

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ**

**Katedra Elektronické kultury a sémiotiky**



**Bc. Pavla Bučilová**

**Vidění a moc. Porovnání konceptů Guye Deborda  
a Michela Foucaulta**

*Diplomová práce*

Vedoucí práce: **Mgr. Michaela Fišerová, Ph.D.**

Praha, 2014

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předloženou práci vypracovala samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 16. května 2014

Pavla Bučilová

## **Poděkování**

Na tomto místě bych ráda poděkovala Mgr. Michaele Fišerové, Ph.D. za odborné vedení mé diplomové práce a za inspirativní a cenné rady.

Velký dík patří také mým blízkým, kteří mě bezustání podporovali během celého studia, především pak mé rodině.

# Obsah

Úvod	6
<b>1. Guy Debord</b>	<b>9</b>
<b>1.1. Filozofická východiska</b>	<b>9</b>
1.1.1. Karel Marx	10
1.1.2. György Lukács	14
<b>1.2. Společnost spektaklu</b>	<b>15</b>
1.2.1. Co je to spektakl?	16
1.2.2. Společnosti spektaklu	21
1.2.3. Proletariát: možnost odporu?	25
<b>1.3. Situacionismus a vztah k roku 1968</b>	<b>28</b>
<b>2. Michel Foucault</b>	<b>32</b>
<b>2.1. Filozofická východiska</b>	<b>32</b>
2.1.1. Georges Canguilhem	32
2.1.2. Friedrich Nietzsche	34
<b>2.2. Společnost dohledu</b>	<b>37</b>
2.2.1. Co je to moc?	38
2.2.2. Panoptismus - disciplinární společnost	41
2.2.3. Možnosti odporu?	45
<b>2.3. Revoluční rok 1968 a jeho důsledky</b>	<b>48</b>
<b>3. Porovnání konceptů vidění a moci podle Guye Deborda a Michela Foucaulta</b>	<b>52</b>
<b>3.1. Filozofická východiska</b>	<b>52</b>
<b>3.2. Vztah k roku 1968</b>	<b>55</b>
<b>3.3. Společnost spektaklu a dohledu</b>	<b>57</b>
<b>3.4. Filozofické ozvěny</b>	<b>63</b>
3.4.1. Frankfurtská a birminghamská škola	63
3.4.2. Mediální spektakl a studie dohledu	66
<b>3.5. Propojení dohledu a spektaklu – spektakulární panoptikon?</b>	<b>69</b>
Závěr	72
Seznam literatury	74

## ABSTRAKT

Předkládaná diplomová práce si klade za cíl prozkoumat podobnosti a rozdíly v přístupech Guye Deborda a Michela Foucaulta ke vztahu vidění a moci. Jejím záměrem je ukázat projevy tohoto propojení, a zdali je možné, aby se společnost z této moci vymanila či ji jakkoliv odporovala. Práce metodologicky vychází z rozlišení politických a filozofických východisek obou autorů: zatímco podle Deborda se dá vymanit z moci spektaklu pomocí nekapitalistického třídního uspořádání společnosti, Foucault vidí mocenské vztahy jako soubor určitých praktik, které prostupují celou společností, každým jedním z nás, a kterými jsme utvářeni stejně, jako my utváříme je. Proto je pro něj nemožné, abychom překonali či ze společnosti naprosto vyloučili propojení moci a vidění. Na základě tohoto rozlišení se diplomová práce pokusí ověřit předpoklad, že Debordova inspirace marxismem mu neumožňuje reflektovat vztah vidění a moci v celé jeho šíři v kontextu nekapitalistických zřízení a že na rozdíl od Foucaultova konceptu dohledu je Debordova teorie spektaklu utopická.

## KLÍČOVÁ SLOVA

Vidění. Moc. Spektákl. Dohled. Panoptikon. Integrovaný spektákl. Reprezentace. Společnost dohledu. Společnost spektaklu.

## ABSTRACT

This thesis aims to analyse the similarities and differences in Guy Debord's and Michel Foucault's approaches to the relationship of vision and power. Its purpose is to show the power of visual discourse and define whether it is possible for society to resist or escape from this power. The thesis is methodologically based on the distinction of political and philosophical thoughts of both authors: according to Debord, society emerges from the power of the spectacle through the non-capitalist class order of society, alternatively, Foucault sees power relations as a set of practices that permeate the entire society and each one of us. These are practices which we are formed by and which we also form ourselves. Therefore, it is impossible for him to overcome or completely eliminate interconnection of power and vision from society. Based on this distinction, the thesis attempts to verify the assumption that Debord's inspiration by Marxism does not allow him to reflect the relationship of vision and power in its whole range in the context of non-capitalist order. Unlike Foucault's concept of surveillance, Debord's theory of spectacle is utopian.

## KEYWORDS

Vision. Power. Spectacle. Surveillance. Panopticon. Integrated spectacle. Representation. Society of surveillance. Society of spectacle.

# ÚVOD

Vztah vidění a moci a jejich propojení, které dostává různé formy, nás v dnešní společnosti doprovází na každém kroku. Ať sedíme za zdmi našeho domova či je opustíme, s některou z jeho forem se setkáme a bude nás i nějak ovlivňovat, směřovat či utvářet. Jak se k tomuto fenoménu máme postavit? Máme ho ignorovat, přijmout či mu odporovat? A pokud si vybereme cestu odporu, jaké máme možnosti? Pro odpověď na tyto otázky jsem se rozhodla blíže prozkoumat koncepty dvou autorů, jež oba popisují vztah vidění a moci. Každý z nich jej však uchopil z jiné perspektivy a zároveň vidí odlišné možnosti v odporu vůči němu. Pro Deborda se jedinec stává pasivní obětí *spektáklu*, která je zahlcena obrazy konzumu do takové míry, že již není schopna prožít svůj vlastní život jinak než skrze nějaké reprezentace. Na druhé straně Foucault se zaměřuje na jedince jakožto objekt *dohledu*, který je jedním z mechanismů všudypřítomné moci a který zvnitřňuje disciplínu a vytváří „poslušná těla“. Rozdílný pohled mají i na možnosti, které jedinec má při překonávání tohoto fenoménu. Debord se se svým řešením silně inspiroval u Karla Marxe, když určuje neposkvrněného hrdinu v podobě proletariátu, jenž má revolucí dojít k okamžité svobodě a osvobození od *spektakulárních* technik kapitalistické společnosti, a tím se vrátit zpět ke skutečným prožitkům. Foucault, který se od marxismu snažil naopak zaujmout odstup, a to především skrze inspiraci Friedrichem Nietzsche, vidí mocenské vztahy jako soubor určitých praktik, které prostupují celou společností, každým jedním z nás, a kterými jsme utvářeni stejně, jako my utváříme je. Pro Foucaulta je tedy nemožné, abychom překonali či naprosto vyloučili ze společnosti propojení moci a vidění. Na první pohled by se tak mohlo zdát, že pro naši situaci pozitivněji vyznívá Debord, protože nám dává alespoň nějaké šance na překonání propojení moci a vidění, a to ve formě proletariátu. Domnívám se ale, že to tak není, s čímž souvisí i hypotéza této práce, tedy že Debordova inspirace marxismem mu neumožňuje reflektovat vztah vidění a moci v celé jeho šíři v kontextu nekapitalistických zřízení a že na rozdíl od Foucaultova konceptu *dohledu* je Debordova teorie *spektáklu* utopická. Zaměříme se tedy na možnost překonání propojení moci a vidění či na nějaký způsob odporu, které tyto koncepty nabízejí, abychom byli na konci této práce schopni formulovat odpověď na otázky výše položené a ukázali cestu, jak se vyrovnat s tímto všudypřítomným fenoménem.

Metodou, jež jsem zvolila k získání odpovědí na otázky položené výše a zároveň k odlišení pozic, které Debord a Foucault zauímají k propojení vidění a moci, je porovnání. Tím bych chtěla docílit nalezení rozdílů ale také podobností v teoriích našich dvou autorů, které nám poté umožní vykreslit, co vedlo k jejich odlišným závěrům. Porovnáním vývoje zvolených pojmů bych také chtěla zjistit, jaké momenty zapříčinily utopičnost Debordova konceptu a ve kterém bodě se natolik oddálil tomu Foucaultovu. Nejdříve popíšeme oba koncepty odděleně, abychom je představili v jejich celistvosti a poznali jejich vývoj i podmínky, ze kterých a za kterých se odděleně vyvíjely. Zároveň však tyto dva popisy rozdělíme do analogických celků, které nám usnadní jejich porovnání a celkovou orientaci v těchto konceptech, aby tak na první pohled bylo jasné, které pojmy v obou konceptech považujeme za ekvivalentní. Nejdříve se tak vždy zaměříme na filozofická východiska, která se ukazují být klíčová pro vývoj nejen obou autorů, ale především také pro přístup, který zvolili k vidění a moci. Následně popíšeme dva typy společností, které se vyvíjejí na základě jejich konceptů, tedy společnost *spektákl* a společnost *dohledu*, přičemž ty samotné ještě vnitřně rozdělíme na oblast definice, která vždy z obecného pohledu představí pojmy, se kterými obě teorie pracují a vůbec jejich základní stanoviska. Druhá oblast bude zastávat ideální aplikaci těchto teorií, kterou u Deborda představuje *integrovaný spektákl* a u Foucaulta *panoptikon*, a třetí oblast se vždy zaměří na možnost překonání či odporu, který oba autoři ve svých konceptech načrtávají. Třetí a závěrečnou část jednotlivých popisů konceptů vidění a moci u našich autorů věnujeme roku 1968 a celkovému nastínění doby kolem něho. Ukazuje se totiž, že události tohoto revolučního roku velkým dílem poznamenaly následující vývoj konceptů, o kterých hovoříme, a následné porovnání vztahu k tomuto roku více méně načrtne, proč se jejich koncepty začaly po tomto roce vyvíjet tak, jak se vyvíjely. Pro jednoho tento rok zjednodušeně znamená počátek jeho zájmu o propojení vidění a moci, pro druhého v podstatě konec jeho konceptu.

Poté, co představíme oba koncepty, budeme se již věnovat jejich samotnému porovnání, analogicky k tomu, jak byly představeny ve svých popisech. Toto porovnání nás tedy nejen dovede k potvrzení či vyvrácení naší hypotézy, ale zároveň dojdeme k odpovědi na otázku, zdali a jaké jsou formy odporu vůči propojení moci a vidění. V závěru práce ještě představíme další koncepty, které navazují na naše autory a dokazují nejen jejich aktuálnost, ale i to jak se tyto koncepty rozvinuly v čase. Dojdeme tak k nové formě propojení vidění a moci, kterou nazveme *spektakulární panoptikon* a na níž už budeme

schopni aplikovat poznatky z našeho porovnání, které nám oba koncepty ukazovaly ještě v nespojené formě, abychom i zde mohli určit, jaký přístup bychom měli zvolit k tomuto spojení a jaký je vůbec možný.



# 1. GUY DEBORD

## 1.1. FILOZOFICKÁ VÝCHODISKA

Jedním z hlavních inspiračních zdrojů Debordových teorií je stejně jako pro mnoho mladých Francouzů jeho doby marxismus. V poválečném období stoupá obliba komunismu, kterému není zapomenut protinacistický odboj a společně s kritikou konzumerismu přináší jasné a radikální řešení krize společnosti, které navíc dává moc do rukou oběť celé této situace – proletářům, a svrhává buržoazii z pomyslného trůnu. Francie šedesátých let se však dostává do éry, kterou už není možné slovníkem marxismu popsat. Spotřeba již ovládá všechny aspekty lidského života a je proto nutné tyto myšlenky aktualizovat. Této role se s vervou ujal mladý intelektuál, který opustil konvencemi svázané univerzitní vzdělání a nikdy nebyl zaměstnán, což mu zřejmě dodávalo pocit, že právě on není tím zmanipulovaným odcizeným produktem kapitalistické společnosti, jelikož jeho život se naprosto vymykal profilu jejího standardního člena, tedy se cítil nejpovolanější pro výklad myšlenek marxismu. On jež denně sledoval tu šed' a nudu kolem sebe, nikdy na ní však neparticipoval, byl tím nezávislým kritikem, který mohl oprášit tyto myšlenky a aplikovat je na současnou společnost.

U marxismu vychází Debord především ze dvou autorů, a to Karla Marxe a György Lukáse. Při rozboru těchto dvou autorů si nejdříve představíme pojem třídy, abychom pochopili základní rozdělení společnosti, se kterým Marx i Debord operují, dále pak pojem odcizení, který se přímo promítá do Debordových úvah jako odcizení od veškeré reality a pouhé nahlížení na ni, tedy *spektákl*. A na výklad pojmu zboží se nejdříve zaměříme u Marxe a následně také u Lukáse, který ho rozvíjí v souvislosti s fenoménem zvěčnění. Tento úvod by nám měl vytvořit teoretický základ k uchopení Debordova myšlení a zprostředkuje nám také plynulý přechod k problematice *spektáklu*.

Pochopení základních pojmů marxismu, jako jsou třídy a jejich rozdělení, zboží, odcizení a na to navazující Lukácsovo zvěčnění, nám však nepomůže jen k lepšímu pochopení Debordova konceptu *spektáklu* a jeho zasazení do širšího rámce, ale je klíčové vlastně pro celou naši práci. K pojmu marxismu budeme ještě několikrát odkazovat a vracet se, ať už při popisu událostí roku 1968, kdy marxismus fungoval jako hlavní

ideologická osa a v podstatě většina francouzských intelektuálů s ním nějakým způsobem přišla do styku, ale zároveň i při vysvětlování myšlenek samotného Foucaulta, který se ve svém konceptu moci několikrát vymezuje proti ideologii marxismu. Proto je nutné číst následující přestavení dvou klíčových postav marxismu s vědomím, že tyto myšlenky silně rezonovaly v myšlení víceméně obou autorů, o kterých tato práce hovoří, ale především i v celé tehdejší společnosti. Podle mého názoru bylo v šedesátých letech dvacátého století ve Francii možné buď marxismus následovat, či se vůči němu vymezit – což ovšem přineslo velkou salvu kritiky – ignorovat ho však bylo téměř nemožné.

### **1.1.1. Karel Marx**

#### **Třídy**

Začneme tedy vysvětlením pojmu zcela základního, abychom si vůbec dokázali utvořit představu, jak Marx „rozděloval“ společnost, a tak i pochopili, na koho se díval jako na oběti a koho naopak viděl jako nepřitele, proti kterému je nutno bojovat. Marx svou teorii o společnosti rozvíjel postupně a nikdy z ní nevytvořil ucelený systém, jedná se spíše o fragmenty skrze jeho dílo. Pojímá společnost jako vnitřně rozporný a dynamický celek, ve kterém se základní společenské instituce (vlastnictví, politický systém, stát) dostávají do konfliktu s životním procesem jednotlivců. Společnost pro Marxe není souhrnem jednotlivců, ale vyjadřuje ji suma vztahů, poměrů, v nichž jsou tato individua k sobě navzájem. (Hauser, 2007)

Marx rozděluje společnost založenou na kapitalistickém způsobu výroby do třech velkých tříd, kterými jsou vlastníci pracovní síly (dělníci), jejichž zdrojem je mzda; vlastníci kapitálu (kapitalisté), jejichž zdrojem je zisk a pozemkoví vlastníci, jejichž zdrojem je pozemková renta. Tyto velké společenské skupiny však neexistují v absolutně čisté formě, a to ani po ekonomické stránce, ani ve vědomí jejich členů. Existují střední a přechodné stupně, které zahlazují dělicí linii mezi nimi. (Marx, 1967)

Kapitalisté a pozemkoví vlastníci tvoří buržoazii, tedy ty, jež ovládají kapitál. Dělníci tvoří proletariát, což jsou ti jež vytvářejí majetek a jsou využíváni jako prostředek pro tento cíl. Buržoazie ovládá kapitalistické a ekonomické struktury „své“ společnosti, a to pomocí panující ideologie. Zájmy kapitalistů mají nadvládu a jsou obvykle ve sporu se zájmy těch,

kteří představují zbytek společnosti. Pro jakoukoliv kapitalistickou ideologii je většinou nepostradatelný institut soukromého vlastnictví. (Kershaw, 1999)

Hauser popisuje proces výroby, který, jak už jsme zmínili, je tvořícím komponentem tříd, takto: „Hlavní podmínkou je, že se objeví dostatečné množství lidí, kteří jsou nuceni svou pracovní sílu nabízet na trhu práce, to znamená, že je tu dostatek lidí, kteří nevládní produkční prostředky a jsou zbaveni všech záruk existence, které jim poskytovaly nejrůznější vazalské vztahy ve středověku. Jinými slovy původní akumulace vede k odloučení práce od produkčních prostředků a ke vzniku lidí, kteří k reprodukci svého života musejí prodat svou pracovní sílu, jediné zboží, jímž disponují. Tuto třídu Marx nazývá jako proletariát nebo jako námezdně pracující.“ (Hauser, 2007, s. 58)

## **Odcizení**

Marx tvrdí, že politická ekonomie činí z dělníka pouhé zboží. Jeho bída je nepřímo úměrná moci a velikosti toho, co vyrobí. Důsledkem konkurence pak je akumulace kapitálu v rukou malého počtu lidí, tedy obnovení monopolu v ještě hrozivější podobě. Čím hodnotnější se tak stává svět věcí, tím méně hodnotný se stává svět lidí. Práce již neprodukuje jen zboží, ale také samu sebe a dělníka jakožto zboží. To znamená, že se práce fixuje v nějakém předmětu, zvětšuje se v něm a dochází tak k zpředmětnění práce. Dělník vnímá produkt své práce jako cizí předmět. Čím dokonalejší práci odvede, tím se tento cizí předmětný svět, který si proti sobě vytváří, stává mocnější a tím chudší se stává on sám. Dělník vkládá svůj život do předmětu, který pak žije nezávisle na něm, je mu cizí, získává nad dělníkem moc a staví se proti němu nepřátelsky a cize. Marx vychází z předpokladu, že si kapitalista pro sebe ponechává jakoukoliv nadhodnotu produktu, tedy čím více dělník vyrobí, tím bohatší se kapitalista stává. Čím bohatší je kapitalista, tím méně důležitý je pro něj dělník. Dělník tak výrobou zboží umocňuje přesně ty síly, které ho tvoří nesvobodným, a odcizuje se od produktů své práce. Odcizení od samotného produktu je jen vyústěním zvnějšnění aktu výroby tohoto produktu. Práce dělníka nečiní svobodným, ani ho nerozvíjí, naopak je to práce vynucená, jež nevede k uspokojení nějaké potřeby, ale je jen prostředkem k uspokojování této potřeby. Dělník v této činnosti nenáleží sám sobě, nýbrž někomu jinému, a pokud zmizí nátlak, který ho nutí k jejímu vykonávání, ihned před ní utíká. (Marx, 1967)

Marx vidí práci jako jakousi životní činnost, která má za účel plodit život. Je to svobodná a vědomá činnost, je předmětem lidského chtění a vědomí a má rodový charakter. Na rozdíl například od zvířete, které se svou činností zcela ztotožní a stává se jí. Odcizená práce člověku odcizuje přírodu i jeho samotného, jeho vlastní činnou funkci, jeho životní činnost – odcizuje člověku rod. Rodový život se tak stává jen prostředkem jeho individuálního života, prostředkem pro existenci. Životní činnost je člověk schopný produkovat, pouze pokud na ní není závislý. Tím, že odcizená práce snižuje tuto činnost na pouhý prostředek, dělá z rodového života člověka prostředek jeho fyzické existence. Odcizuje ho tak od člověka jako rodové bytosti a celkově od jeho lidskosti. Bezprostředně následuje odcizení člověka člověku. „Tak jako ze své vlastní produkce dělá své odskutečnění, svůj trest, tak jako ze svého vlastního produktu dělá ztrátu, produkt, který mu nepatří, tak vytváří vládu toho, který neprodukuje, nad produkcí a produktem. Tak jako si odcizuje svou vlastní činnost, tak přičítá někomu cizímu činnost, která není jeho vlastní.“ (Marx, 1967, s. 88) Soukromé vlastnictví je podle Marxe produktem, výsledkem, nutným důsledkem zvnějšněné práce, stejně jako prostředkem, jímž se práce zvnějšňuje a zároveň realizací tohoto zvnějšnění. Jako totožné chápe Marx soukromé vlastnictví a mzdu, jelikož ve mzdě se jeví práce nikoliv jako samoučel, ale jako služebník mzdy. Mzda je bezprostřední důsledek odcizené práce a soukromé vlastnictví bezprostřední příčina. (Marx, 1967)

Ze vztahu odcizené práce k soukromému vlastnictví se podle Marxe může společnost osvobodit politickou formou emancipace dělníků. Právě jejich emancipace sebou nese také lidskou emancipaci, jelikož všechna lidská poroba je obsažena v dělníkově vztahu k výrobě a následně všechny vztahy poroby jsou jen obměny a důsledky tohoto vztahu. Vzhledem k tomu, že náboženství, rodina, stát, právo, morálka, věda, umění atd. jsou jen zvláštní způsoby výroby, pozitivní zrušení soukromého vlastnictví, jakožto osvojení lidského života, je pozitivním zrušením veškerého odcizení, tedy návratem člověka lidského, tj. společenského jsoucna. Pozitivním výrazem zrušeného soukromého vlastnictví je komunismus. Je to skutečné vyřešení sporu člověka s přírodou a s člověkem a zrušení sporu mezi existencí a podstatou, mezi zpředmětněním a sebezpotvrzením, mezi svobodou a nutností, mezi individuem a rodem. (Marx, 1967)

Marx zdůrazňuje, že lidé mění okolnosti tak, že se shoda změny okolností a lidské činnosti nebo změny sebe sama může vyjádřit a racionálně pochopit jen jako revoluční praxe. Překonání odcizení společnosti a překonání odcizení jednotlivce jsou tedy těsně

spjaty, a proto nelze provést jedno bez druhého. Petrovic říká, že je možné vytvořit společenský systém, který by umožňoval a dokonce i podněcoval vývoj deodcizených jednotlivců, avšak není možné organizovat společnost, která by takové jednotlivce automaticky vyráběla. „Deodcizený jednatlivec je jednatlivec, který se realizuje jako svobodná, tvůrčí bytost praxe, a svobodná tvůrčí práce není ničím, co lze někomu zvenčí darovat nebo vnutit. Jednatlivec se může stát svobodným jen svou vlastní činností.“ (Petrovic 1968, s. 161) Není ani možné myslet si, že zrušení odcizení je možné jen změnou v organizaci ekonomie, která by měla automaticky přinést změny v dalších aspektech nebo oblastech společenského života. (Petrovic, 1968)

## **Zboží**

První díl Marxova *Kapitálu* otevírá kapitola věnovaná rozboru zboží, jelikož to Marx vnímá jako základní jádro kapitalistické produkce, jehož důsledkem jsou jevy, o kterých jsme pojednávaly výše, tedy proces abstrakce a odcizení, které pramení z podstaty kapitalismu samého, nikoliv jako jeho vedlejší efekt.

Strukturu zboží lze vyložit z pohledu dvou činitelů. Prvním z nich je jeho užitná hodnota, a to sice jako kvalitativní ukazatel, jež reflektuje užitečnost věcí. Druhým je směnná hodnota, určující především kvantitativní poměr, v němž se užitné hodnoty jednoho druhu směňují za hodnoty jiného druhu. Zatímco mezi věcmi stejné směnné hodnoty není rozdíl ani odlišnost, z hlediska užitné hodnoty se liší kvalitativně. Pokud abstrahujeme užitnou hodnotu zboží, zbude jen jediná vlastnost, totiž že je to produkt práce. Již nemá charakter, v němž se zračí různé konkrétní formy práce, ty se od sebe už nijak neliší a jsou převedeny na stejnou abstraktní lidskou práci. Velikost užitné hodnoty je tak určována pouze množstvím společensky nutné práce, tedy pracovní dobou, což definuje zboží jen jako průměrný exemplář svého druhu. (Marx, 1967)

Od toho se odvíjí i dvojaký charakter práce. Tržní hospodářství, jehož základem je zboží, uplatňuje jen kvantitu práce, přičemž tato práce musí být převedena na lidskou práci bez jakékoliv další kvality – abstraktní práce. Marx však také popisuje druh práce, kde se uplatňuje jen kvalita práce obsažená ve zboží. „Věc může být užitečná a být produktem práce, a přitom nemusí být zbožím. Kdo produktem své práce uspokojuje svou vlastní potřebu, vytváří sice užitnou hodnotu, nevytváří však zboží.“ (Marx, 1967, s. 253) Zbožím

se stává výrobek ve chvíli, kdy je směnnou převeden do rukou toho, jemuž slouží jako užitná hodnota.

Zboží je pro Marxe „zpropadená“ věc, naplněná metafyzickou rafinovaností a teleologickou záludností, jež mění přírodní látky směrem užitečným pro sebe, tedy mění je ve smyslově nadsmyslové věci. Zboží chápe jako zrcadlo, „v němž se lidem obráží společenský charakter jejich vlastní práce jako věčný charakter produktů práce samých, jako společenské vlastnosti těchto věcí, dané jim od přírody; proto i společenský vztah výrobců k celkové práci se jim jeví jako společenský vztah předmětů, který existuje mimo ně.“ (Marx, 1954, s. 36) Jakmile se tedy produkty práce vyrábějí jako zboží, vzniká zde fetišismus, který bychom mohli přirovnat k náboženskému světu, kde se analogicky produkty lidského mozku jeví jako samostatné bytosti nadané vlastním životem a stojící v určitých vztazích k lidem a k sobě navzájem.

### 1.1.2. György Lukács

#### Zvěcnění

Na již výše zmíněný pojem zbožní fetišismus navazuje také Lukács, který na něj nahlíží nikoliv jako na čistě ekonomický termín, ale spíše jako na specifickou společenskou formu. V tomto smyslu také zavádí pojem zvěcnění, jež je podle něj hlavním faktorem ovlivňujícím lidský život ve všech jeho rovinách, což jak později uvidíme, bude silně rezonovat v Debordových myšlenkách. Tento pojem Lukács rozvíjí v eseji *Zvěcnění a uvědomění proletariátu*, jež je jádrem knihy *Dějiny a třídní vědomí*.

Podstatu zbožní struktury popisuje Lukács jako vztah mezi osobami, jež dostává charakter věčnosti a „strašidelné předmětnosti“. Aby zbožní forma dosáhla konstitutivní formy společnosti, je k tomu nutné, aby pronikla všechny její životní projevy a přetvořila je podle svého obrazu. Toto je možné jen v moderním kapitalismu, kde je člověku do protikladu stavěna jeho vlastní činnost, jeho vlastní práce jako něco objektivního, na něm nezávislého, co ho ovládá jako lidsky cizí zákonitost. V této opozici můžeme rozlišit subjektivní a objektivní aspekt. Objektivním ohledem je vznik světa hotových věcí a věčných vztahů, tedy svět zboží a jeho oběhu trhu, jejichž zákonitosti sice mohou být člověkem poznány, nikoliv však změněny. Subjektivním ohledem je objektivizace činnosti člověka ve vztahu k němu samému, tedy tato činnost se stává zbožím, staví se proti němu a

podřizuje se zákonům světa věcí. Univerzálnost zbožní formy tak objektivně i subjektivně podmiňuje abstraktnost lidské práce, která se zpředměťuje ve zboží. Oddělení pracovní síly od osobnosti dělníka a její proměna na věc, předmět, který dělník prodává na trhu, z něj činí pouhého prodavače svých objektivizovaných a zvěcnělých duševních schopností. (Lukács, 1974)

Zbožní charakter zboží se zvěcnělému vědomí jeví jako jevová forma jeho vlastní bezprostřednosti, za jejíž hranice se vůbec nesnaží proniknout. Naopak má snahu vědecky postihnout a zvěcnit zde postihnutelné zákonitosti, čímž se struktura zvěcnělosti v průběhu vývoje kapitalismu stále hlouběji a hlouběji zapouští do vědomí člověka. Tak selhávají i jakékoliv pokusy si ideologicky uvědomit jev zvěcnění. Dokonce i myslitelé, kteří si tento jev zcela uvědomují a nechtějí ho nijak zastírat, se zastavují pouze u jeho rozboru, popisu, ale nikterak se nepokoušejí proniknout od objektivně nejodvozenějších, nejvznejšnějších a nejvyprázdňenějších forem k projevu zvěcnění. Pouze se tak točí v kruhu kolem vnějších forem jevu zvěcnění a nejsou schopni ho uchopit v jeho totalitě. Buržoazní filozofie, jakožto nadstavba kapitalistické společnosti, je procesem zvěcnění zásadně určována. (Lukács, 1974)

Buržoazie a její myšlení je od světa celkově oddělena a nepodílí se na jeho tvorbě, tedy není ani hybatelem historického procesu, ani není schopna mu porozumět. Ačkoliv se na jedné straně buržoazie neustále snaží překonávat lidskou závislost na přírodě, což vede až k jejímu ovládnutí, na druhé straně si vytváří přírodu druhou, tedy svět zboží, jeho vztahů a zákonů, které působí na člověka stejně iracionálně a nezávisle jako ty přírodní. Všechny formy zvěcnění pak legitimizuje buržoazní věda, která zkoumá tuto druhou přírodu a všechny její aspekty, jelikož je zkoumá jako objektivní realitu. (Lukács, 1974)

## 1.2. SPOLEČNOST SPEKTÁKLU

Kniha *Společnost spektaklu* byla jedním z podnětů událostí revolučního roku 1968 ve Francii, jemuž se budeme věnovat v další kapitole. Abychom však pochopili, jaké myšlenky k těmto událostem vedly, myšlenky tak úzce provázané s těmi, které jsme právě

načrtli u Marxe a Lukácse, vysvětlíme si nyní pojem *spektáku*. Bělohradský<sup>1</sup>, který zkoumá myšlení Deborda i jeho možné konotace, zasazuje *spektákl* do šablon tehdejší doby a představuje tento pojem jako výpověď nastupující generace 60. let. Nákupní pulty v obchodech se zaplňovaly, z proletariátu se stávala střední třída, bída, jenž patřila minulosti, jakoby neexistovala a společnost svázaná dávno stanovenými konvencemi směřovala k lepším zítřkům. Debord ovšem v této hojnosti odhalil novou bídu. (Bělohradský, 2008a) Konzumní společnost pro něj nepředstavuje společenský ráj, nýbrž jakýsi druh podřízení. Podřízení se produkci a její spotřebě. Komplementárním projevem konzumní společnosti je pak právě *spektákl*. Skrze něj je paralyzována celá společnost.

V této části tedy již přejdeme k výkladu myšlenek samotného Deborda, tak abychom jeho koncept moci, která se projevuje skrze *spektákl*, mohli později porovnat s myšlenkami Foucaultovými. Jak již bylo zmíněno, podíváme se zde na Debordovu práci ze dvou úhlů pohledu, tedy nejdříve představíme teoretické ukotvení, abychom následně mohli v kapitolách věnujícím se typům *spektáku* přestavit jeho aplikaci. Právě zde dojdeme k vyústění vývoje *spektáku* do jeho integrované formy, která bude později předmětem srovnání s Foucaultovým *panoptikonem*. Důležitá pro nás bude i poslední kapitola této části, jež se zabývá možností odporu k moci působící skrze vidění, kterou oba autoři formulují zcela odlišně a jejich řešení tvoří, dalo by se říci, protiklad.

### 1.2.1. Co je to spektákl?

Debord vysvětluje, že *spektákl* je určitým pohledem na svět, který se zobjektivizoval, a že: „je jádrem irealismu reálné společnosti. *Spektákl* ve všech svých specifických podobách, ať už jako informace či propaganda, reklama či přímá spotřeba produktů zábavního průmyslu, tvoří současný sociálně dominantní model života.“ (Debord, 2007, teze č. 6) Tento model se prezentuje zároveň jako společnost sama, jako její část i jako nástroj jejího sjednocování. Jako část společnosti vystupuje v podobě sektoru soustředujícího veškerý pohled a veškeré vědomí, avšak sektoru, který je oddělený, a tedy se stává místem oklamného pohledu a falešného vědomí. Sjednocení, které pak umožňuje

---

<sup>1</sup> Prof. PhDr. Václav Bělohradský (\*1944) je významným českým levicově smýšlejícím filozofem a sociologem. Poté co v roce 1970 odešel do emigrace, působil jako profesor sociologie na několika italských univerzitách. V současné době vyučuje politickou sociologii na univerzitě v Terstu. Jak sám říká, snaží se k Debordovu dílu přistupovat kriticky, byť sympatizuje s jeho revoltou. (Bělohradský, 2008)



je pouze oficiální řečí této oddělenosti. Jako příčinu *spektáklu* však Debord nevidí masové šíření obrazu – jakousi přebujelost světa vidění, tedy šíření moderní techniky a médií není příčinou *spektáklu*, nýbrž spíše jeho důsledkem. *Spektákl* nevzkvétá z přehnané poptávky po reprodukcích a obrazech, přehnané spotřeby mediálních produktů, stojí za ním stávající systém, jenž je všudypřítomným potvrzením již uskutečněné volby v rámci produkce i spotřeby a který by bez mystifikace a manipulace mas pomocí *spektáklu* nepřežil. Účelem *spektáklu* tak je neustálé ospravedlňování tohoto systému. Řeč *spektáklu* je tvořena znaky této vládnoucí produkce. (Debord, 2007)

Kategorii *spektáklu* odvozuje Debord z kritiky každodenního života. Jen tak je podle něj možné dospět k tomu, co je v pozdních průmyslových společnostech – kapitalistických i komunistických – podstatné. Každodenní život je nedějinným životem, uzavřeným do pseudocyklického očekávání dovolené, sobotního večera, nové televize, zábavy a práce, návštěvy a přijímání návštěv, času prázdného a času naplněného. Již neexistuje jednotná společnost. Jednota je nahrazena falešnou jednotou konzumu, která má své chrámy ve všudypřítomných supermarketech. Co zbude, když z každodennosti vyjmete specializované činnosti? Pouhý koloběh stále stejného, neboli nuda obřích rozměrů, o níž mluví Jan Patočka. (Bělohradský, 2008a)

U kořenů *spektáklu* stojí podle Deborda mocenská společenská specializace, tedy *spektákl* je podle něj diplomatickou reprezentací hierarchické společnosti. Představuje autoportrét moci, která je totalitárně řízena podmínkami existence. Vytvořil si takové zdání přirozenosti, že vznikla jakási druhá příroda, jež je ovládána fatálními zákony. *Spektákl*, který je viděn pouze z omezené perspektivy „masových sdělovacích prostředků“ – jeho nejdrtivějšího projevu, zaplavuje společnost jako instrumentalizace vyhovující celkovému samopohybu společnosti. Společenské potřeby tak mohou být uspokojeny právě pouze skrze zprostředkování těmito technikami. Dochází tak k bytostně *jednosměrné* komunikaci. (Debord, 2007)

Pro Bělohradského je *spektákl* obludou vysávající smysl ze slova. Své teze deklaruje na příkladu nám velmi blízkém: „ve slově lidská práva je obsaženo bombardování, ve slově globalizace okrádání celých národů, ve slově ekonomický růst ničení planety a života na ní“ (Bělohradský 2008a, s. 13). *Spektákl* přímo manipuluje s chápáním světa a slovo odtrhává od jeho původního významu.

Rozmanité vnějškové fenomény, jejich rozdílnost i kontrasty, jakožto projevy sociálně organizované zdánlivosti, jež musí být uznána ve své obecné pravdě, *spektákl* sjednocuje a vysvětluje. „*Spektákl* chápaný podle své vlastní logiky je potvrzením toho, co se jeví {*apparencé*}, a potvrzením veškerého lidského, tj. sociálního života, jako pouhého vnějšího vzhledu {*apparencé*}.“ (Debord, 2007, teze č. 10) Společnost se odtrhává od reality a stává se pouze světem zdání. Tedy vše, co bylo dříve prožíváno přímo, se dnes oddaluje do jakési reprezentace. Skutečnost se tak stává jakoby svébytným pseudosvětlem, jenž je pouze předmětem nazírání. Svět je zahlcen iluzemi, lidé se příliš zaměřují na to, jak věci vypadají, namísto aby se zajímali o jejich smysl. Avšak kritika, která postihuje pravdu *spektákl*u, jej odhaluje jako negaci života, která se stala vidinou. (Debord, 2007)

Debord popisuje, jak nadvláda ekonomiky degradovala lidské uskutečnění *být* na *mít* a po celkové okupaci sociálního života přeměnila *mít* na *jevit se*. Jakákoliv individuální skutečnost se tak zároveň stala skutečností společenskou, jež je přímo závislá na společenském působení. Obrazy se stávají skutečnými bytostmi. Skrze tato zprostředkování tak *spektákl* *dává vidět* svět, který již není přímo uchopitelný. Zrak, nejlépeji oklamatelný, nejabstraktnější smysl získává privilegované postavení a jen odráží abstraktnost celé společnosti. „*Spektákl* však není ztotožnitelný s prostým pohledem, ani pokud se kombinuje s poslechem. Je tím, co uniká lidské činnosti, zpětnému zvažování a korekci lidského díla. Je opakem dialogu. *Spektákl* se opětovně utváří všude tam, kde se vyskytuje nezávislá reprezentace.“ (Debord, 2007, teze č. 18)

*Spektákl* jakožto dědic veškeré slabosti západního filozofického projektu, jenž byl chápáním činnosti, jemuž dominovaly kategorie *vidění*, je tak založen na neustálém rozvíjení technické racionality. Nejedná se o filosofii ale o filo – sofizování skutečnosti. Filozofie nikdy nedokázala překročit teologii, ovšem *spektákl* se naopak stává materiální rekonstrukcí náboženské iluze. Jakési nadpřirozeno spojil *spektákl* s lidskou základnou a zahalil je do oblak reprezentace, aby se tak i ten nejpozemštější život stal neprůhledným a nedalo se v něm dýchat. (Debord, 2007)

Sám sebe prezentuje *spektákl* jako něco nekonečně pozitivního a nediskutovatelného. Říká v podstatě jen to, že: co se jeví, to je dobré a co je dobré, to se jeví. Takový přístup vyžaduje jen pasivní přijímání, kterého dosahuje tím, že se jeví bez námitek, svým monopolem na zjevnost. Tímto se *spektákl* podle Deborda stává: nikdy nezapadajícím sluncem ozařujícím říši moderní pasivity. Jeho prostředky jsou současně i jeho cílem.

*Spektákl* má jasně sebezpotvrzující charakter, chce dospět k sobě samému. Cíl není ničím, avšak vývoj je vším. (Debord, 2007)

Tím, že si určíme původ *spektáklu*, plynule navážeme na myšlenky další kapitoly, ve kterých se stejně jako zde tak silně promítá vliv Marxe a Lukácse. Tak jako oni totiž i Debord vidí původ všeobjímajícího *spektáklu* v oddělenosti a rozpolcenosti společnosti, které s sebou nese moderní doba – kapitalismus. Neustálé třibení dělby práce do podoby rozdělení gest, jež jsou pak zcela ovládána silou strojů, které pracují pro neustále se rozšiřující trh. Ve *spektáklu* nacházejí své dokonalé vyjádření právě abstrakce každé specifické práce a obecná abstrakce souhrnné produkce. „Ačkoliv je člověk oddělen od produktu své práce, přesto s čím dál větší účinností produkuje každý detail svého světa, čímž od svého světa začíná být stále více oddělován. Čím více se nyní jeho život stává jeho produktem, tím výrazněji se člověk od svého světa odděluje.“ (Debord, 2007, teze č. 33)

### **Zboží jako spektákl a jeho globální povaha**

V kapitole *Zboží jako spektákl* Debord z velké míry rekapituluje základní marxistické teze o předpokladech kapitalistické společnosti. Zbožní fetišismus tak vidí jako to, co ovládá vše, co je prožíváno v přítomném a nepřítomném světě, do kterého nám *spektákl* dává vidět. „Ztráta kvality, jež je tak jasně patrná na všech úrovních *spektakulární* řeči, u předmětů, které vychvaluje, i u chování, které upravuje, nevyjadřuje nic jiného než základní charakteristiky reálné produkce, jež odsouvá realitu stranou: zbožní forma je bezvýhradně rovna sobě samé, je kategorií kvantitativna. Rozvíjí kvantitativno a sama se nemůže rozvíjet jinde než v něm.“ (Debord, 2007, teze č. 37). Podle Deborda tak zboží získalo určitý diktát nad sociálním životem, což nazývá jako zbožní okupaci, při které už není vidět žádný jiný vztah, než jen ten ke zboží. (Debord, 2007)

Zboží vyjadřuje mocenské vztahy mezi lidmi, vštěpuje nám materializovanou ideologii „vyššího života“, o který bychom měli usilovat. Odděluje nás tím od skutečného světa, od našich skutečných prožitků. To vše se děje na globální úrovni. Nejagresivnější formu pak na sebe *spektákl* bere v postkomunistických zemích, kde proti němu chybí protilátky a supermarketky jsou pro tyto země jako „ohnivá voda pro Indiány.“ (Bělohradský, 2008a, s. 23) Veškerý prostor je sjednocen kapitalismem bez ohledu na hranice států. Celý svět se

přizpůsobuje jednotvárné produkci i způsobu života. Naomi Kleinová<sup>2</sup>, která se věnuje mapování celosvětového aktivismu namířeného proti vlivu nadnárodních korporací, hovoří o ekonomické globalizaci se zmenšujícím se prostorem volby. „Značkové nadnárodní monopoly sice mohou mít různorodosti plná ústa, ale viditelným výsledkem jejich snažení je armáda dospívajících klonů, kteří pochodují do globální tržnice. Přestože globalizace řízená trhem přijímá polyetnickou pestrost za svou, o různorodost nestojí, ba právě naopak. Jejimi nepřáteli jsou národní zvyky, lokální značky a výrazně odlišný regionální vkus. Stále menší počet zájmových skupin ovládá čím dál tím větší kus světa.“ (Kleinová, 2005, s. 131)

Stejně tak jako zboží ovládá vše, co je prožíváno, ovládá tak i čas, ze kterého vytváří pouhou nekonečnou akumulaci ekvivalentních intervalů. Čas jakožto zboží pak pod sociální nadvládou činí ze člověka nanejvýš konstantu času. Tento pseudocyklický čas je ve skutečnosti pouze *konzumovatelný převlek* zbožního času produkce, s nímž sdílí základní rysy, tedy stejnorodé zaměnitelné jednotky a potlačení kvalitativního rozměru. Tímto časem se vyznačuje moderní ekonomické přežívání, v němž každodenní prožitek postrádá akt volby a není již podřízen přírodnímu řádu, nýbrž pseudopřírodě, jež se vyvinula prostřednictvím odcizené práce. Na tomto základě pak skládá nové homologické kombinace: den a noc, práce a odpočinek každý týden, nevracející se období dovolené. Takový čas je transformován průmyslem a představuje konzumovatelné zboží. „Koncentrovaný kapitalismus se ve svém nejpokročilejším sektoru orientuje na prodej časových úseků s „plným příslušenstvím“, přičemž každý z nich vytváří jedno sjednocené zboží, do něhož se včlenil jistý počet jiných druhů zboží.“ (Debord, 2007, teze č. 151) Toho využívá expandující ekonomika služeb a volného času, kde se objevují formulace jako: v ceně je „zahrnuto vše“ – ať už jde o *spektakulární* způsob bydlení, kolektivní prázdninové pseudocestování, předplatné na kulturní konzumaci nebo prodej společenskosti samé v podobě „vzrušující konverzace“ nebo „setkání s osobností“. Rozdíl mezi cyklickým časem ve starých společnostech a mezi *spektakulárním* časem je v tom, že původně byl prožíván čas nehybné iluze, kdežto nyní je iluzorně prožívaný čas proměňující se skutečností. (Debord, 2007)

---

<sup>2</sup> Naomi Kleinová (\*1970) je kanadská spisovatelka, novinářka a aktivistka, která se důsledně věnuje kritice velkých nadnárodních společností za jejich snahu generovat stále větší a větší zisky bez údajného ohledu na společenskou a ekonomickou situaci světa.

Díky materializaci ideologie se ještě více zaměřuje společenská realita s určitou ideologií, která podle svého upravuje veškerou skutečnost. *Spektákl* přesně takovou ideologii představuje, a to především z toho důvodu, že: „v plné míře vystavuje a vyjevuje podstatu veškerého ideologického systému: zbláznění, zotročení a negaci skutečného života. *Spektákl* je materiálním „výrazem oddělenosti a vzdálenosti člověka od člověka“. Ono „nové síto klamu“, jež se v něm soustředilo, je založeno na produkci, v níž se spolu s masou předmětů rozšiřuje nová říše cizích jsoucen, jimž je člověk podroben.“ (Debord, 2007, teze č. 215) Společnost se tak odlučuje od praxe a nabývá antidialektického falešného vědomí, což je jí vnucováno v jakémkoliv okamžiku sociálního života, který se podrobuje *spektáklu*. Systematické „selhávání schopnosti setkávání“ je tak nahrazeno jakýmsi halucinačním sociálním faktem – „iluzí setkávání“. (Debord, 2007)

### 1.2.2. Společnosti spektáklu

Do této doby jsme se drželi více méně v teoretické rovině pojmu *spektákl*, abychom nyní přešli k jeho aplikaci na konkrétní podoby. V podstatě představení těchto typů sleduje jakýsi vývoj, který se proměňuje podle politické situace a ideologie té dané společnosti. Začíná být však také čím dál více bijící do očí, že ať je forma či stádium vývoje „napadené společnosti“ jakékoliv, místo pro *spektakulární* myšlení se vždy najde. *Spektákl* nejen odolává jakémukoliv uspořádání, ale zároveň jakýkoliv útok pohltí, což nás vrací k otázce, zdali pak může Debordovo řešení, tedy revoluce proletariátu, skutečně *spektákl* překonat, či zdali je toto řešení utopické. Zůstaňme při této otázce a její odpověď ponechejme do závěrečné části práce. Pojdme však už nyní o něco kritičtěji číst následující řádky a snažit se vidět i tuto eventualitu.

Podle Deborda můžeme rozdělit *spektákl* v závislosti na tom, v jakém stádiu bídý se společnost nachází. Jedná se jen o jiné formy téhož odcizení, určitý obraz šťastného sjednocení, obklopeného bezútešností a děsem, obraz nacházející se v poklidném středu neštěstí. Takový *spektákl* může mít podobu koncentrovanou či rozptýlenou. Po zániku Sovětského svazu v roce 1989 začal existovat už jen jeden *spektákl*, který je racionální kombinací nejuspěšnějších prvků obou předchůdců – *spektákl integrovaný*. (Debord, 2007) Specifika všech tří i možnost uplatnění si představíme v následujících podkapitolách.

## **Koncentrovaný spektakl**

Koncentrovaný *spektákl* je spjat především s byrokratickým kapitalismem, avšak lze ho importovat i do zaostalejších smíšených ekonomik či v určitých momentech krize i do rozvinutého kapitalismu. Základem byrokratického vlastnictví je sám byrokrat, jež má vztah k vlastnictví celkové ekonomiky pouze prostřednictvím byrokratického společenství a pouze jakožto jeho člen. Společně s byrokracií je tomu tak i u produkce zboží, kterou byrokracie disponuje jakožto společenskou prací, za což společnosti prodává zpět její celkové přežití. Naprosto vyloučená pak je jakákoliv možnost volby, neboť vše je předem zvolené byrokracií samotnou. (Debord, 2007)

Takový *spektákl* přináší skrze permanentní násilí jakýsi obraz dobra, který shrnuje vše, co oficiálně existuje a zpravidla se koncentruje v jediném člověku. Jedná se o heroický obraz přijatelného smyslu vykořisťování, jímž je ve skutečnosti prvotní akumulace, urychlená terorem. S tímto magickým jedincem se musí každý ztotožnit, anebo zmizet. (Debord, 2007)

Byrokracie je pokračováním ekonomické moci, zachraňuje podstatné rysy tržní ekonomiky. Pro své účely vytváří třídní nadvládu, která je pro ni nepostradatelná. Buržoazie tak vytvořila samostatnou sílu, která může dospět až k tomu, že se bez buržoazie obejde. Koncentrované kolektivní vlastnictví byrokratické třídy jen nahradilo upadající soukromé vlastnictví. Ideologie zde již není zbraní, ale účelem – lež, které nikdo neprotiřečí a stává se šílenstvím. Tento *spektakulární primitivismus* zde nebyl způsoben materializací, jako tomu bylo u kapitalismu, nýbrž změnou vnímání. Čím je tato moc silnější, tím důrazněji tvrdí, že neexistuje – jedná se o neviditelnou třídu. Jde pak především o vytvoření ideologického obrazu skutečnosti, který bude závazný pro všechny. (Debord, 2007) Typickými představiteli koncentrovaného *spektáklu* jsou totalitní režimy 20. století – fašismus a bolševismus.

## **Rozptýlený spektakl**

Podmínkou rozptýleného *spektáklu* je zbožní nadbytek s moderním rozvojem kapitalismu. Každé jednotlivé zboží je zde ospravedlněno ve jménu velkoleposti souhrnné

produkce předmětů. Uspokojení, jež zde náleží ke konzumaci celku, je ihned falzifikováno v tom smyslu, že reálný konzument se může dotknout jen po sobě následujících zlomků onoho zbožního štěstí, ve kterých je kvalita očividně nepřítomná. Každé zboží bojuje samo za sebe a prosazuje sebe samo, jako by bylo zbožím jediným. Debord říká, že: „*spektákl* je tedy epickým zpěvem o tomto střetu, zpěvem, který žádný pád Tróje nemůže ukončit. *Spektákl* neopěvuje muže a jejich zbraně, ale jejich zboží a vášně. Každé zboží, následující svou vášní, v tomto slepém boji de facto nevědomky uskutečňuje něco vyššího: zboží se stává světem, což splývá s tím, že svět se stává zbožím. Jakousi lstí zbožního rozumu se tak jednotlivost zboží tímto bojem opotřebovává, zatímco zbožní forma směřuje ke svému absolutnímu uskutečnění.“ (Debord, 2007, teze č. 66)

Podle Deborda zde lze rozpoznat až mystickou odevzdanost transcenci zboží. Ve chvíli, kdy nadbytečné zboží již nemůže přinést hodnotu svým užíváním, začne se vyhledávat uznání jeho hodnoty jakožto zboží, které si vystačí samo o sobě. Ze strany konzumenta se tak jedná o nábožné vytržení nad svrchovanou podobu tohoto zboží. Tato pseudopotřeba, kterou přináší moderní konzumace má jen pramálo společného s autentickou potřebou či touhou. Živá touha zde zůstává bezbranná, vytváří se neomezená umělost vedoucí k falzifikaci sociálního života vůbec. (Debord, 2007)

### **Integrovaný spektákl**

*Integrovaný spektákl* je podle Deborda splynutí koncentrované a rozptýlené *spektakularity*, což sebou nese jak ekonomickou proměnu světa, tak změnu vnímání pomocí policejních prostředků. Oddělená moc dospěla do takové situace, že se svět nejdříve musel sjednotit a podílet se jako jediný blok na téže konsenzuální organizaci světového trhu – zfalšovaného a *spektakulárně* garantovaného. Vůle k modernizaci a sjednocení *spektáklu* šla ruku v ruce s ostatními aspekty zjednodušování společnosti. V roce 1989 se ruská byrokracie náhle přeměnila na ideologii demokracie – tedy k diktátorské svobodě trhu a podle Deborda se na západě nikdo ani na chvíli nezamýšlel nad významem a důsledky této mediální události, čímž se potvrzuje pokrok *spektakulární* techniky. Zároveň však dodává, že svou roli mají také události roku 1968 ve Francii, kde *spektákl* získal nové obranné mechanismy. V koncentrovaném *spektáklu* měla podle Deborda větší část společnosti možnost mu nepodlehnout, v rozptýleném to již byla menší část společnosti, ale stále zde byla možnost úniku, kdežto *integrováný spektákl* obklopil

celou společnost, integroval se do ní a ozářil ji. Společnost tak *spektákl* nevidí více jako nepřítel, jako něco nepřírozeného. (Debord, 1990)

Debord formuloval pět základních rysů *integrovaného spektákl*:

1. Fúze státu a ekonomiky: Splynutí státu a ekonomiky neboli globalizace je oboustranně výhodná. Politická struktura dohlíží na kontradikce generované strukturou ekonomickou a ekonomika je nezbytná pro fungování státu. Postupem času se ale toto partnerství stává spíše jednostranně výhodné, jelikož korporace, kterým bylo umožněno globální působení a velké zisky, získávají stále silnější politický vliv. (Debord, 1990) Bělohradský uvádí jako etapy tohoto procesu nejdříve militarizovaný technokratismus USA, dále privatizaci vzdělání, které se říká buď „investice do lidského kapitálu“ či „přiblížení školy požadavkům trhu“ a nakonec postupná redukce kultury na „cultural events“ sponzorované nadnárodními koncerny. Nad tím vším se pak oslabuje národní stát, vznikají nadnárodní uskupení, kde je zatlačována veškerá lokální odlišnost. (Bělohradský, 2008b)

2. Všudypřítomné utajení: Jeho účelem je zakrýt centrum opravdové moci. Ačkoliv média mají možnost referovat o současném dění, jakožto prostředky *spektákl* tak nakonec nevedou ke skutečnému odhalení určitého strategického jednání, ale spíše k jeho iluzi. (Debord, 1990) Dalším aspektem je neustálé natáčení a nahrávání – jsme viděni na každém kroku – nikdy se však přesně nedozvíme, jak je s těmito záznamy nakládáno a v jakém právním rámci. Skutečné motivy strategického jednání rozhodujících aktérů jsou totiž více než kdy jindy totálně utajené. (Bělohradský, 2008b)

3. Neustálý technologický pokrok: *Spektákl* sám je cílem i prostředkem a umělá, zrychlená a domnělá technologická expanze vede k jejímu odtržení od reality a zároveň legitimizaci *spektakulární* lži, která je vyráběna specializovanými agenturami ve službách nadnárodních koncernů.

4. Věčná přítomnost: Nikdy nekončící den, kdy jedna událost stíhá druhou, a to jen podle potřeb *spektákl*, stále osvětlená scéna, na níž jsou všechny události vystavěny jako zboží na regálu. Právě tímto prostředkem *spektákl* ničí svou opozici. Pod množstvím všudypřítomností obrazů nakonec neodolá ani ten nejzarputilejší obrazoborec. *Spektákl* ničí racionalitu obrazem. Ničí historii a nastoluje vládu tady a teď, kdy divák není schopen uchopit obraz ve své celistvosti. Tím ztrácí přehled o širších souvislostech a je zahlcen



neověřitelnými a pochybnými statistikami, příběhy a zdůvodněními. Jakákoliv nezávislost médií byla ztracena, jelikož nejžádanějším expertem je ten, který umí lhát. (Debord, 1990)

5. Nediskutovatelná falza: Obecné „pravdy“, které vyrábí *spektákl* a které nejsou určené k tomu, aby na ně společnost měla názor či k nim kladla jakékoliv otázky. (Debord, 1990) Bělohradský přidává velmi trefné příklady z naší společnosti, kdy tato falza bývají použity k podrytí víceméně jakékoliv autority. Pak lze z Děti Země udělat teroristy a z odpůrců americké základny v Brdech agenty Ruska. (Bělohradský, 2008b)

Jako příklad fungování *integrovaného spektáklu* je možné uvést válku s terorismem. Tento druh vyžaduje souhlas, přijetí určitých společenských hodnot, jež se nejčastěji objevují jako radikální politické ideje – svoboda slova, lidská práva, demokracie. Toto propojení pak přináší v případě kritiky *spektáklu* vlastní kritiku i těchto hodnot. Terorismus přece vyžaduje všechny prostředky boje, ačkoliv omezují základní lidská práva, ovšem v porovnání s terorismem budou stále demokratičtější. Pokud se pak někdo snaží obraňovat demokratické hodnoty, je v podstatě považován za jejich odpůrce. Tuto dvojí vazbu pospal Debord jako „křehkou dokonalost“. Vnitřně ponurá povaha terorismu se výborně hodí do programu *spektáklu*, stačí, aby se třikrát či čtyřikrát opakoval nějaký teroristický incident a ihned je terorismus považován za dokázanou historickou hrozbu. (Taylor, Harris, 2008)

„Společnost *integrovaného spektáklu* se zdá neotřesitelná, ve skutečnosti je ale velmi křehká. Někdy zpráva o této přísně utajené křehkosti pronikne do *spektáklu* samého. Například toto prohlášení prezidenta Bushe, krátce po 11. září 2001: ‚Nemůžeme připustit, aby teroristé dosáhli cíle, zastrašit národ v takové míře, že lidé přestanou nakupovat.‘ Tato věta ukazuje, koho se společnost *integrovaného spektáklu* bojí nejvíce – těch kdo odhalují nesmyslnost spotřeby řízené *spektáklem*.“ (Bělohradský, 2008a, s. 37)

### 1.2.3. Proletariát: možnost odporu?

Vyústění Debordovy analýzy *spektakulární* společnosti přináší řešení, které vidí jako jediné možné, jakkoliv radikální se může zdát. To potvrzuje i výrok z předmluvy k jeho knize *Společnost spektáklu*: „Tuto knihu je třeba číst s vědomím, že byla napsána s výslovným záměrem uškodit *spektakulární* společnosti.“ (Debord, 2007, s. 9). Debord se touto knihou snaží vyburcovat emancipační hnutí, jež má navrátit do lidských vztahů

autenticitu a překonat odcizení produkované kapitalistickým výrobním způsobem. Základy tohoto hnutí staví na proletariátu. V této podkapitole tak nejdříve popíší, teoretické ukotvení tohoto hnutí a následně popíší, jak se tato teze v Debordově díle dále vyvíjela.

Při rozboru sociálně revolučních proudů – anarchismu, utopického socialismu, bolševismu a marxismu dochází Debord ke kritice, která se zakládá především na tom, že odmítly historii. Vykreslují totiž jakýsi ideální obraz společnosti, který je v podstatě stabilní a věčný, čímž opomíjejí dialektický vývoj světa. To vede k zaslepenosti vůči faktu, že v každé epoše se objevují různé sociální skupiny se svými zájmy. Takové utopické hnutí pak nereflektuje skutečné potřeby lidí ani aktuální stav společnosti. Jejich úvahy tak jsou založeny na vědecky postulovaných pravdách, které prosazují jako experiment. Marxismu vytýká Debord především to, že jako vědecké hnutí přeceňoval význam „zákonů“ ekonomie a také to, že se příliš zaměřil na obhajování budoucího vývoje dělnické třídy a z ní odvozené organizační praxe. U anarchismu pak Debord vyzdvihuje, že cíl proletářské revoluce – radikální svoboda – je pro něho bezprostředně přítomný, ovšem kritizuje, že chybí metoda, která by vedla společnost k revoluci. Tedy ušlechtilým myšlenkám chybí skutečnost a činy. Společným rysem těchto sociálních revolucí, který je charakteristický i pro moderní *spektákl*, je, že reprezentace dělnictva se postavila proti třídě. Tím vytváří jakousi ideologii, která se obrátila proti svému subjektu a odděluje ho od jejích nositelů. Debordova koncepce proletariátu se snaží o ideální propojení anarchismu a marxismu, tedy inspiruje se Marxovou teorií proletariátu, ale vyžaduje okamžitou svobodu v momentu revoluce. Proletariát je podle něj jedinou historickou silou schopnou osvobození společnosti. (Debord, 2007)

Cesta proletariátu k moci je podle Deborda možná jen pokud se z něj stane třída vědomí. Zrání produktivních sil takovou moc není schopno zajistit ani díky vyvlastňování. „Ustavení proletářské třídy jakožto subjektu znamená organizaci revolučních bojů a organizaci společnosti v revolučním momentu: právě zde musí existovat praktické podmínky vědomí, v nichž se teorie praxe potvrdí tím, že se z ní stane praktická teorie.“ (Debord, 2007, teze č. 90) Ve chvíli, kdy se kapitalistické odcizením uskutečňuje již ve všech úrovních, díky čemuž může pracující čím dál obtížněji rozpoznat a pojmenovat vlastní bídu, a staví pracující před alternativu odmítnout svou bídu jako celek, anebo nic, musela revoluční organizace přijít s bojem proti odcizení, jež nebude veden odcizenými způsoby. Proletářská revoluce tak je založena na tom, že masy musí poprvé uznat a prožít teorii jakožto porozumění lidské praxi. „Revoluce vyžaduje, aby se z dělníků stali

dialektici a aby své myšlení vepsali do praxe; po lidech bez vlastností tedy žádá mnohem víc, než co buržoazní revoluce vyžadovala na lidech kvalifikovaných, které pověřila svým uskutečněním: základnou dílčího ideologického vědomí vybudovaného jednou částí buržoazní třídy totiž byla ekonomika, tedy ona ústřední část společenského života, v níž tato třída již byla u moci. Samotný vývoj třídní společnosti až ke *spektakulárnímu* uspořádání ne-životu tedy vede revoluční projekt k tomu, aby se viditelně stal tím, čím bytostně už byl.“ (Debord, 2007, teze č. 122)

Osvobození naší doby není podle Deborda možné ani skrze izolovaného jedince, ani atomizovaný a manipulovaný dav, nýbrž i nadále skrze třídu, která je schopna stát se rozpuštěním všech tříd, a to tím, že promění veškerou moc do neodcizující podoby uskutečněné demokracie, tedy do podoby takové rady, ve které má praktická teorie kontrolu nad sebou samou a vidí svou činnost. Osvobození je možné jen tam, „kde jsou jednotlivci bezprostředně spjatí s univerzálními dějinami; jen tam, kde se dialog vyzbrojil k tomu, aby dal zvítězit vlastním podmínkám.“ (Debord, 2007, teze č. 221)

Degradace každodenního života neustále stoupá, což je důsledkem toho, že proletariát jako revoluční třída neusiluje o osvobození každodennosti, ale o osvobození se od každodennosti. Je tedy nezbytné prolomit val, který si každodennost vystavěla na obranu proti dějinnému času, proti vědomé organizaci života. „To znamená otevřít každodenní koloběh práce a zábavy vědomému rozhodování, nastolit v něm vědomě situace, které je nutné řešit nezvratným rozhodnutím. Vědomá volba rizika musí převládnout nad bezpečím opakujících se rituálů spotřeby.“ (Bělohradský, 2008a, s. 17)

Tento nový proletariát zatím postrádá své vědomí a svou sebeidentifikaci, avšak až pochopí své postavení ve společnosti a prozře, že jeho zvnějšněná podoba nezastupuje jeho zájmy, ale přispívá k rozmachu kapitalistické společnosti, pak má podle Deborda naději na úspěch. Musí však být radikální a odhalit a odmítnout vše, co vytvořila jeho reprezentace (odbory, strany či státní moc) a konečně i jakéhokoliv reprezentanta jeho zájmu. Poté se může stát opravdovým nositelem revoluce. Jakožto formu organizace, jež ponese proletariát, určuje Debord dělnické rady. Ty by měly mít ve svých rukách všechny rozhodovací a výkonné funkce. Dělnické rady se budou postupně měnit z třídy o sobě na třídu pro sebe. Zanikne zde hierarchie a specializovanost ve prospěch široké diskuze a otevřené komunikace. Dělnické rady se stanou globální kritikou, jež bude bojovat proti všem aspektům odcizení. (Debord, 2007)

### 1.3. SITUACIONISMUS A VZTAH K ROKU 1968

Kniha *Společnost spektaklu* se stala nálepkou společného nepřítele francouzské revoltující společnosti šedesátých let – systému, který nahradil marxistický pojem totality. Rostoucí ireálnost a materiálnost kapitalismu vyvolaly první vzpoury v dějinách, které tkvěly ve strachu z hojnosti spíše než z bídy. Z hojnosti, která zotročovala společnost a vnucovala každodennosti totální nadvládu zbožní formy, i náboženství, umění, svátek, prožitky, zkušenosti se staly zbožím. Už v roce 1957 tak Debord zakládá Internacionálu situacionistů, hnutí, které usilovalo o navrácení vědomé kontroly spotřebním stádům nad situacemi. Debord se stává vedoucí postavou událostí roku 1968, které popíšeme níže. Právě toto období je v jeho životě klíčové, jelikož se dostává asi nejbližší uskutečnění svého programu na zničení *spektaklu*. Foucault i Debord prožívají toto období velmi odlišně a pro každého má jiné následky. Nyní si tedy tyto události popíšeme z pohledu jednoho z revoltujících, jednoho z těch, kteří byli jejich hybateli.

Kořeny situacionismu sahají až do poválečné Paříže, která byla doménou kulturního života a kde došlo k významnému vzestupu popularity levicové politiky. Komunisté, kteří se stali populární pro svou klíčovou roli v protinacistickém odboji a zároveň nabízeli v nepřehledné poválečné situaci jasný program a perspektivu, rychle uchvacovali intelektuální společnost Francie. Zároveň byli vnímáni jako jediná skutečná opozice buržoazii. Komunistická strana odváděla skutečně precizní práci v umlčování stoupenců levice, kteří si dovolili místo nadšeného souhlasu vyřknout jakoukoliv kritiku. Bylo by těžké najít v tomto období levicově smýšlejícího intelektuála, který se alespoň na nějakou dobu nezařadil do jejich řad, byť se třeba o pár let později stal jejím kritikem. Příkladem toho mohou být tak známe postavy francouzské intelektuální scény, jako jsou zakladatelé časopisu *Les Temps Modernes*. Po roce 1945 se tři ze čtyř zakladatelů – Maurice Merleau-Ponty, Raymond Aron a Albert Camus – snažili rozvíjet kritiku proti Stalinovi a brzy se přidali do tábora liberálů, zatímco čtvrtý z nich, Jean-Paul Sartre, vytrvale (až do sovětské intervence v Maďarsku v roce 1956) sympatizoval s komunistickou stranou. To vše bylo jen umocněno změnami, které se odehrávaly ve francouzské ekonomii v padesátých letech. Mezi lety 1953 a 1957 vzrostl průmysl ve Francii o 57 %, kdežto v jiných evropských státech činil nárůst pouze 33 %. V těchto letech se zavádějí nové technologie, které mění ráz francouzských domácností ale i celé společnosti (první televizní vysílání, první

automatické pračky, atd.). Částka, kterou průměrný Francouz utratil na svou domácnost, se zdvojnásobila. Zároveň s tímto blahobytem přibývalo i rodin, které mohly svým potomkům umožnit studium, a v roce 1957 byl počet studentů na vysokých školách šestkrát takový než před dvaceti lety. (Jappe, 1999) Tato exploze modernity a kapitalismu nutně musela vyvolat reakci společnosti a byli to právě lettristé a situacionisté, kteří v tomto požitku zřeli problém.

V avantgardě se konstituovalo lettristické hnutí, silně ovlivněné také dadaismem, v čele s rumunským umělcem Isidorem Isouem. Lettristé se soustředili především na vizuální tvorbu a poezii, když využívali písmen a textu k jinému než významovému účelu. Vyjadřovali se však také k politickým otázkám, kdy se jejich žákem stal tehdy dvacetiletý Guy Debord, kterého spíše než umění zaujala revolta proti společnosti. (Jappe, 1999) Debord popisuje počátky lettristické skupiny jako nepřetržitou tvorbu nových forem ve všech oblastech, která v letech 1946 - 1952 udržovala blahodárny rozruch. Zároveň však dodává, že tato skupina celkově připustila, že estetické disciplíny musely najít nové východisko v obecném rámci podobném starému, čímž se podle Deborda omezily jejich výtvořiny na několik směšně nicotných zkušeností. V roce 1952 se tak lettristická levice přeskupila do Lettristické internacionály, která byla založena radikální frakcí lettristů v čele s Guyem Debordem a oddělila se tak od jádra lettristického hnutí, které reprezentoval Isodor Isouem. Internacionála pokračovala ve zkoumání každodenního života a soustředila se především na využití všech prostředků umožňujících převratnou změnu každodennosti. Jejich cílem bylo vytvoření nové atmosféry, jež bude současně produktem i nástrojem nových způsobů chování. Uvědomovali si, že nemohou odmítnout moderní kulturu, ale chtěli se jí zmocnit, aby ji popřeli. (Debord, 2008)

Mezi lety 1952 a 1955 prošla Lettristická internacionála několika čistkami, které měly za úkol vymítnout různé sektářství, jež se stavělo proti jednotné činnosti. Orientovala se na jakousi absolutní důslednost, jež vedla k neméně absolutní izolovanosti a neúčinnosti a degenerovala tak objektivního a kritického ducha. V roce 1957 však na jejích základech Debord zakládá Situacionistickou Internacionálu (SI). Bylo potřeba vynalézt nové a účinné taktiky vzepření se pasivizujícímu diktátu *spektáklu*. Toto nové uskupení vzniklo na základech několika organizací a v průběhu svého působení se obohacovalo o další převážně německé a skandinávské umělce, což však bylo kompenzováno častým vylučováním členů, a tak jejich počet nikdy nepřesáhl dvacet. SI tak vždy zůstala spíše elitní organizací, která kladla důraz především na kompaktnost a respektování vnitřních

pravidel. Pouze Guy Debord zůstal členem od samého začátku až do konce. (Debord, 2008)

V průběhu své existence se SI postupně transformovala z umělecké organizace do skupiny orientované čistě teoreticko-politicky. Ústřední myšlenkou byla konstrukce situací, tedy konkrétního budování chvilkových životních okolností a jejich přeměna na vyšší afektivní kvalitu. „Musíme uskutečnit organizovaný zásah do složitých faktorů dvou velkých složek, jež jsou v setrvalé vzájemné interakci: do materiální kulisy života a do způsobů chování, jež ona kulisa vyvolává a které ji rozvracejí.“ (Debord, 2008, s. 22) Slovo „situace“ stojí v protikladu ke slovu „spektákl“, jsou to vědomě zkonstruované chvíle, abychom v nich mohli jednat a prožívat tak, aby život a výpověď o něm byly navzájem zaměnitelné. Působení SI na chování lze zhruba definovat jako vynalézání her, jejichž podstata je zcela nová. Cílem je tedy rozšíření ne-průměrné části života a co možná největší omezení jeho nicotných momentů. (Debord, 2008)

V roce 1967 vydal Debord knihu *Společnost spektáklů*, která měla být manifestem situacionistické internacionály, avšak její záběr byl mnohem širší. Společně s ním publikoval své dílo další významný situacionista – Raul Vaneigema. Jeho *Revoluce každodenního života* společně se *Společností spektáklů* představovaly radikální kritiku společnosti, možnosti překonání kritizovaného a prognózy a koncepty revoluce. Tyto myšlenky se vpily do společnosti a zažehnuly nepokoje, které vycházely z kulturní i společenské krize. Jak jsme již nastínili, modernizace byla v plném proudu, ekonomický nárůst byl enormní, ovšem konzervativní a autoritářský způsob vedení společnosti, jakoby tyto změny ignoroval. V továrnách i na přeplněných univerzitách převažovaly zastaralé způsoby vedení. Společnost byla svázána tuhým řádem, politickou nesvobodou, elitářstvím a v neposlední řadě kapitalistickým konzumerismem. První jiskrou byla studentská revolta v březnu roku 1968, při které studenti okupovali pařížskou univerzitu Nanterre. Několik radikálně levicových studentů založilo skupinu s názvem *enragés* (zběsilí), která se hlásila k situacionismu. Revolta se rychle šířila a centrem protestů se stala další pařížská univerzita Sorbonna. Když pak rektor Sorbonny povolal proti demonstrantům policii, která při velmi tvrdém zásahu zranila desítky studentů a stovky zatkla, solidarita a rozhořčení nad takto brutálním zákrokem se velmi rychle roznesla francouzskou společností. V květnu roku 1968 již celá Francie čelila rozsáhlým studentským a dělnickým bouřím, které přerostly v divokou dvoutýdenní generální stávkou. Tyto rebelie byly naplněny situacionistickými hesly a situacionisté se jich také aktivně účastnili. Sám Guy Debord byl

členem Sorbonnského okupačního výboru, který šířil propagační a informační materiály a snažil se koordinovat některé revoluční aktivity. V průběhu několika následujících týdnů revoluční nadšení pomalu opadávalo a s tím i aktivita účastníků. Francouzská vláda učinila několik zásadních ústupků, avšak v červnových volbách roku 1968 opět zvítězily pravicové strany, možná ze strachu z dalších nepokojů. Ačkoliv nepokoje stále pokračovaly, byly již degradovány stigmatem zpětného pohlcení a *spektáklu* se podařilo obrátit politické poselství protestů scénami atraktivních potyček studentů s policisty. (Jappe, 1999)

V dovětku k jednomu ze svých článků v září roku 1969 Debord v podstatě obhajuje SI tím, že nemají patent na obranu před *spektáklem* ani dar předvídat, ale že jejich mise prošla dobrým i zlým a že je nyní nutné přetvořit program na strategii. (Debord, 1972) Realita však byla taková, že po několika letech ohlásil Debord rozpuštění SI a v *Komentářích ke společnosti spektáklu* z roku 1988 přiznává vítězství *spektáklu*. Po útocích roku 1968 *spektákl* dokonce posílil, protože stejně jako každá mocnost pod útokem se naučil novým obranným technikám. (Debord, 1990)

## 2. Michel Foucault

### 2.1. FILOZOFICKÁ VÝCHODISKA

Foucaultovy myšlenky byly ovlivněny mnoha autory i událostmi a je téměř nemožné v rámci této práce rozebrat všechny vlivy, které jeho díla formovaly. Zaměříme se tedy na dva autory, kteří měli vliv na utváření jeho koncepce moci a zároveň na celé jeho smýšlení. Začneme filozofem a historikem vědy Georgem Canguilhemem, ze kterého Foucault čerpal především v myšlenkách utváření normy a rozlišení normálního a patologického. Canguilhem byl pro Foucaulta důležitý také svým příklonem k Friedrichu Nietzscheovi a založením historie vědy na epistemologických zlomech. Nietzsche formoval Foucaultovy myšlenky především v přístupu k analýze moci, tedy že k ní nepřistupoval z politické perspektivy. Po osvětlení základních principů těchto dvou autorů budeme schopni přistoupit k analýze moci u Foucaulta samotného s již větším pochopením základů, na kterých stavěl.

#### 2.1.1. Georges Canguilhem

Georges Canguilhem byl učitel a oponent Foucaultovy doktorské práce *Dějiny šílenství*. Sám Foucault říká, že Canguilhemův vliv na jeho vlastní práci, ale na filozofické debaty let šedesátých a sedmdesátých dvacátého století vůbec, byl enormní. Abychom tedy pochopili, z jakých základů Foucaultovy teorie vycházejí, představíme si nyní jednu ze zřejmě nejznámějších Canguilhemových knih *Normální a patologické*. „Canguilhem posloužil za jakýsi spojovací bod, jeho jméno se stalo bojovým heslem všech, kdo se snažili vymanit z vyšlapaných cest filozofie subjektu, všech, kdo od padesátých do osmdesátých let usilovali o nový způsob filozofického, sociologického či psychoanalytického myšlení...“ (Eribon, 2002, s. 122)

V roce 1977 Foucault sám píše k americkému vydání knihy *Normální a patologické* předmluvu, ve které popisuje Canguilhemův význam. Historie věd se podle něj soustředila především na „nóbl“ disciplíny ve smyslu starobylosti jejich základů a pozice, kterou si držely v hierarchii věd, a tím vytěšňovala vše, co podle ní mělo být zapomenuto, tedy co nebylo dostatečně filozofické. Ovšem Canguilhem celou svou práci soustředil na historii



biologie a medicíny a stáhl tak historii věd z výšin, ve kterých se vznášela, do oblasti, kde byla znalost mnohem méně deduktivní a mnohem více závisela na externích faktorech. Jeho význam ale netkví jen v rozšíření historie věd, ale v jejím celkovém přepracování. (Canguilhem, 1989) Díky Canguilhemovi Foucault pochopil, že dějiny vědy nemusí nutně znamenat buď kroniku objevů, nebo popisy myšlenek a názorů, jež jsou s vědou spojené při jejím neurčitěm zrodu nebo při jejích vnějších dopadech, ale že se historie vědy může a má provozovat jako koherentní a současně transformovatelný celek teoretických modelů a koncepčních nástrojů. (Foucault, 1994)

Canguilhem ve své knize rozpracovává teorii, o nemožnosti vědeckého zakotvení normality, tedy normalita je pro něj něco co ustanovuje sám život. Život je ten, co normalizuje vždy charakteristicky prostředí, ve kterém se nachází. Pokud bychom normalitu určovali na základě relativní statické frekvence, ten, kdo je perfektně zdravý, by byl v podstatě abnormální. Takové řešení Canguilhem odmítá, jelikož četnost výskytu nezmění patologické na normální, vždy to bude vnímáno jako patologické. Není tedy žádný popsateľný a určiteľný normální člověk. Vždy jde pouze o určité situace a jejich řešení daným organismem, které bychom mohli popsat jako normální a uchopitelné vědecky, ale vždy jsou zároveň v nějakém vztahu k individualitě. Koncept normy je ve fyziologii velmi silně zastoupen, ovšem nemůže být vědeckými metodami redukován na objektivní koncept, nejde o „biologickou vědu normálního“. Pouze její situace a podmínky mohou být normalizovány. Tedy ačkoliv je tato věda ve vztahu k projevům a jednání určitého organismu normalizující, a tak bychom mohli vnímat uzdravování jako vtiskování nových norem, je zároveň i velmi individuální, a právě v tom nacházíme onu normu danou životem a konkrétní situací. (Canguilhem, 1989)

Jeho pohled na normalitu a abnormalitu je silně ovlivněn Nietzsche, podle kterého je v podstatě nemožné určit, co je a není normální, jelikož je to čistě individuální záležitost měnící se od člověka k člověku. O střídání nemoci a zdraví při stálém zachování si normality hovoří i Canguilhem. „Měli bychom říci, že zdravý člověk nemůže onemocnět, jelikož je zdravý. Žádný zdravý člověk přece ne onemocní, protože aby byl nemocný, znamenalo by to, že ho jeho zdraví opouští a pak tedy není zdravý. Ten tzv. zdravý člověk tedy vůbec zdravý není. Jeho zdraví je rovnováhou, která vyvažuje různé trhliny. Hrozba onemocnění je prostě jednou ze složek zdraví.“ (Canguilhem, 1989, s. 287)

Nemožnost vědeckého zakotvení normality, snaha o individuální přístup v určení normálního a jakási lidskost, to jsou myšlenky, které nejvíce vystupují z Canguilhemovy knihy a kterých si budeme moci povšimnout i ve Foucaultově díle. Foucault toto téma rozebírá v knize *Zrození kliniky*, kde hovoří o ztracení se pacienta jako individua a o zrození lékařského diskurzu, jehož úlohou bylo vytvoření objektivního pohledu, který je ve své racionalitě schopen srozumitelného popisu. Postupně se tak otázka kladena lékařem mění z „Co je Vám?“ na „Kde Vás to bolí?“, což jen demonstuje minimalizaci možnosti vyjádření pacienta. Co možná nejkonkrétnější určení daného problému vyvstává nad celkovým stavem organismu a veškerý důraz se při diagnostice klade především na popis symptomů. Jakoby nemoc byla jen výčetem symptomů existujícím nezávisle na pacientovi, který je tak upozadě, až se zcela ztrácí. (Foucault, 2010) Tyto myšlenky se také silně projevují do jeho konceptu mocenských vztahů, které konstituují subjekt. Právě pojem normy je při utváření nástrojů moci jako je disciplinární společnost klíčový, a jak dále uvidíme u Nietzscheho, je nezbytný pro zesílení účinků moci.

### 2.1.2. Friedrich Nietzsche

Poprvé se Foucault začel do Nietzscheho v roce 1953 na pláži Civitavecchia v Itálii. *Nečasové úvahy* mu tenkrát otevřely dveře do říše, která mu bude po dlouhá léta inspirací a bude ho ovlivňovat jako málokterý autor. Nietzsche ho přivede k využívání genealogické metody, která spočívá především ve sledování skrytých dějin za účelem objevení skrytého kontextu vývoje nějakého pojmu, ale také, jak už jsme zmínili, ho ovlivní při analýze moci. Zde se Foucault nechá inspirovat především ve způsobu, kterým k moci přistoupí, tedy nebude pohlížet na moc jako souhrn institucí, ale spíše jako množství vztahů sil. Moc tak pro něj bude představovat sílu, která může působit na jinou sílu. Nyní tedy přistoupíme k rozboru myšlenek, které stály na prvopočátku takového přístupu a rozebereme jedno z nejucelenějších děl Nietzscheho pozdního období *Genealogii morálky*.

V *Genealogii morálky* se Nietzsche snaží načrtnout příběh evropských morálních předsudků, k čemuž využívá metodu genealogie, tedy snaží se tento příběh argumentačně podpořit. Chce vyprávět historii morálky a to za účelem jejího kritického zhodnocení. Jelikož podle jeho slov se nikdo nepokusil o zjištění podmínek a okolností, ze kterých vyrostly morální hodnoty a dále se vyvíjely. „Takové znalosti dosud ani neexistovaly, dokonce po nich nikdo ani netoužil. Hodnota těchto „hodnot“ byla chápána jako danost,

jako fakt, jako něco nade vši pochybnost; doposud nikdo ani v nejmenším nezaváhal a nezakolísal v tom, že hodnocení „dobrého“ má být vyšší než „zlého“, vyšší ve smyslu prospěchu, užitku, zisku vzhledem k člověku vůbec.“ (Nietzsche, 2002, s. 12) Nejdříve tedy Nietzsche sleduje tuto dichotomii „dobré a zlé“ a „dobré a špatné“ a snaží se tím vysvětlit genealogii vítězství křesťanství v antickém světě. Často se zde opírá o etymologické a filologické úvahy, když například hledá původ slova „dobrý“ ve slovech „pán“, „mocný“, „bohatý“.

Nietzsche se dále zabývá změnou subjektu v antice. Vypěstováním paměti, odpovědnosti a pocitu viny – špatného svědomí, se násilně a skrytě potlačil instinkt svobody. Právo a morálka tak vytlačily možnost msty, volného sledování svých instinktů a ve formě špatného svědomí je obrátily proti sobě. Pocit viny měl původ ve smluvních vztazích. Aby byl člověk schopen něco slíbit, a tedy přemýšlet o své budoucnosti, musel si nejdříve uvědomovat svou minulost a být schopen nést za své činy zodpovědnost. To v sobě samozřejmě nejdříve ale musí zahrnovat také záměr učinit člověka jednotvárným, stejným mezi stejnými, pravidelným, a tudíž i vypočitatelným, což bylo docíleno mravností mravů a sociální svěřací kazajkou. (Nietzsche, 2002) Již zde můžeme vidět náznaky normy, o které hovoří jak Canguilhem, tak později Foucault. Právě tato snaha učinit člověka vypočitatelným a aplikovat na něj co nejobektivnější a nejuniverzálnější pravidla, která budou oddělovat normální od nenormálního, stojí podle Foucaulta koncem 18. století za vznikem disciplinární společnosti, jíž se budeme věnovat v následujících kapitolách. Analogický proces však existuje již v antice, aby formoval subjekt a připravil v něm půdu pro přijetí nejdříve trestu a později normy.

Zodpovědnost pronikla až do nejspodnějších hlubin člověka a stala se dominantním instinktem – svědomím. Pokud slib není dodržen, dostaví se pocit viny – „dluh“, „vina“, „svědomí“, „povinnost“ a to vše zakončené bolestí. Trest je obrazem normálního chování vůči nenáviděnému, poraženému a bezbrannému nepříteli, který přišel nejen o veškeré právo a ochranu, nýbrž i všechnu milost. Genealogové morálky za trestem vždy hledali účel, který kladli na začátek procesu, a tím bylo bádání u konce. Podle Nietzscheho jsou však všechny účely, všechny užitečnosti jen známkami toho, že nějaká vůle k moci ovládla cosi méně mocného a dokázala tomu vtisknout smysl určité funkce. Za veškerým děním, celými dějinami, stojí vůle k moci. „Považuji špatné svědomí za těžkou nemoc, jíž člověk onemocněl pod tlakem té nezákladnější ze všech změn, jímž byl vystaven a touto změnou bylo, že jej s konečnou platností spoutala moc společnosti a míru.(...) Člověk vtěsnaný do

úzkých mezí a pravidelnosti mravu, který z nedostatku vnějších nepřátel a překážek netrpělivě rve, pronásleduje, nahlodává, rozrušuje a týrá sám sebe, toto zvíře rozdírající se do krve o mřížoví své klece, zvíře, jež je třeba „zkrotit“, ten trpící a steskem pouště stravovaný tvor, který musel sám ze sebe vytvořit dobrodružství, mučírnu, nejistou a nebezpečnou divočinu – tento blázen, tento roztoužený a zoufalý zajatec se stal vynálezcem špatného svědomí“. (Nietzsche, 2002, s. 65) Staré instinkty přestaly klást požadavky, obrátily se dovnitř člověka a později se jim začalo říkat „duše“. Celá tato změna nebyla pozvolná ani dobrovolná, nýbrž proběhla jako zlom, skok, donucení, neodvratný osud, proti kterému nebylo odboje.

A právě na tomto místě můžeme vidět, nakolik rezonuje Nietzsche ve Foucaultových myšlenkách. Tento naprosto odlišný koncept moci, který nepřisuzuje vlastnictví nějaké konkrétní osobě či skupině osob spojených stejným zájmem, ale vidí moc jako nějaké množství sil, které vystupuje odevšud a projevuje se skrze různé nástroje, které mají produktivní charakter, tak jako to ukazuje Nietzsche na svědomí. Foucault v jednom z rozhovorů říká, že Nietzsche pro něj byl prostředkem, jak zaujmout odstup od filozofické perspektivy ovládané fenomenologií a marxismem, a zároveň jistým druhem výzvy přinášející maximum filozofické intenzity a účinku. (Foucault, 2000b)

Ještě jednou se vrátíme k již výše zmíněné genealogické metodě, ke které se Foucault přibližuje právě skrze Nietzscheho, což popisuje ve studii *Nietzsche, genealogie, historie*. Ačkoliv zde představuje Nietzscheho názory, můžeme již do velké míry rozpoznat koncept jeho vlastní genealogie. (Marcelli, 2005) V následující kapitole totiž budeme hovořit o významu této metody při analýze mocenských vztahů, proto si nyní představme její základní principy, abychom na ně mohli později navázat. Genealogii Foucault vidí jako podrobnou, trpělivě dokumentační a stavící se proti metahistorickému používání ideálních významů a proti neurčitým teologiím. V historii počátku věcí se totiž nesetkáváme s ještě zachovalou identitou jejich původu, nýbrž se svárem s jinými věcmi, s růzností. Původ je záležitostí těla, jež je záznamem událostí (zatímco jazyk události označuje a myšlenky je rozměňují), místem rozpuštění Já. Genealogie tak představuje skloubení těla a historie – tělo je poznačené historií a historie ničí tělo. Aby byla historie skutečná, musí do samotného našeho bytí zavést diskontinuálně, rozdělit naše city, znásobit naše tělo a postavit ho proti sobě samému. „Síly, které vstupují v historii do hry, neposlouchají ani nějaké poslání, ani nějaký mechanismus, zato však nahodilost zápasu. Neprojevují se jako

po sobě následující formy nějakého původního záměru: navíc na sebe neberou vzezření jakého si výsledku. Projevují se vždy v nahodilosti události.“ (Foucault, 1994, s. 86)

## 2.2. SPOLEČNOST DOHLEDU

Nietzscheho jsme opustili právě ve chvíli, kdy se nám zformovaly základní principy jeho přístupu k moci, přístupu, na který navazuje Foucault a v sedmdesátých letech dvacátého století ho nechává proniknout do svých děl. V následujících kapitolách se pokusíme toto vymezení moci načrtnout. Musíme mít ale stále na paměti, že se jedná o obecné vymezení moci, které Foucault používá pro zkoumání konkrétních historických podob moci ve formě jejích technik a strategií. Jak říká Marcelli: „Při identifikování hlavní linie Foucaultova pokroku je třeba mít stále na zřeteli, že pojmy jako moc, vědění, subjekt mají pro něho význam jen tehdy, pokud jsou historicky konkretizované a souvztažné.“ (Marcelli, 2005, s. 129) Sám Foucault odmítá podat nějakou ucelenou shrnující definici moci, jelikož více než její teorie ho zajímá její analytika. Tedy definování konkrétní oblasti, kterou formují mocenské vztahy a určení nástrojů, které ji pomohou analyzovat. Nejdříve tak představíme tyto obecné rámce teorie moci a přiblížíme pojmy, se kterými Foucault operuje, abychom v druhé kapitole mohli přistoupit právě k analýze konkrétních projevů moci, neboli kanálů, kterými moc proniká do každodenního života. Rozebereme pojmy jako *panoptikon* či disciplinární společnost, jež se navzájem implikují. V závěru této části shrneme Foucaultův pohled na možnost překonání působení moci a jejích účinků, zdali taková možnost existuje.

Než ovšem přistoupíme k samotnému představení konceptu moci u Foucaulta, musíme nejdříve zmínit, jakou cestu si vůbec k její analýze zvolil on sám. Již v předchozí kapitole jsme hovořili o genealogické metodě analýzy moci, té však předcházela metoda archeologická. Foucault pocítoval, že na nově nastolené otázky týkající se moci již nedostačuje tehdejší pojmová a metodologická výbava, a tedy v polovině šedesátých let navrhl nový přístup k analýze moci, jež nazval archeologií. Tato metoda však neměla představovat nějaký univerzální přístup, který by bylo možné aplikovat stejným způsobem na různé oblasti, nýbrž konkrétně historický přístup, který měl být využit na ohraničení oblastí vědění. Šlo především o snahu pochopit skutečnost v její neopakovatelné historické jedinečnosti a nekonečné rozmanitosti a zároveň pochopit tento proces, jev či pojem jako

dějinný zlom. Foucault je totiž přesvědčený, že dějiny různých typů a oblastí skutečnosti otřesou našimi jistotami mnohem více než jakákoliv abstraktní kritika. Metodou archeologie se snaží definovat samotné diskurzy<sup>3</sup> jako praktiky, které se řídí určitými pravidly, přičemž tato pravidla nejsou redukovatelná na něco jiného, diskurzy jsou tak určené na základě jejich vlastního obsahu. Stanovuje typy a pravidla diskurzivních praktik, které pronikají jednotlivými činy, nepátrá však po původu, je to systematický opis diskurzu jako objektu. (Buraj, 2000) V sedmdesátých letech rozpracovává metodu genealogie, která na archeologii navazuje, doplňuje ji a rozšiřuje. Nejedná se o radikální přehodnocení, tyto dvě metody totiž dost dobře nejde oddělit, jelikož jedna druhou proniká. Marcelli říká, že: „Foucault si na fenoménu moci uvědomil omezenost archeologického projektu a pokusil se překonat ho rozšířením perspektivy, které by samotný projekt dovolovalo zahrnout.“ (Marcelli, 2005) Archeologie je technikou, která nás zbaví víry v přímý přístup k předmětům, a díky ní si uvědomíme, že je nutné překonat „tyranii referenta“. V tu chvíli splnila svou úlohu a nastupuje genealogie, která přidá třetí rovinu inteligibility a diferenciování, což nás dovede k odhalení účinků moci. Mezitím co archeologie sleduje postupy seskupování a sjednocování diskurzů, genealogie studuje jejich utváření, které je zároveň rozptýlené, diskontinuální a pravidelné. Toto pátrání nás však nevede k původu věcí a vztahů, ale k událostem které se odehrávaly na povrchu, vzdává se hloubek historie, jako i tradiční filozofie, a ukazuje vztah sil, který se mění, nějakou moc, jež byla zabavená, nějaký slovník, který byl zabaven a obrácen proti svým uživatelům. (Marcelli, 2005)

### 2.2.1. Co je to moc?

Pojetí moci u Foucaulta je velmi odlišné od koncepcí, na které jsme byli dosud zvyklí u Marxe nebo Deborda, jelikož v popředí jeho zájmu nestojí tzv. velké formy moci – státní, vládní, třídní nebo ideologická moc, ale usiluje o analýzu jiné oblasti mocenských vztahů, oblasti, kde moc dosahuje nové a někdy zcela netušené kvality, jde o „mikrofyziku“ moci, která je v bezprostředním kontaktu s naší tělesností a věděním. Zejména ho pak zajímá, jaké cesty moc volí, aby pronikla do nejindividuálnějších a nejintimnějších zákoutí našeho chování, čemuž se budeme více věnovat právě v další kapitole. Buraj říká že: „více než

---

<sup>3</sup> Diskurz Foucault vidí jako souhrn elementů, které působí uvnitř mocenských mechanismů, což ale neznamená, že moc je zdrojem či původcem diskurzů a ony samy jen jejím pasivním produktem. Diskurzy si vůči moci zachovávají jistou samostatnost, zároveň jsou však oblastí, kde se moc nejen projevuje, ale i vykonává, lze tedy hovořit o vzájemném pronikání diskurzů a moci. (Buraj, 2000)

„poezie“ moci, kterou můžeme být někdy očarováni, někdy fascinováni, ho zajímá její „próza“, která nás vytrhává z hlubokého bezstarostného spánku – z iluze, že přece nás obyčejných lidí se moc až tak příliš netýká.“ (Buraj, 2006, s. 534) Díky konkrétní a precizní historické analýze mohl Foucault ukázat, že tyto „malé“ a nenápadné moci se svými drobnými technikami postupně implementovaly do všech oblastí lidského života – řeči, poznání, vědomí, pravdy, do vzájemného lidského styku. Moc na nás tak nepřetržitě a všudypřítomně provází všemi kroky našeho života, od partnerského vztahu, rodiny, vzdělání, práce, prostě každým vztahem, kterým projdeme.

Co tedy říká o moci Foucault samotný? Předně, že v popředí jeho zájmu o moc vždy stál subjekt. Subjekt pak Foucault chápe jako podřízenost někomu jinému skrze kontrolu a závislost a svázanost se svou vlastní identitou prostřednictvím svědomí nebo sebepoznání. Určitá forma moci se uplatňuje v každodenním životě, který jednotlivce kategorizuje, označuje jej jeho vlastní individuálností, svazuje ho s jeho vlastní identitou, vnucuje mu zákon pravdy, který musí identifikovat a který musí ostatní rozpoznat v něm – forma moci, činí z jednotlivce subjekt. (Foucault, 1996)

Moc se podle Foucaulta vždy týká vztahů mezi jednotlivci nebo skupinami, a tedy moc zákonů, institucí a ideologií je pouhým mechanismem moci, jež předpokládá, že jedni vykonávají moc nad ostatními. Tento vztah však neznamená její pouhé vykonávání, ale soubor jednání, která se navzájem indukují a navzájem si odpovídají, není to tedy jen jednostranný vztah. Foucault říká, že moc neexistuje „globálně, koncentrovaně či rozptýleně, jako soustředěná anebo distribuovaná: není jiná moc, než je ta, kterou ‚my‘ vykonáváme nad ‚jinými‘; moc existuje jen aktuálně, jakkoliv je vepsána do pole rozptýlených možností, opírajícího se o setrvalé struktury.“ (Foucault, 1996, s. 215) Je jí především potřeba chápat jako mnohost vztahů sil, jež jsou imanentní oblasti, ve které působí a kterou konstituují jejich vlastní organizace. Nejsou tedy vůči ostatním vztahům (ekonomickým procesům, známostem, sexuálním stykům) vnější, hrají produktivní roli.

Moc tedy není násilím, které donucuje, ničí a uzavírá, což způsobuje pouze pasivitu a omezování. Pro mocenský vztah je naopak zcela nezbytné, aby byl plně chápán jako subjekt jednání s otevřeným polem odpovědí, reakcí a výsledků, a tím tedy zahrnuje i jeden důležitý prvek a tím je svoboda. Moc je možné vykonávat pouze nad svobodnými subjekty. Proto Foucault například otroctví, které sváže člověka do řetězů, nepovažuje za mocenský vztah. Ten existuje pouze v případě, že je možné se přemístit a dokonce i

uniknout. Nejenže tak není mezi mocí a svobodou přímý vztah opozice, ale svoboda se dokonce může ukázat jako podmínka existence moci. (Foucault, 1996)

Foucault považuje za nezbytné odlišit mocenské vztahy od vztahů komunikace a objektivní kapacity. Tyto tři byť oddělitelné entity jsou však v neustálém spojení, jelikož se vždy navzájem překrývají, podporují a navzájem se používají jako nástroje. Objektivní kapacity ve své nejelementárnější formě zahrnují také vztahy komunikace (dříve nabytá informace, dělba práce) a jsou i úzce svázány s mocenskými vztahy (povinné úkoly, gesta uložená tradicí či nezkušeností). Stejně tak vztahy komunikace zahrnují účelné činnosti a díky tomu, že mění informační pole mezi partnery, mají také mocenské účinky. Mocenské vztahy se pak uplatňují skrze produkci a výměnu znaků a jen zřídka mohou být odděleny od účelných činností. Koordinace mezi těmito třemi typy vztahů není samozřejmě ani stálá ani jednotná. Liší se podle místa, okolnosti či příležitosti a ustavuje se podle specifických modelů. Existují určité „bloky“, kde uspořádání schopností, komunikace a mocenských vztahů tvoří regulované a řízené systémy. Příkladem takového bloku je vzdělávací instituce, kde se činnost zabezpečující výuku a nabývání určitých schopností či osvojování určitých způsobů chování rozvíjí podle celého souboru řízených komunikací a pomocí celé řady mocenských procedur. Takovéto bloky tvoří „disciplíny“. A právě proto se Foucault zabývá analýzou historického ustanovení určitých disciplín. Pokud tedy hovoří o disciplinarizaci evropských společností, která se uskutečňuje od 18. století, rozumí tím, „že se hledá stále lépe kontrolovaný proces vyrovnávání – stále racionálnější a ekonomičtější – mezi činnostmi produkce, zdroji komunikace a hrou mocenských vztahů.“ (Foucault, 1996, s. 214)

Podle Foucaulta je moc nesubjektivní, což znamená, že existuje nezávisle od jedince, který je teď při moci. Mocenské vztahy tak, jakkoliv v institucích krystalizují, vyrůstají mimo instituce, jsou hluboce zakořeněny v sociálních souvislostech a nevytvářejí nad společností nějakou suplementární strukturu, o jejímž vyhlazení bychom mohli snít. Život ve společnosti prostě znamená žít tak, aby bylo možné působit na jednání jiných. Různé formy moci jsou definovány různými projevy individuální nerovnosti, cílů a instrumentálního vybavení, jímž vládneme a jímž vládnou druzí. Těchto forem je v dané společnosti mnoho, překrývají se, kříží, omezují a někdy ruší, jindy posilují. Nesubjektivností moci se Foucault snaží upozornit na jistá úskalí psychologizujících teorií moci, které se snažily moc personifikovat podle jistého druhu osobnosti, jako například Platón, který ke každé formě moci přiřazoval jistý druh člověka. (Buraj, 2006)



Dalším zásadním rysem moci je nemožnost jejího vlastnictví, čímž se Foucault opět vymezuje proti tradičním teoriím, ve kterých se moc ztotožňuje s právem pána, resp. dobyvatele. Moc je všudypřítomná, nikoliv tak, že by nás obklopovala, ale že vychází odevšad. Tvoří se v každém okamžiku, v každém bodě, či spíš v každém vztahu od jednoho bodu k druhému. Tedy není možné, aby někdo disponoval jakousi pravomocí na moc, v moci není nic substanciálního. Moc může „vlastnit“ kdokoliv a stejně tak se kdokoliv může stát bez-mocným. (Buraj, 2006) V souvislosti s její všudypřítomností Foucault také vysvětluje, že nepřichází shora dolů, tedy že zde nefunguje jakýsi binární protiklad ovládajícího a ovládaného, není nějakou dobyvačnou silou, co získává a sdílí něco, co člověk nechává uniknout, ale vychází zdola, jako síly působící v aparátech produkce, v rodinách, v omezených skupinách, v institucích, prostě jako síly procházející celým společenským tělem. Jedná se o již zmíněnou mikrofyziku moci s jejími jemnými a nenápadnými disciplinárními technikami. (Foucault, 1999) Tím také Foucault reaguje na novou skutečnost, že se moc často mění z vertikální – hierarchické a autoritativní – na horizontální, čímž se rozptyluje v neviditelném prostoru. Avšak ani demokracie, jako jedna z forem státní moci, by nemohla vůbec fungovat, pokud by už na úrovni rodiny, školy, práce, atd. neobjevoval určitý (demokratický) typ mocenských vztahů. (Buraj, 2006)

### 2.2.2. Panoptismus - disciplinární společnost

Klasická právní teorie ztotožňuje moc se zákonem a právem a snaží se vytvořit co nejobektivnější a nejuniverzálnější zákonodárství, které by mělo vést k tomu, že moc nebude zneužívána. To je ovšem podle Foucaulta zcela utopická a naivní snaha a tato snaha objektivizovat vede jen k tomu, že se zákony odchyľují a vzdalují jedné ze svých základních a původních funkcí – moci trestat. Místo toho odděľují normální od nenormálních a léčí a „napravují“ odsouzené. Tím se vytváří systém moderních metod kontroly a „normalizace“. Na základě normy se lidé porovnávají, diferencují, vylučují anebo naopak homogenizují, zkrátka normalizují. (Buraj, 2006) Tím se dostáváme k jednomu ze zásadních témat Foucaultových prací, a to je spojení moci a vědění. Tímto tématem bude protnutá celá následující kapitola, kde mimo jiné představíme jedno, z autorčina pohledu, z nejvýznamnějších Foucaultových děl, knihu *Dohlížet a trestat*. Společně s ní si konečně také představíme Foucaultovu teorii společnosti *dohledu*, neboli disciplinované společnosti, jak ji sám autor nazývá.

Abychom ale vysvětlili, co Foucault míní tímto spojením moci a vědění, musíme se vrátit k počátkům normalizace společnosti. Právě tato potřeba určovat a definovat „normálnost“ připisuje v soudní a trestné praxi významu expertům a jejich poznání, metodám a jejich odborným posudkům, což podle Foucaulta vede k nerozlučnému spojení moci a vědění. Je možné namítat, že tohoto spojení si již povšimlo mnoho autorů před Foucaultem, ale Buraj říká, že „ani jeden je nespojil tak jemnými a současně pevnými pouty jako Foucault. Moc a vědění jsou v jeho koncepci natolik bezprostředně propletené, že tvoří jeden společný pojem, jedno slovo oddělené jen krátkou pomlčkou: moc-vědění.“ (Buraj, 2006, s. 544) Vědění vstupuje do režimu mocenských vztahů, aby se mohlo podílet na utváření možného pole působení, čímž na jedné straně podléhá mocenským strukturám a na druhé se samo mocensky projevuje. Příklady uplatňování mocenských vztahů skrze normu a normalizující sankce můžeme sledovat v knize *Dohlížet a trestat*.

Koncem 18. století se rušila stará nařízení, zanikaly zvyky a obyčeje a byly navrženy či sepsány „moderní“ zákoníky. Pro trestní justici začal nový věk, který sebou nese zánik mučení. Od devatenáctého století neustále zesilovala tendence přizpůsobovat trestání individuálním viníkům. Jednalo se o daleko méně bezprostřední a očividné tresty než ty fyzické, přešlo se k bolesti mnohem subtilnější a tlumenější. Trestání ustupovalo do pozadí a přestávalo být předmětem divadelního představení. Veřejná poprava se stala symbolem krutosti, samotné trestání se stává nejskrytější částí trestu a místo každodenní zkušenosti se stává předmětem abstraktního myšlení. Pro soud je trestem samo odsouzení, trest pro ně spočívá v nápravě, usměrňování, „léčení“, samotné provedení trestu tak redistribuuje na další instituce. (Foucault, 2000a)

S ústupem mučení se také rozpouští moc nad tělem, jelikož u fyzických trestů v moderních trestních systémech je tělo spíše prostředníkem. Moderní trestání tak není jen zánik představení, ale také zrušení bolesti a definice nové morálky, kdy je trestaná duše nikoliv tělo. Tresty vedou ke kontrole jedince, k neutralizaci jeho nebezpečného stavu, ke změně jeho zločineckých dispozic a k neustálému působení na něj – k jeho normalizaci. Definice nové morálky šla s průmyslovou revolucí 19. století ruku v ruce, jelikož najednou se tělo stává předmětem politického zájmu, a to v rámci jeho ekonomického využití – je potřebné jako pracovní síla. Tělo je vtaženo do vztahů moci a ovládnutí, je zapojeno do systému podřízení – subjektivizace. K tomuto podřízení může docházet pouze násilnými či ideologickými nástroji, a tak se rozvíjí určité „vědění“ o těle, které se spíše než jeho fungováním zabývá jeho ovládnutím, jakousi politickou technologií těla. Jde o účinek

souboru strategických pozic - mikrofyziku moci, tak jak jsme o ní hovořili již výše. (Foucault, 2000a)

Určování normálního a nenormálního, standardního a nestandardního, přípustného a nepřípustného – prosté definování normy se dostává do zdraví, vzdělání, výroby, hygieny, kriminality, architektury, prostě do celého každodenního života. To co započalo na přelomu 18. a 19 století je však podle něj přítomné dodnes. Foucault vidí v normě a normalizaci jistý druh vědění s jistým druhem moci. Toto vědění však odmítá metafyzické dimenze jako předpoklad neviditelné hloubky či neměnné přirozenosti a vše mění na viditelné vlastnosti, mezi kterými se uplatněním míry určují individualizační odchylky, a uplatněním normy vzniká hierarchie. Je to takové vědění, které sebou nese *dohled*, hierarchii a které působí jako normalizační sankce. Moc se již neuplatňuje přímým podrobením poddaných panovníkovi, ale procesem formování, kontroly a disciplinování. (Marcelli, 2005)

Disciplína vyrábí podřízená a vycvičená těla, těla „poslušná“, a to v celé společnosti (vzdělání, zdravotnictví, armáda, průmysl). K tomu využívá rozdělení jedinců v prostoru, kdy musí být specifikováno místo, jež je heterogenní vůči všem ostatním a je uzavřené v sobě samém, což je hojně využíváno především s rozvojem továren, kde je potřeba chránit materiál a zároveň ovládat pracovní síly. Takové místo musí nejen odpovídat potřebám *dohledu*, ale musí také zpřetrhat nebezpečné komunikační kanály. Dále musí být zachován princip elementární lokalizace, neboli rozčlenění, kdy je prostor rozdělen na tolik dílů, kolik je k dispozici těl či prvků k rozvržení. Tyto prvky jsou vzájemně zaměnitelné, poněvadž je každý definován místem, které zaujímá v řadě a odchylkou, která jej odděluje od ostatních. Prostor je tedy organizován tak, aby bylo možné charakterizovat jednotlivce jako individuum a zároveň jej zapojit do řádu dané mnohosti, což je základnou pro mikrofyziku moci – moci „celulární“. Stejně kontrole podléhá i čas – disciplinární čas, u kterého platí především jeho přesné rozvržení, využitelnost a pravidelnost. Je definováno anatomicko-chronologické schéma chování, skrze něž tělem proniká čas a spolu s ním všechny podrobené způsoby mocenské kontroly. Disciplína není jen prostým rozmístěním těl, nýbrž sestavováním sil tak, aby bylo dosaženo účinného stroje. Usiluje o jednotlivé tělo jako prvek, který lze přesouvat v souvislosti s ostatními. Toto tělo pak má čtyři základní charakteristiky: je celulární, organické, genetické a kombinatorní. (Foucault, 2000a)

Aby bylo možné disciplínu vykonávat, je nutná existence aparátu, dispozitivu, kde jsou přítomny techniky umožňující vidět, a tím zprostředkovávat účinky moci – tzv. pozorovatelný. Tomu se podřizuje celá architektura, která je uzpůsobena tak, aby umožňovala permanentní vnitřní, rozčleněnou a detailní kontrolu, tak aby ty, jež se nacházeli uvnitř, učinila viditelné, ale zachovala diskretnost vidoucích. Disciplinární moc se tak stává „integrováním“ systémem, jež je mnohonásobný, automatický a anonymní. Tento systém, ještě umocňoval určitý trestní mechanismus, který se skrývá ve všech disciplínách. Mikropenalita nejrůznějších oblastí činila trestatelné i nejmenší odchylky v chování a dodávala trestní funkci i zdánlivě indiferentním prvkům disciplinárního aparátu. Trestná se stala neohraničená oblast nekonformního. Funkcí disciplinárního trestu je redukovat a napravovat tyto odchylky. Funguje zde podvojný systém: odměna - trest tedy výcvik - náprava. Disciplinované chování je odměněno určitým postavením, opačné jeho degradací, tím se zesiluje moc normy. (Foucault, 2000a)

Ideální využití disciplinární moci jako mechanismu nacházíme v *panoptikonu* Jeremy Benthama. Ten tvoří budova na okraji ve tvaru kruhu, jež je rozdělena na cely s dvěma okny (jedno směřující do vnitrobloku, jedno ven), uprostřed je věž s velkými okny, odpovídajícími vnitřním oknům cel. V důsledku protisvětla a dalších vnitřních opatření věže, je možné z věže pozorovat všechny cely, avšak z cel není možné vidět ani do věže ani do dalších cel. Věž je tak viděn, ale nevidí – je objektem informace, nikdy jejím subjektem. Tím je u vězně zaveden vědomý a nepřetržitý stav viditelnosti, který zajišťuje automatické fungování moci. Tato viditelnost je pro vězně pastí. Moc se tak stává viditelnou, ale neověřitelnou, což vede k jejím permanentním účinkům, aniž by byla soustavně v činnosti a jejími nositeli se stávají vězni sami. Vykonávání moci je tak zbytečné, jelikož tento architektonický aparát je strojem na disociaci páru vidět a být viděn, čímž její účinky neustále udržuje. *Panoptikon* tak automatizuje a dezindividualizuje moc, jelikož jeho základem není nějaká osoba, ale princip sladěné distribuce těl, povrchů, světla, pohledů a uspořádání. Zároveň účinnost moci a její donucovací síla přechází v jistém smyslu na opačnou stranu. Ten kdo je viděn a uvědomuje si to, na sebe přebírá mocenská donucování a nechává je spontánně dopadat na sebe samotného – vpisuje do sebe mocenský vztah. Foucault o *panoptikonu* říká: „je to diagram mechanismu moci redukovaný na jeho ideální formu; jeho fungování, abstrahované od všech překážek, od všeho odporu či tření, si lze jasně představit jako čistý architektonický a optický systém: je to v podstatě figura politické technologie, kterou je možné a dokonce nutné oddělit od

každého specifického užití.“ (Foucault, 2000a, s. 287) *Panoptické* schéma je s určitými modifikacemi možné aplikovat do všech institucí, a proto je ho třeba chápat jako způsob definování vztahů moci a každodenního života.

Disciplinární instituce mají od nynějška pozitivní roli, tedy aby zvětšovaly možnou užitečnost jednotlivců. Nefungují už jen jako uzavřené instituce, ale jejich ohniska kontroly lze vidět rozestá po celé společnosti, v čemž hraje významnou roli především zestátnění mechanismů disciplíny, tedy policejní aparát, který vytváří jejich rozsáhlou síť. Disciplína se neváže ani na instituci, ani na aparát, ale je typem moci, jejím praktikováním, které využívá celý soubor nástrojů, technik, postupů a technologií. Formuje se zde celková disciplinární společnost. Disciplína splňuje požadavek řízení a kontroly velkého množství lidí a současně jednotlivců a přitom dodržuje tato kritéria: nejnižší ekonomické i politické náklady, maximální rozsah a intenzita, propojení ekonomického růstu s výkonností aparátů. (Foucault, 2000a) Disciplinární moc bere individua jako objekty a zároveň nástroje svého působení. Úspěch disciplíny je totiž úzce svázaný s postojem samotných jednotlivců, tedy do jaké míry se ztotožní s touto mocí. Tato moderní moc však nevylučuje ani tradiční způsoby jejího uplatnění a podle Foucaulta je prosáklá starými mocenskými technikami. Příkladem toho je hierarchický dozor, který vykonává kontrolu shora dolů, ale zároveň zdola nahoru a z různých dalších stran zpětné kontroly nad samotnými dozorujícími a kontrolu nad sebou samým. (Buraj, 2006)

### **2.2.3. Možnosti odporu?**

Je tedy vůbec možný v této propracované strategii sil moci – v disciplinární společnosti – nějaký odpor? I v této oblasti se svým přístupem k odporu proti moci Foucault opět značně liší od většiny svých předchůdců i současníků. Nejen že tyto dvě entity nevidí jako nějaké nesmiřitelné krajnosti, ale dokonce tvrdí, že jedno druhé podmiňuje. Možnost odporu má tedy stejnou četnost výskytu jako možnost moci. Jedno od druhého nelze oddělit, jelikož jak jsme již zmínili výše, aby byl mocenský vztah vůbec vztahem, primárně v něm musí být možnost volby, útěku – svobody.

V samém jádru mocenských vztahů tak stojí vzdor vůle a neústupnost svobody, jež bez ustání moc provokují. Jde o vztah podněcování i zápasu současně. Každý mocenský vztah zahrnuje, přinejmenším jako možnost, strategii boje. V tomto boji však nedochází

k eliminaci vztahů konfrontace a mocenských vztahů či ztrátě jejich specifické povahy či jejich zesměšnění, ale spíše ke vzájemnému vymezení hranic, které jsou zároveň bodem možného obratu. „Dominance určité skupiny, kasty, třídy a odpor či revolta, jimž čelí, jsou ústředním fenoménem v dějinách společností proto, že v měřítku sociálního celku jako takového globální a koherentní formou manifestují, jak jsou mocenské vztahy zakloubené do strategických vztahů, a ukazují, jaké jsou účinky tohoto jejich vzájemného propojení. (Foucault, 1996, s. 226)

Vzhledem k tomu, že součástí moci je vždy odpor, není vůči ní vnější. Stejně tak ale nevychází z nějakého středobodu odporu, jakési duše revolty, je prostě stejně jako moc přítomen všude. Odpor není jen reakcí nebo znakem vypuštěným do prázdna jako protiklad odsouzený k porážce. Je druhým členem v mocenských vztazích, který se do nich zapisuje jako nezrušitelný protějšek. Stejně jako mocenské vztahy končí zformováním husté tkáně napříč aparáty a institucemi, tak rozptýlení bodů odporu protne celou společenskou strukturu a individuální jednotky. (Foucault, 1999)

O co ovšem tento odpor vlastně usiluje, nebo lépe měl by usilovat? Foucault odpovídá, že cílem takového odporu, který prochází politickou, etickou, sociální i filozofickou sférou, by nemělo být osvobození jednotlivce od státu, ale od typu individualizace, který je se státem spojen. Musíme prosadit nové formy subjektivity odmítnutí toho druhu individuality, který nám byl ukládán po několik století. Foucault hovoří o nové ekonomii mocenských vztahů, která je založena na novém přístupu k ní a spočívá v tom, „že se tohoto odporu použije jako chemického katalyzátoru, který dovolí osvětlit mocenské vztahy, lokalizovat jejich pozice, nalézt místa jejich aplikace a použitou metodu.“ (Foucault, 1996, s. 199)

Abychom však byli schopni porozumět mocenským vztahům, musíme nejdříve analyzovat formy odporu, které nejsou pouhým zápasem s autoritou, ale mají mnoho společného:

1. Jsou to transverzální zápasy, tedy nejsou vázány k jedné zemi, ale ani k jedné politické či ekonomické formě vlády.
2. Jejich cílem jsou mocenské účinky jako takové. Zde uvádí Foucault příklad lékařské profese, která není kritizovaná za svou výdělečnost, ale za svou nekontrolovatelnou moc nad lidskými těly.

3. Jsou to zápasy bezprostřední, tedy lidé kritizují takové instance moci, jež jsou jim nejbližší, nehledají „hlavního nepřítele“, ale toho nejbližšího. Jsou to boje anarchistické, které neočekávají řešení v budoucnosti.
4. Především pak Foucault zdůrazňuje, že jsou to boje, které problematizují status jednotlivce. Tedy na jedné straně chtějí vše, co činí jednotlivce jednotlivcem, ale na straně druhé útočí na vše, co jednotlivce separuje a co ho nutí k návratu k sobě a svazuje jej omezujícím způsobem s jeho identitou.
5. Jsou opozicí vůči účinkům moci, vůči utajování, deformaci a mystifikujícím reprezentacím, které se lidem vnucují.
6. A nakonec se všechny točí kolem jedné otázky: Kdo jsme? Tedy odmítá ignoraci jednotlivce, stejně jako vědecké či administrativní vyšetřování, které určuje, kým člověk je. (Foucault, 1996)

Pokud tedy shrneme hlavní cíl těchto odbojných snah, není jím útok na instituci moci, skupinu, elitu nebo třídu, nýbrž na techniku moci – na její formu.

Foucault také rozděluje tyto zápasy proti moci na tři typy podle jejich hlavního nepřítele. Prvním typem jsou zápasy proti formám dominance, ať už etické, sociální či religiózní. Druhým jsou zápasy proti formám vykořisťování, které oddělují jednotlivce od toho, co produkuje, a třetím jsou typy zápasů, které podle Foucaulta v současné společnosti dominují, tedy ty, které bojují proti připoutávání jednotlivce k němu samému, tedy proti submisivitě subjektivity. (Foucault, 1996)

Závěrem této kapitoly, která uzavírá Foucaultův pohled na moc, bych chtěla zdůraznit, a to bude důležitým hlediskem našeho budoucího porovnání s Debordem, že Foucault vidí v moci i jistou pozitivní a tvořivou sílu. Nechápejme to tak, že by moc propagoval či ji snad jakkoliv glorifikoval, ale při vědomí, že společnost jednoduše nemůže existovat bez mocenských vztahů, by se moderní společnost měla snažit o využití jejího tvořivého potenciálu. Jednak je tedy důležité vyhybat se některým extrémním formám moci, například hrubému násilí, které pracuje jen s pasivním subjektem, pak je ale také nutné, neomezovat se pouze na zjednodušený a jednostranný pohled na moc těch, kteří k ní přistupovali a přistupovat zřejmě budou čistě negativně. Aby moc vůbec obstála v podmínkách moderní společnosti a má-li mít dostatečně silný vliv na pracovní schopnosti jedinců, na jejich vedení, sexuální tužby a jejich celkové jednání, musí především tvořit –

řídít, organizovat, racionalizovat, „napravovat“ lidi, stimulovat a kontrolovat jejich aktivity, produkovat a formovat jejich vědění, atd. (Buraj, 2006) Když Foucault hovoří o *panoptikonu*, říká, že *panoptikon* má především roli v zesilování: „jestliže uspořádává moc, jestliže směřuje k tomu, aby ji učinil ekonomičtější a účinnější, nedělá to pro moc samu, ani pro bezprostřední záchranu ohrožené společnosti: jde o to posílit společenské síly – zvýšit produkci, rozvinout ekonomii, rozšířit vzdělání, pozdvihnout úroveň veřejné morálky; přimět k růstu a rozmnožení.“ (Foucault, 2000a, s. 291)

Pokud se tedy na mocenských vztazích podílejí nejen instituce, ale i vědění, zkušenost a všeobecně myšlení, a pokud je výtvorem těchto vztahů subjekt, poté změnou myšlení musíme zároveň dosáhnout i změny toho čím jsme. „Osvobodit“ se od moci jednoduše není možné a její odmítnutí nikam nevede, naopak musíme přijmout její produktivní sílu. (Marcelli, 2005)

### 2.3. REVOLUČNÍ ROK 1968 A JEHO DŮSLEDKY

V poslední kapitole této části bychom nastínili Foucaultův postoj k revolučnímu roku 1968, co mu předcházelo i jaké měl důsledky. Události roku 1968 jsme stejně tak rozebírali u Deborda, který však toto období prožíval na opačné straně „barikády“ a také pro něj měl tento zlomový rok zcela jiné důsledky. Ovšem podrobnému porovnání rozdílů i podobností, které bychom našli ve vztahu k tomuto období u obou autorů, i tomu jak zásadní bylo pro jejich další působení, se budeme věnovat až v následujících částech této práce. Nyní bychom si měli připomenout, jaká nálada panovala kolem roku 1968 a především jaké události mu předcházely.

V poválečných letech Francie prožívá velký ekonomický růst. Vzestup průmyslu, nové technologie a naprostá změna každodenního života běžných francouzských rodin, které stále více vyznávají jakýsi kult spotřeby. Tento šok z rozrůstajícího se konzumerismu jde ruku v ruce s rostoucí oblibou levicové politiky, která doslova zachvátila francouzské intelektuály. Jak už jsme zmínili výše, bylo jen velmi obtížné najít ve Francii někoho, kdo by pozitivní vliv levice byl na malý okamžik nezážil. Komunistická strana Francie (PFC) přistoupila k celé situaci velmi svědomitě. Eribon popisuje v jaké šíři, s jakou důkladností a s jakou silou dokázala komunistická propaganda využít Odboje, čímž se pasovala na přísného strážce vlastenecké čistoty. Mladí intelektuálové se jen hrnou ke komunistům a ti



toho využívají a nazývají se „stranou inteligence“. Jedním z důvodů proč právě mladá inteligence byla tak zasažena touto propagandou je jejich neúčast na zmiňovaném odboji, výčitky, že oni sami v rezistenci nebojovali, doprovázela touha vše dohnat účastí v politickém hnutí prezentujícím se jako její pokračování. Od roku 1948 se stane hnízdem komunistické strany prestižní pařížská vysoká škola École normale supérieure. Příklon k marxismu a komunismu se šíří jako vlna nejen po této vysoké škole, ale stává se z něho záležitost svědomí na téměř všech francouzských vysokých školách. Podle Eribona byla francouzská filozofie a intelektuální otázky vždy silně ovlivněny politikou, ovšem v letech osvobození se tento vliv mnohonásobil. Všechn život na École normale supérieure se zpolitizoval, a dokonce dochází k ostrým střetům. „Intelektuální teror“ komunistické strany pranýřuje a exkomunikuje všechno, co s ní není v linii. (Eribon, 2002)

Právě v roce 1946 nastupuje na École normale supérieure Foucault. Pod vlivem tamější atmosféry a také pod vlivem svého učitele a přítele Louise Althussera, vášnivého komunisty, který se o několik let později stane jednou z důležitých postav květnových událostí roku 1968, když „nově přečte“ *Kapitál* a zmobilizuje kolem sebe vyznavače takto zrenovované „teorie revoluce“, se Foucault přiklání k marxismu a komunismu. V roce 1950 dokonce vstupuje do komunistické strany. On sám tento krok odůvodnil takto: „Co mohla pro ty, kterým bylo na konci války dvacet a které navíc postihla ta tragédie, že se jí nezúčastnili, znamenat politika, když měli na vybranou mezi Stalinovým Sovětským svazem a Trumanovou Amerikou? Nebo mezi starou SFIO (Francouzská sekce dělnické Internacionály) a křesťanskými demokraty? (...) Cítili jsme naléhavou potřebu – zkušenost ji ostatně potvrdila – radikálně jiné společnosti, než byla ta, v níž jsme žili a která připustila nacismus, prostituovala se s ním a potom se jako jeden muž přidala k de Gaullovi. (...) Požadavek totálního odvržení světa, v němž jsme byli nuceni žít, hegelianská filozofie rozhodně neuspokojovala. Hledali jsme nějaké jiné intelektuální cesty, jak se dostat tam, kde podle našich představ vzniká či existuje něco zcela jiného, tj. právě komunismus.“ (Eribon, 2002, s. 66-67) I tak ovšem nemůžeme Foucaulta pasovat na čistého komunistu či marxistu, ani své členství ve straně nebral tak horlivě jako mnoho jeho vysokoškolských druhů. Nejen že se neúčastnil setkání komunistické strany, ale také si zachoval jakési privilegovaná postavení, které mu dokonce dovolovalo ji za některé kroky kritizovat. V žádném případě ho pak nelze řadit politicky, ani intelektuálně ke „stalinistům“. To vše dokazuje i jeho vystoupení ze strany, a to již po třech letech. Důvodů mohlo být hned několik, ať už ten který, udává svému příteli Althusserovi: „Kvůli své

homosexualitě.“ (Eribon, 2002, s. 71) Jak se také mohl cítit ve straně, která homosexualitu zavrhovala a odsuzovala. Nebo prostý nesoulad s marxistickým myšlením, který ve Foucaultovi vždy přežíval a možná byl jen na jistou chvíli potlačen pod vlivem okolností a prostředí, ve kterém pobýval. Každopádně svým odjezdem z Francie v roce 1955 se loučí i s marxistickým či komunistickým myšlením.

Od roku 1955 tedy začíná, jak on sám řekl, jeho exil. Jako lektor ve francouzských kulturních střediscích působí ve Švédsku, Varšavě či Hamburku. Za tuto dobu zůstal stranou všem politickým změnám, které se ve Francii udály. Minuly ho bouře, jež zasáhly levici, zvláště pak levici univerzitní i převzetí moci generálem de Gaullem, tedy jevy, které měly rozhodující vliv na průběh událostí v květnu roku 1968. Zároveň se v Polsku opět dostává do křížku s komunismem, když je víceméně odejit ze své funkce opět kvůli své homosexualitě. V létě roku 1960 se vrací do Francie, aby obhájil svou disertační práci a začal učit na univerzitě Clermont-Ferrandu. Foucaultovi je v té době přidělena nálepka antikomunisty a dokonce podle některých nálepka gaullisty. Díky stykům s gaullistickou vládou byl téměř jmenován jako jeden z úředníků ministerstva školství. Tomuto jmenování však zamezila přijímací komise, která argumentovala kandidátovým „zvláštním založením“, tj. jeho homosexualitou. Atmosféra tehdejší Francie protknutá levicovým radikalismem a pravicovým konformismem ho opět žene do exilu. A tak těsně před zlomovými událostmi odjíždí Foucault v roce 1966 do Tunisu, kde přijímá místo profesora filozofie. (Eribon, 2002)

Dlouhé období, které započalo rokem 1955, po které stál mimo politiku, končí. Ve chvíli, kdy se francouzští intelektuálové ocitnou ve víru událostí „května 68“, prožívá Foucault studentské povstání v Tunisu. Zde se však studentské bouře vystupující na obranu „palestinských bratří“ radikálně a velmi násilně obrátí proti vládě a tehdejšímu režimu. Foucault však nijak neskrývá, že násilí levicových studentů se mu oškliví: „Nacionalismus + rasismus je něco opravdu strašného. A když se uváží, že vlivem „levičáctví“ si k tomu všemu přiložili polínko (a ne jedno) studenti, je z toho člověk hluboce smutný. A říká si, jaká je to podivná lest (nebo stupidita) dějin, že mohl k něčemu takovému poskytnout příležitost marxismus (a jeho slovník).“ (Eribon, 2002, s. 196) Na povaze tuniského povstání obzvláště ostře vnímal roli, kterou v něm hrála ideologie. To, jak se všichni vášnivě a náruživě hlásili k Marxovi. Ta samá „přemarxizovanost“ ho překvapí také po návratu do Francie na konci roku 1968. Od roku 1969 se Foucault stává militantním

intelektuálem, bojovníkem a kritikem, a ačkoliv bychom mohli jeho založení popsat spíše jako levicové, rozhodně ne marxistické.

V tom, jak Foucault přistupuje k ideologii, bychom podle Marcelliho mohli najít tři rysy, které Foucault zároveň vnímá jako její nevýhody. Zaprvé, že vždy stojí v opozici proti něčemu, o čem se předpokládá, že je pravdivé. Zadruhé, že se stahuje k něčemu v řádu subjektu. Třetím rysem je, že stojí v sekundární pozici k tomu, co funguje jako její základna, což je ta oblast pravdy, kterou ideologie skrývá a zároveň naznačuje bez toho, aby k ní sama o sobě poskytovala přístup. (Marcelli, 2005) Ideologie podle Foucaulta zahaluje pravdu, on se oproti tomu zabývá mechanismy, které ji produkují, tedy mocí. Zahalování pravdy nedokáže pochopit u francouzských marxistů, kteří neodsoudili věznění sovětských politických a vědeckých myslitelů v psychiatrických klinikách a odmítali stalinistické procesy s poukazem na jejich nespojitost s marxistickou teorií místo toho, aby hledali chyby právě v této teorii. (Foucault, 1980) Podle Foucaulta marxistická revoluce mění jen pozadí, tedy změny jen formy a distribuci moci, avšak všudypřítomná moc zůstane netknuta stranou.

Tuto Foucaultovu kritiku bychom si mohli vysvětlit jako přímou reakci na Deborda samotného. On byl právě jedním z těch komunistických intelektuálů, kteří zaslepeni marxismem prosazovali řešení, které podle Foucaulta vlastně nikam nevedlo, nebo spíše nic neměnilo. Debord jako jediné a výsostné řešení vidí právě onu redistribuci moci do rukou jiných institucí, což Foucault kritizuje. Tomuto porovnání se však budeme věnovat v následujících kapitolách a pokusíme se určit, který z jejich pohledů obstál v optice současnosti.

### **3. POROVNÁNÍ KONCEPTŮ VIDĚNÍ A MOCI PODLE GUYE DEBORDA A MICHELA FOUCAULTA**

Poté, co jsme odděleně prošli koncepty a jejich východiska dvou autorů, kteří z různých pohledů nazírají na problematiku propojení vidění a moci, je na čase tyto dva přístupy porovnat. Jsou to dva přístupy, které se razantně odlišují již od samého počátku. Jeden z nich se snaží svými myšlenkami podnítit revoluci. Je radikální a neústupný, sám dokonce říká, že své klíčové dílo píše s úmyslem ublížit nepříteli, kterého si vymezil, nikoliv aby ho poznal či zkoumal, ale vyloženě zničil. Na druhé straně stojí člověk liberální, který se ve svých dílech snaží spíše o historické odkrytí faktu, popis skutečnosti a souvislostí, které je nutno si uvědomit. Nemíní a nechce způsobovat revoltu, už jen proto, že v ní nevidí řešení. Nejsou to tedy jen odlišná východiska a prostředí, ze kterého pocházejí, ale také motivace, se kterou jejich díla vznikají. Liší se totiž jejich nepřítelé, a to jak definují vztah k tomuto nepříteli. Tento fakt bude stěžejním bodem porovnání a dovede nás k závěru, který z těchto dvou konceptů je pohledem současného čtenáře utopický a ve kterém lze stále najít inspiraci pro vypořádání se s propojením těchto dvou fenoménů. Celý tento proces si nyní kapitolu po kapitole představíme. Na konci této části pak oba autory konfrontujeme s vybranými současnými teoriemi, které rozvíjejí jejich koncepty, a zároveň naznačíme, zdali a jak byly ověřeny praxí.

#### **3.1. FILOZOFICKÁ VÝCHODISKA**

Prostředí, které formovalo tyto dva autory, se opravdu radikálně odlišuje, a ačkoliv žili v Paříži stejného období, každý ji poznal z jiné strany. Zázemí, ze kterého oba autoři vycházeli, je podle mého názoru předurčilo k tomu, jakým směrem se uberou jejich myšlenky a kým se nechají inspirovat. Foucault, který se narodil do bohaté rodiny respektovaného chirurga a profesora anatomie na lékařské fakultě, byl vždy podporovaný rodiči. Zpočátku se jednalo o křehkého, nevyrovnaný chlapce, který však vystudoval ty nejelitnější školy, na kterých se mu pomalu ale jistě dostávalo uznání za jeho nevidaný intelekt. S tím jak rostl obdiv k němu, rostla i jeho sebedůvěra. Nejenže na elitních školách

studoval, ale později i vyučoval a vždy se také našel okruh jeho obdivovatelů, který ho obklopil a přizívoval v něm jeho výjimečnost. Po jisté období je sice uchvácen marxismem, ale ačkoliv vždy bude inklinovat k levicovému smýšlení, jedná se spíše jen o etapu jeho života a více než čímkoliv jiným se vyznačuje svým liberalismem. (Eribon, 2002) I přesto, že se pro něj vše slibně vyvíjí, tedy materiálně je zajištěn, jeho věhlas stoupá, jeho myšlenky jsou považovány za průkopnické, vždy se najde moment, který ho jakoby zastaví, dá mu vědět, že je „jiný“. Touto jinakostí myslím jeho homosexualitu. Ať už je to útěk z Varšavy, který musel absolvovat kvůli tehdejší vládě komunistů, kteří na něj nastražili léčku v podobě mladého chlapce, se kterým Foucault udržoval milostný vztah, či snad jeho nejmenování na ministerstvo školství v de Gaullově vládě, kdy jeho kandidaturu tehdejší komise zamítla s tím, že v takové instituci nemůže figurovat homosexuál. Jednoduše, ať se pohybujeme na kterékoliv straně politického spektra, tato jeho odlišnost mu v určitých chvílích přinášela omezení.

Na druhé straně stojí Debord, který se narodil do nuzných poměrů. Otec, vlastník zkrachovalé továrny, zemřel krátce po Debordově narození a jeho matka, která nejdříve procestovala celou Francii a poté se znovu vdala a založila novou rodinu, o syna nikdy příliš nepečovala, stejně tak o jeho vzdělání. Debord se cítil v nové rodině jako vyděděnec a již tehdy se začal vytvářet jeho silný individualismus a touha po absolutní nezávislosti. Ačkoliv po střední škole začal studovat práva, velmi brzy univerzitní život opustil a začal žít nevázaný život umělce, který byl protkán leckdy i několikadenními alkoholovými dýchánky. Jeho vášní se stalo umění, film a poezie. Nikdy nebyl zaměstnán. Již ve dvaceti letech se přidává k avantgardnímu hnutí lettrismu, kde může realizovat své opovržení současnou společností. Rychle se dostává do jeho vedení a následně zakládá Situacionistickou Internaciálu. Je natolik radikální a přísný, můžeme říci až demagogický, že kromě samotného Deborda není člena, který by v SI setrval od začátku až do konce, jelikož za sebemenší názorové odchýlení či polemickou kritiku čekalo takového člena vyloučení. Jejich cílem bylo ublížit *spektáklu*, a proti tak mocnému nepříteli nebylo možné strpět jakékoliv pochybení. (Kaufmann, 2006)

Proti sobě stojí dva intelektuálové, z nichž jeden zastupuje univerzitní sféru a druhý řekněme intelektuály rozbouřených pařížských ulic. Jedno je však spojuje, a to sice působení moci. Debord ji pociťoval jako jakýsi nátlak, který ho nutí žít podle pravidel společnosti, které se však nikdy necítil být součástí, naopak on je vyděděnec bez vštípené poslušnosti, který cítil potřebu poukázat na konzumerismus, jenž z lidí vytváří poslušné

diváky. Avšak ani Foucault neunikl spárům moci, ačkoliv jeho zázemí bylo stabilní a naplňoval všechny kolonky úspěchu, což mu přinášelo uznání. Neunikl omezením, která mu přinášela jeho jinakost, nebo strach z této jinakosti od jiných. Podle mého názoru, se již zde začínají konstituovat jejich odlišné koncepty.

Debord vidí za „utrpením“ společnosti i svým nějaký diktát přicházející shora. Zašlapávající individuální odlišnosti pro navýšení zisků. Nikdy nepracoval, a tak se nikdy nestal součástí tohoto molochu, který naopak kritizoval zvenku a nenechal na sebe působit jeho omamující prostředky. Kde se tedy podle něj nachází moc? Jednoznačně nahoře, tam kde se kumuluje bohatství, které uvrhá obyčejnou společnost do pozice podřízení. Celá společnost se podle něj totiž skládá z pasivních a bezmocných obětí, které jen pozorují své životy, už je nežijí. A kdo jiný mu poslouží k zaštítní těchto myšlenek lépe než Marx. Pro Foucaulta logicky nepřichází moc shora. On je v podstatě členem elity, jež požívá svobod ve vyjadřování s dostatečným počtem posluchačů díky své univerzitní kariéře. I přesto zde však stále byla ona jinakost, která ho vedla k uvědomění si přítomnosti normy, které se vymykal. Zřejmě si kladl otázky, jak je tato norma stanovena a za jakým účelem byla vůbec stanovena. Uvědomoval si, že není možné mít nějaký patent na moc, tu nepřináší ani bohatství, ani intelekt, naopak, moc může vzejít odevšad, v každém vztahu, který mezi lidmi vzniká. Potvrzení svých myšlenek pak nachází u Nietzscheho či svého učitele Canguilhema.

Tedy nyní nám je jasnější výběr autorů, kterými se inspiroují ve svých teoriích i vůbec to, proč se v řešení těchto teorií natolik rozcházejí. Jeden volí bouřlivou a neústupnou cestu skrze revoltu. Druhý jde cestou řekněme univerzitní, postupným a precizním odhalováním pravdy a toho, jak se tato pravda konstitovala. Spíše než jednorázové a demagogické řešení nabízí postupné smíření se s touto pravdou a poukazuje na její produktivní charakter. Jak jsem již zmínila výše, lišila se především jejich motivace. Debord bojuje proti principům tehdejší společnosti, dychtivě se snaží ublížit *spektáklu*, vidí jedno řešení, které má přinést spásu a toto řešení musí být prosazeno za cenu jakýchkoliv obětí. Třídní nepřítel, kterého pro něj pojmenovává Marx, už nyní zasáhl do všech sfér života a je tedy nutné překonat tento zbožní fetišismus, který vede ke zvěcnění společnosti. Foucault oproti tomu nebojuje, ale poznává. Odkrývá, propojuje a popisuje. Nechce zničit moc. Jak také? Není vlastníků ani viníků, anebo jimi jsou všichni. Základem jeho řešení je uvědomění si. Dalo by se říct, že oproti Debordovi volí cestu konzervativnější, podle mého názoru však pouze ve formě projevu, nikoliv v obsahu.

Když se poté podíváme na samotné inspirační zdroje, které do svých děl nechávají oba autoři promluvit, stojí před námi zcela odlišné pohledy na společnost. Výše jsme popsali, jak se oba autoři dostali k tak odlišnému vnímání moci propojené s viděním. A právě tyto cesty nacházejí teoretické ukotvení v autorech, které jsme rozebírali v minulých kapitolách. Podíváme-li se jen na metodu analýzy fenoménu moci, kterou použili Marx a Nietzsche, zprvu nacházíme pojitko. Oba používají konkrétně-historický přístup, tedy jak už jsme vysvětlovali výše v kapitole věnované Nietzsche, jde o pochopení skutečnosti v její neopakovatelné historické jedinečnosti a rozmanitosti. Avšak zásadní rozdíl opět přichází v motivaci, se kterou k analýzám oba přistupují. Nietzscheho analýza ve srovnání s Marxovou není politicky účelová, nevychází ze žádné politické platformy, není určovaná žádným politickým programem a ani nesměřuje k realizaci žádného konečného politického programu. (Buraj, 2000) Analogicky tak Foucaultovým předmětem zkoumání jsou mechanismy, které produkují moc, oproštěny od jakékoliv ideologie, která podle něj jen zakrývá pravdu. Oproti tomu Debord se demagogicky zaměřuje na zkoumání jedné z forem moci a „zaslepen“ ideologií marxismu vidí moc působit pouze shora. Stejně tak demagogické, marxistickým programem ovlivněné, řešení nabízí. Nejenže neřeší problém moci jako celku, to konec konců ani nebylo v hledáčku jeho zájmu, ale řešení, které nabízí je utopické, a pokud pozorně čteme jeho vlastní díla, zjistíme, že nerealizovatelné. Tomu se však budeme podrobněji věnovat v jedné z dalších kapitol.

### 3.2. VZTAH K ROKU 1968

Poté, co jsme porovnali východiska, ze kterých naši dva autoři čerpali, přejdeme nyní k období, které na předchozí kapitolu přímo navazuje. Dohromady pak tyto dvě kapitoly představují úvod, po kterém bychom měli být schopni lépe uchopit rozdíly jejich konceptů vidění a moci tak, jak o nich budeme hovořit v následující kapitole. Vraťme se nyní na konec šedesátých let do Paříže, která je zmítána nepokoji studentské a dělnické revolty. Viděli jsme dva různé pohledy na tuto společnost, jež měly společné momenty, avšak velmi odlišnou atmosféru. Společné mají především to, že pro oba autory bylo toto období zásadní, ačkoliv naprosto jiným způsobem.

Růst konzumerismu, který jde ruku v ruce s rozvojem průmyslu a nových technologií, a zvyšující se obliba levicové politiky, především pak Komunistické strany Francie. To je

nálada Francie šedesátých let. Tento šok z nově vznikající společnosti naprosto nekorespondoval s konzervativními a autoritářskými strukturami francouzské společnosti. Debord, který byl v té době již hlavní postavou hnutí, které se seskupilo z umělců a mladých nadšených intelektuálů za účelem probudit společnost, se dostává do vedení revolučních aktivit roku 1968. Na druhé straně se Foucault právě začel do Nietzscheho, který mu poskytuje odstup od filozofické perspektivy ovládané fenomenologií a marxismem, což v něm společně se všudypřítomným komunistickým nadšením, vyvolává pocit naprosté nesounáležitosti s francouzským intelektuálním světem, a tak odchází do „exilu“.

Pro Deborda toto období představuje strmý vzestup i pád. Poté, co se jeho kniha stane biblí rozbourané společnosti, zasedá ve studentském výboru a jeho hnutí je vedoucím uskupením všech aktivit, jakoby se na okamžik zdálo, že vítězství, převrat *spektákl*, je nadosah. Hesla z jeho knihy znějí ulicemi, ze kterých přišel. *Spektákl* podle jeho mínění natolik pohltit společnost, že již není možné, aby boj proti němu dovolil jakýchkoliv ústupků. Okamžitá svoboda v momentu revoluce a plné uvědomění proletariátu, to je řešení, které vidí jako jediné možné. (Debord, 2007) A právě na pokraji revoluce stála pařížská společnost roku 1968, ovšem mohla dosáhnout jen tak daleko, kam ji chtěl *spektákl* pustit a nakonec obrátit pro své účely. Pokud totiž Debord říká, že boj proti odcizení, je možné vést jen neodcizenými způsoby, podcenil tak *spektákl* v pohlcování těchto způsobů. Strmý pád tak přichází přímo po tomto osudovém roce, plném nenaplněných nadějí. Když totiž Debord zjišťuje, že všechny cesty, které se snažil použít v boji proti *spektákl*, vedly nakonec jen k jeho posílení, jak už bylo výše řečeno, rozpustí SI a s tím i své naděje na překonání *spektákl*. V *Komentářích ke spektákl* pak vysvětluje, že všechny prostředky, které byly použity proti *spektákl*, byly rázem *spektakularizované*, příkladem toho jsou knihy, které byly psané s cílem analyzovat tento fenomén: aby se vůbec dostaly do povědomí, musely se nejdříve stát součástí *spektákl* – zbožím. (Debord, 1990)

Foucault na rozdíl od Deborda není takto radikálním revolucionářem, který by aktivně zakládal hnutí a byl hybatelem událostí kolem něj. Zastává spíše rezervovaný přístup a celou situaci analyzuje z pozadí. Ačkoliv se na několik let stane členem komunistické strany, jedná se z jeho strany spíše o jakési podlehnutí atmosféře, která panovala na *École normale supérieure*. (Eribon, 2002) Nejen jeho cesta do Polska, ale zřejmě nejvíce studentské nepokoje, které prožívá v Tunisku, ho utvrdí v tom, že žádná ideologie, byť



levicová, nevede k odhalení pravdy. Nejen tedy že události roku 1968 neprožívá v Paříži, ale tento rok je pro něj zásadní zcela jiným způsobem. Přerušuje svou dlouhou odmlku k politickému dění, kterou započal po opuštění komunistické strany, avšak nikoliv k tomu, aby se připojil k některé z politických ideologií, ale aby je v podstatě odvrhl všechny. Když se podíváme na souhrn okolností, které stojí za jeho zájmem o moc, který vystupuje z jeho děl právě v sedmdesátých letech dvacátého století, můžeme se jen domnívat, že právě tyto události k němu vedly. Ať už je to četba Nietzscheho, který mu ukazuje zcela odlišný přístup k filozofii a od kterého přebírá metodu, skrze kterou moc uchopí. Či všudypřítomný tlak komunistů, kvůli kterému opouští Paříž, aby se v Tunisu stal svědkem událostí snad ještě hrozivějších, než těch, kvůli kterým z Paříže odešel. Podle mého názoru toto období významně přispělo k tomu, že se Foucault v sedmdesátých letech začne intenzivně věnovat analýze moci.

Pro jednoho tento rok znamenal začátek konceptu, který sledujeme, pro druhého jeho vyvrcholení a víceméně i konec. Inspirace marxismem dovede Deborda k radikálnímu a demagogickému vyústění jeho teorie. Foucault se naopak snažil ponechat si odstup od všech aktivistických hnutí, a ačkoliv ho svým způsobem i tak dohnala v Tunisu, vzhledem k tomu, že jeho přístup k věci byl natolik odlišný od Debordova, především v možnosti reflexe, tyto události dále využívá pro rozpracování svého konceptu moci.

### 3.3. SPOLEČNOST SPEKTÁKLU A DOHLEDU

Nyní, když jsme porovnali, z čeho vycházejí tyto dva koncepty vidění a moci a zároveň zdůraznili jejich odlišnost na příkladě událostí, které pro naše autory měly zcela jiné následky, je na čase se vrátit ke konceptům samotným. Tyto teorie se na společnost dívají jako na propojení vidění a moci, které zcela ovládlo všechny její členy. Přistupují však k tomuto propojení velmi odlišně a také z něj vyvozují odlišné závěry a nástiny řešení. My se v tomto porovnání budeme držet tří rovin, analogicky tomu, jak jsme toto téma rozpracovali v jednotlivých kapitolách. Nejdříve se podíváme na pojetí moci u obou autorů a zasadíme ho do širšího kontextu, abychom vymezili, kde jednotlivé teorie stojí. Následně se již zaměříme na propojení vidění a moci a více se budeme věnovat porovnání ideální aplikaci tohoto propojení, kterou u Deborda představuje *integrováný spektákl* a u Foucaulta

*panoptikon*. Závěrečnou rovinou tohoto porovnání pak budou dva pohledy na vypořádání se s těmito fenomény, tedy možnost odporu, kde konečně potvrdíme či vyvrátíme stanovenou hypotézu celé práce.

Začneme-li tedy první rovinou, porovnáním konceptů moci u obou autorů, je nejdříve nutné podívat se, jak si stojí vůči klasickému pojetí moci, které představují tzv. velké formy moci (státní, vládní, třídní nebo ideologická moc). Částečně jsme již probrali toto téma v kapitole, jež porovnávala východiska obou autorů, jelikož vlivy, které na sebe nechali působit, jasně naznačovaly, jakým směrem se koncepty obou autorů budou ubírat. V popředí Foucaultova zájmu při zkoumání moci stojí subjekt a síly které ho utvářejí, což jsou z velké části mocenské vztahy. U moci se tak Foucault nezaměřuje jen na její projevy, ale na mechanismy moci, které vytvářejí její celkovou strategii. Zajímá ho mikrofyziologie moci, tedy to, co stojí za projevy moci. Podíváme-li se na Deborda, v popředí jeho zájmu stojí každodennost, která je podle něj uzamknutá v kleštích *spektáklů*. *Spektákl* je výtvořem systému, tedy mocenské společenské specializace. Zatímco Foucaultovým zájmem je komplexní pohled na moc, aby se skrze ni dostal k jedinci, Debord se přes jedince dostává k systému, který pro něj představují určité formy moci. Předal všechnu moc do rukou kapitalismu, a spíše než o mechanismy moci se zajímal o projevy *spektáklů*. Foucault objevil moc v nejindividuálnějších a nejintimnějších zákoutích našeho chování.

Debord tak popsal fenomén propojení moci a vidění slovníkem klasického pojetí moci, konkrétně slovníkem marxismu, jež vidí moc působit shora, popisuje ji jako vlastnictví určité skupiny, jež ji vyrvala z rukou společnosti. Foucault se tak zcela vymyká tomuto klasickému pojetí, když popisuje moc jako rozptýlenou do všech vztahů mezi jedinci, navíc je její podmínkou určitá míra svobody, volby. Máme zde tedy popis projevů určité formy moci a jejího propojení s viděním, avšak uchopenou nástroji, které nemohly obstát, jelikož ten kdo jich držel, neviděl problém v celé jeho komplexnosti, a tudíž nemohl dojít k možnosti jeho překonání. Analyzovat problém hledáčkem marxismu jistě pojmenovalo novou bídu, o které Debord hovoří, avšak již nenabídlo adekvátní řešení. Bylo možné pojmenovat projevy *spektáklů*, pojmenovat projevy jedné z forem moci, ale chybí nám zde pohled, jež by analyzoval původ tohoto fenoménu. Tak jak tomu učinil Foucault skrze genealogické pátrání, postupné analyzování událostí na povrchu, které nás přivedou k utvoření určitého diskurzu, který by stál za tímto fenoménem. Zásadní rozdíl v těchto pojetích tak vidím především v tom, že Foucault si uvědomil, že každý subjekt je mocí nejen ovlivněn a tvořen, ale také ji ovlivňuje a tvoří. Podle Deborda je každý subjekt mocí

*spektáklu* formován a dokonce ničen, ovšem ovlivnění moci, a tedy i její zničení, je pouze v rukách určité privilegované skupiny - proletariátu. Dle mého názoru zde tedy chybí prvek toho, že *spektákl* tvoří každý z nás, stejně tak jako jsme jím tvořeni a je to jen další z projevů spojení moci a vidění, u kterého bychom se měli naučit vnímat i jeho produktivní sílu, stejně jako to navrhuje Foucault u *dohledu*.

Odstupme na moment od obecného porovnání obou konceptů a zastavme se u dvou pojmů, které bychom mohli vnímat jako zástupce těchto konceptů. Jsou jimi Debordova reprezentace a Foucaultův *dohled*. Tyto zdánlivě odlišné pojmy stojí na stejném principu. Oba se totiž snaží o manipulaci či ovlivnění subjektu prostřednictvím vidění. Reprezentace však pracuje s jedincem jako s objektem, tedy snaží se o jeho odtržení od reality s cílem „navábení“ na určitý diskurz, který jedinec přijme za svůj, jelikož je to jediná realita, které je schopen se v daný okamžik dotknout. Kdežto *dohled* se snaží o proniknutí do jedince tak, aby došlo ke zvnitřnění tohoto diskurzu, a jedinec ho pak dále bude posilovat. Obojí nutně potřebuje vytvořit normu. To je to, co mají oba koncepty společné. Čím bude společnost homogennější, tím snadnější bude její ovlivnění – tím snadněji uvěří unifikovaným reprezentacím, tím snadněji si zvnitřní nějaká pravidla. O tom hovoří shodně Debord i Foucault, ovšem s tím rozdílem, že Debord vidí normalizaci jako projev *spektáklu*, kdežto Foucault v ní vidí podmínku disciplinární společnosti.

Podle Deborda jsou jakékoliv rozdíly a kontrasty sjednoceny a zadupány *spektáklem* a tato jednota vede k naprosté unifikaci života všech jedinců, kteří jsou odtrženi od svých realit a jejich jedinou a stejnou potřebou je *spektákl*. Ten tak jednoduše vytvoří „svět zdání“, ve kterém jen reprezentuje veškeré prožitky vyprázdněné mase jedinců, jedinců se stejnými potřebami, zájmy i prožitky. Lidská mysl je tak zahalena do oblak reprezentace, ze které nemůže uniknout, a tak jí nezbyvá nic jiného, než jen přijmout tuto normu – svět zdání. Ovšem Foucault si všímá, že norma není jen formou projevu spojení moci a vidění, jež propracovaně a cíleně zahlcuje iluzemi, nejedná se jen o akceptování stejných reprezentací, které vytvořil systém, kterými nahrazujeme naši individuálnost a které přebíráme jako naše prožitky. Celý proces normalizace podle něj sahá až do počátku 19. století, kdy se definovala nová morálka. Jde podle něj o úzké spojení moci a vědění. Podle normy se lidé porovnávají, diferencují, vylučují anebo naopak homogenizují. (Buraj, 2006) Norma tak je všeobjímající, dostává se do zdraví, vzdělání, hygieny, prostě do každodenního života. Jeho pohled na normu je znovu mnohem komplexnější, než jak ji uchopil Debord. Foucault normu nevidí jako něco vnějšího vůči člověku, daného

systemem či snad kapitalistickým způsobem života, je to určitý mechanismus moci, který se zvnitřnil. Ani zde Debord nedošel takového komplexního pojetí, jako Foucault. Vše završující vina kapitalismu, kterou mu Debord přičítal, jakoby zastínila jeho komplexní pohled na tuto problematiku.

Reprezentace i *dohled*, jak už jsme zmínili, mají stejného jmenovatele – vidění. Proč zrovna zrak dostává toto privilegium? Podle Deborda je tomu tak proto, že zrak je nejsnadněji oklamatelný a nejabstraktnější smysl, a tudíž odráží abstraktnost celé společnosti. Podle Foucaulta je pro disciplínu nutný dispozitiv, který umožní vidět a tím zprostředkovávat účinky moci. Celá architektura se tak přizpůsobuje disciplinární moci, která vytváří integrovaný, mnohonásobný, automatický a anonymní systém. Propojíme-li tento systém s masovými sdělovacími prostředky, které odvádějí naši pozornost od všudypřítomného *dohledu*, tedy propojíme-li reprezentace s *dohledem*, vzniká nám poměrně všeobjímající celek, ze kterého jedinec nemá šanci uniknout. Nejenže se nám vzdaluje realita a nechali jsme ji nahradit obrázky štěstí, které nám jsou promítány, ke všemu je to vše posilováno *dohledem*, který je zřetelně přítomen, tedy pro případ, že bychom si rozmysleli akceptovat obrázky štěstí. Tomuto propojení se však budeme věnovat v poslední kapitole této práce.

Poté, co jsme probrali obecné ukotvení Debordova a Foucaultova konceptu a zároveň vymezili rozdíly a podobnosti mezi jejich základními pojmy, budeme se věnovat ideální aplikaci těchto konceptů. Tu u Deborda představuje *integrovaný spektakl* a u Foucaulta *panoptikon*. Slovo ideální používám proto, že tyto dva fenomény jsou pro oba autory nejefektivnějším uskutečněním propojení vidění a moci. Ačkoliv oba působily nejdříve lokálně, *integrovaný spektakl* je spojením dvou svých méně efektivních forem – koncentrovaného a rozptýleného *spektáku*, *panoptické* schéma se využívalo především ve vězeních, oba se dokázaly integrovat do celé naší společnosti. Foucault říká, že ohniska kontroly jsou dnes již rozesety po celé společnosti, avšak neváží se na instituci či aparát ale jsou typem moci. (Foucault, 2000a) Analogicky se rozšířil také *spektákl*, který společnost podle Deborda ozářil a ta už ji tak nevidí jako nepřítel. (Debord, 1990) To však není jediný bod, ve kterém se tato dvě schémata podobají, najdeme zde více spojení. Například jakési utajení, které je podstatou obou schémat a zároveň u obou je jeho cílem zakrytí centra moci. U *spektáku* se tomu tak děje, aby byla zakrytá určitá strategie kapitalismu, alespoň tak toto utajení vysvětluje Debord. Foucault však popisuje, že jde především o to, aby byl jedinec objektem informace, avšak nikdy jejím subjektem. Což vede k nepřetržité

přítomnosti *dohledu*. Také Debord popisuje nepřetržitou přítomnost, která tkví u *spektáklu* v neustálé produkci obrazů. Společnost je pak stále osvětlenou scénou. Z jedné strany se však jedná o permanentní *dohled*, z druhé o permanentní zásobování reprezentacemi. To vyvolává odlišné důsledky. V případě *panoptikonu* je to vědomí stavu viditelnosti, který vede ke zvnitřnění dané disciplíny, u *spektáklu* je tomu stav zahlcenosti, který vede k rezignaci a přijmutí *spektáklu*. Co je však společné, je jakási past, kterou obě schémata vytvořila, aby tak automatizovala fungování moci. Podle Foucaulta je však úspěch fungování tohoto mechanismu moci úzce spjat s postojem samotných jednotlivců, do jaké míry se ztotožní s touto mocí. (Buraj, 2006) Jak už dobře víme, Debord u *integrovaného spektáklu* nedává žádnou možnost volby, či snad náznak možnosti odporu, jako tomu bylo u předešlých dvou typů *spektáklů*. Proč jeho možnost odporu byla odsouzena k zániku, probereme v dalším odstavci.

Konečně docházíme ke třetí rovině porovnání a k otázce, která nás doprovází celou touto prací, a to sice zdali je možné klást odpor propojení vidění a moci a případně jakou formou? U obou autorů jsme již prošli tímto tématem a z předešlého porovnání je zřejmě jasné, které řešení nám přijde utopické, na což se také ptá tato práce. Ovšem pojďme k tomuto závěru ještě jednou dojít porovnáním obou přístupů k možnosti odporu. Pojem, kterého se budeme nyní držet a který je tak odlišně pojat u obou autorů v možnosti odporu vůči propojení moci a vidění, je aktivita. Pokud se totiž podíváme na společnost *spektáklu* a na společnost *dohledu*, je mezi nimi právě v aktivitě velký rozdíl. Zatímco společnost *spektáklu* zcela pasivně a bez námitek přijímá všechny reprezentace, které jsou jí předloženy, společnost *dohledu* má možnost volby, určitou míru svobody, bez které by žádný mocenský vztah ani nebyl možný. A tak mezitím, co společnost *spektáklu* může osvobodit či se proti ní vůbec vzbouřit jen *spektáklem* naprosto neposkvrněný a radikální hrdina v podobě třídy proletariátu, který neodcizenými prostředky provede revoluci, společnost *dohledu* dochází k odporu v každém mocenském vztahu. Stojí tak proti sobě pasivní publikum s elitní pozicí osvoboditelů a subjekt, jež je tvořen mocenskými vztahy a zároveň odporem k těmto vztahům.

Již jsme v našem porovnání několikrát narazili na omezenost Debordova konceptu *spektáklu* avšak snad nikde jinde nevystupuje více než právě v možnosti odporu proti moci a vidění. Jeho „zaslepení“ marxismem dává všechnu možnost odporu třídě proletariátu, o které tvrdí, že zatím postrádá své vědomí. Jeho řešení je elitářské a vyžaduje nadlidského a neomylného hrdinu. Jak jsme již popsali výše, když si po roce 1968 Debord uvědomil, že

tento hrdina nemá šanci na úspěch, potvrdil vítězství *spektáklu* a zároveň poznamenal, že *spektakularita* dosáhla takové úrovně, že není naprosto žádného odboje proti ní, jelikož vše, co se *spektáklu* dotkne, nemilosrdně pohltí. Tomu ovšem oponuje Bělohradský, který tvrdí „že Debordův apokalyptický vztah ke *spektáklu* je založen na jakémisi obrazoborectví, možná protestantské provenience, které nepřipouští ideu osvobozujícího *spektáklu*.“ (Bělohradský, 2008a) Sám nabízí řešení, které je založené na aktivitě, podobně jako to Foucaultovo. Nezbyvá než přestat snít o zprostředkovaném životě a začít bojovat proti *spektakulární* moci tím, že jí zvrátíme v teorii *spektakulárními* prostředky. Debord podle něj přehlédl jeden důležitý fakt, a to že je rozdíl mezi publikem a masou diváků. Masa se identifikuje s hrdinou *spektáklu*, ovšem publikum se zajímá o to, co lidé udělají s odstupem k viděnému, s prohlédnutím, které získali společným prožitkem zvratu *spektáklu* v teorii. A právě dělat z masy diváků publikum, je jediná účinná forma boje proti *spektáklu*. (Bělohradský, 2008a)

Jak jsme již řekli, jistou podobnost v možnosti aktivního přístupu k propojení moci a vidění můžeme najít také u Foucaulta. Odporovat moci jejími vlastními mechanismy, tedy tím, že využijeme jejich tvořivého potenciálu, to je jeho forma aktivního odporu. Tento odpor pak bude použit jako chemický katalyzátor, který osvětlí mocenské vztahy, jejich pozici, místa aplikace a použitou metodu. (Foucault, 1996) Nejedná se tedy o revoluci a už vůbec o elitní skupinu jedinců. Jedná se o proces uvědomění si, kterým může projít každý z nás. A právě to je cesta, kterou bychom se podle mého názoru měli vydat. Byť tedy můžeme Debordovo zkoumání *spektáklu* považovat za přínosné v pojmenování propojení moci a vidění skrze odcizující reprezentaci, které je neoddiskutovatelně stále přítomné, slovníkem Foucaulta je jeho řešení jen předistribuváním moci do jiných rukou. Debord se demagogicky drží jednoho utopického řešení. Ale před takovýmto přístupem k odporu Foucault varuje, jelikož se nesnaží být podnětný a tvořit, snaží se jen ničit bez nabídky dalšího řešení. Propojení moci a vidění, ať už má formu *spektáklu* či *panoptikonu*, uniknout jednoduše nelze. Jsou tak integrované do naší společnosti, že bez nich nemůže existovat. Přínos obou teorií však především vidím v pojmenování těchto fenoménů, čímž nám dávají oba autoři možnost s nimi a proti nim začít aktivně pracovat.

### 3.4. FILOZOFICKÉ OZVĚNY

Poslední kapitola této práce se bude věnovat autorům a konceptům, které rozšiřují či polemizují s tématem propojení moci a vidění. V žádném případě však není její ambicí, aby podala nějaký ucelený souhrn teorií, které se tomuto tématu věnují, troufnu si říci, že takový úkol by stačil na napsání několika dalších prací. Zaměříme se zde na vybrané autory, kteří přímo polemizují s koncepty, které jsme si právě představili, tedy s *dohledem* a *spektáklem*. Považuji totiž za důležitou součást tohoto porovnání, abychom alespoň naznačili, jak jsou jejich myšlenky dále rozvíjeny a jak se na nich podepsal rozvoj nových technologií a celé společnosti. Začneme však trochu odjinud, a to porovnáním dvou teoretických paradigmat, které jsou výbornou demonstrací rozdílů našich autorů. Jedná se o frankfurtskou školu (kritická teorie) a birminghamskou školu (kulturální studia). Zde však nepůjde o aktualizaci právě probraných myšlenek, ačkoliv u představitele birminghamské školy Stuarta Halla tomu tak do jisté míry bylo, o to nám však v první části této kapitoly nepůjde. Jde spíše o dva pohledy, které charakterizují přístup Deborda a Foucaulta a zdůrazňují tak rozdíly, ke kterým jsme výše došli. V druhé části se pak blíže podíváme již na zmiňované rozvedení, chcete-li aktualizaci, obou konceptů, jež pro nás budou představovat mediální *spektákl* Douglase Kellnera a studia *dohledu* Davida Lyona. Teorie těchto dvou autorů totiž považuji za velmi propracované reprezentace dnešního pohledu na *dohled* a *spektákl*. Tato kapitola by tak měla uzavřít pojednání o propojení vidění a moci a dvou pohledů, jež každý byl vržen z jiné pozice, aby dohromady poskytly varování pro naši společnost a zároveň směr, kterým by se měla ubírat.

#### **3.4.1. Frankfurtská a birminghamská škola**

Frankfurtskou školou se rozumí skupina německo-amerických teoretiků, kteří na konci dvacátých a počátkem třicátých let dvacátého století působili na Ústavu pro sociální výzkum ve Frankfurtu nad Mohanem. Někteří představitelé frankfurtské školy byli svědky jak zneužívání masových nástrojů médií fašisty, tak „populární kultury“ v Americe, kam před nacismem uprchli. Na první pohled si můžeme povšimnout jednoho společného bodu, který jim s Debordem přináší stejná východiska a bohužel i omezení. Tímto bodem byla inspirace Marxem, jež je vedla k zásadní kritice společenských poměrů v podmínkách

industrializace, monopolizace a rostoucího významu technologie, ovlivňujících i kulturní vývoj. S pojmem, který má právě na industrializaci a komercializaci způsobené nadvládou kapitalistických vztahů výroby upozornit, přišli dva z klíčových teoretiků frankfurtské školy Max Horkheimer a Theodor W. Adorno. Jedná se o „kulturní průmysl“, kterým rozuměli proces industrializace masově vyráběné kultury. Artefakty kulturního průmyslu tak měly stejné rysy jako ostatní produkty masové výroby: komodifikaci, standardizaci a masovost. A stejně jako u *spektáklů*, měly kulturní průmysly legitimizovat kapitalistickou společnost a asimilovat jedince do jejich způsobu žití. (Edwards, 2010) Nezávislost jedince je tak utlačena v kontextu kapitalistické společnosti a masmediálních technologií. Život je definovaný komoditami (věcmi), obrazy (značkami), lidmi (celebritami), prostředím (nákupními centry), procesy (vzdělávacím systémem – tedy student jako zákazník). „Standardy prý původně vycházejí z potřeb konzumentů: proto jsou bez odporu akceptovány. Ve skutečnosti je to kruh manipulace a retroaktivních potřeb, kruh, v němž vzniká stále užší jednota systému. Zamlčuje se přitom, že půda, na níž technika získává moc nad společností, je mocí, kterou ekonomicky nejsilnější vykonávají nad společností. Dnešní technická racionalita je racionalitou samotného panství. Je to násilný charakter sobě se odcizující společnosti.“ (Adorno, Horkheimer, 2009) A opět zde máme pasivní oběti neschopné odporu. Stejně jako u Deborda se jedná o poraženou pracující třídu, jež je odsouzena k životu zajatému kulturním průmyslem.

O něco pozitivnější pohled na nové technologie kulturní produkce se rýsuje u Waltera Benjaminu, který byl s frankfurtskou školou svázán jen volně. Ten totiž věřil, že mediální kultura může dát vzniknout většímu počtu kritických jedinců schopných soudit a analyzovat vlastní kulturu, jelikož masová média podle něj stírají starší formu kultury a masová produkce nahrazuje důraz na originalitu a „auru“ uměleckého díla v dřívější éře, což pokládal za progresivní jev. Uvědomoval si na druhé straně i nebezpečí toho, že s mechanickou reprodukcí je umělecké dílo znehodnocováno, ztrácí svou lokaci a kontext, čímž je oslabena i role paměti společnosti, a tak i její vědomí. (Edwards, 2010) Na tuto Benjaminovu myšlenku přímo navazuje Debord, podle kterého je umělecké dílo degradováno na zboží. Jak jsem již zmínila výše, frankfurtská škola došla ke stejným omezením jako sám Debord. Jejich elitářský a jednostranný přístup jim neumožňuje vidět aktivitu, kterou je společnost vůči kulturnímu průmyslu schopná vyvinout a o které budeme hovořit v následujícím odstavci, jelikož představitelé birminghamské školy toho schopni již byli. Takový však byl klasický přístup k problematice vidění a moci a, jak už



jsme zmínili, marxistické paradigma bylo v této době šířící. Debord ani frankfurtská škola se z něj nedokázali vymanit, o to jasněji však vystupuje jedinečnost přístupu, který zvolil Foucault.

Ačkoliv britská kulturní studia ve svých počátcích poměrně výrazně navazovala na principy frankfurtské školy a marxismu, birminghamský program, který vznikl počátkem šedesátých let dvacátého století, se jimi inspiruje již podstatně méně. Tento program se rozvíjí v Centru pro současná kulturní studia na univerzitě v Birminghamu, které založili Richard Hogart a Stuart Hall, a mezi prvními se věnuje rozboru toho, jak různá publika vykládají a používají mediální kulturu odlišnými způsoby a v rozdílných kontextech. Kapitalismus stále zůstával terčem socialisticky politické kritiky, avšak rozhodně se nejednalo o prosté ztotožnění s tradičními cíli novolevicového marxismu. Hall například dokázal ustoupit z premisy, že třídní boj je motorem dějin. Podíváme-li se na birminghamskou školu z pohledu aktivity společnosti vůči působení propojení vidění a moci, nacházíme koncept zcela odlišný od klasického, který se snaží navázat na Foucaulta. Hall ve svém díle *Kódování / dekodování* představuje model, jež se snaží zpochybnit behavioristický model publika jako prázdného subjektu a nahrazuje ho pojmem „aktivní publikum“. Takové publikum má podle něj schopnost aktivně zacházet s mediální zprávou tak, aby ji bylo možné podrobit kritickému či nesouhlasnému čtení a vybrat si zdali nabízené významy přijme či nikoliv. (Edwards, 2010) Mediálnímu *spektáklu* je možné odporovat – je možné jej kriticky hodnotit, jelikož v každém mocenském vztahu musí existovat možnost volby. Tak bychom mohli v Hallově modelu uzříť Foucaultův vliv. Hall říká, že struktura vysílání musí v určitém bodě přinést kódované sdělení v podobě smysluplného diskurzu. Produkce a na ni navazující institucionální vztahy se musí podřizovat jazykovým diskursivním pravidlům, aby „projekt“ mohl být realizován. „Předtím, než toto sdělení může mít určitý „účinek“ (jakkoliv definovaný), uspokojit určitou „potřebu“ nebo být dáno k „užití“, musí být nejdříve vyčleněno jako určitý smysluplný diskurz a smysluplně dekodováno. (...) V rozhodujícím momentu struktura využívá jistý kód a přináší jisté „sdělení“, v jiném rozhodujícím bodu „sdělení“ prostřednictvím svého dekodování splývá do struktury sociálních praktik.“ (Hall, 2010, s. 107)

Ačkoliv birminghamská škola vznikla na základech školy frankfurtské, dokázala se oprostít od jejího dogmatického následování marxismu a vzdala se myšlenky, že jedinou osvobozující silou společnosti je třídní boj, a tedy revoluce pracující třídy. Naopak této

pracující třídě navrátila možnost svobody tím, že z ní sejmula označení pasivní masy a nahradila ji aktivním publikem. Jakoby Hall popsal přemožení *spektáklu* Foucaultovými zbraněmi. Když zde ještě jednou připomeneme Foucaultovu myšlenku, že subjekt je stejně tak formován mocenskými vztahy, jako formuje on je, vidíme, že podobné řešení aplikuje Hall na pasivní přijímání reprezentací, které nejen ovlivňují nějakým způsobem příjemce, ale také příjemce dále pracuje s tímto sdělením, dekóduje ho a přiřazuje mu určitý význam. Kellner však říká, že pro analýzu současné kultury jsou zásadní obě školy. Poskytly totiž skvělý popis propojení mezi novými technologiemi, kulturním průmyslem a kapitalistickým systémem. Ať byly jejich závěry překonány či nikoliv, tento popis je pro dnešní společnost, která je tolik ovlivněna novými technologiemi a médii, zásadní pro jakékoliv další kritické zhodnocení těchto fenoménů. (Nealon, IRR, 2002) Co se týká naší práce, poskytly nám tyto teorie jakési zasazení našich autorů do konceptů, které se vyvíjely společně s jejich koncepty, a zároveň podtrhly rozdíly mezi nimi.

### 3.4.2. Mediální spektákl a studie dohledu

Douglas Kellner<sup>4</sup> je americkým teoretikem a představitelem kulturálních studií, jež přímo navazuje na práci Guye Deborda, dále ji rozvíjí a zároveň ji velmi kriticky hodnotí. Ve své knize *The Media Spectacle* rozvádí Debordův stěžejní koncept a pojmenovává ho mediální *spektákl*, jež pro něj představuje *spektákl* oproštěný od veškerého politického přesahu, tedy vyjímá ho jako čistě analytický instrument a redukuje ho na určitý typ mediálního obrazu. Zaměřuje se již na konkrétní projevy *spektáklu*, mezitím co Debord podle něj vytvořil jen abstraktní a obecnou teorii, on se svým bádáním snaží zkoumat proces konstrukce a vůbec funkci tohoto fenoménu. Jedná se tedy o jakési vypreparování nástroje, jímž se snaží analyzovat současnou mediální společnost, přičemž toto vypreparování spočívá především v odhození marxistického zatížení této teorie, díky němuž Debord nebyl schopný vidět *spektákl* nijak jinak než jen jako produkt a důsledek vývoje kapitalistického výrobního způsobu. (Kellner, 2010)

---

<sup>4</sup> Douglas Kellner (\*1943) v současné chvíli působí jako profesor filozofie vzdělání na University of California v Los Angeles. Je vůdčí osobností kulturálních studií ve spojených státech amerických a prosazuje přístup z více hledisek kombinující politickou ekonomii a kulturní analýzu. Tuto perspektivu hojně využívá k pochopení médií a globalizace. (Barker, 2006)

Kellner společně s novým pojetím *spektáku* vytváří také novou společenskou analýzu, kdy společnost pro něj představuje propojení globálního korporátního kapitalismu a informačních a zábavních technologií. Již dávno se nejedná o kapitalismus, jak ho popsal Marx či na který navazovala frankfurtská škola, ale jedná se o technokapitalismus. Tento typ kapitalismu produkuje nynější formu společnosti informačně-zábavní neboli také infotainment společnost, kdy jsou informační technologie a multimedia transformována na zábavu a zábava formuje každodenní život od internetu po politiku. Kellner však nevidí, tak jako Debord, média pouze jako nějaký všemocný nástroj sociální kontroly, vhodný pouze k manipulaci. Tak, jako jsou jedním z nejsignifikantnějších nástrojů *spektáku*, měla by je i společnost využít k odporu vůči němu, nebo spíše k jeho dekonstrukci. To je podle něj možné kombinací kritiky médií a zároveň osvěty o médiích a jejich účincích, neboli diagnostické kritiky. Ta jediná může přinést změnu společnosti, což je také důvod, proč Debordův projekt, byť zaslepen marxismem, nezavrhuje, ale naopak ho vidí jako klíčové popsání určitých jevů, které jsou důležité pro další práci se společností, tedy k tomu aby došla jejich uvědomění si. Je nutné vyvinout takové mechanismy, aby mohla společnost sama dekodovat obsahy mediálních sdělení. „Koncept kulturálních studií jako diagnostická kritika se snaží o kombinaci sociální teorie, kterou využívá k interpretaci a kontextualizaci fenoménů mediální kultury, společně s rozvojem pozorného čtení a situování kulturních textů k objasnění současné kultury a společnosti. Diagnostická kritika odhaluje naděje, obavy, problémy a konflikty současné společnosti, stejně jako odhaluje skutečnou tvář korporátů, politiky a různých zájmových uskupení.“ (Kellner, 2003, s. 29)

Vytvoření jakési imunity vůči kulturní manipulaci a vůbec schopnost bránit se pasivnímu přijímání sdělení a v nich skrytých sdělení, to je stav, do kterého by chtěl Kellner dojít. S tím, jak se rozvíjí *spektákl*, rozvíjí se i možnosti jeho překonání. Tyto způsoby již neopakují chybu Debordova projektu, který věřil, že revolucí může dojít k naprostému zničení *spektáku*. Uvědomují si, že není možné ho překonat, jelikož jak Debord správně popsal, je integrovaný do naší společnosti a s jeho zničením bychom museli zničit i společnost samotnou. Jde spíše o permanentní pokusy uvědomit si jeho sílu a manipulovatelnost a snažit se proti ní „bojovat“ naší ostražitostí v tom, jaká sdělení přijímáme a za jakým účelem. Aktivita recipienta, to je bod, ve kterém Debordův projekt fatálně selhal a mohl by tak vyznít jako pouhý popis „obludy“, která nás všechny pohltí, s čímž bychom se měli smířit. Ovšem právě toto selhání, do očí bijící „zaslepenost“, dala možnost současným teoretikům a vůbec celé společnosti uvědomit si, v čem tento projekt

selhal a navázat na něj mnohými teoriemi, které vyvracejí Debordovu nedůvěru v současnou společnost a v její schopnost aktivně se podílet na svém životě. Debord podcenil společnost, když ji bez výjimky uvrhl do spárů této „obludy“ a ani na okamžik neuvažoval o schopnosti našeho vlastního odporu. Poté, co nám všem dal možnost nahlédnout, jak propracovaný a zálužný je *spektákl*, a uvědomit si, že v každém momentě našeho života na něj můžeme narazit, přesunul na něj všechnu naši pozornost a zároveň nám všem oznámil, že není možnosti úniku. Jeho neřešení tak můžeme vidět jako výzvu společnosti, do jaké míry se spokojíme s tím, že naše pozice je pouze pasivní přijímání předem konstruovaných sdělení, nebo tato sdělení začneme aktivně dekonstruovat a odhalovat a využívat tak *spektakulární* prostředky.

Nyní si představíme další z teorií, která se věnuje propojení moci a vidění, avšak z úhlu *dohledu*, ačkoliv i zde budeme narážet na rozvoj nových technologií a mediální sféry. David Lyon<sup>5</sup> je jedním z hlavních představitelů „Surveillance Studies“, neboli studií *dohledu*. Jako takový samozřejmě reflektuje práci Foucaulta, o kterém říká, že jeho myšlenky obecně formulovaly nové přístupy k *dohledu*. Sám pak navazuje na Foucaultovo rozpracování *panoptikonu* v kontextu *dohledu* a aktualizuje ho pro dnešní společnost jako elektronický *panoptikon*, do kterého se transformoval. Ačkoliv tento princip, jež dává vidění funkci kontroly, vznikl ještě v osvětění, zůstává stále v centru snah státu o regulaci, a to i přesto, že se k tomuto účelu vyvinulo mnoho dalších nástrojů. *Panoptikon* představuje pro Lyona soubor určitých praktik, které mohou být buď pevně dané, čímž se myslí skutečné uspořádání prostoru podle principu *panoptikonu* jako například ve věznicích či na pracovištích, nebo to může být soubor jemných praktik jako například v oblasti spotřeby či zábavy, jako je sledování aktivity zákazníků na internetu a na tomto základě jejich filtrování na ty méně a více hodnotné pro určité korporace. Paradoxně však pevně dané praktiky mohou spíše generovat odpor vůči produkci poslušných těl, mezitímco jemnými praktikami se společnost ozářená konzumem nechává svést, což někteří jen sotva rozeznají. Tvrdé techniky se uplatňují skrze nějaký zoufalý akt, kdežto jemné praktiky se uplatňují skrze neupřímnou manipulaci. (Lyon, 2006)

---

<sup>5</sup> David Lyon (\*1951) je profesorem sociologie na kanadské univerzitě Queen's. Jeho výzkumy se zaměřují především na témata ohledně dohledu, informační společnosti, náboženství a spojení sociologie a křesťanství. Skrze tato témata ho zajímají především oblasti dozoru, globalizace, sekularizace a postmodernity. (webové stránky univerzity Queens <http://www.queensu.ca/sociology/people/fulltimefaculty/lyon.html>)

Je tedy možné, že všechny *dohled* v současné společnosti nabývá *panoptických* podob? Tak to podle Lyona není: „Zatímco přijetí počítačové techniky rozmazává rozdíly mezi jednotlivými sférami dozoru, což představuje otázku pro teorii *dohledu*, neznamená to, že splynuly v jedno. *Panoptikon* nepředstavuje čisté a totální vysvětlení *dohledu*. Navíc, *panoptikon* jakožto prostředek k vyloučení už zřejmě upadá do tmy, ponechávajíc pokročilé společnosti na houpačce konzumu, pouze s vedlejší rolí ponechanou drsnějším *panoptickým* režimům.“ (Lyon, 1994, s. 80) *Dohled* je podle Lyona „soustředěná, systematická a rutinní pozornost věnovaná osobním datům, za účelem ovlivnění, řízení, ochrany nebo nasměrování. A tato pozornost je vždy nasměrována k jednotlivci.“ (Lyon, 2007, s. 14) Systematickou pozorností Lyon myslí, že nejde o něco náhodného či spontánního, ale o jakousi úmyslnou techniku, která má vždy určitý důvod. Ovšem je také důležité zopakovat, že *dohled* vyžaduje spoluúčast někoho, kdo bude vykonávat roli pozorovaného, nejedná se pouze o jednostranný akt vidění, je zde nutná také viditelnost. (Lyon, 2007)

Toto představení dvou konceptů, jež oba úzce navazují na ústřední pojmy našeho porovnání, ukazuje, že propojení moci a vidění z obou perspektiv je stále velmi aktuálním tématem a co víc, že oba koncepty, tak jak jsme je výše porovnali, stále poskytují teoretické ukotvení pro pochopení jevů, které ovlivňují náš současný život.

### 3.5. PROPOJENÍ SPEKTÁKLU A DOHLEDU – SPEKTAKULÁRNÍ PANOPTIKON?

Lze vůbec propojit koncepty, které sice oba hovoří o spojení vidění a moci, ale každý na tento problém nahlíží z jiného pohledu? *Spektákl* jako reprezentace konzumu, jež vábí na svou ideologii, *dohled* skrze disciplinární technologie zvnitřňuje normu. Nejenže je lze propojit, ono se to již ve skutečnosti děje a k naznačení tohoto procesu nám napomohla předešlá kapitola, ve které Lyon hovoří o tom, jak se jemné praktiky *panoptického dohledu* skrývají za záři konzumu. Co je ta záře konzumu? Výše jsem záměrně nechala hovořit pouze Lyona, abychom až zde, s propojením s naší teorií, interpretovali jeho slova. Záře konzumu má zakrýt *panoptické* techniky, centrum moci. V architektonickém uspořádání k tomu stačila protihra světél a správné prostorové řešení. Jenže v současnosti, kdy

společnost využívá nové technologie a stále více je slyšet o ochraně osobních dat a vůbec o tom, že bychom si měli uvědomovat, jak se v elektronickém světě chováme, nemohou být *panoptické* techniky tak zřejmé. A tak s pokrokem nových technologií musí být i tyto techniky mnohem novátorštější. A právě v tuto chvíli přichází na pomoc *spektákl*. *Spektákl* zde funguje jako jakési „zástěrka“ pro kontrolu a *dohled*, který probíhá za ním. Tyto dvě velké entity, o kterých jsme hovořili vždy odděleně či ve vztahu porovnání, nyní fungují jako jedna. *Spektakulární panoptikon*. Zahlcenost reprezentacemi nám nedovoluje plně se soustředit na probíhající *dohled* a kontrolu, která probíhá všude kolem nás, s každým „kliknutím“ na internetu. Propojení *dohledu* s reprezentacemi je zajišťováno „obrázky štěstí“, jež nám přinášejí nejen masové sdělovací prostředky a pod jejichž rychlostí a intenzitou, které nás ozařují, nedokážeme zaměřit pozornost na skutečné účely těchto obrázků či na to, co je vyvolalo a skrývá se za nimi. To vše je posilováno *dohledem*, který je všudypřítomný pro případ, že bychom si rozmysleli příjem těchto obrázků.

Příkladem *spektakulárního panoptikonu* může být válka s terorismem, o které již hovořil Bělehradský v kapitole o *integrovaném spektáklu*. Tehdy jsme popisovali především *spektakulární stránku*, *panoptický* pohled přináší Lyon ve své knize *Surveillance after September 11*. Zde hovoří o zásadních a dlouhodobých změnách na úrovni politické kultury, vlády a společenského *dohledu*, které vyvolaly právě teroristické útoky 11. září 2001. Ve společnosti se tak podle něho začaly uplatňovat takové nástroje *dohledu*, které se předtím jen tiše vyvíjely, aby v tuto chvíli přišly na scénu, vyvolány samotnou společností. (Lyon, 2003) Události tohoto data zasáhly celou společnost nejen svou tragičností, ale na dlouhou dobu také svou intenzitou. Válka s terorismem se pak stala naprosto legitimní součástí všech vlád, které v jejím rámci využívají nejrůznějších způsobů *dohledu*. *Spektákl*, který byl kolem ní vyvolán, udržuje naši pozornost zahlcenou hrůznými reprezentacemi nebezpečí, zakrývající činnosti kontroly, které zasahují do soukromí každého z nás, a to vše bez možnosti určení kdo a za jakým konkrétním účelem kontroluje – kdo vidí. To vše bychom mohli shrnout do jedné věty a sloganu této války: kdo nemá co skrývat, nemá se čeho bát.

Dá se vůbec ještě proti tomuto propracovanému systému bránit? Vraťme se k našemu porovnání, které toto propojení předesílalo, a využijme poznatky z něj. Řekli jsme, že to, co je společné pro oba koncepty, je manipulace subjektu skrze vidění, ačkoliv cíle se odlišují v tom, že *spektákl* se snaží o vábení, kdežto *dohled* o proniknutí. Jeden princip však musel být u obou stejný, a to je jistá norma, která musí existovat, aby bylo možné

utvořit homogenní skupiny. Dalším důležitým principem bylo jakési zahalené tajemství, které je přítomné v obou konceptech, jež má nyní jednak za účel zahalení jistých mechanismů, stejně jako zvnitřnění jistých principů a samozřejmě výše zmíněné normy. A právě toto tajemství je nutné dekódovat. Číst pozorně významy a skryté významy sdělení, která k nám přicházejí ze všech stran. Osvětlit mocenské vztahy, jejich pozici a mechanismy, kterými využívají vidění. Pokud se pokusíme vyčlenit z pasivní masy a stane se z nás aktivní publikum, které se snaží o interpretaci reprezentací, které nám jsou předkládány, jedině pak můžeme tyto mechanismy pochopit a vidět jejich fungování. Tato jejich znalost nás nedovede k jejich překonání, ale může nás dovést k uvědomělým rozhodnutím, které mechanismy na sebe necháme působit a kterých se naopak ujmete jako nástroje, jež můžeme aktivně využívat. Tyto rozpoznané prostředky a mechanismy jednak využijeme k další osvětě právě o nich samotných, nebo k šíření sdělení, která již nebudou samoučelná a budou vybízet k interpretaci. Tento přístup do jisté míry kombinuje návrh řešení od Bělohradského, který hovoří o tom, že bychom měli převést *spektákl* v teorii, a dále Kellnera, který hovoří o tom, že tuto teorii musíme dále šířit pomocí *spektakulárních* prostředků, tedy například skrze média.

## ZÁVĚR

Propojení moci a vidění je všudypřítomné a, jak jsme mohli vidět v posledních kapitolách, jeho působení spíše nabírá na síle, než že by ji ztrácelo. Je to však negativní fenomén? Je to především fenomén, který je tak integrovaný do naší společnosti, že tak, jak dlouho tu bude ona, bude tu moc a vidění. Bez moci a jejího propojení s viděním by společnost jednoduše nemohla fungovat. Toto spojení nabírá různých forem, někde zesiluje, někde zeslabuje, jeho přítomnost je však zaručená. Je tvořeno námi, a pokud je tedy negativní, negativním ho my sami tvoříme. Je pak také na nás, abychom to změnili. Porovnání, které jsme nyní učinili, nám posloužilo k pohledu na různé formy tohoto propojení a na to, že v principu stojí na velmi podobném základě, z čehož plyne, že i činnost, která je nutná k nějakému odporu nebo spíše aktivitě vůči nim, se bude zakládat na stejném principu.

K potvrzení hypotézy, kterou jsme si stanovili na samém úvodu této práce, došlo hned v začátcích našeho porovnání, kdy jsme ukázali, z jaké pozice vůbec začali Debord a Foucault přistupovat k tématu propojení vidění a moci a který z nich byl schopen si uvědomit omezení marxistického přístupu k tehdejší společnosti. Utopické je především řešení, které Debord nabízel, jelikož nebyl schopen vidět mocenské mechanismy, jež tvoří *spektákl*, v celé jejich komplexnosti. I přesto jsou oba koncepty velmi přínosné, jelikož popisují stále aktuální fenomény, které sice od té doby nabyly různých podob, mimo jiné i svým spojením, ovšem stále vycházejí ze stejných mechanismů.

Ačkoliv jsme tedy na začátku vnímali *spektákl* a *dohled* jako dvě oddělené entity a také jsme k nim tak přistupovali, už při jejich porovnání jsme si mohli povšimnout stejných mechanismů, které využívají a ke kterým vedou, a jejich spojení se více než nabízelo. K němu také došlo. A právě výsledky tohoto porovnání nám nyní mohou sloužit jako jakési východisko k aktivnímu přístupu k tomuto fenoménu. V předešlé kapitole jsme obecně naznačili, jak bychom se mohli vypořádat s fenoménem, který jsme nazvali *spektakulární panoptikon*. Na podrobný popis jednotlivých metod vypořádání se s ním však v této práci již nezbyvá prostor. I tak jsme ale došli, kombinací několika pohledů, k závěru, který odpověděl na otázku, jež jsme si položili v úvodu této práce, tedy jak máme přistupovat k propojení vidění a moci. Odpovědí je, že se musíme stát aktivním publikem, které se snaží dekodovat a pozorně číst obsahy sdělení, která ho obklopují, aby tak



dokázalo nahlédnout, jaký je skutečný význam těchto sdělení a jaké mechanismy se za ním skrývají. Tyto odhalené mechanismy poté změníme v teorii, kterou budeme dále šířit *spektakulárními* prostředky. Tento odpor pak nepovede k překonání moci a vidění, ale k jejich využití. Můžeme pak tvořit nové subjekty – stát se jinými, stvořit nové situace – stát se aktivními.

# LITERATURA

ADORNO, Theodor W a Max HORKHEIMER. *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2009, 247 s. ISBN 978-80-7298-267-7.

BARKER, Chris. *Slovník kulturních studií*. Vyd. 1. Překlad Irena Reifová, Kateřina Gillárová, Michal Pospíšil. Praha: Portál, 2006, 206 s. ISBN 80-736-7099-2.

BĚLOHRADSKÝ, Václav. „*Proletáři všech spektáklů spojte se*“. Média dnes: reflexe mediality, médií a mediálních obsahů. 1. vyd. Překlad Pavel Kaas. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2008a, 510 s. Sborníky-UP media. ISBN 978-802-4420-233.

BĚLOHRADSKÝ, Václav. *O společnosti spektáklů*. In: *Větší než malé množství Václava Bělohradského* [online]. 2008b [cit. 2014-04-21]. Dostupné z: [http://www.multiweb.cz/hawkmooon/o\\_spolecnosti\\_spektaklu.htm](http://www.multiweb.cz/hawkmooon/o_spolecnosti_spektaklu.htm)

BURAJ, Ivan. *Michel Foucault a jeho netradičné chápanie moci* in *Filozofia*. Bratislava: Filozofický ústav Slovenskej akademie vied, 2006, roč. 61, č. 7. ISSN 0046-385 X. Dostupné z: <http://www.klemens.sav.sk/fiusav/doc/filozofia/2006/7/533-546.pdf>

BURAJ, Ivan. *Foucault a moc*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislavě ve Vydavatelství UK, 2000, 188 s. ISBN 80-223-1476-5.

CANGUILHEM, Georges. *The normal and the pathological*. New York: Zone Books, 1989, 327 s. ISBN 09-422-9959-0.

DEBORD, Guy a Christopher WINKS. *The Question of Organization for the Situationist International*. La Veritable Scission dans l'internationale [online]. 1972, č. 1972 [cit. 2014-04-20]. Dostupné z: <http://www.notbored.org/organization.html>

DEBORD, Guy. *Comments on the society of the spectacle*. New York: Verso, c1990, 94 s. ISBN 08-609-1520-4.

DEBORD, Guy. *Společnost spektáklů*. Praha: Intu, 2007, 157 s. ISBN 978-80-903355-5-4.

DEBORD, Guy: *Zpráva o konstrukci situací a o podmínkách organizace a působení mezinárodní situacionistické tendence*, in: *Sešit pro umění, teorii a příbuzné zóny 4-5*.

Překlad. Josef Fulka. Vědecko-výzkumné pracoviště Akademie výtvarných umění v Praze, Praha, 2008

EDWARDS, Tim. *Kulturální teorie: klasické a současné přístupy*. Vyd. 1. Překlad David Vichnar. Praha: Portál, 2010, 364 s. ISBN 978-807-3676-858.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault, 1926-1984*. Vyd. 1. Překlad Věra Dvořáková. Praha, 2002, 382 s. ISBN 80-200-0955-8.

FOUCAULT, Michel. *Power and Strategies v Power/Knowledge – selected interviews and otherwritings 1972 - 1977*. Gordon C., New York: Pantheon Books, 1980

FOUCAULT, Michel. *Diskurs: Autor ; Genealogie : tři studie*. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1994, 115 s. Filozofie a současnost. ISBN 80-205-0406-0.

FOUCAULT, Michel. *Myšlení vnějšku*, Praha: HERRMANN & SYNOVÉ, 1996

FOUCAULT, Michel. *Vůle k vědě. Dějiny sexuality*, Praha: HERRMANN & SYNOVÉ, 1999

FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat. Kniha o zrodu vězení*. 1. vyd. Praha: Dauphin, 2000a, 427 s. ISBN 80-860-1996-9.

FOUCAULT, Michel. *Moc, subjekt a sexualita*. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2000b, 233 s. ISBN 80-714-9389-9.

FOUCAULT, Michel. *Zrození kliniky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, 244 s. ISBN 978-80-87378-29-8.

HALL, Stuart. *Kapitoly z dějin a teorie médií*. Vyd. 1. Editor Tomáš Dvořák. Praha: Akademie výtvarných umění v Praze, Vědecko-výzkumné pracoviště, 2010, 349 s. Edice VVP AVU. ISBN 978-80-87108-16-1.

HAUSER, Michael. *Prolegomena k filosofii současnosti*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2007, 198 s. ISBN 978-807-0072-707.

JAPPE, Anselm. *Guy Debord: reflexe mediality, médií a mediálních obsahů*. 1. vyd. Překlad Pavel Kaas. Berkeley, Calif.: University of California Press, c1999, 431 s. Sborníky-UP media. ISBN 05-202-1205-3.

KAUFMANN, Vincent. *Guy Debord: revolution in the service of poetry*. University of Minnesota Press, c2006, xix, 345 s. ISBN 978-081-6644-568.

KELLNER, Douglas. *Media spectacle*. New York: Routledge, 2003, xiii, 192 s. ISBN 04-152-6829-X.

KELLNER, Douglas. *Media Spectacle and Media Events v Media events in a global age*. Couldry Nick, Andreas Hepp a Friedrich Krotz. New York: Routledge, 2010, xv, 309 s. ISBN 02-038-7260-6.

KERSHAW, Terry. *Velké postavy západního myšlení: slovník myslitelů* /. 2. vyd. Editor Ian Philip McGreal. Praha: Prostor, 1999, 707 s. ISBN 80-726-0002-8.

KLEINOVÁ, Naomi. *Bez loga*. 1. vyd. Překlad Pavel Kaas. Argo, 2005, 510 s. Zip. ISBN 80-720-3671-8.

LUKÁCS, György. *History and Class: studies in Marxistdialectics*. 1st pub. Překlad Rodney Livingstone. London: Merlinpress, 1974, xlvii, 356 s. ISBN 08-503-6197-4.

LYON, David. *Professor, Queen's Research Chair in Surveillance Studies*. [online]. Queen's University [cit. 2014-05-02]. Dostupné z: <http://www.queensu.ca/sociology/people/fulltimefaculty/lyon.html>

LYON, David. *The electronic eye: the rise of surveillance society*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1994, x, 270 s.

LYON, David. *Surveillance after September 11*. Malden, Mass.: Polity Press in association with Blackwell Pub. Inc., 2003, viii, 197 s. ISBN 07-456-3181-9.

LYON, David. *Theorizing surveillance: the panopticon and beyond*. Cullompton, Devon: Willan Publishing, c2006, xiii, 351 s. ISBN 978-184-3921-929.

LYON, David. *Surveillance studies: an overview*. 1. publ. Cambridge [u.a.]: Polity Press, 2007, x, 270 s. ISBN 978-074-5635-910.

MARCELLI, Miroslav. *Michel Foucault, alebo, Stať sa iným*. 2. vyd., v Kalligrame 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2005, 145 s. ISBN 80-714-9723-1.

MARX, Karl. *Kapitál 1.: Kritika politické ekonomie*. 1. aut. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1954, 902 s.

MARX, Karl. *Odcizení a emancipace člověka*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1967, 381 s. M. ISBN 23-11467.

NEALON, Jeffrey T a Caren IRR. *Rethinking the Frankfurt School: alternative legacies of cultural critique*. Albany: State University of New York Press, c2002, vii, 227 s. ISBN 07-914-5492-4.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky: polemika*. Vyd. 1. Editor Pavel Kouba. Praha: Aurora, 2002. ISBN 80-729-9048-9.

PETROVIĆ, Gajo. *Filosofie a marxismus*. Praha: Svoboda, 1968. Filosofie a současnost.

TAYLOR, Paul A a Jan LI HARRIS. *Critical theories of mass media: then and now*. New York: McGrawHill/Open University Press, 2008, xi, 233 s. ISBN 03-352-1812-1.