, jak připravit protivníka o privilegia, socialismus rasismus nepotřeboje. Ale jakmile jde o promýšlení toho, že dojde k fyzickému střetu, že bude nutné se s ním fyzicky bít, riskovat vlastní život a snažit se ho zabít, pak se vynořuje potřeba rasismu.

V důsledku toho se vždy setkáváte s rasismem, jakmile narazíte v různých formách socialismu, momentech socialismu na zdůrazňování problému boje. Právě proto nejvíce rasistickou podobu měly blanquismus, Pařížská komuna, což byly formy anarchie, mnohem více než sociální demokracie či Druhá internacionála a mnohem více než samotný marxismus. Socialistický rasismus byl v Evropě zlikvidován až na konci 19. století, na jedné straně proto, že převládla sociální demokracie (a je opravdu nutné poznamenat, že převládnutím reformismu, jenž byl spojen se sociální demokracií), a na druhé straně proto, že došlo k určitým procesům, jako byla ve Francii Dreyfusova aféra. Avšak před Dreyfusovou aférou byli všichni socialisté, tedy v naprosté většině, bytostně rasističtí. A domnívám se, že byli rasisty potud, pokud (a tím končím) nepřehodnotili – nebo přijali jako samozřejmost – mechanismy biomoci, které zavedl vývoj společnosti a státu od 18. století. Jak jinak by bylo možné, aby působila jistá biomoc a současně vykonávala právo války, právo vraždit a usmrcovat, aniž by využila rasismu? V tomto spočíval problém a já se domnívám, že je tomu tak i nadále.

Poznámky

- ¹ K otázce kázeňské technologie viz *Surveiller et Punir (Dohlžet a trestat)*, c. d.
- ² Ke všem těmto otázkám viz M. Foucault, přednáškový kurs v Collège de France, ročník 1973–1974: *Le Pouvoir psychiatrique*.
- ³ M. Foucault se vrátil ke všem těmto mechanismům zejména ve svém přednáškovém kursu v Collège de France, ročník 1977–1978: *Sécurité, Territoire et Population*, a ročník 1978–1979: *Naissance de la biopolitique*.
- ⁴ M. Foucault zde odkazuje na teorii, kterou ve Francii v polovině 19. století vypracovali alienisté a zejména B.-A. Morel (*Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Paris 1857; *Traité des maladies mentales*, Paris 1870), V. Magnan (*Leçons cliniques sur les maladies mentales*, Paris 1893) a M. Legrain & V. Magnan (*Les Dégénérés, état mental et syndromes épisodiques*, Paris 1895). Tato teorie o upadání opírající se o princip přenosnosti takzvaného „dědičného“ zatížení představovala jádro lékařské znalosti o šlénství a abnormalitě v druhé polovině 19. století. Měla značný vliv na eugenickou doktrínu a praxi, poněvadž ji velmi rychle přejala soudní medicína a rovněž rychle ovlivnila určitou literaturu, kriminologii a antropologii.
- ⁵ Hitler se rozhodl počínaje 19. březnem 1945 dát zničit německou logistickou infrastrukturu a průmyslová zařízení. Vydal v tomto smyslu dva dekrety, z 30. března a 7. dubna 1945. K dekretům viz A. Speer, *Erinnerungen*, Berlin, Propyläen-Verlag 1969 (francouzský překlad Paris, Fayard 1971). Foucault určitě četl dílo, které napsal J. Fest, *Hitler*, Frankfurt a. M./Wien, Verlag Ullstein 1973 (francouzský překlad Paris, Gallimard 1973).
- ⁶ K této záležitosti viz Ch. Fourier, *Théorie des Quatre Mouvements et des Destinées générales*, Lipsko [Lyon] 1808; *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*, Paris 1829; *La Fausse Industrie morcelée, répugnante, mensongère*, Paris 1836, 2 sv.

Résumé přednášek*

* Uveřejněno v *Ročence Collège de France*, ročník 76: *Dějiny systémů myšlení, rok 1975-1976*, 1976, s. 361-366. Viz *Dits et Écrits, 1954-1988*, vydali D. Defert & F. Ewald, spolupracoval J. Lagrange, Paris, Gallimard/„Bibliothèque des sciences humaines“, 1994, 4 sv.; viz sv. III, č. 187, s. 124-130.

K tomu, abychom konkrétně analyzovali mocenské vztahy, je nutné opustit právní model suverenity. Tento model totiž předpokládá jedince jako subjekt přirozených práv nebo původní moci; klade si za cíl objasnit ideální genezi státu; vydává konečně zákon za základní projev moci. Bylo by třeba pokusit se studovat moc nikoli na základě primitivních termínů vztahu, nýbrž na základě samotného vztahu, jelikož právě on určuje prvky, k nimž se vztahuje, spíše než abychom se dotazovali ideálních subjektů na to, co snad popustili ze sebe samých nebo ze své moci; aby je bylo možné podmanit, je třeba pátrat, jak mohly vztahy podrobení vytvořit jim odpovídající subjekty. Stejně je třeba dát přednost před hledáním jedinečné podoby, ústředního bodu, z něhož by se odvozovaly důsledně nebo vývojem všechny formy moci, tomu, aby se tyto formy prosadily ve své mnohočetnosti, ve svých rozdílech, specifičnosti, zvrátitelnosti: je tedy třeba je studovat jako mocenské vztahy, které se kříží, odkazují na sebe navzájem, konvergují nebo si naopak oponují a snaží se anulovat. Konečně spíše než privilegiovat zákon jako projev moci je lepší snažit se postihnout rozličné techniky donucení, které uplatňuje.

Má snad znamenat skutečnost, že pokud je třeba vyhnout se tomu, aby se analýza moci opírala o schéma, jaké poskytuje právní konstituce suverenity, pokud je nutné promýšlet moc v termínech vztahů síly, že je musíme luštit podle obecného vzoru války? Může se válka hodit za prostředek analýzy mocenských vztahů?

Tato otázka v sobě obsahuje několik dalších:

- máme považovat válku za prvotní a základní stav věcí, v poměru k němuž se odvozují všechny jevy společenské nadvlády, rozdělení, hierarchizace?
- závisí procesy antagonismů, střetů a bojů jednotlivců, skupin nebo tříd v poslední instanci na obecných procesech války?
- může souhrn pojmů odvozených ze strategie nebo taktiky být platným a dostačujícím nástrojem k analýze mocenských vztahů?
- jsou snad vojenské a válečné instituce, obecně pak postupy uplat-

ňované k vedení války vzdáleně nebo méně vzdáleně, bezprostředně nebo zprostředkovaně, jádrem politických institucí?

- ovšem otázka, kterou by bylo třeba položit nejdříve zní: Jak a od kdy se objevila představa, že je to právě válka, která v mocenských vztazích způsobuje, že mír je produkován neustálým bojem a že občanský řád je v podstatě bitevním řádem?

Právě tuto otázku položil přednáškový kurs tohoto roku. Jak byla vnímána válka prostřednictvím průsvitné značky míru? Kdo pátral ve válečném hluku a zmatku, v bitevním blátě po principu porozumění řádu, institucím a dějinám? Kdo si první pomyslel, že politika je válka, v níž se pokračuje jinými prostředky?

*

Při prvním pohledu se zjeví paradox. Zdá se, že s vývojem států od začátku středověku prodělaly praktiky a instituce války viditelný vývoj. Na jedné straně se projevila tendence soustřeďovat je do rukou ústřední moci, jež měla jako jediná právo a prostředky vést válku; tato skutečnost vedla k tomu, že se poznenáhlu vytratily ze vztahu člověka k člověku, skupiny ke skupině a že jistá vývojová linie z nich učinila výsadu států. Na druhé straně a jako důsledek výše uvedeného válka směřovala k tomu, aby se stala profesionální a technickou výsadou vojenského aparátu, jenž byl pečlivě definován a kontrolován. Stručně řečeno: na místo společnosti, která byla zcela proniknuta válečnými vztahy, postupně nastoupil stát vybavený vojenskými institucemi.

Tato transformace byla sotva u konce, když se objevil jistý typ diskursu o vztazích společnosti a války. Určitý historicko-politický diskurs - velmi odlišný od filosoficko-právního diskursu, uspořádaného podle problému suverenity - učinil z války trvalý základ pro všechny mocenské instituce. Tento diskurs se objevil krátce po skončení náboženských válek a na začátku velkých anglických politických zápasů 17. století. Podle tohoto diskursu, v němž vynikli v Anglii Coke nebo Lilburne, ve Francii Boulainvilliers a později Buat-Nançay, je to válka, která vedla ke zrodu států: nikoli ovšem ideální válka - jak si ji představovali filosofové hlásající přirozený stav - nýbrž skutečné války a opravdové bitvy; zákony se zrodily za válečných výprav, při dobývání a za požárů měst; válka ovšem pokračuje a zuří v nitru mocenských mechanismů, nebo přinejmenším představuje utajeného hybatele institucí zákonů a řádu. Pod zapomněním, pod iluzemi nebo lžemi, které nás nutí uvěřit představám o přirozené nutnos-

ti či o funkční nutnosti řádu, je nutno hledat válku: ona je šifrou míru. Je přítomna trvale a zcela ve společenském tělese; každému z nás přiděluje jeden nebo druhý tábor. Nestačí ovšem tuto válku znovu nalézt jako vysvětlující princip, je třeba ji znovu oživit, vyvést ji z němých a skrytých podob, v nichž pokračuje, aniž bychom si to dobře uvědomovali, a dovést ji do rozhodující bitvy, na niž se musíme připravit, chceme-li se stát vítězi.

Prostřednictvím této tematiky, jež je charakterizována ještě velmi volně, lze pochopit důležitost této analýzy.

1. Subjektem, který mluví tímto diskursem, nemůže být právník nebo filosof, nemůže to tudíž být univerzální subjekt. Ve všeobecném boji, o němž mluví, se nachází nutně na jedné nebo na druhé straně; účastní se bitvy, má protivníky, bije se o vítězství. Snaží se nepochybně prosadit právo, avšak jedná se o jeho právo - zvláštní právo, které poznamenal dobovačný vztah, vztah nadvlády nebo stařešinství: právo rasy, vítězné invaze nebo tisíciletých okupací. A hovoří-li tento subjekt rovněž o pravdě, pak je to pravda perspektivní a strategická, jež mu umožňuje zvítězit. Máme zde tedy jistý politický a historický diskurs, který si nárokuje pravdu a právo, ale za explicitního vyloučení sebe sama z právně-filosofické univerzality. Jeho rolí není ta role, o níž snili zákonodárci a filosofové od Solóna po Kanta: postavit se mezi protivníky, být uprostřed a nad vřavou, vynutit příměří, založit řád, který usmírjuje. Jde o to, prosadit asymetrické právo, jež funguje jako privilegium, které je třeba udržet nebo obnovit, jde o to prosadit pravdu, která působí jako zbraň. Subjektu, jenž hovoří takovým diskursem, připadá univerzální pravda a všeobecné právo jako iluze nebo léčka.

2. Jde nad to o diskurs, který převrací tradiční hodnoty srozumitelnosti. Je to vysvětlení zesponu, což není nejjednodušší, nejelementárnější a nejjasnější vysvětlení, ale nejtemnější, nejzmatenější, nejneuspořádanější, nejvíce odsouzené k nahodilosti. To, co má platit za princip rozluštění, je třífší násilí, vášní, nenávisti, odplaty; je to rovněž tkání nepatrných okolností, které vedou k porážkám a vítězstvím. Záhadný a temný bůh bitev musí osvětlit dlouhé dny pořádku, práce a míru. Zuřivost musí objasnit harmonii. Právě takto proti principu historie a práva se prosadí řada syrových faktů (fyzická zdatnost, síla, charakter), řada náhod (porážky, vítězství, úspěchy nebo neúspěchy spiknutí, revolty nebo aliance). A teprve nad tímto

propletencem se bude rýsovat narůstající racionalita kalkulů a strategií – totiž racionalita, jež tím, jak postupujeme a jak se ona vyvíjí, se stává stále více křehčí, více zlou, stále více se spojuje s iluzí, chimerou, mystifikací. Máme zde tedy naprostý opak oněch tradičních analýz, které se snaží odhalit pod nahodilostí zjevu a povrchu, pod zjevnou hrubostí těl a vášní základní, trvalou racionalitu, bytostně vázanou na spravedlnost a dobro.

3. Tento typ diskursu se vyvíjí zcela v historické dimenzi. Nesnaží se hodnotit dějiny, nespravedlivé vlády, zneužití a násilí podle ideálního principu rozumu či zákona, nýbrž naopak se snaží probudit pod institucionálními nebo legislativními formami zapomenutou minulost reálných bojů, vítězství nebo zastřených porážek, krev zashlou v kodexech. Za pole, na něž odkazuje, si bere nekonečný pohyb dějin. Současně je však schopen opírat se o tradiční mytické formy (ztracený věk velkých předků, bezprostřednost příchodu nové doby tisíciletých odplat, příchod nového království, který smaže staré porážky): je to diskurs, jenž bude stejně tak schopen nést nostalgii končící aristokracie jako zápal lidových odplat.

Uhrnem vzato, v protikladu vůči filosoficko-právnímu diskursu, jenž se přizpůsobuje problému suverenity a zákona, tento diskurs, který luští setrvalost války ve společnosti, je bytostně historicko-politickým diskursem, v němž pravda funguje jako zbraň za stranické vítězství, je to diskurs střizlivě kritický a současně intenzivně mytický.

*

Přednáškový kurs tohoto roku byl věnován objevení se této formy analýzy: jak byla válka (a její různé aspekty, invaze, bitva, dobytí, vítězství, vztahy vítězů k poraženým, loupení a přivlastňování, povstání) využita jako prostředek historické analýzy a obecněji – společenských vztahů?

1) Nejprve je zapotřebí odsunout stranou několik falešných otovství. A zejména Hobbesovo. To, co Hobbes nazývá válkou všech proti všem, vůbec není reálnou a historickou válkou, nýbrž hrou zastoupení, v níž všichni posuzují nebezpečí, jaké pro sebe navzájem představují, hodnotí vůli, jakou mají k boji, a odhadují riziko, jaké by podstoupili při použití síly. K ustavení suverenity – ať jde o „institucionální stát“, či o „stát nabytý“ – vůbec nedochází z faktu válečné nadvlády, nýbrž naopak prostřednictvím kalkulu, který umožňu-

je vyhnout se válce. Podle Hobbese k založení státu nedochází prostřednictvím války, a ta mu tudíž nedává jeho podobu.

2) Historie válek jakožto matric pro státy byla nepochybně načrtuta v 16. století na konci náboženských válek (ve Francii například Hotmanem). Tento typ analýzy se však rozvinul především v 17. století. Nejprve v Anglii, mezi parlamentní opozicí a mezi puritány, spolu s myšlenkou, že anglická společnost je od 11. století společností, která byla dobyta: monarchie a aristokracie, včetně jim vlastních institucí, měly být normanským importem, zatímco saský lid si měl uchovat, nikoli bez nesází, něco ze svých původních svobod. Angličtí historikové, jako Coke nebo Selden restituovali z tohoto základu válečné nadvlády hlavní epizody anglických dějin; každou z nich analyzovali buď jako důsledek, nebo jako obnovení onoho stavu historicky první války dvou nepřátelských ras, lišících se svými institucemi a zájmy. Revoluce, jejímiž současníky, svědky a někdy protagonisty tito historikové byli, měla představovat poslední bitvu této staré války a odplatu za ni.

S toutéž analýzou se setkáme ve Francii, ale později a především v aristokratickém prostředí končící vlády Ludvíka XIV. Nejdůsledněji ji formuloval Boulainvilliers, ale tentokrát jsou dějiny vyprávěny a práva vyžadována jménem vítěze; francouzská aristokracie tím, že si přivlastňuje germánský původ, si přivlastňuje práva daná dobytím, tedy významné vlastnictví nad veškerými pozemky v království a absolutní panství nad všemi jejich galskými nebo římskými obyvateli; přivlastňuje si však rovněž prerogativy vůči královské moci, jež měla být údajně ustavena původně jen s jejím souhlasem a měla být vždy držena v mezích, které byly kdysi stanoveny. Takto pojatá historie nebude, jako v Anglii, historií trvalého střetu vítězů a poražených, včetně základní kategorie, totiž kategorie povstání a získaných ústupků, nýbrž to bude historie uzurpací nebo zrad, kterých se dopustil král na šlechtě, z níž vzešel, a historie tajných, nepřírozených dohod krále s měšťanstvem galorománského původu. Toto analytické schéma, které převzal Freret a zejména Buat-Nançay, se stalo předmětem celé série polemik a příležitostí k významným historickým zkoumáním až do revoluce.

Důležité je, že princip historické analýzy je hledán v podvojnosti a ve válce ras. V 19. století se na tomto základě a prostřednictvím děl Augustina a Amédéa Thierryových vyvinuly dva typy dešifrování dějin: jeden se opíral o třídní boj, druhý o biologický střet.

**Situace,
za níž byl
kurs
přednesen**

Tento přednáškový kurs, probíhající od 7. ledna do 17. března 1976, mezi vydáním knihy *Surveiller et Punir* [Dohlížet a trestat] v únoru 1975 a knihy *La Volonté de savoir* [Vůle vědět] v říjnu 1976, zaujímá ve Foucaultově myšlení a bádání specifické, chtělo by se říci strategické místo: místo jakési pauzy, okamžiku zastavení, nepochybně obratu, kdy hodnotil uraženou cestu a načrtával linii budoucích výzkumů.

Foucault poskytuje v kursu *Je třeba bránit společnost* na jeho začátku, formou bilance a upřesnění obecný nárys „disciplinární“, „kázeňské“ moci – moci, jež působí obzvláště na těla prostřednictvím technik dohlížení, normalizačními sankcemi, panoptikální organizací kárných institucí – a na konci kursu načrtává profil toho, co nazývá „biomocí“ – moci, jež působí globálně na populaci, na živoucí bytosti, na život obecně. Veden snahou ustanovit „genealogii“ této moci, Foucault potom zkoumal „vládnutelnost“, moc, působící od konce 16. století prostřednictvím zákonných nařízení a technologií státní rezony a „policie: Foucault věnoval otázce disciplín přednášky z let 1972–1973 (*La Société punitive*), z let 1973–1974 (*Le Pouvoir psychiatrique*), z let 1974–1975 (*Les Anormaux*) a konečně dílo *Surveiller et Punir*; vládnutelnosti a biomoci věnoval první svazek díla *L'Histoire de la sexualité* (*La Volonté de savoir*, prosinec 1976) [*Dějiny sexuality* (Vůle vědět)] a potom přednáškový kurs z roku 1977–1978 (*Sécurité, Territoire et Population*), z roku 1978–1979 (*Naissance de la biopolitique*) a začátek kursu roku 1979–1980 (*Du gouvernement des vivants*).

Jelikož se otázka dvou mocí, jejich specifičnosti a jejich propojení jeví v tomto kursu jako ústřední – spolu s otázkou války jako „analyzátor“ mocenských vztahů a s otázkou zrodu historicko-politického diskursu o boji ras, zdálo se vhodné – ve snaze ji „situovat“ – zmínit několik bodů, které, jak se nám zdá, zapříčinily nedorozumění, omyly, falešné interpretace, někdy falzifikace. Na jedné straně se jedná o zrod problematiky moci u Foucaulta; na druhé straně jde o funkci zákonných nařízení a technologií moci v liberálních společnostech a v totalitarismech, o „dialog“ s Marxem a Freudem

ohledně výrobních procesů a procesů sexuality a konečně o otázku rezistentních postojů. Využijeme přímá svědectví, získaná především z textů shromážděných v *Dits et Écrits*.¹ Musíme ovšem zdůraznit, že všechny Foucaultovy spisy k otázce moci nebudou k dispozici před konečným zveřejněním přednášek, a do té doby nebude možné pokoušet se o konečnou bilanci.

Foucault nikdy nevěnoval otázce moci knihu. Několikrát načrtl její podstatné rysy: neúnavně vysvětloval, nešetřil upozorněními a upřesněními. Studoval funkci moci, její důsledky, to, „jak moc je“, v četných historických analýzách, které mohl provádět ohledně ústavů (pro choromyslné atp.), šilenství, lékařství, vězení, sexuality, „police“. Otázka moci je přítomna ve všech těchto analýzách, tvoří jejich součást, je v nich imanentně přítomná, a tudíž od nich neodlučitelná. Problematika se obohacovala pod tlakem událostí a jeho vlastním vývojem, bylo by marné chtít jí vnutit nějakou důslednost za každou cenu, nějakou lineární a bezchybnou kontinuitu. Pokaždé se jedná spíše o její nové uchopení: Foucault způsobem, který mu byl vlastní, nikdy nepřestal až do konce života „znovu číst“, znovu umísťovat a znovu interpretovat své dřívější práce ve světle svých nových prací, neustával je jaksi znovu aktualizovat. Právě proto se stále bránil tomu, že by chtěl předkládat nějakou „obecnou teorii“ moci, jak se mu připisovalo například ohledně „panoptismu“*. O vztazích pravda/moc, vědění/moc řekl v roce 1977: „...tuto vrstvu předmětů, spíše tuto vrstvu vztahů není snadné uchopit; a protože pro ně nemáme obecnou teorii, zůstávám, chcete-li, slepým empirikem, to znamená, že se nacházím v nejhorší ze všech situací. Nemám obecnou teorii a nemám ani bezpečný nástroj.“ (*DE*, III, č. 216, s. 404) Otázka moci, tvrdil ještě v roce 1977, „se začala klást ve své nahotě“ asi v roce 1955 na pozadí oněch „dvou gigantických stínů“, oněch „dvou černých dědictví“, jakými byly pro něho a pro jeho generaci fašismus a stalinismus. „Neanalyzování fašismu je jednou z důležitých politických skutečností těchto posledních třiceti let.“ (*DE*, III, č. 218, s. 422) Jestliže otázkou 19. století byla chudoba – jak říkal – pak otázka, kterou klade fašismus a stalinismus, byla otázkou moci: „příliš málo bohatství“ na jedné straně, „příliš moci“ na straně druhé (srov. *DE*, III, č. 232, s. 536). Trockistické kroužky analyzovaly od třicátých let byrokratický fenomén, byrokratizaci komunistické strany. Otázka moci byla znovu položena v padesátých letech, na základě „černého

* Fr. „panoptique“, panoptikum označuje „vězeňskou stavbu“. Pozn. čes. red.

dědictví“ fašismu a stalinismu; bylo to v okamžiku, kdy mělo dojít k rozštěpení mezi starou teorií bohatství, zrozenou ze „skandálu“ bídy, a problematikou moci. Jsou to roky Chruščovova odhalení, začátku „destalinizace“, maďarského povstání, alžírské války.

Mocenské vztahy, skutečnosti ovládnání, praktiky porobení nejsou specificky vlastní „totalitarismům“, jsou přítomné rovněž ve společnostech, jež nazýváme „demokratické“, v oněch, jež Foucault podrobil svému historickému zkoumání. Jaký je vztah mezi totalitní a demokratickou společností? V čem se sobě podobají nebo v čem se odlišuje jejich politická racionalita, to, jak používají mocenské technologie a zákonná nařízení? Foucault se o tom vyjádřil v roce 1978: „Západní společnosti, obecně průmyslové a rozvinuté společnosti konce tohoto století jsou společnosti, kterými prosakuje tlumený neklid, nebo dokonce zcela zjevná hnutí vzpoury, jež zpochybňují tento druh nadprodukce moci, jež se projevila za stalinismu a fašismu v obludném a obnaženém stavu.“ (*DE*, III, č. 232, s. 536) A o kousek výše, ve stejné přednášce: „Fašismus a stalinismus si samozřejmě navzájem odpovídaly díky přesné a velmi specifické shodě okolností. Důsledky fašismu a stalinismu nepochybně dosáhly do té doby neznámých rozměrů a lze doufat, ne-li si rozumně myslet, že je už více znovu nepoznáme. Jsou to tedy jedinečné jevy, ale nelze popírat, že v mnoha bodech fašismus a stalinismus jen využily v umocněné podobě celou řadu mechanismů, jež existovaly již v sociálních a politických systémech Západu. Koneckonců organizace velkých stran, vývoj politických aparátů, existence represivních technik, jako jsou pracovní tábory, to vše představuje dobře uspořádané dědictví liberálních západních společností, takže stalinismus a fašismus se jich mohly jen ujmout.“ (Tamtéž, s. 535–536)

Takže mezi „liberálními společnostmi“ a totalitními státy by mělo existovat velmi podivné příbuzenství něčeho normálního s čímsi patologickým, či dokonce obludným, co bude nutno dříve nebo později zkoumat. Foucault napsal ještě v roce 1982 ohledně oněch dvou „nemocí“ moci, oněch dvou „horeček“, jakými byly fašismus a stalinismus: „Jeden z četných důvodů, pro který nás tolik matou, je ten, že navzdory své historické jedinečnosti nejsou vůbec originální. Fašismus a stalinismus používaly a rozšířily mechanismy, které již existovaly ve většině ostatních společností. Nejenom to, ale navzdory svému vnitřnímu šilenství používaly ve velké míře myšlenky a postupy naší politické racionality.“ (*DE*, IV, č. 306, s. 224) Tedy přenos technologií a jejich vystupňování v nemoc, šilenství, téměř oblud-

nost. „Kontinuita“ fašismu a stalinismu rovněž v biopolitice vylučování a vyhlazování toho, co je politicky nebezpečné a etnický nečistý – biopolitiky zaváděné od 18. století lékařskou policií a převzaté v 19. století sociálním darwinismem, eugenikou, teoriemi soudního lékařství o dědičnosti, degeneraci a rase; o tom si lze přečíst Foucaultovy úvahy v poslední lekci ze 17. března jeho kursu *Je třeba bránit společnost*. Koneckonců, jedním z cílů, nepochybně podstatným cílem tohoto kursu, byla analýza toho, jak zejména fašismus (ale také stalinismus) využil rasovou biopolitiku v „ovládání živoucích“ oklikou přes čistotu krve a ideologickou ortodoxnost.

Foucault vedl ohledně vzájemných vztahů moci a politické ekonomie jakýsi „nepřerušovaný dialog“ s Marxem. Marx si skutečně byl vědom otázky moci a kázeňských opatření, stačí, povšimneme-li si jen analýz v první knize *Kapitálu* (o „pracovním dni“, o „dělbě práce a manufaktuře“, o „strojích a velkém průmyslu“) a analýz v druhé knize (o „oběhu kapitálu“; viz *DE*, IV, č. 297[r. 1976], s. 182–201, zvláště s. 186 an.); stejně tak Foucault si zase byl vědom nátlaků, které vykonávají ekonomické procesy na organizování kázeňských prostor. Jenže Marxovi připadá, že vztahy nadvlády se v továrně ustavují pouze jako důsledek „antagonistického“ vztahu mezi kapitálem a prací. Podle Foucaulta naopak je tento vztah umožněn jen na základě předcházejícího podrobení, drezury, dohledu, což všechno vytvořila kázeňská opatření, která je také řídí. O této záležitosti prohlásil: „...když dělba práce potřebovala jedny lidi k tomu, aby něco vykonávali, a druhé lidi zase, aby vykonávali něco jiného, když rovněž panoval strach, že by lidová hnutí odporu nebo revolty nebo nezájmu mohla zvrátit celý tento rodící se kapitalistický systém, bylo zapotřebí přesného a konkrétního dohledu nad všemi jednotlivci a já se domnívám, že s tím je spojeno zavádění lékařské péče, o němž jsem mluvil.“ (*DE*, III, č. 212, s. 374) Nebyla by to tedy „kapitalistická“ buržoazie 19. století, kdo vymyslel a prosadil vztahy panství, ta je zdědila z kázeňských mechanismů 17. a 18. století a zbývalo jí jen je využít, upravit je, zintenzivnit některé a zmírnit jiné: „Neexistovalo tedy jediné ohnisko, z něhož by jaksi emanací vzešly všechny mocenské vztahy, nýbrž existoval propletenec mocenských vztahů, který úhrnem umožnil panství jedné třídy nad druhou, jedné skupiny nad druhou.“ (Tamtéž, s. 379) Foucault psal ještě roku 1978: „Je pravda, že otázku, kterou jsem kladl, jsem kladl marxismu stejně jako jiným koncepcím dějin a politiky a ona spočívala v tomto: nepředstavují snad mocenské vztahy z hlediska například výrobních vztahů rovinu skutečnosti, jež

je současně komplexní a relativně, ale pouze relativně, nezávislá?“ (*DE*, III, č. 238, s. 629) A bylo by tedy možné se ptát, zda „kapitalismus“, výrobní způsob, do něhož vstoupily ony mocenské vztahy, sám nepředstavoval velkou soustavu zakódování a zesílení oněch „relativně samostatných“ vztahů prostřednictvím rozdělení, hierarchie, dělby práce, k jakým dochází v manufakturách, dílnách a továrnách, vztahů mezi pracovní silou a kapitálem, jistě „ekonomických“ a konfliktních, ale rovněž a hlavně k nim dochází prostřednictvím kázeňských reglementací, podrobování těl, prostřednictvím sanitárních nařízení, která tuto sílu přizpůsobila, zintenzivnila, podrobila ekonomickým požadavkům výroby. Nebyla to tedy práce, která zavedla kázeňská opatření, ale spíše kázeňská opatření a normy umožnily takovou práci, jaká se organizuje v tak řečené kapitalistické společnosti.

Totéž by bylo možno říci ohledně „sexuality“ („dialog“ je tentokrát ale živěji veden s medicínou 19. století a zejména s Freudem). Foucault nikdy nepopíral „ústřední místo“, jaké zaujímá sexualita v lékařském diskursu a lékařských praktikách od začátku 18. století. Ale vyloučil ideu, vznesenou Freudem a potom teoretizovanou „freudomarxismem“, že by sexualita byla pouze popíraná, potlačovaná, stíhaná; právě naopak, způsobila dle Foucaulta bujení vrcholně pozitivních diskursů, jejichž prostřednictvím se ve skutečnosti vykonávala ona moc kontroly a normalizace jedinců, chování a populace, jakou je biomoc. „Sexualita“ tedy není pouze shromaždištěm tajuplností, z níž by za podmínky ovšem, že ji umíme odhalit a rozluštit, byla vydolována pravda o jedincích; spíše je oblastí, v níž se od kampaně proti onanování dětí, která byla rozpoutána v Anglii v první polovině 18. století, vykonávala moc nad životem ve dvojí podobě: v podobě „politiky anatomie lidského těla“ a v podobě „biopolitiky populace“. Prostřednictvím sexuality se takto měly spojovat – při poskytování vzájemné opory a posílení – dvě moci, kázeňská moc nad tělem a moc vlády nad populací. „Ukázňování těla a regulace populace představují dva póly,“ – napsal ve *Vůli vědět*, – „kolem nichž se rozvinula organizace moci nad životem. Zavedení v klasickém věku oné velké technologie o dvou tvářích – anatomické a biologické, individualizující a specifikující, zaměřené na výkony těla a hledící na životní procesy – charakterizuje moc, jejíž nejvyšší funkcí napříště snad není zabíjet, ale zabývat se ze všech stran životem.“ (S. 183) Odtud plyne důležitost sexu, nikoli jako úložiště tajemství a jako základu pro pravdu jedinců, ale spíše jako cíle, jako „politické sázky“. Skutečně, „závisí z jedné strany na disciplínách těla: na drezuře, in-

tenzifikaci a dělbě sil, úpravě a hospodaření s energií. Z druhé strany závisí na regulaci populací v důsledku globálních účinků, k nimž vede [...] Slouží jako matrice kázeňských opatření a jako regulační princip.“ (Tamtéž, s. 191–192)

Specifičnost a důležitost práce a sexuality spočívá, stejně jako skutečnost, že jak diskursy politické ekonomie, tak diskursy lékařské vědy obojího více než „využily“, v tom, že jejich prostřednictvím se sdružily a zesílily svůj vliv a účinek stejně tak vztahy ukázkující moci jako normalizační techniky biomoci. Tyto dvě moci tedy nevytváří, jak se někdy tvrdí, dvě „teorie“ ve Foucaultově myšlení, přičemž by se navzájem vylučovaly, byly na sobě nezávislé, následovaly po sobě, ale spíše dva spojené způsoby fungování vědění/moci – je pravda, že se specifickými ohnisky, body aplikace, účely a sázkami: dřezura těla na jedné straně, regulace populace na druhé. Lze si k tomu přečíst Foucaultovy analýzy města, normy, sexuality v přednášce ze 17. března *Je třeba bránit společnost a závěrečnou kapitolu „Právo smrti a moc nad životem“ ve Vůli vědět.*

Kde se nachází moc, vyskytuje se vždy odpor, přičemž obojí je koextenzivní: „...jakmile je dán mocenský vztah, je dána možnost odporu. Moc nás nikdy nezaskočí: vždy můžeme modifikovat její sevření – za daných podmínek a podle přesné strategie.“ (DE, III, č. 200, s. 267) Pole, v němž se rozvíjí moc, není polem „ponuré a stabilní moci: všude se bojuje [...] a v každém okamžiku dochází k přechodu od povstání k panství, od panství k povstání a já bych se chtěl pokusit ukázat právě tento trvalý neklid.“ To, co charakterizuje moc v jejích záměrech a taktických opatřeních, bude spíše druhem konstitutivní neúčinnosti než mocí bez hranic. (DE, III, č. 216, s. 407). „Moc není všemocná, vševědoucí, naopak,“ řekl Foucault v roce 1978 ohledně analýz obsažených ve *Vůli vědět*. „Jestliže mocenské vztahy vyprodukovaly formy zkoumání, analýz modelů vědění, pak právě proto,“ – dodal – „že moc nebyla vševědoucí, ale protože byla slepá, protože se nacházela ve slepé uličce. Jestliže jsme byli svědky vývoje tolika vztahů moci, tolika kontrolních systémů a tolika forem dohledu, pak je tomu právě proto, že moc byla vždy bezmocná.“ (DE, III, č. 238, s. 629) Jelikož dějiny jsou lstí rozumu, je snad moc lstí dějin, tím, kdo vždy vítězí? – tázal se ještě ve *Vůli vědět*. Právě naopak: „Znamenalo by to nedoceňovat striktně relační charakter mocenských vztahů. Mohou existovat pouze jako funkce mnohočetnosti bodů odporu: tyto mají v mocenských vztazích roli protivníka, terče, opory, nasazení pro něco. Tyto body odporu jsou v síti moci všudypřítomné.“ (S. 126)

Ale jak se projevuje tento odpor – řekněme tyto odpory – jakých nabývá forem, jak jej lze analyzovat? Zde je třeba zdůraznit, a to především, toto: jestliže moc, jak uvádí Foucault ve dvou prvních přednáškách kursu, se nerozvíjí a nevykonává v podobách práva a zákona, jestliže není čímsi, co si lze přisvojit a co se směřuje, jestliže se nevytváří na základě zájmů, vůle, intence, není-li jejím zdrojem stát, jestliže ji tedy nelze dedukovat a pochopit z právně-politické kategorie suverenity (i když právo, zákon a suverenita mohou představovat druh zakódování, dokonce i posílení této moci – viz DE, III, č. 218, s. 424; č. 239, s. 654), pak rovněž ani odpor nespadá pod řád práva, nějakého práva, a přesahuje tedy na všech stranách právní rámec toho, co se od 17. století nazývalo „právem na odpor“: odpor se nezakládá v suverenitě předem daného subjektu. Moc a odpor proti ní se střetají za použití proměnlivých, pohyblivých, mnohonásobných taktik na poli mocenských vztahů, jejichž logika neodpovídá tolik nalinkované a zakódované logice práva a suverenity, ale spíše strategické a válečné logice boje. Vztah mezi mocí a odporem vůči ní tak má mnohem méně právní formu suverenity, spíše má strategickou podobu boje, kterou je tedy zapotřebí analyzovat.

Právě toto představuje hlavní linii tohoto kursu v době, kdy se Foucault zblízka zajímal o vojenské instituce a o armádu (viz DE, III, č. 174, s. 89; č. 200, s. 268; č. 229, s. 515; č. 239, s. 648; později, v roce 1981, IV, č. 297, s. 182–201). Kládl si tehdy následující otázku: je možné analyzovat zápasy, střety, strategie v binární a masivní podobě panství (vládnoucí/ovládání), a tedy v konečné instanci v podobě války? „Je snad třeba,“ napsal ve *Vůli vědět*, „obrátit formulaci a říci, že politika je válka vedená jinými prostředky? Možná že pokud chceme i nadále podržovat odstup mezi válkou a politikou, měli bychom spíše uvažovat o tom, že mnohost mocenských vztahů může být zakódována – zčásti a nikdy ne úplně – buď v podobě ‚války‘, buď v podobě ‚politiky‘; šlo by o dvě rozdílné strategie (vždy připravené přejít jedna v druhou), které by integrovaly ony nevyvážené, heterogenní, nestálé, napjaté mocenské vztahy.“ (S. 123) Když namítal vůči marxistům, že ohledně konceptu „třídního boje“ se spíše tázali, co je to třída, než co je to boj (viz DE, III, č. 200, s. 268; č. 206, s. 310–311), tvrdil: „... to, o čem bych rád diskutoval na základě Marxe, není problém sociologie tříd, ale strategická metoda zabývající se bojem. V tomto spočívá můj zájem o Marxe a odtud bych si přál klást problémy.“ (DE, III, č. 236, s. 606)

Foucault věnoval vztahům války a panství již přednášku 10. led-

na kursu roku 1973 o *La Société punitive* [Trestající společnosti]. Od- mítá v ní Hobbesovu teorii o „válce všech proti všem“, analyzuje vztahy mezi občanskou válkou a mocí a popisuje obranná opatření, která přijala společnost proti onomu „společenskému nepříteli“, jakým se od 18. století stal zločinec. Jak připomíná Daniel Defert ve své „Chronologii“ (DE, I, s. 30–32), Foucault v letech 1967 a 1968 četl Trockého, Guevaru, Rosu Luxemburgovou a Clausewitze. Ve stejné době četl spisy Černých panterů (Black Panthers), o kterých napsal v jednom dopise: „Rozvíjejí strategickou analýzu, která je osvobozena od marxistické teorie společnosti.“ (Tamtéž, s. 33) V jednom dopise z prosince 1972 píše, že si přeje analyzovat mocenské vztahy na základě „nejvíce vykríčené ze všech válek, totiž občanské války: ani na základě Hobbese, ani Clausewitze, ani třídního boje“ (tamtéž, s. 42). Konečně píše ještě v jednom dopise ze srpna 1974: „Moje marginálie jsou neskonale důvěrně známé a opakující se. Mám chuť zabývat se jinými věcmi: politickou ekonomikou, strategií, politikou.“ (Tamtéž, s. 45)

Foucault však, jak se zdá, velmi váhal ohledně účinnosti strategického modelu pro analýzu mocenských vztahů: „Nejsou snad procesy panství komplexnější, komplikovanější než válka?“ tázal se v jednom rozhovoru z prosince 1977 (DE, III, č. 215, s. 391). A v otázkách zaslaných revue *Hérodote* (červenec – září 1978) psal: „Pojem strategie je podstatný pro analýzu vědění a jeho vztahů s mocí. Implikuje snad nutně, že prostřednictvím vědění vedeme válku? Neumožňuje strategie analyzovat mocenské vztahy jako techniku panství? Nebo je třeba říci, že panství je jen formou, v níž pokračuje válka?“ (DE, III, č. 178, s. 94) A o něco později dodal: „Je mocenský vztah v politice válečným vztahem? Osobně se necítím být zatím schopen defini- tivně odpovědět ano nebo ne.“ (DE, III, č. 195, s. 206)

Těmto otázkám je v podstatě věnován přednáškový kurs, který zde vydáváme. Foucault v něm analyzoval témata války a panství v historicko-politickém diskursu rasového boje anglických levellerů a diggerů a u Boulainvilliere: jejich vyprávění o nadvládě Normanů nad Sasy po bitvě u Hastingsu a germánských Franků nad Galoříma- ny po invazi do Galie se opírají o dějiny dobytí, které staví proti „fik- cím“ přirozeného práva a univerzalitě zákona. Zde, a nikoli u Ma- chiavelliho nebo u Hobbese, se zrodila podle Foucaulta radikální po- doba dějin, která hovoří o válce, o dobytí, o panství a která působí v Anglii jako zbraň proti království a proti šlechtě, ve Francii proti království a proti třetímu stavu. Foucault, který přebírá přímo nebo

nepřímo tezi, již formuloval v roce 1936 ve zcela jiném teoreticko- -politickém kontextu a se zcela jiným zaměřením Friedrich Meinecke v knize *Die Entstehung des Historismus*, nazývá „historicismem“ historicko-politický diskurs o dobytí: diskurs o boji, bitvách, o rase. V 19. století měla „dialektika“ zakódovat, a tedy „neutralizovat“ ty- to boje potom, kdy jich využil Augustin Thierry ve svých pracích o normanském dobytí a o vzniku třetího stavu, a ještě dříve, než na- cismus využil rasové otázky pro svou známou politiku diskriminace a vyhlazování. A je-li pravda, že historicko-politický diskurs nutí his- torika, aby se zařadil do jednoho nebo do druhého tábora, a aby tak opustil „střední“ pozici – pozici „arbitra, soudce, univerzálního svěd- ka“ (DE, III, č. 169, s. 29), pozici filosofa od Solóna po Kanta – je-li rovněž pravda, že se historicko-politické diskursy rodí ve válce, a ni- koli v míru, přece jen binární vztah, který vnáší do těchto diskursů fakta o panství a jež vysvětluje model války, asi plně nevypovídá ani o mnohočetnosti reálných bojů, jaké vyvolává kázeňská moc, ani, a dokonce ještě méně, o důsledcích, jaká má nadvláda biomoci.

Po roce 1976 orientuje Foucault své výzkumy právě k tomuto po- sledně uvedenému typu moci, což představuje možná jeden z důvo- dů ne-li opuštění, přinejmenším pozdějšího zpochybnění problema- tiky války, která ještě v kursu *Je třeba bránit společnost* zaujímá ústřední místo. Ve skutečnosti, která je „polemická“, *všichni bojuje- me proti všem*, prohlášoval v roce 1977 (DE, III, č. 206, s. 311). Ale to- to tvrzení, zdánlivě hobbesovského ražení, nás nesmí mást. Velká bi- nární střetnutí, mající intenzivní a násilnou podobu, zakódovanou jako „revoluce“, se vyskytují v dějinách jen někdy, za jistých okolnos- tí. Vlastně jde o to, že se mocenské pole vyznačuje celkem jednotli- vých a přitom rozptýlených zápasů, množstvím místních, nepředví- datelných, heterogenních bojů, které nelze uchopit prostřednictvím jakéhosi panství pojatého jako masivní fakt a prostřednictvím binární logiky války. Foucault jako mnohokrát dříve se pokoušel koncem své- ho života, v roce 1982, v jednom textu, který je tak trochu jeho filoso- fickou „závěť“, znovu promyslet – dokonce se zdá, že toto byla jedna z „figur“ jeho myšlení – všechny tyto otázky perspektivou svých po- sledních prací; napsal v něm, že jeho záměrem nebylo „analyzovat fenomény moci ani položit základy pro takovou analýzu“, ale spíše vypracovat „určitou historii různých způsobů subjektivizace lidské bytosti v naší kultuře“. Působení moci by tedy spočívalo podle něho především v „řízení chování“ na způsob křesťanské pastorače a „vlád- nutelnosti“. „Moc,“ jak psal, „spočívá v podstatě méně ve střetání

dvou protivníků nebo v angažování se jednoho proti druhému, ale spíše v řádu „vládnutí.“ (DE, IV, č. 306, s. 237) A končil (text je ovšem nutné číst vcelku) ohledně vztahů mezi různými druhy moci a zápasů slovy: „Celkem vzato, každá strategie střetu sní o tom, že se stane mocenským vztahem; a každý mocenský vztah směřuje k tomu, aby se stal vítěznou strategií bez ohledu na to, jestli vlastním vývojem, nebo ve střetu s otevřeným odporem.“ (Tamtéž, s. 242)

Foucault si kladl otázku moci počínaje svými *Dějiny šílenství*, otázku oné moci, která je přítomná v administrativních a státních technikách „velkého zavírání“ nebezpečných jedinců (tuláků, zločinců, šílenců) a působí jejich prostřednictvím. Znovu se jí ujme na začátku sedmdesátých let přednáškami na Collège de France o vytváření a způsobech pravdy ve starém Řecku, o mechanismu trestání v Evropě od středověku, o normalizačních nařízeních ukázkové společnosti. V pozadí se však nachází politicko-vojenský kontext, „historické okolnosti“, jak to pojmenoval Canguilhem, mezinárodní konflikty a společenské zápasy ve Francii po roce 1968.

Zde nemůžeme psát dějiny těchto okolností. Stručně zmiňme, jen pro osvěžení paměti, že to byla léta války ve Vietnamu, že to bylo „černé září“ (1970) v Jordánsku, studentské hnutí (1971) v Portugalsku proti Salazarovu režimu, tři roky před „pomněnkovou revolucí“, teroristická ofenzíva, kterou rozpoutala (1972) v Irsku IRA, vzepětí arabsko-izraelského konfliktu válkou Jom Kippur, normalizace v Československu, režim plukovníků v Řecku, Allendův pád v Chile, fašistické atentáty v Itálii, hornická stávková v Anglii, krutá agónie frankismu ve Španělsku, uchopení moci Rudými Khmery v Kambodži, občanská válka v Libanonu, v Peru, v Argentině, v Brazílii a v mnoha afrických státech.

Toto je pramen Foucaultova zájmu o moc: bdělost, pozornost a zájem, s jakými sledoval to, co Nietzsche nazýval „die grosse Politik“ – jako byl vzestup fašismu takřka všude ve světě, občanské války, nastolení vojenských diktatur, utlačovatelské geopolitické záměry velkých mocností (zejména Spojených států ve Vietnamu) – pramení také a především v jeho „politické praxi“ sedmdesátých let, jež mu umožnila pozorovat přímo v terénu, jak funguje vězeňský systém, sledovat osud zadržených lidí, studovat materiální podmínky jejich života, podporovat konflikty a vzpoury všude, kde k nim došlo.

Pokud se rasismu týče, je to téma, které se objevilo a s nímž se pracovalo na seminářích a přednáškách o psychiatrii, o trestech, o anormálních lidech, o všech těch vědomostech a praktikách, jimiž

se na základě lékařské teorie o „degenerování“, teorie soudního lékařství o eugenic, sociálním darwinismu a trestní teorie „obraně společnosti“ vypracovávaly v 19. století techniky diskriminace, izolování a normalizace „nebezpečných“ jedinců: jsou to rané červánky etnických čistek a pracovních táborů (J. Léveillé, francouzský kriminalista konce 19. století, radil během Mezinárodního trestního kongresu v Petrohradě svým ruským kolegům, aby je dali zřídít na Sibiři, jak to připomíná sám Foucault; viz DE, III, č. 206, s. 325). Nový rasismus se zrodil ze spojení „věděni o dědičnosti“ – Foucault mu podle textu své kandidatury na Collège de France zamýšlel věnovat svá budoucí zkoumání (srov. DE, I, č. 71, s. 842–846) – s psychiatrickou teorií o degeneraci. Na konci své poslední přednášky (18. března 1975) přednáškového kursu roku 1974–1975 o *Anormálních* prohlásil před svými posluchači: „Vidíte, jak se psychiatrie skutečně může na základě analýz o dědičnosti napojit na rasismus nebo ho umožnit.“ A dodal, že nacismus nevykonal nic jiného, než že „napojil“ tento nový rasismus jako vnitřní obranu společnosti proti anormálním lidem na etnický rasismus, který byl endemický od 19. století.

Kurs *Je třeba bránit společnost* tak může být velmi dobře na pozadí války, váleka, zápasů a revolt těch let, kdy, jak se říkalo „vzduch byl v základě rudý“, místem setkání, spojení, skloubení politického problému moci a historické otázky rasy: genealogie rasismu na základě historických diskursů 17. a 18. století o boji ras a to, jak se transformovaly v 19. a 20. století. Ohledně války, té války, která prochází mocenským polem, konfrontuje síly, rozlišuje přátele od nepřátel, plodí panství a zasévá vzpoury, by bylo možné zmínit Foucaultovu „dětskou vzpomínku“, jak ji sám vyprávěl v jednom rozhovoru v roce 1983 o „děsu“, který se ho zmocnil v roce 1934, když došlo k atentátu na kancléře Dolfusse: „Hrozba války tvořila pozadí, rámec naší existence. Potom k válce došlo. Události, k nimž dochází ve světě, představují substanci naší paměti mnohem více než scény z rodinného života. Říkám, že ‚naší‘ paměti, protože jsem si téměř jist tím, že většina mladých Francouzů a Francouzek té doby prožila stejnou zkušenost. Opravdová hrozba tížila náš soukromý život. To je možná důvod, proč mě fascinují dějiny a vztah mezi osobní zkušeností a událostmi, jimiž jsme obklopeni. Myslím si, že právě to tvoří jádro mých teoretických tužeb.“ (DE, IV, č. 336, s. 528)

Co se týče „intelektuální shody okolností“ let, jež předcházela kursu, let poznamenaných krizí marxismu a růstem neoliberálního diskursu, je nesnadné, ne-li rovnou nemožné zjistit, na která díla

Foucault v *Je třeba bránit společnost* implicitně nebo explicitně odkazuje. Od roku 1970 se překládala a vydávala díla Maxe Webera, Hannah Arendtové, Ernsta Cassirera, Maxe Horkheimera a Theodora Wiengrunda Adorna, Alexandra Solženicyna. V kursu je vzdána výslovná pocta knize *Anti-Oidipús* od G. Deleuze a F. Guattariho. Foucault si patrně nevedl deník četby, a navíc nemiloval debatu autora o autorovi: před polemikou dával přednost zproblematizování (srov. *DE*, IV, č. 342, s. 591–598). Proto můžeme jen odhadovat, jak četl knihy, jak užíval dokumentace, jak využíval prameny (o tom by se hodilo napsat práci, o „fabrikování“ jeho knih). Nevíme rovněž dosti dobře, jak si své přednášky připravoval. Kurs, který zde uveřejňujeme a jehož rukopis jsme mohli konzultovat díky ochotě a pomoci Daniela Deferta, byl takřka zcela napsán. Přesto však rukopis úplně neodpovídá tomu, co bylo skutečně předneseno: představuje „myšlenkové bloky“, které Foucaultovi sloužily jako stopa, jako odkaz, jako vůdčí nit a na jejich základě často improvizoval, přičemž rozvíjel a prohluboval to nebo ono, anticipoval nějakou přednášku nebo se vracel k nějaké jiné. Neubráníme se rovněž dojmu, že nepostupoval podle předem stanoveného plánu, ale spíše vycházel z nějakého problému nebo problémů a že se kurs rozvíjel tak, že „se dělal“ vnitřním navazováním, oklikami, anticipacemi, vypouštěním něčeho (například slíbené lekce o „represi“, která nebyla uskutečněna a k níž se vrátil v knize *Vůle vědět*). O způsobu, jak pracoval, napsal Foucault v roce 1977: „Nejsem filosof ani spisovatel. Nepíši dílo, podnikám výzkumy, které jsou současně historické a politické; často mne strhnou problémy, s nimiž jsem se setkal v jedné knize, které jsem nedokázal v té knize rozřešit, kterými se tedy pokouším zabývat v následující knize. Jsou také nahodilé jevy, které způsobí, že se v nějaký okamžik určitý problém projeví jako naléhavý, politicky aktuálně naléhavý, a proto se o něj zajímám.“ (*DE*, III, č. 212, s. 376–377) O „metodě“ a ohledně *Archeologie vědění* řekl: „Nemám metodu, kterou bych používal stejným způsobem na různé oblasti. Řekl bych naopak, že se snažím vymezit stejné předmětné pole, předmětnou oblast za použití nástrojů, které najdu nebo které si ukuji v tom okamžiku, kdy podnikám výzkum, aniž bych privilegoval problém metody.“ (*DE*, III, č. 216, s. 404)

Po dvaceti letech neztratil tento kurs nic ze své aktuálnosti a naléhavosti: odsunuje stranou právnícké teorie a politické doktríny, neschopné vypovídat o mocenských vztazích a poměrech sil ve střetáních různých vědění a v reálných zápasech; nově čte věk osvícen-

ství, který je třeba vidět jako dobu, kdy došlo k diskvalifikaci „menších“ znalostí ve prospěch centralizace, normalizace, k ukázněné dominantních znalostí spíše než k pokroku Rozumu; je to kritika ideje, podle níž by historie byla vynálezem a dědičkou buržoazie na vzestupu v 18. století; je to zdůvodněná chvála „historicismu“ této historie, hovořící o dobytí a panství, o „historii – bitvě“ v pravém slova smyslu, mající za východisko boj ras v opozici proti přirozenému právu; konečně to je kladení určitého problému, jenž se objevuje po transformaci tohoto boje v 19. století, totiž problému biopolitické regulace chování lidí, problému zrodu a vývoje rasismu a fašismu jakožto nedávné paměti a blízkého horizontu. Foucaultovi čtenáři, kteří jsou zvyklí na jeho změny scénérie, na jeho modifikace perspektiv oproti vládnoucím idejím a ustáleným znalostem, nebudou překvapeni. Pokud se specialistů týče, lze jim pouze doporučit, aby nezapomněli, že tento text není kniha, ale kurs a že je ho prostě třeba brát jako takový: nikoli jako erudovanou práci, nýbrž spíše jako kladení „naléhavého“ problému rasismu a jako otevření cesty, jako nastínění genealogické trasy k jeho novému promýšlení. Jak tedy tento kurs číst? Jako odpověď na závěr bychom mohli připomenout, co Foucault řekl v roce 1977: „Filosofickou otázkou je otázka té přítomnosti, jíž jsme my sami. Právě proto je dnes filosofie naprosto politická a naprosto historická. Je pro historii imanentní politikou, je historií, která je nezbytná pro politiku.“ (*DE*, III, č. 200, s. 266)

*

Můžeme jen hypoteticky uvažovat o studiích, které mohl Foucault použít pro přípravu tohoto kursu. Prameny jsou citovány v poznámkách, ale je prakticky nemožné vědět, zda jde o přímou četbu nebo o výpůjčku z druhé ruky. „Vědeckou“ bibliografii by bylo možno dát dohromady jen na základě poznámek, které si Foucault pečlivě psal, jeden citát na stránku papíru, s bibliografickými údaji, vydáním, stránkou, jenže je potom zařazoval tematicky, a nikoli jako složku k určitému svazku nebo kursu. Práci na rekonstrukci Foucaultovy „knihovny“ zbývá vykonat a v každém případě přesahuje rámec této poznámky.

Abychom otevřeli možné cesty a orientovali čtenáře i budoucí badatele, uvádíme pro tuto chvíli alespoň několik děl, která se vztahují na otázky vznesené tímto kursem a které byly k dispozici, když se na něj Foucault připravoval:

„trójský mýtus“ a dějiny ras:

Th. Simar, *Études critique sur la formation de la doctrine des races*, Bruxelles, Lamertin 1922; J. Barzun, *The French Race*, New York, Columbia University Press 1932; M. Bloch, „Sur les grandes invasions. Quelques positions de problèmes“, *Revue de synthèse*, 1940-1945; G. Huppert, *The Idea of Perfect History: Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France*, Urbana, University of Illinois Press 1970 (fr. překlad Paris, Flammarion 1973); L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, III: *De Voltaire à Wagner*, Paris, Calmann-Lévy 1971; C.-G. Dubois, *Celtes et Gaulois au XVIe siècle. Le développement d'un mythe littéraire*, Paris, Vrin 1972; A. Devyver, *Le Sang épuré. Les préjugés de race les gentils-hommes français de l'Ancien Régime, 1560-1720*, Bruxelles, Éditions de l'Université 1973; A. Jouanna, *L'Idée de race en France au XVIe siècle et au début du XVIIIe siècle*, doktorská disertace obhájená v červnu 1975 na univerzitě Paris IV, tiskem vyd. Champion 1976.

Poznamenejme rovněž, že problematiku ras uvádí po Meineckovi rovněž G. Lukács v VII. kapitole své knihy *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, Aufbau Verlag 1954 (fr. překlad Paris, L'Arche 1958-1959) a v knize *Der historische Roman*, Berlin, Aufbau Verlag 1956 (fr. překlad Paris, Payot 1965).

Připomeňme rovněž k otázce trójského mýtu dvě staré německé práce: E. Luthgen, *Die Quellen und der historische Wert der fränkischen Trojasage*, Bonn, R. Weber 1876 a doktorskou disertaci M. Klippela, *Die Darstellung des fränkischen Trojanersagen*, Marburg, Beyer und Hans Krecht 1936.

• levelleři a diggeři:

J. Frank, *The Levellers*, Cambridge, Ma., Harvard University Press 1955; H. N. Brailsford, *The Levellers and the English Revolution* (vyd. Ch. Hill), London, Cresset Press 1961; a především Ch. Hill, *Puritanism and Revolution*, London, Secke & Wartburg 1958; též, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, Clarendon Press 1965; též, *The World Turned upside down*, London, Temple Smith 1972.

• římská imperiální idea a „translatio imperii“ od středověku po renesanci:

F. A. Yates, *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, London/Boston, Routledge and Kegan Paul 1975 (fr. překlad Paris, Boivin 1989).

• Boulainvilliers:

R. Simon, *Henry de Boulainvilliers, historie, politique, philosophe, astrologue*, Paris, Boivin 1942 a též, *Un révolté du grand siècle, Henry de Boulainvilliers*, Garches, Éd. du Nouvel Humanisme 1948.

• spor „romanistů“ a „germanistů“ o otázky francouzské monarchie, historiografie a „konstituce“ v 18. století:

E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle*, Paris, PUF 1927 (reprint Genève, Slatkine 1972); L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, PUF 1959.

• A. Thierry a historiografie ve Francii za restaurace a za červencové monarchie:

P. Moreau, *L'Histoire en France au XIXe siècle*, Paris, Les Belles Lettres 1935; K. J. Carroll, *Some Aspects of the Historical Thought of Augustin Thierry*, Washington, D. C., Catholic University of American Press 1951; F. Engel-Janossi, *Four Studies in French Romantic Historical Writings*, Baltimore, Md., Johns Hopkins University Press 1955; B. Reizov, *L'Historiographie romantique française (1815-1830)*, Éditions de Moscou 1957; S. Mellon, *The Political Uses of History in the French Restoration*, Stanford, Ca., Stanford University Press 1958; M. Seliger, „Augustin Thierry: Race-thinking during the Restoration“, *Journal of History of Ideas*, XIX, 1958; R. N. Smithson, *Augustin Thierry: Social and Political Consciousness in the Evolution of Historical Method*, Genève, Droz 1972.

• „Antisemitismus“ francouzské levice v 19. století:

R. F. Byrnes, *Antisemitism in Modern France*, New York, H. Ferrit 1969 (1. vyd. 1950); Rabi (W. Rabinovitch), *Anatomie du judaïsme français*, Paris, Éd. de Minuit 1962; L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, III, Paris, Calmann-Lévy 1968. Foucault možná znal rovněž četné práce E. Silbernera, vydané v jednom svazku pod názvem *Sozialisten zur Judenfrage*, Berlin, Colloquium Verlag 1962 a knihu Zosa Szajkowski, *Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848*, New York, Ktav Publ. House 1970 (reedice 1972).

• Uvedme ještě, že dva svazky knihy R. Arona, *Penser la guerre, Clausewitz* vyšly v únoru 1976 v nakladatelství Gallimard v Paříži.

Doslov ke knize Michela Foucaulta Je třeba bránit společnost

Francouzští vydavatelé textu přednáškového kursu Michela Foucaulta *Je třeba bránit společnost* sami dostatečně zdůraznili ve svých editorských poznámkách místo tohoto textu v celkovém díle Michela Foucaulta, intelektuální a koneckonců rovněž společenské prostředí, v němž tento text vznikl. Řadí se tedy mezi ostatní přednáškové kurzy, které Michel Foucault přednesl za svého působení na tak prestižní a svým způsobem jedinečné vysokoškolské instituci, jakou je Collège de France v Paříži, a pochopitelně řadí se do celkové produkce tohoto produktivního autora, produkce knižní, časopisecké, přednáškové, za jeho rovněž častého politického vystupování při nejrůznějších příležitostech ve Francii, jinde v Evropě a v USA. Vliv, jaký Foucaultovo působení a dílo měly za jeho života na současníky, a trvalý vliv, jaký si jeho dílo zachovává dvacet let po jeho předčasně smrti,¹ a to bez ohledu na to, zda je přijímáno, komentováno, využíváno bezvýhradně kladně nebo kriticky, či dokonce odmítáno, dokazuje, že Michel Foucault byl právem ještě za svého života řazen mezi nejznámější intelektuály své doby - opět bez ohledu na to, zda tento termín opatřujeme bezvýhradně kladným nebo naopak bezvýhradně záporným znaménkem.

Michel Foucault byl nepochybně mimořádně pronikavým pozorovatelem novodobé i současné západní společnosti, který svůj badatelský zájem dokázal podložit nejen pozoruhodnou znalostí psychologie, sociologie, historie, dějin filosofie, ale především ho dokázal filosoficky orientovat naprosto originálním způsobem. Dnes již jistě není třeba zvlášť zdůrazňovat jednotlivé prvky či stránky této Foucaultovy originality: bylo jim věnováno sdostatek pozornosti ve světové i v naší odborné literatuře; bibliografie prací věnovaných Foucaultovi a jeho dílu představuje dnes úctyhodnou a jen těžko vyčerpávaným způsobem přehlednou řadu titulů. Pro Foucaultův přístup ke společenské skutečnosti, pro jeho specifické pojetí zejména toho, jak novodobá, ale rovněž i současná společnost a její věda, její vědy o společnosti vidí a chápou společenské jevy, je snad nejvhodnější pojem nesamozřejmosti. Opět nepovažuji za nutné uvádět příklady této nesamozřejmosti - je konečně dostatečně zřejmá z textu přednáš-

ky z univerzitního roku 1975–1976, který předkládá tato kniha – nesamozřejmosti, jež vedla Michela Foucaulta rovněž k tomu, aby se zabýval nově a netradičně dějinami šílenství nebo dějinami vědění klasické epochy evropského novověku či dějinami chápání sexuality. To jsou dnes obecně známé skutečnosti, stejně jako to, že uvedl v oběh dnes tak zdomácnělé pojmy, jako jsou archeologie vědění, diskurs, epistéma, genealogie, autor, jimiž ovšem vyjadřuje něco podstatně odlišného, než co tyto pojmy běžně znamenají. Snad největší popularity dosáhl Foucaultův koncept smrti či pomíjivosti člověka, koncept zpochybňující samozřejmost novodobého pojetí subjektu jako pouhé záležitosti určitého, historicky daného a omezeného filozofického jazyka.² Snad ještě většímu zájmu se dodnes těší Foucaultův koncept moci, jejíž jednotlivé podoby dominují dnes všem pokusům postihnout skutečnost soudobého světa. Připomeňme ještě, že nemalého úspěchu dosáhl rovněž Foucaultův koncept zlomu, oné pověstné rupture, s níž ovšem již před ním pracovali Alexandre Koyré a Gaston Bachelard. Michel Foucault postupuje v odkrývání jednotlivých vrstev určitého diskursu – třeba historického nebo lékařského – obdobně, jako když archeolog odkrývá jednotlivé vrstvy naleziště nebo jako archivář, odkrývající pořádkem dílčích písemností určitého archivního fondu to, co v něm vlastně chybí. Gilles Deleuze, přítel Michela Foucaulta, o něm právě proto jednou napsal, že jím se zrodil „nový archivář“, „un nouvel archiviste est né“, a myslil tím právě ono nesamozřejmé, originální, nové foucaultovské uchopení společenského jevu, problému, skrytého mezi tím, co se jeví na první pohled, ukrytého pod tím, co se jeví jako samozřejmé a banální. A právě toto je třeba mít na mysli při četbě přednášky Je třeba bránit společnost, v níž Foucault skutečně jako archeolog ukazuje, jak se rodí v novodobém historickém diskursu téma vnitřního nebezpečí, které ohrožuje společnost, nebo které by ji mohlo eventuálně ohrozit, ať už v podobě nepřítele rasového či třídního nebo jiného, zejména takového, který ohrožuje její zdraví, který představuje cosi zlověstně nemocného na jinak „zdravém těle“ společnosti a který musí být alespoň podroben kontrole (lékařské, zdravotní, policejní apod.), má-li být společností – takový je její převládající pocit – úspěšně zvládnut.

Specifické podobě, v níž se v historickém diskursu právě tato problematika objeví, se ostatně věnuje přednáškový kurs Je třeba bránit společnost. Tato Foucaultova přednáška proto zaujme patrně nejvíc historiky. Neměli by ovšem zapomenout – a ostatní zájemci o Foucaultovo dílo rovněž –, že je jakoby zarámována dalšími Foucaulto-

vými přednáškovými kursy, v nichž se jejich autor zabýval zrodem takzvané biomoci, tedy onoho pozoruhodného spojení politické moci se zájmem o zdravotní stav populace. Foucault nepovažoval toto spojení za nikterak samozřejmou záležitost pokroku ve smyslu, jakým ho chápalo 19. a značná část 20. století. Vidí v něm naopak rozhodující moment pro vznik pocitu strachu před vnitřním nebezpečím, jemuž vystavuje společnost vnitřní nepřítel, buď v podobě potomků dávného dobyvatele nebo cizího elementu, jenž v ní postupně a nepozorovaně v důsledku svého vlastního vnitřního vývoje nabyt na nečekaném významu. A konečně bychom neměli opomenout skutečnost, že kurs o ochraně společnosti před vnitřním nepřítelem znamená důležitý bod ve vývoji vlastních Foucaultových badatelských zájmů. Foucault se brzo po dokončení kursů věnovaných „obraně společnosti“ a „biomoci“ začne obracet k problematice, která se může jevit na první pohled jako až překvapivě tradičně filozofická, totiž k problematice „starosti o sebe“, „starosti o duši“, jak o tom svědčí závěrečný, třetí díl jeho Dějin sexuality, nazvaný příznačně Starost o sebe,³ a přednáškový kurs v Collège de France z univerzitního roku 1981–1982 na téma hermeneutiky subjektu.⁴

Obraťme se však v závěru naší krátké poznámky k problematice onoho jistě zvláštního, pozoruhodně nesamozřejmého foucaultovského zacházení s problémy, jimiž se zabýval.

Budiž na tomto místě připomenuto, že to byl Jan Patočka, který krátce poté, kdy Michel Foucault uveřejnil svou snad nejznámější knihu Slova a věci, o ní napsal zajímavou recenzi, v níž – byť s jistou výhradou – zdůraznil neotřelost, nesamozřejmost Foucaultova přístupu.⁵ Foucault sám vlastně upozornil na skutečnost, že jeho „strukturní archeologie“, jak se o ní zmiňuje J. Patočka v uvedené recenzi, představuje jakési „myšlení vnějšku“. Toto „myšlení vnějšku“ je především „zkušeností“, chceme-li zážitkem, experimentem zvenku. Ve stati nazvané právě „Myšlení vnějšku“ z roku 1966⁶ Michel Foucault doslova píše pod mezititulkem Zkušenost zvnějšku: „Dnes představuje pronikání k jazyku, z něhož je vyloučen subjekt, vyjevení možná nenávratně nesouměřitelnosti mezi tím, jak se jazyk jeví, a jeho bytím a vědomím sebe v jeho identitě, právě tu zkušenost, která se ohlašuje ve velmi rozličných bodech kultury: v pouhém gestu psaní stejně jako v pokusech formalizovat jazyk, ve studiu mýtů a v psychoanalýze, rovněž ve zkoumání onoho logu, jenž je místem zrodu veškerého západního rozumu. Nacházíme se tedy před zejícím otvorem, který jsme dlouho neviděli: bytí jazyka se samo zjevuje, jen když mi-

zí subjekt. Jak si získat přístup k tomuto podivnému vztahu? Snad takovou formou myšlení, jejíž ještě nejistou možností načrtla západní kultura na svých okrajích. Onoho myšlení, jež se drželo vně veškeré subjektivity, aby z ní dalo vzejít jako zvnějšku mezím, aby ohlásilo její konec, aby dalo zajistit jejímu rozptýlení a aby si z ní podrželo jen nepřemožitelnou nepřítomnost a jež se současně drží na prahu vši pozitivnosti, nikoli snad proto, aby uchopilo jeho základ nebo jeho oprávnění, nýbrž proto, aby znovu nalezlo prostor, v němž se rozvíjí, prázdno, které mu slouží jako místo, odstup, v němž se konstituuje a v němž se rýsuje, jakmile na ně pohlédneme, jeho bezprostřední jistoty, tedy myšlení, které ve vztahu k niternosti naší filosofické reflexe a ve vztahu k pozitivnosti našeho vědění konstituuje to, co by se dalo nazvat jedním slovem jako „myšlení zvnějšku“.⁷

Toto myšlení zvnějšku podmiňuje nepochybně rovněž Foucaultovo pojetí moci. Snad všechny Foucaultovy texty se zabývají nějakou podobou mocenského vztahu v lidské společnosti. Moc tedy neznamená pro Foucaulta něco jednoznačně uchopitelného, nerovná se pouhému mocenskému aktu či výkonu moci, nýbrž je to vždy velice komplexní jev s mnohačetnými účinky, v nichž se kříží nejrůznější praktiky, nejrůznější vědění, znalosti, instituce; Foucault tedy neredukuje moc ani na nějaký prvotní, zakladatelský princip, ani ji neredukuje na projevy určité, snadno postižitelné nadvlády, nýbrž se snaží postihnout historické podmínky výskytu jejích nejrůznějších podob, způsoby, jakými za jistých historických epoch působí, jakými prostředky, v jakých polích, kdo ji uplatňuje a vůči komu. Moc je ve Foucaultově pojetí jaksí polymorfni a velice proměnlivou záležitostí.⁸

Moc je tedy třeba chápat nesubstanciálně, jako mocenský vztah, uchopitelný, postižitelný nikoli na povrchu společnosti, ale v jejích jakoby záhybech, nikoli jako podklad, nýbrž jako cosi, co společnost provází, prostupuje, ale také spojuje: nadvláda jedněch nad druhými není jen jednosměrným antagonismem, není jen brutálním projevem síly, ale je rovněž formováním, uzpůsobováním subjektů. Pastorační činnost představuje pro Foucaulta přímo exemplární příklad takového působení moci, jež není jen brutální represí, nýbrž trvalým působením ve zvoleném směru za dosažení jisté proměny přímo v mentalitě lidí. Kdo četl první díl Foucaultových Dějin sexuality, pochopí, o čem zde píše.

Foucault předeslal svému kursu věnovanému „obraně společnosti“ dosti obsáhlou přednášku, jež měla představovat jeho kritiku politického rozumu, respektive státní rezony.⁹ Jde přirozeně o filosofickou

kritiku ve smyslu, jak termínu „kritika“ rozumíme od Kantových dob. Je to kritika politické racionality, která usiluje ukázat, že moc není substancí ani tajuplným atributem, ale že je zvláštním typem vztahů mezi jedinci. Tyto vztahy, jež jsou vládou lidí nad lidmi, předpokládají jistou formu racionality, nikoli jen prosté násilí.¹⁰ Nelze rovněž vyloučit, že toto nesubstanciální pojetí fenoménu moci mohlo vyvolat a rovněž jistě ještě vyvolá řadu nepochopení přes všechny obdiv a snahu Foucaultův pojem moci svérázně interpretovat, jak se tomu dalo a snad stále ještě děje např. v severoamerickém univerzitním prostředí. Analytickému zkoumání oněch zvláštních forem racionality moci věnoval Foucault vlastně svoje badatelské úsilí, jak se o tom mimo jiné vyjádřil v jednom ze svých mnoha veřejných vystoupení.¹¹

Zvláštním druhem racionality mocenského vztahu či vztahů se tedy rovněž zabývá přednáškový kurs, jehož český překlad zde máme k dispozici. Jeho četba vyvolá nepochybně řadu věcných i metodických otázek, snad i vážných výhrad, z nichž patrně jedna z nejzávažnějších se bude týkat toho, na jaké prameny Foucault svou analýzu omezil. Ještě větší výhrady může vyvolat Foucaultovo hodnocení takového klasika politické teorie, jakým je Hobbes atd. Stěží však lze popřít skutečnost, že i tento Foucaultův kurs z poloviny sedmdesátých let minulého století znamená velice výrazný posun směrem k oné nové „historicitě“, jejímž protagonistou Michel Foucault nepochybně byl, puzen svou touhou, z níž se vyznal v samém závěru svého života, totiž že to, čeho si přál dosáhnout, bylo poznat „dějiny vztahů mezi myšlením a pravdou“.¹²

Na sám závěr budiž podotknuto, že překlad Foucaultova přednáškového kursu Je třeba bránit společnost, včetně této krátké závěrečné poznámky, měl vyjít již během loňského roku, k dvacátému výročí autorovy smrti jako součást grantového úkolu GA ČR 401/02/0149. Skutečnost, že pro řadu důvodů vychází až nyní, snad náš dobrý záměr neuvede zcela vniveč.

Poznámky

¹ *Psal jsem tento doslov v roce 2004, tedy v roce dvacetiletého výročí smrti Michela Foucaulta.*

² *Kdo by dnes neznal závěr z Foucaultovy knihy Slova a věci (Les mots et les choses, Paris, Gallimard 1966, s. 398) o tom, že „člověk není ani nejstarším, ani nejsetrvalejším problémem, který si kdy kladlo lidské vědění“, a že jestliže dojde ke stejné radikálnímu otřesu našeho myšlení, jaký postihl kdysi myšlení klasického věku, „pak lze docela vsadit na to, že člověk se vytratí stejně jako obrázek v písku na okraji moře“. Odtud je ovšem jen krok k názoru, že Foucault patřil k těm, kteří ve stejnou dobu hlásali ve Francii nezbytnost „teoretického antihumanismu“, jako např. Louis Althusser, který tvrdil, že nutným předpokladem k poznání člověka je důsledné zavržení „filosofického (teoretického) mýtu člověka“. Viz Louis Althusser, „Marxisme et humanisme“, in: L. Althusser, Pour Marx, Paris, Fr. Maspero 1966, s. 236.*

³ *Viz Michel Foucault, Historie de la sexualité, sv. III: Le souci de soi, Paris, Gallimard 1984.*

⁴ *Viz Michel Foucault, Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-1982), Paris, Gallimard 2001.*

⁵ *Viz Jan Patočka, „Slova a věci. Rozbor antropologické epochy evropského myšlení v ‚archeologii‘ Michela Foucaulta“, Světová literatura, 1967, XI, č. 6, s. 229-234.*

⁶ *Viz Michel Foucault, „La pensée du dehors“, Critique, č. 229, červen 1966, s. 523-546; cituji podle Michel Foucault, Dits et Écrits 1954-1969, Paris, Gallimard 1994, č. 38, s. 518-539, česky in: Michel Foucault, Myšlení vnějšku, Praha, Herrmann a synové 2003, přeložili Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup, Karel Thein, s. 35-70.*

⁷ *M. Foucault, c. d., s. 520-521.*

⁸ *Viz Judith Revel, „Les mots de Foucault“, heslo „Pouvoir“, in: Michel Foucault, Dossier, Le Magazine Littéraire, č. 435, říjen 2004, s. 51.*

⁹ *Viz Michel Foucault, „Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique“. Cituji podle Michel Foucault, Philosophie. Antologie établie et présentée par Arnold I. Davidson et Frédéric Gros, Paris, Gallimard 2004, coll. Folio/Essais, s. 665-704, česky in: Michel Foucault, Myšlení vnějšku, c. d., s. 153-194.*

¹⁰ *Viz tamtéž, s. 702-703.*

¹¹ *Viz Michel Foucault, „La Philosophie analytique de la politique“ („Analytická filosofie politiky“), přednáška v Tokiu, převzatá do: M. Foucault, Dits et Écrits, 1954-1988, c. d., sv. 4, s. 540-541. Zvláštnímu místu, jaké zaujímá dílo Michela Foucaulta v severoamerickém univerzitním prostředí, se věnuje mimo jiné kniha Françoise Cusseta, French Tudory. Foucault, Derrida,*

Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis, Paris, Éd. de la Découverte, 2003. Srov. např. podkapitolu „Richard Rorty et la conversation“, s. 223 an.

¹² *Viz Michel Foucault, „Le souci de la vérité“, rozhovor s Françoise Ewaldem, Le Magazine Littéraire, č. 207, květen 1984, in: M. Foucault, Dits et Écrits, cit. vyd., IV, č. 350, s. 668-678.*

Rejstřík pojmů a konceptů

- absolutismus: 97-100, 102-104,
113-116, 118, 122, 123, 127,
129, 133-137, 143, 162, 183-186,
208
- administrace: 39, 46, 55, 58, 70, 85,
109, 120-122, 124, 125, 127-129,
157, 163, 164, 181, 182, 184, 185,
188, 193, 198, 199, 203, 204, 210,
256
- Amerika: 99
- analisté: 72, 73, 75
- analýza: 27, 29-33, 37, 40, 43,
53-56, 58, 67, 70, 87, 88, 92,
100, 104, 105, 124, 135, 137, 138,
140-142, 144, 147-151, 156, 157,
169, 171, 176, 177, 179, 182,
184-188, 192, 195, 198, 199, 201,
202, 205-209, 211, 215, 217, 233,
239, 241-243, 248, 250, 252,
254, 255, 257, 267
- anarchismus: 22, 232
- anomálie: 21, 219, 230
- anormální: 256, 257
- antihistoricismus: 173, 188, 189
- antihistorie: 71, 74-77, 82, 83, 85,
86, 188, 189
- Anti-Oidipús: 23, 34, 258
- antipsychiatrie: 22, 28
- antisemitismus: 87, 88, 261
- antropologie: 177, 178, 235, 268
- aparát(y): 13, 22, 26, 40, 45, 48, 49,
55, 57, 67, 99, 121, 122, 143, 160,
167, 168, 176, 181, 198, 224, 240,
249
- apokalypsa: 64, 85
- archeologie: 12, 27, 171, 192, 258,
264, 265, 268
- aristokracie: 46, 58, 63-66, 80, 97,
98, 101, 103, 122, 134-136, 138,
139, 141-143, 145, 147-149, 151,
152, 182-185, 188, 196, 199, 200,
203, 205-209, 242, 243 (viz též
šlechta)
- armáda: 37, 57, 59, 93, 137,
147-149, 180, 198, 199, 253
- Athény: 102, 109, 180
- Babylon: 76, 78
- barbar: 139, 173, 177-183, 185, 186,
188, 201
- barbarství: 66, 179, 180, 182, 184,
185
- benediktini: 155
- bible: 71, 75-78, 81
- binarita: 33
- binární: 33, 53, 59, 66, 67, 78, 83,
87, 105, 148, 253, 255
- biologické: 66, 67, 80, 83-85, 88,
174, 196, 219-233, 243, 250
- biologie: 174
- biomoc: 215, 218, 222, 226-234,
247, 251, 252, 255, 265
- biopolitika: 218-221, 250, 251,
259
- bioregulace: 224
- bitva(y): 27, 28, 31, 33, 58-60, 64,
74, 83, 91, 93-96, 100, 101, 119,
140, 144, 146-149, 158, 163, 173,
174, 203, 240-243, 254, 255, 259
- boj(e): 19, 24-28, 31-33, 37, 46, 50,
53, 56, 58, 61, 65-68, 71, 74, 75,
77-86, 88, 91, 95-98, 106, 120,
127, 129, 139, 141, 145, 149, 158,
164, 165, 169, 170, 173, 174, 182,

- 186, 190, 195, 196, 202, 203, 210, 229, 230, 233, 234, 239-243, 247, 253-255, 257, 259
- buržoazie: 43-45, 47, 50, 58, 97, 98, 122, 124, 128, 151, 152, 173, 179, 184, 186, 188-190, 196, 205, 210-212, 250, 259 (viz též měšťanstvo)
- církev: 51, 76, 101, 104, 122, 124, 133, 143, 144, 149, 168, 185, 187, 198, 199, 219
- císařství: 64, 72, 85, 112, 113, 117, 130, 135, 136, 139, 140, 182, 189, 190
- cizinec: 11, 83, 96, 98, 115
- Collège de France: 11-15, 19, 70, 171, 235, 237, 256, 257, 263, 265, 268
- čas: 20, 37, 47, 54, 63, 77, 80, 88, 141, 173, 175, 176, 200, 220
- člověk: 41, 45, 49, 50, 55, 91, 96, 127, 159, 161, 162, 176-180, 186, 215, 217, 218, 221, 226, 228, 230, 240, 264, 268
- degenerace: 67, 225, 250, 257
- degenerovaní: 228
- dějiny: 11, 15, 21, 31, 32, 56, 60, 62, 63, 65, 66, 71-75, 78, 80-82, 85-87, 107, 108, 111, 114-116, 118-120, 123-129, 133, 143-146, 148-152, 155-159, 171, 173-179, 185, 186, 188, 190-192, 195, 196, 198, 202, 204, 206, 207, 209-212, 229, 230, 237, 240, 242, 243, 247, 250, 252, 254-257, 260, 263-267
- dělení: 78
- demokracie: 45, 46, 183, 184, 187, 193, 234
- despotismus: 76, 136, 188
- devianti: 83
- dialektika: 53, 65, 67, 85, 195, 212, 255
- diference: 54, 146
- diggeři: 99, 102-104, 109, 254, 260
- disciplína: 48, 50, 142, 166-170, 217, 220, 221, 223, 226, 247, 251
- diskontinuita: 22, 23, 25-27, 35, 47, 74, 114
- diskurs: 12, 15, 19, 22, 23, 25-28, 30, 37-40, 42, 48-50, 53, 57-68, 71-85, 87, 95, 96, 98-100, 102, 104-106, 111, 116, 120, 124-128, 133, 134, 151, 152, 157, 160, 163, 164, 167, 169, 173, 174, 176, 177, 179, 180, 182-184, 186-188, 192, 195, 196, 200-205, 209, 211, 212, 229, 240-242, 247, 251, 252, 254, 255, 257, 264
- divoch: 89, 173, 177, 178, 188, 195
- dobytí: 60, 76, 79, 80, 87, 96-103, 105, 108, 113, 117, 120, 133, 136, 137, 140, 146, 154, 174, 180-182, 190, 193, 203, 210, 240, 242, 243, 254, 255, 259
- dominance: 55, 156, 195, 205, 206 (viz též nadvláda, panství)
- donucení: 47-49, 167, 239
- druh: 19, 40, 43, 54, 55, 60, 83, 91, 98, 106, 112, 113, 133, 145, 150, 157, 161, 167, 176, 178, 189, 211, 215, 217-219, 221, 224, 227-230, 249, 252, 253, 256, 267
- druhý: 23-25, 29-33, 37-39, 41, 42, 46, 48, 49, 51, 53, 54, 59-62, 66-68, 70, 72-78, 80, 81, 83, 85, 89, 90-93, 97-99, 103-105, 107, 113-115, 117, 120, 124-127, 130, 133-150, 155, 156, 160, 165, 166, 168, 170, 173-176, 178, 181-184, 186-189, 192, 196-198, 200, 202-206, 209-211, 217-226, 228-230, 234, 235, 240, 241, 243, 247, 248, 250, 252, 253, 255, 256, 259, 266
- dualismus: 100, 111, 116, 120, 207
- dvůr: 97, 122, 161-163, 199

- ekonomie: 29, 30, 47, 148, 150, 169, 174, 185, 202, 203, 217, 230, 250, 252, 254
- eliminace: 230, 232, 233
- Encyklopedie: 134, 165
- epistemologické pole: 173
- etatizace: 57, 201, 215
- evolucionismus: 67, 229
- filologie: 66, 173, 174
- filosofie: 34, 37, 41, 60, 61, 65, 96, 152, 155, 159, 167, 176, 188, 195, 211, 212, 217, 259, 263, 268
- fiskální: 121
- Francie: 12, 14, 58, 59, 66, 79, 81, 107, 111-114, 116, 118-121, 126, 128, 160, 161, 199, 204, 206, 207, 213, 234, 235, 240, 243, 254, 256, 261, 263, 268
- Frankové: 74, 76, 79, 81, 111-114, 117-119, 130, 135-138, 140-142, 145, 148, 149, 151, 160, 175, 181-185, 187, 190, 193, 254
- freudismus: 54
- freudomarxismus: 54, 251
- Führer: 64, 84
- Galie: 79, 111-113, 115, 117, 118, 135-142, 147, 148, 151, 175, 181-186, 193, 206, 213, 254
- Galové: 79, 81, 112-120, 127, 135, 140-142, 145-147, 149, 160, 181, 184, 185, 206
- genealogie: 12, 15, 19, 25-28, 32, 72, 75, 79, 81, 114, 130, 133, 153, 155, 164, 174, 192, 247, 257, 259, 264
- genocida: 229
- Germáni: 79, 113, 115-118, 120, 126, 127, 133, 137, 139-141, 143, 145-147, 185, 206
- historicismus: 87, 102, 106, 155, 159, 160, 171, 188, 255, 259
- historicita: 78, 159, 267
- historie: 13, 43, 60, 62-65, 67, 68, 71, 73, 74, 76-82, 85-88, 98, 106, 111, 116, 118, 119, 123-127, 134, 137, 139, 140, 150-152, 155, 156, 158-164, 169-171, 173, 174, 176, 178, 180, 181, 185-189, 191, 195-197, 199, 202-205, 209, 212, 241, 243, 255, 259, 261, 263, 268
- historiografie: 81, 133, 139, 144, 148, 162-164, 169, 261
- homo oeconomicus: 177
- hygiena: 85, 166, 219, 225
- chování: 41, 49, 224, 225, 251, 255, 259
- ideologie: 45, 48, 173, 230
- individuum: 53, 197, 220, 221
- instituce: 19, 22, 23, 26, 28, 31, 37, 40, 41, 46, 50, 53, 55-59, 67, 87, 95, 97, 99, 105, 121, 123, 125, 126, 128, 131, 133, 147, 148, 150, 155, 158, 161, 165, 168, 185, 187, 189, 199, 202, 203, 210, 211, 219, 223, 224, 226, 239, 240, 243, 247, 253, 263, 266
- internování: 43
- invaze: 22, 60, 79, 95, 99, 103, 107, 108, 111, 112, 114, 115, 118, 120, 133-135, 137, 144-150, 174, 175, 180-182, 185, 186, 190, 201, 203, 204, 206, 207, 210, 241, 242, 254
- iracionalita: 62
- jazyk: 11, 31, 66, 80, 83, 97, 105, 133, 136, 139, 143, 150, 173, 187, 196, 197, 202, 204, 264, 265
- jednání: 21, 49
- Jeruzalém: 76, 78, 144
- jiný: 20-24, 26, 29-33, 35, 40-42, 50, 54, 56-59, 67, 69, 76-80, 82-84, 87, 89, 92-94, 97, 99, 101, 103, 104, 113, 114, 118, 119, 123-126, 133, 134, 138, 139, 142,

- 143, 145, 147, 149, 151, 152,
155-157, 159, 164, 168-170, 173,
174, 177, 178, 180, 181, 183,
197-202, 206, 207, 209, 215,
217-219, 221, 223, 225, 227, 228,
230-232, 250, 253-255, 257, 258,
264, 267, 268 (viz též druhý)
- kapitalismus: 47, 251
kolonialismus: 100
kolonizace: 67, 99, 100, 112, 117,
229
konstituce: 39, 111, 115, 116, 173,
175, 176, 179, 188, 189, 192, 239,
261
konstituční: 115, 119, 135
kontrola: 21, 32, 39, 43, 47, 48, 127,
158, 163, 165, 168, 169, 195, 218,
224, 225, 231, 251, 264
konzervatismus: 68, 71
král: 39, 40, 63, 64, 66, 72, 75-77,
81, 85, 96-103, 107, 111, 112,
114-119, 121-124, 127-129,
137-144, 147-149, 155, 156, 158,
160-163, 175, 178, 182-184, 186,
189, 190, 194, 196, 197, 200, 207,
208, 243
kritika: 23, 24, 35, 51, 76, 77, 80,
160, 193, 259, 266, 267
léno: 117, 118, 182, 184, 191
levellefi: 66, 87, 99, 102-104, 109,
254, 260
Leviathan: 41, 45, 46, 51, 89, 92,
95, 96, 101, 105, 107
liberalismus: 168, 186
lid: 12, 20, 24-26, 43, 58, 62, 72,
74-76, 78-81, 90, 92, 98, 99,
102-104, 107, 115, 116, 118, 119,
121, 126, 129, 134-136, 138-140,
142-149, 153, 155-157, 163, 167,
178-183, 189, 195, 197-199, 204,
206-208, 211, 217, 218, 222, 226,
228, 229, 232, 233, 243, 250,
256, 257, 259, 266, 267
logos: 152, 265
- Magna charta*: 98, 102, 104
marxismus: 22, 23, 26, 234, 250,
257, 268
materialismus dialektický: 106
mathesis: 167
medicína: 49, 171, 225, 235, 251
medikalizace: 49
menšina: 26, 151
město: 59, 111, 178, 182, 184, 185,
187, 189, 194, 207, 210, 215, 219,
224, 225, 240, 252
měšťanstvo: 134, 163, 186, 188, 189,
243 (viz též buržoazie)
metoda: 20, 25, 27, 37, 45, 53, 122,
126, 166, 173, 187, 253, 258, 261
mír: 31, 32, 56, 58-62, 66, 89, 93,
138, 139, 142, 158-160, 204, 240,
241, 255
moc: 12, 19, 26-33, 37-51, 53-55,
57, 58, 63, 65, 67, 71-77, 80-82,
84, 85, 92, 93, 95-104, 107,
111-116, 118, 120-129, 139-145,
147, 149, 152, 155-157, 160-162,
164, 166, 169-171, 178-183,
185-188, 190, 191, 193, 201, 204,
207, 208, 213, 215-224, 226-233,
239, 240, 243, 247-257, 264-267
monarchie: 46, 48, 58, 64, 78, 79,
81, 97, 98, 100-103, 108,
112-116, 118, 120, 121, 125,
127-129, 131, 132, 134, 135, 141,
143, 152, 157, 161-163, 165,
181-184, 188, 192, 193, 196, 197,
207-209, 213, 243, 261
mýtus: 63, 73, 78, 80, 82, 111, 116,
136, 181, 260, 265, 268
- nacismus: 28, 84, 215, 231, 232,
255, 257
nadvláda: 29, 32, 33, 37, 42, 43, 45,
62, 71, 93, 98, 99-100, 104-106,
113, 136, 137, 139, 146, 174, 178,
179, 182, 191, 197, 201-203,
206-211, 239, 241-243, 250, 254,
255, 266 (viz též dominance,
panství)

- náhoda: 61, 62, 90, 137, 222, 241
národ: 64, 74, 78, 84, 89, 97, 102,
107, 114-118, 126, 129, 133, 134,
147, 150, 151, 153, 155, 159, 163,
175, 181, 190, 192, 195-204,
206-208, 211, 213, 215, 232
národnost: 105, 133, 173, 174
nebezpečí: 27, 67, 68, 85, 91, 105,
195, 196, 216, 218, 223, 228, 229,
231, 242, 264, 265
nemoc: 218, 219, 231, 249
nepřítel: 66, 85, 93, 96, 111, 123,
179, 180, 230, 233, 254, 264,
265
nerozum: 62
neutralita: 49, 60
normalizace: 49, 50, 67, 68, 165,
166, 171, 219, 224, 226, 228, 229,
251, 256, 257, 259
normanské jho: 101, 103, 108
- obrana: 163, 196, 257, 265, 266
očista: 230
organizace: 24, 39, 48, 58, 59, 77,
78, 80, 134, 138, 140, 142, 147,
148, 151, 156, 157, 165-168, 186,
194, 210, 217, 223, 247, 249, 251
- paměť: 25, 60, 76, 98, 122, 144,
158, 256, 257, 259
panovník: 39, 46, 47, 72, 75, 107,
127, 143, 161, 162, 182, 183, 189,
190 (viz též suverén, vládce,
vladař)
panství: 33, 39, 40, 43, 44, 46, 48,
54, 93, 145, 195, 197, 243, 250,
252, 253-255, 257, 259 (viz též
dominance, nadvláda)
podrobení: 19, 24, 25, 27, 32, 37,
38, 40, 53-55, 75, 78, 81, 126,
136, 140, 239, 250, 264
pojištění: 219, 224
pole: 12, 40, 41, 46, 49, 63, 81, 92,
119, 126, 151, 155-158, 166, 169,
173, 179, 184, 186-190, 192, 196,
203, 215-217, 219, 220, 222, 225,
227, 232, 242, 252, 253, 255,
257, 258, 266
- policie: 44, 85, 167, 171, 247, 248,
250
politika: 30, 31, 35, 56, 57, 65, 67,
88, 94, 95, 117, 136, 150-152,
158-160, 175, 187, 191, 195, 203,
218, 231, 240, 250, 251, 253-256,
259, 268
populace: 141, 206, 215, 218-221,
223-231, 247, 251, 252, 265
poražení: 74, 76, 79, 93-96,
98-100, 103, 116, 117, 137, 146,
147, 149, 203, 204, 206, 209-211,
242, 243
porážka: 62, 63, 72, 74, 75, 77, 83,
93, 94, 96, 103, 125, 137, 138,
241, 242
porodnost: 218-220
poznání: 24, 25, 27, 164, 268
práce: 11-13, 19-22, 47, 56, 62, 86,
121, 122, 171, 177, 187, 191, 192,
198, 199, 241, 248, 250-252,
258-261
pravda: 23, 26-28, 31, 35, 37, 38,
42, 50, 55, 60-65, 71, 74, 77,
88, 103, 115, 134, 146, 151, 152,
157, 158, 160, 164, 168, 169,
187, 195, 205, 208, 212, 227,
241, 242, 248, 250-252, 255,
256, 267
právo: 25, 29, 32, 37-41, 46, 48-50,
53, 54, 58, 60-65, 72, 74-81, 83,
92, 97-106, 111-121, 123, 125,
126, 128, 133-138, 140-146, 150,
152, 155, 158-163, 175, 177-183,
185, 188, 190-192, 194, 200, 202,
206-208, 210, 211, 215-217, 221,
222, 226, 227, 229-234, 239-241,
243, 252-254, 259, 263
produkce: 23, 38, 44, 45, 218, 219,
263
protiklad: 12, 24, 28, 32, 41, 47, 49,
64, 65, 76, 88, 98, 100, 105, 118,
126, 138, 146, 149, 152, 164, 167,
184, 187, 188, 203, 223, 224, 227,
242

- protivník: 28, 39, 59-61, 64, 95, 96, 99, 105, 117, 124, 125, 173, 175-177, 208, 209, 228-233, 233, 241, 252, 256
- přeryv: 79, 150, 182 (viz též zlom)
- příroda: 53, 59, 60, 94, 146, 176-179
- psychiatrie: 21, 27, 28, 256, 257
- psychoanalýza: 23, 26, 265
- původ: 80-82, 98, 105, 111, 113-119, 127, 130, 151, 175, 182, 186, 204, 209, 210, 243, 269
- racionalita: 49, 62, 63, 65, 152, 158, 242, 249, 267
- rasa: 33, 53, 60, 62, 64, 66-68, 71, 74, 75, 77-88, 98, 100, 104, 105, 114, 119, 126, 129, 133, 174, 190, 206, 215, 227-232, 241, 243, 247, 250, 255, 257, 259, 260
- rasismus: 67, 68, 71, 83-85, 87, 88, 215, 227-230, 232-234, 256, 257, 259
- reakce: 80, 122, 127, 128, 133, 173-175, 197, 200, 202, 205, 206
- represe: 30-33, 35, 43, 44, 50, 54, 258, 266
- reprezentace: 73, 77, 129
- republika: 102, 183
- revolta: 33, 62, 78, 88, 98, 100, 101, 105, 142, 144, 186, 207, 208, 241, 250, 257
- revoluce: 46, 58, 66, 76, 80-82, 85, 88, 102, 103, 116, 134, 135, 173, 176, 179, 180, 186-191, 195, 202, 208, 209, 211, 213, 215, 243, 255, 256
- řád: 15, 21, 30, 32, 56, 59, 61, 62, 65, 66, 73, 77, 78, 82, 88-91, 93, 105, 144, 159, 160, 162, 170, 175, 176, 181, 187, 191, 192, 195, 199, 202, 204, 210, 226, 240, 241, 253, 256
- Řím: 76, 78, 79, 85, 111-113, 115, 123, 133, 136, 145, 180, 185, 189, 192
- Římané: 73-75, 79, 112-115, 117, 118, 120, 133, 136-138, 141, 146, 147, 154, 180, 181, 185, 193, 206
- říše: 39, 76, 79, 112, 113, 138, 176, 185, 192
- Sasové: 74, 81, 98, 100-103, 109, 120, 145, 148, 254
- selekce: 166-169, 174, 229, 230
- sexualita: 21, 27, 32, 43-46, 215, 224, 225, 247, 248, 251, 252, 264-266, 268
- síla: 24, 25, 28, 30-33, 43, 44, 47, 55, 56, 60-63, 65, 66, 72, 73, 75, 79, 82, 84, 88, 90-95, 124, 138, 144-148, 150, 151, 155-158, 164, 175, 178, 185, 186, 192, 201, 202, 207, 210, 211, 217, 239, 241, 242, 251, 257, 266
- směna: 29, 177-179
- smlouva: 29, 30, 32, 84, 92, 94, 96, 177, 178, 188, 199, 216, 217, 220
- smrt: 11, 56, 93, 94, 100, 120, 161, 162, 215-219, 221, 222, 227-232, 252, 263, 264, 267, 268
- socialismus: 180, 215, 232-234
- společnost: 22, 26, 29, 31, 33, 37-40, 43-50, 53, 55, 57-62, 66-68, 70, 73, 74, 77, 78, 82, 83, 85, 88, 93, 94, 102, 105, 108, 115, 125, 126, 136, 138, 139, 141, 144-148, 150, 151, 155, 158, 159, 164, 166, 177, 178, 181, 183, 184, 192, 196, 201, 210, 220, 221, 223, 226, 228, 229-231, 233, 234, 240, 242, 243, 247, 249-252, 254-258, 263-267
- správa: 85, 121, 128, 129, 155, 157, 158, 163, 182, 201, 208
- stát: 41, 46, 48, 51, 53, 56-59, 61, 74, 78, 83-85, 87-89, 91-96, 102, 105, 112-114, 116, 118, 120, 121, 125-127, 133, 134, 140, 142-145, 148, 150, 151, 155, 158, 160, 162,

- 163, 165, 169, 170, 174, 178, 183, 185, 186, 192, 196, 198, 200-205, 208-211, 224, 227, 228, 230-234, 239-243, 249, 253, 256
- stav: 59, 77, 81, 87, 89-95, 102, 103, 107, 111, 120, 121, 124, 129, 134, 135, 137, 149, 150, 152, 163, 167, 175, 177, 185, 186, 188-190, 194-196, 199, 200, 204, 206, 208-211, 213, 221, 239, 240, 243, 249, 254, 255, 265
- strategie: 33, 41, 55, 56, 62, 68, 84, 95, 156, 158, 173, 187, 239, 242, 252-254, 256
- střetání: 66, 67, 74, 81, 82, 159, 170, 174, 210, 255, 258
- subjekt: 26, 40-42, 53-55, 59-61, 65, 80, 97, 125, 126, 133, 134, 144, 169, 170, 177, 181, 187, 188, 196, 197, 239, 241, 253, 264-266
- suverén: 41, 51, 55, 66, 72, 74, 75, 89, 98, 141, 162, 175, 181, 197, 215-217, 221, 222 (viz též panovník, vládce, vladař)
- suverenita: 29, 32, 37, 39-41, 45-50, 53-55, 66, 73, 74, 76-78, 81, 82, 84, 85, 87, 92-97, 99-101, 104-106, 112, 115, 133, 136, 137, 140, 150, 156, 162, 177, 182, 208, 215, 216, 221-223, 226, 227, 239, 240, 242, 253
- šílenství: 43, 44, 229, 230, 235, 248, 249, 256, 264
- šlechta: 81, 103, 111, 118, 119, 121-127, 134-137, 141, 143, 144, 148, 149, 151, 152, 158, 163, 173, 179, 181, 182, 184-186, 189, 190, 192, 199, 200, 204, 206-209, 211, 243, 254 (viz též aristokracie)
- taktika: 25, 27, 33, 43, 46, 55, 56, 91, 173, 174, 179, 180, 183, 184, 187, 188, 191, 239, 253
- technika: 21, 39, 40, 43-46, 48, 49, 55, 84, 99, 148, 151, 166, 169, 188, 217, 223, 225, 230, 239, 247, 249, 252, 254, 256, 257
- technologie: 43, 164-166, 169, 170, 217, 218, 220-223, 226, 227, 229, 230, 235, 247, 249, 251
- těleso: 38, 41, 42, 47, 57, 59, 66, 67, 75, 77, 83, 87, 89, 120, 147, 148, 150, 155, 175, 177, 183, 200-202, 207, 220, 223, 225, 230-232, 241
- tělo: 12, 23, 31, 39, 41-43, 45, 47, 51, 59, 62, 83, 88, 101, 121, 122, 161, 162, 167, 169, 183, 196, 197, 201, 215, 217, 218, 220-226, 231, 242, 247, 251, 252, 264
- teorie: 21-23, 25, 27-29, 32, 33, 37, 39, 46-48, 50, 53, 54, 58, 59, 66, 67, 95-99, 102, 107, 108, 119, 135, 159, 161, 177, 188, 192, 195, 211, 215-217, 220, 225, 229, 235, 248-250, 252, 254, 257, 258, 267
- totalita: 23, 60, 200, 202, 204, 209, 249
- totalizace: 65, 195, 205, 209
- touha: 22, 117, 139, 201, 267
- tragédie: 70, 155, 160-162
- Trója: 78, 79, 111, 112
- třetí stav: 135, 152, 185, 186, 188, 190, 194, 196, 199, 200, 206, 209-211, 213, 254
- tři stavy: 55, 77, 221
- třída: 30, 42-44, 56, 82, 83, 126, 133, 151, 152, 163, 174, 207, 208, 211, 229, 230, 239, 250, 253
- třídní boj: 33, 67, 82, 83, 85, 88, 129, 243, 253, 254
- úchylný: 85
- ukázněvaní: 49, 50, 225, 226, 251
- úmrtnost: 218-220, 222
- univerzalita: 61, 200, 202, 205, 241, 254
- univerzální: 60, 65, 112, 113, 118, 152, 167, 204, 211, 212, 231, 241, 255

- ústava: 115, 119, 128, 129, 175, 176, 179, 196, 199, 201
- válka: 19, 31-33, 35, 37, 50, 53, 55-60, 62-68, 71, 77, 79, 80, 82, 83, 85, 87-96, 100, 102, 103-105, 107, 113, 115, 117, 119, 120, 124, 133, 140-142, 144-152, 158-160, 174, 179, 195-197, 202-206, 208-211, 215, 229-231, 234, 239-243, 247, 249, 253-257
- věda: 25-27, 49, 50, 155, 159, 164, 166, 167, 169, 225, 252, 263
- vědění: 12, 19, 21-28, 39, 45, 49, 50, 64, 77, 78, 81, 82, 95, 106, 120-129, 143, 144, 151, 155-160, 164-171, 173, 174, 176, 186-188, 190, 191, 202, 204, 218, 219, 225, 248, 252, 254, 257, 258, 264, 266, 268
- vědomí: 20, 78-80, 82, 85, 87, 97, 114, 123, 124, 126, 144, 170, 204, 265
- vítězové: 60, 62, 64, 79, 84, 93, 94, 98-100, 135, 140, 147, 149, 209-211, 241-243
- vláda: 58, 59, 63, 66, 81, 97, 102-104, 114, 116, 120-122, 134, 136, 138, 143, 153, 157, 158, 175, 178, 181, 185, 194, 197, 198, 210, 242, 243, 251
- vladař: 66, 92, 121, 122, 124, 129, 151, 156, 217 (viz též suverén, panovník, vládce)
- vládce: 92, 93, 111, 120, 189, 208, 216, 221 (viz též suverén, panovník, vladař)
- vlast: 78, 111, 135, 179, 183
- vlastnictví: 60, 74, 99, 103, 140, 141, 143, 147, 156, 165, 178, 182, 232, 233, 243
- vyloučení: 14, 87, 95, 134, 165, 228, 229, 241
- výpověď: 168, 169
- vyprávění: 71-73, 75, 97, 107, 111, 115, 117, 125, 127, 133, 135, 150, 157, 158, 254
- výroba: 43, 55, 203, 251
- vztah: 12, 27, 29-33, 37, 38, 40, 41, 43, 47, 53-58, 60-62, 65, 68, 82, 87-95, 98, 100, 103, 105, 106, 112, 116, 125, 144, 146-151, 155-157, 159, 160, 164, 169, 170, 174-180, 188, 189, 195-212, 219, 228, 229, 239-242, 247-257, 266, 267
- zákon(y): 19, 37, 38, 40, 49, 53-56, 58, 59, 61, 63, 64, 67, 72-78, 84, 85, 89, 95, 99-105, 114, 115, 122, 124-129, 133, 134, 144, 146, 147, 155, 159-161, 173-176, 179, 181, 183, 185, 196, 197-199, 208, 211-213, 239, 240, 242, 253, 254
- zápas(y): 25, 58, 60, 63, 67, 84, 85, 119, 124, 135, 151, 158, 163, 165, 169, 170, 174, 188, 191, 203, 209-211, 240, 253, 255-258
- zlom: 75, 79, 133, 145, 150, 264 (viz též přerýv)
- znalosti: 24, 25, 45, 49, 63, 120-124, 127-129, 136, 143, 149, 164-168, 189, 235, 259, 263, 266
- Židé: 75, 88, 102, 232
- život: 23, 24, 38, 50, 56, 67, 82, 83, 93, 94, 114, 136, 143, 158, 163, 178, 185, 210, 215-223, 225-233, 247, 248, 251, 252, 255-257, 263, 267

Jmenný rejstřík

- Aeneas: 79
- Alexandr Veliký: 64
- Antraigues, E. L. H. L. d': 190, 194
- Arthur: 107
- Atila: 180
- Audigier, P.: 116, 117, 131
- Augustus: 161
- Aulard, F.-A.: 194
- Bacon, N.: 109
- Bailly, J. S.: 209
- Beatus Rhenanus: 113, 130
- Berlin, I.: 107
- Bichat, X.: 192
- Biswanger, L.: 34
- Blackwood, A.: 99, 108
- Boisguilbert, P. de: 157, 171
- Bonneville, N. de: 179, 183, 192, 193
- Bordeu, T.: 192
- Bossuet, J. B.: 153
- Boulainvilliers, H. de: 58, 69, 111, 121, 122, 124, 125, 131, 133, 135-153, 155-158, 163, 174-177, 179-184, 186, 187, 190, 192, 193, 195, 197, 200, 202, 209, 240, 243, 254, 261
- Boulay de la Meurthe, A. J.: 190, 194
- Bouquet, M.: 130
- Boutillier, J.: 112, 130
- Bréquigny, L. G. O. F. de: 184, 186, 188, 193
- Brutus: 79, 107
- Buat-Nançay, L. G. du: 122, 125, 127, 132, 135, 175, 179, 192, 195, 200, 209, 240, 243
- Buonarroti, F. M.: 58, 69
- Caesar, J.: 111, 112, 115, 117, 130, 131, 136
- Caligula: 136
- Cassirer, E.: 70, 258
- Castoriadis, C.: 192, 193
- Clausewitz, K. von: 19, 31, 35, 56, 57, 152, 254, 261
- Coke, E.: 58, 69, 102, 108, 240, 243
- Corneille, P.: 161
- Courtet, A. V.: 58, 69
- Crooke, A.: 51
- Daniel, S.: 108
- Darwin, Ch.: 66, 229
- Davies, G.: 109
- Defert, D.: 14, 15, 34, 237, 254, 258
- Deleuze, G.: 27, 34, 258, 264, 269
- Desnos, R.: 180, 193
- Devyver, A.: 131, 153, 194, 260
- Dreyfus, A.: 234
- Dubos, J.-B.: 181, 182, 184, 186, 187, 193
- Dumézil, G.: 86
- Eduard Vyznavač: 64, 97, 100
- Engels, F.: 82, 86
- Estaing, J. d': 58, 69, 135, 153
- Ewald, F.: 14, 15, 34, 237, 269

- Fénelon, F. de: 131
 Ferguson, A.: 153
 Fest, J.: 235
 Filip August: 147
 Fourier, Ch.: 232, 235
 Franco, F.: 215
 Frankus: 79, 111
 Fredegar, B. F. (Pseudo-): 130
 Freret, N.: 58, 69, 139, 153, 243
 Freud, S.: 30, 34, 35, 247, 251
 Friedrich Barbarossa: 64
 Friedrich II.: 64
- Genette, G.: 193
 Geoffrey z Monmouthu: 98, 107
 Gibbon, E.: 153
 Grotius, H.: 118
 Guattari, F.: 34, 35, 258
 Guizot, F.: 128, 134, 153, 185, 203, 204, 213
- Haller, W.: 109
 Harold: 97, 100, 101
 Harrison, W.: 108
 Hegel, G. W. F.: 30, 35
 Heidegger, M.: 34
 Hill, Ch.: 109, 260
 Hitler, A.: 232, 235
 Hobbes, Th.: 33, 41, 51, 59, 66, 87, 89-96, 100, 105-107, 118, 150, 242, 243, 254, 267
 Holinshed, R.: 108
 Horn, A.: 109
 Hotman, F.: 113-116, 130, 243
 Hugo Kapet: 121, 184
 Huisman, D.: 34
 Husserl, E.: 34
- Chapsal, J.-F.: 184, 186, 188, 193
 Chlodvík I.: 74, 76, 117-119, 127, 139, 140, 142, 181
 Chrétien de Troyes: 107
 Churchill, W. S.: 101, 108
- Jakub I.: 99, 108
 Jindřich VII.: 97
 Jordanis: 131
 Jouffroy d'Abbans, A. F. L.: 206, 213
 Juquin, P.: 28
 Justinián: 112
- Kant, I.: 61, 70, 241, 255, 267
 Karel V.: 99
 Karel X.: 213
 Karel Martel: 119
 Karel Veliký: 64, 118, 119, 127, 183, 184, 186, 188, 189
- Lagrange, J.: 15, 34, 237
 Laplanche, J.: 193
 Lefort, C.: 193
 Legrain, M.: 235
 Lilburne, J.: 58, 69, 103, 109, 240
 Ludvík XIV.: 58, 66, 80, 81, 116, 117, 120, 121, 157, 161, 162, 243
 Ludvík XVI.: 127, 163, 190
 Lyotard, J.-F.: 193
- Mably, G.-B. de: 179, 183-187, 189, 192, 193
 Magnan, V.: 235
 Machiavelli, N.: 33, 65, 70, 151, 153, 156, 171, 254
 Marat, J.-P.: 127, 179, 183
 Marcuse, H.: 22, 34
 Marius: 136
 Marx, K.: 82, 86, 97, 107, 247, 250, 253, 268
 Marx-Aveling, E.: 107
 Mehring, F.: 107
 Mignet, F. A. M.: 86
 Michelet, J.: 86, 155, 171, 203
 Mojžíš: 102
 Montagu, E. W.: 153

- Montesquieu, C.-L. de: 138, 153, 179, 261
 Montlosier, F. de: 122, 132, 135, 187, 195, 203, 205-209, 213
 Moreau, J.-N.: 128, 132, 163, 169, 171, 181, 182, 193
 Morel, B.-A.: 235
 Morin, E.: 193
- Nero: 161
 Nietzsche, F.: 13, 15, 31, 139, 153, 256
 Novell, R.: 108
- Overton, R.: 109
- Panofsky, E.: 86
 Paris, P.: 130
 Pasquier, E.: 114, 130
 Pipin: 119
 Petrarca, F.: 78, 85, 86, 133
 Platón: 160
 Priamos: 79, 111
 Proyard, L.-B.: 190, 194
 Pufendorf, S.: 118
 Pyrrhos: 161
- Racine, J.: 161-163, 169
 Reich, W.: 22, 30, 31, 34, 35, 43, 51
 Reiche, R.: 43, 51
 Richelieu, A. J. du Plessis: 116, 117
 Ronsard, P. de: 130
 Rousseau, J.-J.: 46
- Řehoř Tourský: 119, 131, 140
- Sabine, G. H.: 109
 Scott, W.: 97, 107
- Selden, J.: 102, 108, 109, 243
 Serres, J. de: 116, 130
 Shakespeare, W.: 160, 161
 Sieyès, E.-J.: 58, 69, 134, 153, 190, 194-200, 206, 213
 Simon, R.: 192, 261
 Solón: 61, 70, 241, 255
 Speed, J.: 108
 Speer, A.: 235
 Syagrius: 154
 Sydenham, T.: 192
- Tacitus: 118, 131
 Tarault, J.-E.: 116, 131
 Thierry, Amédée: 66, 70, 243
 Thierry, Augustin: 58, 66, 69, 70, 107, 113, 128, 134, 153, 184, 187, 195, 203, 209-211, 213, 214, 243, 255, 261
 Thiers, L.-A.: 83, 86, 203
 Tillet, J. du: 116, 130
 Tímúr Lenk: 180
 Titus Livius: 73, 75, 86, 153, 156, 171
 Turkus: 79
 Turgot, R.-J.: 186, 193
- Vauban, S. de: 157, 171
 Vernant, J.-P.: 60, 69, 70
 Viard, J.: 130
 Vico, G. B.: 192
 Vidal-Naquet, P.: 70
 Vilém Dobyvatel: 76, 97, 99-101
- Wace, R.: 107
 Warr, J.: 103, 109
 Weber, A.: 34
 Weydemeyer, J.: 86
 Winstanley, G.: 109

Michel Foucault
JE TŘEBA BRÁNIT SPOLEČNOST
Kurs na Collège de France
1975-1976

Z francouzského originálu *Il faut défendre la société.*
Cours au Collège de France. 1976, vydaného
nakladatelstvím Gallimard/Seuil v Paříži v roce 1997,
přeložil Petr Horák.

Odpovědní redaktoři Marta Landová a Martin Pokorný
Technická redaktorka Marie Vučková

Obálku s použitím iluminace z Bible Karla Holého
navrhl Martin Pokorný

Sazba J. Andriová, 5. května 111, Mělník

Vydalo nakladatelství



jako svou 193. publikaci
Vytiskla tiskárna UJI, a.s.,
Elišky Přemyslovny 1335, Praha-Zbraslav
Vydání první
Praha 2005
Stran 284