

Filozofia dlho pri  
dobu ako stiel

F 3137 / 10

Chcela byť obrazom, či skôr predobrazom moderného rozumu. Vstupujeme však do obdobia, keď moderná racionalita začína vo filozofii a v kultúre všeobecne vzbudzovať nedôveru. Stále sice nachádza svojich obhajcov, no pribúdajú tí, čo k nej zaujímajú odstup, aby mohli v kročí do krajinu za jej zrkadlom a pozrieť sa na projekty moderny z vonka. Zborník prekladov, ktorý čitateľovi ponúkame, prináša hľasy z jednej i druhej strany. Názory ôsmich súčasných filozofov (M. Foucault, G. Deleuze, F. Lyotard, G. Vattimo, P. Feyerabend, R. Rorty, J. Habermas a K.-O. Apel) približujú mnohorakoť prístupov k sporu o charakter modernej doby a jej rationality. Sú to úryvky z diskusií o vede a viere, poznani a hodnotení, o skrytom spojenectve vedenia a moci, o pravde a ilúzii pravdy, o všetkom čo tvorilo a možno ešte vždy tvorí našu prítomnosť.

ISBN 80-7115-025-8

MICHEL FOUCAULT  
JEAN FRANÇOIS LYOTARD  
GILLES DELEUZE. GIANNI VATTIMO  
PAUL K. FEYERABEND

# ZRKADLOM MODERNY

RICHARD RORTY. KARL OTTO APEL  
JÜRGEN HABERMAS

FILZOZOFIA  
POSLEDNÉHO DVADSATROČIA



BRATISLAVA 1991

## OBSAH

Filozofická fakulta  
Univerzity Komenského  
Ústredná knižnica  
Bratislava  
f 13/2403  
F 3137/10

DDC  
2,66

Filozofická fakulta UKOFIUK  
  
380501050198984

SVET ZA ZRKADLOM (Egon Gál - Miroslav Marcelli) ..... 7

MICHEL FOUCAULT (Miroslav Marcelli) ..... 27  
Rád diskurzu ..... 35  
Prečo študovať moc: otázka subjektu ..... 42  
Návrat morálky ..... 53

JEAN FRANÇOIS LYOTARD (Kristína Korená) ..... 65  
Postmoderná situácia ..... 70  
Odpoveď na otázku: Čo je postmoderna ..... 92

GILLES DELEUZE (Miroslav Marcelli) ..... 107  
O filozofii ..... 112  
Prostredníci ..... 134

GIANNI VATTIMO (Miroslav Marcelli) ..... 151  
Chvála slabého myšlenia ..... 155

PAUL K. FEYERABEND (Ján Rybár) ..... 165  
Realizmus a historicita poznania ..... 171

RICHARD RORTY (Egon Gál) ..... 189  
Veda ako solidarita ..... 193  
Kontingencia liberálneho spoločenstva ..... 209

POZNÁMKY

- (1) Rorty, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press, 1980) s. 3.
- (2) Rorty, R.: *Moral Identity and Private Autonomy*, in: Foucault, ed. F. Evans (Edition du Seuil, 1988) s. 45.

MICHEL FOUCAULT

Ked' roku 1961 Michel Foucault (1926-1984) knižne vydal svoju dizertačnú prácu *Dejiny šialenstva v klasickom období*, spočiatku len máločo nasvedčovalo tomu, že na scénu francúzskej filozofie vstupuje postava, ktorá tu viac než dve desaťročia bude vyvolávať všeobecný záujem, že sa práve prihlásil k slovu jeden z tých filozofov, ktorým francúzska kultúrna verejnosc' prisudzuje titul "majster myslenia". Tento absolvent výberovej l'École Normale Supérieure počas svojho pôsobenia na francúzskych kultúrnych inštitúciach v zahraničí (Uppsala, Varšava, Hamburg) preštudoval základné historické etapy konfrontácie novovekého rozumu so šialenstvom. Filozofom sa - okrem výnimiek - táto téma zdala okrajovou záležitosťou, ktorá sa len sprostredkovane dotýka špecificky filozofických problémov. Psychiatrov zasa znepokojovalo Foucaultovo spochybňovanie immanentne vedeckého charakteru ich disciplíny, na čo odpovedali poukazovaním, že nie je kompetentný tieto otázky posudzovať; ani Foucaultova stáž na klinike, ani jeho predchádzajúce práce (*Duševná choroba a osobnosť*, 1954; rozsiahly predstav k francúzskemu prekladu práce nemeckého psychiatra Ludwiga Binswangera *Sen a skutočnosť*, 1954) neboli pre nich dostatočným dokladom kvalifikácie. Foucault však svojím brizantným prístupom k téme dokázal preraziť hradbu l'ahostajnosti, odmietania a mystifikácií. Jeho hľadanie historických predpokladov, ktoré umožnili identifikáciu duševnej choroby, vyčlenenie duševne chorých zo spoločnosti, zriadenie psychiatrickej kliniky a vznik psychiatrie ako vedy, nielenže s veľkou naliehavosťou nastolilo problém postavenia psychiatrie a psychiatrických zariadení v modernej spoločnosti, ale navyše vnútalo pôchybnosti o čisto teoretickej povahе ohraničenia, ktorým sa novoveký rozum ostro dištancoval od nerozumu. Foucault takto po prvý raz výrazne

vystúpil ako filozof, ktorý dôsledne pracuje na deštrukcii mýtov racionality a odhaluje skryté spojenectvá rozumu s mocou. Začal sa profilovať ako filozof moci, ktorá preniká vedením.

Skúmanie historických predpokladov vzniku vedenia a inštitúcií posunul potom Foucault z oblasti psychiatrie do oblasti všeobecného lekárstva. V práci *Vznik kliniky* (1963) sa zameral na vymedzenie podmienok lekárskeho pohľadu na chorobu a zahrnutia smrti do sféry lekárskeho záujmu.

Roku 1963 vyšla Foucaultovi ešte jedna kniha, tá však smeruje do úplne inej tematiky a dokazuje šírku jeho zorného poľa. V práci o spisovateľovi Raymondovi Rousselovi (*Raymond Roussel*, 1963) Foucault prejavil schopnosť vnímať osobitosť tej literatúry, ktorá sa vzdáva morálnych i politických posolstiev, nechce ani poúčať, ani zobrazovať, ba ani nadchýnať, aby sa mohla oddať samému jazyku a ukázať jeho nezávislé bytie. Skúsenosť s bytím jazyka približovali Foucaultovi spisovatelia, literárni kritici a eseisti, ako Blanchot, Bataille, Barthes a Klossowski. V literárnych a kultúrnych časopisoch publikoval články o súčasných i klasických spisovateľoch, zúčastňoval sa na podujatiach organizovaných skupinou okolo časopisu *Tel Quel*.

Už počas tohto "literárneho" obdobia však začal pracovať na diele, ktoré definitívne potvrdilo jeho povesť vynikajúceho analyтика dejín vied a vedenia. Pred odchodom zo svojho prvého univerzitného pôsobiska v Clermont-Ferrand do Tunisu mu vyšla kniha, ktorá sa vo Francúzsku stala kultúrnou udalosťou: *Slová a veci* (1966). Prístup ku konkrétnym historickým podobám vedenia si tu Foucault otvára odhalovaním podmienok možnosti im zodpovedajúceho druhu vyčlenovania a usporadúvania prvkov. Hľadá invariant vedenia, historické a priori alebo, ako sám hovorí, epistému. Na

ploche troch epistém - renesančnej, klasickej a modernej - umiestňuje potom tri trojice, zahrnujúce vedenie o jazyku, živých súčinach a ekonomických vzťahoch. Nechce však v duchu tradičných dejín vedy ukázať, ako sa z renesančných predstáv o jazyku, prírode a peniazoch vyvinuli v klasickom období všeobecná gramatika, prírodná história a teória bohatstiev a z nich zasa moderná filológia, biológia a politická ekonómia; Foucault naopak zdôrazňuje diskontinuitu medzi jednotlivými epistémami, jeho história vedenia odporuje princípom klasického historicizmu.

Záverečným akordom svojej knihy ohlasuje Foucault skorú smrť človeka. Podľa jeho názoru sa blíži čas, keď sa rozplynú chiméry humanizmov a ukáže sa, že antropologická koncepcia človeka je nezlučiteľná s bytím jazyka. Nietzscheovskú inšpiráciu takto Foucault rozvinul o zvestovanie zániku človeka ako subjektu vedomia a slobody.

O "rozpušťaní" človeka však v tom istom čase hovorili aj štrukturalisti (najmä C. Lévi-Strauss), ktorí pred kontinuitnými historickými liniami tiež uprednostňovali diskontinuity; pridajme k tomu ich orientáciu na jazyk a bude nám zrejmé, prečo mnohí ľudia Foucaulta začali zaradovať medzi štrukturalistov, hoci jeho epistémy nemajú charakter štruktúr. Rozšíril sa názor, že Foucault zaujal miesto vedľa takých protagonistov štrukturalistických výskumov, akými boli etnológ C. Lévi-Strauss, psychoanalytik J. Lacan a literárny kritik R. Barthes. Psychológ J. Piaget však upozornil, že Foucaultov štrukturalizmus je bez štruktúr.

Foucault sám pociťoval potrebu dôkladnejšie rozpracovať východiská svojej metódy. Tejto úlohe je venovaná jeho ďalšia práca *Archeológia vedenia* (1969), kde na rozdiel od štrukturalistických skúmaní jazykových systémov za predmet svojich analýz vyhlasuje rozpravu, diskurz a vytýčuje úlohu

opísať diskurzné udalosti. Vymedzuje základné jednotky diskurzu, výpovede, a usiluje sa metodologicky určiť rámce zisťovania vzťahov medzi výpovedami v diskurzích formálnych. Foucault pritom výslovne odmieta tie jednotiace prístupy k diskurzu, ktoré sa odvolávajú na subjekt, jeho predstavy a intencie.

Túto líniu skúmania diskurzu predížil a sumarizoval vo svojej inaugúrnej prednáške na Collège de France, ktorá vyšla pod názvom *Rád diskurzu* (1971). Medzi jeho príchodom na túto prestížnu inštitúciu a jeho pobytom v Tunise je dvojročné pôsobenie na univerzite vo Vincennes, kde prednášal od roku 1969. Nielen atmosféra medzi študentmi, ale aj celá organizácia na tejto univerzite boli silne poznačené revolučnými predstavami. Foucault sa so zápalom pustil do budovania katedry filozofie, chcel tu sústrediť tých, ktorých pokladal za najlepších a najperspektívnejších v celom Francúzsku. Tento projekt sa uskutočnil iba čiastočne; viacerí pozvania z rozličných dôvodov odmietli, ďalších pomery na univerzite zákratko sklamali. Po roku odišiel vynikajúci filozof vedy M. Serres, znechutený atmosférou intelektuálneho terorizmu. Aj Foucault začal uvažovať o novom pôsobisku, priťahovalo ho uvoľnené miesto na Collège de France. Ked' sa podarilo presadiť jeho kandidatúru, prenechal katedru vo Vincennes Chateletovi. Až po Foucaultovom odchode prichádza do Vincennes G. Deleuze.

Vstupom do Collège de France sa pre Foucaulta začalo nové a vlastne posledné obdobie jeho života. Stal sa členom inštitúcie, ktorá prednášky špičkových predstaviteľov vedy ponúka širokej verejnosti. Jeho prednáškové cykly nesporne patrili k tým najsledovanejším. Pozornosť verejnosti zároveň vyzvolávala aj jeho politická aktivita. Založil Informačnú skupinu o väzeniach, ktorá si kládla za cieľ zverejňovať fakty

o situácii vo francúzskych väzenských zariadeniach a angažovala sa v konkrétnych justičných prípadoch. Aj po zániku tejto skupiny sa Foucault zapájal do organizovania a priebehu rozličných protestných podujatí. Vehementne vystupoval proti prípadom represie v zahraničí (Španielsko, Irán, Poľsko). Nehlásil sa však k programu nijakej politickej strany.

Jeho teoretická práca sa jednoznačne zamerala na odhalovanie mocenských vzťahov a stratégíi v modernej spoločnosti. Sústredil sa na štúdium mechanizmov trestania, kontroly a normalizácie. Výsledkom bola kniha *Stráž a tresta* (1975). Je to genealógia komplexu inštitúcií a stratégíi, ktorými sa prejavuje trestajúca moc. Väznica je tu včlenená do systému stráženia a kontroly individuů; Foucault upozorňuje na podobnosti medzi väznicami a továrnami, nemocnicami, školami a kasárňami. Do systému vytvoreného disciplinujúcou mocou patria však aj prejavy poznávacích aktivít v humanitných vedách. Foucault s novým dôrazom vystupuje proti racionalistickým ilúziám o nezávislosti postavení vedenia.

Disciplinujúce mechanizmy urobili z jednotlivca predmet pôsobenia a poznávania. No Foucault bol presvedčený, že aj jednotlivec ako subjekt je výtvorom moci. Podujal sa teda študovať tie mocenské stratégie, ktoré prenikajú do vnútra jednotlivca a formujú jeho vzťah k sebe samému. Z tohto hľadiska sa mu sexualita javila obzvlášť vhodnou sférou akumulácia, keďže sa v nej túžba a pôžitok stretávajú s kontroloou a represiou, ovládanie seba samého s ovládaním druhého. Tako sa zrodil projekt *Dejín sexuality*, ktorých prvý diel vychádzal v roku 1976. Foucault v historickej perspektíve sleduje modality vzťahov medzi mocou, vedením a sexualitou. Poukazuje na to, ako sa v tomto silovom poli z jednotlivca utvára subjekt túžby a pôžitku, pozorne skúma predpoklady

etických valorizácií sexuality. V druhom a treťom diele (obidva vyšli roku 1984) sa zameral na sexuálnu skúsenosť, ktorá sa vytvorila a transformovala v období antiky. Pohľad na antické koncepcie kontroly seba samého a na vtedajší vzťah k pôžitku umožnil Foucaultovi zbaviť modernú sexuálnu skúsenosť zdania prirodzenosti a historicky ju relativizovať. V nadväznosti na to nastolil otázku plurality etik a diferenciácie štýlov života.

V posledných rokoch svojho života Foucault čoraz častejšie a dlhšie pôsobil v Spojených štátach. Na amerických univerzitách (predovšetkým v Berkeley) našiel mnohých pozorných poslucháčov. Jeho zámer usadiť sa tam zhatila smrť. Ohlasovaný štvrtý diel *Dejín sexuality* už nevyšiel.

## RÁD DISKURZU

(úryvok)

*V predchádzajúcich častiach svojej inauguračnej reči na Collège de France sa Foucault zaoberá procedúrami, ktorými spoločnosť kontroluje diskurz, aby v ňom potlačila charakter náhodnosti. Najskôr si všíma tri veľké systémy vylučovania, ktoré kontrolujú diskurz zvonka (zákaz reči, protiklad rozumu a šialenstva, protiklad pravdy a nepravdy), potom prechádza k procedúram vnútornej kontroly (rozvinutým okolo pojmov komentár, autor a disciplína), aby tieto úvahy uzavrel poukázaním na postup pri výbere hovoriacich subjektov. Vzápätí obracia svoju pozornosť na filozofické prostriedky kontroly diskurzu.*

(...) Kladiem si otázku, či isté filozofické témy nie sú povolané na to, aby zodpovedali týmto hrám obmedzení a vylúčení, a možno aj na to, aby ich posilnili.

Aby im najskôr zodpovedali tým, že predostrú ideálnu pravdu ako zákon diskurzu a imanentnú racionalitu ako princíp jeho rozvíjania a že nadviažu na etiku poznania, ktorá pravdu zasľúbila jedine s túžbou po samej pravde a so samou schopnosťou myslieť.

Aby ich potom posilnili popreňím, ktoré sa tentoraz vzťahuje na osobitnú realitu diskurzu všeobecne. \*

Odkedy boli vylúčené hry a občiňod sofistov, odkedy boli väčšou či menšou istotou zmierené ich paradoxy, odvtedy sa zdá, že západné myslenie bdie nad tým, aby diskurz zaberal čo možno najmenšie miesto medzi myslením a rečou; zdá sa, že bdie, aby sa

vytváranie diskurzu javilo len ako istý príspevok medzi myšlením a hovorením; bolo by to myšlenie zaodeté do svojich znakov a zviditeľnené pomocou slov, alebo naopak: boli by to štruktúry jazyka uvedené do činnosti a vytvárajúce zmysel.

V dejinách filozofického myšlenia nadobudla táto elízia reality diskurzu viaceré formy. Nedávno sme sa s ňou stretli vo viacerých tématoch, ktoré sú nám dôverne známe.

Je možné, že téma fundujúceho subjektu dovoľuje elidovať realitu diskurzu. Skutočne, fundujúci subjekt je svojimi zámermi poverený priamo oživovať prázdnne formy jazyka; tým, že preniká hrúbkou a inerciou vecí, práve on v nazeraní znova zachytáva zmysel, ktorý tam bol uložený; a takisto on funduje mimo času horizont významov, ktoré potom dejiny budú iba jasne vyslovovať a v ktorom tvrdenia, vedy a deduktívne celky napokon nájdú svoj základ. Vo vzťahu k zmyslu disponuje fundujúci subjekt znakmi, znameniami, stopami a písmanami. No na to, aby ich prejavil navonok, nepotrebuje prejsť zvláštnou inštanciou diskurzu.

Oproti tejto téme stojí téma pôvodnej skúsenosti, ktorá má analogickú úlohu. Predpokladá sa tu, že na úrovni skúsenosti dokonca ešte predtým, než sa mohla sama uchopiť vo forme *cogito*, prenikajú svetom predbežné významy ako niečo už povedané, rozmiestňujú svet okolo nás a od začiatku ho otvárajú pre istý druh prvotného poznania. Teda na prvotnej spolupatričnosti so svetom by sa takto zakladala naša možnosť hovoriť o ľom, v ľom, označovať, pomenúvať a posudzovať ho a napokon ho poznávať vo forme pravdy. Čím iným by potom diskurz mohol legitímne byť než diskrétnym čítaním? Našej reči stačí vyzdvihnuť zmysel, ktorý už veci samy šepkajú; a táto reč nám už od svojej zárodočnej podoby hovorí o bytí, ktorého je akousi nervatúrou.

Nazdávam sa, že téma všeobecného sprostredkovania je tiež istý spôsob elidovania reality diskurzu, a to napriek zdaniu. Na prý pohľad sa totiž zdá, že ak všade nachádzame pohyb logu, ktorý stúpa od jednotlivín až po pojmy a umožňuje bezprostrednému vedomiu rozvinúť napokon celú racionalitu sveta, stavíame tým do

centra špekulácie sám diskurz. Popravde je však tento logos iba minulým diskurzom alebo, lepšie povedané, diskurz tu nepozorované vytvárajú samy veci a udalosti rozvíjaním tajomstva svojej vlastnej podstaty. Diskurz je potom iba mihotaním pravdy, ktorá sa vo svojich vlastných očiach práve rodí; a napokon ak všetko môže nadobudnúť formu pravdy, ak všetko možno povedať a diskurz môže hovoriť o všetkom, je to preto, lebo všetky veci môžu prejavovaním a vymieňaním svojho zmyslu vstúpiť do tichého vnútra sebauvedomenia.

Teda či vo filozofii fundujúceho subjektu, alebo vo filozofii pôvodnej skúsenosti, alebo vo filozofii všeobecného sprostredkovania, diskurz je iba hrou, v prvom prípade hrou písma, v druhom hrou čítania, v treťom hrou výmeny, a táto výmena, toto čítanie a toto písma vždy využívajú iba znaky. Realita diskurzu sa takto ruší a diskurz vstupuje do rádu označujúceho.

Zdanlivo má naša civilizácia k diskurzu takú úctu ako nijaká iná. Kde sa lepšie a väčši cení? Kde je dôkladnejšie oslobodený od obmedzení a zovšeobecnený? Nazdávam sa však, že pod týmto zdanlivým uctievaním diskurzu, pod touto zdanlivou logofíliou sa skrýva istý strach. Všetko sa odohráva tak, aby rozloženie zákazov, prekážok, prahov a hraníc umožnilo aspoň čiastočne zvládnuť veľké bujnenie diskurzu, aby z jeho bohatstva zmizla najnebezpečnejšia časť a aby jeho neusporiadanosť bola organizovaná podľa figúr, ktoré unikajú najväčšim nekontrolovateľnému; všetko sa odohráva tak, ako by sme cícieli zahladili každú stopu jeho vpádu do hier myšlenia a jazyka. V našej spoločnosti - a domnievam sa, že aj v ostatných, ale s iným profilovaním a rozčlenením - jestuje hlboká logofobia, istý utajený strach pred týmito udalosťami, pred touto masou vypovedaných vecí, pred vynorením sa všetkých týchto výpovedí, pred všetkým násilným, pretržitým, svárlivým, neusporiadaným a aj nebezpečným, čo sa tu môže vyskytnúť, pred týmito ustavičným a neusporiadaným huketom diskurzu.

A ak chceme tento strach, nehovoríme odstrániť, ale analyzovať v jeho podmienkach, v jeho hre a účinkoch, treba sa, myslím,

odhadlať k tomu rozhodnutiam, ktorým sa naše myšlenie dodnes spome-trochu bráni a ktoré zodpovedajú tomu skupinám práve spomenutých funkcií: opäťovne spochybniť našu vôľu po pravde; obnoviť v diskurze jeho charakter udalosti; napokon odstrániť zvrchovanosť označujúceho.

Takéto sú úlohy či skôr niektoré z tém, ktorými by sa mala zaoberať moja tunajšia práca v nasledujúcich rokoch. Hned možno určiť isté požiadavky, ktoré kladú na metódu.

Najskôr je to princíp prevrátenia: tam, kde podľa tradície predpokladáme zdroj diskurzov, princíp ich rozhojňovania a ich kontinuity, vo figúrach, ako autor, disciplína a vôle po pravde, ktoré majú hrať pozitívnu úlohu, treba skôr rozpoznať negatívnu hru krátenia a zneprístupňovania diskurzu.

Ked' sme však určili tieto princípy zneprístupňovania, ked' sme ich prestali pokladať za fundamentálnu a tvorivú inštanciu, čo odhalíme pod nimi? Treba užnať virtuálnu plnosť sveta nepretržitých diskurzov? Na tomto mieste treba uviesť ďalšie metodické princípy.

Princíp *diskontinuity*: prítomnosť systémov zneprístupňovania ešte neznamená, že pod nimi či mimo nich vládne veľký, bezhraničný, súvislý a tichý diskurz, ktorý tieto systémy potláčajú a zadržiavajú a ktorý by sme mali vyzdvihnuť tým, že mu konečne priznáme slovo. Netreba si predstavovať, že svetom preniká a so všetkými jeho formami a udalosťami sa splieta niečo nepovedané, niečo nemysленé, čo by sme mali konečne artikulovali a sprístupniť myšlieniu. Diskurz musíme chápať ako diskontinuitné činnosti, ktoré sa občas krížia a zblížujú, no rovnako často si ostávajú cudzie alebo sa navzájom vylučujú.

Princíp *špecifickosti*: nerozpustiť diskurz v hre predbežných významov; nepredstavovať si, že svet k nám obracia čitateľnú tvár, ktorú nám treba už len rozlúštiť: nie je spoluúčastníkom nášho poznania; nijaká prediskurzívna prozreteľnosť nám ho neprisľubila. Diskurz treba chápať ako násilie, ktoré páchame na veciach, a la. Diskurz musíme chápať ako násilie, ktoré páchame na veciach, a la.

rozhodne ako prax, ktorú im vnucujeme; a práve v tejto praxi nachádzajú udalosti princíp svojej regularity.

Štvrté pravidlo, pravidlo *vonkajškovosti*: nepostupovať od diskurzu k jeho vnútornému a skrytému jadru, k srdcu myšlienky alebo významu, ktoré sa v ňom údajne prejavujú, ale od samého diskurzu, od jeho zjavu a regularity postupovať k vonkajším podmienkam možnosti, k tomu, čo umožňuje náhodnú sériu jeho udalostí a určuje ich hranice.

Regulatívnymi princípmi analýzy majú byť teda štyri pojmy: pojem udalosti, pojem série, pojem regularity a pojem podmienky možnosti. Ako vidno, každý z nich má svoj protiklad: udalosť stojí proti tvorbe, séria proti jednote, regularita proti originalite a podmienka možnosti proti významu. Uvedené štyri pojmy (význam, originalita, jednota a tvorba) do veľkej miery ovládali tradičnú históriu ideí, kde podľa všeobecnej zhody bolo cieľom nájsť okamih tvorby, jednotu diela, obdobia alebo témy, známku individuálnej originality a nevyčerpateľné studnicu skrytých významov.

Pridám len dve poznámky. Prvá sa týka histórie. Často sa súčasnej histórii pripisuje zásluha, že odstránila niekdajšie nadradovanie jednotlivej udalosti a ukázala dlhodobejšie štruktúry. Zaisté. Jednako nie som si istý, či práca historikov ide práve týmto smerom. Alebo lepšie povedané, nemyslím si, že by medzi určovaním udalosti a analýzou dlhších období bola nejaká nepriama väzba. Naopak, zdá sa, že maximálnym zovretím zrnka udalosti, dovedením rozkladacej schopnosti historickej analýzy až po prejavu na rúdoch, notárske spisy, obecné registre a prístavné archívy, sledované rok za rokom, týždeň za týždňom, sa pred nami na ľahkej strane začnú čítať bitky, dekréty, dynastie alebo zoskupenia, rovalahle fenomény, významné pre celé storočie alebo stáročia. Historia sa dnes neodvacia od udalostí, naopak, neprestajne zohľadzuje ich pole, neprestajne odhaluje ich nové, vrchnejšie alebo hlbšie vrstvy, neprestajne z nich výdeľuje nové zoskupenia, kde sú tie prečílné, bezprostredne vedľa seba a navzájom zameniteľné,

inokedy zasa zriedkavé a rozhodujúce: od takmer každodenných cenových zmien postupuje k infláciám storočia. Dôležité je však to, že história pri skúmaní udalostí vždy určuje sériu, kam udalosť patrí, špecifikuje spôsob analýzy, akou túto sériu zaznamenala, pátra po regularite fenoménov a hraniciach pravdepodobnosti ich objavenia sa, skúma premeny, inflexie a vývoj krvky a určuje podmienky, od ktorých závisia. História sa, zaiste, už dávnejšie prestala usilovať pochopiť udalosti prostredníctvom hry príčin a účinkov v beztvarej jednote veľkého stávania, ktoré je neurčito rovnorodé alebo prísne hierarchizované, no nie s cieľom nájsť štruktúry, ktoré udalosť predchádzajú a sú jej cudzie, nepriateľské. Cieľom bolo zistiť rozličné série, ktoré sa často navzájom prepletajú i rozchádzajú, no nie sú nezávislé, a ktoré umožňujú vymedziť "miesto" udalosti, okraje jej náhodnosti a podmienky jej objavenia sa.

Základnými pojмami, ktoré sa dnes presadzujú, už nie sú pojmy vedomia a kontinuity (spolu so súvzťažnými problémami slobody a kauzality), ba nie sú nimi ani pojmy znaku a štruktúry. Sú nimi pojmy udalosti a série, späť s hrou pojmov regularity, náhody, diskontinuity, závislosti a transformácie, týmto súborom pojmov sa analýza diskurzu, ako si ju predstavujem, spája s ozajstnou prácou historikov, no celkom iste nie s tradičnou tematikou, ktorú filozofí včerajška pokladajú ešte za "živú" história.

Táto analýza však prináša zároveň filozofické a teoretické problémy, ktoré sú zrejme hrozné. Ak máme k diskurzom pristupovať predovšetkým ako k súborom diskurzívnych udalostí, aký status treba potom pripisať pojmu udalosti, ktorý si filozofi tak málo všímali? Zaiste, udalosť nie je ani substanciou, ani akcentom, ani kvalitou, ani procesom, udalosť nepatrí medzi telesá. A jednako vôbec nie je nemateriálna; účinok nadobúda, účinkom sa stáva vždy na úrovni materiálnosti, odohráva sa a spočíva vo vzťahu, v koexistencii, rozptyle, pretínaní sa, hromadení a selekcii materiálnych prvkov, udalosť vôbec nie je činom, ani vlastnosťou telies, vystupuje ako účinok a v materiálnom rozptyle. Povedzme

to tak, že filozofia udalosti by mala postupovať na prvý pohľad paradoxne smerom k materializmu netelesného.

Na druhej strane, ak k diskurzím udalostiam máme pristupovať ako k sériám, ktoré sú homogénne, ale jedna k druhej diskontinuitné, aký status treba potom pripisať tejto diskontinuite? Samozrejme, nejde ani o následnosť časových okamihov, ani o mnohoseď rozličných mysliacich subjektov, ide o cezúry, ktoré triestia okamih a rozptyľujú subjekt na množstvo pozícii a možných funkcií. Takáto diskontinuita zasahuje a zmrzačuje najmenšie jednotky, ktoré sa tradične uznávali a najmenej spochybňovali: okamih a subjekt. Pod nimi, nezávisle od nich, treba v diskontinuitných sériach zachytiť vzťahy, ktoré nemajú povahu následnosti (alebo simultánnosti v jednom vedomí alebo vo viacerých); treba vypracovať teóriu diskontinuitných systematík mimo filozofí subjektu a času. Napokon, i keď je pravda, že každá z týchto diskurzívnych a diskontinuitných sérií má, v určitých medziach, svoju regularitu, bezpochyby nemožno medzi ich prvkami dokázať súvislosti mechanickej kauzality alebo ideálnej nevyhnutnosti. Treba akceptovať zavedenie náhody ako kategórie pre produkciu udalostí. Aj tu cítiť neprítomnosť teórie, ktorá by dovoľovala chápať vzťahy náhody a myslenia.

Takže v nepatrnom posune voči histórii ideí, ktorý spočíva v tom, že namiesto reprezentácií, ktoré by mali byť za diskurzmi, si všimá diskurzy ako regulárne a odlišné série udalostí, v tomto nepatrnom posune rozoznávam prítomnosť čohosi ako malé (a možno protivné) zariadenie na zavádzanie *náhody*, *diskontinuity* a *materiálnosti* od samých koreňov nášho myslenia. Trojité nebezpečenstvo, ktoré sa istá forma histórie pokúša zažehnať rozprávaním o súvislom odvájaní sa ideálnej nevyhnutnosti. Tri pojmy, ktoré by mali umožniť spojenie histórie systémov myslenia s praxou historikov. Tri smery, ktoré by mala sledovať teoretická práca.

## PREČO ŠTUDOVАŤ МОС: OTÁZKA SUBJEKTU

Myšlienky, ktorými sa tu chcem zaoberať, nie sú ani teóriou, ani metodológiou.

Predovšetkým by som chcel hovoriť o zameraní svojej práce za posledných dvadsať rokov. Nebola ním analýza fenoménu moci, ba ani vypracúvanie základov pre takúto analýzu.

Namiesto toho bolo mojím zámerom napísaa históriu rozličných spôsobov, akými sa v našej kultúre ľudské bytosti stávajú subjektmi. Moja práca sa zaobera troma spôsobmi objektivizácie, ktorými sa ľudské bytosti menia na subjekty.

Prvým z nich sú skúmania, ktoré si chcú prisúdiť postavenie vied; napríklad objektivizácia hovoriaceho subjektu v *grammaire générale*, vo filológií a v lingvistike. K tomuto prvemu spôsobu patrí aj objektivizácia vyrábajúceho, pracujúceho subjektu v analýzach bohatstva a ekonomik. Alebo, čo je tretí príklad, objektivizácia holého faktu živého súčna v prírodnej histórii a v biológii.

V druhej časti svojich prác som študoval objektivizáciu subjektu v tom, čo nazvem "rozdeľujúce činnosti", ktoré buď subjekt rozdeľujú v jeho vnútri, alebo ho oddeľujú od ostatných. Takýto proces ho objektivizuje. Príkladmi sú nepríčetní a príčetní, chorí a zdraví, zločinci a "dobrí chlapci".

Napokon som sa usiloval skúmať - a na tom pracujem doteraz - akým spôsobom sa ľudská bytosť obracia k sebe ako subjektu. Vybral som si napríklad oblasť sexuality - ako ľudia v sebe rozpoznávajú subjekty "sexuality".

Hlavnou tému mojich skúmaní teda nie je moc, ale subjekt.

Pravda, otázka moci ma veľmi zaujala. Čoskoro som dospel k názoru, že ľudský subjekt sa nachádza nielen vo výrobných a významových vzťahoch, ale aj vo veľmi zložitých mocenských vzťahoch. Zdalo sa mi však, že zatiaľ čo história a teória ekonómie poskytujú dobrý nástroj na štúdium výrobných vzťahov, že kým lingvistika a semiotika ponúkajú nástroje na štúdium významových vzťahov, na štúdium mocenských vzťahov nástroje nemáme. Mohli sme si pomôcť iba takým chápaním moci, ktoré je založené na právnických modeloch a sputuje sa, čím je moc oprávnená. Alebo ešte takým chápaním moci, ktoré je založené na inštitucionálnych modeloch a sputuje sa, čo je štát.

Ak mala definícia moci slúžiť štúdiu objektivizácie subjektu, bolo teda potrebné rozšíriť jej dimenzie.

Potrebuje teóriu moci? Teória predpokladá predchádzajúcu objektivizáciu a preto ju nemôžeme priať ako základ analytickej práce. Ale táto analytická práca nemôže postupovať bez sústavnej konceptualizácie, ktorá predpokladá kritické myslenie - ustavičné preverovanie.

Ako prvé treba preveriť to, čo nazvem "konceptuálnymi potrebami". Nazdávam sa, že konceptualizácia by nemala byť postavená na teórii predmetu - konceptualizovaný predmet nie je jediným kritériom dobrej konceptualizácie. Musíme poznáť historické podmienky, ktoré podnečujú našu konceptualizáciu. Našu súčasnú situáciu musíme chápať historicky.

Ako druhé treba preveriť druh reality, ktorou sa zaoberáme.

V známych francúzskych novinách raz istý pisateľ vyjadril svoj údiv: "Prečo dnes toľkí vyzdvihujú pojmom moc? Je to skutočne taká dôležitá téma? Je taká nezávislá, že sa ľou možno zaoberať bez ohľadu na ostatné problémy?"

Pisateľov údiv ma zarazil. Néverím tvrdeniam, že sa táto otázka prvý raz vynorila v dvadsiatom storočí. Jednako, pre nás to nie je iba teoretická otázka, ale aj súčasť našej vlastnej skúsenosti. Priop-

meniem iba dve "patologické formy" - tie dve "choroby moci", akými sú fašizmus a stalinizmus. Jedným z početných dôvodov ich záhadnosti pre nás je, že napriek svojej historickej jedinečnosti neboli až také originálne. V širokom rozsahu využívali mechanizmy, ktoré boli známe vo väčšine ostatných spoločností. Ba čo viac, napriek svojej vnútornnej pomátenosti vo veľkom rozsahu využívali myšlienky a vynálezy našej politickej racionality.

Potrebuje novú ekonómiu mocenských vzťahov - slovo *ekonómia* sa tu používa vo svojom teoretickom i praktickom zmysle. Vnesme do slov poriadok: od čias Kanta je úlohou filozofie zabraňovať, aby rozum prekračoval hranice dané skúsenosťou; ale od tých istých čias, t.j. odkedy sa začal rozvíjať moderný štát a politické riadenie spoločnosti, je úlohou filozofie zároveň varovať pred excesmi moci politickej racionality. A tie sú dosť pravdepodobné.

Tieto všedné fakty si každý uvedomuje. No fakt, že sú všedné, neznamená, že neexistujú. Keď máme pred sebou všedné fakty, treba odhaliť - alebo sa o to aspoň pokúsiť - aký osobitný a možno aj originálny problém je s nimi späť.

Je zrejmé, že racionalizácia sa spája s excesmi politickej moci. Pre zistenie tohto spojenia nebolo potrebné čakať až na byrokraciu alebo na koncentračné tábory. Problémom však je, čo s takýmto zrejmým faktom urobíť.

Máme rozum postaviť pred súd? Podľa mňa by nič nebolo zbytočnejšie. Po prve preto, lebo táto oblasť nemá nič spoločné s vinou alebo nevinou. Po druhé preto, lebo je nezmyselné uvádzat proti rozumu nerozum. A napokon preto, lebo takýto proces by nás zvábil hrať svojočne a únavné úlohy bud' racionalistov, alebo iracionalistov.

Máme skúmať ten druh racionalizmu, ktorý sa javí príznačným pre našu modernú kultúru a ktorého východiskom je *Aufklärung*? Nazdávam sa, že taký bol prístup niektorých predstaviteľov frankfurtskej školy. Hoci sú ich práce veľmi dôležité a cenné,

nechcem o nich teraz hovoriť. Radšej navrhнем iný prístup ku skúmaniu spojenia racionalizácie s mocou.

Možno bude rozumné, keď racionalizáciu spoločnosti a kultúry nebudeme brať ako celok, ale tento proces budeme analyzovať vo viacerých oblastiach, z ktorých každá sa vzťahuje na nejakú základnú skúsenosť: šialenstvo, choroba, smrť, zločin, sexualita atď.

Slovo *racionalizácia* je podľa mojej mienky nebezpečné. Namiesto ustavičného odvolávania sa na všeobecný postup racionalizácie by sme skôr mali analyzovať zvláštne racionality.

*Aufklärung* je sice veľmi dôležitým obdobím našej histórie a vývinu politickej technológie, no pre pochopenie toho, ako sme v našej vlastnej histórii uviazli, treba zostúpiť k oveľa vzdialenejším procesom.

Rád by som navrhol inú cestu k bližšiemu poznaniu novej ekonómie mocenských vzťahov, cestu, ktorá je empirickejšia, bezprostrednejšie súvisí s našou terajšou situáciou a vedie k užšiemu spojeniu teórie s praxou. Jej východiskom sú formy odporu proti rozličným formám moci. Vyjadrené inou metaforou, tento odpor tu berieme ako chemický katalyzátor na objasnenie mocenských vzťahov, určenie ich postavenia a nájdenie miesta ich uplatnenia a použitých metód. Nejde tu o analýzu moci z hľadiska jej vnútornnej racionality, ale skôr o analýze mocenských vzťahov pomocou protikladných stratégii.

Ak napríklad chceme zistiť, čo znamená pre našu spoločnosť duševné zdravie, azda býsme mali skúmať, čo sa odohráva v oblasti duševnej choroby.

To, čo znamená legálnosť, zistíme zase v oblasti nelegálnosti.

A pre pochopenie mocenských vzťahov by sme azda mali skúmať formy odporu a pokusy o rozloženie týchto vzťahov.

Za východisko si zvolme prejavy odporu, ktoré sa rozšírili v nedávnych rokoch: odpor proti moci mužov nad ženami, rodičov nad deťmi, psychiatrie nad duševne chorými, zdravotníctva nad obyvateľstvom, administratívny nad spôsobom života ľudí.

Nestačí povedať, že sú to boje proti autoritátorstvu, treba sa pokúsiť o presnejšie určenie, čo majú spoločné.

1. Sú to "transverzálne" boje; to znamená, že nie sú obmedzené na jednu krajinu. V istých krajinách sa, pochopiteľne, rozvíjajú ľahšie a vo väčšom rozsahu, nie sú však späť so zvláštnou politickou alebo ekonomickej formou vlády.

2. Cieľom týchto bojov sú prejavy moci ako také. Napríklad zdravotníctvo sa kritizuje ani nie tak preto, že je ziskový podnik, ale najskôr preto, že má nekontrolovanú moc nad ľudskými telami, zdravím, životom a smrťou ľudí.

3. Sú to "bezprostredné" boje, a to z dvoch dôvodov. V týchto bojoch ľudia kritizujú inštancie, ktoré sú najbližšie a ktoré priamo pôsobia na jednotlivcov. Nehľadajú "hlavného", ale najbližšieho nepriateľa. Navyše nečakajú, až budúcnosť (t.j. oslobodenie, revolúcia, koniec triedneho boja) prinesie riešenie ich problému. Vzhľadom na teoretickú stupnicu explanácií alebo na revolučný poriadok, pritahujúci historika, sú tieto boje anarchické.

Toto však nie sú ich najvlastnejšie stránky. Nasledujúce sa mi zdajú príznačnejšie.

4. Sú to boje, ktoré problematizujú postavenie jednotlivca: na jednej strane potvrdzujú právo odlišovať sa a zdôrazňujú všetko, čo jednotlivca vskutku individualizuje. Na druhej strane však útočia na všetko, čo jednotlivca oddeluje, trhá jeho väzby s ostatnými, rozštepuje spoločný život, zavracia jednotlivca do jeho vnútra a násilne ho uzavráva do jeho vlastnej identity.

Tieto boje nie sú celkom ani za "jednotlivca", ani proti nemu, sú skôr proti "ovládaniu individualizácie".

5. Sú zamerané proti prejavom moci, ktoré sú späť s poznaním, kompetenciou a kvalifikáciou: sú to boje proti výsadám poznania. Zameriavajú sa však aj proti utajovaniu, deformáciám a podsúvaniu zavádzajúcich predstáv.

Nie je v nich nič "scientistické" (t.j. dogmatická viera v hodnotu vedeckého poznania), ale nie sú ani skeptickým či relativistickým odmietaním všetkých overených právd. Spochybňujú spôsob

obehu a fungovania poznania, jeho spojenie s mocou. Slovom, spochybňujú *régime du savoir*.

6. Všetky tieto súčasné boje sa napokon točia okolo otázky, čo sme. Odmietajú tie abstraktné predstavy ekonomickej alebo ideologickej násilia, ktoré si nevšímajú, čo sme individuálne, a zároveň odmietajú vedeckú alebo administratívnu inkvizíciu, ktorá predpisuje, čo niekto je.

Súhranne povedané, hlavným cieľom týchto bojov nie je ani tak nejaká mocenská inštitúcia, skupina, elita, trieda, ale skôr technika, forma moci.

Táto forma moci sa bezprostredne uplatňuje v každodennom živote, kde jednotlivca kategorizuje, poznáčuje jeho vlastnú individualitu, zväzuje ho s jeho vlastnou identitou, vnučuje mu zákon pravdy, ktorý musí uznáť a ktorý ostatní musia uznáť v ňom. Je to forma moci, ktorá z jednotlivcov robí subjekty. Slovo *subjekt* má dva významy: podliehajúci niekomu inému prostredníctvom kontroly a závislosti a zviazaný so svojou vlastnou identitou prostredníctvom vedomia a sebapoznania. Obidva významy prezrádzajú formu moci, ktorá podmaňuje a udržiava v závislosti.

Všeobecne možno povedať, že sú tri druhy bojov: proti formám nadvlády (národnostnej, sociálnej a náboženskej); proti formám vykorisťovania, ktoré jednotlivcov oddeluje od ich produktov; proti takému zväzovaniu jednotlivca s ním samým, ktoré ho podriaduje ostatným (boje proti subjekcií, proti formám subjektivity a podriadovania).

Nazdávam sa, že v dejinách možno nájsť veľa príkladov na tieto tri druhy sociálnych bojov, a to jednak navzájom izolovaných a jednak pomiešaných dohromady. No aj keď sú pomiešané, obyčajne niektorý z nich prevažuje. Napríklad vo feudálnych spoločnostiach prevažovali boje proti formám národnostnej a sociálnej nadvlády, i keď medzi príčinami vzbúr mohlo hrať významnú úlohu aj ekonomické vykorisťovanie.

V devätnásťom storočí vystúpil do popredia boj proti vykorisťovaniu.

A dnes sa čoraz významnejším stáva boj proti formám subjekcie, proti podriadeniu subjektivizáciu, hoci boje proti formám nadvlády a vykorisťovania nezmizli, práve naopak.

Mám podozrenie, že naša spoločnosť nie je s týmto druhom boja konfrontovaná po prvý raz. Všetky hnutia, ktoré sa odohrali v pätnástom a šestnásťom storočí a ktorých najvýznamnejším prejavom a vyústením bola reformácia, možno analyzovať ako veľkú krízu západnej skúsenosti so subjektivitou a vzburu proti tomu druhu náboženskej a morálnej moci, čo v stredoveku túto subjektivitu sformovala. Potreba priamo sa podieľať na duchovnom živote, na diele vykúpenia, na pravde spočívajúcej v biblia - to všetko bolo bojom za novú subjektivitu.

Viem, čo možno namietnuť. Dá sa povedať, že všetky typy subjekcie sú odvodené javy, že sú to iba následky iných, ekonomických a sociálnych procesov: formu subjektivity určujú výrobné sily, triedny boj a ideologické štruktúry.

Zaiste, mechanizmy subjekcie nemožno študovať mimo ich vzťahov k mechanizmom vykorisťovania a nadvlády. Nie sú však iba "vyústením" fundamentálnejších mechanizmov. Sú v zložitých kruhových vzťahoch s ostatnými formami.

Príčinou toho, že tento druh boju nadobúda v našej spoločnosti prevahu, je skutočnosť, že od šestnásťeho storočia sa sústavne vyvíja nová politická forma moci. Ako každý vie, touto novou politickou štruktúrou je štát. Väčšinou je však štát predstavovaný ako druh politickej moci, ktorá neprihliada na jednotlivcov, ale iba na záujmy celku alebo, lepšie povedané, na záujmy triedy a skupín občanov.

To je pravda. No chcel by som zdôrazniť, že štát na moci (a to jedna z príčin jej intenzity) je forma moci, ktorá individualizuje a zároveň spája do celku. Nazdávam sa, že v histórii ľudskej spoločnosti sa nikdy, dokonca ani v starej Číne, nevyskytla v tých istých politických štruktúrach taká dômyselná kombinácia individualizačných techník a zjednocovacích procedúr.

Je to vďaka tomu, že moderný západný štát v novom politickom

útvare prebral starú mocenskú techniku, ktorá pochádza z kresťanských inštitúcií. Túto mocenskú techniku možno nazvať pastorálnou mocou.

Najskôr niekoľko slov o tejto pastorálnej moci.

Často sa hovorí, že v porovnaní so starovekom prinieslo kresťanstvo od základu iný systém morálnych hodnôt. Už menej sa zdôrazňuje, že navrhlo a v celom vtedajšom svete rozšírilo nové mocenské vzťahy.

Kresťanstvo je jediným náboženstvom, ktoré sa zorganizovalo do cirkvi. Ako také stanovilo princíp, že niektorí jednotlivci môžu na základe svojich náboženských vlastností slúžiť ostatným nie ako vládcovia, súdcovia, proroci, veštcii, dobrodinci, vychovávatelia atď., ale ako duchovní pastieri. Toto slovo však označuje veľmi zvláštnu formu moci.

1. Je to forma moci, ktorej najvyšším cieľom je zabezpečiť jednotlivcovi spásu na druhom svete.

2. Pastorálna moc nie je takou formou moci, ktorá iba rozkazuje; musí byť pripravená obetovať sa pre život a spásu stáda. Tým sa líši od kráľovskej moci, ktorá od poddaných vyžaduje obetovať sa pre záchrannu trónu.

3. Je to forma moci, ktorá nedohliada na spoločenstvo ako na celok, ale osobitne na každého jednotlivca počas celého jeho života.

4. A napokon tú moc nemožno uplatňovať bez poznania vnútorných stránok ľudskej myseľ, bez preskúmania duše, bez odhalenia jej najskrytejších tajomstiev. To predpokladá poznanie vedomia a schopnosť ovládať ho.

Táto forma moci je zameraná na spásu (na rozdiel od politickej moci). Je spojená s obetovaním sa (na rozdiel od princípu panovníckej moci); je individualizujúca (na rozdiel od právnej moci); nepretržite sprevádzá celý život; je spätá s produkciou pravdy - pravdy o samom jednotlivcom.

No možno povieť, že toto všetko patrí už minulosti; ak aj

duchovné pastierstvo nezmizlo, prinajmenšom stratilo hlavnú časť svojej účinnosti.

To je pravda, myslím si však, že by sme mali rozlišovať medzi dvoma stránkami pastorálnej moci - medzi cirkevnou inštitucionalizáciou, ktorej postup sa od osemnásteho storočia zastavil alebo aspoň stratil svoju vitalitu, a jej funkciou, ktorá sa rozšírila a rozmnožila mimo cirkevných inštitúcií.

V osemnáštom storočí sa odohral jeden dôležitý jav, a to nové rozdelenie, nová organizácia tohto druhu individualizujúcej moci.

Nemyslím si, že by sme mali "moderný štát" pokladať za čosi, čo sa vyvinulo nad jednotlivcami bez ohľadu na to, kto sú a aká je ich pravá existencia; naopak, vyvinul sa ako veľmi komplikovaná štruktúra, do ktorej sa jednotlivci môžu včleniť pod podmienkou, že ich individualita nadobudne novú formu a prispôsobí sa mnohým veľmi zvláštnym vzorom.

Istým spôsobom môžeme v štáte vidieť modernú matricu individualizácie alebo novú formu pastorálnej moci.

Niekol'ko slov o tejto novej pastorálnej moci.

1. Dá sa s pozorovať zmena jej zámeru. Už nejde o privedenie ľudu k spásie na druhom svete, ale skôr o ich zabezpečenie na tomto svete. A v tomto kontexte slovo *spásy* dostáva odlišný význam: zdravie, blahobyt (t.j. dostatočný majetok, životná úroveň), bezpečnosť, ochrana proti nehodám. Rad "svetských" cieľov v celku ľahko nahradil náboženské ciele tradičného duchovného pastierstva, keďže aj ono niektoré z nich z rozličných dôvodov nepriamo sledovalo: pripomeňme len, akú úlohu hralo dlhý čas lekárstvo v charitatívnych činnostiach katolíckej a protestantskej cirkvi.

2. Súbežne s tým vzrástol počet funkcionárov pastorálnej moci. Niekoľko rôznych faktorov spôsobili, že v súčasnosti je to najväčšia súčasť verejnej správy. (Nemali by sme zabudnúť, že v súčasnosti sú to mestské úřady, policajti, hasiči, záchranári, lekári, psychológovia, sociálni pracovníci, a tak ďalej.)

(V súčasnosti sú to mestské úřady, policajti, hasiči, záchranári, lekári, psychológovia, sociálni pracovníci, a tak ďalej.) Nové inštitúcie, ktoré sa pokladali za potrebné pre remeselnú výrobu a obchod.) Občas moc vykonávajú súkromné podniky, charitatívne spoločnosti, dobrodinci a všeobecne filantropi. Ale aj starodávne inštitúcie, ako napríklad rodina, sa v tejto dobe mobilizujú, aby sa podieľali na pastorálnych činnostiach. A vykonávajú ich aj zložité štruktúry, ako zdravotníctvo, ktoré zahrnuje súkromné iniciatívy, predávajúce služby podľa zásad trhovej ekonomiky, i verejné inštitúcie, akými sú nemocnice.

3. Napokon zmnožovanie cieľov a činiteľov pastorálnej moci viedie k tomu, že vývin poznatkov o človeku sa sústredí okolo dvoch úloh: jedna, súhrnná a kvantitatívna, sa vzťahuje na obyvateľstvo; druhá, analytická, sa vzťahuje na jednotlivca.

To znamená, že moc pastorálneho typu, ktorá sa stáročia - dlhšie než tisícročie - spájala s presne určenými náboženskými inštitúciami, sa náhle rozšírila do celého spoločenského telesa a našla oporu v množstve inštitúcií. Namiesto pastorálnej moci a politickej moci, viac-menej späťich, viac-menej súperiacich, prišla individualizujúca "taktika", charakterizujúca rad moci: moc rodiny, lekárstva, psychiatrie, výchovy a zamestnávateľov.

Na konci osemnásteho storočia uverejnil Kant v istom nemeckom časopise - *Berliner Monatschrift* - krátky text. Jeho názov bol *Was heisst Aufklärung?* Dlhá sa pokladal a ešte aj dnes sa pokladá za pomerne málo významnú prácu.

No ja nemôžem inak, ako ju pokladať za veľmi zaujímavú a záhadnú, pretože po prvý raz tu filozof navrhuje ako filozofickú úlohu skúmať nie metafyzický systém alebo základy vedeckého poznania, ale historickú udalosť - nedávnu, takmer súčasnú udalosť.

Ked' sa Kant roku 1784 pýtal *Was heisst Aufklärung?*, mienil tým: Čo sa teraz odohráva? Čo sa s nami deje? Aký je tento svet, táto doba, práve tento okamih, v ktorom žijeme?

Inými slovami: Čo sme ako *Aufklärer*, ako súčasť osvetenstva? Porovnajte to s Descartovou otázkou: Čo som? Ja ako jedinečný,

ale všeobecný a nehistorický subjekt? Ja, podľa Descarta ktokoľvek, kdekoľvek a kedykoľvek.

Ale Kant sa pýta na niečo iné; na to, čo sme vo veľmi presnom okamihu histórie. Kantova otázka viedie k analýze nás samých a zároveň našej prítomnosti.

Nazdávam sa, že táto stránka filozofie nadobúdala čoraz väčší význam. Hegel, Nietzsche...

Druhá stránka, stránka "všeobecnej filozofie", sa nevytratila. Ale úloha filozofie byť kritickou analýzou nášho sveta nadobúda čoraz väčší význam. Zo všetkých filozofických problémov je možno najnepochybnejší problém prítomného času a toho, čo sme v tomto okamihu.

Úlohou dnešných dní možno nie je odhaliať, čo sme, ale odmietnuť, čo sme. Musíme si predstaviť a skonštruovať, akí by sme mali byť, aby sme sa zbavili toho druhu dvojakých politických väzieb, ktorými sú individualizácia a zjednocovanie moderných mocenských štruktúr.

Na záver z toho vyplýva, že politickým, etickým, sociálnym a filozofickým problémom našich dní nie je pokus o oslobodenie nás všetkých tak od štátu, ako aj od toho typu individualizácie, ktorý je spätý so štátom. Odmietaním toho druhu individuality, ktorý nám bol po stáročia vnucovaný, musíme presadzovať nové formy subjektivity.

## NÁVRAT MORÁLKY

*Les Nouvelles - Pri čítaní vašich posledných kníh zaráža ich jasný, čistý a hladký rukopis, ktorý sa dosť liší od štýlu, na aký sme boli u vás navyknutí. Prečo táto zmena?*

Michel Foucault - Práve znova čítam rukopis, ktorý som napísal pre tieto dejiny morálky a ktorý sa zaoberá začiatkom kresťanstva (tieto knihy - a to je dôvod, prečo meškajú - vychádzajú v opačnom poradí, ako boli napísané). Pri opätnom čítaní týchto dávno odložených rukopisov nachádzam rovnaké odmietnutie štýlu *Slov a vecí, Dejín šialenstva* či *Raymonda Roussela*. Musím povedať, že s tým mám problém, pretože tento prielom nenastal postupne. V rokoch 1975-1976 som sa odrazu celkom vzdal tohto štýlu, keďže som si zaumienil napísať dejiny subjektu, ktoré by neboli dejinami nejakej udalosti, čo sa odohralo jedného dňa, ale ktorá by si vyžadovala vyrozprávať svoju genézu a zavŕšenie.

*L. N. - Nestali ste sa zanechaním istého štýlu väčšimi filozofom než predtým?*

M. F. - Ak priustím - a ja to priipúšťam! - že som v *Slovách a veciach*, v *Dejínach šialenstva* a dokonca i v *Strážiť a trestať* rozvíjal filozofické skúmanie založené v podstate na istom využívaní slovníka, hry, filozofickej skúsenosti a že som sa tomu načisto oddal, je isté, že teraz sa pokúšam odpútať sa od tejto formy filozofie, no s cieľom využívať ju ako experimentálne pole pre štúdium, plánovanie a organizáciu. Takže toto obdobie, ktoré sa niektorým môže

zdať radikálne nefilozofickým, prináša zároveň radikálnejší spôsob myslenia filozofickej skúsenosti.

L. N. - *Zdá sa, že explicate vyjadrujete to, čo sa vo vašich predchádzajúcich dielach dalo čítať iba medzi riadkami.*

M. F. - Musím povedať, že takto by som veci nevidel. Zdá sa mi, že mnohé implicitné veci z *Histórie šialenstva*, zo *Slov a vecí* a i zo *Strážiť a trestať* nemožno explicate vyjadriť pre spôsob, akým som problém nastolil. Pokúšal som sa určiť tri veľké typy problémov: problém pravdy, problém moci a problém individuálneho konania. Ani jednu z týchto troch oblastí skúsenosti nemožno pochopiť bez ostatných, ale iba vo vzťahu k nim. Znepokojovalo ma, že moje predchádzajúce knihy brali do úvahy prvé dve skúsenosti, nie však tretiu. Keď som potom zvýraznil túto tretiu skúsenosť, zdalo sa mi, že som našiel orientáciu, čo sa pre svoje zdôvodnenie nemusí uchýľovať k tak trochu rétorickým metódam, ktorými by sa dalo vyhnúť jednej z troch základných oblastí skúsenosti.

L. N. - *Otázka štýlu vyvoláva aj otázku existencie. Ako sa životný štýl môže stať veľkým filozofickým problémom?*

M. F. - To je ľažká otázka. Nie som si istý, či budem vedieť na ňu odpovedať. Naozaj si myslím, že otázka štýlu má v antickej skúsenosti ústredné postavenie: štylizácia vzťahu k sebe samému, štylizácia konania, štylizácia vzťahu k ostatným. Antika neprestajne kládla otázku, či je možné určiť pre rozličné oblasti konania spoločný štýl. Objavenie takého štýlu by nepochybne bolo umožnilo dospieť k určeniu subjektu. S myšlienkovou zjednotenej "morálky štýlu" sa stretávame až v Rímskej ríši v 2. - 3. storočí a hneď vyjadrenou ako kód pravdy.

L. N. - *Štýl existencie, to je obdivuhodné. Zdajú sa vám Gréci obdivuhodní?*

M. F. - Nie.

L. N. - *Ani príkladní, ani obdivuhodní?*

M. F. - Nie.

L. N. - *Aké sú podľa vás?*

M. F. - Nič zvláštne. Čoskoro narazili na protirečenie, ktoré má podľa mňa v antickej morálke základný význam: na jednej strane vytrvalé hľadanie istého štýlu existencie a na druhej strane úsilie sprístupniť ho všetkým. Tento štýl ich nepochybne tak trochu zblížuje so Senecom a Epiktetom, no uplatniť sa mohol až vnútri náboženského štýlu. Celá antika sa mi javí ako "hlboký omyl". (Smiech.)

L. N. - *Pojem štýlu nezavádzate do histórie len vy. Peter Brown to robí v Genéze neskorej antiky.*

M. F. - Používanie "štýlu" som z veľkej časti prebral od Petra Browna. To však, o čom budem teraz hovoriť, nevzťahuje sa a ani neviaže na jeho doterajšie dielo. Zdá sa mi, že pre dejiny antickej morálky je tento pojem štýlu veľmi dôležitý. Pred chvíľou som o tejto morálke hovoril zle, treba sa pokúsiť hovoriť o nej dobre. Spočiatku sa antická morálka obracala len na celkom malý počet jednotlivcov a nevyžadovala, aby sa každý riadil rovnakou schémou správania. Týkala sa iba nepatrnej menšiny ľudí, a to aj slobodných ľudí. Existovali viaceré formy slobody: sloboda hlavy štátu alebo veliteľa armády nemala nič spoločné so slobodou mudrca. Neskôr táto morálka rozširovala. Za Senecových čias a ešte väčšmi za Císaťa Marcia Aurelia mala v prípade potreby platiť pre každého; nikdy však nešlo o to, urobiť z nej povinnosť pre všetkých. Bola to možnosť individuálneho výberu; každý mohol dospiť k zdieľaniu tejto morálky. Taktôž je predsa len veľmi ľažké zistiť, kto túto morálku v starom Grécku a Ríme uznával. Máme teda dosť daleko v morálnym zhodám, ktorých schému vypracúvajú sociológovia a historici, predpokladajúc priemerné obyvateľstvo. Spolu s Petrom Ilivncom sa pokúšame nájsť to, čo dovolí ich jedinečnosti vyčleniť,

zachytiť u jednotlivcov, ktorí hrali úlohu v antickej a kresťanskej morálke. Ešte sme len na začiatku týchto štúdií štýlu a bude zaujímavé zistiť, ako sa rozšíril tento pojem od štvrtého storočia pred n. l. po prvé storočie n. l.

L. N. - *Ani u jedného antického filozofa nemožno morálne učenie študovať bez toho, že by sme zároveň neprihliadali na celú jeho filozofiu, a keď myslíme na stoikov, zíde nám na um najmä to, či u Marca Aurelia práve neprítomnosť logiky a fyziky nespôsobila, že jeho morálne učenie je zamerané skôr na to, čo nazývate kódom, než na to, čo nazývate etikou.*

M. F. - Ak vám dobre rozumiem, pre vás je tento dlhý vývoj výsledkom straty. Vo filozofii Platóna, Aristotela a prvých stoikov nájdete zvláštnu rovnováhu medzi koncepciami pravdy, politiky a súkromného života. Od tretieho storočia pred n.l. po druhé storočie n. l. ľudia postupne prestávali klásiť otázky týkajúce sa pravdy a politickej moci a sústredovali sa na otázky morálky. Skutočne, od Sokrata po Aristotela bola všeobecná filozofická reflexia matricou teórie poznania, teórie politiky a teórie individuálneho správania. A potom teória politiky začala upadať, pretože zmizol antický mestský štát a nahradili ho veľké monarchie, ktoré nasledovali po Alexandrovi. Zložitejšie, no, ako sa zdá, svoju povahou rovnaké príčiny viedli k tomu, že aj koncepcia pravdy začala upadať. V prvom storočí si napokon ľudia povedali: filozofia sa vôbec nemá zaoberať pravdou všeobecne, ale iba užitočnými pravdami: politikou a najmä morálkou. Tu máme veľkú scénu antickej filozofie: Senecu, ktorý sa začal zaoberať filozofiou práve vtedy, keď sa stiahol z politickej aktivity. Bol vo vyhnanstve, vrátil sa k moci, vykonával ju, potom sa znova dostal do polovyhnanstva a zomrel v úplnom vyhnanstve. Práve v týchto obdobiah nadobúdajú preňho filozofické rozpravy svoj úplný význam. Tento veľmi významný, podstatný jav je, ak chcete, nešťastím antickej filozofie, rozhodne je však historickým bodom, kde sa zrodila forma myslenia, ktorá sa znova objavila v kresťanstve.

L. N. - *Viackrát ste sa pokúsili urobiť z rukopisu privilegovanú, sebautvárajúcu činnosť. Je rukopis v centre "sebakultivovania"?*

M. F. - Je pravda, že otázky seba samého a vlastného rukopisu neboli pri utváraní seba samého centrálnie, hoci vždy boli veľmi dôležité. Nechajme bokom Sokrata, ktorého poznáme iba prostredníctvom Platóna, a všimnime si samého Platóna. O Platónovi môžeme prinajmenšom povedať toľko, že kultivovanie seba samého nepraktizoval ako písanie, ako spomínanie, ako písanie o sebe samom na základe vlastných spomienok; zatiaľ čo o istých politických, morálnych a metafyzických problémoch toho napísal dosť, texty, ktoré v jeho dialógoch svedčia o vzťahu k sebe samému, sú pomerne obmedzené. Rovnako je to u Aristotela. Naproti tomu, začínajúc prvým storočím n. l., nachádzame veľa spisov, ktoré sa riadia podľa vzoru rukopisu ako vzťahu k sebe samému (odporúčania, rady, názory adresované žiakom atď.). Za čias impéria dávali mladým ľuďom najskôr ponaučenia, ako sa majú správať, a až potom, ako majú formulovať otázky, potom ich učili vyslovovať svoj názor, formulovať svoje názory formou ponaučení a napokon didaktickou formou. Dosvedčujú to texty Senecu, Epikteta a Marca Aurelia. Vôbec si nemyslím, že by antická morálka v priebehu celej svojej histórie bola bývala morálkou pozornosti k sebe samému; v istej chvíli sa však takou stala. Kresťanstvo mnohé narušilo a zmenilo tým, že vo veľkom rozsahu naviedlo spoved, kde sa predpokladá, že si uvedomujeme seba samého, rozprávame o sebe druhému, ale nič nepíšeme. Na druhej strane kresťanstvo v tom istom období, alebo trochu neskôr, podnietilo duchovné hnutie spájania individuálnych skúseností napríklad písanie denníka - čo umožňuje posúdiť alebo aspoň ohľadnú reakcie každého jednotlivca.

L. N. - *Medzi formovaním seba samého v antickom Grécku a v modernosti sa ukazujú obrovské rozdiely. Nie je medzi nimi nič spoločné?*

M. F. - *Nie spoločné? Áno i nie. Zo striktne filozofického hľadiska*

skutočne nemá morálka antického Grécka nič spoločné so súčasnou morálkou. No, ak si všímame, čo tieto morálky predpisujú, hlásajú a odporúčajú, budú si nezvyčajne blízke. Ide o to, v hre vzťahov odhaliť blízkosť i rozdiel, ukázať, ako tá istá rada, ktorú dáva staroveká morálka, môže v štýle súčasnej morálky hrať odlišnú úlohu.

L. N. - *Zdá sa, že naša sexuálna skúsenosť sa dosť líši od tej, čo pripisujete Grékom. Vyskytuje sa u nich, tak ako u nás, lúbostný ošial, strata seba samého? Vedie ich erotika k čomu si nezvyčajnému?*

M. F. - Nemôžem vám odpovedať všeobecne. Odpoviem filozoficky, t.j. podľa toho, čo som sa dozvedel z filozofických textov. Mám silný dojem, že v textoch, ktoré siahajú od štvrtého storočia pred n.l. do druhého storočia n.l., nijaká uznávaná koncepcia lásky nezachytáva skúsenosti, o ktorých hovoríte: šialenosť alebo veľká lúbostná väšeň.

L. N. - *Dokonca ani v Platónovom Faidrovi?*

M. F. - Ó, nie! Nemyslím si! Bolo by potrebné pozrieť sa na to bližšie, zdá sa mi však, že vo Faidrovi ľudia v dôsledku lúbostnej skúsenosti zanedbávajú bežnú a pevnú tradíciu svojich čias, podľa ktorej sa erotika zakladá na istom spôsobe "dvorenia", aby sa dospelo k takému typu vedenia, čo umožní ľuďom na jednej strane navzájom sa milovať a na druhej strane zaujať primerané stanovisko k zákonom a občianskym povinnostiam. Lúbostný ošial sa prvý raz vynára u Ovídia vo chvíli, keď sa otvára možnosť pre skúsenosť, v ktorej jednotlivec takpovediac úplne stráca hlavu, nevie už, čo je, nevšíma si svoju identitu a lúbostnú skúsenosť prežíva ako trvalé zabudnutie seba samého. Táto neskoršia skúsenosť nijako nenadvázuje na Platónovu či Aristotelovu skúsenosť.

L. N. - *Doteraz sme boli navyknutí vidieť vás v historickom priestore,*

*ktorý siaha od klasiky po koniec devätnásťteho storočia, a odrazu ste celkom nečakane v antike! Dochádza dnes k návratu ku Grékom?*

M. F. - Treba byť opatrnlý. Je pravda, že sa vraciame k istej forme gréckej skúsenosti; tento návrat je návratom k morálke. Nezabúdajme, že grécka morálka sa zrodila v piatom storočí pred n.l. a že grécka filozofia sa postupne menila na morálku, ku ktorej sa dnes hlásime, neuvedomujúc si, že - a to treba povedať - v štvrtom storočí jej podstatným doplnkom bola filozofia politiky a filozofia ako taká.

L. N. - *Nie je však návrat ku Grékom symptómom krízy myslenia, ako to bolo v renesancii, v čase cirkevnej schizmy alebo neskôr po Francúzskej revolúcii?*

M. F. - To je veľmi pravdepodobné. Kresťanstvo dlho predstavovalo istú formu filozofie. Potom sa periodicky obhajovali snahy nájsť v antike formu myslenia, ktorá by nebola infikovaná kresťanstvom. V týchto pravidelných návratoch ku Grékom je celkom určite istý druh nostalgie, pokus znova si osvojiť pôvodnú formu myslenia, úsilie zachytiť grécky svet mimo kresťanských javov. V sestnásom storočí išlo o to, znova nájsť prostredníctvom kresťanstva akúsi grécko-kresťanskú filozofiu. Začínajúc Hegelom a Schellingom nadobudol tento pokus formu znova si osvojiť Grékov mimo kresťanstvo - hovoríme o ranom Hegelovi - a tento pokus zopakoval Nietzsche. Dnešné úsilie znova premyslieť dielo Grékov nevyzdvihuje grécku morálku ako morálku par excellence, ktorú potrebujeme, aby sme pochopili seba samých, ale ju berie ako raz danú skúsenosť, od ktorej by sa európske myslenie znova mohlo odraziť a ku ktorej sa môžeme správať úplne slobodne.

L. N. - *Hegelov a Nietzscheho návrat ku Grékom aktualizoval vztah medzi históriou a filozofiou. Hegel sa usiloval založiť historické myšlienie na filozofickom vedení. Zatiaľ čo podľa vás i podľa Nietzscheho je medzi históriou a filozofiou genealógia a otvára sa tu myšlieniu, ako získať odstup od seba samého. Znamená váš návrat*

*ku Grékom aj oslabovanie základne, na ktorej myslíme a žijeme? Čo ste chceli zničiť?*

M. F. - Nič som nechcel zničiť! Nazdávam sa však, že keď sa podujímame na tento "hriech" s Grékmi, nijako sa nemusíme držať hraníc, ani vopred určovať nejaký program, ktorý by dovolil povedať: túto časť Grékov prijíjam, tamtú druhú odmietam. Celú grécku skúsenosť možno zachytiť rovnako, pričom si neprestaneme uvedomovať odlišnosti kontextu a naznačíme, ktorá časť tejto skúsenosti by sa možno dala zachrániť a ktorú naopak možno odmietnuť.

L. N. - *V tom, čo opisujete, ste našli priesečník skúseností slobody a pravdy. Aspoň jeden filozof pokladal vzťah medzi slobodou a pravdou za východisko západného myslenia: je ním Heidegger, ktorý na tom zakladá možnosť a historickej rozpravy. Ak predtým na vašej zameriavacej priamke ležali Hegel s Marxom, nie je teraz na nej Heidegger?*

M. F. - Určite. Heidegger bol pre mňa vždy významným filozofom. Najskôr som číral Hegela, potom Marxa a roku 1951 alebo 1952 som sa dal do čítania Heideggera; a roku 1953 alebo 1952, už sa presne nepamätam, som číral Nietzscheho. Ešte tu mám poznámky, ktoré som si robil pri čítaní Heideggera - mám ich haldy! - a majú iný význam než tie, ktoré som urobil pri Hegelovi alebo Marxovi. Čítanie Heideggera určilo celý môj filozofický vývoj. Priznávam však, že ho prevážil Nietzsche. Heideggera nepoznám dostatočne, prakticky nepoznám ani *Bytie a čas*, ani nedávno vydané veci. Nietzscheho poznám oveľa lepšie než Heidegera; jednako sú to moje dve základné skúsenosti. Keby som neboli číral Heideggera, pravdepodobne by som neboli číral Nietzscheho. Pokúšal som sa čírať Nietzscheho v päťdesiatych rokoch, ale iba Nietzsche sám mi nič nehovoril. Zatiaľ čo Nietzsche a Heidegger, to bol filozofický šok. Nikdy som však o Heideggerovi nič nenapísal a o Nietzschem som napísal iba jeden celkom malý článok; a pritom sú to autori, ktorých som

najviac číral. Nazdávam sa, že je dôležité mať niekoľko málo autorov, s ktorými človek myslí, s ktorými pracuje, ale o ktorých nepíše. Možno o nich raz napíšem, potom však už nebudú pre mňa nástrojmi myslenia. Koniec-koncov rozoznávam tri kategórie filozofov: filozofi, ktorých nepoznám; filozofi, ktorých poznám a hovorím o nich; filozofi, ktorých poznám a nehovorím o nich.

L. N. - *Nie je práve tu zdroj nedorozumení, ktoré obklopujú vaše dielo?*

M. F. - Chcete povedať, že moje fundamentálne nietzscheovstvo vyvoláva rozličné nedorozumenia? Touto otázkou ma privádzate do rozpakov, pretože zo všetkých, ktorým možno túto otázku položiť, mám najhoršie postavenie. Je adresovaná tým, čo sami kladú otázky. Môžem na ňu opovedať iba toto: som jednoducho nietzscheovec a v rámci možností sa v istých bodech pokúšam pomocou Nietzscheho textov - ale aj s antinietzscheovskými tézami (ktoré sú jednako nietzscheovské) - zistiť, čo by sa dalo urobiť v tej alebo onej oblasti. Nehľadám nič iné, ale toto hľadám dobre.

L. N. - *Vaše knihy hovoria niečo iné, než oznamuje ich názov. Nehráte so svojím čitateľom dvojakú hru, na prekvapenie a sklamanie?*

M. F. - Je pravdepodobné, že práce, ktoré som napísal, nezodpovedajú presne názvom, aké som im dal. Je to moja nešikovnosť, no keď si vyberiem nejaký názov, už si ho ponechám. Píšem knihu, prečítam ju, nachádzam nové problematiky, ale názov knihy ostáva. Ma to aj druhý dôvod. V knihách, čo píšem, sa pokúšam vymedziť taký typ problému, ktorý dosiaľ neboli vymedzený. Za týchto okolností je potom nevyhnutné, že na konci práce sa mi ponadávať istý typ problému, ktorý sa už nedá zapísť do názvu. Tu môžu dôvody takejto "hry", medzi názvom a prácou. Dozaista, keď mi treba povedať, že sa názvy k tým knihám nehodia a treba ich zmieniť, alebo si treba povedať, že medzi názvom knihy a jej

obsahom vystupuje istá odchýlka a že tento posun treba chápať ako odstup, ktorý som zaujal, keď som na tejto knihe pracoval.

L. N. - *Aby ste mohli uskutočniť svoj nietzscheovský projekt genealogíi, museli ste prekročiť disciplíny a vziať vedenie inštitúciám, ktoré ich riadia. Bola však moc inštitúcie až taká zastrašujúca, aby ste museli zdôrazňovať, že robíte "štúdie histórie a nie historické štúdie" a že nie ste ani "helenista, ani latinista"?*

M. F. - Áno, pripomínam to, lebo rozhodne by to povedal niekto iný - a môžem vám dokonca povedať, kto. Nie som helenista, nie som latinista; viem niečo z latinčiny, z gréčtiny tiež, ale nie tak dobre; v týchto posledných rokoch som ich znova študoval, chcel som totiž položiť isté otázky tak, aby ich na jednej strane mohli uznáť aj helenisti aj latinisti a aby na druhej strane nadobudli podobu ozajstných filozofických problémov.

L. N. - *Opakujete: zmenil som sa, neurobil som to, čo som pôvodne ohlasoval. Prečo ste to ohlasovali?*

M. F. - Je pravda, že pred siedmimi-ôsmimi rokmi, keď som napísal prvý zväzok *Dejín sexuality*, mojím jediným zámerom bolo napsať štúdie o histórii sexuality od šestnásteho storočia a analyzovať vývin tohto vedenia až po devätnásťte storočie. V priebehu práce som zistil, že to nejde; ostával tu dôležitý problém: prečo sme zo sexuality urobili morálnu skúsenosť? Uzavrel som sa teda, nechal som práce o sedemnáštom storočí a začal som zostupovať: najskôr k piatemu storočiu, aby som našiel začiatky kresťanskej skúsenosti; potom do bezprostredne predchádzajúceho obdobia, na koniec antiky. Pred tromi rokmi som napokon skončil pri štúdiu sexuality v piatom a štvrtom storočí pred n. l. Spýtate sa ma: bola to len vaša začiatočná nepozornosť, alebo tajná túžba, ktorú ste skrývali a odhalili až na konci? Vôbec to neviem. Priznávam sa, že to ani nechcem vedieť. Podľa mojej terajšej skúsenosti som nepochybne mohol tieto *Dejiny sexuality* náležite robiť iba tak, že som sa vrátil

k tomu, čo sa odohralo v antike, aby som zistil, ako istý počet aktérov manipuloval, prežíval a modifikoval sexualitu.

L. N. - *V úvode k "Užívaniu pôžitkov" vysvetľujete základný problém vašich dejín sexuality; ako sa jednotlivci konštituujú ako subjekty túžby a pôžitku. Táto otázka subjektu, tvrdíte, vychýlia vašu prácu novým smerom. Lenže predchádzajúce knihy ničili suverenitu subjektu - nie je tu akýsi návrat k otázke, ktorú nikdy nemožno uzavrieť a ktorá bude pre vás vyhňou nekonečnej práce?*

M. F. - Isteže to bude nekonečná práca; práve na toto som narazil a práve toto som chcel robiť, pretože mojím problémom nebolo určiť okamih, keď sa objavilo čosi ako subjekt, ale súhrn procesov, prostredníctvom ktorých subjekt jestvuje so svojimi rozličnými problémami a prekážkami, a to vo formách, čo zd'aleka nie sú uzavreté. Išlo mi teda o to, znova uviesť problém subjektu, ktorý som vo svojich prvých štúdiach viac-menej nechával bokom, a pokúsiť sa sledovať jeho postup i ľažkosti v priebehu celých dejín. Je to možno trochu úskočne vyjadrené, ale skutočne som chcel ukázať, že problém subjektu je prítomný v celej tejto otázke sexuality, ktorá naň vo svojich rozmanitých podobách ustavične naráža a znásobuje ho.

L. N. - *Je podľa vás tento subjekt podmienkou možnosti skúsenosti?*

M. F. - Vôbec nie. Takáto skúsenosť je racionalizáciou dočasného procesu, ktorý dospel k subjektu či skôr k subjektom. Subjektiváciou budem nazývať procesy, ktoré vedú ku konštituovaniu subjektu, presnejšie povedané, subjektivity, čo je zrejme len jednou možnosť organizovať vedomie seba samého.

L. N. - *Ked' vás čítame, nadobúdame dojem, že Gréci nemali teóriu subjektu. No čo, ak ho definovali spôsobom, ktorý sa vďaka nám vzniknuť vytratil?*

M. F. - Nemyslím si, že by skúsenosť subjektu bolo potrebné implementovať tam, kde skúsenosť nebola vyjadrená. Iné veci sú mi

oveľa bližšie. Keďže nikdy nijaký grécky mysliteľ nevyslovil definíciu subjektu - a ani sa o to nepokúšali - poviem jednoducho, že tu subjekt nie je. Čo neznamená, že by sa Gréci neboli pokúšali určiť podmienky, za akých je daná skúsenosť, no nie skúsenosť subjektu, lež skúsenosť jednotlivca, ktorý sa chce konštituovať ako vládca seba samého. V klasickej antike nevystupoval problém konštituovania seba samého ako subjektu; naopak, začínajúc kresťanstvom, morálku zabraňala teória subjektu. Morálna skúsenosť, ktorá sa vo svojej podstate zameriava na subjekt, sa mi však pre dnešok už nezdá uspokojivou. A práve preto sa nám isté otázky vnučujú tými istými termínmi, ako sa vnucovali antike. Hľadanie čo možno najodlišnejších štýlov existencie sa mi javí ako jeden z bodov, akými sa súčasné hľadanie pred časom mohlo uviesť vo zvláštnych skupinách. Hľadanie formy morálky, ktorá by bola priateľná pre každého - v tom zmysle, že by sa jej každý mal podrobniť - pokladám za desivé.

Bolo by však nesprávne, keby sme súčasnú morálku chceli založiť na antickej, pričom by sme z kresťanskej morálky urobili slepú uličku. Ak som sa podujal na také dlhé štúdium, tak práve preto, aby som ukázal, ako vrástlo to, čo nazývame kresťanskou morálkou, do európskej morálky, ktorej začiatky sú v antickej morálke, a nie v kresťanskom svete.

L. N. - *Vzhľadom na to, že nepotvrdzujete nijakú všeobecne platnú pravdu, že v myслení vyzdvihujete parodoxy a z filozofie robíte trvalú otázku, ste skeptický mysliteľ?*

M. F. - Rozhodne. Zo skeptického programu neprijímam jedine pokus skeptikov dospiť k istému počtu usporiadaných výsledkov - skepticizmus totiž nikdy neboli úplným skepticizmom! Usiloval sa nájsť v nejakých daných oblastiach problémy a potom v nejakých iných oblastiach uplatniť pojmy, ktoré pokladal za skutočne platné; po druhé sa mi zdá, že ideálom skeptikov bolo byť optimistami, ktorí poznajú pomerne málo vecí, ale isto a neodňateľne, zatiaľ čo ja chcem filozofiu využívať na ohraničovanie oblastí vedenia.

## JEAN FRANCOIS LYOTARD