

FILOZOFICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE

ÚSTAV FILOSOFIE A RELIGIONISTIKY

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Martin Poppr

BIOMOC a AUTONOMISMUS

BIOPOWER and AUTONOMISM

v Praze, 2012

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 13. srpna 2012

podpis

Obsah:

0.1 Použitá literatura	4
0.2 Úvod	5
0.3 Motiv	6
0.4 Rozvrh práce	9
1. FOUCAULT	10
1.1 Co je to <i>biomoc</i> ?	13
1.2 Éra <i>biomoci</i>	16
1.3 Pastýřská moc	20
1.4 Zrození kapitalismu	22
1.5 Moc	25
1.6 Subjekt	26
1.7 Odpor	27
1.8 Racionalita vládnutí	29
2. DELEUZE	31
2.1 Krize uzavřených prostředí	32
2.2 Společnost kontroly	35
3. AUTONOMISMUS	37
3.1 Nástin filosofie anarchismu	38
3.2 Čekání na revoluci?	40
3.3 Teď a tady!	42
3.4 Dočasná autonomní zóna	44
3.5 Autonomie svobody	45
4. ZÁVĚR	46

0.1 Použitá literatura

Foucault, Michel. Dohlížet a trestat. Dauphin, Praha, 2000, 427 stran.
ISBN 80-86019-96-9

Foucault, Michel. Dějiny sexuality I, Vůle k vědění. Herrmann & synové,
Praha, 1999, 189 stran. ISBN 80-238-5090-3

Foucault, Michel. Subjekt a moc (Myšlení vnějšku. Herrmann & synové,
Praha, 2003, 303 stran. ISBN 80-239-2454-0)

Foucault, Michel. Zrození biopolitiky. Centrum pro studium demokracie a
kultury, Brno, 2009, 352 stran. ISBN 978-80-7325-181-9

Deleuze, Gilles. Foucault. Herrmann, Praha, 1996, 191 stran.
ISBN 80-238-0033-7

Deleuze, Gilles. Post-scriptum sur les sociétés de contrôle (L 'autre journal
n°1, mai 1990)

Tomek, Václav; Slačálek, Ondřej. Průvodce anarchismem. A-kontra,
Kyberprostor, 2008, 45 stran.

Bey, Hakim. Dočasná autonomní zóna. KANT, Praha, 2004, 88 stran.
ISBN 80-903452-1-2

0.2 Úvod

Hlavním tématem této práce je poměr jedince a společnosti. Kladu si otázku po původu společenské autority, péče o společnost, a snahy o kontrolu jejího fungování. Dále se zabývám vztahem vědění a moci, a také nakolik má u obou dvou smysl otázka násilí. Ve své práci vycházím z filosofie *Michela Foucaulta*, z jeho archeologie vědění a filosofického zkoumání, jak fungují lidské společnosti, a jak je lidské vědění podrobena svým vlastním diskursům. Lidské diskursy jsou totiž jistým výrazem společenské moci. Nakolik je jedinec takovouto mocí, uplatňovanou na něm společenskými institucemi i skrze jeho vlastní myšlení, zasažen, a jak se to na jeho životě projevuje, na to se chci zaměřit především.

Tohoto tématu se pokusím udržet i při zkoumání prací několika dalších autorů. *Foucaultův* fenomén *biomoci* nechám rozvést *Gillem Deleuze*, který *biomoc* na foucaultovském půdorysu dovádí do podoby více odpovídající dnešní situaci, a jelikož *Foucault* sám si myslí, že dobrým způsobem, jak *biomoc* zkoumat, je zaměřit se na snahu život před *biomocí* chránit, pokusím se zmapovat, jak *biomoci* čelí filosofie *autonomismu*. Úkol, který si na svá bedra *autonomismus* klade, je chránit život v jeho autenticitě a kráse, ale protože je těžké vůbec se shodnout na tom, co to autentický život je, nebude to úkol jednoduchý.

Filosofie pro mě není jen obecná, abstraktní disciplína. Určitá proměna vědomí, které se díky filosofii dosahuje, má podle mě politický aspekt, a proto bude tato práce i svým způsobem angažovaná a osobní.

0.3 Motiv

Můj zájem o toto téma byl bezpochyby podnícen celospolečenskou debatou, kterou jsem v poslední době sledoval se zvýšenou pozorností. Otázka zněla: „*Kdo ovládá naši společnost?*“ Různí autoři komentující současné dění nabízejí širokou škálu odpovědí: od voličů, politické reprezentace, různých zájmových skupin, finanční oligarchie až po různé skryté subjekty, libido apod. Nikdy mě nenapadlo, že by se na tuto otázku dalo odpovědět nějakým výčtem jmen určitých osob, společenských, či politických rolí. Předpokládal jsem, že odpověď na tuto otázku je možné najít jedině na základě hlubšího pochopení, jak vlastně naše společnost funguje. Ona totiž prodělala celkem dlouhý vývoj a dosáhla myslím takové míry autonomie na jednotlivých lidských subjektech, že naše snaha pochopit princip vládnutí by se měla zaměřit na mechanismy moci a ne na konkrétní projevy moci, či její reprezentanty. Moc jsou především struktury a vztahy, moc jsme každý svým vlastním dílem i my sami.

Ačkoliv je otázka, nakolik se společnost jako celek řídí rozumem, vládnutí jako takové se, myslím, rozumem řídí velmi doslovně (na rozdíl například od voličů, čímž je celá koncepce racionality vládnutí uzávorkována – či spíš je volič z vládnutí vyškrtnut), a to nakolik je rozum dobrým prostředkem k dosažení toho či onoho cíle. Chtěl bych se proto ve své práci také dotknout tématu racionalizace vládnutí, mám totiž neodbytný pocit, že pokud by se dalo našemu establishmentu něco vyčítat, určitě by to nebyl neracionální přístup k vládnutí. Zaráží mne například, jak je například v oblasti sociální problematiky menšin, vyloučených a nejslabších mnohdy postupováno bez sebemenší míry empatie. Je možné, že se rozum vymkl kontrole?

Dalším hybným momentem, který motivoval můj zájem směrem, kterým se bude ubírat tato práce, je palčivý problém stále se zvyšující míry kontroly společnosti a jednotlivých občanů. Nikdy bych se ve své mladistvé naivitě, při četbě knih líčících různé totalitní společnosti, nenadál, že mi bude dopřáno okusit na vlastní kůži jaké to je setkat se se zpochybněním svého vlastního práva na soukromí. Jenže... jednak jsem od svých gymnaziálních let přinejmenším o kousek své naivity přišel, jednak vývoj posledních let nemůže nechat nikoho na pochybách, jakým směrem se bude společnost vyvíjet ve vztahu k právům jednotlivých občanů, v otázce sociálního státu, či svobodné výměny informací. Nebudu se zde samozřejmě zabývat jednotlivými symptomy tohoto postupného omezování našich svobod, o to více však mohu zaměřit svou pozornost na samotnou motivaci novodobých hlídačů a slídlů. Neodpustím si však alespoň malou ilustraci toho, proč si myslím, že se vývoj v naší společnosti neubírá správným směrem. 1. srpna 2012 jsem se na internetu dočetl: *„Ústečtí strážníci začali jako první v Česku využívat kamerový systém ke kontrole kuřáků, jestli nedopalky odhazují do koše, nebo na ulici.“* Všudypřítomné kamery, zdá-se, nejsou dostatečně zaneprázdněny prevencí závažnějších zločinů, a tak jsou využity alespoň k větší pořádkumilovnosti ústeckých občanů. Ke slovu přijdou i pokuty. Článek cituje i zástupce ředitele ústeckých strážníků: *„Je to dobrá věc, akce se rozkřikla a lidé si dávají mnohem větší pozor, mají strach, nedopalky házejí do košů.“*

Jaká je tedy motivace státního aparátu podrobovat občany čím dál vyšší míře dohledu, korporací shromažďovat obrovské množství informací o svých „klientech“, různých samozvaných bezpečnostních složek sledovat každý náš krok a médií rozdělovat občany na „přizpůsobivé“ a „nepřizpůsobivé“? Jistou odpověď na otázku po fungování takové

společnosti lze nalézt právě ve filosofii *Michela Foucaulta* a v jeho teorii *biomoci*, kterou dále rozvíjí *Gilles Deleuze* ve své analýze fungování společenské autority ve společnostech kontroly. Tedy, ne že bych chtěl tímto postulovat, že je účelem filosofie poskytovat odpovědi, je to však dobrý způsob jak dojít hlubšího porozumění a pochopit, jak vůbec nějaké otázky klást, aby měly vůbec smysl.

0.4 Rozvrh práce

Práce si klade za cíl především zmapovat problematiku moci a příbuzných témat ve *Foucaultově* díle, následně sledovat reflexi *Foucaultova* pojetí moci v díle *Gilla Deleuze*, a nakonec zkoumat, nakolik je na základě koncepce *biomoci* životaschopná filosofie anarchismu a autonomismu.

Foucaultovu filosofii se pokusím nejdříve obecněji charakterizovat, abych postoupil k analýze moci, subjektu a dalších souvisejících témat, zvláště pak tématu odporu a racionalizace vládnutí.

Z díla *Deleuzova* díla se omezím pouze na jeho foucaultovskou monografii a krátkou studii navazující na *Foucaultovo* zkoumání disciplinární společnosti. *Deleuzovo* analýza společnosti kontroly je velmi aktuální, a proto se toto téma pokusím trochu rozvést.

Nakonec budu na základě dosažených poznatků posuzovat oprávněnost filosofie anarchismu a autonomismu.

1. FOUCAULT

Michel Foucault pojmenoval svou katedru na *Collège de France* výstižně: *Dějiny systémů myšlení*. V jeho zkoumání na pomezí filosofie a historie jsou totiž dějiny i myšlení zastoupeny stejnou měrou. Ve svém přístupu demonstruje nesouhlas s existencí plurality historiografií – politické, filosofické, vědecké atd., a namísto toho provozuje komplexnější historiografii všeho, co v kultuře nějak obsahuje myšlení. *Foucault* je poměrně skeptický k představě racionálního pokroku lidského vědění a konání. Jeho projekt *archeologie vědění* odhaluje diskontinuitu historického dění a na rovině myšlení tuto diskontinuitu exemplifikuje – vzájemnou jinakostí diskursů jednotlivých dějinných epoch – *epistémé*. Metodou *archeologie* má být „pohled z vnějšku“ – snaha o jakousi desubstancionalizaci pojmů vypovídajících o společenských skutečnostech. Tyto pojmy jsou zkoumány jako části určitých diskursů, které určují podmínky existence a pravdivosti jednotlivých výpovědí. Tato metodika má za cíl lépe vystihnout dynamismus společenských vztahů, jejich vzniku a proměn. Například pozice subjektu (jazykového i společenského) je odhalena jako pouhá funkce diskursu a představuje charakteristický způsob působení diskursů ve společnosti.

Takto *Foucault* analyzoval i fenomén moci, která na jednotlivce doléhá jakoby zvenčí, obklopuje ho a tvoří jeho životní prostředí, na kterém se však tento jedinec i sám podílí, a moc potvrzuje, třeba i tak, že se proti ní bouří. Při zkoumání moci se *Foucault* více zaměřil na oblast nediskursivních praktik, tedy na oblast viditelného, a také na oblast nerozumy (v protikladu vůči rozumnosti diskursu). Vypracovává dějiny mocí umlčených individuí a strategií, pomocí kterých se rozum potýká s nerozumem. Toto vytyčení

hranice mezi rozumem a nerozumem popisuje jako historické vítězství vládnoucích diskursů, kterým se podařilo vytěsnit za onu hranici vše „jiné“.

V knize *Dohlížet a trestat* jsme konfrontováni se vznikem instituce vězení a přeměny práva trestat v disciplinární právo dohlížet, které se však neomezuje pouze na vězení, ale vykonává se na celé společnosti. Na vztahu vězení a trestního práva je možno demonstrovat jistou heterogenitu nediskursivních a diskursivních praktik – trestní právo se o zločinu vypovídá, zatímco vězeňství není z trestního práva přímo odvozeno a pouze zpředměťuje disciplinarizaci zločince. Představuje strukturovaný prostor, který mechanizuje přeměnu jedince v intencích společenské normy. Vězení je dle *Foucaulta* zhuštěnou formou disciplinarizující moci, kterou je však (mimo jiné právě díky pozitivnímu fungování normy) prostoupena celá společnost až do nejmenšího detailu – například sexuality. Nazývá proto moderní společnost *společností disciplinární*.

V nástinu *Foucaultova* myšlení jsem zatím nezmínil strukturalistickou stránku jeho myšlení, která se, jak tomu název napovídá, zabývá věcmi a tím, co o těchto věcech můžeme vypovídat. Jedná se tedy o poměr již zmíněných diskursivní a nediskursivní praktik, které přes svoji nesouměřitelnost nejsou autonomní, ale jsou v jakémsi dialektickém vztahu. Tento celek zpředměťuje *Foucault* termínem *dispozitiv*. *Dispozitiv* je soubor diskursivních i nediskursivních praktik, obsahující vědecké výpovědi, filosofické systémy, zákony, normy a instituce. V rámci *dispozitivu* vězení lze vidět, ale také hovořit o tom, jak vězení funguje, jak je uspořádáno, jaké jsou mu kladeny cíle, jak je v jednotlivých výpovědích obhajován jeho smysl, a jak je o něm vypovídáno – je to mapa siločar. V *dispozitivu* se také verifikuje *Foucaultův* závěr, že „*neexistují mocenské*

vztahy bez souběžné konstituce pole vědění, ani vědění, které současně nepředpokládá a nekonstituuje vztahy moci“ (Dohlížet a trestat, str. 62). Vědění již tedy není více nazíráno optikou pokřivenou pacifismem.

Oporou mé další práce budiž kapitola *Vůle k vědění* nazvaná *Právo na smrt a moc nad životem* společně se studií *Subjekt a moc*. Na obou místech se Foucault zabývá tématem *biomoci* resp. *pastýřské moci*. Zatímco ve *Vůli k vědění* je koncept *biomoci* načrtnut na základě popisu historického vývoje od svrchovaného panovníka k odosobněným mechanismům společenské kontroly, ve studii *Subjekt a moc* je rozvíjena metodika, kterou téma *biomoci* uchopit. Dále Foucault v *Subjektu a moci* téma zkoumání moci blíže vymezuje v kontextu svého bádání, o kterém říká, že je především historiografií subjektivity. Zkoumání *biomoci*, *pastýřské moci*, a v posledku fenoménu moci jako takové je zaměřeno především na způsob, jakým se jedinec stává subjektem společenských vztahů. Analýza moci je tedy metodou, jejímž cílem je „*vypracovat historii různých způsobů, jimiž jsou v naší kultuře lidské bytosti přetvářeny v subjekty“* (*Subjekt a moc*, str. 195).

1.1 Co je to *biomoc* ?

Biomocí nazývá *Foucault* techniky moci, které se vykonávají na společnosti i jednotlivých lidských tělech, a jsou v jistém ohledu heterogenní právně-politickým mechanismům suverénní moci. Sledujme však, jak *biomoc* vznikla a z čeho ji můžeme odvodit – její *genealogii*. V kapitole *Právo na smrt a moc nad životem Foucault* sleduje, jak se proměnilo historické panovníkovo privilegium práva moci nad životem a smrtí. *Biomoc* je dějinnou transformací tohoto panovníkova práva disponovat životy poddaných pro obranu vlastního majestátu, či eventuálně s jejich životy nakládat v intencích trestního práva. Charakteristická pro pojetí práva tak, jak ho uplatňoval suverénní panovník, byla jeho jednostrannost a negativita. Toto právo nakládat se životy i majetkem se omezovalo především na instanci zabavení. Společnost byla panovníkovi plodícím stromem, ze kterého otrhával ovoce podle chuti, nestaraje se příliš o to, zda strom prospívá, má dostatek vláhy, a je chráněn proti škůdcům a nemocem tak, aby byly jeho plody nejen co nejchutnější, ale i aby jich bylo dostatek a jejich sklizeň byla díky prostříhanému větvoví bez obtíží. Takového panovníka nebylo ještě vhodné označit jako zahradníka, byl jen sběračem. To se však mělo postupem času změnit. Vláda se stala péčí o společnost ve stejném smyslu, v jakém se zahradník stará o sad tak, aby sad vzkvétal a poskytoval adekvátní výnosy, ale také tak, aby se z jeho plodů mohl těšit co možná nejdéle.

Uváděný model panovnické moci v západní civilizaci spadá do doby před-klasické, ve které je království pozemské reprezentací království nebeského. Přenesme se nyní do doby klasické, kterou *Foucault*

charakterizuje jako hledající metodu, jak zajistit shodu mezi znakem a realitou reprezentovanou v mysli poznávající subjektu. Toto hledání je možné vztáhnout i na nové místo subjektu ve společnosti. Stát se od 15. století vyvíjí ke stále centralističtější formám a pohlcuje stále více aspektů života do své agendy. Nové institucionální změny však nejsou toliko výsledkem nějakého obecného projektu, ale spíše aplikací nových, v podstatě nahodilých objevů.

Panovnická moc doznala v klasickém věku nemalé proměny. Přestává se omezovat pouze na mechanismus „zabavení“ a začíná pečovat o život, posilovat ho, ale také nad ním dohlížet – a to je právě charakteristické pro *biomoc*. Právo života a smrti zatím úplně nemizí, ale je nahrazeno a vytěsňeno, neboť smrt je popřením života i koncem svrchovaného práva rozhodovat o něm. Absolutní trest je krajností, ale i samotné právo trestat se proměňuje v právo dohlížet a zločinci jsou podrobni totální kontrole; dalo by se říci, že jejich život je jim uzmut a otěže přebírá mechanismus vězeňství (ačkoliv naplno až v 18. stol.). Stejně tak i od práva útrpného je upouštěno v rámci racionalizace a humanizace systému. Život nemusí být více ohýbán a mrzačen, postačí, pokud je napraven a podroben disciplíně a kontrole. Není divu, že sebevražda, tento krajní způsob uniknutí a vyvázání se z povinnosti vůči pozemskému řádu, je chápána jako zločin.

Zatímco počet těch, kteří umírají na popravišti, klesá, počet těch, kteří umírají na bitevních polích, povážlivě roste. „*Války se už nevedou ve jménu panovníka, jehož je třeba bránit; vedou se ve jménu života všech; povstávají celé populace, aby se vzájemně zabíjely ve jménu vlastní životní nutnosti.*“ (Vůle k vědění, str. 158) Populace chápe nepřítele jako ohrožení vlastního přežití, právní rámec války jakožto sporu dvou rovnocenných

stran je nahrazen bojem o přežití, druhá strana se stává „*biologickým nebezpečím*“ (Foucault, str. 131). To souvisí s rozvojem technik zabíjení a vedení války, které se s rostoucí účinností čím dál více přibližují možnosti totálního vyhubení populace. Čím více se rozhodnutí vstoupit, či nevstoupit do války, týká samotného přežití populace, tím více se války vedou ve jménu života samotného. „*Moc se klade na rovinu života, druhu, rasy a masového fenoménu populace, a na ní se také vykonává*“ (Vůle k vědě, str. 160).

1.2 Éra *biomoci*

Za počátek éry *biomoci* můžeme označit 17. století, kdy celospolečenská péče o život a také jeho kontrola dosáhly díky vzniku nových institucí dosud nevídané míry. Moc nad životem je racionalizována vznikem různých vědních disciplín majících za svůj objekt jednotlivé aspekty života a normována zasazením do právního rámce. Je to poprvé, kdy se poznatky biologie odráží v politické praxi. Život už není nevyovídajícím se nepřístupným základem, ale „vstupuje do pole kontroly vědění a intervence moci“ (Vůle k vědění, str. 163). Život je osvobozen od všudypřítomné hrozby smrti, protože velké evropské epidemie a hladomory uzavírají svou epochu před Francouzskou revolucí 1789, a se zdokonalením zemědělských technik a medicíny se člověk učí zdokonalovat své životní podmínky a formovat svůj životní prostor. Na základě tohoto osvobození se ale život dostává do hledáčku normativního vědění a uspořádávající moci, které život čím dál více řídí a mění.

Foucault rozlišil dva proudy vývoje moci nad životem, první se soustředil na jednotlivá těla a je označen jako *anatomo-politika lidského těla*, druhý, nazvaný *bio-politika populace*, se zabývá životem na makroúrovni populace. Tyto dva proudy vznikají a ještě v 18. stol. působí víceméně odděleně, aby v 19. stol. splynuly v jednu obecnou „teorii společenské smlouvy a regulérního fungování společenského těla“ (Vůle k vědění, str. 163). Přesto však spíše než ve spekulativním diskurzu nacházíme doktrínu *biomoci* kódovanou v konkrétních opatřeních technologie moci.

Anatomo-politika je individualizující projev *biomoci*, klade si za cíl lidská těla a ukládá jim určitý specifický způsob individuality – na základě

příslušnosti k celku. *Anatomo-politika* tedy není jen individualizující, ale i totalizující princip. Lidská těla pěstuje a hýčká, aby je podrobila a přetvořila ve výkonný stroj podřízený administrativní a ekonomické kontrole. *Anatomo-politika* se praktikuje ve školách, kolejích, kasárnách a dílnách, a vytváří individualitu jednotlivců na základě příslušnosti k celku.

Bio-politika je klasifikující projev *biomoci*, zaměřený na racionální správu biologických procesů v populaci (jako je zdravotní stav, porodnost a úmrtnost), jež je realizována regulativní kontrolou společnosti. Krom intervencí ve jménu hygieny a veřejného zdraví, byla doménou *bio-politiky* demografie, a čím dál více pozornosti zaměřovala *bio-politika* také na sexualitu.

Důležitá vlastnost *biomoci* je, že sama sebe nezaštiťuje právním rámcem, ale chápe sebe sama jako přirozené právo sebezáchovy života a druhu. Stejně tak není *biomoc* zaměřena na život, tak jak se vyskytuje v jednotlivých právních subjektech, ale na život rodící se a zanikající v jednotlivých tělech. Tělech, která reprezentují život a také celý lidský druh. Transformace života je podmíněna převzetím péče o něj a ne uzákoněním mechanismů trestu, či hrozby smrti, která je poslední instancí zákona. „*Zákon funguje stále víc jako norma a právní instituce se stále víc integrují do kontinua aparátů (medicínských, právních atd.), jejichž funkce je především regulační*“ (Vůle k vědění, str. 163). Norma tedy hraje narůstající roli na úkor právního represivního systému, protože autorita *biomoci* nepochází ze strachu a teroru, jak tomu bylo u suverénního panovníka a přeneseně je i u instituce zákona, ale vzniká díky tomu, že *biomoc* klasifikuje, měří a hierarchizuje – zkrátka funguje normalizačně.

Zatímco u zákona funguje výhradně negativní motivace, u normy tomu tak není.

Vyvrcholením éry *biomoci* je vznik moderního státu na konci 18. století. V moderním státu nalzáme *normalizující společnost* a ústup právní konstituce společnosti. *Foucault* říká, že veškeré moderní ústavy a zákoníky mají za cíl kamuflovat a učinit přijatelnější moc, „*jež je ve své podstatě normalizační*“ (Vůle k vědění, str. 168). Normalizační charakter státní moci neznamená, že by stát fungoval na úkor jednotlivců, a ignoroval, čím jsou. Moderní stát je struktura, „*do níž mohou být jednotlivci integrováni pod jednou podmínkou: že jejich individualita bude utvářena novou formou a že bude podřízena celé řadě specifických mechanismů*“ (Subjekt a moc, str. 206). Jinými slovy – občanem se člověk nerodí, ale stává – je tvořen. Je státní mocí individualizován (jakožto člověk a občan) a totalizován (jakožto součást společnosti, ve které žije). Jeho pole možného jednání je strukturováno a do jisté míry řízeno *singulární formou jednání*, jimž je *vládnutí*.

Vládnutím označuje *Foucault* to, jak byly mocenské vztahy postupně přivedeny pod dohled státních institucí, centralizovány a racionalizovány. *Vládnutí* je završení procesu odosobňování moci od svrchovaného panovníka až k dnešní formě státu. *Vládnutí* se neomezuje pouze na oblast v pravém smyslu politickou. I pro jednotlivé činnosti produkce a komunikace jsou, stejně jako pro mocenské vztahy, hledány lépe kontrolované, více racionální a ekonomické procesy. Ovšem nesmíme směšovat *vládnutí* a *biomoc* – přestože jsou oboje projevy moci. Zatímco *vládnutí* je institucionalizováním a legalizováním mocenských vztahů, *biomoc* si zachovává stránku, která je právně-politickým mechanismům

heterogenní. Vyskytuje se v systému společenských zvyků a norem i tam, kde *vládnutí* dosáhne jen stěží – v rodinách a kolektivech, může být ztělesněna kýmkoliv, kdo zvnitřní její hodnoty a pomáhá je ve společnosti reprodukovat.

1.3 Pastýřská moc

Ve studii *Subjekt a moc* se můžeme seznámit s jistou modifikací formy *biomoci*. Tu *Foucault* nazývá *pastýřskou mocí* a odvozuje ji od křesťanství, které „rozvrhlo a po celém antickém světě rozšířilo nové mocenské vztahy“ (*Subjekt a moc*, str. 204). Dle *Foucaulta* je křesťanství jedinečné tím, že „samo sebe organizovalo jako církev. A jako takové teoreticky zdůvodnilo, že jistí jednotlivci mohou díky své náboženské kvalitě sloužit ostatním jako pastýři“ (*Subjekt a moc*, str. 204) Nejsem religionista, a proto mi nezbývá, než tomuto závěru věřit.

Pastýřská moc je ve svém původním (tj. křesťanském) rámci určitá forma dohledu a péče na cestě ke spáse. Ta je cílem lidského života a *pastýř* funguje jako průvodce na této životní cestě. Jeho role mu však nevelí pouze udávat směr a prostředky – to jest prikazovat. Po *pastýři* je žádáno i obětovat se ve prospěch svého stáda, či jednotlivých oveček. Jeho péče není exkluzivní, týká se jak celého stáda, tak i těch nejposlednějších a zbloudilých. *Pastýřská moc* „implikuje znalost svědomí a schopnost jej řídit“ (*Subjekt a moc*, str. 205), je tedy osobnější verzí moci nežli *biomoc* a zahrnuje určitou kontrolu myšlení. Myslím, že *pastýřská moc* je variací *biomoci*, která cílí jiné, soukromější aspekty života. Ačkoliv *Foucault* tyto dvě pojetí moci přímo nesrovnává, ale buď operuje ve svých textech s jedním termínem, nebo druhým, myslím, že mezi nimi není velký rozdíl. *Pastýřská moc* je ze své podstaty personifikována v postavě *pastýře*, který si je se svými ovečkami víceméně roven, zatímco *biomoc* působí více vertikálně. Každopádně, protože se od 18. stol. *pastýřská moc* rozšířila mimo církevní instituce a zprofanovala (přestala mít za cíl dovedení věřících ke spáse mimo pozemský svět), je nyní daleko obtížnější

pastýřskou moc a *biomoc* rozlišit, a dost možná to i ztrácí smysl, protože obě integruje ve spletivu svých mocenských vztahů právě moderní stát. Přesto by se dalo říci, že například učitel a vychovatel jsou ztělesněním spíše *pastýřské moci*, a konec konců, ani církevní pastýři z povrchu zemského úplně nezmizeli.

1.4 Zrození kapitalismu

V kapitole *Právo na smrt a moc nad životem Foucault* také řeší, nakolik lze rozvoj *biomoci* ztotožnit s vývojem kapitalismu. Říká, že kapitalismus se mohl vyvíjet právě díky podrobení populace ekonomickým procesům výroby, zvyšování schopností produkce, sociální segregaci a hierarchizaci. *Biomoc* chápe jako podmínku možnosti rozvoje kapitalistickým výrobních vztahů. Zde se nabízí otázka, zda výrobní vztahy v nově vznikající tovární výrobě *biomoc* vynucovaly z důvodu lepší organizace výroby a disciplíny zaměstnanců, nebo zda byla *biomoc* vůbec podmínkou možnosti vzniku kapitalismu. Marx by si jistě klonil k determinaci výrobními vztahy, ovšem *Foucault* by s touto determinací asi úplně nesouhlasil.

Příbuznému tématu také věnoval *Foucault* celý cyklus přednášek na *Collège de France* roku 1978 (česky *Zrození biopolitiky*), ve kterých se věnoval analýze ekonomického liberalismu. Ten je mu živým příkladem politické racionality vládnutí. Vládnutí specifického tím, že se samo snaží vládnout co možná nejméně – nevládnout samo pro sebe. Kladení otázky „Proč je třeba vládnout?“ je ekonomickou i právní sebereflexí vládnoucích, jejich sebe-omezením a příležitostmi pro uvědomělou občanskou společnost. Liberalismus pro *Foucaulta* představuje především nástroj pro kritiku předchozího vládnutí a snahu ho reformovat. Ona kritika se v případě německého liberalismu let 1948-1962 zaměřuje především na iracionalismus socialismu, a intervencionistické politiky, jímž je vlastní přemíra vlády a ignorace tržních mechanismů. V případě amerického liberalismu tzv. Chicagské školy však jde tato kritika přemíry vládnutí dál a zahrnuje i sociální politiku. Tato americká kritika navrhuje rozšířit

racionalitu trhu i do oblastí neekonomických, jako je rodina, zločinnost a vzdělání. Ovšem, tím, jak se tato nová, stroze racionální a ekonomická moc v těchto tradičních prostředích vykonává, se již *Foucault* ve svých přednáškách nezabýval. Jaká škoda...

Foucault zůstal pouze u zkoumání liberalismu, jakožto metody kritiky klasického, robustního vládnutí. Musíme si tedy sami položit otázku, proč je dnes neoliberalismus pro mnohé výrazem neúcty ke kultuře a vzdělanosti. Podle mého je to proto, že občanská společnost je příliš křehká na to, aby byla schopna obstát v čistě tržním prostředí, které vzniká omezením vládnutí na čistě ekonomické myšlení, a to i v oblastech, které s trhem souvisejí jen nepřímo. Také si myslím, že ačkoliv je liberalismus často prezentován jako v první řadě ekonomický model prostý ideologie, spoléhající na sebe-regulační tržní mechanismy, naprosto tomu tak není. Liberalismus je ideologie jako kterákoliv jiná. Jeho nepřiznávaným předpokladem je totiž víra, že rovnost šancí je dostatečnou zárukou spravedlnosti a že lidské bytosti budou, pokud jim bude dána dostatečná míra svobody, jednat v duchu všeobecného dobra a ne pouze dílčích prospěchů. Respektive, že pokud budou všichni jednat v duchu svých dílčích prospěchů, bude všeobecné dobro výslednicí těchto dílčích jednání. To ovšem znamená, že smíru bude dosaženo za předpokladu, že všichni jsou schopni prosazovat se o své cíle stejnou měrou, a kdyby ne, ti schopnější nebudou tuto svou výhodu využívat v neprospěch ostatních. Možná by mi někdo namítl, že kategorie spravedlnosti je příliš subjektivní, nebo že spravedlnost vůbec neexistuje – vždy tu bude někdo, na jehož úkor se ona spravedlnost děje. Ovšem popírání spravedlnosti je také jistá forma ideologie – je to ideologie práva silnějšího, a s tímto právem já nemohu souhlasit.

Potíž s neoliberalismem se mi zdá být v tom, že pokud nějakou morálku vůbec uznává, až příliš věří v moralitu celku, a především těch nejsilnějších. Věří, že i přes individuální morální selhání bude celek jednat morálně (např. nevykořisťovat ty nejslabší), a ti nejsilnější nejvíce morálně. Říkám věří, protože v momentě, kdy je společnost rozvrstvena čistě na základě ekonomických vztahů, stává se vymahatelnost práva poněkud problematická. Věří, že ti nejsilnější nebudou bránit svobodné výměně statků a moci, a budou akceptovat i to riziko, že by mohli o vše přijít – tj. nebudou na trhu znevýhodňovat slabší ve snaze maximalizace zisku. To zní naprosto absurdně. Tato víra je totiž jediný prostředek, jak zabránit tomu, že by tyto statky i moc nehybně uvízly v rukách jediného subjektu, který by se stal zosobněním nového suverénního panovníka. Tolik k teorii, o praxi neoliberalismu se můžeme přesvědčit například díky americkému příkladu privatizovaného zdravotnictví, dostupného jen těm bohatým, a soukromých škol, produkujících sice vzdělané, ale také na celý život zadlužené absolventy. Snad už jen zbývá dodat, že míra chudoby je ve Spojených státech jedna z nejvyšších ve vyspělých zemích a vysokým tempem díky osobním bankrotům roste.

1.5 Moc

Jak jsme si již řekli, analýza moci je *Foucaultovi* prostředkem k uchopení problému subjektivace, kterýžto sám označuje jako obecnější cíl celého svého zkoumání. Ve studii *Subjekt a moc* se můžeme dočíst, že *“lidský subjekt je situován ve vztazích produkce a signifikace stejně, jako je situován ve velmi komplexních mocenských vztazích”* (Subjekt a moc, str. 196). Přesto nám však ve studiu subjektu schází definice moci, která by odpovídala definici produkce v ekonomii, či definici signifikace v lingvistice a sémiotice. Toto definiční manko je *Foucault* sto doplnit především díky své strategii zkoumání moci skrze formy odporu vůči ní (čemuž se budu věnovat později). Dochází k nesubstanciálnímu modelu moci jakožto vztahu mezi individui. Různé formy moci se odvozují od nerovnosti cílů a strategií různých subjektů, ve společnosti se překrývají a protínají. To je však pouze předběžné vymezení, nazírání způsobu, jakým se moc vykonává – vždy ve vztahu. Pokud ji od této konfigurace vzájemnosti očistíme, můžeme dle *Foucaulta* nazít, že moc je *„způsob jednání, jímž jedni působí na druhé“* (Subjekt a moc, str. 214). Mocenské vztahy *Foucault* omezuje pouze na svobodné subjekty, moc ale na tyto subjekty přímo nepůsobí (např. bezprostředním působením na jejich těla), ale ovlivňuje jejich vlastní jednání. Moc nelze zaměňovat s násilím, násilí je jen jeden z instrumentů moci. Mezi mocí a svobodou není vztah vzájemného vylučování, *„spíše než o esenciálním antagonismu by bylo lépe mluvit o agonismu – o vztahu, který je vzájemným podněcováním i zápasem současně“* (Subjekt a moc, str. 218).

1.6 Subjekt

Zkoumání subjektu spadá především do pozdní fáze *Foucaultova* bádání. Analýza mocenských vztahů ho přivádí k otázce, do jaké míry mocenské vztahy přetváří lidské bytosti v subjekty. Již jsme si řekli, že moc působí na subjekty tak, že strukturuje možné jednání subjektu. Ovšem, toto působení je svým způsobem subjekt vůbec zakládající, a dalo by se říci, že se vždy jedná o mocenské implikace určitého vědění o lidskosti. Rozlišme tedy 3 typy objektivace, kterými je každý určitý subjekt konstituován: i) objektivace promlouvajícího subjektu v lingvistice, či produktivního subjektu v ekonomii (jedná se o roli subjektu v určitých diskurzech své doby, nárokuje si statut vědy) ii) objektivující funkce *praktik dělení* jako např. nemocný/ zdravý (subjekt je ustaven na základě určení vydělením z nějakého celku) iii) člověk se mění v subjekt sám, když se sám chápe jako subjekt (např. sexuality). *Foucault* rozlišuje 2 významy slova subjekt: *“být podřízený někomu skrze kontrolu a závislost“* a *“být svázán se svou vlastní identitou prostřednictvím svědomí nebo sebepoznání“* (obojí Subjekt a moc, str. 202). Oba významy jsou vztahem podřízenosti normalizační formě moci, která subjekt diskursivními, či nediskursivními strategiemi určuje. Toto mimo jiné potvrzuje normativně-násilný charakter vědění. *Deleuze* při čtení *Foucaulta* reaguje: *„člověk sám je vězněním života“* (*Foucault*, str. 131). Ovšem život je těkavá síla, bere-li si ho moc za cíl, čistá vitalita se mění v odpor vůči této moci. Odpor je životu natolik vlastní, že nelze zkoumat subjekt, aniž bychom nezkoumali jeho odpor vůči útlaku moci.

1.7 Odpor

Kromě toho, že je odpor důvodem, proč život neustále uniká úplné integraci jednotlivými technikami moci, které ho řídí, poslouží *Foucaultovi* též jako katalyzátor moci, umožňující mu zkoumat ji více empiricky. Východiskem je zkoumání strategií odporu vůči různým formám moci, jehož metoda *“spíše než v analýze moci z pozice její vlastní interní racionality, spočívá v analýze mocenských vztahů skrze antagonismus strategií”* (Subjekt a moc, str. 199). Pro ilustraci podává příklad rozumnosti a legality: analýzou toho, co se míní nerozumem a toho, co se odehrává v poli ilegality, pochopíme, co znamená mluvit o rozumu a legalitě. Co mají tedy společného zápasy s autoritou, jako je opozice vůči moci mužů nad ženami, rodičů nad dětmi a administrativy nad lidským životem? Tyto zápasy jdou napříč různými politickými a ekonomickými formami vlády. Jejich cílem jsou bezprostřední techniky a formy moci, proto *Foucault* říká, že ve srovnání s nějakým dějinným konceptem, jakým by byla třeba revoluce, či konec třídního boje, jsou tyto boje anarchistické. Tím ale asi míní jen „lokální“ a „konkrétní“. Za feudalismu převládaly zápasy proti různým formám etické, sociální a religiozní dominance, v 19. stol. zápasy proti vykořisťování oddělujícímu jednotlivce od toho, co produkují, a nyní je to zápas proti podrobení připoutávajícímu jednotlivce k sobě samému jakožto určitý subjekt. Cílem odporu nejsou jednotlivé instituce, či elity, nýbrž technika moci, která tvoří z jedinců subjekty podřízené administrativní a vědecké kontrole. Tyto zápasy jsou pokládáním otázky, kdo jsme. Potvrzují právo jednotlivce na odlišnost, ale i *„útočí na vše, co přetrhává jeho vazby s ostatními”* (Subjekt a moc, str. 201). Na tyto závěry navrhuje *Foucault* i určité řešení: nové formy subjektivity a *„odmítnutí*

toho druhu individuality, který nám byl ukládán po několik století.“ (Subjekt a moc, str. 209)

Pokud tedy lze ve *Foucaultovi* číst nějaké „poselství“, je to v první řadě výzva k introspektivní re-konfiguraci našich vlastních „Já“. To je sice dost abstraktní, ale přesto pozitivní a praktický program. O nějakém zásadnějším kroku, jakým by třeba byla snaha o přestavbu mocenské struktury společnosti se *Foucault*, pokud vím, příliš nezmiňuje. Jasně však říká, že uvažovat společnost bez mocenských vztahů, je pouhá abstrakce. *„Mocenské vztahy jsou hluboce zakořeněny v sociálních souvislostech a tvoří nad společností nějakou suplementární strukturu, o jejímž radikálním vyhlazení by snad bylo možné snít“* (Subjekt a moc, str. 219) Konec konců, *Foucault* přeci není žádný revolucionář. Ačkoliv sám uznává důležitost praxe, svou političnost naplňuje právě zkoumáním mocenských vztahů a odporu k nim. To chápe jako svůj politický úkol a vůbec úkol *„neodmyslitelný od jakékoliv sociální existence“* (Subjekt a moc, str. 220).

1.8 Racionalita vládnutí

Poslední věc, které bych se chtěl ve *Foucaultově* filosofii věnovat, je jeho kritika racionality politické moci. *Foucault* tvrdí, že „vztah mezi racionalizací a excesem politické moci je evidentní“ (Subjekt a moc, str. 198). Příkladem mu je byrokracie, nebo koncentrační tábor. Říká, že fašismus i stalinismus jsou sice určitým způsobem šílené, ale byly vystavěny právě na prostředcích politické racionality. I přes svou historickou jedinečnost jsou fašismus a stalinismus odvozeny od stejných idejí a prostředků politické racionality, jaké jsou přítomné ve většině společností. Tím, jehož úkolem bylo nad politickou racionalitou bdít, měla být filosofie. Přestože se jí dařilo „bránit rozumu v překročení mezí toho, co je dáno ve zkušenosti“ v duchu Kantovy kritiky poznání (Subjekt a moc, str. 198), nebyla sto náročnému úkolu dohlížet na excesivní moc politické racionality dostát.

Foucaultovi opět nezbývá, než pouze navrhnout specifický způsob zkoumání souvislostí mezi racionalizací a mocí. Protože za prvé, jak říká, by nebylo nic neplodnějšího, než odsuzovat rozum. Je totiž „nesmyslné chápat rozum jako něco, co je protikladem nerozumu“ (Subjekt a moc, str. 198). To souvisí, jak jsme si již řekli, se strategií vládnoucích diskursů vytěsňovat za hranici rozumnosti vše odlišné. Za druhé, nechce ani zkoumat racionalismus moderní kultury, který má původ v *Osvícenství*, ve svém celku, protože tomu tak již činí Frankfurtská škola. Navrhuje nezobecňovat a zkoumat proces racionalizace ve vztahu k sexualitě, nemoci, zločinu atd. (což je jakési odůvodnění programu, který naplňuje v *Dějínách šílenství*, ve *Zrození kliniky*, a v *Dohlížet a trestat*), a obrátit se k vzdálenějším procesům, než k těm v *Osvícenství*, „jestliže chceme pochopit, jaké

mechanismy vedly k tomu, že jsme se stali vězni vlastních dějin“ (Subjekt a moc, str. 199).

Tento závěr není překvapivý, ale o to je smutnější. Znamená to, že rozum je natolik mocná entita, že není možné mu čelit? Skutečně nám, i přes jasně deklarovanou excesivitu rozumu, nezbývá, než se s touto nadvládou smířit? Je rozumná moc ta nejmocnější, ta nejvíce utlačovatelská? Zkuste někomu argumentovat nerozumně, máte šanci uspět a přesvědčit ho? Vždyť mu to rozum nedovolí. V této otázce jsem, musím to přiznat, s rozumem v koncích... Co je vlastně s rozumem za problém? Je to to, že čistá racionalita je hodnotově neutrální a stává se tak dobrým sluhou, ale zlým pánem? V tom případě se asi teprve budeme muset naučit rozum používat, anebo ho budeme muset někam založit a už nikdy nevytáhnout na světlo světa.

2. DELEUZE

Gilles Deleuze ve své foucaultovské monografii z tematiky *biomoci* akcentuje právě moment odporu vůči moci. Podle něj je vyvrcholením *Foucaultova* myšlení vitalismus odporující síle být zařazen a systematizován. Život obracející se proti snaze být kontrolován je totiž silou přicházející k člověku „z vnějšku“ (protože, jak jsme již řekli, je dle *Deleuze* člověk vězněním života). To v nás může probudit chuť chápat i *Foucaultův* vnější pohled jako formu odporu, a jeho dějiny vnějšku, tedy těch, kteří byli vykázáni za hranice diskursu, jako dějiny odporu. Stranou *Deleuze* nenechává ani *Nietzscheho*, protože *nadčlověk* podle *Deleuze* není nic jiného, než život v celé své plnosti, osvobozen od příliš těsné kategorie „člověk“. Osvobozen skrze odpor. *Foucault* je dle *Deleuze* v tomto zápasu schopen „demaskovat pohyb logu, který vyzdvihuje singularity ke statutu pojmu“ (Foucault, str. 177) a čelit tak vymezení člověka právním řádem, či řádem vědění, jakožto formy věčnosti.

Myslím, že *Deleuzova* studie *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, která rozpracovává foucaultovský diagram moci je aktuální a velmi trefná i v bodech, které *Deleuze* v roce 1990 spíše předjímal, než popisoval na základě zkušenosti tehdejší společnosti. Sám svou pozici definoval jako bytí „na počátku něčeho“. Oněch 20 let od popsání společnosti kontroly je dobou, za kterou už trochu více vidíme, o co se jedná. Můžeme dokonce ověřit platnost některých *Deleuzových* závěrů, a v jistých případech, pokud chceme studii číst jako platnou a popisnou i v dnešní době, jeho zkoumání rozvinout, či posunout jiným směrem.

2.1 Krize uzavřených prostředí

Deleuze začíná zhruba tam, kde *Foucault* při popisu *genealogie* moci skončil, a přesouvá se po časové ose do počátku 20. století. Zde hovoří o vrcholu disciplinární společnosti, jejímiž konstituenty jsou uzavřená prostředí, jako je rodina, škola, továrna, či vězení. Tato uzavřená prostředí mají jasnou strategii (a jejich zosobněním je *Deleuzovi* stratég Napoleon) : soustředit a uspořádat v prostoru a čase tak, aby byla stvořena co největší produktivní síla. Jednotlivci jsou podrobena disciplíně, ta ale neplatí napříč nezávislými uzavřenými prostředím a vně existuje určitý privátní prostor svobody. Ovšem, po konci druhé světové války *Deleuze* ohlašuje krizi uzavřených prostředí a s nimi i disciplinární společnosti. Veškerá snaha reformovat nemocnice, vězení, nebo továrny takové, jaké je známe, je jen marnou snahou oddálit jejich zásadnější proměnu. Disciplinární společnost se mění ve společnost kontroly.

Společnost kontroly tvoří systém, v němž jsou jednotlivá prostředí proměnlivá a navzájem propojena – jejich společným principem je protínání siločar svobody a kontroly. *Deleuze* popisuje proměnu továrny, která se z uzavřeného prostředí, jehož vnitřní rovnováha nejvyšší možné produkce za co možná nejnížší platy byla výslednicí dvou protikladných sil, mění v nové prostředí – firmu. Vnitřní rovnováha firmy je v neustálém pohybu, jednotlivci procházejí propojeným systémem vzdělání, stáží, outsourcingu a střídání zaměstnání – vše v zájmu flexibility trhu. Otevřená prostředí firem jsou mnohem více citlivá na vývoj trhu, který s rostoucí rychlostí, kterou se vyvíjí a mění, vyžaduje i kratší reakční dobu od jednotlivých zaměstnanců. Zatímco v továrně byly styčné plochy mezi vedením a nějakou formou reprezentující pracující (např. odbory), firma

funguje na principu rivality jednotlivých pracujících napříč firemní hierarchií. Systém prémie není jen motivačním prostředkem, jak spravedlivě hodnotit pracovní výsledky, ale především mechanismem kontroly.

Model firmy je aplikován i na systém státního vzdělávání. *Deleuze* popisuje tendenci nahrazovat školy institucemi celoživotního vzdělávání (jejichž výsadní charakteristika je podle mě ztráta obecnosti takového vzdělávání, jaké zaštiťují školy), a také nahrazovat instanci zkoušky metodou průběžné kontroly (francouzské specifikum – průběžná kontrola, jakou jsou naše semináře s povinnou účastí, nebyla na vysokých školách běžná; v současné době zatím studentovi přetrvává možnost vybrat si to, či ono). Se zaváděním modelu firmy na univerzity souvisí i to, že výzkum pomalu opouští akademickou půdu a přesouvá se do firem, kde je snazší ho zacílit adekvátně tržním požadavkům, kontrolovat a zpeněžit. Nám do tohoto diagramu vzdělávání nezbyvá, než doplnit privatizaci a komercializaci vzdělání jako takového. Společnost, která je výkonná, ale nevzdělaná, je totiž snem každého manažera. Pokud si totiž položím otázku, jaký má celá tato kontrola, o které *Deleuze* mluví, smysl, nemusím pro odpověď chodit dál, než právě k manažerovi. *Deleuze* říká, že nám vládne marketing, a má pravdu, nemá smysl hledat za kontrolou společnosti jiný cíl, než maximalizovat zisk. Někteří lidé totiž nemají nikdy dost, a pokud už se i války vedou především pro peníze, přijde mi profit jako uspokojivá odpověď na tuto otázku.

Dalším tradičním institucím, jako je nemocnice a vězení, *Deleuze* předpovídá velké změny. Hovoří především o větším otevření, stírání rolí, ale také o exkluzi potencionálních nemocných, či o zrušení vězení jakožto konkrétního místa a užívání elektrických obojků pro omezení pohybu

pachatelů lehkých zločinů. K tomu zatím nedošlo, dochází však k obdobně zásadní změně – a tou je privatizace vězeňství. V případě zdravotní péče není privatizace ničím převratným a novým, přesto má i v dnešní situaci podstatné důsledky. Pokud se totiž tyto dvě společenské služby stávají předmětem zisku, řídí se nutně i tržními mechanismy nabídky a poptávky. Ve společnosti potom ale dochází k umělému zvyšování poptávky – po vězeňství skrze účelovou sociální politiku a ovlivňování soudnictví, v případě zdraví například farmaceutickou manipulací společnosti. Lze tyto negativa chápat jako symptomy krize uzavřených prostředí? Spíše mi přijde, že jde o symptomy toho, jak se tato prostředí otevírají – v tomto případě trhu. Znamenalo by tedy úplné otevření těchto uzavřených prostředí definitivní smazání rozdílu mezi výdělečnými a nevýdělečnými „společenskými“ službami?

2.2 Společnost kontroly

Jednotlivá uzavřená prostředí tedy sledujeme při ztrátě jejich tradičně vymezeného prostoru, můžeme však také nahlédnout, jak se společnost mění jako celek? *Deleuze* hovoří o postupném ustanovování nového řádu kontroly. Budeme-li „vývoj“ chápat jako sled kroků zavádějících veskrze náhodně vznikající technologie a techniky mající společenský dopad, nemusíme pro látku zkoumání chodit nikterak daleko. *Deleuze* používá pro distinkci starého a nového řádu peníze. Dříve ležící v sejfě, dnes v nehmotném pohybu mezi účty. V naší společnosti, orientované na služby a prodej na úkor výroby, vznikají největší zisky právě na „virtuální“ burze. Kontrola společnosti penězi probíhá jednak skrze ustanovení normy, že každý člověk má mít vlastní bankovní účet, dále pak skrze zadlužení jednotlivců, které je již dnes spíše otázkou celé společnosti. Symbolem naší doby by mohly být informační technologie, představující přístup k informacím, ale také rozšíření možností kontroly do našeho soukromí. Ostatně, jež delší dobu zaznívají hlasy, že soukromí v dnešní době ztrácí význam. Zakladatel Facebooku, který je nejmasovějším fenoménem naší doby, dokonce říká, že soukromí je dnes již zastaralá norma. Se stíráním hranice mezi společenským a soukromým souvisí i otázka veřejného prostoru. Veřejný prostor je místo celospolečenské debaty a tím pádem i jedním z pilířů demokracie. Jak si ale vysvětlit, že zatímco se naše společnost demokracií ráda zaštiťuje, ve veřejném prostoru probíhá čím dál více něco, co *Václav Bělohradský* velmi výstižně popisuje jako *diktaturu zábavy*. Protože je v informační společnosti tok informací víceméně volný, musí probíhat kontrola na základě mechanismu *ovládnutí pole*. Tam, kde je prostor zaplněn zábavou, nezbývá místo pro reflexi a odpor. Veřejný prostor je tímto depolitizován. Kontrola spočívající v naplnění informačních

struktur prázdným balastem, má naštěstí své meze v podobě naší volby, protože informační technologie jsou skutečně celkem svobodné. O možnosti zachování si jisté míry svobody a autonomie pojednám v poslední kapitole mé práce.

V *Deleuzovu* textu je také zajímavá vize města předěleného bariérami, které strukturují prostor, a činí z některých míst exkluzivní oblasti dostupné jen vyvoleným. To vše na základě určitého kódu, či hesla. *Félix Guattari* v této vizi na základě určitých pravidel každému vymezuje univerzální místo v prostoru. *Deleuze* říká, že důležité nejsou ony bariéry samy, ale způsob jakým se používají. *Deleuze* hovoří o této vizi na rovině fikce, nicméně ve společnosti takové bariéry skutečně existují. Mám tím na mysli bariéry mezi sociálními třídami. Tyto třídy jsou, zhruba řečeno, sice jenom tři, hovořit o pohybu mezi sociálními třídami ale určitě lze. Prostupnost bariér je určována konkrétní sociální politikou. Jen pro ilustraci – evropská společnost doznala v poválečných letech značného růstu střední třídy a její opětovný úbytek v letech nedávných, to vše v přímé souvislosti s politickými řešeními otázek vzdělání, zdravotní péče a sociálního zabezpečení. Zde sice sklouzávám (jako už několikrát) do sociologického diskursu, ale snad to není úplně na škodu. Sociální politikou se *Foucault*, pokud vím, příliš nezabýval, protože se soustředil na oblast nediskursivních praktik a na projevy *biomoci*, nicméně toto hledisko má jistě také určitou relevanci. *Biomoc* sice působí napříč společenskými třídami, a stejně tak mechanismy společnosti kontroly jsou nanejvýš obecné, přesto však prostředí, jako je škola, či vězení, hrají značnou roli v sociálním podmiňování společenského života. Ponechám si však tuto otázku k dalšímu rozpracování někde jinde, protože nyní mi zbývá věnovat se poslední části mé práce.

3. AUTONOMISMUS

Toto téma bych rád uvedl objasněním, jakou roli by v mé práci mělo vlastně hrát. Vycházím především z *Foucaultova* závěru, že zkoumání strategií odporu vůči establishmentu je plodnou metodou zkoumání moci jako takové (jak jsem již naznačil na straně 27). Stejně jakou *Foucaultovi*, i *Deleuzovi* je stanovisko odporu určitým způsobem vlastní. Ve mnou rozebírané studii si například klade otázku, zda se tradiční formy odporu vůči disciplínám uzavřených prostředí v nové společnosti kontroly přizpůsobí, či budou nahrazeny jinými formami odporu. Rozhodl jsem se tedy vybrat si určitou formu společenského odporu, který stejnou měrou tradiční i aktuální, ucelený v nějaké filosofické koncepci, a svým způsobem i radikální – zpochybňující mocenský model společnosti již v samé jeho podstatě, a tuto formu odporu podrobit zkoumání. Anarchismus se mi jevil jako optimální výběr. Moje volba padla na *autonomismus* proto, že zatímco proveditelnost anarchistické revoluce je *Foucaultovým* konceptem *biomoci* značně zpochybněna, možnost existence společenství fungujících autonomně na společenském řádu nelze tak snadno vyloučit. Na jejich slučitelnost s konceptem *biomoci* bude zaměřeno moje zkoumání.

3.1 Nástin filosofie anarchismu

Zakládající myšlenkou anarchismu je odmítnutí jakékoliv nadvlády člověka nad člověkem a označení státu a politické moci za prvotní zdroj útlaku a lidské nesvobody. Zatímco je stát prezentován jako výsledek společenské smlouvy, ve které se lidé svobodně vzdali svých svobod, aby si zajistili lepší život, je tato volba dle *Michaila Bakunina* jen mýtus. Lidé se vždy rodili do podmínek, ve kterých jim byla kromě spousty jiných dogmat, která anarchismus kritizuje, vštěpována i nezbytnost daného politického zřízení. Anarchismus odsuzuje společnost uspořádanou „shora“ skrze autoritativní struktury nadvlády, a na základě deklarované rovnosti všech lidí usiluje o nehierarchické uspořádání společnosti. Za svůj cíl si anarchismus klade boj s různými formami útlaku (politického, ekonomického, genderového atd.) a uskutečnění maximální možné míry svobody všech jedinců. Pozitivním důsledkem svobody je nutný vznik rozmanitosti společnosti – stejně tak anarchismus nemá podobu ucelené doktríny, ale má mnoho odlišných podob. Ačkoliv probíhá živá debata, která z podob je nejlepší, navzájem by si neměly konkurovat. Stejně tak, vzhledem k tomu, že neexistuje obecné pojetí svobody, a konkrétní uskutečňování této ideje ve společnosti může vést ke střetu protichůdných sil, zavádí anarchismus tzv. nekonkurenční model svobody – osobní svobody, která není uskutečňovaná na úkor žádného jiného jednotlivce.

Anarchismus se často vymezuje proti náboženství a vědě, jelikož oboje představují určitý typ autority. Náboženství vede k rezignaci nad vlastním rozhodováním a zodpovědností, a věda si nárokuje pravdivost a v důsledku i právo rozhodovat za jednotlivce. Odmítnutí se od anarchismu dočkal i systém politických stran, protože se jedná o poměrné kopie státu

samotného. Namísto toho se anarchisté organizují dle principů autonomie a samosprávy a vytvářejí tak předobraz společnosti, o kterou usilují. Anarchismus se tedy vymezuje především negací existujícího řádu. Vrcholem této negace, ale také svým způsobem pozitivní krok, má být vyvrcholení odporu v radikálním pokusu o přeorganizování společnosti – v revoluci. Anarchistická revoluce však nemá za cíl ukořistit státní moc, ale úplně ji zrušit. Revoluce a vláda jsou pro anarchisty neslučitelné. Převzetí vlády a snaha ji reformovat totiž hrozí nastolením stejně zatuchlého režimu, jako byl ten předešlý, nebo dokonce revoluční diktatury, která zbavuje lid samostatnosti a pohřbívá antiautoritářského ducha.

3.2 Čekání na revoluci?

Podrobme nyní filosofii anarchismu zkoumání na základě *Foucaultovy* analýzy moci. Pokud anarchismus usiluje o revoluční nastolení spravedlivějších společenských pořádků, činí tak na základě ztotožnění mocenského charakteru společnosti se systémem státní a politické moci. Předpokládá tedy autoritativní způsob nadvlády nad obyvatelstvem praktikovaný „shora“. Takovou formu moci ve společnosti reprezentuje omezený počet elit na vrcholu pomyslné pyramidy, a zbytek populace, v základech pyramidy, má charakter apolitického stáda bez mocenských ambicí, které vezme automaticky zavděk novými pořádky. Ony elity na vrcholu pyramidy proto představují pro takový anarchismus cíl, po jehož odstranění bude společnost osvobozena od mocenských vztahů a může podstoupit ony žádoucí změny.

Takováto vize společnosti však nemůže v optice *Foucaultovy* analýzy moci obstát. Moc se totiž ve společnosti projevuje v předivě mnohačetných vztahů, z nichž pouze některé představují autoritativní donucování shora. Moc, charakterizovaná jako *biomoc*, mající za cíl jednotlivé životy a těla, není pouze represivní, ale zároveň i tvořivá a decentralizovaná. Jejími projevy je péče o život a jeho kontrola. Tato moc prostupuje celou společnost, ať už v podobě různých institucí, či vztahů, dokonce i uvnitř tak malých a uzavřených společenství, jako je rodina. Ačkoliv i tato moc je manipulativní a představuje určitou formu útlaku jedince v tom, jak tohoto jedince definuje jako individuum, pro anarchistickou revoluci tato moc nepředstavuje cíl. Ne snad proto, že by tato moc byla před anarchistickou filosofií natolik skryta, že by ji tato filosofie nebyla schopna prohlédnout v její autoritativní roli, ale spíše

proto, že revoluce nemůže mít za cíl společnost jako celek i se všemi vnitřními vztahy. Ona představa, že společnost bude po odstranění vrcholu mocenské pyramidy možno reformovat, je vyloženě naivní. Jednotlivá individua totiž představují ve struktuře společnosti lehce nahraditelné proměnné. Společnost bez mocenských vztahů je totiž, jak říká *Foucault*, iluze.

Možnost pozitivní odpovědi na otázku smysluplnosti usilování o revoluci je tedy na základě naší předchozí analýzy moci značně omezena. Tyto závěry samozřejmě nejsou ničím novým, pro samotný anarchismus tím spíše, že má zkoumání mocenských vztahů za svůj předmět stejně jako *Foucault*. Ačkoliv je filosofie autonomismu poměrně mladá, důraz na autonomii jedince na společnosti je jedna ze zakládajících myšlenkových tradic anarchismu. I v případě tradičního anarchismu, nepovažujícího revoluční odstranění mocenské struktury společnosti za nemožné, je totiž důraz na mikro-politiku nezávislých společenství již od počátků hnutí klíčový.

3.3 Teď a tady!

Kritika revoluce zaznívala dosti dlouho i z tábora anarchismu, a to ze zcela odlišných důvodů, než o jakých jsem doposud mluvil. Především revoluce představovala jednorázový předěl mezi starou nespravedlivou společností a tou budoucí, nově nastolenou. Z anarchismu se stávala utopická filosofie odkazující někam za horizont všednosti, což také vedlo, i když k údajně dočasnému, přijímání stávajících pořádků, které jsou sice jen prozatímní, ale špatné. Anarchismus se tak stává teoretickou disciplínou nevedoucí ke konkrétním změnám. Tomuto problému čelí například *Gustav Landauer* na počátku 20. stol. zakládáním malých společenství autonomních na okolní společnosti a nastolující spravedlivějšího zřízení na mikro-úrovni a v duchu hesla „teď a tady“.

Po druhé světové válce se autonomní hnutí nenásilného a mnohdy i „neviditelného“ odporu začala ustavovat ve větší míře a myšlenka autonomismu se rozšířila i do alternativních subkultur. Teoretikem autonomismu byl mimo jiné *Colin Ward*, který ve své práci povzbuzoval ostatní k federativnímu organizování věcí veřejných. Anarchistická angažovanost se neměla omezovat pouze na uzavřené komunity zasvěcených, ale měla se projevat ve všech sférách společenského života a vymezovat tak nový neautoritativní životní prostor. *Ward* poukazoval na existenci různých malých skupin působících nezávisle na establishmentu na poli výroby, samosprávy, či vzdělávání, aniž by se samy hlásily k filosofii anarchismu. Existence „protiproudu“ nezávislé kultury, nedefinované společnou ideou byla *Wardovi* dalším důkazem oprávněných nadějí v decentralizovaně fungující společnost. Anarchismus tak nachází určité anti-utopické odůvodnění v každodenní praxi.

Ward se o utopismu anarchismu vyjadřoval v tom smyslu, že anarchismus je stejně utopický, jako jakákoliv jiná politická teorie. To, že nedochází dostatečného uplatnění, ho nijak nediskvalifikuje z možnosti mít reálný dopad na společnost. *Ward* říká, že to, že žádná cesta nevede do utopie, ještě neznamena, že žádná cesta nevede nikam.

Rád bych doplnil, že termín *autonomismus* je užívaný pro širší názorové spektrum, než pouze pro určitý směr anarchismu. Autonomy, či autonomisty bývají nazýváni i různí novodobí marxisté a jiní myslitelé, já se však zaměřil pouze na myšlenkový proud bojující proti autoritativnímu fungování moci, a ponechal stranou například veškerou filosofii odvozující společenské uspořádání na základě organizace zbožní výroby.

3.4 Dočasná autonomní zóna

Dalším, a posledním, teoretikem anarchismu, kterého bych rád zmínil, je *Hakim Bey*, který publikoval svou knihu *Dočasná autonomní zóna* v devadesátých letech. Zatímco se *Ward* pokoušel rozšířit působnost anarchismu na co nejširší pole běžného života, představuje *Bey* pravý opak. Jeho Dočasné Autonomní Zóny (D.A.Z.) jsou dočasné ostrůvky svobody pro pár vyvolených. Metafora ostrova není náhodná, protože *Bey* popisuje pirátské osady ukryté na zapomenutých ostrovech, na kterých korzáři vesele žijí mimo zákon a mimo pozornost zbytku společnosti. Podstatným rysem je právě dočasnost těchto autonomních zón, ty totiž představují místa mimo aktuální dosah moci. Moc má podle *Beye* charakter mapy. Nemůže postihnout veškerý prostor, protože nemá stejné měřítko, a proto budou vždy existovat nějaká prázdná místa na mapě. Tyto místa poskytují, dokud nebudou zmapována, dočasnou možnost úkrytu a svobody.

Revoluce je v D.A.Z. nahrazena dočasnou revoltou, podvracením moci, které má však velmi reálnou šanci na úspěch. Okolní společnost je totiž naprosto ponechána stranou a nově vzniklý mikrokosmos má spíše charakter putující tlupy. V *Beyově* díle rezonuje oslava archaickým modelů chování, rituálů, které jsou uniknutím za hranice všednosti a oslavou života. Inspiraci v konceptu D.A.Z. nacházejí novodobí nomádi se soundsystémy, či umělci provádějící krátkodobé invaze do veřejného prostoru.

Zatímco je revoluce *Beyem* odmítnuta jako utopie, reinterpretuje dějiny anarchismu a jednotlivé revoluční pokusy vykládá také jako dočasné zóny autonomie, ačkoliv to původně vůbec nebylo jejich smyslem.

3.5 Autonomie svobody

Myšlenka dočasné autonomní zóny byla většinovým anarchismem odmítnuta pro svou efemérnost. Na druhou stranu, tradiční anarchismus není na základě *Foucaultovy* analýzy společnosti schopen obstát ve svém cíli odstranit ze společnosti utlačující faktor moci, protože moc je společnosti natolik vlastní, že je bez ní společnost nemyslitelná. Z navzájem propojené sítě společensky žijících individuí by se stala pouhá množina navzájem netečných jedinců.

Foucault za nejdůležitější formu odporu vůči diktatuře moci považuje rezistenci vůči vynucovaným formám subjektivity a svobodnou autenticitu našich vlastních „Já“, tedy vnitřní a subjektivní odpor.

Myšlenka dočasné autonomní zóny se svým opuštěním trvalosti a celospolečenského dopadu za cenu alespoň dočasné svobody, se mi nejeví jako až tak špatná možnost, přinejmenším je to alespoň nějaká možnost. Konečná podoba takového typu autonomie záleží na vkusu a fantasmii kohokoliv, kdo by o něco takového mohl mít zájem.

Autonomní zóna svobody koneckonců může mít i podobu našeho vlastního „Já“.

4. ZÁVĚR

Myslím, že klíčovým bodem, kolem kterého se točí většina zápasů mezi jedinci a zbytkem společnosti, je otázka lidské přirozenosti. Tyto zápasy o lidskou přirozenost jsou, pokud mám být přesnější, vedeny proti určující moci vědění. Vědění je totiž nehmotnou formou kategorizujícího nátlaku. Ať už je toto vědění o člověku vědeckého, administrativního, či náboženského charakteru, jeho obecnou charakteristikou vždy je, že bylo formulováno „o nás bez nás“.

Ačkoliv jsem ve svém srovnávání filosofie *biomoci* a anarchismu dospěl k závěru, že anarchismus (pokud si není dostatečně vědom prorostlosti společnosti mocenskými vztahy) selhává ve své analýze společenských pořádků a klade si proto nereálný cíl zbavit společnost moci a útlaku, přesto nachází anarchismus své opodstatnění, a to právě v obhajobě svobody každého jedince definovat svou vlastní osobnost nezávisle na dosavadních vzorech.

Měl jsem sice v úmyslu psát práci o společenských uspořádáních a mechanismech, ale zpětně musím říct, že téma odporu nakonec mou práci ovládlo natolik, že se stalo tématem hlavním, a veškerá analýza moci hrála pouze roli kulis, ve kterých se můj zápas s tématem odporu mohl uskutečnit. Zdá se mi, že i oba dva filosofové, jak *Foucault*, tak *Deleuze*, zaujímali ve svých dílech postoj, srovnatelný s příchodem zápasníků do ringu. *Foucault* připraven hájit svou vlastní subjektivitu proti diktátu společenských norem, a *Deleuze* také ne zrovna přívětivě nalazen. V jeho líčení společnosti kontroly jasně rezonuje myšlenka, že je lepší, budou-li nám skrze zkostnatělou státní správu vládnout, sice ne moc schopní, ale alespoň demokraticky zvolení a nějakým způsobem nám zodpovědní,

političtí reprezentanti, než když nám budou v tržní společnosti vládnout manažeři nadnárodních firem, tito dobrodruhové zodpovědní nanejvýš svým akcionářům.

Budiž toto důkazem, že i filosofie je vposledku zápasem.