

Univerzita Karlova v Praze
Fakulta humanitních studií

bakalářská práce

Foucault a internace šílenství

Šárka CINKOVÁ
garant: **Mgr. Josef FULKA, Ph.D.**

Praha 2007

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 10. 5. 2007

.....
podpis

Předně bych chtěla poděkovat panu Mgr. Josefu Fulkovi, Ph.D. za výbornou spolupráci a odborné vedení. Děkuji také panu Mgr. Josefu Kružíkovi, Ph.D., který mě motivoval ke studijnímu pobytu ve Francii, kde jsem měla možnost jednak nabýt nové zkušenosti a jednak také pracovat s odbornými texty, jež mi pomohly při realizaci této práce. Můj dík patří samozřejmě i mé rodině, a to za jejich hlubokou důvěru v mé schopnosti a podporu ve studiu.

Obsah

1. Úvod	5
2. Krátce o Michelu Foucaultovi	9
3. Michel Foucault (ne)filosof	11
4. Michel Foucault (ne)historik a jeho dílo <i>Dějiny šílenství</i>	20
5. <i>Dějiny šílenství</i> a karteziánské gesto	29
5.1. Velké uvěznění.....	29
5.2. Psychiatrie jakožto věda	34
5.3. Cesta za poznáním	40
5.4. Kritika <i>Dějin šílenství</i>	52
6. Závěr	63
Bibliografie	66

1. Úvod

Kniha *Dějiny šílenství v době osvícenství* je zároveň disertační prací Michela Foucaulta, kterou zpracoval pod vedením Georgese Canguilhema a roku 1961 pod názvem *Šílenství a nerozum* úspěšně obhájil. Téměř na třech tisících stranách svého původního rukopisu se pokouší na základě proměn mocenských vztahů mezi rozumem a nerozumem najít historickou pravdu o šílenství a uchopit jeho jádro mající v moderním diskursu psychiatrie statut nemoci. Jeho dílo je zároveň kritikou tohoto diskursu, stejně tak jako pohodlného tkvění v pravdě empirického světa konečnosti. Pozitivistický diskurs vznikl na základě dlouhého historického vývoje vrcholícího v 17. století v podobě internace, základní kategorie osvícenství, projevující se zejména jako proměny v přístupu k subjektu, k pravdě, a vyvstáním racia. Tento zlom je také zachycen v Descartově díle *Meditace o první filosofii*, konkrétně v *První meditaci*. Cílem této práce je ukázat právě cestu k tomuto zvratu v jehož centru stojí karteziánské gesto. Nicméně protože vyvstání racia se neomezuje jen na pokrok racionalismu a zároveň tedy onen zlom v období osvícenství, který Foucault popisuje, je jen souborem mnoha znaků, přičemž karteziánské gesto je jen jedním z nich, pokládám za důležité zahrnout do této práce i historický politicko-sociální diskurs.

Foucaultovo dílo rozhodně také není možné studovat, aniž bych se alespoň krátce nezmínila o jeho metodě. V době, kdy píše *Dějiny šílenství*, se začíná zabývat genealogickou metodou a jeho tvorba je ovlivněna četbou Nietzscheho, u kterého obdivuje zejména způsob kritického myšlení. Ve své metodě Foucault vychází ze zkušenosti a jejích podmínek, za kterých může být ta který zkušenost uskutečněna, aby poté přikročil k analýze jednotlivých historických proměn. Jeho genealogická studie objektu spočívá v rozpoznání, analýze a porovnání hodnot v minulosti, aby nakonec mohl změnit přítomnost. V tom také spočívá jeho originalita na politické scéně a na základě této metody studuje počátkem 70. let etický subjekt. Jeho archeologické výzkumy tedy spočívají v uchopení vývoje poznání, to znamená jakým způsobem se člověk jakožto racionální subjekt snaží poznat pravdu o šílenství. Člověk se

podle něj ustanovuje v rámci vědeckého diskursu, ve kterém se zakouší jako objekt či subjekt poznání. Rozchází se tak s běžnými metodami výzkumu a místo racionálního posuzování zkoumá na základě archivních materiálů fakta jakožto žitou zkušenost. Foucault si je ale zároveň vědom, že zkušenost je dále zasazena do duality existující mezi surovým stavem věcí a tvrzeními, přičemž v Dějinách šílenství se předně odvolával na zkušenost šílenství, a proto z tohoto hlediska připouští možnost kritiky.

S problematikou pojmu šílenství souvisí také problém subjektivity, neboť osvícenství, kdy do popředí vystupuje morálka, je zároveň obratem k subjektu. Subjekt v pozitivistickém diskursu je zároveň tím, čím šílenství nemůže být. Otázce subjektivity se Foucault plně věnoval od roku 1962, přičemž v této práci vycházím předně z jeho kurzů z let 1981-82. Aby Foucault mohl šílenství uchopit, aniž by jej tak zároveň objektivizoval, uchyluje se ve svých úvahách o šílenství vždy k fenomenologii, ve které je smysl pojat subjektivně. Aby překročil marxismus a osvícenskou psychiatrii, je nucen pojmut duševní nemoc jako historický fenomén, v rámci kterého je šílenství odebrán smysl. Vědomí šílenství tedy Foucault v Dějinách šílenství strukturuje v každé etapě jeho vývoje jako souhrnnou zkušenost disponující určitým specifickým významem. Jestliže šílenství znamená úplnou ztrátu subjektivní struktury, vypůjčil si proto Foucault z fenomenologie toto pojetí, ve kterém lze šílenství myslet jednak jako objekt, jednak je tedy možné porozumět jeho smyslu a v jeho celistvosti ho takto uchopit.

Foucault hovoří o dialektice dějin civilizace a dějin rozumu. Rozlišuje jednak dějiny hodnot, toho, co bylo udržované a chráněné a naopak toho, co z racionalistických příčin bylo vyloučeno, a jednak dějiny poznání, které jsou podřízeny teleologii pravdy. Zatímco dějiny civilizace jsou vystavěny v horizontální linii, kde se řadí jednotlivé historické obsahy, dějiny pravdy tvoří linii vertikální. Každá kultura podle Foucaulta podporuje kontinuitu dialektiky horizontální linie, nehledě na množství aspektů linie vertikální, které jí protínají. Oproti dialektice dějin stojí pak dějiny jakožto otevřený prostor, který není tvořen pozitivistickou strukturou, není univerzem dnešního světa, dokonce ani není obdařen smyslem, ale je původním celkem, který předcházet jakémukoli rozdělení. Fenomén šílenství jakožto duševní choroby je výsledkem historické tvorby smyslu od tzv. „nulového bodu“, kdy

šílenství bylo ještě nediferencovanou zkušeností a teprve později bylo pozitivistickým rozumem vyděleno a natrvalo umlčeno. Toto rozdělení je natolik původní, že zároveň odlišuje dějiny od absence dějin, promlouvající řeč od prázdných slov. Dějiny jsou podle Foucaulta možné jen na pozadí „absence dějin“¹, to znamená determinací šílenství, jeho objektivizací. Šílenství v čisté podobě nemůže na poli dějin, jak je známe z naší zkušenosti, existovat. Každý moment dějin je tedy utvářen faktem vymezení se vůči šílenství a jeho vyloučením, což je zároveň ekvivalentem filosofické internace šílenství, jak ji podle Foucaulta Descartes ztvárnil. V této souvislosti je Foucault obviňován z historického redukcionismu, neboť se odvážil dát do souvislosti Descartovo dílo *Meditace o první filosofii* a praxi vylučování ze společnosti. Uvedení v souvislost filosofického textu a sociální praxe je také podle Foucaulta největším problémem, který mu Derrida nemohl odpustit.² Na problém interpretace karteziánského *Cogita* se dá bezesporu pohlížet z více úhlů. Jádro její obtížnosti tkví podle Derridy v hermeneutice Foucaultovy teorie. Jde o to, zda-li Foucault správně pochopil latentní obsah Descartovy teze a připsal mu správný historický význam.

„Nulový bod“, transcendentno dějin, jak píše Foucault, můžeme také vnímat jako Heideggerovu *nicotu* popisovanou v úvaze *Co je to metafyzika?*³, *nicotu*, která je absolutním počátkem, zdrojem jak positivity, tak i negativity. Foucaultův „nulový bod“ ale neodkazuje k úzkosti, která by probouzela *Dasein*, ale odkazuje k řeči, která promlouvá sama za sebe jako taková, kterou můžeme najít v určitých literárních dílech, na které Foucault poukazuje.⁴ Tato řeč je řečí původní, nerozlišující ještě rozum a nerozum a vymykající se pozitivistickému diskursu. Derrida v této souvislosti hovoří o „jazyku bez opory“ v rozumu, který stojí v opozici proti jazyku pozitivistickému, ve kterém dochází k objektivaci nerozumu. Jazyk rozumu je jazykem bez původu, je zasvěcen prostoru. Tento jazyk již neutváří objekt, takový jaký byl v prvotní zkušenosti, nezakořeňuje se v jednotném jádru subjektivity, nesnaží se uchopit čas. Každé slovo je vzdáleno možnosti

¹ „L'histoire n'est possible que sur le fond d'une absence d'histoire“ in Derrida, J.: *Násilí a metafyzika*, z fr. originálu *L'écriture et la différence*, 1967, přel. J. Pechar, *Filosofia*, 2002, str.33.

² Foucault, M.: *Dits et écrits*, Gallimard, 1994, sv.2, str. 281-284.

³ Heidegger, M.: *Co je to metafyzika?*, *Basnický bydlí člověk, Konc filosofie a úkol myšlení*, přel. I. Chvatík, OIKOYMENH, 2006

⁴ Gros, F.: *Foucault et la folie*, Vendôme Impressions, 2004, str.36-37.

absolutního znovuzískání objektu, subjektu, času. Tato řeč se zbavuje toho, co Foucault nazývá „distance“. „Distance“ je element, vlastní dimenze řeči, který nepodléhá utváření subjektu. Je hluboce virtuální, nekonečně povrchní. Ve Foucaultově díle dochází ke střetu těchto dvou jazykových dimenzí, což způsobuje, že jazyk sám sebe destruuje, sám sebe koriguje. Foucault hovoří v této souvislosti o tzv. „nenapravitelné relativitě“, tzn. že svůj diskurs udržuje bez opory jakéhokoli řádu. Otázka jazyka je také ústřední otázkou Derridovy kritiky Dějin šílenství a byť se zdá, že Foucault a Descartes zauímají odlišná stanoviska, Derrida nakonec dospívá k závěru, že v určitém smyslu jde Foucault v jeho stopách.

2. Krátce o Michelu Foucaultovi

Michel Foucault (1926 – 1984) je předním reprezentantem francouzské intelektuální avantgardy 70. let. Bezmála čtrnáct let vyučoval na Collège de France, jedné z nejprestižnější univerzitních škol v zemi, přičemž se mu v té době podařilo v nejširším slova smyslu sblížit univerzitní a kulturní svět. Reflektuje instituce jako například azyl, vězení, nemocnice a na jejich základě odkazuje k mocenským vztahům, které spojují člověka a moderní společnost. Toto hledisko vnáší i na politickou scénu, v čemž spočívá jeho originalita. Michel Foucault byl také velmi uznávanou osobností v zahraničí, především díky své knize *Slova a věci*, a jeho zahraniční popularita dokonce v určitém slova smyslu překročila i tu na domácí půdě, což je zjevné zejména porovnáme-li počet publikací o Michelu Foucaultovi ve francouzštině a v angličtině⁵. Převážnou část svého času trávil skutečně v zahraničí, nejčastěji v severní Africe a ve Španělsku, účastnil se konferencí, kde hovořil s politickými militanty, specialisty na duševní nemoci, udržoval styky se zahraničními univerzitami a zajímal se o kulturu jednotlivých zemí, které navštěvoval, nicméně navzdory tomu stále zůstal nejpevněji spojen s kulturou francouzskou a jejím intelektuálním světem.

Jeho dílo je reflexí tehdejšího intelektuálního světa, jehož byl sám spoluvůrcem a který trvale ovlivnil. Negativně reagoval na Sartrův existencialismus, oživil opět filosofii Hegela, Nietzscheho, Heideggera a v 60. letech se řadil po boku Jacquese Lacana, Rolanda Barhese a Clauda Lévi-Strausse do spolku *Čtyř strukturalistů*. Vzhledem k jeho širokému záběru můžeme jeho tvorbu velmi těžko periodizovat. Snad jen velmi mlhavě rozlišíme v jeho tvorbě čtyři období: heideggerianismus, období archeologické neboli strukturalistické, období genealogické a nakonec období, kdy se středem jeho zájmu stala etika.⁶ Jeho díla jsou zároveň nejvýstižnější charakteristikou jeho osobnosti. Michel Foucault sám o sobě

⁵ Sheridan, A.: *Michel Foucault, The Will to Truth*, Tavistock, 1990

Gutting, G.: *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press 1989

Bernauer, J. W.: *Michel Foucault's Force of Flight*, Atlantic Highlands, New Jersey, Humanities Internationale Press, 1990. In Marcey, D.: *The Lives of Michel Foucault*, 1993

⁶ Dreyfus, H. L. a Rabinow, P.: *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Hemel Hempstead, Harvester, 1982, in Foucault, M.: *Un parcours philosophique*, Gallimard, 1984

prohlásil: „Vždy jsem v určitém smyslu doufal, že mé knihy byly autobiografickými úryvky. Mé knihy byly vždy zároveň mými osobními problémy s bláznovstvím, vězením, sexualitou.“⁷ O něco později vyjádřil podobnou myšlenku slovy ještě důraznějšími: „Každá z mých knih představuje část mé historie.“⁸ O své pravé tváři ovšem nerad mluvil. Otázky směřující na jeho původ či dětství striktně odmítal. V roce 1971 se pro holandskou televizní stanici natáčela debata mezi ním a americkým lingvistou Noamem Chomskym, která se měla stát předlohou pro krátký autobiografický film, ze kterého ovšem pro nedostatek informací sešlo. Michel Foucault byl přesvědčen, že není nutné, aby člověk přesně věděl, kdo je, neboť člověk se stále mění pod vlivem toho, co tvoří. „Snad kdybych již na počátku knihy, kterou píš, věděl, co bude na konci, neměl bych vůbec odvahu s psaním začínat.“⁹ V roce 1980 poskytl za podmínky anonymity rozhovor pro *Le Monde*. Řekl: „Protože nevíš, kdo jsem, nebudeš v pokušení hledat příčiny pro to, že říkám to, co čteš; nech ať si můžeš snadno říci: „To je pravda, to je lež. To se mi líbí, to se mi nelíbí.“ To je ten důvod, toť vše.“¹⁰

Kým tedy Michel Foucault ve skutečnosti byl? Roku 1975 v rozhovoru s Roger-Pol Droitem Michel Foucault na tuto otázku odpověděl takto: „Nepovažuji se ani za filosofa, ani za historika. Jsem ohňostrůjce. Vytvářím něco, co nakonec vede k obléhání, válce a zkáze. Neusiluji o zkázu, ale jsem pro to, aby člověk mohl volně jít, postupovat, aby mohl bořit zdi.“¹¹

⁷ „En un sens, j'ai toujours souhaité que mes livres fussent des fragments d'autobiographie. Mes livres ont toujours été mes problèmes personnels avec la folie, avec les prisons, avec la sexualité.“

in „*L'intellectuel et les pouvoirs*“, La Revue nouvelle, vol. LXXX, číslo 10, octobre 1984, str. 339

⁸ „Chacun de mes livres représente une partie de mon histoire.“, *Technologies of the Self, A seminar with Michel Foucault*, Londýn, Tavistock, 1988, str.11.; „*Vérité, pouvoir et soi*“, přel. Fabienne Durand-Bogaert

⁹ Foucault, M.: *Truth, Power, Self*, Vermont, 1982, str.9.

¹⁰ „Puisque tu ne sais pas qui je suis, tu n'auras pas la tentation de chercher les raisons pour lesquelles je dis ce que tu lis; laisse-toi aller a te dire tout simplement: „C'est vrai, c'est faux. Ca me plaît, ca ne me plaît pas.“ Un point, c'est tout.“, Delacampagne, Ch.: *Le philosophe masqué*, Le Monde dimanche, 6. 3.1980, str.1.

¹¹ „Je ne suis ni historien ni philosophe. Je suis un artificier. Je fabrique quelque chose qui sert finalement à un siège, à un guerre, à une destruction. Je ne suis pas pour la destruction, mais je suis pour qu'on puisse avancer, pour qu'on puisse faire tomber les murs.“ *Le Point*, Hebdomadaire d'information de 1.7 2004, č. 1659

3. Michel Foucault (ne)filosof

Označení Michela Foucaulta za filosofa sám komentoval takto: „To, co tvořím, není v žádném případě filosofie. Není to ale ani věda, kdy bychom mohli požadovat důkazy a odůvodnění, jak na to máme v případě vědy máme právo.“¹² Foucaultova tvorba je velmi rozmanitá, protíná diskurs filosofický, vědecký, lingvistický, historický aj. Především mu jde o rozlišení diskursivních a nediskursivních formací, které se vzájemně prostupují, přestože jsou absolutně heterogenní. Diskursivní formace, tj. to, co je vypověditelné, naráží na nepřekročitelnou autonomii formace nediskursivní, tj. té, která má moc zviditelnit výpověď. Tak ale vzniká konflikt mezi řečí, umožňující výpověď a světlem, umožňující viditelnost toho, co je řečené. Konfigurace těchto forem je nesporně daná dobou, která je pro ně právě aktuální, sítí mocenských vztahů, které na jedince působí. V každé době existují odlišné způsoby mluvení a vidění, konkrétně jde o způsob, jak mluvíme, co jsme schopni vyslovit, a zároveň jak na věci pohlížíme, co jsme schopni postřehnout. Jedná se tak v podstatě o různé modely pravdy, které se v průběhu času a místa mění.

Pravda je tedy v područí moci, která té které době vládne. Mocí ovšem Michel Foucault nerozumí jakousi homogenní formaci, ale vztah mezi jednotlivými silami, ztělesněnými například formou institucí, státních aparátů, hierarchií společenských vrstev. Tyto síly pak tvoří síť a každý určitý bod je sřetězením několika sil a vlivů najednou. Moc je pak výslednicí působících sil, je komplexní strategickou situací v dané společnosti. Ke změně diskursu dochází buď vlivem komplexních změn, které se mohou odvíjet mimo tento diskurs (změny v oblasti sociálních vztahů, politických institucí), nebo v bezprostřední blízkosti jiného diskursu (změny v diskurzech, které tento protínají) a nebo přímo v něm samotném (nahromadění nových faktů, nová praxe ohledně determinace objektů, změny v aktuálních konceptech). Moc, tj. určitý diskurs, má sice svou autonomní hodnotu, ale je svázán dalšími četnými vztahy, které ho určují. Není tedy

¹² *Le Point*, Hebdomadaire d'information de 1.7 2004, č. 1659

žádná transcendentální idea, ani objektivní pravda, vše je výslednicí působení jednotlivých sil.

Otázka moci je věčným tématem Foucaultovy filosofie, i když někdy není na první pohled zřejmá. Moc je tím, co vytváří hlavní distinkci, odlišuje ty, kteří jsou jejími držiteli, od těch, kteří ne. S touto distinkcí se setkáváme i v jeho díle *Dějiny šílenství*, kde nacházíme dokonce i jakýsi Foucaultův romantický postoj, projevující se obhajobou těch, kteří jsou normativním rozumem vytlačováni ze společnosti, a požadavkem, aby šílenství smělo vyslovit samo sebe, neboť bylo svým hlubokým propadem a censurou ze strany rozumu umlčeno. Jako zajímavý pramen bych uvedla Foucaultovu knihu *Duševní nemoc a psychologie*, která vyšla roku 1954.¹³ Porovnáme-li toto dílo s *Dějiny šílenství* vydanými o přibližně šest let později, zjistíme, že se Foucaultovo pojetí duševní nemoci značně změnilo. V knize *Duševní nemoc a psychologie* ukazuje, že moderní pojetí šílenství navazuje na původní fenomén šílenství, tj. zuřivost u Řeků, zajetí u Římanů, démonismus u křesťanů. Jeho koncepce je tedy ryze evolucionistická předpokládající stálost fenoménu šílenství napříč historií. V 50. letech jeho pojetí není tedy nijak originální, bilancuje mezi marxistickým pojetím – zřetelné v textu *Duševní nemoc a osobnost*¹⁴ – a zároveň existenciální filosofií – úvod k Binswangerovu textu *Traum und Existenz*¹⁵.

Hledání konkrétních forem nemoci se rozrůžňuje ve dvou směrech. Jednak je to studium duševní nemoci z hlediska psychologie a jednak studium reálných podmínek. Nemoc tedy spadá pod vlivy jak vnitřní tak i vnější. Šílenství jako takové není v rozporu s přírodou, naopak je přírodou samou, jen v převrácené podobě. Ve své nejzazší formě je nahlédnutím do prázdnoty způsobené nepřítomností komplexních funkcí. V souvislosti s tímto „nahlédnutím“ hovoří Foucault také o úzkosti. Co se pak týče reálných podmínek odkazuje ke studiu historie jakožto autentickému základu. Podobně i Sigmund Freud objevil, že jedině v historii můžeme najít podmínky možnosti psychologických struktur. Teorii šílenství závislého na historických podmínkách rozšiřuje Foucault ještě o rozměr kulturní. Šílenství jakožto

¹³ Foucault, M.: *Duševní nemoc a psychologie*, z fr. orig. *Maladie mentale et psychologie*, přel. V. Dvořáková, R. Vyhlídal, Dauphin, 2000

¹⁴ *Maladie mentale et personnalité*, 1954, přepracováno: *Maladie mentale et psychologie*, 1956

¹⁵ Binswanger, L.: *Traum und Existenz*, Gachnang & Springer, 1992

deviantní chování je tedy definováno jak z hlediska historického, tak i kulturního. Choromyslný sám o sobě nestojí mimo lidskost. Je to společnost, která ho jeho lidskosti zbavuje.

Jak jsem již předeslala, zásadní význam měl i Foucaultův text, který psal v padesátých letech jako úvod k Biswangerově knize *Traum und Existenz*. Nejde přímo o otázku šílenství, ale o logiku snu. Foucault se touto otázkou zabývá ze dvou pohledů – psychoanalytického a fenomenologického. Psychoanalýza nám ukazuje, jak správně číst význam snu. Zachycuje sice jeho klíčový moment, ale uniká jí, jaký smysl v tu chvíli snu dává sám subjekt. Fenomenologické hledisko nám naopak osvětluje činnost, ale neříká nic o tom, jak se sen uskutečňuje v objektivních strukturách výrazu, které překračují možnosti subjektu. Foucault volí třetí cestu, tj. existenciální zkušenost. Existenciální rozměr ve společnosti dává člověku původní svoboda, která člověka uchopuje z hlediska etiky a historie. Foucault tento moment existenciální autenticity přisuzuje „skutečnému člověku“¹⁶, který je tedy podmíněný původní svobodou nebo svou podstatou (ne choromyslnou) a tvoří stálou hodnotu. Vzápětí však ukazuje, že i tento „skutečný člověk“ podléhá změnám. Člověk je chápán jako prostor, v němž se rozevírá mnoho forem existence, které se slučují ve své podstatě skrze poesii nebo revoluci.

Šílenství tedy Foucault chápe jako objektivní sociální patologii a zároveň jako hlavní záměr existence. Obě pojetí jsou zjevně nesourodá. Aby překonal tuto disonanci, píše *Dějiny šílenství* hledaje znovu historické kořeny tohoto pojmu. *Dějiny šílenství* reflektují jak vnitřní „svět“ Michela Foucaulta, tak i události, které vznik tohoto díla provázely. Snad by tedy bylo vhodné, alespoň zhruba přiblížit okolnosti, za kterých se tato kniha zrodila. V červnu roku 1960 se Národní shromáždění usneslo zakročit proti neřestem jako alkoholismus a prostituce a také zavést jistá opatření proti nemocem, jako byla například tuberkulóza. Velkou pozornost vzbudilo také vystoupení poslance Mirgueta, který tento boj rozšířil ještě o boj proti homosexualitě. Zároveň Michel Foucault v této době upouští od svého prvotního marxistického postoje chápajícího šílenství jako objektivní sociální patologii a pohybuje se v rámci fenomenologie, historického utváření pojmu šílenství.

¹⁶ „l'homme réel“

Pojímá ho jako centrální bod svého fenomenologického, jak teoretického tak i praktického, zkoumání a tímto způsobem ukazuje, že šilenství takřka nelze uchopit, aby jej dokonce v závěru prohlásil za nemožné. Derrida v jeho díle vidí dva zásadní projekty¹⁷: projekt odhalení prvotního rozdvojení logu odkazující ke Descartovým *Meditacím* a projekt archeologie mlčení odkazující k otázce jazyka.

V projektu archeologie mlčení se jedná předně o problematiku odlišné řeči rozumu a nerozumu, přičemž Michel Foucault je v první řadě posluchačem té řeči, která se nám, z hlediska racionální struktury, jeví jako nesrozumitelná. Fenomenologie je mu nástrojem pro to aby učinil tuto řeč srozumitelnou a nechal tak promluvit němý subjekt. Subjekt je podle Foucaulta proměnná, či spíše soubor proměnných výpovědi. Je to funkce derivovaná z výpovědi samotné. V *Archeologii vědění*¹⁸ analyzuje právě tuto funkci-subjekt: subjekt je místo či pozice, která se proměňuje podle typu, podle prahu výpovědi, a sám „autor“ je jednou z pozic, jež jsou v daném případě možné.¹⁹ Jedna a táž výpověď může mít dokonce více pozic. Pro nás je teď nejdůležitější pozice „ono se“, anonymní šepot, nepřetržitý šum diskursu, v němž jsou připravena umístění možných subjektů. To je právě fenomenologie, ono „svět mluví“, jako by viditelné věci dopředu našeptávaly smysl, který naše řeč musí už jen vyzdvihnout, nebo jako by se řeč opírala o expresivní ticho. Proti tomu Foucault staví rozdíl mezi povahou vidění a mluvení. Dále pak považuji za nezbytné připomenout také problematiku psaného textu, který, jak nás poučuje již Platonův *Faidros*, postrádá „přispění svého otce“ a je jen ubohým „obrazem“ živoucí řeči, který si nikdy nemůže poskytnout pomoc a je tedy nanejvýš křehký a zranitelný. A konečně, a to je důležité zejména z hlediska interpretace Descarta, se tu také jedná o problematiku uchopování jednotlivých znaků v jejich materiální existenci, kterou jim propůjčuje jejich daná podoba v textu, a následný přechod od znaku k signifikátu, což je základní podmínkou jakékoli hermeneutiky. Chceme-li tedy přejít od zjevného obsahu řeči k obsahu latentnímu, musíme v první řadě nabýt jistoty o zjevném smyslu a pohybovat se ve stejné

¹⁷ Derrida, J.: *Násilí a metafyzika*, z fr. originálu *L'écriture et la différence*, 1967, přel. J. Pechar, Filosofia, Praha, 2002

¹⁸ Foucault, M.: *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969; *Archeologie vědění*, nakl. Herrmann a synové, 2002

¹⁹ Deleuze, G.: *Foucault*, z fr. orig. přel. Pelikán Č., nakl. Herrmann a synové, 2003, str. 81.

strukturu řeči. V této souvislosti je také nezbytné odkázat k Sigmundu Freudovi, jehož metafyzika se blíží k filosofii Stejného (Heidegger). Závratnost jeho teorie spočívá v klíčovém pojetí nevědomí, kde je Smrt jako nevyčerpatelná studnice vysvětlení, Touha jako konečné zrnko našeho myšlení a Zákon řeči utvářející naši identitu. Tyto tři kategorie pak bezprostředně doprovází tři formy konečnosti: Smrt je transcendentno, které se dává poznat skrze zkušenost, Touha ustanovuje to, co je nemyslitelné a myšlením neuchopitelné, i když se tomu snaží porozumět a konečně Zákon řeči je absolutní počátek, který je nutno nahlížet jako na něco nezvratitelného, nenapravitelného, něco, co nemožno léčit. Právě na základě jazyka je také aktivně utvářeno šílenství a výpověď o podmínkách je možností šílenství. Freud se domnívá, že praxe týkající se jazyka je tím, co je donekonečna otevřeno, neboť signifikant je v řeči něčím velmi nejednoznačným, co otvírá nekonečný prostor mezi tím, co je skryté a tím, co je vyřčené. Toto tvrzení dále dokládá dvěma argumenty: jednak tím, že různé jazyky spolu už odedávna komunikovaly a posouvaly se tak společně po historické ose dál, a jednak poukazuje na individuální vývoj každého jazyka zvlášť. Objevil tak, že komunikace mezi latentním obsahem snu nebo nějakého chování se zjevným obsahem je možná jen prostřednictvím jednotného jazyka. Proto je nanejvýš nezbytné, aby psychoanalytik hovořil stejným jazykem jako pacient. Tato teorie je více než blízká i Foucaultovi a Sigmunda Freuda dokonce považuje za toho, kdo otevřel společný prostor pro řeč rozumu a nerozumu.

Aby Foucault mohl uskutečnit svůj projekt archeologie mlčení, musí nejprve odmítnout celou strukturu jazyka, která je spjata se západním rozumem a je tedy tím, kdo nadobro ustanovil nerozum objektem, kdo ho vydělil z logu, kdo ho „znásilnil“ svou strukturou. Proto je také teoreticky nemožné jazyk nerozumu literárně zachytit, neboť nerozum je popřen v tu chvíli, kdy vejde do literární podoby, tj. do struktury jazyka klasického rozumu. Literatura a šílenství jako by byly dva oddělené, samostatně fungující postuláty, mající každý vlastní řeč, což jakoby vylučuje jakoukoli možnost dialogu mezi nimi. Foucault proto hledá místo, kde nerozum ještě není oddělen od rozumu, přesněji řečeno dokud rozum neumlčel nerozum, a

jejich řeč je ještě společná. Toto místo Foucault nazývá „rozhodnutím“.²⁰ Moc pozitivistického řádu je jedinečná právě z toho důvodu, že je tento řád dán předem a vše, co vyslovíme, se děje již v jeho struktuře. Proto se vzpoura proti němu a vůbec proti osvícenskému rozumu jako takovému může odehrávat jen uvnitř tohoto řádu, uvnitř samotného rozumu. Foucault to označuje za „agitaci“. Tím, že odmítá jazyk rozumu, tj. řádu, dostává se ale do svízelné situace, neboť vlastní subjekt je zde z hlediska rozumu němý, šílenství k nám promlouvá „slovy bez jazyka“. Tato řeč musí být ale založena minimálně na znacích z oblasti rozumu, jinak by jeho projev byl naprosto nesdílitelným, byl by jen nesrozumitelným „bzučením“ o ničem. Podle Derridova názoru se Foucault za účelem realizace svého projektu vydává v podstatě stejnou cestou jako Descartes. Hned v úvodu říká: to je jen „jako takové.“ Tím celé své dílo jako by uvrhne do „jiného světa, do světa fiktivního“, kde se může odvážit pojmenovávat jevy, aniž by je tak uvrhl do diskursu logu a vzal jim jejich vlastní smysl.²¹ Vyslovit, jak už bylo řečeno, znamená manifestovat určitý smysl. Řeč je vlastně vnesením logu, to znamená rozumu. Jestliže chtěl Foucault hovořit o šílenství mimo historický diskurs, musel ho v tomto diskursu umlčet a proniknout k němu skrze diskurs jiný. Vyjádření mlčení šílenství ale není v jeho díle formulováno, nýbrž praktikováno. Je zpřítomněno nepřímou, skrze metafory, Derrida říká „v patosu“, tj. jakýmsi vzletným způsobem projevu.²² K demonstraci šílenství v době renesance navíc Foucault používá řadu obrazů, které ukazují šílenství jako obraz „absolutního nesmyslu a tak prezentují „absenci díla“²³. Zkušenost „absence díla“, zkušenost řeči, která v momentě, kdy je vyslovena, činí dílo nemožným, se pokouší vpravit do literární tvorby. Základem díla je jeho vlastní nemožnost, přičemž šílenství se pak zdá jako neuvěřitelná zásoba smyslu. V této souvislosti je šílenství „absencí díla“, je otevřením prázdné možnosti a neutralizace smyslu.

²⁰ Derrida, J.: *Násilí a metafyzika*, z fr. originálu *L'écriture et la différence*, 1967, přel. J. Pechar, Filosofia, Praha, 2002, str. 197.

²¹ Derrida, J.: *Násilí a metafyzika*, z fr. originálu *L'écriture et la différence*, 1967, přel. J. Pechar, Filosofia, 2002, str. 219.

²² Derrida, J.: *Násilí a metafyzika*, z fr. originálu *L'écriture et la différence*, 1967, přel. J. Pechar, Filosofia, 2002, str. 195.

²³ Gros, F.: *Foucault et la folie*, Vendôme Impressions, 2004, str. 107.

Foucaultovo dílo tedy navzdory všemu dokazuje, že možnost řeči šílenství je prostřednictvím literárního zpracování možná. Za stěžejní bod považuje moment, kdy u Nervalova nebo Roussela bylo psychopatologií rozpoznáno šílenství a bylo tak otevřeno téma chorobného subjektu a z něj vycházející identity spisovatele pomatené mysli, které najdeme už u Nietzscheho. Foucault poukazuje i na mnoho dalších autorů, Mallarmého, Artauda, Klossowského, Bataille, Blanchota, Sv. Augustína (*Vyznání*) nebo J. J. Rousseaua (*Dialogy*), v jejichž tvorbě je rozpoznatelný element šílenství²⁴. Zejména u Roussela hovoří o radikální zkušenosti řeči a jeho báseň *La vue*²⁵ nám ozřejmuje některé další skutečnosti. Mluví o absolutní viditelnosti, která se ale nikomu neotevívá, o světě bez perspektivy, kde se věci dávají s esenciální absencí jakékoli míry. Jde o vztah řeči a světla, který není určován lidským pohledem, protože viditelnost těchto věcí je mimo lidský pohled. Lidský pohled je tedy situován do jiného prostoru než věci, které vidí a tudíž se vymykají jeho úhlu pohledu, jeho mezím. Jestliže se pokusíme postihnout původní řeč, tak jak to udělal Roussel či Foucault, předsuneme před oko jakousi čočku, čímž běžný způsob pohledu uzavorkujeme a nastavíme jiné měřítko pohledu. Literatura je podle Foucaulta protikladem toho, co nazývá „rétorikou“, tj. opakování záře prvního Slova slovy uboze lidskými. V literatuře přestává řeč podléhat transcendenci, je řečí pokřivenou, nucenou stále opakovat nastolenou nejasnost. Foucault hodlá díky dílu R. Roussela odstranit fenomenologický problém původní zkušenosti, ve které „němá“ zřejmost čeká na sublimaci skrze logos. Tato původní řeč je v rámci fenomenologie transparentním elementem, kdy se věci a slova ozařují a zároveň se tak ozřejmují díky vzájemnému světlu. Řeč je tedy ve své podstatě rozpolcená. Závratnost Rousselova textu je v tom, že poukazuje právě na tuto distanci. Původní řeči nic nepředchází. Je sama sobě vlastním světlem. Řeč a to, co říká má stejný původ. Nic nezamlčuje, nic neschovává. Foucault dále říká: „(...) každý filosof nebo každý mluvící subjekt, který má evokovat šílenství uvnitř myšlení, a ne pouze uvnitř těla nebo nějaké vnější instance, může tak učinit jen v distanci možnosti a v jazyce fikce nebo ve fikci

²⁴ Gros, F.: *Foucault et la folie*, Vendôme Impressions, Vendôme, 2004

²⁵ Roussel, R.: *La vue, Le concert and La source*, poems 1904

Leclercq, S. a kol: *Abécédaire de Michel Foucault*, collection AbéCédaire n°1, Édition Sils Maria, 2004, str. 156-158.

jazyka.“²⁶ V této souvislosti poukazuje Foucault také na texty, např. Mallarmého, kde jde často o řeč, která je srozumitelná pouze skrze svůj pohyb a překračuje tak všechny stanovená jazyková pravidla a kódy. Tak moderní literatura opět objevuje mocnost a obsažnost původního Slova. Šílenství a literatura se u Foucaulta nerovnají v horizontální linii, kde šílenství bylo umlčeno, ale v linii vertikální, ve svrchované zkušenosti řeči bez původu. Vyslovení šílenství je navíc možné i v jazyce toho, pro koho má šílenství smysl, kdo dokáže objektivně nahlédnout dialog mezi rozumem a nerozumem, kdo dokáže vidět onu hranici. Pro tuto schopnost máme dnes již jisté předpoklady, neboť díky psychoanalýze byl otevřen prostor, kde je alespoň částečně veden rozhovor mezi rozumem a nerozumem. Také pojem „nerozum“, jakkoli byl v minulosti jednotný, se rozpadl a dnes je považován již za něco, co se dá ve své podstatě dále diferencovat.

Problematikou jazyka v díle Michela Foucaulta se rovněž zabýval Michel Serres, který ve své studii²⁷ popisuje onu formu jazyka, která je právě návratem k místu „rozhodnutí“. Podle Serresova názoru používá Foucault jazyk geometrie, tj. jazyk zacházející s výrazy jako je například „prostor“, „prázdnost“, „hranice“, „uzavření“, jejichž pomocí vykresluje historické procesy, kterými šílenství procházelo, na základě kterých bylo odsunuto ze společnosti, a zároveň tak ukazuje vlastní podmínky mlčení, se kterými je toto vyloučení spojeno. Serres dokonce dospívá k závěru, že podstatou šílenství jsou právě tyto prostorové proměny a prostorová struktura. O tom, co je šílenství, nás poučuje nikoliv jazyk psychiatrických diagnóz, ale geometrie společenského a kulturního prostoru, jeho hranice a určení pozic mezi rozumem a nerozumem. Tyto proměny se odehrávají v čase, a proto je pro pochopení šílenství nezbytné napsat jeho dějiny, které jsou rovněž dějinami této geometrie. Tato teorie skutečně Foucaultovi nevnučuje nic, co by mu nebylo vlastní. Sám Foucault hovoří v této souvislosti o „heterotopii“, „jiném místě“, tom, co je tady mezi námi, ale nepatří do tohoto prostoru. Foucault dokonce považuje za ústřední téma 20. století prostor a nikoliv čas. Společenské procesy vyloučení a internace popisuje Foucault pomocí výrazů,

²⁶ Derrida, J.: *Násilí a metafyzika*, z fr. originálu *L'écriture et la différence*, 1967, přel. J. Pechar, Filosofia, Praha, 2002, str. 220.

²⁷ Serres, M.: *D'Erehwon à l'autre du Cyclope*. in: Serres, M.: *Communication*. Hermès I, Collection Critique, Édition de Minuit, 1961

o kterých hovoří Serres v souvislosti s geometrickým jazykem a tak rýsují obraz dějin šílenství. Geometrický jazyk tvoří tedy podle něj u Foucaulta i základ jeho metody historického výzkumu.

4. Michel Foucault (ne)historik a jeho dílo *Dějiny šílenství*

Foucault dokázal vynalézt, nepochybně i v souvislosti s některými novými historickými koncepcemi, pravý filosofický způsob tázání, který je sám o sobě nový a který oživuje Historii.²⁸ Historie má podle něj v každé epoše určovat to, co lze vidět a co lze vypovídat, tedy co přesahuje vzorce chování, tradic a ideje, protože právě to vše je umožňuje. Patrně nejvyšším Foucaultovým dějinným principem je, že v každé době je vždy již vše řečeno: „za oponou není skryto nic k vidění, tím spíše je však důležité popsat tuto oponu či podloží každé doby, neboť není nic za ní ani pod ní.“²⁹ Jeho pojetí dějin je velmi originální, sám sebe ovšem za historika nepovažuje: „Velmi se zajímám o práci, kterou dělají historikové, ale já ji chci dělat jinak.“³⁰

Jeho universitní praxe v psychiatrickém zařízení mu vnukla otázku: „Jak to, že takové minimum vědění může disponovat tak velkou mocí?“³¹ Odhalil takovou úroveň, na které se setkává duševně nemocný s mocí, která ho ovládá, a rozhodl se pokusit o přehodnocení dějin v této oblasti. Michel Foucault považuje dějiny vědění ani ne tak za proces týkající se růstu, ale spíše za proces týkající se proměny a historické proměny pojetí šílenství jsou mu příkladem. Ukazuje prostor, který zastřešuje určitou sociální menšinu, která je ztělesněním toho, co je označováno za „nelidské“. Tento prostor je napříč dějinami trvalý, ale jeho obsah se mění (lepra, pohlavní choroba, nerozum, duševní nemoc). Foucault jakožto genealog sestupuje až k samotným kořenům dějin a za pomoci odlišných metod, než je běžná praxe, se pokouší o jejich rekonstrukci. Jeho hlavním záměrem v díle *Dějiny šílenství* bylo blíže určit to, co bylo v konkrétné historické epoše možné poznat o duševní nemoci. Namísto letmého čtení knih v knihovnách, čerpal zejména z různých registrů, archívů, které uchovávají například různé právní

²⁸ Deleuze, G.: *Foucault*, z fr. orig. přel. Pelikán Č., nakl. Herrmann a synové, 2003, str. 73

²⁹ Deleuze, G.: *Foucault*, z fr. orig. přel. Pelikán Č., nakl. Herrmann a synové, 2003, str. 81

³⁰ „Je suis très intéressé par le travail que font les historiens, mais je veux en faire un autre.“, *Le Point*, Hebdomadaire d'information de 1.7 2004, č. 1659

³¹ „Comment si peu de savoir peut-il entraîner tant de pouvoir?“, *Le Point*, Hebdomadaire d'information de 1.7 2004, č. 1659

dokumenty, záznamy z nemocnic nebo vězení, spisy ze soudní praxe, různé dekrety či vyhlášky. Pustil se tedy do analýzy vědění, jehož zřejmá podstata není vědecký nebo teoretický diskurs, a už vůbec ne literatura, ale běžná, ustanovená, každodenní praxe.³² Prostřednictvím své knihy odhalil Michel Foucault historii šílenství v takové podobě, která v pramenech historie psychiatrie vůbec neexistuje. Přesněji řečeno uviděl a ozřejmil to, co po staletí zůstávalo očím psychiatrie skryté.

Samotná kniha *Dějiny šílenství* rozhodně není jednoduchým textem a všechny pokusy o její shrnutí skončily neúspěchem. Tyto obtíže mohou mít několik příčin: mohou pramenit z Foucaultova osobitého pojetí dějin, které se staví mimo chronologickou linii, a tak se vymykají běžnému způsobu jejich chápání. Z jedné strany jsou dějiny šílenství historií přechodu od šílenství k duševní chorobě, odkazují k Erasmovi, který šílenství velebil, a zároveň k Macbethovi a králi Learovi, kteří mu nakonec podlehli. Na druhou stranu se jedná o jakési Foucaultovo romantické gesto, pokus naslouchat se sympatiemi těm, kteří byli umlčeni a navrátit tak do zkušenosti šílenství opět její hloubku. Všimněme si také, jak Foucault používá termínu „šílenství“. To, že ho uvádí vždy v uvozovkách, má svou hlubokou podstatu. Chce tak ukázat, že toto slovo vychází z úst jiných, těch, kteří ho v osvícenství použili jako historického nástroje k uvěznění, a zároveň odkazuje k jakémusi předporozumění tomuto pojmu. Foucault zahrnuje pod tento pojem vše, co by se dalo skrýt pod titul negativity (například pravda). Na dějiny šílenství pak pohlíží očima těch, kteří jsou zpravidla považováni za objekty a nikoli subjekty vyprávění. S tím také souvisí problematika zpracování z hlediska jazyka. Foucault se pokusil nejprve rozplést a posléze popsat vlastními jazykovými prostředky tuto zkušenost a její vyjádření v literatuře, jako kdyby vnímal jakýsi primární vztah mezi literaturou a šílenstvím. Literární forma díla je dramatická, často se zde objevují obrazce, metafory, strhující výroky a ostré kontrasty, jimiž ukazuje hlavní rysy zkušenosti nerozumu.

³² „Dans l’Histoire de la folie a l’age classique j’ai voulu déterminer ce qu’on pouvait connaitre de la maladie mentale a une époque donnée. (...) au lieu de parcourir (...) il fallait visiter un ensemble d’archives comprenant des décrets, des reglementes, des registres d’hopitaux ou des prisons, des actes de jurisprudence. (...) j’ai enterpris l’analyse d’un savoir dont le corps visible n’est pas le discours théoretique ou scientifique, ni la littérature non plus, mais une pratique quotidienne et réglée.“, in *Titres et travaux de Michel Foucault*, Paris 1969

Foucaultův záměr byl napsat historii šílenství samého. To je také vlastní hodnota této knihy, její nemožnost a zároveň „šílenost“. Foucault říká, že mu jde o „historii nikoli psychiatrie nýbrž šílenství samého v jeho živoucnosti před jakýmkoli jeho zjetím věděním.“³³ Nerozum tu není objektem zkoumání, objektem jež je popisován jazykem rozumu. Nerozum je zde subjektem, který sám promlouvá. To ovšem znamená vyvarovat se jakéhokoli prostředku klasického rozumu, jež bychom použili k „uchopení tématu šílenství“, čímž narážíme na problematiku jazyka, kterou se zabývala předcházející kapitola.

Knihy *Dějiny šílenství* je také dílem nesmírně bohatým na historická fakta týkající se mimo jiné závažných zvrátů v oblasti chápání šílenství. Napříč těmito nejzávažnějšími zvraty strukturuje Foucault svou knihu do třech částí (podobnou strukturu najdeme i v knize *Slova a věci*). První část popisuje zkušenost šílenství na konci středověku a v renesanci. Druhá část, a zároveň druhá etapa ve vývoji zkušenosti šílenství, je započata rokem 1657, tj. rokem založení Všeobecné nemocnice a zároveň „velkého uvěznění“ pařížské chudiny. Tato etapa je ukončena rokem 1794, když Philip Pinel osvobodil z pout ty, kteří byli internováni v nemocnici Bicetre. Zde začíná další a poslední část - etapa azylu, období moderního pojetí šílenství.

Na konci středověku vymizela ze západního světa lepra a na obzoru evropské kultury vyvstal nový fenomén, objekt strachu a fantazie: šílenství. „Šílenství a šílenec se ve své dvojznačnosti stávají figurami prvního řádu: hrozba a výsměch, závratná pošetilost světa a směšná ubohost lidí.“³⁴ Obraz malomocného sice upadl v zapomnění, ale struktury po něm zůstávají a jsou naplněny novým obsahem. Z původní struktury se zejména zachová ona pomyslná dělicí čára, která společensky vyobcovává, ale duchovně reintegruje. „I když je malomocný vyobcován ze světa a společenství viditelné církve, svou existencí přesto svědčí o Bohu, protože je důkazem jak

³³ Derrida, J.: *Násilí a metafyzika*, z fr. originálu *L'écriture et la différence*, 1967, přel. J. Pechar, Filosofia, Praha, 2002, str. 190.

³⁴ „La folie et le fou deviennent personnages majeurs, dans leur ambiguïté: menace et dérision, vertigineuse déraison du monde et mince ridicule des hommes.“ in Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Gallimard, Paris, 1972, str. 24.

jeho hněvu, tak jeho dobroty.“³⁵ Šílenství bylo určitou formou posvátna. Snaha léčit a snaha vyobcovat se proluly v jedno a šílenství bylo uzavíráno do posvátného prostoru zázraku. Pro příklad rituálního vyobcování nemusíme chodit daleko: nalodování bláznů a ponechání jich jejich osudu v „mezním“ prostoru³⁶, symbol vody jakožto prostředku očištění, v jejíž léčebné účinky se věřilo ještě i v době osvícenství.

Leprosérie se vyprázdnily a pozornost byla přenesena na „lod' bláznů“ - „Narrenschiff“³⁷, která pozvolna plula kanály Flander po Rýn a symbolizovala fenomén šílenství nahánějící lidem strach. Tento strach nahradil všechny dosavadní objekty strachu, jako byla lepra, mor, válka, smrt. Šílenství pronásleduje člověka v jeho každodenní činnosti. Renesance je charakteristická svými pokusy zažehnat tento nový strach, který není vnější hrozbou, ale možností tkvící ve vnitřní zkušenosti člověka. Existuje tolik podob šílenství, kolik je lidských vlastností. Všechny lidské aktivity se pak stávají jen marnivostí a nicotností. „Lidé se bojí marnosti existence, (...) ale tato nicotnost už není chápána jako vnější a konečná mez a zároveň jako hrozba a konec. Je zakoušena zevnitř jako trvalá a konstantní forma existence.“³⁸

Počáteční tragickou hrozbu šílenství zachycenou v díle Brueghela nebo Bosche stírá jakési zmatení rozumu, které je součástí každé lidské existence. „Je v nitru všech věcí a lidí, kteří ho nosí v sobě jako ironickou značku, jež mate stopy mezi pravdou a chimérou a takřka už ničím nepřipomíná velké tragické hrozby – představuje život spíš jen zmatený než znepokojivý, směšné zmítání uvnitř společnosti, vrtkavost rozumu.“³⁹ Šílenství zmařilo moudrost u Erasma, zamítá rovnou linii mezi rozumem a

³⁵ „Si on a retiré le lépreux du monde, et de la communauté de l'Église visible, son existence pourtant manifeste toujours Dieu puisque tout ensemble elle indique sa colère et marque sa bonté.“ in Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Gallimard, Paris, 1972, str. 16.

³⁶ van Genep, A.: *Les Rites de passage*, Picard, 2000

³⁷ Brandtova literární skladba z roku 1497 převzatá nejspíš ze staré báje o Argonautech. Znovu v ní ožívá jedno z velkých mýtických témat a na půdě Burgundska nabývá institucionalizované podoby. Ve výtvarné podobě zobrazil H. Bosch (*La nef des fous*)

³⁸ „Les hommes craignaient encore ,le néant de l'existence (...)‘, mais ce néant n'est plus reconnu comme terme extérieur et final, a la fois menace et conclusion. Il est éprouvé de l'intérieur, comme la forme continue et constante de l'existence.“ in Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Gallimard, Paris, 1972, str. 27.

³⁹ „Elle est là, au coeur des choses et des hommes, signe ironique qui brouille les repères du vrai et du chimérique, gardant à peine le souvenir des grandes menaces tragiques – vie plus trouble qu'inquiétante, agitation dérisoire dans la société, mobilité de la raison.“ in Michel Foucault: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Gallimard, Paris, 1972, str.55.

nerozumem, ba dokonce se rozumu vysmívá. Šílenství zde může být formou vyššího rozumu či způsobilostí, šílenství je skutečným poznáním. Šílenec je ve své nevinné naivitě držitelem skryté pravdy v její celkové podobě, kterou člověk rozumu zachycuje jen útržkovitě, a o to více se mu zdá znepokojivá a podivná. Lear tak rozumí, že blázen může být více moudrý a způsobilý než sám král. V té době šílenství ještě nebylo světem zatracováno a pronásledováno. Blázni byli často posli pravdy, jak se můžeme dočíst například u Shakespeara či Cervantese. Jejich projev nebyl ještě v každodenní praxi středověku umlčován. Přece ale jsou již izolovaní čekající na lékařské vymezení a zvláštní péči.

Osvícenství již striktně rozlišuje mezi nerozumem a šílenstvím. Nerozum je se studem zakrýván, zatímco šílenství je chváleno, alespoň z počátku. Na konci renesance je šílenec každodenní lidskou zkušeností, jakýmsi samozřejmým doprovodem rozumu, a společnost se k němu chová až podivně pohostinně. To je ale snad jen jakýmsi „klidem před bouří“. „Nalodování“ společností vyvržených osob je nahrazeno jejich „internací“ na pevnině.⁴⁰ Loď v podobě unikavé a absolutní hranice teď pevně „zakotvila“ mezi lidmi. Roku 1656 byla zřízena první Všeobecná nemocnice⁴¹, jejíž účelem ovšem není léčit, ale jedná se o instanci zjednávající pořádek a řád, jak si to žádal monarchistický režim.⁴² Měla převzít dohled nad chudinou a společenským nešvarem, tj. všemi nezajištěnými nuzáky, povaleči a žebráky, zhýralci, rouhači, nemocnými, jež trpěli chorobou léčitelnou i nevléčitelnou, trpící chorobou pohlavní, homosexuály, a konečně také osobami označenými za nerozumné, slabomyslné, dementní či šílené. Internace této části obyvatelstva je všeobecně spojena s bojem proti zahálce. Původním smyslem internace bylo vyčistit města během ekonomické krize 17. století od zahalečů a ochránit tak společnost před bouřemi. V době ekonomického růstu byli pak tito lidé využíváni jako levná pracovní síla.

Ekonomické hledisko internace protíná také hledisko mravní. Funkcí nemocnice bylo jednak držet „stranou“ určitou část obyvatelstva a

⁴⁰ Foucault mluví od přechodu od „l'embarquement“ k „l'internement“.

⁴¹ „Hôpital Générale“, Lecrerc, S. a kol: *Abécédaire de Michel Foucault*, collection Abécédaire n°1, Édition Sils Maria, 2004, str. 69.

⁴² Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Gallimard, Paris, 1972, str. 60 – 62.

zároveň ji i napravit. Počínaje osvícenstvím je šílenství pojímáno z mravního hlediska odsouzení zahálky a ze společenského hlediska, jemuž je práce bytostnou podstatou. Zatímco v renesanci se šílenství těšilo jakési imaginární svobodě, i když bylo odsouváno na okraj společnosti, osvícenská negace vyobcování spočívá v internaci. Nepracující není ani vyhnán ani trestán, ale internován, tzn. trestem je omezení jeho individuality a musí proto přijmout fyzický a mravní trest internace. Navíc podobně jako se lidé původně děsili nákazy lepry, i nyní vnímali ovzduší kolem nemocnice za kontaminované, šířící „chorobu“, tedy „nemravnost“ do svého okolí. Proto internací měli být příslušní co nejlépe izolováni od okolí. Strach z lepry tedy nabyl jen jiné podoby.

Nemocnice ve své podstatě zastřešovala všechny, kteří se protivili klasickému kánonu. A protože osvícenství bylo především dobou rozumu, bylo za zdi nemocnice internováno zejména to, co se rozumu vymykalo či přičilo. Aby se rozum pevně ustanovil, musel určit svůj protiklad. „Celý ten dokonale uspořádaný svět chaosu je nyní jakousi Chválou Rozumu.“⁴³ Uvěznění šílenství v osvícenství nebylo sice jejich prvním uvězněním, ale tento počin je významný zejména tím, že se rozum tímto způsobem vymezil vůči nerozumu a tak byla i zformována dnešní struktura zkušenosti šílenství. Co je rozumné a co ne bylo určováno z hlediska právního, sociálního, potažmo teologického. Šílenství tedy není přirozeně určený fenomén, jasně determinovaný jednou pro vždy. Šílenství je fenomén velice lehce manipulovatelný. Společnost má tu moc zahrnout pod pojem „šílenství“ prakticky cokoli chce a to právem svrchovaného rozumu, jemuž je šílenství objektem.

Vývoj událostí v době osvícenství je rovněž epistemologickým posunem, který je taktéž implikován v Descartových *Meditacích*. Karteziánské gesto má v *Dějínách šílenství* zásadní význam. Je spjaté s rozdělením rozumu / nerozumu, kdy se rozumu vymezil vůči nerozumu a tak se před šílenstvím chránil. „Jestliže člověk ještě může být šílený, myšlení jakožto pohyb svrchované moci subjektu, který si klade za úkol vnímat pravdu, nemůže být šílené. Linie rozdělení je načrtnuta a brzy znemožní i tak

⁴³ Michel Foucault: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Gallimard, Paris, 1972, str. 53.

běžnou renesanční zkušenost, jako je nerozumný rozum a rozumný nerozum.“⁴⁴ Snoubení epostologie a policie pak zapříčinilo, že šílenství je vnímáno skrze etické odvržení zahálky. První etapa momentu „rozhodnutí“ začala podle Foucaulta už v polovině 17. století, a to výstavbou internačních zařízení a definitivně bylo pak „rozhodnuto“ v 18. století, jako důsledek vývoje, změn v oblasti jak společenské tak i duchovní a epistemologického posunu implikovaného již v karteziánském gestu.

Třetí a poslední etapa knihy pracuje tedy již s moderním pojetím šílenství, takovým jak jej známe z naší vlastní zkušenosti. Tímto posunem končí etapa uvěznění a začíná etapa exilu, ke které se váží další zásadní fakta: Na konci 18. století dochází badatelé k závěru, že nervové vzrušení způsobující pomatení je přirozeným důsledkem života, který jedinec vedl, je důsledkem jeho odklonu od přírody a jeho nezkrotnosti vášní a fantazie. Za jeho zaslepení je postižen pomatením mysli a tak se šílenství dostává do roviny provinilosti, mravní sankce a trestu, které osvícenství neznalo. Zaslepení již není podmínkou vzniku šílenství, ale psychologickým důsledkem mravního prohřešku. Zaslepení se mění v nevědomí, omyl v prohřešek. Člověk postižen šílenstvím je opětovně navrácen k přírodě, která je ale pevně spojena s morálním kodexem.

S tímto vývojem je zásadně spojena osobnost doktora Philipa Pinela, který poznal, že bestialitu v šílenství probouzí vnější vlivy, jako například soužití s kriminálními živly, nevhodný přístup personálu a podobně. Nemocnice se proto staly prostředím, kde se nerozumní mohli plně asimilovat mezi ostatní, věnovat se práci na zahradě, četbě aj. Uvěznění ale i nadále trvá, jen nabylo nové podoby. Renesanční zkušenost nerozumu byla redukována na pojetí šílenství čistě mravní. To vyžaduje zcela jiný lékařský přístup. Od této chvíle spadá šílenství pod lékařskou péči a podobně jako ostatní choroby je považováno za vyléčitelné. Úloha lékařů je rozšířena o morální a legální rámeček, skrze který je uvěznění ospravedlněno. Je tedy kladen důraz na svědomí, čistou mysl, nutnost dodržovat morální pravidla.

⁴⁴„Si l'homme peut toujours être fou, la pensée, comme exercice de la souveraineté d'un sujet qui se met en devoir de percevoir le vrai, ne peut pas être insensée. Une ligne de partage est tracée qui va bientôt rendre impossible l'expérience si familière à la Renaissance d'une Raison déraisonnable, d'une raisonnable Dérison.“ in Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Plon, 1961, str.58

„Azyl pozitivistického období, za jehož slavným zrodem stojí Pinel, není místem pozorování, diagnostiky a terapie, ale oblastí právní, kde je šílenec obviněn, souzen a odsouzen“ za své chyby, za které nese plnou odpovědnost. „Šílenství je trestáno azylem, i když je ve své psychologické podstatě nevinné. Šílenství až dodnes zůstalo uvězněno v morální rovině.“⁴⁵

Význam Descartova diskursu v období azylu a v moderním přístupu k šílenství je značně ambivalentní. V pasáži, kde Descartes uvádí na scénu zlomyslného démona⁴⁶, otevírá možnost totálního zešílení – šílenství zasahujícího i oblast čistého myšlení a matematických pravd. Descartes tedy pochybuje nejen o všem, co zprostředkovávají smysly, ale i o intelektuálních idejích, o všem kromě faktu čistého vědomí – *Cogito, ergo sum!* Cogito tedy uniká šílenství ne proto, že by se drželo mimo jeho dosah, ale protože akt Cogita platí, i jestliže jsem šílený. Šílenství je tedy jen případem myšlení, je jeho součástí. Descartův diskurs je tedy nezbytný k tomu, aby mohlo být šílenství spojeno s Cogito. Na druhou stranu bylo ale Cogito z tohoto důvodu odvoláno, aby mohla vzniknout psychologie jakožto přísná věda (netýkáje se psychoanalýzy S. Freuda).

Téma karteziánského gesta v *Dějínách šílenství* se tedy váže k momentu, kdy se rozum oddělil od nerozumu. Vedle projektu archeologie mlčení šílenství považuje Derrida tento moment za Foucaultův druhý zásadní projekt v jeho díle *Dějiny šílenství*. V momentě „rozhodnutí“ dochází k rozdvojení původně jednotného logu na rozum a nerozum. Původní logos je sice také charakterizován „racionalitou“, ovšem jinou, než je ta klasická. Tato je méně determinovaná a původní řecký logos neměl vlastně ani žádný protiklad. Právě v tomto „nerozděleném“, původním logu se pohybuje i Foucaultův jazyk, skrze něj „promlouvá“ šílenství. Rozluka, vyloučení jako takové, je spojeno se samotnou možností historie, s dějinností. Z toho plyne, že klasické odloučení nemá archetypální význam, je to jen příklad nikoli

⁴⁵ „L'asile de l'âge positiviste, tel qu'on fait gloire à Pinel de l'avoir fondé, n'est pas un libre domaine d'observation, de diagnostique et de thérapeutique; c'est un espace judiciaire où on est accusé, jugé et condamné. La folie sera punie à l'asile, même si elle est innocentée au-dehors. Elle est pour longtemps, et jusqu'à nos jours au moins, emprisonnée dans un monde moral.“ in Michel Foucault: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Gallimard, Paris, 1972, str. 523.

⁴⁶ „Genius malignus“ in Descartes, R.: *Meditace o první filosofii*, z fr. originálu přel. P. Glombíček, T. Marvan, P. Zavadil, OIKOYMENH, 2003, str. 26.

model. Přesto výjimečnost tohoto příkladu je veliká (viz kapitola 7). S tím souvisí také to, že jestliže existuje dějinnost rozumu obecně, pak historie rozumu není nikdy historií jeho původu, ale historií jedné z jeho figur.⁴⁷

Počáteční rozpad původního logu vyplývá již ze „Sokratovy uklidňující dialektiky“.⁴⁸ Sokrates se vymezil vůči tomu, co bylo oproti rozumu jiné, a ustal tak v jakési předkarteziánské jistotě. Sokrates se na rozdíl od sofistů opíral o jiný typ řeči. V jeho řeči byla pravda zároveň ideou, zatímco pravda v řeči sofistů byla pravdou vykonstruovanou⁴⁹, na základě které vytvořili i Sokratovu vinu. Připustíme-li, že tato diferenciacie existuje právě již od dob Sokrata, ono klasické rozdělení už nebude nic tak převratného, bude to jen vyjasnění něčeho dávno rozděleného. V opačném případě by klasické rozdělení nabíralo na své převratnosti. Tak i tak z toho ovšem vyplývá, že rozum musel odjakživa mít svůj protiklad, nehledě na to, kdy se vůči němu vymezil. Foucault tedy podle Derridy pracuje s myšlenkou o převratnosti klasického období, ovšem s tím, že historický proces vyloučení spadá do dějinné periodizace a tak sokratovská logika měla podle něj podobný dopad jako karteziánské Cogito. Moment tohoto karteziánského předělu nacházíme v *Dějinách šílenství* v kapitole *Velké uvěznění*.

⁴⁷ Derrida, J.: *Násilí a metafyzika*, z fr.originálu *L'écriture et la différence*, 1967, přel. J. Pechar, Filosofia, Praha, 2002, str.199.

⁴⁸ Derrida, J.: *Násilí a metafyzika*, z fr.originálu *L'écriture et la différence*, 1967, přel. J. Pechar, Filosofia, Praha, 2002, str.198.

⁴⁹ Persuase – vytvoření pravdy, persuasivní typ řeči - přesvědčování

5. Dějiny šílenství a karteziánské gesto

5.1. Velké uvěznění

Kapitolu *Velké uvěznění* otevírá Foucault odkazem k Descartovi a jeho dílu *Meditace o první filosofii*, které vyšlo prvně roku 1641 v latině a o šest let později i ve francouzštině. V *První meditaci* Descartes zachycuje změnu postoje k šílenství z filosofického hlediska, která se v 17. století udála ve společnosti v podobě definitivního vyloučení šílenství. V *První meditaci*, kde se Descartes snaží metodou pochybování dobrat věci, které jsou nezpochybnitelné a tedy absolutně jisté, začíná zpochybněním vlastních smyslů a tyto pochybnosti ho posléze přivedou až k myšlence, že by vlastně mohl pochybovat i o tom, že má ruce a celé tělo. To ovšem odmítá s tím, že takto by se podobal bláznům, jejichž mozek oslabila pára rozpínající se z černé žluči.⁵⁰ Myšlenku šílenství si zde vypůjčuje od Montaigna, ale tam, kde Montaigne předpokládá pádný argument, Descartes píše: „Oni jsou choromyslní a já bych nebyl méně nepřičetný, kdybych si z nich vzal příklad.“⁵¹ Tak byla ustanovena diference rozumu / šílenství. Šílenství je v Descartově pojetí absolutní odcizeností vůči rozumu a vytěsňuje ho mimo diskurs pravdy. Podle Descarta by tedy nemohla existovat ani možnost nietschovského šílenství u filosofa, zatímco Montaigne připouští alespoň možnost nerozumu v posedlosti. Descartes tak nenávratně vytěsňuje šílenství mimo rozum. Kdo myslí, nemůže být šílený. Kdo nemyslí, není člověk, je to šílenec. „Šílenství je nemožností myšlení.“⁵²

Descartes hraje také velkou roli při vyvstání určitého racia.⁵³ V *Rozpravě o metodě* píše, že rozum je právě tím, čím se člověk odlišuje od zvířat.⁵⁴ Vyvstání racia je sice jen jedním znakem celé historické struktury,

⁵⁰ Descartes, R.: *Meditace o první filosofii*, z fr. Originálu přel. P. Glombíček, T. Marvan, P. Zavadil, OIKOYMENH, 2003, str. 23.

⁵¹ Descartes, R.: *Meditace o první filosofii*, z fr. Originálu přel. P. Glombíček, T. Marvan, P. Zavadil, OIKOYMENH, 2003

„C'est sont les fous et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leur exemple.“ in Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972, str. 57.

⁵² Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Gallimard, Paris, 1972, str. 57.

⁵³ Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Gallimard, Paris, 1972, str. 58.

⁵⁴ Descartes, R.: *Rozprava o metodě*, z fr. originálu přel. Jan Laichter, Svoboda, 1992, I. část

kterou Foucault studuje, ale velmi významným. Descartes ve své filosofii postuloval mysl jako myslící substanci nezávislou na těle. Tuto druhou substanci, tj. mysl, myslící entitu, postuloval proto, že dokázal dojít k takovému závěru, ať už správnému či ne, že události v hmotném světě, a dokonce i ve velké části světa lidského chování a psychologie (například smyslové vnímání), jsou vysvětlitelné pomocí pojmů, jež pokládal za fyzikální, tedy jako věci, které narážejí jedna na druhou, odrážejí se atd. Člověk jako by byl podle jeho teorie rozdělen na mysl - Cogito a tělo. Podle Foucaulta je šílenství tak internováno „uvnitř vnějšku a vně vnitřku“, je záležitostí těla. Descartes ale záležitost těla rozšiřuje ještě o určitý omyl těla neutralizující šílenství v jeho originalitě, lehce pak sklouzne k tomu, aby udělal ze šílenství ne jen epistemologickou nedostatečnost - stejně jako z každého omylu - ale i nedostatečnost mravní. Šílenství se napříště již lehce stane neschopností vůle a hříchem. Zvláště na tento fakt upozorňuje Foucault, tj. abychom nešli stejnou cestou jako Descartes, což by nás odvedlo od Foucaultova záměru *Dějiny šílenství*. Karteziánské gesto Foucault vnímá jako filosofickou internaci šílenství, jako základnu pro další historické a politicko-sociální dění. O historickém smyslu jeho tvrzení, ale nelze bohužel s určitostí nic říct, protože bychom museli nejprve podrobit obsah Foucaultova filosofického diskursu interní a autonomní analýze a teprve poté, kdy se nám celek tohoto obsahu stane zjevným ve svém smyslu, mohli bychom ho přesně situovat v jeho historické formě. Postřehnout obsah jako celek je z naší perspektivy ovšem zcela nemožné, snad jen kdybychom se dokázali přiblížit k „nulovému bodu“, kde šílenství ještě splývá s rozumem. Klíčem k porozumění je nám ale zjevný smysl jeho díla, byť ho nemůžeme postřehnout v jeho celistvosti a tedy i v jeho filosofické intenci.

V 18. století byl pojem šílenství determinován ze strany filosofie až ve chvíli, kdy opustil spekulativní rovinu předělu rozum / šílenství, který se jí zdál být neuchopitelný, a šílenství bylo ustanoveno protikladem rozumu. Podle Foucaulta to byl právě Descartes, kdo ve filosofickém diskursu vyloučil šílenství z oblasti rozumu a zároveň tak předznamenal ustanovení šílenství jako jeho protikladu. V první chvíli, kdy se setkáváme s Descartem a jeho filosofickou internací šílenství, je jeho vymezení se vůči šílenství velmi

bezprostřední. Pociťuje ho jako nepříjemný fakt na poli jistoty racionálního subjektu a tak jej rázným gestem odmítá: „šílený je ten, kdo pozbyl rozum.“⁵⁵ Tato hluboká propast mezi rozumem a šílenstvím definuje prázdný prostor, ve kterém se můžeme shledat s příznaky, které vypovídají o vlastním šílenství. Tato propast je tedy právě momentem „rozhodnutí“, vztyčením hranice mezi rozumem a šílenstvím, kde je na jedné straně negativita – absolutní nemožnost teoreticky determinovat šílenství, otevřená propast, kterou se rozum chrání před šílenstvím a tedy šílenství jakožto protiklad rozumu, a na druhé straně je nerozum, který se nám ukazuje jako drobné pochybnosti o vlastním rozumu, jako bezprostředně určitelné příznaky šílenství, jako existující protiklad nerozumu.

Zatímco v renesanci bylo šílenství posedlostí přicházející z jiného světa, zachycené například v díle H. Bosche, šílenství v osvícenství je chápáno jako nerozum, jako absence rozumu, jinak řečeno: osvícenský Nerozum je chápán jako opak rozumu. Přechod od první části knihy ke druhé může být tedy rovněž předělem mezi nerozumem a šílenstvím. Tento předěl je pevně daný a trvalý. Nerozum je objektem každodenní praxe, je vytěšňován ze společnosti jako nepřírozený fenomén, zatímco šílenství je objektem poznání, objektem lékařských analýz a je vnímáno jako fenomén jsoucí v harmonii s přírodou. Sociální a lékařská zkušenost jsou dvě rozdílné oblasti, ale přesah nerozumu a šílenství poukazují na jejich strukturální souvislost. „Internace nebyla v žádném případě gestem lékařské praxe a jinak tomu nebylo ani z hlediska lékařské praxe v době azylu“⁵⁶, ale v hloubi tohoto aktu najdeme strukturální spojitost obou procesů. Na jedné straně tu máme strukturální jednotu, kterou zkušenost šílenství reflektuje, na druhou stranu konkrétní předěl mezi nerozumem a šílenstvím. Zkušenost šílenství je tou základní a hlubokou zkušeností osvícenství, zkušeností šílenství jakožto „prázdne negativity rozumu“⁵⁷. Jen skrze tuto zkušenost může člověk nahlédnout původní předěl mezi praxí a diskursem, která člověku umožňují reflexi klasického Nerozumu jakožto základu. „Klasický Nerozum (šílenství jakožto

⁵⁵ Gros, F.: *Foucault et la folie*, Vendôme Impressions, Vendôme, 2004, str. 65.

⁵⁶ Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Plon, 1961, str. 189.

⁵⁷ Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Plon, 1961, str. 267.

nic), to je samotný předěl mezi nerozumem ze společenského hlediska a šílenstvím z hlediska lékařského.“⁵⁸

Tato hranice se pak v praxi projevuje tak, jak bylo popsáno v přecházející kapitole: Dochází k výstavbě internačních zařízení, které mají za úkol uzavřít určitou část společnosti a tak eliminovat nesrovnalosti ve společenském řádu, odstranit jeho závady (kriminalitu, zahálku) a ovládnout to, co je z hlediska společnosti považované za nepřirozené. Negativní sociální praxe (uzavírání, eliminace, potlačení, ovládnutí) směřovaná proti negativním faktorům ve společnosti (nesrovnalosti, závady, nepřirozenost) ukazuje na to, že člověk 18. století si uvědomuje klasický Nerozum jakožto skryté Nic. Mohlo by se zdát, že cílem této negativní sociální praxe je potlačit určité negativní bytí, ale opak je pravdou. Jde o to, potvrdit existenci ne-bytí šílenství. S negativitou šílenství se tedy setkáváme na poli filosofické reflexe rozporem mezi běžným vnímáním šílenství a jeho zkoumání z hlediska medicíny, která naráží na obtíže při racionální klasifikaci jeho forem. Podle Foucaulta negativní sociální praxe rozhodně není sankcí za zhýralost vůči sociálnímu řádu a rovněž tak není sankcí za pomatení mysli, ale je naopak tvůrcem tohoto negativního fenoménu⁵⁹. Šílenství je tedy spíše výsledkem sociální praxe, než jeho příčinou. Osvícenství je dobou, kdy je prostor zastřešující fenomén „nelidskosti“ naplněn novým obsahem, je to Nerozum, který je uzavřen za zdi Všeobecné nemocnice a který je napříště tím, co je ze společnosti definitivně vyloučeno.

Osvícenský rozum se rodí na poli etiky a Nerozum je tedy možný jen na základě etické volby.⁶⁰ Nicméně výsledek této volby je již daný, je to Nerozum, kdo se proviňuje proti etice. Není jen tím, co je nemorální, ale i tím, kdo si tuto nemorální dimenzi zvolil. Nerozum je slabostí vůle. Foucault píše: „Šílenství není nemocí, ale špatnou vůlí.“⁶¹ Proto má v osvícenství šílenství potažmo Nerozum vždy negativní statut, je ztělesněním chyby, zločinu, lži. Navíc hovoříme-li o individuální vůli, je zřejmé, že rozlišení rozumu a nerozumu se odehrává na poli subjektu. Subjekt je touto vůlí a

⁵⁸ „La Dérison classique (la folie comme rien), c'est le partage même d'une déraison sociale et de la folie médicale.“ in Gros, F.: *Foucault et la folie*, Vendôme Impressions, Vendôme, 2004, str. 51.

⁵⁹ Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Plon, 1961, str. 94.

⁶⁰ Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Gallimard, 1972, str. 157.

⁶¹ „La folie n'est pas maladie, elle est une volonté mauvaise.“ in Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Plon, 1961, str. 151.

zároveň je i za tuto vůli odpovědný. Jestliže se tedy subjekt vykazuje špatnou vůlí, hovoříme o i špatném subjektu jako takovém. Osvícenský Nerozum je ve své krajnosti ztotožňován s animalitou⁶². Nerozum je proto prezentován na veřejnosti jako něco nelidského a stejně tak i nelidským způsobem je s ním v internaci zacházeno. Animalita ale není výsadou Nerozumu, tkví v nitru každého člověka, je krajní hranicí jeho přirozenosti.⁶³ Je tedy něčím přirozeným, byť negativním. Až do renesance byla známkou sakrálního přesahu k jinému světu, v osvícenství je ale zuřivým projevem svobody destruktivní moci, která zasahuje do přirozeného řádu. Animalita je tedy něčím, co se staví proti přirozenosti. Tak jako říkáme, že animalita je krajností lidskosti, je zároveň i Nerozum krajní hranicí rozumu. Nerozum je tedy stále přítomnou a původní možností postavit se mimo pravdu bytí.⁶⁴ Šílenec tedy představuje na jednu stranu negativní princip rozumu, neboť je takovou formu bytí, která existovala před momentem „rozhodnutí“, tedy před tím, než se člověk ustanovil jakožto tvor rozumný a byl ještě v kontaktu s původní negativní animalitou. Je ale zároveň i pozitivním principem nerozumu, protože animalita, jakožto chyba skutečného bytí, mu je přirozeně daná a člověk může tedy vinit jen sám sebe ze všech morálních nedostatků. Šílenství je tedy ve své hluboké podstatě nevinností. V jeho celkové podobě je ale jako nevinnost ztělesněním viny.⁶⁵

Na jedné straně tu máme tedy filosofický problém rozlišení šílenství a rozumu jakožto podstaty, který se dostal do popředí zároveň s faktem, že šílenství z hlediska teoretické vědy není možné přesně definovat. Na druhou stranu tu pak vyvstává problém poznání na poli medicíny týkající se jednotlivých přirozených forem šílenství. Lékařská věda si klade za cíl šílenství přesně determinovat, a to za použití abstraktních analýz a bez vědomí toho, kdo je jejich objektem. Zrod psychiatrie jakožto přísné vědy se odehrál právě v intervalu klasické doby, za zdmi Všeobecné nemocnice.

⁶² Lecrercro, S. a kol.: *Abécédaire de Michel Foucault*, collection Abécédaire n°1, Édition Sils Maria, 2004, str. 5-7.

⁶³ Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Plon, 1961, str. 166

⁶⁴ Gros, F.: *Foucault et la folie*, Vendôme Impressions, Vendôme, 2004, str. 62

⁶⁵ Gros, F.: *Foucault et la folie*, Vendôme Impressions, Vendôme, 2004, str. 63

5.2. Psychiatrie jakožto věda

Foucault tedy hovoří o historii šílenství v době osvícenství. Aby tuto historii mohl vůbec uchopit, musí sestoupit až k samotnému „nulovému bodu“, kdy nerozum nebyl ještě ovládnut ze strany rozumu a nebyl prostřednictvím jazyka objektivizován. V opačném případě by Foucaultovo dílo pozbylo hlavní hodnotu a stalo se jasným popisem dějin šílenství z hlediska psychiatrie - právě tím, čím tato kniha podle Foucaulta být nemá. Dnešní pojetí šílenství bylo zformováno v časovém intervalu od konce 16. století do počátku 19. století, kdy byly položeny základy lékařské specializace na lidskou duševní oblast a následné praxe v tomto oboru. Jedná se tedy o počátek pozitivistické psychiatrie, která předchází revoluci Sigmunda Freuda. Foucault se snažil hlavně ukázat, že šílenství je objekt vnímání v určitém sociálním prostředí, které v průběhu dějin mění svou tvář. Šílenství tedy není fenomén přirozený, ale sociální, to znamená, že existuje jen ve společnosti. Tak jeho dílo svým způsobem pokládá choulostivou otázku, zda počátek psychiatrie má skutečně vědecký status a ukazuje práci psychologů, psychiatrů a vůbec historii psychologie jakožto vědeckého oboru jako značně ambivalentní.

Navíc se zdá, že všechny velké zvraty, které se od 19. staletí na poli psychiatrie odehrály, zpochybňují její moc, vědění a jedinečné právo na pravdu o šílenství. Foucault dokonce hovoří o „anti-psychiatrii“, která prochází samotným nitrem moderní psychiatrie, uvádí v pochybnost její pojetí šílenství a vůbec zpochybňuje psychiatrii jakožto vědu. Kolem roku 1959 se zvedla kritika reagující na současné pojetí duševní nemoci a zpochybňující psychiatrii jakožto patogenně smýšlející. Byla sice roztříštěna do více proudů, ale vycházela z jednoho základu, směřující ani ne tak proti psychiatrické praxi, nýbrž proti jejímu myšlení. Působišťem „anti-psychiatrického“ proudu byly zpravidla ty země, kde psychoanalýza měla tendenci normalizace neo-freudovského dogma, nebo kde psychiatrie, byť dynamická věda, ustrnula na „mrtvém bodě“. Každopádně všechny „anti-psychiatrické“ proudy byly poznamenány diskursem směřujícím od antikolonismu k transkulturní antropologii a Sartrově filosofii. Osobnostmi

tohoto proudu jsou například antropolog Gregory Bateson, psychiatr David Cooper, Donald Laing a další. Šílenství podle jejich teorie není nemoc, ale historie určitého průběhu událostí, přechodu nebo situace, ve které je schizofrenie nejvyšším završením, protože vyjadřuje šílenství v podobě sociálního nebo rodinného odcizení. Tato historie se vyznačuje bojem a následným vítězstvím té části, která utvořila alianci pod záštitou rozumu a dala za vznik oboru psychiatrie. Vše ostatní, co bylo označené za „Jiné“, bylo následně odsunuto do pozadí.⁶⁶ Nutno dodat, že zatímco „anti-psychiatrické“ proudy aktivně bojovaly za změny v této oblasti, Michel Foucault setrval vždy jen na teoretické rovině.

Foucault sám vznik psychiatrie komentuje takto: „Západní člověk se nemohl ustanovit ve svých vlastních očích jako objekt vědy, neuchopuje se v nitru své řeči a dává se jí jen tím, že potlačuje sám sebe.“⁶⁷ Fenomén šílenství je charakteristický svou vlastní svobodou a proto nemůže být ve skutečnosti nikdy uchopen jako celek. V rámci své svobody vstupuje šílenství v osvícenství do své diskursivní pravdy, ovšem tak, že je k tomuto vstupu vedeno mechanismem medicíny a aktivně se tak podílí na zřeknutí se účasti na objektivní pravdě. Osvícenská zkušenost šílenství má etický rozměr, který v moderním pojetí přechází v rozměr antropologický, kdy je šílenství definitivně stanoveno jako protipól rozumu a jeho objekt. Objektivizace bylo tedy vlastně dosaženo skrze postupné omezování svobody šílenství. Šílenství v moderní době zároveň již není iluzí, která je mu základem, jak tomu bylo v osvícenství, ale zlovůlí, která se projevuje jako abnormální chování. Člověk tedy „svou“ vědeckou pravdu ustanovil na základě vztahu člověk a šílenství. Foucault říká: „Ze zkušenosti s nerozumem se zrodily všechny psychologie a dokonce sama možnost psychologie.“⁶⁸ Ta ustanovila člověka subjektem, skrze který se ozřejmuje „jeho“ pravda., tj. pravda objektivní, pozitivistická,

⁶⁶ Roudinesco, E.: *Lectures de l'histoire de la folie (1961 - 1965)*, introduction, s.16 in: Roudinesco, E., Ganguilhem, G., Postel, J., Bing, F., Farge, A., Quérel, C., Pirella, A., Major, R., Derrida, J.: *Penser la folie, Essais sur Michel Foucault*, Éditions Galilée, 1992

⁶⁷ „L'homme occidental n'a pu se constituer à ses propres yeux comme objet de science, il n'est pris à l'intérieur de son langage et ne s'est donné en lui que dans l'ouverture de sa propre suppression: (...)“, in Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Plon, 1961, str. 199.

⁶⁸ „De l'expérience de la Dérison sont nées toutes les psychologies et la possibilité même de la psychologie.“, in Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Plon, 1961, str. 199

nutná a přirozená. „Medicína jakožto věda o individuu pak vznikla na základě integrace smrti do medicínského myšlení.“⁶⁹

Před 18. stoletím šílenství nebylo ještě systematicky internováno a bylo považováno za omyl nebo iluzi. Dokonce ještě na počátku osvícenství bylo považováno jen za pouhou chiméru. Mohlo se volně pohybovat v přirozeném prostředí a až na extrémní, nebezpečné formy nebylo ze společnosti vydělováno a uzavíráno do internace. První terapeutická praxe byla spojena s přírodou a nikoliv nemocnicí, jak by se dalo předpokládat. Příroda je pokládána za jedinou jasně rozpoznatelnou pravdu, která má šílence zbavit jeho omylu a chiméry. Učenci v této oblasti doporučovali cestování, procházky, odpočinek, odklon od městského stylu života, který člověka od přírody odděluje. Léčba šílenství jakožto omylu spočívala v redukci jeho omylu, přičemž omyl šílence byl zvláštním případem omylu. Rozdíl mezi omylem šílence a omylem člověka zdravého rozumu nespočívá v extravaganci samotné myšlenky, přičemž právě tato extravagance je vrcholným efektem šílenství, ale ve způsobu, jakým můžeme tento omyl překonat, tedy redukovat. Šíleným je ten, jehož omyl nemůže být překonán pomocí důkazu, neboť důkaz pro něj není nositelem pravdy. Proto nebylo usilováno dokázat šílenému pravdu tímto způsobem, ale naopak přetransformovat pravdu tak, aby jeho omyl byl uveden v platnost i v diskursu pravdy a byl tak zároveň odstraněn. Toto překonání omylu se tedy dělo na poli ireality, divadla, které tvořilo pravdu na základě inverze pravdy: „jako by“. V rámci analýzy metody léčby šílenství jakožto omylu prostřednictvím transformace reality upozorňuje Foucault na výpověď: „Nejsi král.“ Ztotožnění se s postavou krále se mu totiž zdá být jádrem tohoto pojetí a léčby šílenství.⁷⁰ Navíc zde odkazuje i k Descartovu tvrzení v *První meditaci*, kde šílenství je reprezentováno myšlenkou že „jsem král“ nebo „mám tělo ze

⁶⁹ „de l'intégration de la mort dans la pensée médicale est née une médecine qui se donne comme science de l'individu“, in Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Plon, 1961, str. 199

⁷⁰ Foucault, M.: *Le pouvoir psychiatrique*, Cours au Collège de France (1973 - 74), Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana ; par Lagrange J., Gallimard le Seuil, 2003, str. 131.

skla“⁷¹. Jedná se o dva typy omylu, které jsou až do konce 18. století považovány za absolutně shodné vjemy, popisující šílenství jakožto omyl.⁷²

Na začátku 19. století je šílenství již striktně vězněno v internačních zařízeních. A nebylo jich málo. Takové internační zařízení bylo vybudováno u každého většího města. Tento zlom je způsoben tím, že šílenství již není posuzováno z hlediska omylu, ale z hlediska běžné praxe chování a toho, co je či není považované za normální. Už není nahlíženo jako pomatení mysli, ale jako porucha v oblasti chování, vůle, pocitování vášní, rozhodování se a způsobu svobodného projevu. Stručně řečeno: „Už se neukazuje na ose pravda – omyl – vědomí, ale na ose vášně – vůle – svoboda“.⁷³ Léčba se posunula do oblasti aktivní terapie. Foucault hovoří o „léčbě pomocí morálky“ používající metodu dohledu, strachu, ponížení a souzení. Tato metoda usiluje navrátit pomatence k morálnímu kodexu, obnovit u něj běžnou praxi chování a probudit u něj lítost nad svými přečiny, stesk a touhu vrátit se ke své rodině a přátelům. Léčebná zařízení si ponechávají svou úlohu z konce 18. století, která spočívala v objevování pravdy o mentální nemoci, v minimalizování v okolí pomatence všeho, co by mohlo jeho nemoc zastírat, směřovat s něčím jiným, toho, co ho odlišuje, co pomatení smyslů způsobuje a dále udržuje. Nemocnice se navíc stává místem určité kontradikce. Na jedné straně tu máme šílenství, narušenou vůli, zvrhlé vášně a na straně druhé tu máme správnou vůli a ortodoxní formy vášní. Střet mezi těmito protipóly je zásadní, dokonce je i žádoucí, a má za následek jednak to, že ochablá vůle, která by dost dobře mohla zůstat neuchopitelnou, protože se neprojevuje jako žádná jasná forma šílenství, se bude jednoho dne protivit vůli lékařské vědy. Dalším následkem je to, že z toho vyplývající konflikt povede ku prospěchu vůle lékařské vědy a k potlačení narušené vůle⁷⁴. Léčba je tedy směšně založena na procesu opozice, konfliktu a dominance lékařské vědy. Nemocnice 18. století, místo kde byli nerozumní diagnostikováni,

⁷¹ Descartes, R.: *Meditace o první filosofii*, z fr. Originálu přel. P. Glombíček, T. Marvan, P. Zavadil, OIKOYMENH, 2003, str. 23.

⁷² Foucault, M.: *Le pouvoir psychiatrique*, Cours au Collège de France (1973 - 74), Édition établie sous la direction de Ewald F. et Fontana A. ; par Lagrange J., Gallimard le Seuil, 2003, str. 132.

⁷³ (...), elle s'inscrit non plus sur l'axe vérité-erreur-conscience, mais sur l'axe passion-volonté-liberté.“ in Foucault, M.: *Résumé des cours 1970 – 1982*, Conférences essais et leçons du Collège de France, Juilliard, 1988, str. 56.

⁷⁴ Foucault, M.: *Résumé des cours 1970 – 1982*, Conférences essais et leçons du Collège de France, Juilliard, 1988, str. 57.

klasifikování, místo v bezprostřední blízkosti přírody, se stala uzavřeným polem pro konflikt, který znamenal vítězství rozumu a podmanění nerozumu. Léčebná praxe v podobě izolace, morálního kárání v soukromí i na veřejnosti, tresty fyzické (sprcha, práce) či morální (zesměšnění, ponížení), zotročování pacientů ze strany lékařů, to vše mělo podle Foucaulta jediný účel - ovládnout šílenství. Ovládnutí šílenství medicíně pak také dovoluje zjevovat pravdu o šílenství – samozřejmě v diskursu pravdy rozumu - a určovat zároveň tak i jeho bytí.

Na konci 18. století byl definitivně přerušen dialog mezi rozumem a nerozumem. Rozum se absolutně vymezil vůči nerozumu, ustanovil se sám v logu a odňal tak nerozumu jakákoli práva na řeč, tj. umlčel jej. Jazyk přestává být v intimním vztahu s věcmi, ale je instrumentem myšlení, které reprezentuje a zároveň nad touto reprezentací panuje. Řeč se tak stala výsadním právem rozumu a jazyk psychiatrie pouhým „monologem rozumu o šílenství“. Na počátku 19. se medicína definitivně zmocňuje pravdy o šílenství. Tento posun je důsledkem dvou historických faktů. Jednak vyplývá z nároků sociálního řádu požadujícího ochranu před chaosem a nebezpečím ze strany šílenství a jednak z nutnosti oddělit šílenství od ostatních nemocí, aby mohla být léčebná praxe dále zdokonalována. *Esquirol* hovoří konkrétně o pěti důvodech, proč došlo k izolaci šílenství⁷⁵: 1. posílit osobní jistotu v šílenství a jistotu jejich rodin, 2. osvobodit šílenství od vnějších vlivů, 3. zvítězit nad odporem, který šílenství vůči rozumu klade, 4. podrobit šílenství lékařskému režimu, 5. vštípit šílenství nové morální a intelektuální zásady. Vidíme, že ve všech případech se jedná o akt svrchované moci, o ovládnutí šílenství, snahu neutralizovat všechny formy moci, které by na něj mohly působit z vnějšku, podrobení šílenství pravidlům rozumu.

Lékaři sice neurčili hranici mezi rozumem a šílenstvím, ale od 19. století tuto hranici trvale udržovali a respektovali. Lékař jakožto tvůrce pravdy o šílenství se napříště rozplyne v diskursu poznání, ve kterém nachází zároveň i své právo na tuto pravdu. Je to právě on, kdo je v bezprostřední blízkosti šílenství, kdo je držitelem vědeckých poznatků, podobně jako v oboru biologie nebo chemie. Odtud pak plyne výsadní právo lékařů na

⁷⁵ Foucault, M.: *Résumé des cours 1970 – 1982*, Conférences essais et leçons du Collège de France, Juilliard, 1988, str. 65.

rozhodování v této oblasti. Ve druhé polovině 19. století jsme svědky uvedení v praxi nových metod sloužících k diagnostice nemoci a tyto metody se protínají i s metodami používanými v oblasti organických nemocí. Výsledkem je zdokonalení diagnostických metod a přesnější rozlišení symptomů mentálních poruch, které jsou však ale odsunuty do oblasti nemocí organických. Od této chvíle přebírá lékař statut poznávajícího subjektu a nemocný statut poznávaného, poznatelného objektu.

Před těmito všemi okolnostmi, které tento vývoj určily, byl zásadním faktem vznik absolutního práva ze strany toho, co je považované za normální, nad tím, co ne. Tímto právem může rozum rozhodovat o tom, co považuje vůči sobě za chaotické, pomatené (halucinacemi, iluzemi, fantazií), či deviantní. To jsou tři zásadní pilíře, na kterých stojí teorie o šílenství jakožto poznatelném objektu z hlediska medicíny. Ta šílenství pojala jako nemoc a zbavila jej veškeré moci a vědění. Medicína si připisuje veškeré vědění o tom, co je to šílenství. Ona sama zpravuje šílence o jeho nemoci. Ona jeho stav posuzuje, soudí a zasahuje. Na to má výsostné právo, právo toho, kdo vévodí diskursu poznání. Jak ale vůbec došlo k tomu, že právě diskurs poznání je tím určujícím?

5.3. Cesta za poznáním

Vůli k vědě, jejíž tradice byla započata již Platonem, Foucault připodobňuje k Nietzschevě vůli k moci. Ze strany psychologie je tato vůle určena zvědavostí, potřebou ovládat nebo přizpůsobit věděni tomu, co je z psychologického hlediska přijatelné, úzkost tváří v tvář neznámému, co není přesně určené a vymezené. Všechny tyto determinanty jsou určené z hlediska doby, historických okolností, způsobu myšlení, teorií, potřeb a systému hodnot. Tím, že Michel Foucault nahlíží na dějiny psychiatrie a na historii vůbec z jiné perspektivy, objevuje mnoho nesrovnalostí, které otřásají základy doposud tak sebevědomé vědy, která během časového intervalu od 17. do 19. století ustanovila šílenství jakožto duševní nemoc. Rekonstrukce historických událostí v knize *Dějiny šílenství* ho vedou k závěru, že pro tento vývoj událostí existuje jedno jediné zdůvodnění, které dokonce překračuje všechny zmíněné paradoxy v dějinách morálky. Tato teorie je niterně spjata se vztahem člověka k sobě samotnému, k pravdě, dějinám pravdy a věděni vůbec a uvrhnutím v zapomnění starověkého učení *epimeleia heautú*⁷⁶, které jsme převzali z antické tradice a po tisíciletí uchovávali. Moderní člověk je ale „bytost empirická a proto sobě odcizená“ (*Slova a věci*). A protože právě člověk je tím, kdo poznává, a nikoliv již diskurs jako v osvícenství, klade si Foucault otázku: „Co umožňuje toto poznání a jaká je přirozenost tohoto lidského poznání?“, což zároveň stanovuje jako transcendentální podmínku psychologického determinismu. V této souvislosti se dále ptá po historii lidského poznání a po samotném bytí myslícího subjektu, přičemž tato otázka vyplývá ze samotného vztahu transcendentálního a empirického poznání. Staví vedle sebe myslící subjekt osvícenství a moderní Cogito, přičemž Descartova originalita spočívá právě v tom, že v sobě objevil uzavřený subjekt, který má, spíše než k předmětnosti světa, blíže k sebepoznání a pokládá ho také za mnohem jistější.⁷⁷

Věděni, které považujeme za vědecké, definoval Foucault takto: „Věděni považované za vědecké předpokládá, že pravda existuje všude, na

⁷⁶ *epimeleia heautú* - „péče o sebe“

⁷⁷ Descartes, R.: *Rozprava o metodě*, z fr. originálu přel. Jan Laichter, Svoboda, 1992, str. 105.

všech místech, a vždy, v každé době.⁷⁸ Někdy je pravda uchopitelná snáze a jindy obtížněji, to záleží na nástroji a hledisku, které při odkrývání pravdy zvolíme, ale obecně je pravda stále a všude kolem nás, neexistuje žádná „černá díra“, která by byla její absencí. Tato pravda je přístupná každému, kdo disponuje patřičnými nástroji, kategoriemi myšlení a jazykem, nutným pro její formulování. Pravda není vědeckému diskursu nikdy natolik vzdálená či skrytá, aby ji nebyl s to odkrýt, ale na druhou stranu nám tato pravda není nikdy natolik blízko a natolik zřejmá, abychom si čas od času nepoložili otázku: „Kdo vlastně ve skutečnosti jsem?“ Tato otázka nás odkazuje k jiné pozici pravdy, k pravdě mnohem původnější, archaické, která byla postupem doby vědeckou demonstrativní pravdou zakryta nebo odsunuta do pozadí. Tato pravda ovšem není pro nás všude a vždy uchopitelná, naopak se vyjevuje jen někdy (například v období krize), jen někde (zde Foucault odkazuje k Delfské věštírně) a jen někomu, lidem považovaným za její posly (věštcí, slepci, prostomyslní, blázni atd.). Její odkrývání není otázkou metody, která je zásadní pro Descarta při cestě k nejvyššímu stupni poznání a tedy k pravdě, ale je otázkou strategie (rituály). Tato pozice pravdy se objevuje v podobě určité události. Foucault tedy rozlišuje pravdu, která je konstantní a pravdu jakožto událost a zároveň tak ukazuje ambivalentnost západních dějin pravdy.⁷⁹ Pravda – událost, a to je důležité, není nahlédnutelná cestou poznání. Ve chvíli, kdy v dějinách tato cesta a vědecký diskurs vůbec zaujmou výsadní postavení, je tato pravda odsunuta do pozadí.

Dějiny vědeckého poznání usilovaly podle Foucaulta vždy o naplnění dvou požadavků: Jednak bylo žádoucí, aby každý objev byl nejen přesně určen místně a časově, ale aby byl i někomu „přisouzen“, jakožto svému objeviteli. Obecné a kolektivní jevy jsou pak často opomíjeny, jsou zahrnovány pod souborný název jako například „tradice“ a ve vztahu k originalitě vynálezce jsou hodnoceny jako silně zaostávající, ba dokonce jsou nahlíženy jako překážky bránící subjektu v cestě k pravdě. Tento požadavek je tedy spjatý s principem suverenity subjektu aplikovaným na

⁷⁸ „Le savoir scientifique suppose qu’il y a partout, en tout lieu et tout le temps, de la vérité.“ in Foucault, M.: *Le pouvoir psychiatrique*, Cours au Collège de France (1973 - 74), Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana ; par Lagrange J., Gallimard le Seuil, 2003, str. 236.

⁷⁹ Foucault, M.: *Le pouvoir psychiatrique*, Cours au Collège de France (1973 - 74), Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana ; par Lagrange J., Gallimard le Seuil, 2003, str. 237.

dějiny vědění. Druhý požadavek nám už neumožňuje zachránit subjekt, ale pravdu, přičemž aby pravda nebyla ohrožena dějinami, je nezbytné nikoli aby pravda v dějinách konstitovala sebe sama, ale pouze aby se během nich odhalovala. „Dějiny pravdy by byly v podstatě zpožděním pravdy, nebo jejím pádem - anebo mizením překážek, jež jí až dosud bránily vyjít na světlo.“⁸⁰ Historická dimenze vědění je vždy ve vztahu k pravdě negativní. Foucault si je zároveň vědom, že historie je vždy současně historií smyslu a historií Rozumu obecně. Jestliže tedy neexistuje nic, co by se mohlo odehrávat mimo strukturu smyslu a Rozumu, Derrida míní, že Foucault za účelem realizace svého projektu, tj. rekonstrukce dějiny fenoménu odehrávajícího se mimo strukturu rozumu, si, i když má v úmyslu pravý opak, tuto negativitu podmaňuje. „Historie pravdy je tedy historií ekonomie této negativity.“⁸¹ Tato negativita je nehistorickým základem historie, a proto se také *Dějiny šílenství* odehrávají v ahistoričnu, ve smyslu jaký by měly pro klasickou filosofii. Zde se pak nabízí otázka, co je tedy základem této klasické filosofie, jež položila základy daného historického vývoje? Podle Foucaulta je to právě karteziánské gesto.

Tady Derrida Foucaultovi vyčítá, že klasické rozdělení loga a zároveň tak vytěsnění rozumu není archetypálního charakteru, ale takovéto rozdělení proběhlo i v antice, v souvislosti se Sokratovou dialektikou, jak Foucault konec konců sám přiznává. Nicméně svou teorii zakládá na jedinečnosti zlomu, který se odehrál v době osvícenství a který zároveň Descartes potvrdil, nebo spíše předznamenal, ve své *První meditaci*. Foucault se v souvislosti s fenoménem šílenství pohybuje na poli fenomenologie, kde je smysl pojat vždy subjektivně a tak lze šílenství myslet jako objekt, přestože momentem „rozhodnutí“ ztrácí svou subjektivní strukturu. Vědomí šílenství je v jeho pojetí strukturováno v každé době jako souhrnná zkušenost disponující významem šílenství. Toto pojetí je ale současně odmítnutím jména problematického subjektu šílenství a jedná se tedy o zvláštní pojetí fenomenologie, která poutá jen objektivní moment.⁸² Díky

⁸⁰ Chomsky, N., Elders, F., Foucault, M.: *Člověk, moc a spravedlnost*, z angl. originálu *Human nature: Justice versus Power*, in *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, přel. O. Slačálek, INTU, 2005

⁸¹ Derrida, J.: *Násilí a metafyzika*, z fr. originálu *L'écriture et la différence*, 1967, přel. J. Pechar, Filosofia, Praha, 2002, str. 199 - 202.

⁸² Gros, F.: *Foucault et la folie*, Vendôme Impressions, Vendôme, 2004

fenomenologickému uchopení šílenství může Foucault hovořit o „zkušenosti bez subjektu“, která je velkým přínosem jeho díla. Derrida možná rozechvívá základy, na kterých tato teorie stojí, ale jeho připomínky rozhodně nemohou narušit tak pevný diskurs, který Foucault touto svou teorií otevřel a v přednáškách na Collège de France v roce 1982 dále upřesnil jednotlivé posuny a zlomy v dějinách pravdy a tak obhájl jedinečnost momentu klasického „rozhodnutí“.

Osvícenský rozum se rodí na poli etiky. Rozum je morálním soudcem, který vrhá šílenství do pozice objektu a činí ho za své počínání morálně odpovědným. Foucault píše: „Přelom mezi rozumem a nerozumem je rozhodnutím vůle, té nejniternější a možná i nejzodpovědnější, tedy subjektu.“⁸³ Otázka Nerozumu se tedy napříště stává zároveň otázkou subjektu. Navíc v kapitole *Velké uvěznění* Michel Foucault odkazuje k Descartovi, jehož filosofický počín sebral zásadní roli v dějinách pravdy. Karteziánské gesto v *Dějínách šílenství* v první řadě připomnělo a filosoficky oživilo antické *gnóthi seauton*⁸⁴ jakožto základající moment filosofického aktu, neboť Descartes postavil evidenci na samotný počátek, k samotným základům filosofie. Tato evidence je takovou evidencí, která se nám zjevuje, která se nám nějakým způsobem dává, která se dává našemu vědomí, aniž by připouštěla nějaké pochybnosti. Karteziánské gesto tedy postihuje onu znalost sama sebe, nebo minimálně znalost určité formy našeho vědomí. Z tohoto důvodu chápe Foucault tuto evidenci existence subjektu jako jedinečný princip přístupu k samotnému bytí. Říká: „Navíc to byla právě tato znalost sama sebe (už ne jako forma prověření evidence, ale jako forma nepochybnosti o mé existenci jakožto subjektu), která z „poznej sama sebe“ utvořila základní přístup k pravdě.“⁸⁵ Foucault si je samozřejmě vědom ohromné vzdálenosti mezi karteziánským gestem a sokratovským *gnóthi seauton*. Nicméně právě na základě tohoto karteziánského gesta mohl být od

⁸³ „le partage raison-déraison s'accompli comme une option décisive où il y va de la volonté la plus essentielle, peut-être la plus responsable, du sujet.“ in Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Plon, 1961, str. 157.

⁸⁴ *gnóthi seauton* - „poznej sám sebe“

⁸⁵ „De plus c'était bien cette connaissance de soi-même (non plus sous la forme de l'épreuve de l'évidence mais sous la forme de l'indubitabilité de mon existence comme sujet) qui faisait du „connais-toi toi-même“ un accès fondamental à la vérité.“ in Foucault, M.: *L'hérméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981 - 82), Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana ; par Frédéric Gros, Gallimard le Seuil, 2001, Cours du 6.1.1982, str. 16.

17. století v určitých praktikách nebo jiných filosofických počinech princip *gnóthi seauton* akceptován. Na jedné straně sice karteziánské gesto oživilo tento antický princip, na straně druhé ale přispělo k odsunutí do pozadí principu *epimeleia heautú* a zároveň k jeho vyloučení z moderní filosofie. K objasnění tohoto tvrzení musíme ale udělat krátkou odbočku.

Nejprve je třeba posunout se o několik kroků nazpět a pohlédnout na filosofii z úplně jiné perspektivy. Filosofii je zde nutno chápat jako takovou formu myšlení, která se neptá na to, co je pravdivé a co ne, ale ptá se na to, co způsobuje, že někde je, nebo že někde může být pravda či lež a co rozhoduje o tom, jestli člověk může či nemůže rozlišovat mezi pravdou a lží. Tento způsob filosofie se zároveň ptá na to, co dovoluje subjektu jeho přístup k pravdě, a pokouší se určit podmínky a hranice, které tento přístup k pravdě vymezují. V souvislosti s tímto pojetím filosofie uvádí Foucault pojem „spiritualita“⁸⁶. Já budu v této souvislosti hovořit o jakémsi duchovním přístupu, který je svou formou nanejvýš specifický. Foucault nazývá „spiritualitou“ celek jednotlivých praktik, zkoumání, které subjekt sám na sobě vykonává, a zkušeností, které subjekt sám se sebou má. V konkrétnější podobě mohou být „spirituální“ techniky určitým očištěním, askezí, odříkáním, změnou úhlu pohledu, přeměnou existence atd. Všechny tyto úkony pak mají za následek změnu samotného bytí subjektu, která podmiňuje přístup k pravdě.

„Spiritualita“ neboli duchovnost má v západní kultuře tři charakteristiky. Za prvé nám říká, že člověk nemá právo a dokonce ani schopnosti k tomu, aby uchopil pravdu. Pravda se nedává člověku skrze poznání, protože toto poznání vychází ze samotné struktury člověka, on sám jej založil a legitimoval. Aby mohl subjekt proniknout k pravdě, je tedy nutné, aby se přeměnil, změnil vlastní strukturu, stal se jiným. Pravda se dává člověku jen za cenu toho, že on sám se o ni zasadí, přizpůsobí se tak, aby se mu mohla zjevit. Toto uvádí Foucault jako jednoduchou a zároveň zásadní náplň „spirituality“. Jde tedy o přeměnu samotného subjektu. Další

⁸⁶ „spiritualité“ in Foucault, M.: *L'hérméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981 - 82), Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana ; par Frédéric Gros, Gallimard le Seuil, 2001, Cours du 6.1.1982.

charakteristikou „spirituality“ je pohyb, který uskutečňuje přeměnu subjektu. Tento pohyb vytrhne subjekt z jeho vlastního statutu, z jeho dosavadních podmínek. V západní duchovní struktuře rozlišujeme dva tyto pohyby: je to *erós* a *askésis*⁸⁷. Pod vlivem *erós* se subjekt může, ba dokonce musí proměnit do takové míry, že se mu zjeví pravda. *Askésis* je ve své podstatě prací, kterou subjekt s velkou pílí vykonává sám na sobě a sám nese za ni zodpovědnost. Foucault říká: „Myslím si, že *Erós* a *askésis* jsou dvěma velkými podobami, skrze které se v západní duchovní struktuře chápou způsoby, podle kterých se měl subjekt přeměnit, aby se nakonec stal subjektem schopným nahlédnout pravdu.“⁸⁸ Poslední charakteristikou „spirituality“ je naopak pohyb pravdy, která jde vstříc subjektu a osvětluje jej v jeho přeměněné podobě. Pravda je jakousi zpětnou vazbou bytí subjektu. V momentu setkání se s pravdou je subjekt pod jejím vlivem dotvářen, uskutečňuje své bytí a zároveň prožívá stav blaženosti a klidu duše. Jestliže tyto tři charakteristiky shrnu, dospěji k závěru, že k poznání dojdeme jen tím, že dojde k přeměně samotné podstaty našeho bytí, a to buď cestou lásky nebo cestou askeze, a sama tato přeměna je pak tvořena i ze strany pravdy, která se nám zjevuje.

Jaké místo ovšem v této teorii zaujímá gnosticismus? Neodporuje snad Foucaultově výkladu o přístupu k pravdě? Foucault si je této nesrovnalosti vědom a objasňuje ji takto: Gnose je pohyb mnohem původnější než pohyb poznání. Sám ovlivňuje v samotném aktu poznání podmínky, formy a účinky „spirituální“ zkušenosti. Dále říká: Po celé období zvané Antika nebyly od sebe nikdy odděleny filosofické téma „jak získat přístup k pravdě?“ a duchovní otázka „jaké jsou ony nutné přeměny bytí v samotném subjektu, které podmiňují tento přístup k pravdě?“⁸⁹ Původní jednotu těchto dvou filosofických témat vidíme zcela jasně už u Sokrata, Platona a jiných. Přesněji řečeno: s touto jednotou se setkáváme v celé platónské filosofické

⁸⁷ *Erós a askésis* – láska a askeze

⁸⁸ „*Erós et askésis* sont, je crois, les deux grandes formes par lesquelles, dans la spiritualité occidentale, on a conçu les modalités selon lesquelles le sujet devait être transformé pour devenir enfin sujet capable de vérité.“ in Foucault, M.: *L'hérméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981 - 82), Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana ; par Frédéric Gros, Gallimard le Seuil, 2001, Cours du 6.1.1982, str. 17.

⁸⁹ Foucault, M.: *L'hérméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981 - 82), Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana ; par Frédéric Gros, Gallimard le Seuil, 2001, Cours du 6.1.1982, str. 18.

linii. Bránu k poznání ztělesňuje Delfská věštírna a nápis u jejího vchodu „*gnóthi seauton*“. Tento příkaz je nerozlučně spojen s obecným pravidlem, že člověk by neměl na sebe zapomínat, je třeba, aby o sebe pečoval a zároveň otevírá tento příkaz i otázku: „za jakou cenu mohu dospět k pravdě?“ Tato cena tkví, jak už bylo řečeno, v samotném bytí subjektu, konkrétně se tedy ptáme: jakou práci člověk musí vykonat na vlastním Já a jak toto Já musím změnit, abych mohl proniknout k pravdě? *Epimeleia heautú* je tedy jednotou „spirituálních“ podmínek, přeměnou bytí samotného subjektu a neoddělitelnou součástí principu *gnóthi seauton*.

Od platónské filosofie této jednoty se odchyluje jeden významný antický filosof, filosof jež položil základy moderních koncepcí, Aristotelés. V antické době byl snad jediným filosofem, který odsouval otázku „spirituality“ do pozadí. Na jedné straně tvoří výjimku mezi antickými filosofickými proudy a na straně druhé je zároveň zakladatelem moderní filosofie. Kam se tedy ztratila platónská linie? Kudy vede cesta od Aristotela k Descartovi? Na tuto otázku Foucault odpovídá v jedné ze svých přednášek⁹⁰. Vysvětlení nachází v teologii, která se řídí pravidly vědeckého poznání, jen s tím rozdílem, že její předmět (Boha) nelze objektivizovat. Původně byla sice Platonem dávána do souvislosti s básnickou řečí mýtu a zároveň tak tedy do rozporu s racionalizačními postupy a vyjadřovacími prostředky filosofie, ale v rámci scholastiky usilující o racionální uchopení víry se pak teologie ubírá jiným směrem. Teologické poznání má racionální strukturu, která dovoluje subjektu proniknout k pravdě, Bohu, aniž by musel sám sebe měnit. Přístup k Bohu má tedy člověk již ze své podstaty a není podmíněn duchovním přístupem, tedy duchovní proměnou sama sebe. Pak tu máme celou řadu empirických věd, které se derou do popředí a tak ovlivňují celkové klima na intelektuálním poli. Scholastika byla tedy zásadním proudem usilující o zrušení duchovního přístupu, která tvořila základy antické filosofie a křesťanského myšlení.

Platonismus tedy říká, že člověk jako takový nemá přístup k pravdě, musí na sobě vykonat celou řadu operací a přeměn, aby se mu pravda

⁹⁰ Foucault, M.: *L'hérméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981 - 82), Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana ; par Frédéric Gros, Gallimard le Seuil, 2001, Cours du 3.2.1982, str. 183.

vyjevila. V této tradici jistě našlo své místo i křesťanství a přidalo další podmínky, které v antické tradici nenajdeme. Nicméně myšlenka nedosažitelnosti pravdy bez proměny sama sebe zůstává stejná. Pak přichází doba moderní, která takto koncepci zvrátí. Konkrétně jde Foucaultovi o období, kdy do moderní doby vstoupily dějiny pravdy. Toto období je podle něj dáno momentem, kdy člověk připustil, že tím, co umožňuje dosáhnout pravdy, je vědění a nic než vědění. Zde karteziánské gesto zaujímá své místo a nabývá smyslu. Foucault jej ale v žádném případě nečiní původcem tohoto zvratu⁹¹. Descartes představuje v dějinách myšlení zásadní zlom, ale k tomuto zlomu došlo pod vlivem okolností a celé řadě jiných změn, ke kterým v té době došlo. Moderní doba v dějinách pravdy je tedy určena tím, že přístup k pravdě umožňuje samo vědění. I o tom jsem již hovořila v předcházející kapitole zabývající se vznikem psychologie jakožto vědy. Tento přelom znamená, že „od chvíle, kdy filosof (vědec, odborník nebo jednoduše ten, kdo hledá pravdu) je schopen v sobě samotném a jen díky svému vlastnímu úsilí rozpoznat pravdu a může mít k této pravdě přístup, aniž by se tak jeho bytí subjektu změnilo nebo bylo narušeno něčím jiným.“⁹² V této proměně hraje zásadní roli osvícenská myšlení nabádající, aby měl člověk stále otevřené oči, držel se zdravého rozumu, sledoval a neodklonil se od linie evidence. Jen za těchto podmínek se člověk dobere pravdy. Samotná struktura subjektu takového, jaký je, mu zaručuje možnost nahlédnutí pravdy.

Toto poznání ale samozřejmě neprobíhá bez jakýkoliv podmínek. Foucault rozlišuje dvě skupiny podmínek, a to vnitřní a vnější. První skupinu podmínek tvoří vnitřní podmínky poznání a pravidla, podle kterých se musíme řídit, abychom došli k pravdě. Ve své podstatě se vlastně jedná o podmínky formální, objektivní, formální metodická pravidla a strukturu objektu, který poznáváme. Každopádně podmínky umožňující přístup subjektu k pravdě vycházejí z vnitřku poznání. Druhou skupinu podmínek tvoří tedy podmínky vnější týkající se jedince. Tato podmínka je zastoupena například i ve

⁹¹ Foucault, M.: *L'hérméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981 - 82), Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana ; par Frédéric Gros, Gallimard le Seuil, 2001, Cours du 6.1.1982, str. 19.

⁹² „(...) à partir du moment où , sans qu'on lui demande rien d'autre, sans que son être de sujet ait à être modifié ou altéré pour autant, le philosophe (ou le savant, ou simplement celui qui cherche la vérité) est capable de reconnaître, en lui-même et par ses seuls actes de connaissance, la vérité et peut avoir accès à elle.“ in Foucault, M.: *L'hérméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981 - 82), Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana ; par Frédéric Gros, Gallimard le Seuil, 2001, Cours du 6.1.1982, str. 19.

Foucaultově odkazu k Descartovi: „Abych mohl poznat pravdu, nemohu být šílený.“⁹³ Ale vnější podmínky zahrnují také podmínky kulturní, které staví na nezbytnosti určitého stupně vzdělání a sounáležitosti s určitým vědeckým proudem, a podmínky morální apelující na nezbytnost úsilí při přibližování se pravdě a čestnému přístupu k vědě. Ani vnitřní a ani vnější podmínky neobsahují podmínku „spirituálního“ přístupu a nezahrnují podstatu subjektu. Tyto podmínky se týkají jen jedince v jeho konkrétní existenci a ne struktury subjektu jako takové. To je zásadním zlomem v dějinách pravdy.

Teď nám ale jistě přijde na mysl otázka, co tento zlom vlastně odděluje. Zda-li odděluje dvě různé formy pravdy, nebo zda-li se jedná stále o jednu a tutéž pravdu a liší se pouze náhledy na ni. V platónském pojetí toho, jak člověk může nahlédnout pravdu, jde vlastně obecně řečeno zároveň o nahlédnutí, přistoupení a následnou proměnu vlastního bytí subjektu. Mít přístup k pravdě je tedy podmíněno přístupem k sama sobě a bytí, ke kterému takto skrze sebe přistupujeme, je zároveň aktivním činitelem naší proměny. To je platónský uzavřený kruh, kde tedy dochází k neustálé proměně a to z obou stran činitelů, kteří se vzájemně setkávají – pravdy a bytí vlastního já. Neo-platónské pojetí pak říká, že člověk přistupuje k bytí vlastního já a to v procesu sebepoznávání, tedy poznávání tohoto bytí. Tak přistupuje zároveň k bytí, které je pravdou, a tato pravda přeměňuje samotné bytí subjektu a tak jej přibližuje k Bohu. Zde Foucault zdůrazňuje: Je zřejmé, že karteziánské poznání nemůže být definováno jako přistoupení k pravdě, protože zde se jedná o poznání z oblasti objektu.⁹⁴ Poznání daného objektu tedy nahrazuje pronikání k pravdě. Dochází k přeměně samotného pojmu přistoupení k pravdě, která na sebe bere podobu poznání a pracuje s novými postupy a pravidly. Toto je tedy podstatou celého zlomu na poli vztahu subjektu k pravdě, který se udál ve filosofii v 17. století.

Od tohoto zlomu je pravda přístupná subjektu jako takovému. Přístup k pravdě je určen vnitřními podmínkami týkajícími se poznání a vnějšími podmínkami týkajícími se samotného jedince. Podstata bytí subjektu už není více podmínkou pro dosažení pravdy. Teď tedy přichází chvíle, kdy

⁹³ Descartes, R.: *Meditace o první filosofii*, z fr. originálu přel. P. Glombíček, T. Marvan, P. Zavadil, OIKOYMENH, 2003, str. 23.

⁹⁴ Foucault, M.: *L'hérméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981 - 82), Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana ; par Frédéric Gros, Gallimard le Seuil, 2001, Cours du 3.2.1982, str. 184.

můžeme objasnit určitá tvrzení, se kterými jsme se setkali na začátku kapitoly. Řekli jsme, že Descartes rehabilitoval antické *gnóthi seauton*. Tato brána k pravdě je však dána již do jiných souvislostí, protože princip *epimeleia heautú* je od původní jednoty oddělen a odsunut do pozadí. Subjekt má jedinečné právo na tuto pravdu, ovšem sám této pravdě uniká, pravda nad ním ztrácí moc. Navíc aby člověk dosáhnul pravdy, nemá již za potřebí usilovat o přeměnu svého bytí, tedy i „spiritualita“, která byla této přeměně nástrojem, cesta lásky či askeze, pozbývá své původní hodnoty. Teď vede k pravdě už jiná cesta, cesta poznání.

Tento zlom je navíc výslednicí historického a náhodného rozdělení oddělujícího pravdu od nepravdy a hlavně také následkem souhry sil, které se vzájemně proplétají. U Foucaulta je pravda vždy úzce spojena se vzájemnými vztahy, které se odehrávají v silovém poli (viz kapitola 3). Tyto vztahy jsou silovým polem vyvozovány a zároveň jsou jeho následkem. Člověk se pohybuje pouze uvnitř rámce moc - vědění a mimo tento rámec není nic, co by mělo poměřitelnou hodnotu. V 70. letech pociťuje Foucault zjevnou potřebu vzdorovat nátlaku moci ze strany pravdy a vede na Collège de France kurz pod názvem *Je třeba bránit společnost*⁹⁵. Odkrývá diskurs zapomenutých nebo potlačených historických obsahů, tak jako je tomu i v knize *Dějiny šílenství*. V tomto diskursu nachází jisté formy resistance a kritiky, které používá k přehodnocení dosavadního diskursu pravdy. Pravda se tu tedy ukazuje být také podstatou dynamiky mezi mocí a formami resistance.

V moderní době je navíc pravda něčím, co je lidské mysli vtisknuto, co je její součástí a co člověk může uchopit, kdykoliv si vzpomene, a na co si člověk může vzpomenout, kdykoliv potřebuje.⁹⁶ Pravda je tedy součástí lidské mysli. Z toho plyne i úvaha, že člověk jako takový může pravdu myslet nebo-li správně uvažovat, a proto i správně jednat. Jestliže je tedy pravda součástí lidské mysli, již chápeme, proč si lékaři počínali od 17.století se šíleni tak, jak jsem v předešlé části této kapitoly popisovala (viz kapitola 5.2). Šílenství se stalo nemocí vyléčitelnou, protože pravda tkví v mysli každého člověka a je v jeho moci se jí dobrat. Navíc jednal-li šílenec špatně, byl za své činy,

⁹⁵ *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France, 1976

⁹⁶ Foucault, M.: *L'hérméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981 - 82), Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana ; par Frédéric Gros, Gallimard le Seuil, 2001, Cours du 3. 3. 1982, str. 340.

v tomto případě spíše přečiny, plně odpovědný, neboť je-li člověk schopen správného jednání a přesto tak nejedná, je z morálního hlediska za toto jednání odpovědný. Takovéto uchopování pravdy v mysli je základem pojmu *meditatio*. *Meditatio* znamená přemýšlení, připravování se, cvičení. Obsah těchto činností se samozřejmě v průběhu času měnil, byl jiný v Antice i u prvotních křesťanů. V 16. století a 17. století byl zásadně oživen a k jeho rozmachu a novému obsahu přispívá mimo jiné i Descartovo dílo. Tento pojem nahradil podle mého mínění v moderní době původní metodu duchovního přístupu k pravdě, „spiritualitu“.

Dalším aspektem *meditatio* je zkušenost identifikace subjektu s objektem, přičemž subjekt uchopuje objekt, na který myslí, a vykonává na něm svou moc. V jedné březnové přednášce roku 1982 na Collège de France Foucault tento pojem vykládá následovně: „Meditace není hrou subjektu s jeho vlastním myšlením, ani ne hrou subjektu s objektem nebo objekty, které je možné myslet. Jde o hru, která se skrze myšlení uskutečňuje na poli samotného subjektu.“⁹⁷ Takto jej pojímá vlastně Descartes ve svých *Meditacích*. „Descartes nemyslí na to, co by se dalo ve světě zpochybnit. Nemyslí ani na to, co by mohlo být nezpochybnitelné. Descartes se uvádí do situace subjektu, který pochybuje o všem, aniž by se ptal na to, co by mohlo být pochybné, nebo na to, o čem by se dalo pochybovat. Uvádí se do situace někoho, kdo hledá to, co je nezpochybnitelné. To tedy rozhodně není činnost vykonávaná na myšlení a jeho obsahu. Je to činnost, na základě které se subjekt skrze své myšlení dostává do určité situace. Jde o přemístění subjektu z hlediska toho, čím je na základě účinku myšlení.“⁹⁸

Na základě těchto nových hledisek vstupuje člověk do nové doby, doby moderní, ve které jde o zcela nový vztah mezi pravdou a subjektem.

⁹⁷ „La méditation n'est pas un jeu du sujet avec sa propre pensée, ce n'est pas un jeu du sujet avec l'objet, il s'agit des objets possibles de sa pensée. Il s'agit d'un tout autre typ de jeu: un peu effectué par la pensée sur le sujet lui-même.“ in Foucault, M.: *L'hérméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981 - 82), Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana ; par Frédéric Gros, Gallimard le Seuil, 2001, Cours du 3. 3. 1982, str. 340.

⁹⁸ „Descartes ne pense pas à tout ce qui pourrait être douteux dans le monde. Il ne pense pas non plus à ce qui pourrait être indubitable. Descartes se met dans la situation du sujet qui doute de tout, sans d'ailleurs s'interroger sur tout ce qui pourrait être dubitable ou tout ce dont on pourrait douter. Et il se met dans la situation de quelqu'un qui se met à la recherche de ce qui est indubitable. Ce n'est pas de tout un exercice sur la pensée et son contenu. C'est un exercice par lequel le sujet se met, par la pensée, dans une certaine situation. Déplacement du sujet par rapport à ce qu'il est par l'effet de la pensée.“ in Foucault, M.: *L'hérméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981 - 82), Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana ; par Frédéric Gros, Gallimard le Seuil, 2001, Cours du 3. 3. 1982, str. 341.

Přístup k pravdě je tedy od této chvíle dán pouze podmínkou poznání. Toto poznání se však tváří v tvář pravdě nachází plně osamoceno. Již tedy nedochází k původní zpětné vazbě, pravda již toto poznání neosvětluje, nepřeměňuje, nedotváří, neurčuje jeho bytí. Ani podstata subjektu už není nucena se proměnit, aby mohla proniknout k pravdě. Poznání se tedy otevírá na rozevřeném poli, které nemá žádné hranice, žádné vymezení. Užitek z tohoto poznání tak už nikdy příště v průběhu dějin nebude odměněn více, než jen pouhým uspokojením z hromadění vědomostí a obohacemím psychologické nebo sociální stránky člověka. Zde Foucault s politováním říká, že tato satisfakce je s ohledem na onu velkou námahu objevení pravdy velmi malá. „Jestliže je ‚spiritualita‘ formou praktik, které ustanovují subjekt jako takový neschopný dospět k pravdě, ale naopak pravda jako taková je schopna přetvořit a zachránit subjekt, říkáme, že vztahy mezi subjektem a pravdou vstupují do moderní doby ve chvíli, kdy ustanovujeme, že subjekt jako takový je schopen pravdy, ale pravda jako taková není schopna zachránit subjekt.“⁹⁹

⁹⁹ „Si l'on définit la spiritualité comme étant la forme de pratiques qui postulent que, tel qu'il est, le sujet n'est pas capable de vérité, mais que, telle qu'elle est, la vérité est capable de transfigurer et de sauver le sujet, nous dirons que l'âge moderne des rapports entre sujet et vérité commence le jour où nous postulons que, tel qu'il est, le sujet est capable de vérité, mais que, telle qu'elle est, la vérité n'est pas capable de sauver le sujet.“ in Foucault, M.: *L'hérméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981 - 82), Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana ; par Frédéric Gros, Gallimard le Seuil, 2001, Cours du 6.1.1982, str. 20.

5.4. Kritika *Dějin šílenství*

V nejširším slova smyslu by se dalo říci, že knihy Michela Foucaulta jsou částečně i jeho vlastní autobiografií, jak bylo řečeno již v úvodní kapitole věnované autorově osobnosti. Obecně vzato každý spisovatel do svého díla promítá hlavně sebe, své myšlenky, svůj pohled na svět. Jestliže se tedy Michel Foucault ve své knize *Dějiny šílenství* zabývá problematiku šílenství, ukazuje tak, jak se k této problematice staví on sám a svět šílenství nemusí být pro ostatní nutně stejný. Mnozí kritikové rozpoznali, že vedle Foucaultovy neobvyklé historické metody, daných schémat, struktur a totalitarismu je v díle zahrnutý i jeho osobní zájem o tuto vyloučenou část společnosti. Jeho dílo otevírá široké pole otázek, na které reagovala celá řada myslitelů a jejichž stopy zůstávají dodnes. V předmluvě vydání z roku 1961 Foucault vyjadřuje filosofickou intenci tohoto díla a uvádí ho na metafyzickou rovinu. *Dějiny šílenství* musely ale následně čelit silné kritice a Foucault byl obviněn z historického redukcionismu. Ve vydání z roku 1972 je tato předmluva už vynechána, což jako by sice ukazovalo na zřeknutí se jeho původního záměru, ale rozhodně tak nezpochybnil platnost svých analýz, které vedou k rozličným interpretacím jeho díla.

Několik let poté, kdy byly zveřejněny *Dějiny šílenství*, objevuje se kniha *Zkušenost lidského ducha. Instituce azylu a demokratická revoluce*.¹⁰⁰ Její autoři G. Swain a M. Gauchet se zaměřili na Foucaultův morální diskurs a na zrození Pinelovy instituce azylu. Tato myšlenka vznikla zároveň s úmyslem začlenit do společnosti ty, kteří z ní byli vyloučeni a posléze násilnou formou umlčeni, a to za předpokladu rovného práva s ostatními občany. V této perspektivě autoři ukazují vznik moderní demokratické společnosti a i když Foucaultovu teorii zcela nepopírají, domnívají se, že moderní společnost nemůže být myšlena podle modelu „vyloučení jiného“. V předklasické společnosti, hierarchizované a nerovnostářské, byli blázní tolerováni jen proto, že jim byl přidělen status buď nerozumného zvířete nebo božské posedlosti. Každopádně přechod k moderní demokratické společnosti

¹⁰⁰ Swain, G., Gauchet, M.: *La Pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*, Gallimard, 1980

je charakteristický tím, že šílenství již není nahlíženo jako něco „jiného“, co je vyloučené ze společnosti, ale jako duševní nemoc. Foucault z pochopitelných důvodů nepojímá fenomén azylu jakožto myšlenku demokracie a rovnostářství. Musel by pak totiž připustit kontinuitu těchto dvou diskursů, jak to můžeme najít ještě v jeho knize *Duševní nemoc a psychologie*, avšak v knize *Dějiny šílenství* se od této myšlenky odvrací a ukazuje spíše, jak se člověk v jednotlivých epochách k šílenství stavěl.¹⁰¹

Názory týkající se *Dějin šílenství* jsou značně rozporuplné. Pro někoho se jedná o značně nedomyšlenou koncepci, někdo mluví o revoluci na poli psychiatrické disciplíny, pokládající celou řadu nových otázek. Nejvíce pozornosti na sebe strhává otázka Foucaultovy historické metody výzkumu a otázka jazyka. Serres hovořící v této souvislosti o geometrickém jazyku, připomíná že aby mohla být geometrie na historii šílenství vůbec aplikována a mohla rozvinout své konstrukce, musí Foucault některé reálné vztahy zredukovat, ba dokonce někdy abstrahovat. Foucault v oblasti jevů historického společenského jazyka tedy musí „vyhladit“ linie tak, aby ozřejmil historické přechody a přeměny. Jeho historická metoda byla často napadána, kritizována za zkreslování historických materiálů. Serres ovšem tvrdí, že se zde nejedná o otázku přesnosti, i Michel Foucault byl ve své byt podivné metodě velmi důkladný, ale jedná se o odlišnou rovinu vztahů, ve které se Foucault pohybuje. Jeho dílo nabízí určité možné pojetí vztahů mezi rozumem a nerozumem, pojetí nerozumů a šílenství.

Jak je vidět, šílenství je pojato velmi rozličně, přesněji řečeno je šílenství v každé době determinováno jinak - v renesanci je to posedlost přicházející z jiného světa, v osvícenství je šílenství determinováno jako Nerozum a v moderní době jako duševní nemoc. Aby Foucault mohl šílenství nějak uchopit a vůbec tedy *Dějiny šílenství* napsat, byl v první řadě nucen šílenství nějakým způsobem zredukovat. Tento problém vyřešil tak, že pracuje s pojmy nerozum a šílenství, které jsou i titulem původního zpracování tohoto textu jakožto disertační práce - *Šílenství a nerozum v době*

¹⁰¹ Roudinesco, E.: *Lectures de l'histoire de la folie (1961 - 1965)*, introduction, s. 26 – 27 in: Roudinesco, E., Ganguilhem, G., Postel, J., Bing, F., Farge, A., Quénel, C., Pirella, A., Major, R., Derrida, J.: *Penser la folie, Essais sur Michel Foucault*, Éditions Galilée, 1992

*osvícenství*¹⁰². Pojmy šílenství a nerozum se v žádném případě nepřekrývají a rozdíl mezi nimi je charakterizován nekonečnou prázdnotou. Nerozum je určen vůči šílenství přesahem a právě tento přesah je tím, co nedovoluje šílenství v rámci dějin jednoznačně vymezit.¹⁰³ Zde vystupuje se svou kritikou Frederic Gros, který upozorňuje na fakt, že pojem šílenství není jednotný a v každé době se jeho význam mění. Gros se věnuje tomuto problému z hlediska fenomenologie a ukazuje, že způsob, který volí Michel Foucault, tj. rozlišení šílenství a nerozumu, není právě šťastný. Významové spektrum fenoménu šílenství je velmi široké, ovšem aby mohl Foucault vůbec ve své tvorbě šílenství zachytit, musí jej determinovat a takto zredukovat, což tedy Foucaulta svým způsobem omlouvá. Jeho dílo předkládá tedy na jedné straně obraz šílenství, které děsí, vyskytující se například v obrazech H. Bosche a na druhé straně obraz šílenství podmaněného a zkroceného v diskursu Erasma. Ukazuje dále vztah mezi kritickým vědomím, ze kterého pak vzejde představa o šílenství jakožto nemoci a vědomím tragickým, promlouvajícím z obrazů Goyi, van Gogha nebo z Artaudových textů. A konečně udává také obraz vnitřního Cogita, kde je šílenství vyloučeno z myšlení a v tom okamžiku přestává uvádět do nebezpečí myšlení samotné.¹⁰⁴

Část, ve které se věnuje Michel Foucault interpretaci Descartovy *První meditace*, je jádrem kritiky Jacquese Derridy. Tato kritika se ovšem již nepohybuje na historiografickém poli, ani se nezabývá jedním diskursem, ale zabývá se podmínkou pro všechny diskursy. Se svou teorií vystoupil 3. března 1963 na francouzské Collège philosophique¹⁰⁵ a diskuze byla vedena na téma: Vztah karteziánského Cogito k historii šílenství podle Foucaulta. Descartes se podle Foucaulta dopouští vůči šílenství velké křivdy. Ve své meditaci věnované odhalování věci pomocí metody pochybování zaměřuje svou pozornost vedle snů a klamných představ také na šílenství, ale tyto dvě oblasti od sebe zásadním způsobem odlišuje. Myslící subjekt může mít sny, klamně představy, ale rozhodně nemůže být šílený. Vzhledem k pravdě a

¹⁰² *Folie et Déraison à l'âge classique*, 1961

¹⁰³ Gros, F.: *Foucault et la folie*, Vendôme Impressions, Vendôme, 2004, str. 36.

¹⁰⁴ Roudinesco, E.: *Lectures de l'Histoire de la folie (1961 - 1965)*, introduction, s.20, in: Roudinesco, E., Ganguilhem, G., Postel, J., Bing, F., Farge, A., Quétel, C., Pirella, A., Major, R., Derrida, J.: *Penser la folie, Essais sur Michel Foucault*, Éditions Galilée, 1992

¹⁰⁵ Prvně vydáno v La revue de métaphysique et de morale, březen a duben 1964.
Další vydání: Derrida, J.: *L'Écriture et la différence*, Le Seuil, 1967

subjektu pravdu hledající se tu tedy jedná o to, že sny a iluze jsou překonány ve struktuře pravdy, zatímco šílenství je vyloučeno na poli myšlení, tj. subjektem, který pochybuje.¹⁰⁶ Derrida s Foucaultem nesouhlasí a podrobuje jeho teorii striktní revizi, analyzující krok po kroku karteziánské gesto.

Descartes odmítá veškerou původní strukturu, odmítá tedy také smyslovost jakožto základ poznání. Vzhledem k tomu, že smysly někdy klamou, mohou klamat pořád a proto se mu zdá veškeré smyslové poznání nanejvýš pochybné. Říká: „Cokoli jsem dosud připouštěl jako nejvíce pravdivé, jsem přijal ze smyslů nebo skrze smysly; postřehl jsem ale, že smysly občas klamou - a je rozvážně nikdy nedůvěřovat bezvýhradně těm, kdo nás byt' jednou podvedli.“¹⁰⁷ Míni ale, že existují možná věci, které se nám sice dávají skrze smysly, ale není rozumné o nich pochybovat. Tady následuje Descartova argumentace, kterou Foucault interpretuje jako filosofickou internaci šílenství. Descartes říká: „Ale jakkoli mně smysly občas klamou v něčem, co je malé a příliš vzdálené, přesto je snad mnoho jiného, o čem nelze vůbec pochybovat, byt' je to načerpáno z nich: například že jsem zde, sedím u krbu, jsem oděn v teplém županu, rukama sahám na tento papír a podobně. A nemám-li se snad přirovnat k jakýmsi šilencům, jejichž mozečky natolik trvale zachvátil výpar z černé žluči, že neustále prohlašují, že jsou králové, i když jsou naprosto nuzáci, že jsou oděni v purpuru, i když jsou nazí, že mají hliněné hlavy nebo že jsou celí z dýně či ze skla, jak by se dalo popřít, že právě tyto ruce a celé toto tělo jsou mé? Oni jsou choromyslní a já bych se zdál neméně nepřičetný, kdybych si z nich vzal příklad.“¹⁰⁸

Ve výše uvedeném citátu Descartes tedy zpochybňuje všechny smyslové poznatky, protože mohou klamat. Zároveň si ale uvědomuje, že touto odvážnou hypotézou se může připodobnit k těm, kdo jsou naprosto oklamání vlastními smysly a tedy šílení. Tím by ale zpochybnil věrohodnost celé své hypotézy. Descartes proto rychle doplňuje: „Ale jakkoli nás smysly občas klamou v něčem, co je malé a příliš vzdálené, přesto je snad mnoho

¹⁰⁶ Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Gallimard, 1972, str. 57.

¹⁰⁷ Descartes, R.: *Meditace o první filosofii*, z fr. Originálu přel. P. Glombíček, T. Marvan, P. Zavadil, OIKOYMENH, 2003, str. 23.

¹⁰⁸ Descartes, R.: *Meditace o první filosofii*, z fr. Originálu přel. P. Glombíček, T. Marvan, P. Zavadil, OIKOYMENH, 2003, str. 23.

jiného, o čem nelze vůbec pochybovat, byť je to načerpáno z nich: například že jsem zde, sedím u krbu, jsem oděn v teplém županu, rukama sahám na tento papír a podobně.“¹⁰⁹ Aby se vyhnul možnosti šílenství (tím, že pochybuje nad vším smyslovým), předkládá Descartes hypotézu, která je mnohem bližší a přirozenější než je zkušenost šílenství, tj. hypotézu snu: „Jak často mne noční oddech přesvědčuje o takových všednostech, jako že jsem zde, jsem oděn a sedím u krbu, zatímco bez šatů ležím v příkrývkách! A přece nyní bdělýma očima nahlížím tento papír, tato hlava, jíž hýbu, nespí a uváženě natahuji a cítím tuto ruku tak, že o tom vím - pro spícího by to nebylo tak rozlišené. Jako bych si nevzpomínal, že jsem se jindy ve snech podobnými myšlenkami nechal mást - a když o tom přemýšlím pozorněji, přímo mne ohromuje zjištění, že bdění nelze nikdy žádnými jistým známkami odlišit od snu, a právě toto ohromení mi téměř potvrzuje názor, že sním.“¹¹⁰ Tato hypotéza vyvrátí existenci toho, co je dáno smyslovým poznáním a přechází k jediné jistotě, jistotě, která je daná rozumovou konstrukcí a zaručuje dosažené poznání. Svět podle Descarta nemůže být tedy o nic skutečnější než sen a šílenství tu rozhodně není použito jako důkaz klamnosti smyslů. Z tohoto argumentu vychází Derrida kritizující Foucaultovu interpretaci Descartovy *První meditace*. Descartes zachází podle něj se smyslovými formami ve vztahu k šílenství a se snem ve vztahu k šílenství jinak, než se Foucault domnívá.

Hned následující odstavec začíná hyperbolickou hypotézou spánku a snu: „Dělejme tedy, že sníme (...)“.¹¹¹ Derrida a Foucault vykládají tuto hypotézu odlišným způsobem. Podle Derridy využívá Descartes této hypotézy k rozšíření pole pochybnosti a k odsunutí všech pravd nesmyslového původu (například barva, věci inteligibilní), které jsou pravdivé jak ve stavu bdění, tak i ve snu, mimo tuto hypotézu. Descartes říká: „Ať bdím či spím, dvě a tři jsou dohromady pět (...)“.¹¹² Tato hypotéza je vystupňováním možnosti omylu, je záměrně radikalizovaná, aby na poli snění ukázal, že jen to, co je jisté

¹⁰⁹ Descartes, R.: *Meditace o první filosofii*, z fr. Originálu přel. P. Glombíček, T. Marvan, P. Zavadil, OIKOYMENH, 2003, str. 23.

¹¹⁰ Descartes, R.: *Meditace o první filosofii*, z fr. Originálu přel. P. Glombíček, T. Marvan, P. Zavadil, OIKOYMENH, 2003, str. 24.

¹¹¹ Descartes, R.: *Meditace o první filosofii*, z fr. Originálu přel. P. Glombíček, T. Marvan, P. Zavadil, OIKOYMENH, 2003, str. 24.

¹¹² Descartes, R.: *Meditace o první filosofii*, z fr. Originálu přel. P. Glombíček, T. Marvan, P. Zavadil, OIKOYMENH, 2003, str. 25.

vzhledem ke snu, může být jisté i vzhledem ke smyslovému řádu. Tím jsou věci nesmyslového, neimaginárního původu, věci jednoduché a nanejvýš všeobecné, rozumové konstrukce – věci inteligibilní. Jen skrze ně můžeme nahlédnout pravdu, která se vymyká omylu. Nejde o redukci postupně odhalující jádro smyslové či imaginativní jistoty, ale o přechod k jinému řádu a diskontinuitu. Daná jistota znamená zároveň absolutní rozchod se smysly. Tak je vyloučen každý imaginativní či smyslový význam. Každý takovýto význam či „idea“ jsou vytěsňeny z oblasti pravdy, stejným právem jako šílenství.¹¹³ Vše, co je možné vnímat ve snu, chápe Descartes jako mylnou iluzi (například i existenci vlastního těla), to znamená, že pomatenost ztotožňuje s možností snu. Šílenství ale podle Derridy nebylo dobře zvoleným prostředkem k odhalení klamnosti smyslů, protože nepojímá pole smyslového vnímání v jeho celistvosti. Šílenec se totiž neklame dost, neklame se ve všem a stále. Není vlastně nikdy dost šílený jako ten, který sní. Z hlediska omylnosti je snící člověk „šílenější“ než prostý blázen a vzdálenější pravdě víc, než šílenec.¹¹⁴ Odkaz ke snu není tedy podle Derridy Descartovým taktickým couvnutím před otázkou šílenství. Descartes vidí na jednu stranu šílenství jako hyperbolické vystupňování určité oblasti smyslového vnímání, na druhou stranu s ním ale zachází jen v jeho obecném smyslu pomatenosti, obrací se k němu jen za účelem pravdivosti idejí a nejde mu o určení podstaty pojmu šílenství. Snad právě onen fakt, že se Descartes nezaobírá šílenstvím v jeho podstatě, je možná známkou jeho vyloučení.

Vyloučení šílenství je ale podle Foucaulta mnohem hlubší podstaty: Šílenství je vyloučeno prostým faktem myšlení. Nemožnost být šílený je čímsi bytostným vzhledem k samotnému myslícímu subjektu a nikoliv k objektu myšlení. Foucault Descartovi vyčítá, že se před možností snu či omylu chrání jinak než před šílenstvím a interpretuje jeho hypotézu takto: „ani spánek naplněný obrazy, ani jasné vědomí, že se smysly mýlí, nemohou dovést pochybnost do krajního bodu její obecnosti. Připustíme-li, že nás oči absolutně klamou - předpokládáme-li, že spíme - celá pravda nesklouzne do

¹¹³ Derrida, J.: *Násilí a metafyzika*, z fr. originálu *L'écriture et la différence*, 1967, přel. J. Pechar, Filosofía, 2002, str. 213.

¹¹⁴ Derrida, J.: *Násilí a metafyzika*, z fr. originálu *L'écriture et la différence*, 1967, přel. J. Pechar, Filosofía, 2002, str. 214.

tmy. U šílenství je tomu jinak.“¹¹⁵ Foucault si tedy příliš nevšímá věcí inteligibilních, tj. věcí obecných a rozumových konstrukcí, a jádrem jeho interpretace je tedy zásadní oddělení šílenství od snu a smyslovosti. Často také kritizuje klasickou tendenci ztotožňovat šílenství a omyl. Možnosti snu a omylu se podle něj Descartes varuje tak, že se opírá o ty jednotlivosti, které dávají subjektu jistotu, které jsou stálé, neměnné, o věci nesmyslového původu. Situace šílenství a omylu je ve vztahu k pravdě a k tomu, kdo ji hledá, odlišná. Sny nebo iluze jsou stále zahrnuty v otázce jistoty, jsou překonány ve struktuře pravdy, ale samotné šílenství je vyloučeno subjektem, který pochybuje, aniž by v myšlení po sobě zanechalo nějaké stopy¹¹⁶

Na základě toho, že Descartes poté, co vyloučí možnost šílenství, uvede i možnost snu, Derrida míní, že tu nejde o šílenství jako takové, ale o zamyšlení nad pravdivostí idejí, konkrétně pak přezkoumání smyslových idejí a odmítnutí jejich pravdivosti. Šílenství tu tedy není samostatným předmětem zkoumání a Descartes jej podle Derridy přiblíží ke smyslové rovině, aby jej poté zahrnul do oblasti snu, kde se setkáváme s takovými počitky, které jsou stejně nepravděpodobné jako ty, se kterými se setkávají blázni ve svém šílenství. Šílenství je tedy jen případem smyslového omylu, a zároveň důkazem omylnosti vjemů smyslového původu. Jedná se tedy o hyperbolické vyjádření tohoto faktu, šílenství je jen nejkrajnější možností smyslového omylu, který je předmětem Descartova zájmu. Zde Derrida také upozorňuje na základní obtíž, která se týká právě výrazů: „chyba smyslů a těla“ nebo „omyl těla“. Tyto termíny by vlastně pro Descarta neměly žádný smysl a už vůbec se nemohou týkat nemoci. Psychická nemoc je jen příležitost k omylu, který se zrodí teprve z neschopnosti vůle v soudu, když například soudíme, že všechny viděné přeludy jsou pravdivé. Zásadní rozdíl mezi interpretací Michela Foucaulta a Derridy je ten, že zatímco Foucault interpretuje karteziánskou jistotu tak, že myslící subjekt nemůže být šílený, Derrida Descartův počin chápe jako potvrzení toho, že jistotu vlastní existence nemůže zpochybnit ani šílenství a Cogito tudíž nemá být zabezpečením proti šílenství, protože jistota

¹¹⁵ Derrida, J.: *Násilí a metafyzika*, z fr. originálu *L'écriture et la différence*, 1967, přel. J. Pechar, Filosofia, Praha, 2002, str. 209.

¹¹⁶ Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Gallimard, 1972, str. 156.

vlastní existence se udržuje zároveň i v šílenství, což Descartes podle Derridy potvrzuje i pozdějším uvedením zlomyslného démona¹¹⁷.

Hypotézu zlomyslného démona je zvratem v celé Descartově teorii. V první fázi, v ne-hyperbolickém momentu přirozené pochybnosti, Descartes pouze předstíral vyloučení šílenství. Teď ale navozuje fikci zlomyslného démona, pomocí které připouští možnost totálního šílenství. To člověka zasahuje zvenčí a není tudíž za něj zodpovědný. Nejedná se také už jen o věc těla, ale postihuje samu „res cogitans“, věci inteligibilní, právě ty, které dosud unikaly veškeré pochybnosti. Odklání se tedy zcela od původní teorie se slovy: „(...) existuje zlotřilý démon, zdroj nesmírně mocný a lstivý, který vynaložil veškerou píli, aby mne mýlil, a budu mít za to, že nebesa, vzduch, země, barvy, tvary, zvuky a vůbec vše vnější není ničím než mámením snících, jehož pomocí nastražil léčky mé důvěřivosti; budu o sobě uvažovat jako bych neměl ruce, oči, maso, krev, ani žádný smysl a jako bych se přesto nepravdivě domníval, že to vše mám.“¹¹⁸ Tato myšlenka se objevuje i ve *Druhé meditaci*. Způsobuje, že to, co bylo původně odsouzeno jako šílenství, se nyní stává vlastní bytností myšlení samého. Protože bytí předchází všemu, jedná se o jakousi bytostní nutnost, která sebou strhává každý diskurs. Poznání je tím naprosto ochromeno, nemá žádnou možnost jak by mohlo šílenství ovládnout a objektivovat jej. Akt Cogita zde tedy zůstává i jestliže je člověk šílený. Proto Derrida říká: „Ať jsem šílený nebo ne, Cogito sum.“¹¹⁹

Tímto gestem se Descartes obrací zpět k „nulovému bodu“, ve kterém rozum a nerozum, smysl a nesmysl nejsou ještě rozlišeny a ustanoveny jako protiklady. „Ať jsem šílený nebo ne, Cogito sum. Šílenství je tedy ve všech smyslech tohoto slova případem myšlení (v myšlení).“¹²⁰ Šílenství je tedy obsaženo přímo v aktu Cogito, je jeho „hyperbolickým hrotem“. „Cogito je zde překročením totality všeho, světa, toho, co mohu obecně myslet. Je negativním pohybem, pohybem k neurčitému, k Nekonečnu, k Ničemu,

¹¹⁷ Génus malignus, Descartes, R.: *Meditace o první filosofii*, z fr. originálu přel. P. Glombíček, T. Marvan, P. Zavadil, OIKOYMENH, 2003, str. 25.

¹¹⁸ Descartes, R.: *Meditace o první filosofii*, z fr. originálu přel. P. Glombíček, T. Marvan, P. Zavadil, OIKOYMENH, 2003, str. 26.

¹¹⁹ Derrida, J.: *Násilí a metafyzika*, z fr. originálu *L'écriture et la différence*, 1967, přel. J. Pechar, Filosofía, 2002, str. 222.

¹²⁰ Derrida, J.: *Násilí a metafyzika*, z fr. originálu *L'écriture et la différence*, 1967, přel. J. Pechar, Filosofía, 2002, str. 222.

přesahuje totalitu toho, co lze myslet, totalitu určené jsočnosti a určeného smyslu, totalitu faktické historie, v této míře každý pokus snažící se ho zredukovat, uzavřít ho do určité historické struktury, ať už sebeobsáhlejší, nese sebou riziko, že se mine s tím, co je podstatné, že otupí sám jeho hrot.¹²¹ Tento okamžik se dá podle Derridy stejně jako u Foucaulta, tak i u Descarta označit za patetický. Na tomto hrotu je opětovně zakoušeno riziko násilného aktu, vymezení protikladů, hrozí zde nebezpečí v podobě totality a uchvácení ze strany historického diskursu, které hubí obecný smysl a původ smyslu jako takového. Je výchozím bodem Foucaultova popisu jednotlivých podob výměn mezi rozumem a šílenstvím. I když zdánlivě vítězí klasický rozum, v podobě Cogito, šílenství je stále u „pramene původního smyslu“, a tak „rozumnější“ než rozum.

V Cogitu můžeme tedy rozlišit na jedné straně hyperbolu a na straně druhé to, co v Descartově filosofii patří k určité faktické historické struktuře. Bylo nutno vystavět určité mantinely, aby bylo možno mluvit o obsahu, o tom, co je, aby bylo možno mluvit (v dnešním slova smyslu) vůbec. Jen díky potlačení šílenství může vládnout určité konečné myšlení, to znamená určitá historie a naopak tato konečnost se děje na poli nekonečnosti, která zahrnuje i omyl, šílenství. Proti možnosti šílenství, tj. možnosti stálého omylu smyslového i rozumového poznání, se Descartes zajišťuje božskou garancí. Bůh umožňuje vystoupení z Cogita a tedy reflexi šílenství. Je zajištěním proti šílenství, které by Cogito mohlo vždy připouštět jako rovnocennou možnost. Cogito může uzavírat šílenství, ale šílenství nemůže uzavírat rozum. Proto také nemůžeme vyloučit existenci zlomyslného démona. Descartova jistota není chráněna před uzavřeným šílenstvím, dospívá se k ní a je zajištěna i v samotném šílenství. V *První meditaci* ve své úvaze, kdy vylučuje možnost šílenství, dospívá k závěru: „Oni jsou choromyslní a já bych se zdál neméně nepřičetný (extravagantní), kdybych si z nich vzal příklad.“¹²² Podobně píše i v *Rozpravě o metodě*. Při střetu se zkušeností Cogito je pomatenost na straně extravagance. „Nejextravagantnější předpoklady skeptiků nejsou s to jim

¹²¹ Derrida, J.: *Násilí a metafyzika*, z fr. originálu *L'écriture et la différence*, 1967, přel. J. Pechar, Filosofía, 2002, str. 224.

¹²² Descartes, R.: *Meditace o první filosofii*, z fr. originálu přel. P. Glombíček, T. Marvan, P. Zavadil, OIKOYMENH, 2003, str. 23.

Ve fr. verzi: „ (...) Je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leur exemple.“ in Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972, str. 199.

otřást.“¹²³ Cogito je ztotožněno s rozumem ve chvíli, kdy Descartes determinoval „přirozené světlo“ (původně stejné pro rozum jako pro šílenství) řadou principů a axiomů - axiom kauzality vedoucí k axiomu existence Boha, axiom boží pravdivosti, atd. Jejich určení je čistě dogmatické a uniká pochybnosti. Proto také spadají pod určitou historii poznání a pod determinované struktury filosofie. To vede dále k tomu, že akt Cogita v onom hyperbolickém okamžiku, musí být opakován a odlišen od jazyka nebo od deduktivního systému, do kterého ho Descartes musí vepsat, jakmile ho reflektuje a předkládá inteligibilitě a komunikaci. Na druhou stranu Derrida v tomto aktu uzavření nachází podobu s tím, jak si při své práci počínal Foucault. Tak jako hovoří o násilném uzavření šílenství, za totalitu můžeme považovat i Foucaultovo uzavření Cogita, které má stejný charakter jako to v době osvícenství. Podle Derridy Foucaultovo dílo ovšem není totalitní, neboť klade alespoň na počátku otázku původu historičnosti obecně, a od historicismu se tak osvobozuje. Při realizaci svého projektu se tomuto riziku ale často vystavuje.

Filosofie a dějinnost jsou podle Derridy podmíněny jak hyperbolickým hrotem Cogita, tak i zajištěním se proti šílenství. Možnost nahlédnutí šílenství a tedy i vymezení se vůči němu tkví v reflexivním aktu filosofie, a proto je tedy filosofie nejlepším zajištěním se proti úzkosti, že bychom byli šílení. Descartes podle něj mlčky rozumí tomu, že myslet a říkat jasně a zřetelně odlišné, je totéž. Myslíme v jazyce, jazyce klasického rozumu, a i když v myšlení tkví možnost přesahu do Nekonečna, slova, která jsou nástrojem myšlení, jsou vždy konečná. Rozdíl mezi Bohem a zlovlným démonem je mlhaví, vlastně Nekonečný, žádný, dokud jej nebudeme chtít vyslovit. Descartes věděl, že konečné myšlení nemá nikdy bez Boha právo vyloučit šílenství. To znamená, že je vylučuje vždy pouze fakticky, násilně v historii. Stejnou tezi vyjadřuje i Michel Foucault, když říká, že nutnost šílenství je spojena s možností dějin. Descartes také v této souvislosti říká, že kdo nemyslí, je šílenec, protože nemůže myslet to, co říká. Šílenství je tedy mlčením, nesrozumitelným mumláním myšlení, které nemyslí svá slova. Filosof pronikající do hloubky Cogita si je vědom tohoto nutného rozporu,

¹²³ Descartes, R.: *Rozprava o metodě*, z fr. originálu přel. Jan Laichter, Svoboda, 1992, 4. část

krize, která je započata hyperbolickým aktem, a která je neukončitelná a definitivně daná. Ve Foucaultově díle je tato krize na jedné straně nebezpečím ohrožujícím rozum a smysl v podobě objektivismu, zapomnění na původ, a na druhé straně ohrožením rozumu sebou samým, svou jistotou. Foucault ukazuje, že to, co označujeme jako krizi šílenství, může být zároveň i krizí rozumu samotného. Dějiny filosofie jsou pak tvořeny těmito krizemi, které jsou podle Derridy konstitutivními prvky vývoje filosofického myšlení. Říká: „V tom právě krize nebo zapomenutí nejsou možná nahodilostí, nýbrž osudem promlouvající filosofie, která může žít pouze tak, že šílenství uzavírá, ale která by zemřela jako myšlení a pod násilím ještě horším, kdyby nová promluva v každém okamžiku neosvobozovala dřívější šílenství, zatímco ve své přítomnosti v sobě uzavírá šílenství přítomného dne. Právě jen díky tomuto potlačení šílenství může vládnout určité konečné myšlení, to znamená určitá historie“¹²⁴

Vzhledem k celé analýze Derridovy kritiky Foucaultova díla vidíme, že závěrem dochází Derrida k překvapivému zjištění. I když se zpočátku zdálo, že Foucault a Descartes zaujímají opačná stanoviska, ukazuje se, že jsou v harmonické shodě. Derrida dokonce prohlašuje, že *Dějiny šílenství* jsou „karteziánským gestem XX. století“.

¹²⁴ Derrida, J.: *Násilí a metafyzika*, z fr. originálu *L'écriture et la différence*, 1967, přel. J. Pechar, Filosofía, 2002, str. 231.

6. Závěr

Největším přínosem Foucaultova díla je tedy bezesporu „zkušenost bez subjektu“, zkušenost šílenství, které je v pozitivistickém diskursu běžně možné jen jako objekt, jako němý element. Přesto nám ale Foucault svým dílem předložil důkaz o tom, že pohyb řeči vztahující se k šílenství je rovněž možný. Derrida ale ukazuje, že tento pohyb Foucault uskutečnil tak, že uzavřel Cogito, a tak se více méně vydal stejnou cestou jako Descartes. Derrida říká: „Foucaultovo dílo je karteziánským gestem 20. století, je znovuzískáním negativity. To, co sám Foucault znovu uzavírá, je zjevně rozum, ale ne tak, jak to učinil Descartes, volí za svůj cíl rozum vnější, a nikoli možnost smyslů obecně.“¹²⁵

Přesto mělo být karteziánské gesto ve Foucaultově díle tím, co ztělesňuje internaci šílenství, i když nemůžeme říci, že by Foucault Descarta z daného vývoje dějin vinil. Považuje ho za myslitele, který zlom ve vývoji myšlení velmi přesně vystihnul a tak ho zároveň i potvrdil. Navíc s vyloučením „spirituality“, jakožto podmínky poznání pravdy, nespojuje jen Descarta, ale i například Kanta¹²⁶. Pravda je, že Descartovi zde náleží prvenství, ale Kant mnohem důkladněji rozpracoval mechanismy a techniky poznání. Nicméně oba myslitelé jsou totožného názoru a odvracejí se v této souvislosti od platonismu. Moderní teorie opírající se o tyto myslitele má zato, že důvodem toho, proč nejsme někdy schopni poznat určitý objekt, je samotná struktura poznávajícího subjektu. Myšlenka duchovní přeměny subjektu, která pak poznávajícímu umožní proniknout k pravdě, je z hlediska moderní teorie nesmyslná a bláhová. Jestliže subjekt není schopen nějakého poznání teď, nebude tohoto poznání schopen ani díky přeměně svého bytí. Empirické poznání je charakteristické svou konečností, hranicemi poznání, které jsou zároveň konkrétními formami existence, takovými a se kterými se setkáváme i na poli antropologického myšlení. Positivistické vědění má pak

¹²⁵ Derrida, J.: *Násilí a metafyzika*, z fr. originálu *L'écriture et la différence*, 1967, přel. J. Pechar, Filosofía, 2002, str. 220.

¹²⁶ Foucault, M.: *L'hérméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981 - 82), Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana ; par Frédéric Gros, Gallimard le Seuil, 2001, Cours du 3.2.1982, str. 183. Leclercq S. a kol: *Abécédaire de Michel Foucault*, collection Abécédaire n°1, Édition Sils Maria, 2004, str. 87

stanovené hranice tohoto empirického poznání a může být zřejmé jen stanovením těchto hranic. Zároveň je podmíněn faktem bytostné konečnosti člověka. Foucault míní, že do Kanta bylo myšlení konečné jen na pozadí nekonečnosti. Revoluce na poli antropologie se odehrála v okamžiku, kdy se konečnost ukazuje jako neustálé opakování Stejného, neboť otázka konečnosti je konstantní, stále přítomná. To tvoří základní strukturu pro empirické vědy. Moderní společnost tedy může myslet člověka jen proto, že myslí zároveň i konec vycházející od člověka samotného. Moderní filosofická struktura vycházející z opakování Stejného rozvíjí zároveň moderní myšlení ve vztahu k šílenství. Každá figura antropologického opakování ustanovuje prostor pro opětovné poznání závratnosti šílenství, které je ohraničené antropologickým věděním.

Na základě předložených faktů můžeme vyvodit závěr, že vztah k sobě je tedy jednou pro vždy vetkán mezi vztahy moci a vztahy vědění. Vědění je v první řadě „morálním věděním“, takovým, jak bylo zformulováno v osvícenství. Ona dimenze, kterou Antika otevřela, zmizela a svinula se okolo dvou os vědění a moci. Abychom znovu našli ten pravý a původní vztah k sobě, je však zcela nemožné vrátit se zpět ke starým Řekům. Jakýsi vztah k sobě, který přese všechno odporuje pozitivistickým kódům a moci, vztah, který je dokonce i jedním ze zdrojů vědění a moci, vztah k sobě vymykající se antropologickému myšlení, takový vztah tu bude v určité formě stále existovat. Tento vztah je daný stálou existencí možnosti archetypální pravdy – události, která tkví v nitru Cogita. Foucault říká: „Je pravdou, že Cogito je absolutním počátkem, ale nesmíme zapomenout, že mu předchází zlomyslný démon. Mezi člověkem a Bohem je zlomyslný démon absolutním smyslem, který je zároveň ve své přísnosti možností nerozumu a jeho moci. Je nebezpečím tkvícím v samotném nitru člověka, které by člověku mohlo zabránit přístupu k pravdě. Je největším nebezpečím ani ne tak pro mysl, ale pro samotný rozum. Pravda se zjevuje v Cogitu jako absolutní záře, která tak zakrývá i nežádoucí stín zlomyslného démona. Proto bychom ale ještě neměli zapomínat na existenci zlomyslného démona a jeho neustálou hrozbu

zpochybňující pravdu o vnějším světě, která je přítomna i navzdory
Descartově jistotě.“¹²⁷

¹²⁷ „Il est vrai que le Cogito est commencement absolu; mais il ne faut pas oublier que le malin génie lui est antérieur. Et le malin génie n'est pas le symbole dans lequel sont résumés et portés au système tous les dangers de ces événements psychologique que sont les images des rêves et les erreurs des sens. Entre Dieu et l'homme, le malin génie a un sens absolu: il est dans toute sa rigueur la possibilité de la déraison et la totalité de ses pouvoirs. Il est plus que la réfraction de la finitude humaine; il désigne le péril qui, bien au-delà de l'homme, pourrait l'empêcher de manière définitive d'accéder à la vérité: l'obstacle majeur, non pas de tel esprit, mais de telle raison.“ in Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972, str. 175.

Bibliografie

- Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Édition Plon, 1961
- Foucault, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972
- Foucault, M.: *Dějiny šílenství v době osvícenství*, přel. V. Dvořáková, Nakladatelství Lidové noviny, 1993
- Foucault, M.: *Résumé des cours 1970 – 1982*, Conférences essais et leçons du Collège de France, Juilliard, 1988
- Foucault, M.: *Dits et écrits*, Gallimard, 1994
- Foucault, M.: *L'hérméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981 - 82), Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana; par F. Gros, Gallimard, 2001
- Foucault, M.: *Le pouvoir psychiatrique*, Cours au Collège de France (1973 - 74), Édition établie sous la direction de Ewald F. et Fontana A.; par Lagrange J., Gallimard, 2003
- Foucault, M.: *Duševní nemoc a psychologie*, z fr. originálu *Maladie mentale et psychologie* přel. V. Dvořáková a R. Vyhlídal, Dauphin 2000
- Foucault, M., Chomsky, N., Elders, F.: *Člověk, moc a spravedlnost*, z angl. originálu *Human nature: Justice versus Power*, in *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, přel. O. Slačálek, INTU, 2005
- Foucault, M.: *Les Mots et les choses*, Gallimard, 1966; *Slova a věci, Archeológia humanitných vied*, Kalligram 2004.
- Foucault, M.: *Un parcours philosophique*, Gallimard, 1984
- Descartes, R.: *Meditace o první filosofii*, z fr. originálu přel. P. Glombíček, T. Marvan, P. Zavadil, OIKOYMENH, 2003
- Descartes, R.: *Rozprava o metodě*, z fr. originálu přel. Jan Laichter, Svoboda, 1992
- Derrida, J.: *Násilí a metafyzika*, z fr. originálu *L'écriture et la différence*, 1967, přel. J. Pechar, Filosofia, 2002
- Deleuze, G.: *Foucault*, z fr. orig. přel. Č. Pelikán, nakl. Herrmann a synové, 2003
- Gros, F.: *Foucault et la folie*, Vendôme Impressions, 2004

- Leclercq, S. a kol: *Abécédaire de Michel Foucault*, collection Abécédaire n°1, Édition Sils Maria, 2004
- Marcelli, M.: *Michel Foucault alebo Stať sa iným*, Filozofia do vrečka, 2005
- Macey, D.: *Michel Foucault*, traduction de l'anglais *The lives of Michel Foucault*, 1993, traduit par Pierre-Emmanuel Dauzat, Gallimard 1994
- Roudinesco, E., Ganguilhem, G., Postel, J., Bing, F., Farge, A., Quénel, C., Pirella, A., Major, R., Derrida, J.: *Penser la folie, Essais sur Michel Foucault*, Éditions Galilée, 1992
- Serres, M.: *Communication*. Hermès I, Collection Critique, Édition de Minuit, 1961
- Swain, G., Gauchet, M.: *La Pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*, Gallimard, 1980
- *Le Point*, Hebdomadaire d'information de 1.7 2004, č. 1659
- Knihovna Saulchoir, Paris: <http://www.centre-saulchoir.org/kesako.php>