

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra Elektronické kultury a sémiotiky

Bc. Matouš Homola

Etika postmoderního subjektu a vztah k sobě samému

Diplomová práce

Vedoucí práce: **prof. PhDr. Miroslav Marcelli, CSc.**

Praha 2014

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v depozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 2.1.2014

.....

Matouš Homola

Poděkování

Tímto bych chtěl poděkovat panu profesoru Marcellimu za jeho ochotu při vedení mé diplomové práce, za podnětné rady, konstruktivní kritiku a v neposlední řadě za inspiraci k tématům, o kterých pojednávám. Poděkování za psychickou podporu při psaní a studiu patří také mé rodině a přátelům.

Obsah

Abstrakt.....	5
1 Úvod.....	7
2. Postmoderní myšlení.....	11
2.1 Může termín postmoderna označovat naši současnost?	12
2.2 Obecné charakteristiky postmoderního myšlení.....	14
2.3 Lyotardův projekt postmoderny.....	18
2.4 Od postmoderny k poststrukturalismu	24
3. Poststrukturalismus.....	25
3.1 Od strukturalismu k poststrukturalismu.....	25
3.2 Slova a věci: Důvod proč byl Foucault proti své vůli nazýván poststrukturalistou ..	32
3.2.1 Analytika konečnosti: Člověk – subjekt v moderní epistémé.....	36
3.3 Kapitalismus a schizofrenie: Tisíc plošin jako modelové dílo poststrukturalistického myšlení.....	40
4. Od termínu subjekt k teorii postmoderního subjektu.....	45
4.1 Jacques Lacan: subjekt jazyka.	47
4.2 Despotické označujícího a autorita subjektivity: Rok nula - Tvářnost.....	51
4.3 Foucault a subjektivita	54
4.4 Terminologický konstrukt „postmoderní subjekt“	60
5. Koncepce etiky postmoderního subjektu v kontextu myšlení Michela Foucaulta	63
5.1 Foucault – obrat k etice.....	65
5.2 První díl Dějin sexuality – první nástin rozdílů mezi kódem a uměním bytí	69
5.3 Foucault a specifika antické morálky jako základ pro „postmoderní“ etiku.	73
5.4 Technologie sebe samého a vztah k sobě	76
5.4.1 Příkaz „poznej sebe a sama“ a umění existence – péče o sebe samého, jako základní principy etiky.....	77
5.4.2 Parrhésia – technika sebe samého skrze kuráž k pravdě.....	81
5.5 Závěrečný dodatek k etice postmoderního subjektu.....	83
6. Závěr	86
Použitá literatura	91
Použité internetové zdroje	93

Abstrakt

Tato práce je zaměřena na etiku a subjekt v postmoderním myšlení a poststrukturalismu. Výklad tématu je orientován na rozbor, interpretaci a komparaci převážně autorů francouzského myšlení druhé poloviny 20. století. Za pomoci užití literatury práce odpovídá na otázky: „Jak společnost, vědění a myšlení dané doby ovlivňuje svobodu lidské bytosti? Jaké mechanismy jsou přítomné při fungování jazykových struktur, ovlivňujících lidské myšlení? Jaké jsou možnosti jedince ve společnosti emancipovat se od vlivu mocenských strategií vládnoucích institucí?“ Záměrem práce je formulovat pravidla etiky, která bude alternativou ke kodifikované, normativní morálce. Celou prací prostupuje rozlišení mezi moderním univerzalismem a postmoderní pluralitou. Tento dualismus je zde interpretován především na základě myšlenek J.-F. Lyotarda. Ve výkladu filosofie Deleuze a Guattariho je toto rozlišení formulováno skrze teorie arborescentních a rhizomatických struktur. Autorem dominujícím v tematickém výkladu práce je Michel Foucault. Pomocí myšlenek tohoto autora je zde interpretována normalizace a disciplinace subjektu, potažmo autoritativně ustanovená etika. Stěžejním motivem celé práce je návrh Foucaultovy etiky, založené na vztahu k sobě samému. Tato sebe-reflexivní etika, péče o vlastní bytí, má původ v antice, na kterou se Foucault obrací v pozdním období své tvorby.

Klíčová slova

postmoderna, poststrukturalismus, současnost, subjekt, etika, disciplína, vztah k sobě samému, péče o sebe, antická morálka, rhizom

Abstract

This thesis is focused on ethics and subject in postmodernism and poststructuralism. The thesis contains methods of analysis, interpretation and comparison. These methods are primarily focused on French authors of the second half of the 20th century. In the text, there are answered questions like: „How society, knowledge and thinking of certain period affected the freedom of human being? What mechanisms exist in the language function structures that affect human way of thinking? What are the possibilities for individuals, to emancipate against the influence of powerful government institutions and their strategies?“ The aim of the thesis is to make an ethics rules that will be taken like an alternative to the codified normative morality. It shows the differences between modern universalism and posmodern pluralism. The dualism is interpreted primarily in the way of thinking of J.-F. Lyotard. There is also interpretation of dualism through Deleuze and Guattari philosophy that is formulated due to theory of arborescent and rhizomatic structures. Most of the thesis is based on Michel Foucault's philosophy of normalization and disciplining of a subject and authoritatively established ethics. The main topic of this thesis is Foucault's ethics based on the relationship of self to itself. This self-reflexive ethics of caring for self, has its origin in the ancient world, to which Foucault dedicated the late period of his work.

Keywords

postmodernism, poststructuralism, present, subject, ethics, discipline, relation of self to itself, the care of the self, ancient morality, rhizom

1 Úvod

Schopnost kritického myšlení, současný stav vědění, možnosti popsat procesy a vztahy určující konfiguraci kulturního a společenského uspořádání ve vztahu k lidské bytosti, zkoumání možnosti jejího poznání, svobody a seberealizace. To jsou v nejobecnější rovině ústřední motivy, které udávají směr mého tázání a s nimiž korelují témata, která jsou obsahem této teoretické práce. Pro zpracování zdrojů využívám metodických nástrojů humanitních věd. Z hlediska dějin filosofie se orientuji v převážné většině na autory tzv. francouzského myšlení druhé poloviny 20. století, potažmo na tradici, ze které toto myšlení vychází. Specifika myšlení, z kterých vycházím, nejsou pro mou práci určující pouze z hlediska tematického, ale reflektuji je i v dalších jejich aspektech. Pro stanovení problematiky a cílů svého výzkumu zde nevymezuji základní otázku nebo hlavní téma, ale komplexní soubor témat a proces tázání se.

Syntax pojmů použitých v názvu práce, bez vazby na vlastní výklad, plní v podstatě jen úlohu popisku, na jehož základě stojí dílčí tematické komponenty obsahu této práce. V průběhu výkladu jsou však definovány rámce užití těchto pojmů a specifika vazeb mezi nimi. Společně pojmový konstrukt „etika postmoderního subjektu“ tvoří komplexní teorém a „vztah k sobě samému“ jej doplňuje coby možnost jeho aplikace.

Výklad postupně rozvíjím od abstraktní problematiky etiky, pokračuji rozbořením schémat, která udržují člověka v poslušnosti univerzálními kodifikovanými pravidly (produkcí typu myšlení a sebe-pojetí), a navrhuji možnosti konkrétních mechanismů pro etiku, respektující pluralitní fungování hodnot.

Koncepční a obsahový základ pro mou práci byl do značné míry implikován intencí zahrnout do ní principy následujícího mechanismu. V základě stanovit, jakou pozici zaujímám já sám v procesu poznání. Dále pak situovat tuto úvahu v rámci konkrétního myšlenkového systému, vymezit elementární principy jeho fungování a následně je využít při tvorbě samotné práce. Za výchozí „konkrétní myšlenkový systém“ jsem zvolil teorii tzv. postmoderního myšlení. V následujícím kroku jsem v rámci postmoderního myšlení vymezil obor témat vhodných pro obsah mé práce, v první řadě jsem však problematizoval postmoderní myšlení samotné.

Struktura práce je rozčleněna do čtyř hlavních, tematicky vymezených kapitol s vnitřním členěním, které je obsahově doplňuje nebo diferencuje z hlediska různých perspektiv a strategií výkladu. Mezi jednotlivými kapitolami jsou v rovině obsahové i kompoziční prvky, zajišťující konzistenci celé práce. Nejvýraznější je rozlišení dvou typů myšlení. Na straně jedné je myšlení jednoty univerzálního řádu, které prosazuje uzavřenost normalizovaných systémů, v kontrastu s ním je myšlení mnohosti, neohrazené, vymezené vždy pouze na základě dočasných, proměnlivých pravidel, která si mohou vzájemně odporovat. Různé konfigurace rozlišení těchto typů myšlení charakterizují základní motivy, prostupující strukturou celého mého výkladu.

První tematická kapitola v podstatě naplňuje principy mechanismu, který jsem popsal o dva odstavce výše, tj. předkládá postmoderní myšlení jako „konkrétní myšlenkový systém“. Vymezení postmoderního myšlení v reflexi na moderní je elementárním základem pro juxta pozici jednoty a plurality. Rozpad univerzálních hodnot, který postmoderna ohlašuje, je provázen potřebou definovat nedogmatickou etiku. Motivem, který určuje tematický i metodický vývoj práce, je význam jazyka v poznání. Hlavní osobností, reprezentující teorii postmoderny, je J.-F. Lyotard.

Druhou tematickou kapitolou, navazující na postmoderní myšlení, je teorie post/strukturalismu¹. Tento posun je přiblížením k teorii jazyka a možnosti zachytit v rámci interdisciplinárních přesahů post/strukturalismu mechanismy fungování společenských struktur, lidské bytosti coby subjektu a dále se názorově vymezit s ohledem na atributy pluralitní postmoderny v kontrastu s univerzalistickou modernou. Jako součást výkladu, ale především jako podklad pro následující kapitolu, představuji v této kapitole vybraná díla od M. Foucaulta, G. Deleuze a F. Guattariho. Kapitola nejen vymezuje vztahy těchto autorů k postmodernímu, respektive k poststrukturalistickému myšlení, ale je především výkladem jejich díla, nastiňuje problematiku svobody a poznání jedince ve společnosti.

Ústředním tématem předposlední kapitoly je v nejobecnější rovině pojem subjekt. V této kapitole postupně uvádím tři různé pohledy na subjektivitu. Podkapitola 4.1, věnována teorii J. Lacana, má svůj význam především jako ukázka syntézy poststrukturalismu s psychoanalýzou, přičemž také komplexně doplňuje předchozí výklad.

¹ Lomítkem označuji to, že vykládám jak teorii strukturalismu, tak její pozdější postmoderní extenzi – poststrukturalismus.

V tématu podkapitoly 4.2 Deleuze s Guattarim definují dva odlišné typy jazykových struktur, arborescentní a rhizomatické. Teorie rhizomatické struktury je spojena s charakteristickým typem myšlení a fungování jazykových struktur. Touto koncepcí argumentačně doplňují dosavadní výpovědi, které se týkají přínosu pluralitně založeného poznání. Koncepci subjektivity, typickou pro univerzalistické arborescentní myšlení, tito autoři zavrhuji coby despotickou sémiotiku, podrobující lidskou bytost. V podkapitole 4.3 se věnují Foucaultovi, který pojednává o mechanismech vývoje a fungování tzv. moderní subjektivity a propojuje ji s koncepcí mocenských strategií disciplíny a normalizace. Tento výklad dotváří dosavadní úvod k problematice „postmoderní“ etiky, kterou se zabývám v kapitole 5.

V podkapitole 4.4 vysvětlují terminologický konstrukt „postmoderní subjekt“. Tato část práce má, s ohledem na celkovou koncepci, poměrně zvláštní statut. Je jistým uzlovým bodem, kde se setkávají a dále rozvíjejí základní linie výkladu. Postmoderní subjekt definují v kontextu předchozích témat, přičemž mým záměrem není vytvořit konzistentní definici ideálu, který by snad měl vystřídat subjektivitu moderní. V kapitole následně vysvětlují, jaký vztah nabývá „postmoderní subjekt“ ve spojení s pojmem etiky. Tento vztah je jednak úvodem kapitoly 5., ale v obecné rovině také specifikuje, jak rozumět samotnému názvu této práce.

Poslední, hlavní tematická kapitola, obsahuje několik odpovědí na otázky, na jakých základech by měla být postavena etika, formulovaná v rámci postmoderního myšlení. Ústřední myšlenka využívá vybraných Foucaultových spisů, vyjadřujících se k etice v tradici antického myšlení. V antice je, na rozdíl od kodifikované morálky, pocházející z křesťanské tradice, založena etika na vztahu k sobě samému. Na principech sebe-reflexivního poznání a utváření jsou založeny technologie, umožňující stylizovat vlastní bytí. V kontextu práce ukazují, jak lze těchto principů využít jako základních elementů pro návrh etiky v postmoderním myšlení. V rámci závěrečné podkapitoly, zabývající se koncepcí etiky vztahu k sobě, reflektují vybraná témata výkladu z předchozích hlavních kapitol.

V této práci si kladu několik cílů:

1. Přednést teorii myšlení a poznání, vymezit na jejím základě svou pozici ve výzkumu a definovat základní teoretická východiska práce. Na základě těchto východisek vyložit obecné charakteristiky myšlení konkrétních autorů a aplikovat je v rozboru hlavních témat práce.

2. Vysvětlit význam jistých fenoménů z hlediska jejich důležitosti pro poznání a svobodu lidské bytosti. V základě jde především o teorii jazyka, protože jazyk je základní konstituční aparát lidského myšlení a struktura jeho fungování je totožná se strukturou poznání a způsobem dešifrování sebe samého i okolního světa. Za další elementy, které jsou určující pro lidský život, pokládám moc a vědění.

3. Odpovědět na následující otázky: Jakými vlivy je formován jedinec v současné společnosti? Do jaké míry je autonomní a svobodnou bytostí určující své jednání a směr svého života? Jakých možností a mechanismů lze využít k tomu, aby jedinec mohl formovat vlastní existenci?

4. Na základě užitých témat práce, která jsem shrnul pod názvem „Etika postmoderního subjektu a vztah k sobě samému“, vymezit význam této konfigurace, jasně definovaných pojmů a pojmových konstruktů. Na základě výzkumu přednést základní principy konkrétní teorie postmoderní etiky. Ta by měla reflektovat pravidla společnosti, do které jedinec patří, ale zároveň zajistí jeho dostatečnou autonomii na disciplinárních strategiích mocenských institucí. Jedinec by se v rámci této etiky neměl pouze vymezovat, ale také rozvíjet a recipročně s tím pracovat na rozvoji společnosti. Teorie, kterou představím, by neměla být pouhým idealistickým principem, ale měla by především navrhovat konkrétní postupy a mechanismy, vedoucí k realizaci této etiky.

2. Postmoderní myšlení

Obsah první tematické kapitoly jsem zaměřil na pojem postmoderna. Tímto pojmem rámcově označuji myšlenkový systém, který chápe vědění pluralitně, nikoli univerzálně. Záměrem kapitoly 2. je vymezit oblast pojmu postmoderna, vyrovnat se s neurčitostí a relativismem, které přináší jeho použití, definovat pilíře, na nichž stojí myšlení s ním spojené, představit pojmy, které přináší, a vysvětlit jejich celkový význam v kontextu této práce.

V podkapitole 2.1 se zabývám možností využít pojmu postmoderna jako způsobu pro uchopení poznání v rámci dynamického procesu, který bych se pokusil shrnout pod pojem „současnost“. Pro svůj záměr argumentuji významem samotného pojmu a dokládám jej jednoduchým etymologickým rozkladem. Původ své otázky po současném poznání odvozuji od tradice tohoto tázání, kterou Foucault připisuje Kantovu textu „Was ist Aufklärung?“.

V podkapitole 2.2 vymezuji obecnou definici postmoderny a náležitosti toho, jak je třeba k pojmu přistupovat, aby bylo možné přiřadit mu určitý význam a dále s ním pracovat. Tato podkapitola je obecným úvodem k podkapitole 2.3, kterou věnuji dílu Jeana-Francois Lyotarda a jeho teorii postmoderny. Tento autor je pojítkem mezi výkladem o abstraktu postmoderního myšlení a dalšími obory zájmů mé práce. Na interpretaci Lyotarda především ilustruji roli, jakou v postmoderním myšlení získává teorie jazyka s ohledem na chápání mechanismů lidského myšlení a poznání. Dále pak předkládám nutnost používání kritického myšlení, založeném na rozporu a pluralitě. Tento koncept se významným způsobem projevuje v jeho pojetí lidské bytosti, kultury, etiky a ve všech oblastech s těmito fenomény spojenými.

Z těchto jednotlivých vláken, jimiž lze postmodernu vymezit, a z pojmů, které jsou s ní spjaty, vytvářím jejich syntézou obecnou, do jisté míry otevřenou, definici postmoderny, která se stává dalším východiskem pro mou práci. Tento teoretický rámec shrnuji v krátké podkapitole 2.4.

2.1 Může termín postmoderna označovat naši současnost?

Začnu tím, že termín postmoderna je jazykově vymezen dvěma složkami, jež mají svůj původ v latině. Předpona „post“ označuje časovou následnost, obvykle se překládá jako „po“ nebo „poté“. Kořenové slovo „modo“, odsud „moderna“, označuje současnost „ted“, „nyní“, ale je překládáno také jako to, co je „nové“. Při užití pojmu „postmoderna“ je tedy vždy označován proces. Jde o dynamiku nastolení nové současnosti, její pomínutí a posun k následujícímu „ted“ – nové pomíjivé současnosti.

Postmoderna je pojem zahrnující moment zániku a vzniku. Neustálý posun od nyní k poté, časová nekonzistence a víceznačnost bez jasně definovatelného rámce, to jsou její nejabstraktnější charakteristiky. „Je třeba říci, že postmoderní je vždy zahrnuto v moderním už proto, že modernost, moderní časovost nese popud k sebepopření stavu, který se od ní liší... ..Modernost je ze své podstaty neustále těhotná se svou postmoderností.“² Obdobnou výpověď jako Lyotard přednáší i Welsch, který říká: „Žijeme ještě v moderně, avšak pouze potud, pokud uskutečňujeme cosi postmoderního.“³ Z této citace je také patrné, že Welsch dynamiku tohoto pohybu spojuje s myslící bytostí, která definuje onen posun od nyní k poté a zaujímá pozici vlastní současnosti.

Termín postmoderna se ve své práci snažím načrtnout v jeho obecných rysech, abych se tak vyhnul pouhému popisu jistého typu myšlení, spjatého s koncem 20. století. Ačkoli právě zde je třeba hledat základy k definování obsahu tohoto pojmu, nevidím postmodernu pouze jako hnutí v historicky uzavřeném rámci. Mým záměrem je, z pozice pozorovatele dějinného pohybu, vyložit principy, na nichž se postmoderní myšlení zakládá, a ukázat, že jsou aktuální i v současnosti, tedy v myšlení 21. století, době mého života.

Postmodernu definuji ve svém výkladu jako terminologický konstrukt. Vysvětluji ji pomocí východisek teorií a autorských prací, spojených s dobovým formováním pojmu. Než se však v této oblasti posunu dál, zastavím se u otázky, jakým způsobem může postmoderna charakterizovat „současnost“. Při svém tázání zde obrátím pozornost na interpretaci Michela Foucaulta, na Kantův text „Was ist Aufklärung?“ Foucault totiž tento zdánlivě marginální Kantův text vyzdvihuje právě za účelem položení otázky po tom, co je

² LYOTARD, J.-F. *Návrat a jiné eseje*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 206

³ WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994. str. 14

ono „Ted“. „Co se dnes děje? Co se děje právě teď? A co je to „nyní“, uvnitř kterého se jedni i druzí nacházíme a které určuje okamžik, ve kterém píšu?“⁴

Tato úvaha dále pokračuje tím, že položením této filosofické otázky se myslitel považuje za součást vyššího spojitého rámce, s nímž je recipročně utvářen jako „my“ a splývá tak s diskursivním rámcem dotazované současnosti. Kantovo současné, tedy moderní, je právě onen kulturní proces, který sám sebe definuje jako osvícenství. Podle Foucaulta je tato dějinná událost výjimečná právě tím, že definuje svůj vztah k minulosti a budoucnosti a vytyčuje svou úlohu ve vztahu k myšlení a formám vědění. Modernost zde byla založena nikoli jako pojem, ale jako otázka.

Rozměr Foucaultovy úvahy nad současností však nekončí u jeho otázky „Co je to osvícenství?“. Dalším důležitým pojmem je v tomto kontextu pojem revoluce. Postuluje stěžejní skutečnost, že podle Kanta revoluce sama netvoří posun, revoluce jako událost pouze převrací věci naruby. Revoluce se však stává zdrojem entusiasmů ve společnosti, je symbolem svobody, vztahuje se k možnosti nastolení nového řádu. Ve své podstatě jde o vůli k revoluci.

„Dvě otázky: „Co je osvícenství?“ a „Co dělat s vůlí k revoluci?“ dohromady definují pole filosofického zkoumání, týkající se toho, co jsme v naší přítomnosti... ..celá jedna část, oblast moderní filosofie od 19. století do dneška se prezentovala, vyvíjela jako analytická metoda pravdy. Druhá, kritická tradice, klade tuto otázku: „Jaká je tato aktuální přítomnost? Jaké je přítomné pole možných zkušeností?“ Zde nejde o analytické zkoumání pravdy. Tady jde o něco, co bychom mohli nazvat ontologií přítomnosti. Ontologií nás samých.“⁵ V této citaci je mimo jiné patrné i to, že otázka po přítomnosti, kterou Kant pronáší, má i dnes stále svou platnost.

Článek ukazuje, jak byla skrze osvícenské hnutí založena éra tzv. modernity. Moderní myšlení však nemá, jako samo osvícenství, podobu nějakého manifestu, ale jde o základ nové racionality západního myšlení. Jak dále ve své práci uvedu, především na základě teorie Françoise Lyotarda, moderna nabyla za dobu svého vývoje specifických charakteristik, které přestaly být slučitelné se současným společenským fungováním v mnoha oblastech kulturně sociálních vztahů. „Především to byly neúspěchy praktické aplikace universalistických koncepcí světa, které namísto očekávaných „happy endů“

⁴ FOUCAULT, M. *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové, 1996. str. 228

⁵ Parafraze Tamtéž. str. 240

přinesly mnohé problémy, sužující lidstvo 20. století (fašismus, stalinismus, devastace biosféry atd.)“⁶

Ačkoli se moderna takto zkompromitovala, není důvodnou nutností zahrnout tradici, kterou Foucault připisuje Kantovu textu, a která pokládá doposud platnou otázku po tom, co je naše přítomnost a kdo jsme ve své přítomnosti. „Foucault rozpoznal, že s otištěním této eseje se otázka přítomné chvíle stává pro filosofii tázáním, od něhož již nemůže být oddělována.“⁷

Lytardově teorii pluralitního vědění, postavené proti modernímu univerzalismu, se budu věnovat později. Nyní chci však především poukázat na to, že způsob, jímž doposud definuji termín postmoderna a kladu jej jako pojem vystihující současné myšlení, je legitimně využít s ohledem na otázku po přítomném, které vyplývá z Foucaultova článku a zároveň udržuje odstup proti modernímu myšlení, které je zde také určujícím elementem.

Tímto bych chtěl odpovědět na otázku uvedenou v názvu této podkapitoly: Terminologický konstrukt postmoderna má, podle mého, z etymologického i významového hlediska dispoziční k označení dynamického pohybu časových událostí, které předpokládají následnost současného na základě pomíjivosti okamžiku a jeho následného znovupovstání. Pochopitelně takové užití nenárokuji jako závazný precedent, především tak objasňuji důvod, proč jsem slovo postmoderní použil i v názvu práce, která se ptá po aktuální problematice v definování současné etiky.

2.2 Obecné charakteristiky postmoderního myšlení

S ohledem na význam a použití pojmu postmoderna je třeba obrátit pozornost k celé řadě nejrůznějších stanovisek. Historicky tento pojem zahrnuje rozdílně vymezené různé oblasti kulturního či sociálního života, setkáváme se s ním například v architektuře, politice, urbanistických koncepcích nebo umění a v mnoha dalších oblastech. Parametry pro přesné, časové či programové vymezení postmoderny jako konkrétního stylu některé z uvedených oblastí, jsou nekonzistentní a definice jsou často směřovány s historicismem a eklekticismem.

⁶ MARCELLI, M.; GÁL, E. *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa, 1991. str. 18

⁷ BERTENS, H.; NATOLI, J. *Encyklopedie postmodernismu*. Brno: Barrister a Principal, 2005. str. 130

Napříč těmito sférami však lze rozpoznat prvky příbuznosti, ba dokonce jisté pilíře, na nichž myšlenky postmoderny stojí. „Shoda postmoderních fenoménů v literatuře, v architektuře a vůbec v umění, stejně jako ve společenských jevech, od ekonomie až po politiku, a rovněž tak ve vědeckých teoriích a filosofických reflexích, je přímo nápadná. Díky této shodě je pak „postmoderna“ pojmem, a nejen heslem; a může se rozvíjet jako koncepce, a nejen pěstovat jako móda v myšlení.“⁸

Některé z jejích hlavních atributů, které jsem v souladu s touto tezí uvedl, budou i nadále pro mou práci určující. Jsem však zároveň toho názoru, že při užívání konceptu, jímž je postmoderní myšlení, je třeba jej v aplikované formě vždy co nejbližší specifikovat s ohledem na předmět, jímž se zabývá. „Zmatky, které postmodernismus obklopují, souvisejí ovšem také s problematickou skutečností, že je termínu používáno v odkazování na široce heterogenní mnohost jevů... ..bylo by možné rozlišovat mezi mnohými maskami postmodernismu na základě objektu nebo objektů, k nimž konkrétní použití termínu odkazuje.“⁹

Při vymezení postmoderny s ohledem na myšlení, které mu předcházelo, jsem se rozhodl upozornit na jeden možný omyl, který při takovém vymezení může nastat. Předkládám zde dva způsoby, kterými se pokusím ilustrovat, jak vymezují postmodernu ve svém výkladu já. Dva typy vymezení termínu postmoderna jsem nazval reflexivním a radikálním.

V případě radikálního vymezení je postmoderna v základě zcela novým druhem racionality. Jako taková nemá v předchozím myšlení obdoby a pojem vědění chápe striktně vymezený proti předchozímu období metafyziky a moderním anti-metafyzickým myšlenkám filosofie vědy a pozitivismu. Toto radikální pojetí chápe postmodernu jako období, či proud, spojený s určitým stylem nebo politickým hnutím, a klade sebe samo jako další příčku vývoje. „Postmoderna jako možná společenská alternativa, která může nastat pouze za předpokladu, že jsme vyrovnaly své účty s modernou... ..postmoderna jako projekt orientovaný směrem k budoucnosti... ..Postmoderna v tom to kontextu je tak především post-moderna.“¹⁰

⁸ WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994. str. 14

⁹ BERTENS, H.; NATOLI, J. *Encyklopedie postmodernismu*. Brno: Barrister a Principal, 2005. str. 5

¹⁰ SMART, B. *Postmodernity*. London: Routledge, 1993. str. 12

Obecnou charakteristikou u vymezení, které nazývám reflexivním, je to, že postmoderna je definována jako radikální pluralita, která odmítá univerzalistické snahy postihnout zákonitosti vzniku vývoje fungování objektivní reality a lidské bytosti v ní zasazené. Reflexivní vymezení je však vymezením i návazností, umožňuje mnohem lépe uchopit myšlení, které nazýváme postmoderním ve vztahu k předchozímu vývoji i jeho jednotlivým fázím. „Vidíme, že postmoderna není anti-moderna, ale radikalizovaná moderna, která poznává, uznává a vítá pluralitu v její principiální podobě, jež pronikla už modernou.“¹¹ Zde k reflexivnímu pojetí postmoderny přiřazuji kromě radikální plurality¹² také diskontinuitní pojetí dějin.

Radikální vymezení postmoderny by pochopitelně také nemohlo ignorovat to, co zde bylo před ním, avšak představa jednoty dějin myšlení, stojící v ostře vymezeném kontrastu s postmodernou, podle mého zcela rozkládá principy, na nichž postmoderna stojí. Navíc takovéto vymezení postmoderny by ji před námi otevíralo jako novou epochu, což by z ní dělalo dějinně statický element, vybízející k překonání nebo aspirující na jakési uzavření dějin. V podstatě by se tak jednalo jen o další moment moderního historicismu. „Uplatněním těchto principů vznikly historické totality, které vystupovaly s ambicí pojmout do sebe všechny dostupné fenomény kultur, aby jim nabídly místo ve svém jednotném univerzu.“¹³

Vývoj myšlení, kultury, civilizace a lidské bytosti je z pohledu postmoderny nekonzistentní, pluralitní a nelze mu přiřadit konec ani počátek. Z těchto východisek shledávám postmodernu jako proces současného, z něž je možné nahlížet na různé myšlenkové systémy a určovat vztahy mezi nimi a díky jejich metodice pak provádět rozbor vybraných oblastí napříč diskontinuitou dějin. Narážku na to, že samotný koncept postmoderního myšlení nelze zařadit do určitého období a tím vymezovat postmodernu jako období, která nastala mechanicky po-moderně, jsem našel v knize „Za zrkadlom moderny“, která pokládá otázku: „Jak je možné, že mnohé z postupů, které mají charakterizovat postmoderní myšlení, najdeme v předcházejících dobách, dokonce ještě před modernou?“¹⁴

¹¹ WELSCH, W. *Postmoderna – pluralita jako etická hodnota*. Praha: KLP, 1993. str. 31

¹² Tento termín používá Welsch a tvrdí, že jde o zintenzivnění tzv. konvenčního pluralismu. Radikální pluralita zkoumá elementární otázky a nikde nenechává místo pro univerzalizmus.

¹³ MARCELLI, M.; GÁL, E. *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa, 1991. str. 10

¹⁴ Tamtéž. str. 14

Na tuto otázku myslím dobře odpovídá následující citace z Welschovy knihy „Naše postmoderní moderna“: „Postmoderní je ten, kdo si bez posedlosti jednotou uvědomuje neredukovatelnou rozmanitost jazykových, myšlenkových her a umí s ní pracovat. Nemusí žít ve 20. století, nýbrž přesně tak by se mohl jmenovat Kant, Diderot, Pascal, Aristoteles.“¹⁵ Tento názor podporuje nomádskou povahu postmoderního myšlení, nevztahuje se totiž na konkrétní, topologicky či chronologicky vymezenou skutečnost, ale na myslitele napříč tímto spektrem, kteří podle Welsche splňují jistou definici.

Tímto se také zamezuje definování postmoderny jako určité epochy, která by měla být chápána izolovaně jako dovršená či nedovršená, postavena do protikladu vůči jiným způsobům myšlení. Naopak je zde podporována teze, že postmodernu je třeba chápat jako reflexi na konkrétní smysl nebo systém vztahů. V neposlední řadě je i tato citace argumentační podporou pro možnost vymezit postmodernu jako myšlení současnosti v reflexi na interpretaci Kantova článku „Was ist Aufklärung?“.

Jako myšlenkový směr není postmoderná nesena žádným konkrétním manifestem, v současném myšlení je definována především řadou autorů, kteří se k tomuto fenoménu vztahují, často bez intence právě k tomu. „Najdeme spoustu příkladů „postmoderních spisovatelů, umělců a teoretiků, kteří s různou mírou rozhořčení – a za pomoci různých argumentů – tuto nálepku odmítli“¹⁶

Mou oblastí zájmu jsou pak především autoři, často spojovaní s poststrukturalistickým proudem, kterým se v rámci uchopení postmoderny budu dále zabývat. „Hlavní zdroje tohoto teoretického postmodernismu je třeba hledat ve francouzském poststrukturalismu. V raných fázích si hojně vypůjčuje z Rolanda Barthesa a Jacquesa Derridy, později do sebe začleňuje prvky spisů Jacquesa Lacana, Jeana-Francoise Lyotarda, Gillesse Deleuze (většinou ve spojení s Félixem Guattarim) a zejména Michela Foucaulta.“¹⁷

Z této poslední citace je patrné, že stejně jako někteří autoři přistupovali s odporem k nálepce postmodernista, vymezovali se stejně i vůči označení poststrukturalista. Citace, kterou jsem uvedl, je pro účely mého výkladu praktická v tom, že jmenované autory dělí

¹⁵ WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994. str. 43

¹⁶ BERTENS, H.; NATOLI, J. *Encyklopedie postmodernismu*. Brno: Barrister a Principal, 2005. str. 5

¹⁷ Tamtéž. str. 6

na rané a pozdní a já tak mohu na základě toho poznamenat, že v konceptu své práce se budu zabývat všemi čtyřmi, respektive pěti autory, kteří náleželi k období pozdějšímu.

Filosofická postmoderna je zřetelněji uchopená a rámcově definována v díle F. Lyotarda „O postmodernismu“. Tomuto autorovi a jeho dílu věnuji následující kapitolu. Zde se pokouším definovat korpus postmoderního filosofického myšlení, získat východiska pro komparaci s dalšími autory a položit základní otázky pro možnost vymezení filosofického myšlení 21. století a postoupit k problematice subjektu a etiky.

Pro svou další práci prozatím shrnuji, že pojmem postmoderna označuji korpus současného vědění a myšlení a jako obsah myšlenkového systému jej definuji převážně skrze díla francouzské filosofie druhé poloviny 20. století. Z perspektivy postmoderní současnosti nazírám dějiny jako diskontinuitní. Uvědomuji si, že při užívání pojmu v souvislosti s aplikovaným věděním je třeba jasně specifikovat objekt, jímž se budu zabývat, abych se tak vyhnul přílišnému relativizmu, kterého může význam pojmu postmoderna nabývat.

Postmoderna ruší možnost univerzální koncepce vědění a nastoluje pluralitu v myšlení. Tento způsob uvažování má nutně vliv na teoretické vědění, ale i na praxi žitého světa. „Starý sluneční model – jedno slunce pro všechno a nade vším – již neplatí, ukázal se jako nepřipadný. Pokud tuto zkušenost nepotlačíme, nýbrž necháme ji působit, ocitneme se v „postmoderně“. Pravda, spravedlnost, lidskost jsou napříště v množném čísle.“¹⁸ Pro možnost definovat etiku v rámci postmoderního myšlení jsou tyto elementy určující.

2.3 Lyotardův projekt postmoderny

Rámcový výklad projektu postmoderny tohoto autora jsem zvolil především proto, že právě Lyotardovi je připisována funkce zakladatele tzv. filosofické (teoretické) postmoderny¹⁹. Jsem toho názoru, že z jeho výkladu lze extrahovat řadu definic, které jsou určující pro uchopení komplexního dynamického terminologického konstruktu

¹⁸ WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994. str. 13

¹⁹ Právě dílo tohoto autora považuji za ono zúžení rámce postmoderního myšlení, které umožní jeho další aplikaci na vybraný objekt zájmu. Nehodlám se opřít pouze o dílo tohoto autora, a však shledávám jej z uvedených důvodů jako nejlepší východisko.

„postmoderna“. Dále také proto, že pozice, kterou Lyotard zastává, je příspěvkem k diskusi nad otázkou: „Jakou povahu má dnešní vědění, v čem jsou jeho nové tendence a budoucí povinnosti? Co charakterizuje dnešní – „postmoderní“ – podobu vědění?“²⁰

Lyotardovo dílo je častým předmětem interpretačních a komparativních snah v oblasti zaměřující se na postmoderní myšlení. V rovině postmoderny jako myšlenkového systému je Lyotard blízce spjat s autory jako G. Deleuze, M. Foucault ale i J. Lacan a dalšími, jejichž díly se budu zabývat v rámci přednesu témat své práce. Interpretací Lyotardova myšlení však především také otevírá problematiku etiky tj. zhroucení modelu univerzální normativní etiky a potřebu vypořádat se s etikou v rovině pluralitního myšlení a paralogie²¹.

Lyotardovo myšlení také považuji za vhodnou demonstraci reflexivního pojetí postmoderny, jak jej navrhuji v kapitole 2.2 a dá se říci, že právě on je jeho inspirací. Pojem postmoderna Lyotard získává z reflexe pojmu moderna. Termín moderna se v této reflexi objevuje v několika vymezeních. Základem je pojem současnosti jako něčeho nového – moderního a za tímto pojmem vystupuje ona „Naše postmoderní moderna“, jak ji ve stejnojmenném díle komplexně popisuje Wolfgang Welsch.

Hlavním vymezením proti modernímu myšlení je u Lyotarda vymezení proti novověku jako velké etapě lidských dějin, pro kterou byl charakteristický univerzální pojem poznání. Obdobně pak chápe modernu také již zmíněný Welsch. „Post-moderní v přísném smyslu je tato naše postmoderní moderna jen ve srovnání s jinou modernou, nikoli tedy ve srovnání s poslední a dále závaznou modernou 20. století, nýbrž s modernou v nejstarším a opravdu antikvovaném smyslu, s modernou ve smyslu novověku. Postmoderna se vzdala její základní posedlosti: jejích snů o jednotě, které sahají od konceptu mathesis universalis přes projekty filosofí světových dějin až po globální rozvrhy sociálních utopí.“²²

Modernu jakožto novověk charakterizuje Lyotard třemi velkými meta-vyprávěními²³, jež jsou typická principem jednoty, který skrze teorii poznání vstupuje do

²⁰ WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994. str. 40

²¹ Sdílení protichůdných názorů a myšlenek je kromě uznání jejich mnohosti nepostradatelným elementem v postmoderní etice (resp. postmoderním myšlení). V rovině aplikace je paralogie základ pro heterogenitu jazykových her, zabraňuje konsensu a křivdě v řešení sporů, jak o tom budu pojednávat v dalším výkladu.

²² WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994. str. 15

²³ Welsch je v díle „Naše postmoderní moderna“ shrnuje takto: emancipace lidstva (v osvícenství), teologie ducha (v idealismu) a hermetika smyslu (v historismu)

sítě sociálních a institucionálních vztahů. Tyto velké příběhy mají především legitimizovat původ mocenských vztahů a udržovat zaběhnutý řád. „V přechodu od moderny k postmoderně ustoupila metavyprávění neboli velké vyprávění „malým vyprávěním“ (petit récits), což jsou skromná vyprávění, která mají omezenou platnost v čase i prostoru. Někdy jsou totožná s tím, co Lyotard výpůjčkou od Wittgensteina nazývá jazykovými hrami.“²⁴ Tyto „malá vyprávění“ jsou individuální výpovědi, pluralitou v níž se realizují příběhy jednotlivců a vymezují se tak z diktátu universalismu.

Metanarace vytváří v mysli lidí jednotnou perspektivu a ti na základě toho uznávají řád a společně s ním pravdu a spravedlnost, kterou přináší. „Takový byl právě příběh vyprávěný osvícenstvím, podle něhož hrdina vědění přispívá svou prací k dobrému eticko-politickému účelu, k univerzálnímu míru.“²⁵ Tato citace ji příkladem toho, jak byly vyprávěny příběhy, které vytváří totalitní tendence a omezují svobodu plynoucí z reálné plurality. „Konec velkých, sjednocujících, svazujících metavyprávění otevírá prostor pro fakticitu, nahodilost, množství omezených a heteromorfních jazykových her, forem jednání a způsobů života.“²⁶

Lyotard také poukazuje na to, že metanarace vytvářejí iluzi legitimacy na základě nekonečných regresů. Tato legitimizace se pak přenáší i do roviny eticko-politické a jako taková je příčinou moderních problémů spojených s mocenskými totalitními tendencemi. Jako shrnutí uvedu následující příklad.

Jde o vzorec, který Lyotard nazývá aporií autorizace. Systém vzorce je následující: „X legitimizuje Y, Y má autoritu k X.“ Aplikace na matanaraci za účelem její legitimizace by se dala vyjádřit argumentem: „Jde o příběh, jenž jsem slýchal od vždycky.“ Věta dostává smyslu podle vzorce, když nadefinuji proměnné následovně: vypravěč X, příběh Y, hrdina X' (hrdina je prvním vypravěčem svého příběhu tedy X) Díky nekonečnému regresi legitimizace se příběh nedostává do sporu a jeho platnost je pojímána jako univerzální. V tomto bodě vzniká možnost na základě obecně uznané platnosti, respektive vědeckého konsensu, formulovat „správné“ způsoby myšlení, etiku, regulérnost politických principů. Metanarace nabývají dalšího rozměru legitimizace v tom, že se vztahují k budoucnosti a ve snaze dosáhnout jisté finality v dějinách a vytvářejí jednotná diskursivní pravidla.

²⁴ BERTENS, H.; NATOLI, J. *Encyklopedie postmodernismu*. Brno: Barrister a Principal, 2005. str. 222

²⁵ LYOTARD, J.-F. *O postmodernismu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993. str. 97

²⁶ WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994. str. 42

Na těchto principech pak podle Lyotarda byl obhájěn například mýtus o árijské rase jako typu lidí nadřazených svým původem a určených vládnout. Na základě těchto mýtů pak vznikaly snahy dovést lidstvo do konečného stádia vývoje a nastolit tak homogenní jednotu – totalitu. Dějinná zkušenost však nepřinesla nic z těchto utopických budoucností a moderna se zdiskreditovala tím, že její snaha o nastolení jednoty vedla k existenci fenoménů jako je například holocaust. „Lyotard tvrdí, že projekt modernity nebyl opuštěn nebo zapomenut, ale zlikvidován. Paradigmatický jmenovatel této likvidace může být podle něj Osvětim, (protože symbolizuje zneuctění moderního ideálu emancipace a svobody lidstva).“²⁷ Na tomto příkladu jsem chtěl především ukázat, že s moderním typem myšlení se zdiskreditovala i moderní etika. Etika založená na univerzalizmu totiž za účelem vyššího dobra a konečného cíle legitimizovala probíhající zvěrstva.

Lyotard kritizuje modernu také za její chybné metodické strategie, které se projevily negativně v rovinách jak společenského fungování, tak i v oblasti vědeckého tázání. Lyotard jako metodický nástroj, fungující na základě reálné plurality, postuluje v knize *Rozepte* teorii, kterou staví proti Habermasovu konsensu. Tato teoretická východiska mají vazbu na to, jak se Lyotard vyrovnává s problematikou jazyka v obecném slova smyslu. Pro mou další práci je důležité především to, že jazyk je u něj postaven jako základní epistemologický, ale i metodický nástroj. Jazyk a s ním spojená teorie řečové hry zde odhaluje zcela nové pojetí sociálních vazeb i vlastního já.²⁸

Princip společenských vazeb Lyotard zakládá na způsobech, jimiž jsou vytvářeny, užívány a konfrontovány řečové hry. Instrukce, které udržují moc, dávají jazykovým hrám pravidla a omezují rámce jejich působnosti. Skrze řečové hry je pak možné rozkládat a nahlížet způsoby, na nichž instrukce pracují. „Dnes víme, že mez, kterou instrukce vytyčuje potenciálům řeči, pokud jde o různé „tahy“, není nikdy pevně stanovena. Je spíše sama provizorním výsledkem a objektem řečových strategií rozvíjených uvnitř instrukce i mimo ni.“²⁹

Je potřeba zachovávat čistotu jednotlivých jazykových her, aby nedocházelo k jejich vzájemné záměně. Každá hra má svá specifická pravidla, která mohou být analyzována

²⁷ MARCELLI, M.; GÁL, E.; KORENÁ, K. *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa, 1991. str. 69

²⁸ Tento obrat k jazyku, který Lyotard uvádí například jako kontext své knihy *Rozepte*, je klíčovým bodem postmoderního a potažmo také poststrukturalistického myšlení. Právě na základě těchto myšlenkových systémů se budu zabývat vývojem a formováním subjektivitu napříč dějinami západního myšlení i v rovině jeho individuální konstituce založené ne reflexi vnější reality jako světa symbolických forem.

²⁹ LYOTARD, J.-F. *O postmodernismu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993. str. 118

podle způsobů, jakými lze mezi sebou propojovat jednotlivá tvrzení. Jazykové hry jsou heterogenní a nesouměřitelné. Lidská svoboda přitom spočívá ve schopnosti hrát tyto hry stále novými způsoby, jejich konec je otevřený. „Lyotard navrhuje spravedlnost ve smyslu zachování čistoty každé jazykové hry... ..zdůrazňuje, že vědění není jen nástroj moci a ovládnutí, ale nástrojem, který tříbí naši vnímavost vůči odlišnostem a zesiluje naši schopnost snášet nesouměřitelné. A právě v odhalování, svobodném projevu se těchto odlišností, rozepří a v soužití s nimi jako s něčím co je bytostně vlastní jazyku i společnosti spočívá výzva postmoderní doby.“³⁰

Rozeprě (différend), kterou Lyotard formuluje a staví ji proti při (litige), přichází s nutností vypracovat metodou založenou na dialogu. U Rozeprě, v dialogu minimálně dvou stran, existuje rozpor, který je potřeba legitimně rozřešit a vyhnout se tomu, aby jedné ze stran byla učiněna křivda. Problém nastává ve chvíli, kdy se pokoušíme řešit rozeprě na základě univerzálních pravidel, kterých bylo dosaženo pomocí konsensu. Lyotard jako jediné nepochybné předkládá větu a k ní přiřazuje vlastnost být v určitém režimu a navazovat na sebe v rámci plurality diskursivních žánrů.

Lyotard pochopitelně rozpracovává zmíněnou problematiku jak metodicky, tak z hlediska vlastního názorového pojetí. Mým cílem je ukázat, jakou roli zde v oblasti kulturních a sociálních vztahů hraje metodika, založena na jazykových teoriích, a v dalším případě program postmoderny jako myšlení založeného na pluralitě, heterogenitě a paralogii. Dále chci také ilustrovat, že tento způsob myšlení s sebou nutně přináší potřebu etiky odlišné od univerzální etiky, kde spor rozhodovala pravidla usnesená na základě konsensu. „Konsensus se stal hodnotou zastaralou a podezřelou. To, co takové není, to je spravedlnost. Je tedy třeba dospět k určité ideji a praxi spravedlnosti, která by nebyla spjata s idejí a praxí konsensu“.³¹

Konsensus, který postuluje Jürgen Habermas, podle Lyotarda není ničím jiným než stádiem, nikoliv cílem diskuse. „Právě důraz na vynalézání nových pravidel diskursu, jež jediné může zabránit takovémuto „rozsouzení“ neřešitelné rozeprě, odvrací Lyotarda od ideje konsensu jakožto definitivního cíle, k němuž má být orientován společenský diskurs, tak jak tuto ideu pojímá jeho německý oponent Jürgen Habermas. V protikladu k němu

³⁰ MARCELLI, M.; GÁL, E.; KORENÁ, K. *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa, 1991. str. 69

³¹ LYOTARD, J.-F. *O postmodernismu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993. str. 176

připouští konsensus vždy jen jako dočasný a odvolatelný, a před jeho vyhledáváním dává přednost vyhledávání růzností, jejichž zanedbávání musí vyústit v nevyhnutelné křivdy.³²

Problematiku konsensu jako způsobu legitimizace univerzálních konceptů, jako jistou finalitu řešení problémů, lze ilustrovat i na oblasti kulturně společenských jevů, na které odkazuje. Řeč je zde o mocenském vlivu institucí, které formulují závazná normativní pravidla, která jsou na konsensu založena a která upravují a omezují pravidla jazykových her. „Filtrují potenciál diskursů tím, že předepisují, co má být vysloveno a jak to má být vysloveno. Konsensus je potom objektem administrativních manipulací a jeho jediným zdůvodněním je cíl, který mu slouží: stabilizace forem moci a zvýšení jejich účinnosti.“³³ Na teorii konsensu, kterou Lyotard odmítá, tak lze pozorovat, jak se střetávají otázky definující chápání jazyka a etických norem. Pokud existuje univerzalizmus, totalita je nevyhnutelná a ta bude vždy nutným omezením, ať už ve sféře jazykových her, vědeckých teoriích nebo v řešení etických otázek.

Podkapitulu uzavřu parafrází citace z knihy „Naše postmoderní moderna“, kde Wolfgang Iser shrnuje tři primární úkoly, které si klade za cíl Lyotardova filosofie:

„1. Legitimizovat rozchod s posedlostí jednotou – přednést jej na základě dějinných událostí.

2. Objasnit strukturu reálné plurality. Ukázat, že poslední jednota je dosažitelná jen pomocí represe a totality. Tato kritika se týká institučně definovaných obrazů našeho světa a tvorby monopolních utopií. (nejen v politice, etice, náboženství, ale i umění, vzdělání a jazyce)

3. Postmoderní filosofie má vysvětlovat interní problémy koncepce, struktury radikální plurality. Je třeba se vyrovnat mnohostí a heterogenitou, jež nutně plodí konflikty.“³⁴

Shrnutí hlavních bodů Lyotardova přínosu pro postmodernu a roli jeho myšlení v kontextu mé práce dále uvedu v následující podkapitole.

³² LYOTARD, J.-F. *O postmodernismu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993. str. 8

³³ MARCELLI, M.; GÁL, E. *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa, 1991. str. 23

³⁴ WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994 str. 44

2.4 Od postmoderny k poststrukturalismu

Dosavadním výkladem jsem vymezil postmodernu třemi hlavními body:

1. Jako pojmový konstrukt, s jehož pomocí lze postihnout dynamickou povahu současnosti, která se právě odehrává – proces, z něhož nazírám objektivní realitu vzhledem k diskontinuitním dějinám, myšlenkovým a kulturně sociálním strukturám, ke kterým se vztahuji jako subjekt vědění. V rámci toho jsem také vyslovil tezi, že ačkoliv postmoderní myšlení není historicky situováno, lze jej v rámci jasně nadefinovaného smyslu slova použít i jako pojmu vystihujícího podstatu myšlení a vědění posledních desetiletí.

2. Jako myšlenkový systém, který vznikl v reflexi na dosavadní, tzv. moderní myšlení. Postmoderní typ myšlení založený na principu plurality a diskontinuity stojící proti modernímu univerzalizmu, který definoval lidskou přirozenost a kontinuální historický vývoj.

3. Jako filosofickou disciplínu, která vymezuje základní parametry postmoderního myšlení a objasňuje důsledky z nich plynoucí. Tato koncepce je spojena s osobností Françoise Lyotarda. Ten modernu definoval jako univerzální systém moci a vědění legitimizovaný skrze metavyprávění. Ukázal, jak snaha o nastolení finality v dějinách a totality v myšlení vede především k utužování institucionální moci a omezuje heterogenitu příznačnou pro lidské myšlení.

Kapitola 2.3 vnáší do mé práce dva elementy, které jsou teď klíčové pro další výklad. Prvním z nich je obrat k jazyku a otevření problematiky spojené s tímto fenoménem. Druhým prvkem je otázka etiky a její určující úlohy v životě člověka i fungování společnosti. V neposlední řadě je pak ukázána těsná blízkost těchto dvou fenoménů a právě ta bude příznačná i pro další výklad.

Teorie jazykových her, kterou Lyotard postuluje, vytváří otevřený³⁵ systém, v němž dochází ke střetům a rozporům. Jak jsem již naznačil v předchozím výkladu, právě tento Lyotardův obrat myšlení k jazyku považuji za důležitou spojnicí, kterou tvoří mezi postmoderním myšlením v obecném slova smyslu a mezi teorií poststrukturalismu, která mi v rámci tohoto myšlení umožní definovat hlavní rysy toho, jak chápu fungování vnějších i vnitřních mechanismů tzv. postmoderního subjektu. „Lyotard vychází důsledně

³⁵ Právě otevřenost systému je velice důležitým elementem v tomto myšlení. V další kapitole jej kladu jako jeden z hlavních rozdílů mezi klasickým strukturalismem a jeho pozdější extenzí, poststrukturalismem.

z předpokladu, že jazykové struktury radikálně determinují život člověka jako společenského subjektu. Jazyk je Lyotardem interpretován v duchu Saussuera a Derridy jako systém vzájemných diferencí, přičemž význam znaků je konstituován nikoli pozitivně, odkazem k obsahu, nýbrž diferencemi, rozdíly. Lidský svět je pro Lyotarda již vždy jazykově zprostředkovaným světem.³⁶

3. Poststrukturalismus

V této kapitole se budu věnovat vývoji a vymezení teorie poststrukturalismu a jeho zařazení do obsahové struktury své práce. Poststrukturalismus, v kontextu práce chápu především jako oblast, v níž lze uchopit sepjetí mezi teorií jazyka a společenským fungováním, potažmo pak fungováním etiky. Podobně jako u výkladu postmoderního myšlení budu postupně definovat oblasti zájmu, na které se v rámci poststrukturalismu soustředím a přednesu obecné charakteristiky tohoto směru.

Nejprve vyložím elementární základy teorie strukturalismu, který zde stojí jako výchozí systém své pozdější extenze, kterou kladu jako téma této kapitoly. V podkapitole 3.1 uvedu kromě rozdílů těchto dvou jazykových teorií také jejich vztah k modernímu a postmodernímu myšlení. V dalších dvou podkapitolách se budu zabývat základními vymezeními poststrukturalistické teorie v rámci výkladu filosofických východisek autorů a to v reflexi na jejich díla, která v tomto kontextu shledávám jako klíčová. V první řadě půjde o Michela Foucaulta a jeho Slova a věci. V druhém případě budu vysvětlovat, jak v této oblasti chápu přínos díla Tisíc plošin od Deleuze a Guattariho.

3.1 Od strukturalismu k poststrukturalismu

Strukturalismus vychází z lingvistiky, jde o myšlenkový směr, jehož vznik je spojen s dílem Ferdinanda de Saussura „Kurz obecné lingvistiky“. Ačkoli pojem struktura se přímo u tohoto autora nenachází, v průběhu času byl tento termín ustanoven v reflexi na charakter systému jazyka, jak jej Saussure popisuje. V dějinách myšlení je tento autor

³⁶ HAUER, T. *S/krze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum, 2002. str. 204

spojován s teorií zkoumající život znaku v lidské společnosti, ta je také známa jako raná dichotomická sémiotika neboli sémiologie.

Dichotomie znaku je založena na rozlišení dvou komponent: označovaného a označujícího. Označované je mentálního obsahu neboli význam – signifié, který je znaku přikládán, označující je jeho obraz v akustické či grafické formě jde o výraz – signifikant. Saussure vztah mezi těmito dvěma komponentami definuje jako arbitrární, což znamená, že se nejedná o relaci podmíněnou na základě nějaké přirozenosti či nevyhnutelnosti, ale že se jedná o konvenční ustanovení.

Jednotlivé, arbitrárně ustanovené znaky nabývají svůj smysl na základě svých pozic ve struktuře, která je tvořena systémem vzájemných vztahů. „Nemůžeme se znaky zacházet jako s autonomními entitami, ale musíme je vidět vždy jako součást celého systému konkrétního jazyka.“³⁷

Tento systém je podobný krystalické mřížce bez jasného ohraničení. Takto vymezené znaky jsou pak kódově spojovány do vyšších celků. Dosavadní poznatky myslím vystihuje následující citace: „Jsou-li jazykové znaky rozloženy na své nejmenší součásti, pak musí být znovu spojovány v morfémy, slova, větné části, věty a nakonec texty, ba jazykové obrazy světa. – Závěrem se teď můžeme odvážit první vágní definice struktury: struktura je takový systém dvojic význam/výraz, tj. dvojice signifié/signifikant, v němž je každému označujícímu přiřazeno jedno a pouze jedno označované a to podle pevného a neměnného pravidla, které dovoluje jak rozlišení znaků, tak jejich rekombinaci.“³⁸

V této fázi výkladu navážu na první rozkol mezi strukturalismem a poststrukturalismem. Arbitrárně definovaný znak získává svůj pozičně určený smysl produkovaný systémem vztahů ve struktuře. Struktura zde, ačkoliv neohraničena, tvoří jakožto jazykový systém určitou jednotu, v níž arbitrární vztah má povahu statického zákona. Právě v těchto dvou bodech (celistvosti systému a statické jednoty arbitrárního vztahu) lze vidět rysy typické pro moderní myšlení. „Na rozdíl od strukturalistů, kteří hájí koncept uzavřené jazykové struktury, uvnitř níž probíhá hra opozic, hájí poststrukturalisté myšlenku, že označující je v privilegovaném vůči označovanému, myšlenku nestability významů a odmítají jakékoli schéma reprezentace skutečnosti. Pro poststrukturalisty je označované pouze momentem v nikdy nekončícím procesu označování, ve kterém význam

³⁷ HAUER, T. *S/krze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum, 2002. str. 22

³⁸ FRANK, M. *Co je neostrukturalismus?*. Praha: Sofis, 2000. str. 28

není produkován stabilním referenčním vztahem mezi myslí a objektem, ale uvnitř nikdy nekončící intertextuální hry označujících.“³⁹

Pro Saussura je jazyk základním komunikačním i epistemologickým nástrojem člověka, a v jistém ohledu jej považuje za lidskou přirozenost⁴⁰. Zde bych se odvolal na jeho tvrzení z Kurzu obecné lingvistiky: „Pro člověka přirozená není mluvená řeč, ale schopnost vytvářet jazyk, tj. systém zřetelných znaků odpovídajících zřetelným idejím.“⁴¹ V této citaci je také formulován rozdíl mezi langue a parole, kde právě obecný systém langue je připisován jako jeden z principů vystihující lidskou přirozenost, což je jedna z tendencí, které jsou také typické pro moderní myšlení.

Na formování strukturalistických východisek se do značné míry podílí také tzv. moskevská či pražská škola. Právě jistá nesourodost zdrojů zakládající teorii strukturalismu je zdrojem jeho časté kritiky. Foucault, který byl ke strukturalistům a později poststrukturalistům proti své vůli přiřazován, se o něm mimo jiné vyjádřil takto: „Zatímco v polovině padesátých let a šedesátých let se v zemích jako Československo začala obroda staré tradice předválečného evropského formalismu, přibližně v té samé době se v západní Evropě objevuje to, co se nazvalo strukturalismem, tj. nová forma, nová modalita tohoto myšlení, tohoto formalistického zkoumání. Fenomén strukturalismu tedy umíst'uji tak, že ho řadím zpět do velkého proudu formálního myšlení.“⁴²

Strukturalistická teorie nabyla také značného přesahu samotné lingvistiky a to především v oblastech psychologie, antropologie a dějin myšlení. Odborná literatura se často liší v názorech na to, kdo je v rámci svých teorií ještě strukturalistou a koho označit jako poststrukturalistu. V tomto ohledu bývá oním mezníkem především období, ve kterém je o těchto autorech pojednáváno. Z pohledu literatury blížíci se současnosti jsou autoři jako Foucault, Lacan nebo například Deleuze řazeni do proudu tzv. poststrukturalistického. Například v rámci Deleuzova článku „Podle čeho poznáme strukturalismus?“ je Foucault ještě označen za autora spojeného se strukturalismem.

³⁹ HAUER, T. *S/krze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum, 2002. str. 32

⁴⁰ Jazyk jako lidskou přirozenost chápe například lingvista Noam Chomsky. Chomsky je zastáncem lidské přirozenosti jako souboru apriori daných vlastností. Tato schopnost umožňuje vnímajícímu, zdravému lidskému subjektu organizovat poměrně kvantitativně nízký obsah empirických dat, jež jsou poskytnuty dítěti ve vysoce strukturovaný systém s hlubokou organizací. Tím se staví do protikladu k myšlení Foucaulta, který koncept přirozenosti a apriori forem v lidské mysli odmítá.

⁴¹ SAUSSURE, F. *Kurs obecné lingvistiky*. Praha: Academiam, 1996. str. 47

⁴² FOUCAULT, M. *Moc, Subjekt a Sexualita*. Bratislava: Kalligram, 2000. str. 45

Zjednodušeně bych mohl říci, že z hlediska své práce strukturalismus pojmím v podstatě s myšlením moderním a poststrukturalismus přiřazuji k projektu postmoderny, a to v reflexi na rámec, kterým ji definuji. Toto tvrzení jsem doposud doložil na příkladu toho, že strukturalistický systém jazyka je nahlížen jako neohraničená jednota se statickým, arbitrárně definovaným znakem. Jako další argument pro toto rozlišení vidím podobnost mezi moderním pojetím dějin, jak jej črtá idea historismu a způsob, jímž se mu snaží alternovat právě strukturalismus. Společným jmenovatelem obou těchto směrů je princip jednoty a univerzalizmu. „Historismus však nebyl jediným způsobem totalizace fenoménů... ..Proti univerzalistickým nárokům historismu se postavil strukturalismus, aby zdůraznil význam simultánních vztahů, které vážou prvek s celkem, systémem, strukturou... ..To co vypadá jako protiklad, se posléze ukáže jako systematická inverze.“⁴³

Kromě vzájemného vymezení mezi strukturalismem a poststrukturalismem bych chtěl v další úvaze poukázat také na jejich další společné jmenovatele. Myslím, že vhodnou ilustrací a zároveň i jistým hraničním bodem těchto dvou systémů, je již zmíněný Deleuzův článek „Podle čeho poznáme strukturalismus?“.

Na počátku článku se Deleuze zamýšlí nad problematikou samotného pojmu označující myšlenkový proud nebo teoretický konstrukt lingvistiky, který je v základě spojen především se Saussurovým kurzem. V širším kontextu je pak nutné definice pojmu strukturalismus postulovat ve vztahu k autorům, kteří jsou k tomuto směru přiřazování (nehledě na to, jestli se sami strukturalisty cítili být). Ve spojitosti s tím vedle sebe klade jména jako R. Jakobson, Lévi-Strauss, J. Lacan a M. Foucault. V tomto bodě je patrný onen moment, který jsem zmínil o pár odstavců výše, a tedy to, že v době vydání tohoto článku schází vymezení mezi strukturalismem a poststrukturalismem. Myslím, že právě to je vhodná příležitost, jak demonstrovat leckde nejasné hranice těchto teoretických konstrukcí a především kromě rozdílů představit jejich společné jmenovatele.

Mým záměrem zde není rozebrat jednotlivá kritéria, na jejichž základě Deleuze definuje strukturalismus, ale především bych se chtěl zaměřit na některá z nich, která budou argumentační podporou dosavadního výkladu a dále na ta, která pak položím jako základy pro další výklad.

⁴³ MARCELLI, M.; GÁL, E. *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa, 1991. str. 10-11

Jako první důležitý moment článku se zaměřím na souvztažnost řádů reálného, imaginárního a symbolického. „Jsme zvyklí, téměř předurčení na jisté rozlišování či propojování mezi reálným a imaginárním. Celé naše myšlení udržuje dialektickou hru mezi těmito pojmy... Prvním kritériem strukturalismu je objev a rozpoznání třetího pořádku, třetí říše symbolického.“⁴⁴

Vztah mezi řády reálného a imaginárního je třeba chápat jako určitý typ reciprocity. Jejich koexistence je nevyhnutelná, protože jeden nemůžeme nahlížet bez druhého. Ačkoliv komplementární, jsou proti sobě navzájem vymezené. Deleuze tento vztah přisuzuje dosavadnímu typu vědění a způsobům, jimiž bylo definováno poznání. „Dokonce i tehdy, když klasická filosofie hovoří o čistém intelektu nebo umu, jde stále o schopnost zachytit základ reálného „pravdu“ reálného, reálné také jaké jak je, v protikladu a i ve vztahu k silám imaginace.“⁴⁵

Reálné není přesně totožné objektivně reálným jsouncem, je spíše jistou formou jevu, který předpokládá obsah s ním spojený. Příkladem, v kontextu s výkladem, je Saussurův znak, který je v podstatě spojením reálného označujícího (akustické či grafické formy výrazu), které je ve vztahu s imaginárním pojmem (ten vytváří mentální obraz pojmu, a tedy význam). Následná kombinatorika a hierarchie, kterou můžeme vytvářet či jen rozpoznávat, se pak řídí pravidly symbolického řádu⁴⁶ „I zde všechno začalo strukturalistickou lingvistikou, která mimo reality a zvukových částí slov, mimo obrazy a pojmy asociovaných slovy odhalila prvek v celku jiné povahy, strukturální objektu.“⁴⁷

Dalším stěžejním pravidlem, plynoucím z tohoto výkladu, je to, že prvky struktury nezískávají svůj smysl na základě vnějších ani vnitřních určení. Není tedy žádné reálné jsouncno ani žádná idea, která přiřazuje smysl danému prvku struktury. Určení symbolického objektu je záležitostí vztahu, vztahu k ostatním prvkům struktury. Smysl takového symbolického prvku je dán jeho postavením ve struktuře. „Symbolická struktura nesouvisí s vnímatelnými formami ani s figurami imaginace či rozumovými podstatami. Symbolickou strukturu tedy charakterizuje povaha jejich atomických prvků, kombinatorika prvků, které mají formu, význam, obsah, reprezentaci, empirickou realitu atd. Jelikož je

⁴⁴ DELEUZE, G. *Pusté ostrovy a jiné texty*. Praha: Herrmann a synové, 2010. str. 193

⁴⁵ Tamtéž. str. 193

⁴⁶ Definice řádu symbolického ve vztahu k reálnému a imaginárnímu hraje klíčovou roli v postulátech teorií, v rámci kterých se budu zabývat subjektem a jeho konstitucí. Rozlišení těchto tří řádů má pak především elementární význam v lingvisticko-psychoanalytické teorii konstituce subjektu, jak ji postuluje J. Lacan.

⁴⁷ DELEUZE, G. *Pusté ostrovy a jiné texty*. Praha: Herrmann a synové, 2010. 194

prvek symbolické struktury odlišný jak od reálného, tak od imaginárního, zbývá jako jeho základní charakteristika jeho smysl, daný výlučně postavením ve struktuře.⁴⁸

Na základě těchto poznatků se například Peter Caws pokouší formulovat obecnou teorii strukturalismu: „Strukturalismus je filosofickým názorem, podle kterého je povaha předmětů humanitních nebo společenských věd relační nikoli substanční.“⁴⁹ Jaroslav Peregrin však proti této definici namítá, že je stejně nejasná jako samotný pojem strukturalismu a navrhuje zabývat se tímto směrem spíše jako specifickým pohledem na jazykové struktury. Peregrin se tak drží strukturalismu stále spíše jako čistě lingvistické teorie. Na jednu stranu jsem touto vsuvkou chtěl podpořit názor, že definici tohoto směru je třeba klást vždy do kontextu s konkrétními autory, ale také se vrátit k tomu, že již původní strukturalismus přesahuje lingvistickou rovinu, jejíž rovinu Peregrinova výtka opomíjí.

Za typický interdisciplinární přesah lingvistické teorie původního strukturalismu lze označit například antropologa a etnologa Claude Lévi-Strausse. Ten v rámci své práce poukazuje na paralelu ve zkoumání systému jazyka se společenskými vztahy dané kultury. Mimo jiné poukazuje právě na to, že společenské fenomény a jejich projevy musíme chápat v systému definovaném na základě vztahu, a ne jako střetávání jasně definovaných jevů. „Se sociálními systémy sdílí jazyk tu vlastnost, že je nelze pochopit z jejich obsahové stránky – ze strany materiálních vlastností jejich elementů, nýbrž pouze tak, že tyto elementy chápeme jako hodnoty: funkce v systému čistých vztahů.“⁵⁰

Pravidla, definující fungování systému jazyka, jsou zde projektována do oblasti výzkumu sociálních a kulturních faktů. Tento moment chápeme jako princip, na jehož základě dochází k interdisciplinárním přesahům v strukturalismu i poststrukturalismu. Diferenci, která mezi těmito systémy nastává, pak shledávám ve formě, v jaké je utvářena modelová struktura, která má v původním strukturalismu roli univerzálního rámce.

Důsledky dosavadního výkladu lze shrnout tak, že poststrukturalismus je vymezen v návaznosti na původní myšlenku systémové teorie jazyka tj. strukturalismu. Prvky tohoto systému jsou definovány relacemi. Tento princip je projektován mimo jazykovědu a získává tak interdisciplinární přesah. Zásadním momentem, který tvoří rozdíl v teoriích

⁴⁸ HAUER, T. *S/krze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum, 2002. str. 27.

⁴⁹ PEREGRIN, J. *Význam a struktura*. Praha: OIKOYMENH, 1999. str. 34

⁵⁰ FRANK, M. *Co je neostrukturalismus?*. Praha: Sofis, 2000. str. 41

jednotlivých myšlenkových směrů, je, že strukturalismus stále charakterizuje moderní snaha vytvořit univerzální, završený systém vědění. To stojí proti postmoderní pluralitě, která je právě pro poststrukturalismus příznačná.

V návaznosti na tato fakta vystupuje poststrukturalismus proti univerzálnímu pojetí lidské přirozenosti a možnosti nalézt v lidské mysli nějakou obecnou formu pro jazyk, potažmo způsobu dekódování vnějšího světa. „Poststrukturalisté především zpochybňují vědeckou ambici strukturalismu, která se snaží vytvořit vědeckou bázi pro studium kultury, pravdy a objektivní jednoty poznání... ..ostře vystupují proti tvrzení, že lidská mysl obsahuje vnitřní univerzální strukturu a že analýzou mýtu a jiných symbolických forem lze vysledovat invariantní vztah mezi kulturou a přírodou, potažmo definovat lidskou přirozenost.“⁵¹

Jazyk má v obou rozebíraných teoriích svou roli jako epistemologický nástroj, konstituční jednotka individua i společnosti a také jako způsob reflexe sama sebe i okolního světa. V rámci klasického strukturalismu, charakterizovaného jednotou, však pouze samotný strukturální systém rozhoduje o tom, co je nutné i možné. Dominantní režim řeči, produkovaný tímto typem diskursu, se ustanovuje skrze moc institucí, v rámci nichž je subjekt pouhým produktem systému a slouží k jeho udržení a reprodukci. Poststrukturalismus přichází s požadavkem rozbití diktatury označujícího, jež formuluje dominantní režim řeči, a nutností uvědomit si neustálý střet významů, které jsou skrze totalitářské tendence moderního myšlení dogmaticky vnucovány.

V návaznosti na toto rozlišení vymezují i různé mody fungování etiky. Etiku moderní – „strukturalistickou“ – univerzální a statickou, vedle etiky postmoderní – „poststrukturalistické“ – pluralitní, dynamické. V prvním případě má etika, stejně jako samotný znak, arbitrární charakter, tj. rozlišení dobrého a zlého je klasifikováno vnějším zákonem. V druhém případě však dochází k proměnám uvnitř vztahů, určujících samotnou povahu znaku. Tato etika reflektuje vnější pravidla, klíčové však není jejich uplatnění, ale proměna a vývoj.

Z tohoto principu kladu jako hybnou sílu pro naplnění principů postmoderní etiky jedince – lidskou bytost reflektující společenská pravidla. Tento jedinec – subjekt jazyka,

⁵¹ Parafráze - HAUER, T. *S/krze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum, 2002. str. 31

je podobně jako poststrukturalistický subjekt, subjektem rozštěpeným a nearbitrárním⁵². Tento myslící subjekt by měl být schopen používat nástroje a taktiky pro vlastní proměnu a vývoj, analyzovat svou pozici vůči fungování vnějšího světa i pozici, kterou zaujímá ve vztahu k sobě samému. Aplikaci principů postmoderní etiky pak budu v poslední tematické kapitole soustředit právě na sebereflexi a stylizaci vlastního bytí.

Dříve než však začnu tuto koncepci rozvíjet a specifikovat interpretační oblast svého zájmu, vrátím se zpět k linii výkladu, která k tomuto tématu směřuje. Od abstraktu poststrukturalistické teorie nejprve přejdu k výkladu konkrétních autorů a jejich díla. Budu zde demonstrovat doposud postulované poznatky a na základě konkrétních tvrzení se budu v další tematické kapitole věnovat pojetí subjektu.

Kapitolou 3.2 v rámci své práce komplexněji otevířu téma myšlení Michela Foucaulta. Soustředit se zde budu na jeho dílo Slova a věci. Mimo jiné i proto, že právě tato kniha je často předkládána jako důvod, proč je Foucault považován za poststrukturalistu. Na vybraných pojmech a tématech budu ilustrovat konkrétní teze poststrukturalismu samotného, ale také myšlenky, které budou podkladem pro další interpretaci tohoto autora.

V Kapitole 3.3 se budu věnovat představení obecných principů filosofie, kterou Deleuze a Guattari představují v díle Tisíc plošin. Komplexnost a charakter tohoto díla považuji za velice dobrý příklad postmoderního, respektive poststrukturalistického myšlení, a to jak v rovině obsahové, tak pro jeho samotnou formu, kterou je kniha napsána. Teorie jazyka, společnosti a subjektu, které zde autoři předkládají, jsou podle mého vhodnou protiváhou i doplňkem Foucaultova myšlení a kompozičně zapadají do myšlenky mé práce.

3.2 Slova a věci: Důvod proč byl Foucault proti své vůli nazýván poststrukturalistou

Jsem toho názoru, že dílo Slova a věci může v několika rovinách obohatit téma mé práce. Nehodlám vytvářet jeho interpretační resumé, ale vyzdvihnout několik jeho momentů, které považuji za určující pro Foucaultovo myšlení, a to především s ohledem na

⁵² Tuto koncepci budu komplexněji reflektovat v kapitole 4.2, při krátkém nastínění Lacanovy teorie subjektu.

téma, kterým se zabývám. Uvědomuji si také, že v celku Foucaultova myšlení sám autor postupně revidoval některé své názory. V návaznosti na to bych chtěl poznamenat, že pro další výklad nechápu myšlení Slova a věci jako nutně závazné, ale jako materiál pro další interpretaci a komparaci. Stejně tak výkladem děl z různých období Foucaultova myšlení poukazují právě na jeho proměnlivost a různé oblasti zájmu, které se ke konci jeho tvorby soustředí právě na etiku. Tematicky nejširší prostor tomuto autorovi věnuji také proto, že právě jeho teorii etiky jsem si vybral jako ústřední pro možnost navrhnout tzv. postmoderní etiku.

V této podkapitole, věnované poststrukturalismu, chci představit několik tezí, jimiž budu ilustrovat zařazení Michela Foucaulta do rámce tohoto myšlení. Dále pak chci ukázat, jak se v tomto díle střetávají elementární prvky z teorie strukturalismu a poststrukturalismu. V návaznosti na to uvedu některé pojmy a teoretické konstrukty, na kterých budu ilustrovat Foucaultovo pojetí dějin, vědění, moci a subjektivity, na něž budu navazovat v dalších částech své práce.

Strukturalistickou povahu díla lze sledovat na příkladu toho, jak Foucault propojuje kulturní, sociální, ekonomické a přírodovědné oblasti se systémem jazyka. Zde je patrné sepětí s již zmíněným Lévi-Straussem. „Rozšířil se názor, že Foucault zaujal místo vedle takových protagonistů strukturalistických výzkumů, jakými byli etnolog C. Lévi-Strauss, psychoanalytik J. Lacan a literární kritik R. Barthes. Psycholog J. Piaget však upozornil, že Foucaultův strukturalismus je bez struktur.“⁵³

Kromě orientace na jazyk, která byla Lévi-Straussovi a Foucaultovi společná, je možné si všimnout dalších dvou shodných prvků jejich myšlení. Prvním z nich je Foucaultem ohlašovaná „smrt člověka“ a Lévi-Straussovo vyřčené „rozpuštění člověka“. Druhým z nich je myšlenka o „nevědomých strukturách“⁵⁴, které tvoří kulturní podloží a od nichž jsou odvozeny vzory vědění. Tito, zdánlivě společní jmenovatelé ve výzkumu obou myslitelů, se však liší právě v základech, kterými lze definovat rozdílné pozice a cíle strukturalistického a poststrukturalistického myšlení.

⁵³ MARCELLI, M.; GÁL, E. *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa, 1991. str. 31

⁵⁴ Termín nevědomé struktury je definován přímo Lévi-Straussem, nikoli Foucaultem, proto jej píšou v uvozovkách. Nedefinuji tuto teorii zcela přesně, ale pouze rámcově, jako srovnání s Foucaultovým pojmem epistémé, abych mohl ilustrovat rozdíly v teoretických východiscích obou autorů, týkajících se obdobného tématu.

Foucault ohlašuje nevyhnutelnou smrt člověka, protože tvrdí, že člověk je pojmovou konstrukcí, spjatou s oblastí tzv. humanitních věd. Poukazuje na to, že s příchodem člověka dochází zároveň k jeho rozštěpení, které je určující pro jeho roli ve světě. „Člověk se tedy vynořuje nejen jako subjekt a zároveň objekt vlastního vědění, ale dokonce mnohem paradoxněji jako organizátor divadla, v němž vystupuje.“⁵⁵

Pojetí lidské bytosti jakožto člověka jej zasazuje do sítě vztahů, kterou Foucault specifikuje ve své analytice konečnosti, kterou se budu v rámci této kapitoly ještě také zabývat v podkapitole 3.2.1. Záměrem je zde ukázat, že lidská bytost, definovaná jako člověk, je přísně deterministicky vymezený konstrukt moderní doby, která je pouhou epochou v diskontinuitních lidských dějinách. „Jsme tak oslepení čerstvou zřejmostí člověka, že jsme si neuchovali ani vzpomínku na dobu, kdy existoval svět, jeho pořádek, lidské bytosti, ale ne člověk.“⁵⁶ Ohlašovaná smrt člověka u Foucaulta má především otevřít prostor pro vědecké poznání, které bude schopné udržovat neustále otevřený dialog her pravdy bez nároku vytvořit univerzální model vědění.

Lévi-Strauss oproti tomu se svou tezí o rozpuštění člověka omezuje pouze na nespokojenost s tím, jak lidskou bytost definuje současný západní vědecký diskurs. Jeho aspirace tedy není zrušit snahu o univerzální vědění, ale pouze zvolit odlišné nástroje a strategie, které umožní nalézt podstatu vědění a definovat pilíře lidské přirozenosti. „Rozplynutí či rozpuštění obecné ideje člověka se tedy týká pouze té koncepce lidství, která je nelegitimním zobecněním některých rysů naší civilizace. Strukturální antropologie má za cíl odhalit právě to, co je lidskému duchu univerzální, tj. dospět k takovému pojmu lidství, který by nediskriminoval žádnou z jeho kulturních forem.“⁵⁷

To, jak je možné kulturní teorii Lévi-Strausse definovat v reflexi na strukturalistické principy, jsem již uvedl v kapitole 3.1, kde hlavní roli hrály právě ony universalistické snahy. Ty jsou v posledku určující i v rozdílu mezi ním a Foucaultem, ve způsobu nahlížení zmíněných „nevědomých struktur kultury“ vymežujících vzory vědění. „Lévi-Strauss usiloval nalézt univerzální a invariantní kód, který by mohl vysvětlit veškeré projevy kultury... ..Na druhé straně vidíme, jak drasticky se Foucaultova teze o

⁵⁵ DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 63

⁵⁶ FOUCAULT, M. *Slová a věci: Archeológia humanitných vied*. Bratislava: Kalligram, 2004. str. 329

⁵⁷ ŠVEC, O. *Strukturální antropologie a „konec člověka“*. ACADEMIA[online]. Academia © 2013 [cit. 14. 10. 2012] Dostupné z: http://www.academia.edu/555699/Strukturální_antropologie_a_konec_cloveka

„archeologické“ diskontinuitě a různosti bloků epistémé přiči základním intencím tohoto strukturalismu, jak je takřka rozsekává.“⁵⁸

Pojem epistémé Foucault definuje tím, jak jej v konkrétních kontextech užívá napříč kapitolami celé knihy *Slova a věci*. Ukazuje na dva velké zlomy ve vědě západní civilizace, které se odehrály mezi epistémé renesanční a klasickou, klasickou a moderní. V rámci těchto zlomů pak vykládá, jak se měnil vědecký diskurs i samotné chápání světa a lidské bytosti. Hlavní oblasti, v nichž zkoumá tyto změny, jsou práce, život a jazyk.

Epistémé by se dala v jistém ohledu přirovnat ke kuhnovskému paradigmatu⁵⁹, přičemž je třeba si uvědomit rozdíl mezi těmito pojmy. Epistémé je charakteristikou dané epochy, v jejímž rámci může existovat celá řada paradigmat. Paradigma je zde mnohem konkrétnější, vztahuje se výhradně na vědecké poznání a uvádí jej v určitý řád. Na rozdíl od epistémé, která je definována jako sama schopnost poznávat v rámci oněch modelů i mimo ně, jde o komplexní způsob nazírání světa.

Epistémé je určitou diskursivní formací, v níž je jedinec zasazen do sítě vztahů, které určují jeho vědění, v jejichž rámci se může rozvíjet. Foucault tento princip ilustruje také ve *Zrození kliniky* na příkladu toho, jak medicína při výzkumu nemocí začala až v osmnáctém století aplikovat patologický výzkum. Nepřičítá to však Bichatovi jako konkrétnímu vědci, který odstartoval tuto éru. Poukazuje na tento počín jako na důsledek proměn společnosti, její konstituce a sebezpojetí v rámci sítě sociálních institucí. „V dějinách vědy nebo v dějinách myšlení jsme kladli větší důraz na individuální tvorbu, opomíjeli jsme a nechávali ve stínu tato společná všeobecná pravidla, jež se nezřetelně projevují v každém vědeckém objevu, v každém vědeckém vynálezu a dokonce v každé filosofické inovaci“⁶⁰

V návaznosti na to bych uvedl citaci z díla Wolfganga Welsche, který epistémé a potažmo celé dílo *Slova a věci*, popisuje téměř jako učebnicovou ukázkou toho, jak byla narýsována hranice mezi strukturalismem a poststrukturalismem. „V prvním kroku byl Foucault perfektním strukturalistou, který vyložil synchronní homogenitu zdánlivě tak rozdílných forem vědění jako je nauka o zkamenělinách a merkantilismu, avšak tento výklad mu sloužil pouze k tomu, aby ve druhém kroku prolomil meze strukturalistického

⁵⁸ WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994 str. 60

⁵⁹ Kuhn „Struktura vědeckých revolucí“ Termín paradigma jako model vědění, teorií a metodiky určitého období.

uvažování: v diachronním sledu bloků epistémé vládne nepřekročitelná heterogenita. Takto v kontextu začínajícího ještě strukturalisticky odstartovala kariéra „poststrukturalismu“. Protože poststrukturalismus je právě tím proudem, který se od strukturalismu – jenž se domnívá, že každou diferencí lze překročit směrem k jednotě – odděluje myšlenkou nezrušitelné difference.⁶⁰ S ohledem na etiku je třeba si všimnout právě pomíjivosti komplexních pravidel, toho, že vnější normativní pravidla jsou jen dočasná a cílem není najít matici, umožňující jejich univerzální aplikaci.

V následující podkapitole se budu věnovat tomu, jak ve Slovech a věcech Foucault problematizuje termín „člověk“, kterým označuje lidskou bytost pouze v rámci tzv. moderní epistémé. Podkapitola přináší jeden z možných Foucaultových pohledů na subjektivitu, v souvislosti s ní poukazuje na problematiku koncepce humanitních věd. Závěrem 3.2.1 také krátce poukazuje na vývoj Foucaultovy metody od archeologie směrem ke genealogii.

3.2.1 Analytika konečnosti: Člověk – subjekt v moderní epistémé.

Princip analytiky konečnosti přichází společně se zhroucením klasické epistémé a nástupem moderní. Princip reprezentace, který byl pro klasickou epistémé charakteristický ve způsobu, jímž byl poznáván a dekodován svět, pozbývá své platnosti. Jazyk již nereprezentuje přirozenou skutečnost světa. Člověk sám je tvůrcem reprezentací a zkoumá obsahy vlastní produkce. V této chvíli přichází na místo analýzy reprezentace analytika. Pozitivní diskurz moderní epistémé se ujímá vědění o člověku a vyslovuje se k jeho konečnosti, avšak zároveň zakládá paradox definováním vývoje, jímž má člověk směřovat. „Konečnost člověka se ohlašuje – a to naléhavě – v pozitivním vědění; víme, že člověk je konečný, když poznáme jeho anatomii mozku, mechanismy výrobních nákladů a systém indoevropského času... ...toto první odhalení konečnosti je, pravda, nestálé; nic mu neumožňuje se při něm zastavit, možno dokonce předpokládat, že slibuje tu samou nekonečnost, kterou podle aktuálních systémů odmítá.“⁶¹

Foucault tento projekt moderní epistémé odmítá společně s novou koncepcí humanismu a snaží se ukázat na úpadkovou podstatu tohoto systému, který chce lidskou

⁶⁰ WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994 str. 60

⁶¹ FOUCAULT, M. *Slová a věci: Archeológia humanitných vied*. Bratislava: Kalligram, 2004. str. 321

bytosť definovať a pochopiť ako človeka. Celá rada problémů podľa něj pochádza z toho, že konečnosť je kladená ako zdroj omezení i ako elementárny metóda získaváňí faktů. V tzv. analytice konečnosti pak formuluje argumentační strategie základných problémů moderního věděňí a metodiky výzkumu z týchto princípů plynoucí. „Kdyby se všechny možné permutace humanistického systému myšleňí plně rozvinuly, dalo by se předpokládat, že se objeví tři dvojice (které Foucault nazývá transcendentální/empirické, cogito/nemyšleňé a ústup/návrat počátku), charakteristické pro modus bytí človeka a také pro antropologický diskurs, jež se pokouší umožňit teorii tohoto duálného modu bytí.“⁶²

První z uvedených dublet, charakterizujících bytí človeka, předpokládá transcendentální skutečnost, která má být následně poznávána empirickou zkušeností. Človek sám je v této skutečnosti, zahrnující kulturní a historický kontext, transcendentálním faktom, zařazeným mezi ostatní fakta, a je empiricky studován na základě předpokladů věděňí, které jsou v rámci této transcendence definovány. Podmínky možnosti věděňí jsou tedy empirickou formou, jež má být naplněna transcendentálním obsahem. Schopnosť empirie je závislá na možnosti definovat lidskou přirozenost, dekodování transcendentálna pak na předpokladu nějaké pravdy, jež existuje sama o sobě a zakládá fenomén človeka jako historický fakt. Problém této dublety Foucault vidí v tom, že „toto zdvojení ukazuje, jak se v nekonečných oscilacích vytváří korespondence mezi tím, co je dané skutečnosťí a tím, co jí umožňuje.“⁶³ Proto také říká, že při snaze o poznáňí je třeba vytvořit adekvátnější teorii, než kterou formuluje moderní antropologický diskurs.

Druhá dubleta - cogito a nemyšleňé, poukazuje na paradox, že človek sám, ačkoliv je zdrojom všeho inteligibilního - jakožto racionální cogito, nemůže vysvětlit svět, v němž se nachází, tj. to, co je nemyšleňé. Problém spočívá v tom, že zařazením subjektu poznávajícího svět do světa samotného neumožňuje vytvořit z něj samotného objekt poznáňí. Pretože poznávající subjekt je takto objektivizován, zůstává zde vždy určitá meze toho, jak poznať sám poznávající proces, který je vždy nemyšleňý, tj. mimo racionální konstrukt epistemologického procesu. Z tohoto principu podľa Foucaulta plyne také nemožnosť v moderním myšleňí formulovať etiku. Človek totiž buď konstruuje a následně objektivizuje etické hodnoty a klade je pak jako předmět racionálního poznáňí, nebo pristoupí na nastolený řád v jeho nepoznatelné povaze jako to, co je nemyšleňé a

⁶² DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 67

⁶³ FOUCAULT, M. *Slová a veci: Archeológia humanitných vied*. Bratislava: Kalligram, 2004. str. 342

bude jej dogmaticky dodržovat. „Podle logiky tohoto pojetí jsme tedy buď objekty hnanými nejasnými nutkáními, nebo jasnými subjekty, které mohou jednat pouze arbitrárně.“⁶⁴

Třetí dvojicí je princip, na němž se člověk snaží své poznání uchopit na základě historie, kterou si sám připisuje, a která ho zformovala do současného stavu – dubleta ústup a návrat počátku. Tj., poznání současnosti je poznáním bodu, který je produktem vývoje, u něhož je nutno předpokládat jistý počátek. Tento počátek je od stavu, který je pro poznání výchozí, oddělen právě tím, že nepodléhá již danému poznávacímu systému. Počátek je nedostupný právě proto, že veškerý regres naráží na fakt, že poznávané již začalo. Člověk je tedy bytostí bez počátku, počátek je jazyku, který ztratil svou transparentnost, nedosažitelný. Moderní člověk nemá historii, která má počátek, ale historii, která sama sebe črtá vzhledem k okamžiku dějin, v němž se nachází. Tím člověk získává pozitivní jistotu i o své konečnosti. „Tímto znovuodhalením konečnosti při zkoumání počátku uzavírá moderní myšlení velký čtyřúhelník, který začalo načrtávat, když se na konci 18. století začala rozvracet celá západní epistémé: spojením pozitivit s nekonečností, zdvojení empirického v transcendentálním, stálý vztah mezi cogitem a nemyšleným, ústup a návrat počátku určují pro nás způsob bytí člověka. Od 19. století reflexe usiluje filosoficky založit možnost vědění na analýze tohoto modu bytí a už ne na analýze reprezentací.“⁶⁵

V poslední fázi tohoto výkladu bych pak chtěl ještě poukázat na dva body, v nichž Foucault kritizuje moderní myšlení. Zaprvé kritizuje snahu definovat lidskou bytost jako člověka a postavit jej jako výchozí bod poznání a na základě jeho domnělé přirozenosti dešifrovat vědění o okolním světě. Zadruhé kritizuje metodu založenou na pozitivismu a univerzálních snahách o exaktní vědění.

K prvnímu bodu uvedu následující citaci: „Moderní člověk se pokusil vytvořit objektivní a neutrální obraz světa. Dnes, když se odhodlal poodstoupit od tohoto obrazu, zjišťuje, že to co vytvořil, je racionalisticky stylizovaný portrét jeho vlastní kultury. Tento proces formování vztahu člověka ke světu a k sobě je procesem, v průběhu kterého se člověk stává subjektem.“⁶⁶ V tomto tvrzení je patrný zmíněný fakt, že v moderně je lidská

⁶⁴ DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 74

⁶⁵ FOUCAULT, M. *Slová a věci: Archeológia humanitných vied*. Bratislava: Kalligram, 2004. str. 342

⁶⁶ MARCELLI, M.; GÁL, E. *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa, 1991. str. 18

bytost člověkem, který v reflexi na své bytí a svou historii omezuje své vědění pouze na odhalení tohoto vyprodukovaného světa a sebe sama jako jeho neoddelitelné součásti. V rámci toho procesu se pak stává člověk subjektem. Zde bych chtěl poukázat na víceznačnost tohoto pojmu a jeho potřebu chápat jej v konkrétním kontextu. Obecnou problematikou termínu „subjekt“ se zabývám v rámci kapitoly 4. V této kapitole také poukazuji na proměnlivost chápání tohoto pojmu u samotného Foucaulta, různé mody subjektivace, které se objevují ve Foucaultově díle, uvádím v podkapitole 4.3.

Co se týče druhého bodu kritiky moderního myšlení, Foucault uvádí potřebu nastolení nových metodických vědění, tj. probudit se v první řadě z tzv. „antropologického spánku“. „Všem, kteří stále chtějí hovořit o člověku, o jeho vládě a jeho osvobození, všem, kteří kladou otázku po podstatě člověka, všem, kteří z něho chtějí vycházet, aby našli pravdu... ..kteří myslí tímto všem těžkopádným a překrouceným formám reflexe není možné oponovat jinak než filosofickým a tedy z části mlčenlivým smíchem.“⁶⁷

Metodickým vymezením proti antropologickému je pro Foucaulta tzv. archeologie vědění. Ve stejnojmenné knize tedy Archeologie vědění dále specifikuje metodu, která by překonala problémy vědeckého diskursu moderního myšlení. Mezi metodikou Slova a věci a metodou, jak ji Foucault definuje v Archeologii vědění, lze pozorovat jistou návaznost konceptuální, předmět zájmu obou děl však nabývá rozdílných konotací a pohled na metodu samotnou prošel řadou změn.

Foucault ve své tvorbě metodická východiska archeologie nikdy zcela neopustil, neklade však archeologii vědění jako metodu, která je schopna vyřešit všechny dosavadní problémy a rozpory. „Teprve v závěru Archeologie, kde Foucault uvažuje o možnosti, že archeologie možná nakonec není bezrozpornou a autonomní disciplínou, jak původně doufal, poznamenává, že v takovém případě problémy, o kterých pojednává, a nástroje, které předkládá, by mohly být uchopeny jinde, jinak, na vyšší úrovni nebo odlišnými metodami.“⁶⁸

Společně s metodou archeologickou Foucault později formuluje pravidla genealogie. Ačkoli se definice a užití těchto metod strukturně překrývají, lze mezi nimi formulovat také rozdíly. „Foucaultovy poznámky k rozdílu mezi archeologií a genealogií jsou obecně

⁶⁷ FOUCAULT, M. *Slova a věci: Archeológia humanitných vied*. Bratislava: Kalligram, 2004. str. 348

⁶⁸ DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 165

spíše vágní a matoucí. Nástroje použité při aplikaci obou metod jsou s ohledem na záměr a účel v podstatě tytéž. Pokud se ale archeologie zaměřuje na úroveň toho, čím jsou podmíněny odlišnosti a podobnosti ve vědě, tak pro úroveň na níž jsou řízeny produkce organizovaných forem vědění, je třeba vsadit spíše na genealogii. Genealogie klade přesně tu samou otázku po podstatě vědění a kultury, ale Foucault zde popisuje důvody pro rozlišení pravdy a nepravdy na základě mechanismů moci.⁶⁹ Z této citace je tedy patrné, že i v dalším výkladu týkající se problematiky etiky a subjektu, bude mít určující roli především metoda genealogická.

Rozlišení pravdy a nepravdy, lze chápat také jako rozlišení dobrého a zlého, což je určující pro kodifikovanou etiku. Mechanismy, kterými se tento kód ustanovuje v lidské mysli, budu popisovat v tematické kapitole 4. V návaznosti na Foucaulta se budu zabývat především interpretací knihy *Dohlížet a trestat*, kde je popsán vývoj technik pro disciplinaci a normalizaci subjektu. Podkapitola věnovaná Lacanovi ukazuje, jak tento mechanismus lze chápat v rovině individuálního vývoje, člověk přijímá skrze rodinné zázemí jazyk a s ním i mechanismy vnějšího řádu. Podkapitola věnovaná *Tisíci plošinám*, tento problém řeší z hlediska metodického přístupu k jazyku, kdy společenské mechanismy formují, definují lidskou bytost na základě despotických sémiotik označujícího a subjektivace.

Následující podkapitola 3.3 nemá na 3.2 přímou kontinuální návaznost. Vztahuje obecně k tématice poststrukturalistické teorie tj. rámci kapitoly 3. a má přímou vazbu především na výklad podkapitoly 4.2. Podkapitoly 3.2 a 3.3 odhalují různé perspektivy výkladu tématu nadřazené tematické kapitoly. Stejnou strategii výkladu používám ve vztahu kapitol 4.1, 4.2, 4.3, k nadřazené kapitoly 4.

3.3 Kapitalismus a schizofrenie: Tisíc plošin jako modelové dílo poststrukturalistického myšlení

Tuto podkapitolu jsem vložil do své práce jako úvod a rámcové vymezení ke knize *Tisíc plošin*, z níž budu interpretovat vybrané pasáže jako příspěvek k teorii subjektivity. Dále pak proto, abych ukázal na řadu momentů, pro které toto dílo považuji za počin

⁶⁹ MICHEL-FOUCAULT.COM [online]. Clare O'Farrell © 2007 [cit. 15. 10. 2012] Dostupné z: <http://www.michel-foucault.com/concepts/>

postmoderního, potažmo poststrukturalistického myšlení. Kniha toto vymezení splňuje nejen z ohledu obsahového a tematického, ale také formou, již je myšlení podáváno. „Snad jsou ale Deleuze a Guattari nejpostmodernější ve své vlastní praxi filosofů, neboť jejich díla jak vyjadřují, tak realizují myšlenky stávání se, rozdílnosti, mnohonásobnosti a heterogenity. Je tomu tak obzvláště v tisících plošinách.“⁷⁰

Kniha Tisíc plošin je druhým dílem svazku Kapitalismus a schizofrenie. První díl s názvem Anti-Oidipus, je zaměřen na kritiku Freudovy psychoanalýzy, potažmo pozdější strukturální reinterpretaci J. Lacana. Deleuze a Guattari vidí psychoanalýzu jako jistou metamorfózu starých pořádků, pramenící z křesťanské tradice, která produkuje mocensky podřízená individua, toužící po fašistickém podrobení. „Jestliže odvalíme z cesty oidipovský balvan, pak se kniha stává jistým druhem pokračování jiného odvážného podniku, útoku na křesťanství a stádnost v Nietzscheho Antikristu. Práce ukazuje, že psychoanalýza byla, je a bude čímsi jako velmi dobře ustavenou „církví“... Člověk zde nalézá slast z rezignace, kterou si dobrovolně ukládá. První mezi kněžími je nyní psychoanalytik... takový stádní instinkt má svůj původ v touze být vede a ovládan, mít pána. Taková touha, pojící se se jmény Hitlera, Mussoliniho a fašismu, v nás pracuje stále a je hlavní příčinou naší současné nemoci.“⁷¹

Ohledně rámcového vymezení je pak třeba poznamenat, že typický oidipovský rodinný model založený na represí touhy⁷² je spjat s kapitalistickou produkcí, která tento systém reprodukuje na principu redukce a tvorby hodnot. V souvislosti s tím autoři knihy zavádějí pojmy deterritorializace a reteritorializace.⁷³ Deterritorializace je proces, v němž jsou narušeny pevně zavedené společenské kódy a mocenské vztahy, aby mohly být v pohybu reteritorializace znovu zavedeny v odlišné formě, kdy jejich struktura i význam můžou být ve vztahu k té původní zcela indiferentní. „Kapitalismus je tedy cynický systém, který se při svém fungování neopírá o nic posvátného a současně je to systém s největší represí touhy, jaký lidstvo kdy zažilo. Příčinou této represe je to, že deterritorializaci provází permanentní reteritorializace, proces přesměrování touhy

⁷⁰ BERTENS, H.; NATOLI, J. *Encyklopedie postmodernismu*. Brno: Barrister a Principal 2005. str. 99

⁷¹ HAUER, T. *S/krze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum, 2002. str. 167

⁷² U dítěte, které je nespoutaným egem toužícím po matce, je otcovým zákazem ustaven represivní kontrolní aparát – superego.

⁷³ Pojmy jsou v jejich filosofii jistým abstraktem, který používají v celé řadě případů, aby tak vyjádřily dynamiku procesu změny a stávání se. Jde o mechanismus rozkladu původního pořádku a zavedení pořádku nového. Tento proces je neukončený, stálý a probíhá jako vzájemné ovlivňování účastných prvků. Na tomto principu je založena evoluce přírodních a společenských struktur a událostí, ale například také tvorba filosofických pojmů.

k tomu, aby soustavně vytvářela stále nová umělá teritoria (vlast, peníze, politická strana, akademie věd, atd.), aby se vkládala do mocenských struktur a institucí, či usilovala o pocty a slávu, tedy aby se ztotožnila se stádními identifikacemi, jež nabízejí různé skupiny a jejichž rysem je touha mít pána.⁷⁴

V kontextu práce má tento exkurz týkající se knihy *Anti-Oidipus* trojí význam. V první řadě jde podle mého o vhodnou ilustraci toho, jak Deleuze s Guattarim přistupují k problematice moci, potažmo pak ke způsobům, jak se společensky reprodukuje. Dále je v tomto příspěvku obsažen náčrt pojetí subjektivity, což je téma, kterým se budu v reflexi na jejich myšlení dále zabývat v kapitole 4. V neposlední řadě jsem tak vyložil vztah k názvu svazku a také určitý úvod k jeho druhému dílu, *Tisíc plošin*. Jeho výkladem nyní navážu.

Jak napovídá již název knihy, samotné její členění má svůj vlastní systém. Kniha je jistou aplikovanou formou postmoderního myšlení. Jde o sbírku patnácti plošin, které je možné číst v libovolném pořadí, kde každá z nich obsahuje jistou „rovinu konzistence“ a navzájem spolu souvisejí na základě „disjunktivní syntézy“. „Každá plošina je tedy v podání Deleuze a Guattariho místem imanence, vrstvou vstupující do komunikace spojení s jinými plošinami. Každá plošina tedy kombinuje své stavební prvky, přičemž vytváří jistou úroveň soudržnosti. Soudržnost zde neznamena homogennost, leč udržet pohromadě nesourodé.“⁷⁵

Myšlení díla je decentralizované, neuznává hranice, je založené na mnohosti, sporu a je nutné jej chápat v neustálém pohybu jako předmět nepřetržité změny. Tento typ myšlení je z větší části totožný s tím, co sami nazývají nomádstvím. „Nomádské myšlení se neuzavírá do hledání řádu, nespočívá v hledání identity, je vedeno rozdíly. Nomádská distribuce vytváří své koncepty nikoli proto, aby zachytila stálost, jednotu či věčnou formu, ale proto, aby zachytila proměnlivost stavů.“⁷⁶

Samotná praxe při psaní knihy má tento charakter, což je rozměr tvorby, který by se podle mě dal charakterizovat právě pojmem „postmoderní“. „Pro Deleuze a Guattariho spočívá prostředek vytváření a uskutečnění mnohonásobnosti v takovém společném psaní, jež nemá ve filozofii precedens. Dozvídáme se, že se při psaní *Tisíce plošin* střídali.

⁷⁴ HAUER, T. *S/krze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum, 2002. str. 173

⁷⁵ Tamtéž. str. 181

⁷⁶ HAUER, T. *S/krze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum, 2002. str. 179

Napsali sem větu, tam odstavec či stránku, přičemž mezi plošinami skákali; zároveň již revidovali, zanechávali ovšem všude stopy vzniku textu.⁷⁷

Deleuze a Guattari v rámci svého výkladu definují celou řadu pojmů, čerpají inspiraci z rozdílných vědních disciplín a diskursů jako je biologie, geologie, matematika, fyzika, lingvistika a další. Příkladem může být následující citace: „Nemluvíme o ničem jiném, než o multiplicitách, liniích, stratech a segmentaritách, o liniích úniku a intenzitách, strojových uspořádáních a jejich rozličných typech, tělech bez orgánů, jejich výstavbě a selekci, o rovině konzistence...“⁷⁸ Záměrně jsem uvedl citaci, kde jsou zmíněny často užívané pojmy. Některé z nich budou v rámci mé práce předmětem výkladu, smysl některých nechávám zaznít v kontextu výkladu a k některým se nebudu mít možnost ani vyjádřit kvůli komplexnímu rozsahu díla.

Naopak pojem, který považuji za ústřední, od kterého se odvíjí definice myšlení, které Deleuze s Guattarim v této knize předkládají, jeden z určujících motivů, na jehož základě navrhuji koncepci postmoderního potažmo poststrukturalistického myšlení ve své práci, je pojem „rhizom“. Termín rhizom má svůj původ v biologii a znamená oddenek. Tento koncept se stal pro Deleuze a Guattariho zdrojem rozsáhlé metafory, definující povahu fyzických i psychický jsoucen, společnosti, kultury i všech jejích projevů a vztahů. Rhizomatické myšlení, které je na tomto konceptu založené, pak kladou do opozice k myšlení arborescentnímu, tedy stromovému.

Vymezení mezi arborescentním a rhizomatickým je vymezení jednoty pro mnohosti a na základě této teze se rozvíjí vymezení dvou i více obrazů světa a společně s nimi tedy i jazyka, komunikace, informace, knihy, těla a přírody. „První typ knihy je kniha-kořen. Strom je již obrazem světa nebo kořen obrazem světa-stromu. Je to klasická kniha, završená organická interiorita, označující a subjektivní (strata knihy). Kniha napodobuje svět, tak jako umění a přírodu: pomocí postupů, jež dovádějí do konce, co příroda nemůže nebo již nemůže dovést. Zákon knihy je zákon reflexe, Jednoho, které se stává dvojím.“⁷⁹

V této citaci je obsažena myšlenka, která se vymezuje proti jednotě a snaze o její završení, ale také konceptu, která tuto jednotu zdvojuje na základě binární logiky, tato dichotomie se však vždy vztahuje k jednomu a netvoří tedy mnohost v pravém slova

⁷⁷ BERTENS, H.; NATOLI, J. *Encyklopedie postmodernismu*. Brno: Barrister a Principal 2005. str. 99

⁷⁸ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Tisíc plošin*. Praha: Herman a synové, 2010. str. 11

⁷⁹ Tamtéž. str. 11

smyslu. Tento princip je vytýkán moderní lingvistice, potažmo strukturalismu a vymezuje se například i proti Chomského teorii syntagmatického stromu⁸⁰. „Stromovitá struktura tvoří vertikální, hierarchickou, rozvětvenou totalitu (jednotu), která obsahuje vnitřní limity a omezení, jež regulují vztahy mezi jednotlivými komponenty.“⁸¹

Rhizom je ze své podstaty mnohostí a procesem⁸², který nemá stanovený hierarchický řád, nevztahuje se k žádnému centru, ani unifikované struktuře. Rhizom sám je ve své dynamice divergentním vývojem, nesystematicky a diferenciovaně. „Rhizom sám nabývá nejrůznějších forem, od širokého povrchového větvení do všech směrů, až po ztuhnutí v hlízách a cibulích.“⁸³ Ve struktuře může kterýkoli bod rhizomu vstoupit do vztahu s bodem libovolně odlišným. Ve vztahu k jazyku tento typ heterogenního spojování lze ilustrovat následně: „V rhizomu každá souvislost nutně neodkazuje na souvislost lingvistickou: nejrozličnější sémiotické řetězce jsou zde spojeny velmi různými způsoby kódování s řetězci biologickými, politickými, ekonomickými atd., čímž do hry vstupují nejen rozdílné režimy znaků, ale různé statusy věcí.“⁸⁴

Pokud bych měl rámcově shrnout toto krátké rozlišení ve vztahu k předcházejícímu výkladu, lze tvrdit následující: Tradice moderního myšlení používá pro zobrazení světa a jeho struktur metaforu stromu. Tato unifikovaná statická struktura vnucuje hierarchický univerzální centralizovaný řád. Tento řád formuluje principy označování a nárokuje si hegemonii v produkci významu. Deleuze s Guattarim proti této tezi jednoty staví mnohost a poukazují na nutnost jejího uskutečňování. Jejich dílo je praxí této mnohosti, která představuje rhizomatické myšlení, jež je procesem jejího uskutečnění.

Mým záměrem je na tomto systému ilustrovat také elementární rozdíly mezi myšlením moderním a postmoderním. Ačkoliv nelze jejich definici zcela ztotožnit s vymezením arborescentního a rhizomatického myšlení, existuje shoda v celé řadě bodů, jež tyto systémy určují, a jejich definice se tak ze značné části strukturně překrývají. Obdobný argument pak, myslím, mohu aplikovat i na přiřazení rhizomatických struktur k teorii poststrukturalismu. Rhizomatické myšlení jazyka totiž odmítá kontinuitu přechodu mezi konkrétní jazykovou událostí a jejím univerzálním kódem, což jsou charakteristiky

⁸⁰ Ten také začíná v bodě S a dále se větví na základě dichotomie.

⁸¹ HAUER, T. *S/krze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum, 2002. str. 183

⁸² „Rhizom není žádnou abstraktní entitou, ale názvem procesu.“ - HAUER, T. *S/krze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum, 2002. str. 183

⁸³ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Tisíc plošin*. Praha: Herman a synové, 2010. str. 13

⁸⁴ Tamtéž. str. 13

typické pro moderní strukturální pojetí jazyka. „Kdyby to tak bylo, existoval by mezi zákony jazyka (*langue*) a akty promluvy (*parole*) kontinuální přechod; jednotlivé události řeči by nikdy nebyly nic jiného než zvláštní případy, v nichž by se bez ztráty smyslu reprodukovalo všeobecně.“⁸⁵

Následující velká tematická kapitola navazuje na výklad podkapitoly 3.3 především jako konkrétním pohledem na subjektivitu v Tisíci plošinách - podkapitole 4.2 a reflektuje principy, které jsem popsal v 3.3. Nejprve však v podkapitole 4.1 nastiňuji některé momenty, které jsou určující pro Lacanovu teorii konstituce subjektu. Tímto výkladem jednak navazuji na zmínky o prvním dílu Kapitalismu a schizofrenie – *Anti-Oidipus*, ale jak jsem již uvedl, přináším tak pohled na subjekt jazyka z perspektivy individuálního vývoje.

4. Od termínu subjekt k teorii postmoderního subjektu

Pojem subjekt má svůj původ v latině jako slovo *subiectus* - vyjadřuje podřízenost, subjekt je pod vedením někoho druhého. V tomto slova smyslu je termín možné chápat ve vztahu k teoriím moci. V nejobecnějším rámci je „subjekt“ označení nějaké entity, která je odlišena od ostatních entit „objektů“ a to na základě vztahu, který chápe subjekt jako jistou formu vnitřní integrity, pro kterou subjekty od ní odlišné nabývají formu objektu. Ve filosofické teorii je v základě subjekt případem jedinečného bytí. Taková bytost je definována vlastnostmi vědomí a zkušenosti. Lidský subjekt, o kterém již napříště pak bude řeč, disponuje schopností vyšší míry sebe-reflexe a jsou u něj předpokládány rozvinuté mentální schopnosti.

Toto jsou vlastnosti, které ve své práci připisuji termínu subjekt v jeho nejobecnější rovině užívání. V rámci vyjmenovaných vlastností, které jsem zde subjektu připsal, určuji jeho specifitější význam v kontextu, anebo jej vymezuji v rámci konkrétního myšlenkového systému. V této kapitole navážu na dosavadní výklad, kde jsem vymezoval specifika postmoderního myšlení v reflexi na myšlení moderní.

⁸⁵ FRANK, M. *Co je neostrukturalismus?*. Praha: Sofis, 2000. str. 339

Záměrem této kapitoly je vysvětlit, jak lze v obou těchto systémech chápat pojem subjektu a v jakých konfiguracích v rámci nich nabývá. Na základě dosavadních předpokladů budu pracovat s vybranými pracemi autorů, abych vymezil obsah terminologického konstrukt „postmoderní subjekt“ a definoval předpoklady pro určení etiky, které budou s jeho teoretickými východisky kompatibilní.

Výklad k pojmu subjektivity jsem rozdělil do tří hlavních podkapitol. První z nich se věnuje práci J. Lacana, jehož teorie subjektu je syntézou psychoanalýzy a strukturalismu. V této kapitole bych chtěl ukázat, jakým způsobem je možné pohlížet na lingvistickou konstrukci subjektu. Specifika Lacanovy teorie také považuji za vhodný materiál ke komparaci s Deleuzem a Guattarim, jak jsem již uvedl v podkapitole 3.3 v reflexi na knihu *Anti-Oidipus*. Interpretaci zakládám pouze na sekundárních zdrojích k Lacanově teorii, důvod je ten, že tato podkapitola spíše argumentačně a tematicky doplňuje a rozšiřuje obsah práce, takže jsem se rozhodl výklad touto formou zjednodušit a objemově komprimovat.

V druhé podkapitole budu jako východisko interpretovat jednu z kapitol *Tisíce plošin* „Rok Nula - Tvářnost“. V rámci této podkapitoly budu pokračovat ve výkladu specifík rhizomatického stylu myšlení, představím mechanismy, jimiž se podle autorů formuje „moderní subjektivita“ a z této koncepce pak budu vycházet v kapitole 4.4 při vypracování teorému subjektivity postmoderní.

V závěrečné podkapitole se budu zabývat rámcovým vymezením moderní subjektivity u M. Foucaulta. Zaměřím se na teorie instituciálně fabrikovaného objektivizovaného subjektu, a to především s ohledem na dílo *Dohlížet a trestat*. Tato podkapitola je také jistým úvodem k poslední části práce, jejímž ústředním tématem je Foucaultova etika vztahu k sobě samému, kterou považuji za jeden z pilířů možnosti vypracovat etiku tzv. postmoderního subjektu. Terminologický konstrukt „postmoderní subjekt“ budu definovat na základě svých poznatků v podkapitole 4.4.

4.1 Jacques Lacan: subjekt jazyka.

Jak jsem již uvedl, základy Lacanova učení o subjektivitě vycházejí z psychoanalýzy a strukturalismu. Lacan navazuje na Freudovu teorii vývoje osobnosti, v níž hraje klíčovou roli teorie spojená s oidipovským komplexem a od základu ji přepracovává. Lacan odsouvá původní mechanisticko - biologický proces, který má svůj původ v pudovém určení lidské bytosti a jako určující prvek konstituce subjektu klade systém jazyka. S ohledem na to upravuje také Freudovu terminologii a zavádí terminologii lingvistickou. „Velmi obecně lze říci, že aspekty, jichž chce Lacan původní verzi psychoanalýzy zbavit, spočívají v „energetické“ a „biologizující“ tendenci, která se projevuje zejména ve Freudově teorii libida a pudu. Lacan bude naproti tomu klást neustále důraz na Freudovu teorii symboliky. Za účelem tohoto přepracování bude psychoanalýza uvedena do kontaktu s jinými disciplínami, především filosofií, literaturou a lingvistikou.“⁸⁶

Koncepce, kterou Lacan předkládá, není jen teoretickou revizí vývoje subjektu, ale poukazuje také na reálné důsledky pro výzkum psychiky a možnost aplikovat v psychoanalýze nabyté poznatky. Syntéza těchto dvou oborů ani jejich dynamická aplikace nejsou důvodem, proč je tento autor řazen mezi poststrukturalisty. Jak jsem uvedl již v dřívějším výkladu, i původní strukturalismus měl své mezioborové přesahy, jako v případě antropologie Lévi-Strausse.

Návaznost na původní strukturalismus je patrna především ve dvou bodech. Prvním z nich je umístění subjektu na pomezí řádů imaginárního, symbolického a reálného. Na základě těchto tří řádů Lacan představuje jak proces konstituce subjektu, tak samotné fungování psychického aparátu, které je u Freuda založeno na třech topikách⁸⁷. Druhým bodem je Saussurova dichotomická teorie znaku. „Své pojetí jazyka převzal Lacan od Ferdinanda de Saussura, který jej chápe jako seskupení dvojic označujících a označovaných, jejichž hodnota je určena jejich místem v systému diferencí.“⁸⁸

V tomto druhém bodě pak také přichází rozdíl, který je určující jak pro Lacanovu teorii subjektu, tak i jeho charakteristiky jako poststrukturalistického myslitele. Zatímco Saussurův znak má arbitrární charakter, u Lacana jsou oba komponenty znaku odděleny.

⁸⁶ FULKA, J. *Psychoanalýza a francouzské myšlení*. Praha: Herrmann a synové, 2008. str. 100

⁸⁷ Vědomí, předvědomí, nevědomí. Nevědomí je stejně jako u Freuda nepoznatelné a odcizené od vědomí. U Lacana jde o topiku totožnou se systémem jazyka.

⁸⁸ BERTENS, H.; NATOLI, J. *Encyklopedie postmodernismu*. Brno: Barrister a Principal 2005. str. 193

S ohledem na tuto rozpolcenost Lacan hovoří o dominanci signifikantu nad signifikacemi. Tento postoj je určujícím pro poststrukturalistické chápání znaku. Tuto tezi v obdobném kontextu formuluji v kapitole 3.1 a dokládám ji citací z knihy „S/krze postmoderní teorie“. Po tomto úvodním vymezení se budu věnovat konstituci samotného subjektu, jak jej Lacan pojímá.

V počátku konstituce subjektu hraje stěžejní úlohu sféra imaginárna. Imaginace je zde chápána jako proces sebeidentifikace a Lacan ji popisuje procesem, který nazývá „stádium zrcadla“. Tzv. stádium zrcadla je spojeno se ztrátou parciálních objektů a uvědoměním si celistvosti svého já. Vlastní celistvost si subjekt uvědomuje v rámci rozpoznání faktu, že ten druhý v zrcadle je on sám. Zrcadlové stádium není pouhou fází ve vývoji subjektu. Od započetí tohoto reflexivního procesu se ustanovuje struktura zkušenosti, kterou chápeme jako sféru imaginárna. „Lidská bytost vidí svůj skutečněný, celistvý tvar, přelud sebe sama, pouze mimo sebe... ..jde o iluzornost, o určitou fiktivnost, která sama vytváří „pravdu“ budoucího subjektu.“⁸⁹ Vzhledem k tomu, že svou celistvost nenacházíme v sobě, ale ve vnějšku, pak způsobuje chybění doprovázené touhou, která je při konstituci subjektu určujícím elementem.

Další vývoj, jak jej Lacan popisuje, je strukturální revizí oidipovského komplexu. Poté, co mechanismy, probíhající v rámci stádia zrcadla, zformují sféru imaginárního, dochází k ustavování symbolického řádu. „Vstup do symbolična je neodlučitelný od zkušenosti oidipovského komplexu.“⁹⁰ Touha dítěte po matce je pro Lacana primárním objektem sebeidentifikace a snahy o nalezení celistvosti ve vnějším světě na principu, který vedl k iluzi možné jednoty ve stádiu zrcadla. Touha dítěte po matce je potlačena rolí otce. Otec reprezentuje kulturu a jazyk, což jsou elementy, které dítě reálně situují ve světě. Mechanismus, v němž je dán prvotní zákaz a konstituuje zákon⁹¹ je spojen s ustavením „jména otce“.

Symbolický prvek „jméno otce“, který se v něm neustále zpřítomňuje, jako vnitřní autorita, je prvotním momentem v konstituci „dospělého“ subjektu. „Jméno otce má zakládající funkci s ohledem k ustavení symbolična. Vystupuje jako separační prvek, ale také jako místo zauzlení dvou dalších signifikantů, které jsou do značné míry koextenzivní:

⁸⁹ FULKA, J. *Psychoanalýza a francouzské myšlení*. Praha: Herrmann a synové, 2008. str. 105

⁹⁰ Tamtéž. str. 117

⁹¹ U Freuda vytvoření instance Nadjá, která přejímá úlohu vnějších kulturních mechanismů, jež kontrolují nevědomá hnutí ega toužící po naplnění bezbřehé slasti.

falického signifikantu a signifikátu kastrace.⁹² Tyto tři signifikanty jsou reprezentovány jistou absencí, chyběním. Tato absence umožňuje totiž strukturování dalších signifikantů. Symbolický prvek subjektu je díky tomuto prázdnému místu definován jako rozštěpený. S tím souvisí i nemožnost touhu po vlastní celistvosti naplnit.

Rozštěpení subjektu je tedy důsledkem v první řadě nenaplnitelné touhy po tzv. „malém druhém, malém **a**“, které je reprezentováno procesem naší sebeidentifikace ve stádiu zrcadla, druhým důvodem je ustavení signifikantů jména otce, falu a kastrace. Finální podoba subjektu, vztahující se k malému druhému jako nenaplnitelné touze se pak zobrazuje vzorcem: $\$ \langle \rangle a$ ⁹³

„Lacanův subjekt vzniká jako subjekt jazyka; je mu podřízený, zároveň je však i nadále pouze subjektem rozštěpeným: směr své touhy nachází jedině v jazyce, a přesto je jazykem ještě více oddělen od původního (nyní vytěsněného) hledání jednoty.“⁹⁴ K tomu třeba také dodat, že Lacan klade strukturu jazyka zajedno se strukturou nevědomí, jehož obsahy tvoří to, co je vytěsněné. Pokud ovšem nevědomí nepřijme některý z prvotních signifikátů a nedojde k vytěsnění obsahu, nastane tzv. „forkluze“ – odmítnutí. Odsud dochází kaskádovitým efektem k odmítání označujících a to vede podle Lacana k psychóze, tj. k neustavení rozštěpeného subjektu. „Paradoxně by se dalo říci, že psychopatickému subjektu chybí právě ono chybění, které je ustavováno paternálním signifikantem.“⁹⁵

Před uzavřením této kapitoly bych chtěl v tomto ohledu navázat kritikou, kterou Deleuze a Guattari vznesli proti Lacanově teorii subjektu vznášení v díle *Anti-Oidipus*. Výtka, kterou jsem uvedl v kapitole 3.3, se týkala toho, že neschopnost vyplnit touhu po chybějícím je hnacím motorem cynického kapitalismu. Ten vytváří neustále nová umělá teritoria hodnot, ke kterým se subjekt vztahuje a na základě nichž se člověk touží dobrovolně podrobit systému.

V souvislosti s tím nyní uvedu citaci, která vysvětluje, jakou pozici ve vztahu k touze zastávají Deleuze s Guattarim. „Deleuze a Guattari tradují touhu jako nespoutanou, volně plynoucí energii, kterou Freud charakterizuje jako libido, a Nietzsche jako vůli k moci. Jelikož je touha svou podstatou nevědomá, není nijak spjata s negací (neexistuje žádné

⁹² FULKA, J. *Psychoanalýza a francouzské myšlení*. Praha: Herrmann a synové, 2008. str. 118.

⁹³ Tamtéž. str. 137

⁹⁴ BERTENS, H.; NATOLI, J. *Encyklopedie postmodernismu*. Brno: Barrister a Principal 2005. str. 194

⁹⁵ FULKA, J. *Psychoanalýza a francouzské myšlení*. Praha: Herrmann a synové, 2008. str. 124

„ne“ v nevědomí), je indiferentní k personální identitě, tělesné imaginaci, nezávislá na lingvistickém systému. Touha je čistou rozmaností, neredukovatelnou na žádný druh jednoty.“⁹⁶

Lacanova teorie je přínosem pro mou práci zejména ve dvou hlavních oblastech. První z nich je skutečnost, že Lacan vytváří lingvistickou konstituci subjektu a osobnost člověka, potažmo kulturu, definuje na principu fungování jazykových struktur. Na základě toho vytváří prostor pro úvahu, jakou roli hrají jazykové struktury v definování lidské bytosti jako individua schopného svobodné volby a etického jednání. Specifika jeho lingvistické teorie pak také utvářejí pilíře, na nichž stojí poststrukturalistická teorie. Subjekt v poststrukturalismu se podílí v jazykovém diskursu na produkci významu a nepřijímá jej nutně jako arbitrární, a tedy subjekt není pouhou, diskursem definovanou, pozicí ve struktuře.

Dále pak Lacanovu teorii považují za vhodný doplněk a komparační východisko k myšlení Deleuze a Guattariho. V kontrastu s těmito mysliteli Lacanovu teorii jazykového subjektu a s ním spjatou touhu chápou jako poddanský vztah vůči despoticky nastoleným kulturním normám a produkci významu. Komparace těchto autorů tak potvrzuje rozpor obsažený výroku „Ať žije mnohé.“⁹⁷. Narážím na zmíněnou mnohost v produkci významů plynoucí z nearbitrárního znaku, která je typická pro Lacanův rozštěpený subjekt. V kontrastu s tím se na výtce Deleuze a Guattariho ukazuje, že mnohost nemusí nutně být garantem svobody a nezávislosti, jak se snaží v postmoderní teorii ukázat Lyotard.

Deleuze a Guattari nearbitrárnost znaku posouvají dál než Lacan „Nemůžeme udělit primát výrazu nad obsahem nebo naopak.“⁹⁸ Z pozice Tisíce plošin je Lacanovo myšlení stále myšlením arborescentním. V následující kapitole se proto pokusím ukázat další parametry myšlení rhizomatického, které svou podstatou umožňuje, v myšlení a jazyce, vyšší míru autonomie a svobody.

Než přejdu k dalšímu výkladu, který věnuji tomu vybranému příspěvku k subjektivitě a principům postmodernímu myšlení v Tisíci plošinách, chtěl bych připomenout jednu svou poznámku k poststrukturalistické teorii subjektu, kterou jsem uvedl v kapitole 3.1. Pojímat subjekt jako rozštěpený považuji za jeden z klíčů k tomu

⁹⁶ HAUER, T. *S/krze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum, 2002. str. 175

⁹⁷ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Tisíc plošin*. Praha: Herman a synové, 2010. str. 13

⁹⁸ Tamtéž. str. 104

chápat jej jako samostatnou entitu, schopnou rozvíjet sebe sama a získávat tak autonomii na vnějším řádu, který by jinak čistě arbitrárně určený subjekt zcela determinoval. Podle tohoto klíče pak také vykládám rozlišení univerzální kodifikované etiky a etiky založenou na sebereflexi a sebe-utváření.

4.2 Despotické označujícího a autorita subjektivity: Rok nula - Tvářnost

Pro vymezení pozice Deleuze a Guattariho vzhledem k subjektu a jazyku jsem si vybral jednu konkrétní část z Tisíce plošin, plošinu: Rok nula – Tvářnost. Důvodů, proč právě tuto pasáž, jsem shledal hned několik. Předně ústřední motiv, jímž je tvář, v sobě obsahuje řadu důležitých momentů, které odhalují hlavní linie knihy Tisíc plošin a zároveň tematicky zapadají do mé práce. Při definování abstraktního stroje tvářnosti se totiž setkávají osy dvou - sémiotiky, osy označujícího, s osou subjektivity. Tento abstraktní stroj tvářnosti pracuje na principu binárního rozlišení v rámci systému „bílá zeď – černá díra“. Celý tento konstrukt je spojen se západní kulturou, která je doposud charakteristická svým arborescentním myšlením.

V reflexi na tyto myšlenky i zde Deleuze s Guattarim formulují princip rhizomu, který přichází s uskutečněním mnohosti a skutečnou multiplicitou v myšlení. Na této koncepci bych chtěl dále specifikovat parametry rámcové definice postmoderního myšlení a přiblížit se k limitě odpovědi po možnosti etiky v rámci plurality a protikladnosti s tímto myšlením spojených. V neposlední řadě bych se také rád posunul k definování terminologického konstruktů „postmoderní subjekt“, pro nějž by tato etika měla být určující.

Jak jsem uvedl na začátku, v teorii abstraktního stroje tvářnosti dochází ke střetu dvou sémiotik – označujícího a subjektivity. O těch detailněji pojednává plošina nazvaná „587 př. Kr. – 70 po Kr. – O několika režimech znaků“. Právě tyto režimy znaků tvoří určitou sémiotiku. Označující je pro Deleuze a Guattariho spojeno s despotismem, univerzalistickou tendencí, která snaží sebe samu privilegovat nad ostatní znaky. Označující vytyčuje hranice systému tím, že významům ukládá fixní výraz. Subjektivita je určitým mechanismem, který nutí přijímat a reprodukovat systém označujícího. Jde o zvnitřněnou autoritu despotismu, která chápe vlastní subjektivitu jako závaznou normalitu,

subjekt se sám sobě jeví jako autonomní. „Je to paradox zákonodárce-subjektu nahrazujícího označujícího despotu... .. protože vlastně posloucháš jen sám sebe, jsi to ty, koho posloucháš!“⁹⁹

Tímto krátkým exkurzem jsem chtěl především dát rámcovou podobu těmto dvěma pojmům, které umožňují produkci samotné tváře a vyjasnit fungování systému bílá zeď – černá díra, na jehož principu pracuje abstraktní stroj tvárnosti. „Konkrétní tváře se rodí z abstraktního stroje tvárnosti, který je vyrábí, když zároveň označujícímu dává bílou zeď a subjektivitě černou díru. Systém černá díra – bílá zeď už tak nebude tváří ale abstraktním strojem, který ji vyrábí podle tvárných kombinací svých soukolí.“¹⁰⁰

Tvář není omezena jen na hlavu nebo snad jen na její obličejovou část. Tvář je povrchem celého našeho těla (zahrnuje i šaty, výraz, postoj atd.) Proti konvenční představě těla, které je takto ztvárněno, je možné postavit další pojem „tělo bez orgánů“. Zjednodušeně by se dalo říci, že tělo bez tváře je tělem bez orgánů – tato úvaha je odvozena především od poznatku, že tělo bez orgánů není definované skrze označující ani subjektivitu. „Slovní spojení tělo bez orgánů neznamená bez orgánové (orgánů zbavené tělo) tělo, leč tělo bez striktní organizace, která uniká sociální artikulaci, disciplíně, znakovému podmaňování, subjektivaci (být společenským organismem), a tím je schopno konstituovat nové možnosti rozvoje.“¹⁰¹

Sémiotické kódování označujícího a subjektivity je systémem, který utváří tvář a tento systém se pojí s principem moci. „Jde o velice zvláštní mocenská uspořádání, která vnucují označování a subjektivitu jako jejich určitou formu výrazu, který se vzájemně předpokládá s novými obsahy: neexistuje označování bez despotického uspořádání, není subjektivace bez autoritativního uspořádání.“¹⁰²

Z toho plyne také to, že tvář není ničím přirozeným, je to výtvarný západní společnosti, který si klade monopol na produkci významu. „Tvář není ničím univerzálním. Dokonce ani tvář bělocha, je to Běloch sám, s velkými bílými tvářemi a černou dírou očí.

⁹⁹ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Tisíc plošin*. Praha: Herman a synové, 2010. str. 151

¹⁰⁰ Tamtéž str. 191

¹⁰¹ HAUER, T. *Skrze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum, 2002. str. 176

¹⁰² DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Tisíc plošin*. Praha: Herman a synové, 2010. str. 205

Tvář, to je Kristus.“¹⁰³ Z této citace také plyne důvod, proč je tvářnost v této plošině spojena s rokem 0.

Rok nula je jistým pomyslným průsečíkem, kde se protíná diktatura označujícího a autoritářská povaha subjektivity a vytvářejí model tváře, typické pro symboliku západního imperialismu. Zde bych navázal jistou úvahou: Tento bod v obecné rovině vidím také jako počátek vzniku moderního myšlení. Symbolicky je bodem, kdy bylo započato velké metavyprávění o synu božím a spáse lidstva. V souvislosti s tím vzniká moderní univerzalizmus, křesťanská morálka kódu a metafora arborescentního myšlení. Tento text *Tisíce plošin* v kontextu chápu, ačkoliv čistě symbolicky¹⁰⁴, jako bod zlomu, v němž se stará pohanská morálka, polyteismus a mnohost všeobecně slévají v jednotu a vytvářejí modernistický univerzální obraz světa, který má své centrum a hranice.

Na tuto úvahu, kterou jsem snad uvedl do správných mezí v poznámce pod čarou, navážu citací, která funkci abstraktního stroje tvářnosti klade do spojitosti s arborescentním myšlením. „Je třeba, aby systém černá díra – bílá zeď už rozčtverečkoval veškerý prostor, načrtl své stromovitosti nebo své dichotomie tak, aby označující a subjektivita už mohly učinit možnost těch jejich pochopitelnou. Smíšená sémiotika označování a subjektivace musí být mimořádně chráněna proti každému vpádu z vnějšku. Je dokonce potřeba, aby neměla žádný vnějšek, žádný nomádský stroj, žádná primitivní polyvocita se nesmí vynořit se svými kombinacemi heterogenních významových substancí.“¹⁰⁵

Aby myšlení získalo nezávislost na tomto konceptu, je třeba zbavit se západního imperialismu tváře „Rozložit tvář je totéž, jako prorazit zeď označujícího, vyjít z černé díry subjektivity.“¹⁰⁶ Tento předěl je předělem mezi arborescentním a rhizomatickým myšlením, mezi diktaturou jednoty a možnostmi multiplicity. Je třeba vzepřít se systému, pro který je charakteristický stroj tvářnosti, kácet stromy ve prospěch rhizomů. Cílem není navrátit se do stavu, který tu byl před jednotou, ale překročit jednotu za účelem vytvoření nové mnohosti.

¹⁰³ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Tisíc plošin*. Praha: Herman a synové, 2010. str. 200

¹⁰⁴ Nerad bych byl ve své úvaze z jistých hledisek špatně pochopen, proto cítím povinnost opatřit ji několika dodatky. V první řadě, rokem 0 je datováno narození Krista, nikoli vznik křesťanství, které kladu do spojitosti s jednotou, typickou pro moderní myšlení. Dále chápat nějaký dějinný bod jako zlomový bez ohledu na vývojový proces a diskontinuitu událostí, by mířilo proti smyslu celé mé práce. „Symboličnost“ svých tvrzení zde tedy předkládám jako jistou návaznost na metaforu, kterou Deleuze s Guattarim kladou rok nula do spojitosti s tváří.

¹⁰⁵ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Tisíc plošin*. Praha: Herman a synové, 2010. str. 203

¹⁰⁶ Tamtéž. str. 213

Deleuze a Guattari jako možnou linii úniku z despotického univerzalizmu navrhuji najít správný vztah k umění, k aktivní tvorbě a realizaci myšlenek. „Je k tomu potřeba celá linie psaní, celá linie obrazovosti, celá linie hudebnosti... Neboť psáním se člověk stává zvířetem, barvou se stává nepozorovatelným, hudbou se stává tvrdým a bez vzpomínek... ..Jenže umění není nikdy cíl, je jen nástrojem k vytyčení linií života, to znamená všech skutečných stávání-se, které se nerodí pouze v umění, všech těch aktivních úniků, které nespočívají v úniku do umění, v utíkání se k umění, těch pozitivních deterritorializací, které se nechtějí reteritorializovat na umění, ale mnohem spíše ho unášet s sebou do krajiny neoznačujícího, nesubjektivního, bez tváře.“¹⁰⁷

Vztah k umění, který zde Deleuze s Guattarim navrhuji, je v mé práci také důležitým momentem při formování postmoderní etiky. Etika vztahu k sobě samému, kterou se budu zabývat, obsahuje důležitou formuli, jíž je stylizace vlastního bytí. Lidská bytost dělá ze sebe samé a svého života v podstatě umělecké dílo. Tato estetizace etiky je jedním z momentů typických pro nekodifikovanou etiku. K této skutečnosti se ještě krátce vrátím v úvodu a závěru kapitoly 5.

Tuto podkapitolu uzavírám poznámkou, že komplexní koncepci, kterou jsem zde na základě interpretace vybrané části knihy *Tisíc plošin* interpretoval, dále využiji v reflexi na definování obsahu pojmového konstruktů „postmoderní subjekt“ v shrnující kapitole 4.4, ale také při vymezování možnosti určit postmoderní etiku. V další kapitole se budu věnovat vymezení pojmu subjektivity u M. Foucaulta a genealogií moderního subjektu.

4.3 Foucault a subjektivita

Subjektivita, jak ji Foucault přednáší, je neodmyslitelně spjata s pojmy moci a vědění. V průběhu své tvorby se pak Foucault zabývá různými mechanismy, jimiž je lidský subjekt ve společnosti ustavován a jaké nabývá ve světě postavení. Na toto téma jsem ve své práci již narazil při rozboru díla *Slova a věci* v kapitole 3.2. Subjektu jsou, v kulturně společenském kontextu, přiřazeny atributy života, práce a jazyka. Tyto kategorie jsou určujícími elementy vývoje v jednotlivých epistémé. Proces, v jehož rámci se lidská bytost stává subjektem, je v podstatě procesem objektivace, *Slova a věci* jsou jedním z tří těchto

¹⁰⁷ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Tisíc plošin*. Praha: Herman a synové, 2010. 213

modů objektivace, jimiž se Foucault zabývá. „Například objektivace promlouvajícího subjektu v gramátice generale, filologii a lingvistice. Stejně tak do tohoto prvního modu patří objektivace produktivního subjektu, subjektu, který pracuje, v analýze blahobytu a ekonomie. Třetím příkladem může být objektivace holého faktu života v přírodní historii či biologii.“¹⁰⁸

Druhý modus objektivace je založen na principu dělení – vymezení. Zatímco v prvním případě je ve vztahu k subjektu dominantnější pojem vědění, v případě „praktik dělení“ je to pojem moci. Rozlišení normálního a deviantního subjektu je totiž velice významnou mocenskou technologií, kterou se budu dále zabývat, a která se stane jedním z ústředních motivů této podkapitoly. Tento separační princip, definující společenskou normu, je obsažen již v Dějinách šílenství, ale také v Dohlížet a trestat a dále i v prvním dílu Dějin sexuality, nabývá rozměru, který je určující pro rozbor mocenských praktik, potažmo možností definovat etiku. V rámci třetího modu objektivace si Foucault pokládá otázku, jakými způsoby se člověk sám mění v subjekt. „Například, jak se v oblasti sexuality, na kterou jsem se zaměřil, člověk učí chápat sebe sama jako subjekt „sexuality“.“¹⁰⁹

V podkapitole 3.2.1 jsem se zabýval specifiky moderní epistémé, v rámci které se v reflexi na subjekt ustanovuje koncept humanitních věd, s nimiž je spojen objev člověka. Slova a věci jsou také dílem, v jehož rámci Foucault definuje metodické základy archeologie vědění, která se posléze stane východiskem pro metodu genealogie. Jako stěžejní rozdíl v těchto metodách jsem doposud vymežil to, že genealogie při svém rozboru skutečnosti klade důraz na systém mocenských vztahů. Genealogie jako metoda je dále typická tím, že odmítá souvislý vývoj a hledá diskontinuitu, nedůvěřuje dějinným identitám, neměnným pravdám nebo kategoriím, jakými jsou ctnosti či dobro. Genealogie nehledá hloubku v nějakém předurčení nebo metafyzice, ale zaznamenává detaily a jemné obrysy na povrchu událostí. „Svět není hra, která pouze maskuje opravdovější skutečnost, jež existuje za kulisami. Je takový, jaký se jeví. V tom spočívá hloubka genealogova pohledu.“¹¹⁰

¹⁰⁸ FOUCAULT, M. *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové, 1996. str. 195

¹⁰⁹ Tamtéž. str. 196

¹¹⁰ DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 179

Genealogickou metodu Foucault aplikuje v díle *Dohlížet a trestat*, kde ukazuje, jak se ve společnosti měnil přístup ke zločincům a jak se v souvislosti s tím formovaly mocenské techniky. V rámci několika dalších odstavců se zaměřím na interpretaci tří období, ve kterých jsou, kromě popisu dějin trestání a zrodu vězení, především představené mechanismy vývoje a fungování normalizovaného fabrikovaného subjektu a mechanismů, jimiž skrze ně společnost reprodukuje systém moci.

Jako první podobu trestání Foucault uvádí veřejné mučení. Tato technika trestu byla odplatou za vzdor proti suverénnímu vládci. Utrpení provinilce bylo veřejnou podívanou. Šlo o způsob, jakým se manifestovala moc, a šlo zároveň o výstrahu pro ostatní, aby dbali autority zákona. „Veřejné mučení a poprava mají tedy právně-politickou funkci. Jde tu o ceremoniál, kterým se rekonstruuje na okamžik poškozená suverenita vládců.“¹¹¹ Tento způsob trestu měl také svá formální pravidla. Nezbytnou nutností toho, aby mohl být člověk popraven, bylo jeho přiznání ke zločinu, to bylo samozřejmě vynutitelné silou. V momentě přiznání dochází k legitimizaci prostředků a moc splývá s pravdou.

Tento způsob trestání s sebou přináší však také tu nesnáz, že kromě strachu z porušení zákona, který tento akt v lidech budil, podněcoval v nich také odpor vůči panovníkovi. „Stále větší počet pozorovatelů zaznamenával, že veřejné popravy méně zastrášují a více podněcují ke vzdoru, než bylo jejich záměrem.“¹¹² V neposlední řadě bylo z hlediska výkonu moci neefektivní také to, že hrozba trestu byla zaměřena „pouze“ na destrukci tělesné schránky člověka.

V další fázi, která nastává v průběhu 18. století, Foucault hovoří o tzv. humanistické reformě ve výkonu spravedlnosti. Tento vývoj vedl k postupnému zániku veřejného mučení, tělo již nebylo předmětem trestu, byl jím člověk jako subjekt práva a také oduševnělá bytost. „V prvním modelu se moc panovníka vpisovala přímo do těla trestance; ve druhém měla technika správné manipulace s reprezentacemi působit na ducha.“¹¹³

Zásadní změnou bylo také to, že trest již nebyl ztotožňován se mstou. Trestání již nepříslušelo suverénnímu panovníkovi, ale státu. Tento krok byl proklamován ve spojitosti se společenskou smlouvou. Společnost pod vedením humanistických reformátorů nezůstala

¹¹¹ FOUCAULT, M. *Dohlížet a trestat: Kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin, 2000. str. 88

¹¹² DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 231

¹¹³ DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 235

u pouhého trestu za zločin, ale snažila se nově také o nápravu viníka. Tzv. morální lekcí bylo využití trestanců na veřejné práce, kde byli ostatním členům společnosti na očích. „Trest by měl být chápán jako náhrada, kterou viník prokazuje všem svým spoluobčanům za zločin, jímž je všechny poškodil... .. proč by měla společnost zničit život a tělo, které si může přivlastnit? Bylo by užitečné nechat odsouzeného sloužit státu v otroctví většího či menšího rozsahu podle povahy zločinu.“¹¹⁴

Citací, kterou zakončuji předcházející odstavec, nejen potvrzují některá uvedená tvrzení, ale v její poslední větě je obsažen další důležitý prvek, spojený s tímto typem trestání. Trest by měl v základě odpovídat povaze zločinu. Při tvorbě obecných zákoníků pak byla snaha přiřadit k zločinu takový trest, který by potencionálního pachatele od deviantního chování odradil. Významným elementem v tomto systému je, že výkon trestu je posuzován s ohledem na individuální okolnosti. Tato individualizace vedla k nutnosti vytvořit systém posouzení charakteru zločinu i zločince. Začaly tak vznikat komplexní studie o disciplíně, jejichž výsledkem byly soubory objektivizovaných znalostí. Ty se pak v další fázi vývoje trestání staly součástí schématu disciplinárních technologií a umožňovaly zacházet s lidmi jako s objekty.

Na začátku 19. století se objevuje fenomén vězení jako specifický způsob výkonu trestu. Trest uvěznění využíval jistých mechanismů trestání, které jsem zmínil již v souvislosti s humanistickou reformou. Vězni byli nuceni pracovat, aby splatili dluh společnosti (taktéž zaplatili svou nápravu ve vězení) a práce byla zároveň jedním ze způsobů jejich nápravy. Tato náprava však neměla mít formu mravního prozření, záměrem bylo změnit chování trestance, přetvořit jej v poslušné produktivní tělo. Hlavní roli v této proměně hrálo nastolení striktního normovaného disciplinárního řádu. „Disciplína je typem moci, modalitou praktikování moci, nesoucí si s sebou celý soubor nástrojů, technik, postupů, úrovní aplikace, cílů; je jakousi „fyzikou“ či „anatomíí“ moci, určitou technologií.“¹¹⁵

Původ disciplinárních technik by bylo možné primárně hledat spíše ve vojenských táborech než ve věznicích. Disciplinární mechanismy se však, díky objektivizaci vědění během 18. a 19. století, rozšířily na celou řadu institucí (školy, nemocnice, manufaktur atd.), nicméně vězení zůstává transparentním příkladem těchto praktik. Správná funkce

¹¹⁴ FOUCAULT, M. *Dohlížet a trestat: Kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin, 2000. str. 165

¹¹⁵ Tamtéž. str. 300

disciplinární technologie záleží na dalším elementu, a tím je dohled. „Klíčem k disciplinární moci je sledování, neustálá viditelnost.“¹¹⁶ V souvislosti s tím Foucault přednáší teorii dohledu, která je spojena s tzv. panoptickým principem¹¹⁷. Neustálý, nepozorovatelný dohled nad subjekty není však pouze nástroj dozoru nad dodržováním pravidel, umožňuje také získávat data o chování pozorovaných subjektů a možnost jejich dalšího vyhodnocování. „Rozsáhlý, pečlivě vedený dokumentární aparát se stává podstatnou složkou růstu moci. Dokumentace umožňuje autoritám zajistit síť objektivní kodifikace.“¹¹⁸ Podle Foucaulta se právě takto získané materiály a jejich objektivace staly základem pro formování humanitních věd.

Technologie disciplíny a dohledu je také těsně spjata s efektivní organizací prostoru. Zde je možné si všimnout toho, že princip panoptika je třeba chápat spíše jako abstraktní teorii dohledu, spojenou s disciplinárními mechanismy, než jako účelovou stavbu. „Tím, co reprezentuje či ztělesňuje moc, tu není architektonický model, nýbrž nástroj působení moci v prostoru. Tím, co umožňuje účinnou expanzi moci, jsou spíše samotné techniky využití struktury než architektura.“¹¹⁹

Foucault popisuje dva různé způsoby aplikace disciplinárních mechanismů v prostoru, a to v rámci řešení problematiky nakažených morem a malomocných. Popisuje, jak morové rány vedly k nutnosti neustálé kontroly nad zákazem vycházení a přinášely sérii striktních pravidel pro pohyb obyvatelstva v rámci města, ve kterém žili. Vedle toho pak klade separační princip, vztahující se na malomocné, kteří byli nuceni žít v oddělených komunitách (kde žili mimo jiné blázni, žebráci, tuláci či násilníci). Tyto mechanismy prostorového ovládnutí se postupně přibližují, až nakonec dojde k jejich syntéze právě v rámci blázců, věznic, útulků atp. „Na jedné straně jsou malomocní „předělávání podle vzoru moru“; vyloučeným je vnucována taktika individualizujících disciplín; a na druhé

¹¹⁶ DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 246

¹¹⁷ Jeremy Benthan navrhl objekt, jehož konstrukce se skládá z kruhové struktury s inspekční věží ve svém středu. Tento princip umožňuje zajistit dohled nad jednotlivými segmenty, umístěnými po obvodu kruhu. Primární návrh tohoto projektu se soustředil na věznice, kde je dohled jednou z hlavních potřeb a vlastně i úloh tohoto zařízení. Ovšem je třeba zmínit, že aspirace architektonického plánu se vztahovala i k dalším typům zařízení, kde je potřeba monitorovat konání a stav subjektů. Nutno také podotknout, že sami vykonavatelé dohledu jsou nepozorovatelní. Subjekt, který je umístěn v tomto zařízení, tedy netuší, zda-li je zrovna pozorován. Systém dohledu tedy funguje i tehdy, když zrovna nikdo nedohlíží. Tato koncepce se následně promítla do řady teorií, které se zabývají komplexním dohledem na život člověka ve společnosti.

¹¹⁸ DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 246

¹¹⁹ Tamtéž. str. 287

straně univerzalita disciplinárních kontrol dovoluje vyznačit, kdo je „malomocný“, a zapojit do hry proti němu dualistické mechanismy vyloučení.“¹²⁰

Právě tento princip je určující pro vymezení tzv. normálního, zdravého subjektu, který je chápán jako společensky žádoucí. „Disciplinární paradigma triumfuje, když byl strach z nákazy úspěšně transformován ve strach z abnormálního a rozvinuly se techniky izolace abnormálního.“¹²¹ Tato koncepce binárního, opozice normální x nenormální, je jednou ze základních mocenských strategií, které jsou charakteristické pro moderní myšlení, jež objektivizuje lidskou bytost jako člověka. Společenský mechanismus má za úkol napravovat deviantní chování a za tímto účelem aplikuje v rámci institucí, jako je vězeňství nebo psychiatrie, vědecké poznatky. Při pohledu na současný vězeňský systém je však zřejmé, že systém v nápravě zločinců selhává. To však neznamená, že by selhávaly mocenské strategie, které se skrze existenci vězeňského systému realizují. Hlavní úlohou je totiž právě vymezení normy, které se deviantní subjekty vymykají. K normalizaci subjektu tedy nedochází mezi zdmi věznice, ale ve světě kolem.

Takto ustanovená pravidla normality mají za úkol manipulovat lidskými bytostmi, vytvářet produktivní, „poslušná těla“. Princip fungování tohoto mechanismu nazývá Foucault bio-moc. Politická technologie bio-moci je těsně spjata s úspěšným fungováním kapitalismu a také mocí státu. Právě stát klade sám sebe jako hlavní cíl aktivity subjektů, které objektivizuje pomocí disciplinárních technologií. „Jednotlivec je zajímavý jen tehdy, může-li přispět síle státu.“¹²² V souvislosti s tím se stát ovšem snaží o štěstí člověka a zajišťuje jeho blahobyť, ovšem opět jen v míře, v níž stát prospívá sám sobě.

Stát je systém, který v sobě zahrnuje kombinaci totalizujících procedur a individualizujících technik. Foucault to přisuzuje tomu, že moderní stát je ve svých politických strukturách integruje mocenskou technikou pastýřské moci, která se tříští s mocí politickou a totalizační tendence státu podporuje skrze individuální taktiky institucí, jako jsou vzdělání, rodina nebo psychiatrie. Vztah jednotlivce a moderního státu pak komentuje následně: „Nemyslím si, že bychom měli „moderní stát“ považovat za entitu, která se rozvinula na úkor jednotlivců, ignorujíc, čím jsou, či dokonce samu jejich existenci, ale naopak za velmi složitou strukturu, do níž mohou být jednotlivci integrováni

¹²⁰ FOUCAULT, M. *Dohlížet a trestat: Kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin, 2000. str. 280

¹²¹ DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 289

¹²² DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 220

pod jednou podmínkou: že jejich individualita bude utvářena novou formou a že bude podřízena celé řadě specifických mechanismů.¹²³

Moderní subjekt je na základě těchto mechanismů jednak svázán se svou vlastní identitou a zároveň se nachází v podřízeném postavení vůči systému mocenských vztahů, které jej definují. Moderní subjekt je normalizován díky disciplinárním mechanismům, které využívají objektivizovaných poznatků humanitních věd. Jeho primární funkcí je být produktivním poslušným tělem, které udržuje v chodu stát založený na ekonomických principech kapitalismu. Moderní subjekt je člověk, jedinec, jehož hlavním cílem je život v relativním blahobytu a to za předpokladu, že bude dodržovat obecný, univerzalizovaný kodex práva a etiky.

Ve Slovech a věcech Foucault ohlašuje brzkou smrt člověka. Myslím, že tuto událost by bylo možné ztotožnit s roztříštěním univerzální jednoty moderního myšlení. V další kapitole bych chtěl, v rámci komparace vybraných autorů, postulovat teoretickou úvahu o tom, jaké místo lze přiřadit lidské bytosti v rámci postmoderního myšlení.

4.4 Terminologický konstrukt „postmoderní subjekt“

Výklad „postmoderního subjektu“ jsem se rozhodl pojmut jako úvahu a názorové resumé reflektující témata, která jsem ve své práci doposud zpracovával. Touto podkapitolou bych chtěl především objasnit, proč jsem se rozhodl užít tuto terminologickou konstrukci, jaký význam jí přiřadím v dosavadním kontextu práce a jakým způsobem se vztahuje k problematice etiky, které se budu věnovat v kapitole 5.

Spojení „postmoderní subjekt“ lze již jen intuitivně, či letným úsudkem, připsat poměrně ambivalentní a rozporuplný charakter. Právě i tyto pohnutky mě vedly k tomu, že jsem se rozhodl pro jeho užití. Dalším důvodem pak bylo to, že k poměrně nekonvenčnímu svazku pojmů mohu přiřadit a definovat vlastní významový rámec a dokonce pravidla účastná při jeho konstrukci a užití. V neposlední řadě, a to právě díky zmiňovaným faktorům, bych se rád pokusil v tomto výkladu aplikovat teoretické principy plynoucí z abstraktu postmoderního myšlení. Definici „postmoderního subjektu“ vykládám dvěma různými způsoby. Lze je chápat v jistých mezích autonomně, ale i jako syntézu rozdílných

¹²³ DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 321

strategií výkladu. Nutno poznamenat, že dominantnější úlohu ve výkladu má způsob druhý.

V prvním případě, v rámci termínu „postmoderní subjekt“, jednoduše shrnuji několik motivů, které se týkají pojmů subjekt a postmoderna. Na začátku kapitoly 4. jsem uvedl způsoby, jimiž lze v obecné rovině rozumět pojmu subjekt. Odsud odvozují možnost jej chápat jako suverénní, myslící lidskou bytost. Právě ve vztahu k teorii postmoderny termín subjekt užívám mimo vztahy podřízenosti. Postmoderní myšlení bych ve zkratce definoval jako typ racionality, který je schopen rozlišovat v neohraničené mnohosti objektivní reality. Na základě metod a sebereflexe pak umožňuje subjektu podílet se na tvorbě vědění a vlastního bytí. Subjekt v postmoderně je díky současnému stavu vědění schopen nepodléhat normalizačním tendencím společenského uspořádání. Tato zjednodušená statická definice nereprezentuje terminologický konstrukt „postmoderní subjekt“. Zaujímá spíše charakter možného názoru či postoje, je intuitivní a nesystematická, lze ji nahlížet autonomně, avšak její úloha je především doplňovat, vyvažovat a narušovat definici následující.

V druhém případě termínem „postmoderní subjekt“ označuji komplexní proces neustálé proměny struktur, které definují mechanismy společenského uspořádání. Tento pohyb má povahu permanentního sporu, je zápasem mezi mnohostí a jednotou. Univerzální forma, snažící se pohltnout a stabilizovat veškerou různost, je opakovaně členěna, transformována a restrukturalizována. Průběh těchto operací je možný pouze jako myšlenkový proces. Dynamická povaha vědění a zkušenosti je realizována v nečasové utopii – teď a tady. Subjekt je zde elementární jednotkou, v níž se uskutečňuje struktura události, zajišťuje její reprodukci, ale také ji neustále rozkládá a destabilizuje. K tomuto abstraktnímu rámci by bylo možné doplňovat další specifika a vymezení. Pojmem postmoderního subjektu však neaspíruji na tvorbu nějakého obecného schématu, jež bude schopné reprezentovat skutečnost vztahů v jejich nejširším spektru. Tento pojem by měl naopak nabývat konkrétních obrysů a měl by být vyslovován v kontextu událostí.

Podobně, jako jsem vymezoval postmoderní myšlení v reflexi na modernu, je i v tomto případě nezbytné vymezit vztah mezi pojmy postmoderního a moderního subjektu. Jedná se především o vztah směřování a proměny. Moderní subjekt, jak jej chápe Foucault, potažmo subjektivita, kterou přednášejí Deleuze a Guattari, je především produktem mocenských strategií, využívajících potenciál lidských bytostí jako prostředku a účelu

k udržení a reprodukci moci samotné. Moc získává vliv díky systematickému omezování, normalizaci myšlení a zavedením dogmatického řádu, který vnucuje neměnné a závazné modely fungování v oblasti tělesné, psychické a sociální.

Tento stav je v myšlení zmíněných filosofů chápán jako nežádoucí produkt společenského fungování, proti kterému je třeba se vymezit, zavrhnout jej, nalézt svobodu v neohraničené mnohosti myšlení, heteronomních jazykových hrách, nových vědeckých metodách a podobně. Podle mého názoru, zmínění autoři poměrně jasně a zřetelně ukazují směr ve vývoji populace i jednotlivců, nabízejí prostředky a nabádají k jejich užívání. V tomto ohledu je třeba si uvědomit, že směr neimplikuje cíl, orientace na cíl by popírala samotné principy takového směřování. Je-li tedy moderní subjekt něco, od čeho je třeba se odpoutat, něco, co je třeba opustit, tak postmoderní subjekt není to, k čemu je třeba dojít. Postmoderní subjekt v tomto ohledu chápu jako proces emancipace vůči disciplinárním mocenským strategiím, o kterých mluví Foucault, či jako revoltu proti cynickému systému fungování kapitalismu a touhy po podrobení, o které hovoří Deleuze s Guattarim.

Subjektivitu nepovažuji za něco, co by mělo být zrušeno, rozbito či překonáno. Je ovšem potřeba provést dekonstrukci subjektivity moderní, která je bytostně spjata s totalitními autoritářskými tendencemi, směřujícími k podrobení a normalizaci objektivizovaného subjektu, a jež má být součástí univerzálního řádu. Proces změny a směřování je procesem konstituce subjektivity jako formy autonomie a vymezení. Tato „očistěná“ subjektivita je však spíše jinou konfigurací pojetí sebe v reflexi okolního světa, dokáže efektivněji vzdorovat mocenským strategiím podrobení a získávat více autonomie. Postmoderní myšlení, jak jej vymezují, má podle mého názoru potenciál k tomu, aby bylo realizováno.

Postmoderní subjekt, tak jak jsem ho doposud definoval, však sám o sobě neobsahuje prostředky a technologie k vymanění se z mocenských strategií normalizace. Tento proces směřování, změn a vzdoru proti totalitě zde existuje spíše jako možnost - potenciál procesu. Bez patřičného vybavení je účast v tomto procesu, ba dokonce jeho řízení, prakticky nemožná. Postmoderní subjekt je bez patřičných technik jen entusiastickým heslem typu „Ať žije revoluce!“. Technologie, kterou jsem se rozhodl spojit s potenciálem změny a silou vzdoru postmoderní subjektivity, je etika. Etiku považuji za jeden z nejmocnějších nástrojů ovládnutí jedince i společnosti. Etika má, na rozdíl od ostatních forem kontroly, především tu výhodu, že je se subjektem zvnitřněna tím nejhlubším

způsobem. V podstatě veškeré další mechanismy, umožňující subjektem manipulovat, lze od ní odvodit. Důležité ovšem je, že ačkoliv je nejsilnějším nástrojem normalizace, je také tou nejsilnější zbraní proti ní.

Následující kapitola je vyústěním dosavadního výkladu a přichází s možností vyrovnat se s problematikou, kterou přednáší. Za průsečík různých názorových perspektiv a hlavních koncepčních pilířů práce jsem zvolil Foucaultovo pozdní myšlení, které je věnováno právě problematice etiky.

5. Koncepce etiky postmoderního subjektu v kontextu myšlení Michela Foucaulta

V závěru předchozí kapitoly jsem uvedl, jakým způsobem užívám terminologický konstrukt „postmoderní subjekt“ a jaký je jeho význam ve vztahu k etice. Nyní tak mohu navázat ucelenějším objasněním názvu své práce „Etika postmoderního subjektu a vztah k sobě samému“. V úvodu této tematické kapitoly vysvětlím, proč jsem se rozhodl tuto koncepci specifikovat právě skrze Foucaultovo pozdní myšlení a v souvislosti s tím se pokusím objasnit i význam posledního komponentu názvu práce „vztah k sobě samému“.

Koncepci postmoderny jsem vymezil především jako teorii myšlení, která umožňuje formulovat vztah jedince k oblasti současného poznání, a dále jako systém, který toto poznání, otevřené dalšímu vývoji, proměňuje a sporům, chápe v pluralitním módu. V dalším bodě, jsem navázal na postmodernu teorii poststrukturalismu, přiřadil k němu několik autorů a v rámci jejich myšlení jsem obrátil pozornost k teorii subjektu jako specifickému pojetí lidské bytosti. V předcházející kapitole jsem pak ukázal, jaké problémy s sebou přináší koncepce subjektivity, založená na univerzálních principech normativního, kodifikovaného myšlení, potažmo morálky, a doložil potřebu se od této koncepce odpoutat. V rámci těchto skutečností, ale i v přímé návaznosti na Foucaultovu teorii subjektu uvádím tedy první a hlavní důvod, proč jsem se rozhodl pro směřování mé práce k tomuto autorovi. Svou úvahu dokládám následující citací: „Zcela nevyhnutelný filosofický problém je bezpochyby problém přítomné doby, toho, co jsme právě v tomto okamžiku. Dnes ovšem není hlavním cílem objevovat, nýbrž naopak odmítnout, co jsme. Musíme vynalézt a vytvořit, co bychom mohli být... ..Musíme prosadit nové formy

subjektivity odmítnutím toho druhu individuality, který nám byl ukládán po několik staletí.“¹²⁴

Dalším důvodem, proč jsem se rozhodl závěrečnou kapitolu věnovat zrovna Foucaultovi je, že právě v jeho pozdním myšlení je ústředním motivem etická problematika. Problém kodifikovaného systému normativní etiky a potřebu, postavit proti němu etiku založenou na principech plurality, avizují ve své práci již od postmoderní teorie F. Lyotarda. Z autorů, které jsem ve svém výkladu zmínil, pak považuji Foucaulta za toho, který se problémem komplexně zabývá, ale zároveň reflektuje i „postmoderní“ stanoviska autorů, jakými jsou Lyotard a Deleuze s Guattarim.

V neposlední řadě také směřuji pozornost k Foucaultovi proto, že východiska etiky, se kterou Foucault přichází, nemají charakter pouhé teorie, nastiňující směr změny, ale v podstatě také formulují konkrétní principy jisté technologie, čímž otevírají rámec je potencionálně aplikovat.

V následujících podkapitolách se budu zabývat „vztahem k sobě samému“ a možnostmi stylizování vlastní existence, jakožto hlavního východiska pro možnost navrhnout systém etiky, který nebude operovat na základě systémů metafyziky, teologie nebo mechanického mocenského autoritativního aparátu. „Činy a chování jsou skutečným postojem lidí k morálním předpisům, které jsou jim ukládány. U těchto činů musíme rozlišovat kód, který určuje, jaké činy jsou povoleny a jaké zakázány, a posoudit pozitivní či negativní hodnotu různých možných postojů. Avšak existuje ještě jeden aspekt morálních předpisů, který většinou nestojí izolovaně, nicméně je podle všeho velmi důležitý: vztah k sobě, který je třeba uvést, vztah k sobě, který určuje, jak se má jedinec ustavit coby morální subjekt svého vlastního jednání.“¹²⁵

Foucault přednes pojmů a technologií, spojených s etikou, rozprostírá do několika období od řecko-římského myšlení přes helénismus až po rané křesťanství. V tomto ohledu hned na počátku avizují, že tuto chronologii poměrně zanedbávám a kladu toto období jako dobu před nástupem etiky křesťanské a shrnuji ji pod termín antika. Mým záměrem je Foucaultův výklad reflektovat spíše eklektickým způsobem, vyzdvihnout některé pojmy a

¹²⁴ DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 323

¹²⁵ FOUCAULT, M. *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové, 1996. str. 249

koncepce tak, abych vytvořil korpus etických zákonitostí, které plynou z Foucaultova rozboru vztahu k sobě samému a technologií formování sebe sama.

V kontextu práce se především snažím poukázat na mechanismy sebe-reflexivního vztahu a způsoby fungování etické sebe-konstituce a položit tohoto základu jako kontrastu k etice, založené na kodifikovaných pravidlech mocenského aparátu. V neposlední řadě bych pak chtěl ukázat, že rámcově lze tento koncept aplikovat na současnou „postmoderní“ etiku. „Řecká etika je v podstatě mrtvá a Foucault soudí, že by bylo nežádoucí, či spíše nemožné, ji resuscitovat. Na druhou stranu však uvažuje nad několika jejími elementy, konkrétně nad ideami práce sebe sama na sobě samém, jež by mohly být schopny znovu nabýt významu v současnosti“¹²⁶

Uvedl jsem důvody, proč se pro náčrt principů postmoderní etiky obracím právě na Foucaultovo myšlení a proč jsem položil vztah k sobě samému za hlavní dominantu této etiky. Takový vztah zahrnuje stylizaci vlastní existence, tento prvek lze chápat jako jistou estetizaci etiky. V dalších podkapitolách se budu věnovat výkladu Foucaultova myšlení. Foucault však nebyl jediný, který alternativu ke kodifikované etice viděl v estetizaci etiky. Za všechny bych vyjmenoval například J. Baudrillarda, který s rozlišením etického dobra spojoval estetickou krásu, a R. Rortyho, který spojuje estetické vnímání s etickou senzibilitou. „Podle Baudrillardova dikta s sebou nese estetická forma vždy morální rozlišování ošklivého a krásného. Pro Foucaulta znamená být morální především v zásadě estetickou sebe-stylizací. Rorty privileguje senzibilitu pro řešení problémů morálky.“¹²⁷

5.1 Foucault – obrat k etice

V rámci Foucaultova díla nelze určit striktní definici a především ohraničení pro jednotlivá období či metody jeho práce, proto i vymezení Foucaultova obratu k etice nelze chápat jako kapitolu jeho tvorby, která je psána bez předchozí návaznosti. V podkapitole 3.2, ve které jsem se věnoval dílu Slova a věci, byla otázka etiky (tj. kodexu etiky) spojena s formami poznání jednotlivých epistémé. Zde jsem také uvedl Foucaultův názor na nemožnost určit lidskou přirozenost jako něco apriori daného. V podkapitole 4.3 jsem se

¹²⁶ DAVIDSON, A. *Foucault and his interlocutors*. London: The University of Chicago Press, 1997. str. 231

¹²⁷ BRÁZDA, R. *Rorty: pokus o etiku bez všeobecných povinností*. PRO-FIL[online]. FF-MUNI © 2013 [cit. 27. 12. 2013] Dostupné z: http://profil.muni.cz/01_2000/rorty.html

pak s ohledem na dílo *Dohlížet a trestat* zabýval problematikou fabrikace a normalizace subjektu, disciplinární mocí a univerzalistickým systémem fungování společnosti, který etická pravidla dogmaticky vnucuje.

Takzvaný etický obrat je však ve Foucaultově myšlení kladen do období mezi napsáním prvních dvou dílů *Dějin sexuality*. Zde Foucault otevírá a rozpracovává téma vztahu k sobě samému a na tomto základě i vztahu k druhým. Nezabývá se historií samotného sexuálního fenoménu, jak název díla napovídá, ale především jeho reflexí na soubory pravidel utváření vlastního morálního řádu. Poslední léta svého života se pak věnoval tomu, co sám nazýval genealogií etiky. „Máme tři možné osy genealogie. Všechny tři byly poněkud neuspořádaně přítomny v *Dějinách šílenství*. Osu pravdy jsem zkoumal ve *Zrození kliniky* a ve *Slovech a věcech*, osu moci v *Dohlížet a trestat* a osu etickou v *Dějinách sexuality*.“¹²⁸

V prvním díle *Dějin sexuality* lze sledovat první náznaky tohoto obratu k etice, možná spíše naznačení jeho směru. Vymezení mezi prvním a druhým dílem *Dějin sexuality* je patrné především s ohledem na odlišné perspektivy ve výzkumu subjektivity. Zatímco dosavadní zájem kladl Foucault na to, jak je subjekt formován normativním morálním kódem, přechází později k výzkumu principů, na jejichž základě ustanovuje subjekt sám sebe jako subjekt etiky. „Toto rozlišení bude v dalším výkladu klíčové. Foucault v něm proti sobě staví v určité společnosti platný kód-kodex, který určuje, co je třeba konat, a jeho různá uskutečnění v rámci dané subjektivace za pomoci toho, čemu říká střídavě „vztah k sobě“, „praktiky sebe“ nebo „techniky sebe“.“¹²⁹ Citace, kterou jsem právě uvedl, zde neslouží pouze jako podpora tvrzení o rozlišení morálky kódu a etické sebe-správy subjektu. V tomto tvrzení Vojtěcha Hladkého se ukazuje různorodost užívané terminologie při popisu sebe-reflexivních aktivit, jež jsou v této kapitole jedním z ústředních témat.

Foucault v rámci této subjektivace, kterou se po tzv. etickém obratu zabývá, mluví o čtyřech aspektech, jež ji provázejí. Tyto elementy jsou nejčastěji zmiňovány v nejrůznějších sekundárních zdrojích k tomuto tématu coby jistý úvod k dalšímu uvažování o etice, založené na vztahu k sobě samému, v kontrastu s morálkou kódu. Než tady přejdu k dalšímu výkladu, uvedu zde v bodech tento výčet.

¹²⁸ DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 349

¹²⁹ HLADKÝ, V. *Změnit sám sebe*. Praha: Kosmas, s.r.o., 2010. str. 75

1. Etická substance (ontologie)

Problematika etické substance spočívá v relaci hodnotového systému morálního kódu, který byl přijat a mezi tím, jakou hodnotu má pro samotný subjekt dodržování tohoto kódu. Určit etickou substanci znamená odhalit soubory vnitřních pohnutek, které jsou určující při dodržování přijímané morálky. „Dá se říci, že všeobecně je v naší společnosti tou hlavní oblastí morálky, tou částí nás samých, ke které se morálka převážně vztahuje, oblast našich citů. ... - Etická substance je něco jako materiál, který má být přepracován etikou? – Ano.“¹³⁰

2. Režim podřízení (deontologie)

Zde je zkoumán způsob, jakým si subjekt odůvodňuje naplnění daného morálního předpisu. Zatímco etická substance se ptá po splývání „vnější a vnitřní“ morálky, tj. jejího přijetí a následného konání podle jisté preskripce, deontologie se táže na důvody mechanismu, jimiž kód přijímáme a dodržujeme. „U tohoto aspektu se jedná o to, s jakou motivací člověk přijme určité pravidlo za své – buď proto, že se stalo zvykem jej v jeho společenské skupině a postavení dodržovat, či proto, že se cítí být dědicem určité duchovní tradice, anebo že se kupříkladu snaží svůj život sám utvářet tak, aby byl krásný.“¹³¹

3. Etické úsilí (askeze)

Tyto snahy jsou hlavním bodem, na kterém je budována stylizace vlastního bytí a etického rozhodování. Jde o způsob, jímž pracujeme na etické substanci. Nejde jen o proces, kterým se přizpůsobujeme kódu, ale snahou o to dostat především vlastním hodnotám, utvářet hodnotu sebe sama – stylizovat vlastní existenci. Tuto praxi hodnoty sebe samého Foucault pojí s asketismem v jeho nejobecnější šíři. „Etická konstituční práce sebe-formujících aktivit má zajistit vlastní přizpůsobení morálním autoritám a transformovat se jako autonomní subjekt etiky. Foucault odkazuje k těmto sebe-formujícím aktivitám jako praxi nebo technologii sebe samého také v antickém smyslu askeze nebo asketických praktik.“¹³² Asketismus takto chápáný má své kořeny v určité kulturní nebo myšlenkové tradici, ne však jako předpis, spíše jako možnost. Jejich dodržování, omezení

¹³⁰ DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 350

¹³¹ HLADKÝ, V. *Změnit sám sebe*. Praha: Kosmas, s.r.o., 2010. str. 76

¹³² INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY [online]. IEP © 2013 [cit. 3. 10. 2013] Dostupné z: <http://www.iep.utm.edu/fouc-eth/>

sebe sama, vede ke schopnosti vládnout sobě a získat tím vyšší míru autonomie – svobody v životě.

4. Telos (teologie)

Cíle etického jednání jsou jistým ideálem, který vzniká jako residuum přijetí a zhodnocení morálního kódu a jeho aplikací, jejíž specifický charakter je určován vztahem k sobě a technologií vlastního bytí. Cíl, kterého se snažíme dosáhnout, je ideál, k němuž směřujeme a kterému podřizujeme jednotlivé akty svého etického chování. „Jednotlivý morální skutek tak sleduje celkový telos - účel, a zařazuje se do celkových souvislostí ostatního chování sledujícího cíl, kterého se určitý člověk snaží ve své etice dosáhnout, tedy ideální podobu, kterou se chce stát.“¹³³

V uvedených bodech, mezi nimiž jsem se snažil poukázat na jejich vzájemnou provázanost, je patrný náčrt, ve kterém se ve Foucaultově teorii střetává morální kód s etickým jednáním.

„Foucault následně aplikuje popsané schéma na antickou sexualitu. Aby se nedopustil anachronismu, používá přitom důsledně místo slova „sexualita“ řeckého afrodisia“¹³⁴. Touto citací jsem uvedl do své práce pojem, jemuž je věnován především druhý díl Dějin sexuality. Ačkoliv se neplánuji věnovat podrobně rozboru afrodisií¹³⁵, zavádím tento pojem do své práce kvůli široké míře jeho působnosti v probíraných tématech. Dále proto, že jde právě o zmíněný průsečík morálního kódu a etického jednání, a také proto, že koncepce afrodisií vyjadřuje to, co Foucault nazývá etickou substancí. Tomuto pojmu se ještě krátce budu věnovat v kapitole 5.3.

V následující kapitole, jejímž opěrným pilířem je první díl Dějin sexuality, se vrátím k rozlišení dvou různých aspektů etiky a pokusím se na základě jejich rozlišení ukázat další rozdíly a průsečíky mezi etikou moderního a postmoderního myšlení.

¹³³ HLADKÝ, V. *Změnit sám sebe*. Praha: Kosmas, s.r.o., 2010. str. 77

¹³⁴ Tamtéž. str. 77

¹³⁵ Termín se doslovně překládá jako „činy – skutky Afrodity“

5.2 První díl Dějin sexuality – první nástin rozdílů mezi kódem a uměním bytí

Sex a sexualita mají ve Foucaultově práci přímou vazbu na témata, jakými jsou moc, etika, vědění a formování subjektu. Sexualita je podle něj pouze pojmový konstrukt, definovaný na základě vlastností a procesů spojených s aktem reprodukce lidské bytosti. Formulováním pravidel a norem sexuality tak vzniká mechanismus, umožňující ovládnutí těla, a tedy i lidské bytosti samotné, v rámci jejích společenských vazeb. „Sex se stal konstrukcí, za jejíž pomoci moc spojila životnost těla s životností druhu. Sexualita a význam jí přikládány se nyní stal hlavním médiem pro šíření bio-moci.“¹³⁶

„Samotný výraz sexualita vznikl pozdě, na začátku 19. století. Tuto skutečnost nesmíme podceňovat, ani na ni klást přehnaný interpretační důraz.“¹³⁷ V Dějinách sexuality, jakožto v díle obecně, Foucault rozšiřuje tento termín o jeho nejširší spektrum, spojené s tělesným aktem splynutí. Ve svých obecných rysech je „sexualita“ v různých společenstvích spojena s určitými pravidly a zároveň vztahem k sobě a k druhým. To je, myslím, hlavní důvod, proč Foucault tohoto fenoménu využívá jako přemostění svého výzkumu napříč symbolickými systémy, ke kterým se vyjadřuje.

Dreyfus a Rabinow se k problematice pojetí sexuality u Foucaulta vyjadřují následně: „Jako genealog si Foucault klade otázku sexuality přísně historicky; sexualita je historický konstrukt, nikoli základní biologický referent. Rozebírá obecně přijímanou představu pohlaví jako podstaty, archaického pudu, a ukazuje, že i toto pojetí vzniklo v konkrétním historickém diskursu.“¹³⁸

Další rozměry této úvahy budu rozebírat především v kapitole 5.3, zabývající se etikou vztahu k sobě. Právě zde totiž můžeme vidět vyústění myšlenky, kterou podle mého názoru, první díl Dějin sexuality nastiňuje. Tuto myšlenku bych vyjádřil následující Foucaultovou poznámkou: „Musím přiznat, že mnohem více než sexualita mě zajímají problémy, kladené technikami vlastního já (techniques de soi), či věci z této kategorie...
...Sexualita je velice monotónní!“¹³⁹

¹³⁶ DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 221

¹³⁷ FOUCAULT, M. *Dějiny sexuality II: Užívání slasti*. Praha: Herrmann a synové, 2003. str. 9

¹³⁸ DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 258

¹³⁹ FOUCAULT, M. *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové, 1996. str. 265

V prvním dílu *Dějin sexuality* je fenomén sexu stále silně spjatý s mocenským vlivem, jež je institucionálně ustanovován, a který pomáhá prosazovat a reprodukovat vnější autoritu skrze subjektivitu¹⁴⁰. V rámci svého díla tak Foucault navazuje na svá předchozí díla, především „Dohlížet a trestat“, kde je tento princip mocenských vztahů a fabrikace subjektu ilustrován na definici normálního subjektu ve vztahu k subjektu deviantnímu.

Ve *Vůli k vědění* se však již mnohem více otevírá cesta k protipólu autoritativního zvnitřnělého normativního řádu, a tím je právě vztah k vlastnímu já a individuální forma nekodifikovaných norem. Zde jsou formulovány nejen základní teze teorie vztahu k sobě samému, ale také základ specifických rysů antické etiky, z nichž tento vztah k sobě vychází.

Střet těchto dvou rozdílných pravd v různých tradicích, v kontextu se sexuálním chováním, je, myslím, dobře uchopitelný skrze dichotomii pojmů „ars erotica“ a „scientia sexualis.“ *Scientia sexualis* je formou vědění o sexu, která je jistou závaznou formou, kodexem sexuálního chování, a má povahu příkazu. Sexualita je zde společenským produktem, který člověka zavazuje k určité formě pojetí tohoto fenoménu. Sexualita v této podobě má počátky v křesťanské etice a Foucault sleduje ve *Vůli k vědění* její genealogii.

Ars erotica je naproti tomu učení, které není předáváno systémově, ale pomocí znalosti vlastních pohnutek, tužeb a způsobů, jak s nimi zacházet a na základě vztahu k sobě formovat uvažování nad nimi, coby vlastní etické jednání. „V umění erotiky je pravda extrahována ze slasti samotné, chápané jako praxe a přijímané jako zkušenost; slast není myšlena ve vztahu k absolutnímu zákonu dovoleného a zakázaného.“¹⁴¹

Protiklad těchto dvou přístupů k sexuálnímu chování se nutně přenáší do společenského řádu i sebepojetí. „Zatímco *ars erotica* se snaží dosáhnout co největší intenzity slasti, její osvojení má téměř povahu tajného zasvěcení, které učitel předává svému žákovi a má vést k naprostému ovládnutí těla. Forma poznání *scientia sexualis* nutí člověka pronášet řeči o své sexualitě, jež spadá v jedno s pravdou o sobě samém, a to jak ve formě křesťanské zpovědi, jejíž význam a rozsah se od středověku zvětšuje, tak později

¹⁴⁰ První díl *Dějin sexuality* také ukazuje zrod tzv. pastorální moci spojené s křesťanskou etikou. Ta je vyústěním kulturně politické situace dané doby a v podstatě zakládá subjektivitu ve formě, kterou se zabývá s ohledem na moderní myšlení, které kladu jako protiklad k myšlení postmodernímu.

¹⁴¹ FOUCAULT, M. *Dějiny sexuality I: Vůle k vědění*. Praha: Herrmann a synové, 1999. str. 68

v jejích dalších a dalších světských, totiž vědeckých, filosofických a literárních podobách.¹⁴²

Je však třeba poznamenat, že učení ars erotica značně zasahuje i do orientální tradice, a ačkoliv je antické představě o užívání slastí poplatná, užívám tohoto termínu ve své práci spíše pro ilustraci, jakožto protiváhy naukám o sexualitě typickým pro západní tradici. „Řekové a Římané neměli žádnou ars erotica srovnatelnou s tou čínskou. Měli techné tú biú, v níž ekonomie rozkoše hrála velmi důležitou roli. V tomto umění života se tím hlavním záhy stala dovednost dokonalého sebeovládání.“¹⁴³

Principy komplexního učení o poznávání a užívání svých slastí vycházejí z antické ars erotica (respektive techné tú biú). Zde zakládám východisko k dalšímu zabývání se vztahem k sobě samému, který budu dále rozpracovávat v následující kapitole. Nyní se chci ještě věnovat kategorii scientia sexualis, která je pro Vůli k vědění určující, a rád bych zde vyzdvihнул a v krátkosti popsal dva její spojitě rysy, které jsou pro tuto práci určující. Prvním je mlčení o sexu, respektive mluvení o sexualitě, a druhým je produkce pravdy a sepětí vědění o sexu s mocenským aparátem.

Mohlo by se zdát, že osvobozením od společenského tabu hovořit o sexu se rozvíjí veřejná osvěta a sexualita se tak stává záležitostí svobody individuálních bytostí, které jej chápou jako něco zcela přirozeného a trvalého. Foucault však upozorňuje na to, že nově vzniklý fenomén hovoření o sexu je jen novou formou represe a ovládnutí, který slouží jako instituční nástroj mocenské subjektivace. „Sexualita se stala předmětem vztahu mezi státem a jedincem, a to předmětem veřejným, který byl zasazen do celé sítě diskursů vědění, analýz a příkazů.“¹⁴⁴

Bylo nutné zavést sexuální výchovu, propojit informovanost o sexu s pravidly, která vytvářejí kontrolu nad subjekty. Vzniklo jakési diskursivní sevření, které nutilo lidi, aby svou sexualitu přiznávali a tak souhrnně odhalovali svůj vnitřní život. Nejprve se tak dělo v souvislosti s církevní zpovědí, později v rámci medicínského a psychoanalytického diskursu. Celý tento proces sexuální výchovy, „osvěty“ a vynesení sexuality na světlo světa, její definování, napomohlo především tomu, aby se ustanovilo normální, zdravé a žádané chování v této oblasti. „Sexualita, to je korelát této pomalu vyvíjecí se diskursivní

¹⁴² HLADKÝ, V. *Změnit sám sebe*. Praha: Kosmas, s.r.o., 2010. str. 63

¹⁴³ DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 345

¹⁴⁴ FOUCAULT, M. *Dějiny sexuality I: Vůle k vědění*. Praha: Herrmann a synové, 1999. str. 34

praxe, jíž je scientia sexualis... ..korespondující s funkčními požadavky diskursu, který má produkovat pravdu. V bodě, kde se protínají technika doznání a vědecká diskurzivita, v místě, kde je třeba hledat některé velké mechanismy přizpůsobení (technika naslouchání, postulát kauzality, princip latence, pravidla interpretace, příkaz medicinizace), se sexualita definuje jako „přirozená“: jako oblast přístupná patologickým procesům, která tudíž volá po terapeutických zákrocích a uvádění do normálního stavu.“¹⁴⁵

Zde je zcela patrná podobnost, s níž Foucault definuje normální subjekt proti deviantnímu. V tomto vymezení společnost určuje, kdo je šílený a kdo psychicky zdravý, kdo je zločinec a kdo „dobrý člověk“. Dodržování normativity, která má splňovat naplnění obecně závazného kodexu, pak legitimizuje moc a tlak institucí, jež produkují pravdu a šíří jí skrze vědění. V oblasti etiky, založené na sebe-reflexivním vztahu, má být podle Foucaulta určující schopnost sebe-regulace a uměřenosti. „Problém není, co je deviantní a co normální, problém je exces a sebeovládání... ..v antice měli cvičení, která sloužila k tomu, aby člověk získal vládu nad sebou samým.“¹⁴⁶

V závěru této kapitoly uvedu citaci, která, dle mého, vystihuje několik hlavních myšlenek Vůle k vědění, jež jsem doposud ve svém výkladu více či méně reflektoval. „Jak je tedy na vytčení a na rozpracování základního tématu prvního dílu Dějin sexuality patrné, Foucault postupuje genealogickou metodou a snaží se s její pomocí najít kořeny dnešní situace, charakterizované stále větším mluvením, diskursu o sexualitě, k němuž v západní civilizaci po několik posledních staletí dochází a nemá jinde obdobu. Člověk musí říci pravdu o sobě a tento požadavek prochází přes různá historická období a je vynucován různými autoritami sledující různé cíle – jak křesťanskými církvemi, které se snaží zajistit jeho spásu, tak moderním státním aparátem, jenž usiluje o co nejvyšší výkonnost celé populace, které chce dosáhnout tím, že nutí jednotlivce podrobit se disciplíně... ..i snaha rozšiřovat a udržovat sílu populace v jejím celku.“¹⁴⁷

¹⁴⁵ FOUCAULT, M. *Dějiny sexuality I: Vůle k vědění*. Praha: Herrmann a synové, 1999. str. 81

¹⁴⁶ DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 347

¹⁴⁷ HLADKÝ, V. *Změnit sám sebe*. Praha: Kosmas, s.r.o., 2010. str. 64

5.3 Foucault a specifika antické morálky jako základ pro „postmoderní“ etiku.

V předchozí podkapitole jsem se zabýval otázkou, proč užívá Foucault sexualitu, respektive abstrakt fenoménu spojeného s živočišnou reprodukcí lidské bytosti, jako prvku spjatého s věděním, mocí a etikou. Průsečíkem těchto vztahů je institučně normalizovaný subjekt, podrobený disciplínou jako poslušné produktivní tělo, zajišťující chod společenského uspořádání. V závěrečné citaci předchozí podkapitoly, kterou doplňuji výkladem Vůle k vědě, je řečeno, že kodifikovaná moderní sexualita má své kořeny v pastorální moci, která je spojena s příchodem křesťanství. Roli křesťanské tradice, s ohledem na moderní subjektivitu, jsem zmínil již v kapitole 4.3, když jsem vykládal mechanismy fungování moderního státu a popisoval jeho roli v tvorbě normativních pravidel.

Foucault si je vědom, že současné mocenské uspořádání, povaha vědění, etiky i chápání lidské bytosti, jsou formovány právě v návaznosti na křesťanskou tradici. Aby prolomil univerzalizmus vědění, dogmatickou kodifikaci morálky a normalizoval lidskou přirozenost, směřuje pozornost až k antické kultuře. V dalším výkladu svou pozornost, v kontextu spojených kategorií, obracím právě na problematiku spjatou s etikou.

V předchozí podkapitole jsem, s ohledem na etiku a sexualitu, zmínil dichotomický vztah scientia sexualis a ars erotica. Ars erotica¹⁴⁸ zde má povahu sebe-reflexivního učení, které je podle Foucaulta charakteristické právě pro etiku antického období. Zde je na místě uvést jeho intence ve vztahu k užívaným kategoriím: „Usiluji odpovídat na přesný problém: zrod morálky, morálky jako reflexe sexuality, tužby a požitku. Je třeba jasně pochopit, že netvořím historii mravů, chování, sociální historii sexuální praxe, ale historii způsobů, jakými se v antice ve vztahu k jistému umění života problematizoval požitek, tužba a sexuální chování.“¹⁴⁹

Protikladem disciplinární morálky kódu je etika, založená na vztahu sebe-reflexe a sebe-utváření. Foucault odkazuje na způsoby, jakými se má jedinec ustavit etickým subjektem s dostatečnou mírou autonomie na vnějším řádu, schopným svobodného rozhodování a jednání.

¹⁴⁸ Zde ve výkladu stále zachovávám tento termín, ačkoliv jsem již v předchozí kapitole vysvětlil, že jej ztotožňuji spíše s technikou života – techné tú biú.

¹⁴⁹ FOUCAULT, M. *Moc, Subjekt a Sexualita*. Bratislava: Kalligram, 2000. str. 109

Etika, ke které ve své práci přiřazuji pojem „postmoderní subjekt“, má tedy své kořeny právě v antice. Toto období podle Foucaulta může být inspirací pro současnou etiku. Možnost, jak z dnešního pohledu porozumět tehdejší etice, která je kontrastem k morálce kódu, je právě v povaze sexuálního chování a předpisech, které tuto oblast provázejí. „Analýza tvorby vědění o sexualitě se nedá dělat jen na základě mechanismů potlačení. V antice mě zarazilo, že body, ve kterých je reflexe sexuálního požitku neaktivnější, vůbec nejsou totožné s body, které reprezentují tradičně přijímané formy zákazu. Naopak právě tam, kde byla sexualita nejsvobodnější, antičtí moralisté zkoumali nejnintenzivněji a dospěli přitom k formulaci nejpřísnějších učením.“¹⁵⁰

Jak jsem již uvedl, moment, kdy se v antice setkávají vnějším způsobem definovaný řád „sexuality“ společně s učením o erotice, je možné nalézt v pojmu afrodísia. V tomto termínu lze spatřit nejen spojení těchto dvou způsobů definování obecných a individuálních pravidel a způsobů jejich dodržování a naplňování. Tento systém také ukazuje způsob, jímž mají být slasti užívány, a definuje tak soubor technologií vztahu k sobě samému. Právě zde se tak ukazuje, v jakém smyslu se v antice pojí etika péče o sebe sama s učením o erotice.

Foucault se v druhém díle *Dějiny sexuality* zabývá tématem životosprávy, hospodařením v domácnosti a erotice ve vztahu k chlapcům. A během tohoto výkladu vysvětluje, jakou roli hrají afrodísie v oblasti sebekontroly a sebe-reflexivním utváření. „Cílem bude ukázat, jak se v obecných rysech ustavila afrodísia, jakožto oblast morálního zájmu... ..Tak bude možné vymezit, co strukturuje morální zkušenost sexuálních slastí – její ontologii, deontologii, přístup k askezi a teleologii.“¹⁵¹

Model technologií existence a vztahu k sobě samému, který Foucault považuje za jednu z dominant etického řádu antiky, se z našeho pohledu může jevit, z hlediska platnosti a společenské účinnosti, jako značně omezený.

Jednak je třeba si uvědomit, že možnost starat se o sebe a stylizovat vlastní existenci bylo v dané době předmětem zájmů svobodné, aristokratické vrstvy. „Za prvé byl tento druh morálky výhradně problémem osobní volby. Za druhé pak byl rezervován pouze pro několik málo lidí; nešlo zde o nějaký vzor chování pro každého. Šlo o osobní

¹⁵⁰ FOUCAULT, M. *Moc, Subjekt a Sexualita*. Bratislava: Kalligram, 2000. str. str. 111

¹⁵¹ FOUCAULT, M. *Dějiny sexuality II: Užívání slastí*. Praha: Herrmann a synové, 2003. str. 52

volbu, týkající se malé elity.¹⁵² Tuto poznámku, kterou Foucault uvedl v rozhovoru s Dreyfusem a Rabinowem, komentuje Vojtěch Hladký následovně: „Je si tedy dobře vědom toho, že soustředil svou pozornost na pouhou část tehdejší společnosti. Toto omezení však může provést vcelku legitimně, neboť se přirozeně jednalo o tu část, která byla hlavním nositelem stěžejních ideálů a hodnot.“¹⁵³

V dalším bodě je třeba upozornit na to, že pravidla, vztahující se k této, poměrně malé skupině obyvatel polis, byla formulována řadou učenců a o jejich dílech lze uvažovat ve značně omezeném úzu názorové produkce na tehdejší společenské poměry v oblasti etiky, potažmo sexuality. Foucault si však tuto realitu uvědomuje a poukazuje především na historickou preskriptivnost těchto děl pro další kulturně - společenský vývoj západní civilizace. Příkladem může být tento výrok: „Bylo by směšné myslet si, že to, co Seneca, Epiktetos nebo Musonius Rufus vyřkli o sexuálním chování, tak nebo onak reprezentuje všeobecnou praxi Řeků a Římanů. Trvám však na tom, že skutečnost, že tyto věci o sexualitě byly řečené, a že vytvořily tradici, kterou přeneseně nacházíme v křesťanství, je historický fakt.“¹⁵⁴

V neposlední řadě důležitým faktem při pohledu na etiku, která má kořeny v antice, je to, že se v podstatě týká pouze mužů. Tedy v tom slova smyslu, že otázky, ať už požitku, cti nebo stylizace vlastního bytí, byly zaměřeny na život muže a žena byla pouze jakýmsi doplňkem soukromého či společenského života. „Řecká morálka byla spojena s čistě mužskou otrokářskou společností, v níž ženy byly utlačovány a jejich rozkoš neměla žádnou váhu a jejich sexuální život nebyl určen ničím jiným, než jejich statutem manželky.“¹⁵⁵ V tomto případě bych uvedl v podstatě stejnou argumentaci jako v předchozích dvou bodech. Přesto, že antická morálka vztahu k sobě je založena na poměrně značně specificky vymezeném modelu, stala se významnou tradicí a její historická platnost ve vývoji civilizace značně rozšířila svůj vliv.

Na základě Foucaultova výzkumu antické morálky se nepokouším o její rekonstrukci, ale především o využití principů, které formuluje, a pokusím se přednést je v koncepci současné etiky jako protiváhy mocensky formované normativní morálky kódu.

¹⁵² DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 338

¹⁵³ HLADKÝ, V. *Změnit sám sebe*. Praha: Kosmas, s.r.o., 2010. str. 130

¹⁵⁴ FOUCAULT, M. *Moc, Subjekt a Sexualita*. Bratislava: Kalligram, 2000. str. 109

¹⁵⁵ DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 342

Mechanismy a technologie, které jsou v antice využívány k formování sebe sama, mohou být nástroji v rámci „postmoderního subjektu“, jejichž účelem je přiřadit subjektu vyšší míru autonomie a umožnit mu podílet se na řízení vlastního života.

Jak jsem již napsal na různých místech v kapitole 4, termínu subjekt užívám především jako pojmu označujícího neutrálně jedinečnost lidské bytosti. Subjekt je v tomto ohledu čistě technickým termínem, bez konotací se společenským podobením, kterým je charakterizovaná tzv. moderní subjektivita. V souvislosti s principy antické morálky je subjekt, využívající technologií existence, schopen konstituovat sebe sama jako subjekt etiky, čímž se oprostuje od vlivů normalizace a disciplinárních mocenských strategií. Problematika „postmoderní etiky“ se v tomto ohledu liší od antické tím, že neřeší pouze to, jak stylizovat své bytí s ohledem na společnost, ale řeší také to, jak se vyrovnat se sebou samým jako se subjektem. V antice subjekt neexistuje. „Nemyslím si, že by zkušenost subjektu bylo potřebné rekonstruovat tam, kde nebyla vyjádřená... ..šlo o zkušenost jednotlivce, který se chce konstituovat jako vládce sebe samého. V klasické antice nevystupoval problém konstitování sebe samého jako subjektu.“¹⁵⁶

5.4 Technologie sebe samého a vztah k sobě

Foucault definuje celkem čtyři specifické, avšak provázané technologie, které určují vědění o kultuře, ve které žijeme, i o nás samotných, jako její součásti. „1. Technologie výroby, díky které můžeme vyrábět věci, přeměňovat je a následně jimi disponovat. 2. Technologie znakových systémů, které nám umožňují používat znaky, významy, symboly nebo signifikace. 3. Technologie moci, které určují konání jednotlivců, podřizují je určitým cílům nebo je ovládají a objektivizují subjekt. 4. Technologie sebe samého, které jednotlivcům umožňují, aby sami anebo s pomocí druhých vykonali jisté operace na svých tělech a duších, myslích, konání a způsobech bytí, a změnili se tak, aby dosáhli jistého stavu štěstí, čistoty, moudrosti, dokonalosti anebo nesmrtelnosti.“¹⁵⁷

Vývoj technologií výroby a znakových systémů Foucault rozebírá ve Slovech a věcech. Ve své práci jsem se zaměřil právě na technologie utváření znakových systémů, ale je třeba poukázat na to, že tyto dva elementy stojí v naší společnosti velice těsně vedle

¹⁵⁶ MARCELLI, M.; GÁL, E. *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa, 1991. str. 64

¹⁵⁷ FOUCAULT, M. *Moc, Subjekt a Sexualita*. Bratislava: Kalligram, 2000. str. 188

sebe a zahrnují tak i třetí technologii, mocenskou. Produkce a nakládání s věcmi jsou spjaty s kapitalistickým modelem ekonomie a ten zase se způsobem ovládnání a fabrikace produktivního subjektu, který Foucault popisuje v Dohlížet a trestat.

Specifická technologie znaku, a s ním spojený jistý typ myšlení, je téma, kterým se zabývám v interpretaci Tisíce plošin. Zde je tento princip určující mírou závislosti na systému, který produkuje mocensky podrobený subjekt. Diktatura označujícího a subjektivity, charakteristická pro arborescentní myšlení, je kladena do kontrastu k rhizomatické teorii jazykových struktur, která je charakteristická pluralitou, respektive multiplicitou strukturního uspořádání. S ohledem na komplet díla Kapitalismus a schizofrenie dodávám, že i u Deleuze a Guattariho je vztah jazykové a mocenské teorie obohacen o problematiku technologie výrobních vztahů. Přínos, který přikládám myšlení těchto autorů z hlediska možnosti definovat princip postmoderní etiky, zahrnuji ve výkladu podkapitoly 5.5

V následujících dvou nižších podkapitolách budu nejdříve rozebírat některé specifické principy, na kterých jsou postaveny vztah k sobě samému a technologie existence. V souvislosti s tím posléze odkážu na několik konkrétních motivů těchto praktik a v podkapitole 5.4.2 vyložím základy parrhésia jako specifické oblasti aplikace etických principů.

5.4.1 Příkaz „poznej sebe a sama“ a umění existence – péče o sebe samého, jako základní principy etiky.

Z dnešního pohledu lze říci, že jedním z nejdůležitějších morálních předpisů řecké filosofie je delfský princip „poznej sebe sama“ (gnóti seautou). Foucault se zabývá interpretací tohoto doporučení a upozorňuje, že je velice blízce spjato s principem „starat se o sebe samého“ (epimeleisthai seautou), tyto dva elementy pak v základě definují to, co se nazývá praktikování „péče o sebe“ (epimeleia heautou). „Péče o sebe samého je konceptuálním výsledkem dvou antických příkazů: pečuju o sebe a poznej sebe sama.“¹⁵⁸

Foucault se historicko - terminologickému rozboru těchto výroků podrobně věnuje ve svých přednáškách, které vyšly v souboru nazvaném „Hermeneutika subjektu“, ukazuje

¹⁵⁸INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY [online]. IEP © 2013 [cit. 6. 10. 2013] Dostupné z: <http://www.iep.utm.edu/fouc-eth/>

zde také zmíněnou souvislost a subordinaci zmíněných vztahů a odkazuje zde na tehdejší spisy, které s termíny pracují. „Nyní, ne vždy, ale často a velmi výrazným způsobem, když se objeví tento Delfský předpis (tato gnóti seauton), je spárován nebo zdvojen s principem péče o sebe sama (epimeleia heautou). Říkám „spárován“, „zdvojen“, ve skutečnosti však nejde zcela o záležitost spojení. V některých textech, ke kterým se budeme obracet, nalezneme jistý vztah podřízenosti vyjádření pravidla „poznej sebe sama“ k předpisu „pečuj o sebe“.“¹⁵⁹

Důležitým momentem v mé práci je zde ona konstituční hodnota technologie vlastní existence, kterou má epimeleia heautou jako jisté umění života – techné tú biú. Jde o propojení obecně popisovaných technik poznání a zdokonalení sebe sama s jejich aplikovanou formou pro daného jedince. Příkaz pečovat o sebe není formou narcismu, směřujícího pouze k sobě samému, ale vyjadřuje v nejširším měřítku schopnost vést kvalitně svůj osobní i společenský život i pro obecné blaho, stát se součástí politického života, přijímat a předávat učení a vědění.

Tyto principy Foucault vykládá na základě Platónských spisů, a to v Obraně Sokrata¹⁶⁰ a především pak v dialogu Alkibiades. „Platónův Alkibiades může být brán jako výchozí bod: otázka „péče o sebe“ – epimeleia heautou – se v tomto textu objevuje jako obecný rámec, který popisuje příkaz sebepoznání.“¹⁶¹

Termín epimeleia byl v antice velice komplexní pojem, používaný v řadě oblastí. Šlo o pojem značící aktivní zaujetí, způsob poznání, ale i správy. Tento vztah mohl aplikovat například lékař vůči svým pacientům nebo monarcha ve vztahu k občanům. Stejně tak komplexně je třeba chápat i samotný předpis, aplikovaný v některých z konkrétních případů. „Výraz epimeleia neoznačuje nějakou jednoduchou činnost, nýbrž celý soubor různých zaměstnání.“¹⁶²

Důležitým prvkem je však být zaujat vlastní činností, ne objektem, ke kterému si činnost vztahuje. Stejně tak, když Platon v dialogu Alkibiades dochází k tomu, že při péči o vlastní já je třeba se starat především o duši, poukazuje na následující skutečnost: „Je

¹⁵⁹ FOUCAULT, M. *The hermenautic of the subject*. New York: Picador, 2005. str. 4

¹⁶⁰ Sokrates se při svém soudu nazývá učitelem „epimeleia heautou“. Přijal tuto roli od bohů a bez nároku na odměnu prospívá obci tím, že ukazuje lidem, jak je důležité, pokud se zaobírají sami sebou a jak tím prospívají obci. Zde také obrací pozornost od správy majetku a hmotných věcí k péči o vlastní duši.

¹⁶¹ FOUCAULT, M. *Ethic: Subjectivity and Truth*. New York: Penguin Books, 1997. str. 88

¹⁶² FOUCAULT, M. *Dějiny sexuality III: Péče o sebe*. Praha: Herrmann a synové, 2003. str. 68

třeba se starat o svoji duši – to je hlavní činnost při starostlivosti o sebe samého. Starostlivost o sebe samého je starostlivost o činnost, nejen o duši jako substanci.“¹⁶³

Při rozlišení dvou zmíněných pouček – „poznej sebe sama“ a „pečuj o sebe“, pro Platóna stojí v popředí poznání sebe samotného – poznání duše. V pozdějším myšlení však tento princip převážně pohltí předpis starostlivosti o sebe samého. Právě zde, myslím, komplexní pojem epimeleia heautou zahrnuje hlavní princip hermeneutiky sebe samého, kdy pomocí nejrůznějších technik péče o sebe sama dochází k sebezpoznání a dalšímu zdokonalování technik, jimiž člověk pracuje na sobě samém.

Různé vybrané techniky technologie sebe samého shrnuje následující citace a zároveň poukazuje na důležitost vztahu k druhým, kteří jsou při hermeneutice sebe samého nepostradatelným elementem. „Je třeba pečovat o tělo, dodržovat zdravou životosprávu, mírně se věnovat i fyzickému cvičení a právě tak co možná úměrně uspokojovat své potřeby. Patří sem meditace, četba, vypisování z knih či zaznamenávání rozhovorů... Ale patří sem i rozhovor s důvěrníky, s přáteli, s mistrem či duchovním vůdcem; kolem péče o sebe se rozvinula čilá aktivita slova i písma, v níž se spojuje právě na sobě samém a styk s druhým.“¹⁶⁴

Zmíněný vztah s učitelem – duchovním vůdcem - je také jedním z velice důležitých momentů v dialogu Alkibiades. Platón popisuje, jak se Alkibiades musí podrobit Sokratovi (ve smyslu duchovním), aby tak získal zkušenost a ponaučení, jež mu umožní vládu nad sebou a zároveň mu otevře obzor v politickém životě a možnosti politické správy druhých.

Foucault ve svém článku „Technologie sebe“ formuluje na základě interpretace Alkibiada celkem čtyři problémy, které pak dále zaměstnávají antickou filosofii. Jedním z nich je zmíněný vztah péče o sebe a poznání sebe sama. Další tři se týkají starostlivosti o sebe samého ve vztahu k politické aktivitě, ve vztahu k pedagogice a konečně ve vztahu ke svému učiteli a tzv. filosofickou láskou (ve formě duchovnímu podrobení). Tato východiska jsou pak jistým teoretickým konstruktem, který se vyjevuje ve vztahu k aplikované formě péče o sebe samého, jak jsem je uvedl v předcházející citaci.

V posledním bodě této kapitoly chci zmínit jednu z uvedených technologií hermeneutiky sebe samého, a tou je technologie založená na písemnostech. Zde shledávám

¹⁶³ FOUCAULT, M. *Moc, Subjekt a Sexualita*. Bratislava: Kalligram, 2000. str. 194

¹⁶⁴ FOUCAULT, M. *Dějiny sexuality III: Péče o sebe*. Praha: Herrmann a synové, 2003. str. 70

velice důležitým pojícím bodem technologii, která spojuje celou řadu filosofických směrů a zároveň v aplikované formě objasňuje princip hermeneutiky sebe samého „V této kultuře starostlivosti o sebe samého je i psaní důležité. Mezi úkoly, které tato starostlivost zahrnuje, je i úkol tvorby záznamů o sobě samém a jejich opětovné čtení, psaní úvah a dopisů přátelům, kteří potřebují pomoc, uchovávání poznámkových sešitů, abychom se mohli vracet k užitečným pravdám.“¹⁶⁵

Poznámky o vlastním já se v široké škále činností vedly do zápisníků, které vcházely ve známost jako hypomnémata. Hypomnémata byla ve svém počátku novou technologií správcovství, které se mohlo vztahovat k vedení vlastního podniku, ale postupně se stala metodou sebereflexe, kdy opětovné čtení záznamů mělo úlohu meditace a také vedlo ke schopnosti získat kontrolu nad sebou samým. „Okamžik, kdy se otázka hypomnémata a kultury já nápadně setkávají, je okamžikem, kdy se cílem kultury vlastního já stává dokonalé ovládnutí já – jakýsi druh permanentního politického vztahu mezi já a já.“¹⁶⁶

V roli, kterou hraje písmo ve vztahu k vlastnímu já a stylizaci existence vidím důležitý element v definování etiky založené na sebereflexi, kterou kladu jako alternativu k etice kódu v době tzv. postmoderního myšlení. Text, který reflektuje život vlastního subjektu, je způsobem, jakým subjekt sám sebe dešifruje pomocí znakové produkce. V následném hermeneutickém dešifrování sebe sama skrze text je pak možné nalézt podobnost v Derridově dekonstruktivismu, potažmo i v Lacanově teorii, kde osobnost subjektu je konstituována pravidly a strukturami, na jejichž principu je definováno fungování jazyka.

Samotný pojem hypomnémata snad ve své podstatě nezahrnoval takovou míru dešifrování já, jak ho jejich autorem zamýšlel. Avšak je třeba si povšimnout, že tato technika je sama o sobě dynamická, a myslím, že rámcově ji lze na tyto principy aplikovat, podobně jako v dalších tezích, které měly v určitém období svoji platnost. Tyto principy je, podle mého, možné, na základě metodických transformací, přenášet a zachovat tak obecné rysy jejich fungování.

¹⁶⁵ FOUCAULT, M. *Moc, Subjekt a Sexualita*. Bratislava: Kalligram, 2000. str. 196

¹⁶⁶ DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové, 2002. str. 362

5.4.2 Parrhésia – technika sebe samého skrze kuráž k pravdě

V této podkapitole se budu věnovat jedné ze specifických technik epimeleia heautou, parrhésií. Význam termínu parrhésia označuje svobodnou řeč (franc-parler), která je aktem vyjádření pravdy. Etymologický základ vychází ze slova "parrhesiazesthai", což znamená „říkat vše“ - "pan" (vše) a "rhema" (to co je řečeno). Foucault se technikou parrhésia zabývá poměrně rozsáhle, jak z hlediska toho, jak se během období antiky obsah pojmu vyvíjel, jak se měnil význam této pravdomluvnosti, ale také tím, jaké jsou podmínky naplnění aktu parrhésia. Mým záměrem zde není rekapitulovat Foucaultův výzkum, ale především chci poukázat na několik momentů, které jsou pro abstrakt pojmu určující, a zapojit jej do kontextu výkladu o stylizaci vlastní existence.

Foucault věnoval pozornost tomuto tématu především ve svých přednáškách na College de France mezi léty 1982-1984, které vyšly ve dvou dílech pod názvem „The Government of Self and Others“, přičemž hlavní titulek druhého dílu zní „The Courage of the Truth“¹⁶⁷. Termín „government“ – vláda, lze u Foucaulta interpretovat spíše jako umění vládnout „governmentality“. V názvu přednášek je pak tato vláda spojena s aplikací vlády na sebe sama a na druhé. V tomto kontextu bych chtěl navázat na první důležité rozlišení termínu parrhésia a jeho vzájemnou komplementaritu, a tím je parrhésia politická a parrhésia etická.

Parrhésia byla původně pojímána jako právo svobodné řeči v rámci politického řízení obce a jako forma časného jednání v politice. Později se však stávala nástrojem osobní transformace a ovládnutí sebe samého. „Pojem parrhésia má své kořeny původně v politické praxi a problematizuje demokratickou praxi, později se však ubírá odlišným směrem, k oblasti osobní etiky a formování morálního subjektu.“¹⁶⁸

Komplementaritu, kterou jsem zmínil u principu parrhésia mezi politikou a etikou, mezi sebou a druhými, lze pozorovat v tom, jakým způsobem jsou formulovány principy epimeleia heautou v dialogu Alkibiades. V předchozí podkapitole 5.4.1 jsem uváděl čtyři východiska pro aplikaci technologie existence: vztah mezi poznáním sebe sama a péčí o sebe, vztah sebe-kultivace k politické aktivitě, vztah k pedagogice a vztah ke svému učiteli

¹⁶⁷ Užívám názvu v anglickém překladu a nikoli ve francouzském originále, čímž odkazuji na znění textů, s nimiž jsem pracoval.

¹⁶⁸ FOUCAULT, M. *The Government of Self and Others II: The Courage of the Truth*. New York: Palgrave Macmillan, 2011. str. 8

(jako formě duchovního podrobení). V Alkibiadovi je zároveň patrný i přechod zájmu z roviny politické k rovině etické. „Ačkoli je v Alkibiadovi kontext parrhésia stále politický, diskutuje také problematiku o vzdělání mladého muže na základě principu péče o duši, z níž vyplývají možnosti a potřeby přemýšlet o duši samotné.“¹⁶⁹

Pro konstituci sebe samého, jako morálního subjektu skrze pravdomluvnost, je možné aplikovat principy parrhésia pouze v případě, že budou dodrženy jisté podmínky. V následujícím krátkém výkladu jsem vybral několik z nich. Jednak zde musí být zřetelné pouto mezi vyslovenou pravdou a myšlenkou osoby, jež ji vyslovila. Zadruhé zde musí být určitý závazek mezi původcem pravdivé řeči a jejím adresátem, vyslovení pravdy má svůj důvod a jsou očekávány následky tohoto aktu.

K této činnosti je však nutná jistá kuráž, protože mluvčí se dává adresátovi všanc i za cenu vlastní újmy, riskuje narušení vztahu s adresátem komunikátu. „Subjekt musí přijmout určité riziko při vyslovení pravdy, čímž se staví za svůj názor, za své přesvědčení, riziko, týkající se jeho vztahu s osobou, se kterou mluví.“¹⁷⁰ Na druhé straně adresát vyslovené pravdy, by měl být schopen tuto pravdu přijmout. Vytváří se tak jistá úmluva, kde na jedné straně stojí kuráž k pravdě a na straně druhé velkodušnost, spojená s přijetím této pravdy. „Tento druh úmluvy mezi osobou, která riskuje vyslovením pravdy, a osobou, která souhlasí s jejím vyslechnutím, je jádrem toho, co by mohlo být nazváno hrou parrhésia.“¹⁷¹

K tomuto krátkému interpretačnímu resumé techniky parrhésia bych v reflexi na Foucaultův výklad dodal, že v pozdější době získala pravdomluvnost vůči druhému odlišné konotace. V první řadě jde křesťanskou zpověď, kde příjemce komunikátu není osoba jako taková, ale instituce, která plní svůj účel bez nutné osobní zainteresovanosti. V důsledku toho nejsou naplněny podmínky hry parrhésia. Obdobný příklad později platí v rámci lékařských institucí, zaměřených například na psychoanalýzu. Parrhésia se tedy nevztahuje ani na onen trend „říci o sobě pravdu“, který je spojen s formováním sexuality, o kterém hovořím na konci podkapitoly 5.2.

¹⁶⁹ FLYNN, T. *Sartre, Foucault, and Historical Reason*. London: The University of Chicago Press, 1997. str. 269

¹⁷⁰ FOUCAULT, M. *The Government of Self and Others II: The Courage of the Truth*. New York: Palgrave Macmillan, 2011. str. 11

¹⁷¹ Tamtéž. str. 13

V následující podkapitole 5.5, se budu věnovat shrnutí vybraných principů, řečených v rámci kapitoly 5. a budu je reflektovat v rámci kontextu práce.

5.5 Závěrečný dodatek k etice postmoderního subjektu

V podkapitole 4.4 jsem definoval terminologický konstrukt „postmoderní subjekt“ jako proces směřování k dekonstrukci moderní subjektivity. Z hlediska aspektů, které Foucault postuluje v souvislosti se vztahem subjektu a etiky, není „postmoderní subjekt“ telos, tedy cíl nebo ideál, jehož chce jedinec dosáhnout. Úlohou zmíněného procesu je zajistit emancipaci jedince na disciplinárních mechanizmech institučních mocenských strategií. Na základě těchto strategií dochází k normalizaci myšlení lidských bytostí, moc institucí takto zajišťuje reprodukci svého fungování. Závěrem podkapitoly 4.4 jsem pak uvedl, že nástrojem, sloužícím k dosažení větší autonomie na systému a získání kontroly nad směrem a způsobem vlastního bytí, je právě etika. Pojem telos, který uvádím v souvislosti s výkladem úvodu Foucaultovy etiky v podkapitole 5.1, je, z principu „postmoderního subjektu“ vedle ontologie, deontologie a askeze, prostředkem osvobození a získání autonomie.

Otázku etiky jsem otevřel v první tematické kapitole své práce, když jsem zkoumal povahu současného vědění a načrtl jsem problematiku dvou různých myšlenkových systémů, kdy jeden je založen na univerzalitě a ten druhý na pluralitě. Pro konkrétní formulaci tohoto dualismu ve vztahu k etice jsem interpretoval především některé Lyotardovy myšlenky. Ten říká, že moderní univerzalistické myšlení, legitimizované tzv. velkými příběhy, se ve 20. století zkompromitovalo v souvislosti s dějinnými událostmi a rozpadly se tak i poslední neměnné garanty společenských pravd a pravidel. V souvislosti s metodikou, založenou na teorii jazykových her, jsem tak ve své práci formuloval první základy pro stanovení postmoderní etiky. Postmoderní etika musí respektovat myšlenkovou pluralitu a paralogii, udržovat heterogenitu jazykových her, nehledat konečná řešení nebo konsensus, ale nechávat prostor pro neustálý spor v otevřeném dialogu.

V návaznosti na sepětí teorie jazyka a etiky jsem, v rámci interpretace poststrukturalismu, uvedl nutnost uvažovat jazykový subjekt jako rozštěpený, nikoli

arbitrární. Tento princip, který vychází z poststrukturalistické teorie znaku, jsem ilustroval na interpretaci Lacanovy teorie subjektu a společně s komparací myšlenek Deleuze a Guattariho jsem vyslovil následující závěr: „Pojímat subjekt jako rozštěpený považuji za jeden z klíčů k tomu, chápat jej jako samostatnou entitu, schopnou rozvíjet sebe sama a získávat tak autonomii na vnějším řádu, který by jinak čistě arbitrárně určený subjekt zcela determinoval. Podle tohoto klíče pak také vykládám rozlišení univerzální kodifikované etiky a etiky založené na sebe-reflexi a sebe-utváření.“¹⁷²

Pro vymezení možných základů postmoderní etiky jsem se obrátil k Foucaultovu pozdnímu myšlení, které autor při výzkumu etiky zaměřuje na rozbor antické morálky. Na základě svého výzkumu Foucault formuluje technologie sebe-reflexivního vztahu, která se zakládá na možnosti stylizovat vlastní existenci. Lidský život a lidské konání tak dostává podobu uměleckého díla. Jak jsem již uvedl v úvodu kapitoly 5., Foucault je jedním z těch, kteří jako alternativu kodifikované etiky formulují etiku spojenou s principy estetickými, k té jsem uvedl například jména J. Baudrillard a R. Rorty. K nalezení správného vztahu k umění, jako jisté formy emancipace od autoritativního systému, vytvářející normalizovaný subjekt, nabádají taktéž Deleuze s Guattarim v *Tisíci plošinách*.

V návaznosti na Foucaultův výklad antické morálky jsem vyzdvihнул několik momentů, které by měly být určující pro postmoderní etiku. Výchozím bodem je péče o sebe sama „epimeleia heautou“ jako jisté umění bytí „techné tú biú“. Jde o propojení obecně popisovaných technik poznání a zdokonalení sebe sama s jejich aplikovanou formou pro daného jedince. Tyto techniky zahrnují především péči o duši, péči o tělo a péči o obec (o druhé). Tyto principy nepředpokládají narcistní sobecký vztah, jehož účelem je prosazení vlastních zájmů. Vztah k sobě samému předpokládá vztah se společností a vnějším řádem, stylizace vlastní existence se od tohoto principu odvíjí.

Podstatný moment kontaktu s druhými spočívá ve vztahu učitel – žák. Tento vztah je pro sebe-reflexivní, sebe-konstituční etiku určující v tom, že etika není předávána systémově, skrze neuvědomělé instituční mechanismy, které vštěpují kodifikovaná pravidla¹⁷³. Etika, kterou kladu jako postmoderní, by měla mít povahu nauky. V rámci této nauky jsou předávány určité technologie a poznatky, jejich přijetí a aplikace je otázkou

¹⁷² Závěr podkapitoly 4.1. Myšlenku jsem vyslovil ve výkladu poprvé v podkapitole 3.1.

¹⁷³ S ohledem na oblast sexuality je tento rozdíl patrný na rozdílu mezi *scientia sexualis* a *ars erotica*, kterým se zabývám od kapitoly 5.2.

volby, nikoli nutnosti. Nejedná se o normalizovaná pravidla, ale techniky, které si subjekt osvojuje a přizpůsobuje je svým pohnutkám a potřebám.

Obecný rámec těchto technik jsem uváděl především v podkapitolách 5.4.1 a 5.4.2, ale odkazuji na ně v průběhu celého svého výkladu jako na způsoby vymezení se disciplinární, normalizované etice kódu. S ohledem na tělesnost jde především o střídmost a asketismus v užívání slasti¹⁷⁴. V péči o duši je to například pravidelná meditace, setkávání s přáteli a diskuse, ale také čtení z knih a tvorba výpisků. Písmo jako takové hraje v technologii existence zvláštní roli, ať už jde o komunikaci, nebo poznámkový aparát, týkající se myšlenek a událostí, provázejících život jedince. Písmo jako forma jazykového projevu totiž umožňuje navracet se ke svým předchozím myšlenkám a úvahám, čímž je otevřen prostor hermeneutice sebe samého.

V neposlední řadě je pak důležitou technologií stylizace vlastní existence, pravdivost úvah, činů a promluv, případně jejich přijímání. V této, takzvané parrhésiastické hře, dochází při kontaktu s druhými k rozvoji v rovině osobní etiky, ale i k formování společnosti v rovině politické.

Jak jsem uvedl na konci podkapitoly 5.3, důležitým momentem takto formulované postmoderní etiky, na rozdíl od té antické, je to, že v postmoderní současnosti se jedinec musí vyrovnávat s vlastní subjektivitou, v antice totiž subjekt neexistuje. Techniky, které lze využít z koncepce antické etiky mají tedy, kromě úlohy stylizace vlastního bytí, pomoci jedinci emancipovat se od mocenských strategií, které z něj dělají subjekt podrobený. Motivy k tomuto procesu emancipace pak spojují právě s Foucaultovou pohnutkou k tomu „popřít co jsem a vytvářet nové formy subjektivity“¹⁷⁵ a potřebou Deleuze a Guattariho „Rozložit tvář je totéž, jako prorazit zeď označujícího, vyjít z černé díry subjektivity.“¹⁷⁶

V následující kapitole 6. „Závěr“, uvedu kromě zhodnocení své práce, naplnění jejích cílů také shrnutí toho, jak na základě nabytých poznatků mohu vymezit „Etiku postmoderního subjektu a vztah k sobě samému.“

¹⁷⁴ Péče o tělo i duši probíhají komplementárně.

¹⁷⁵ Jak uvádím v citaci v úvodu kapitoly 5.

¹⁷⁶ Citace, kterou uvádím v kapitole 4.2, která ohlašuje potřebu zbavit se despoticky formovaného myšlení a autoritativně ustavené subjektivity. - citace z: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Tisíc plošin*. Praha: Herman a synové, 2010. str. 213

6. Závěr

Ve své práci jsem si stanovil několik cílů, které jsem v úvodu rozvrhl do čtyř bodů. Tyto cíle jsem naplňoval v průběhu výkladu tematických kapitol práce, v rámci vyvíjejícího procesu tázání se a problematizování vybraných témat.

V rámci prvního bodu jsem vyložil teorii postmoderny jako myšlenkového systému, který v procesu poznání pracuje s nutností chápat vědění jako pluralitní, rozporuplné a jako předmět neustálého vývoje v rámci neohrazeného, dynamického systému. Svou pozici v myšlenkovém systému jsem vymezil skrze otázku po současnosti. Situoval jsem své tázání do určitého „ted' a tedy“, přičemž jsem vycházel z tradice tázání, kterou Foucault přikládá Kantovu textu „Was ist Aufklärung?“

Na postmoderní myšlení jsem se obrátil jako na možnost najít cestu k etice, která by nebyla založena na teologii, autoritě společenského uspořádání, nebo jiných dogmatických, či univerzalistických garantech, rozlišujících dobré a zlé. Etika platná univerzálně či dogmaticky se jednak historicky zkompromitovala, ale také ze své podstaty vede k normalizaci myšlení, podrobení a pragmatickému disciplinování lidské bytosti. V širší postmoderního myšlení jsem zaměřil svou pozornost na filosofii a lingvistiku. Tyto disciplíny jsem specifikoval v rámci postmoderny ve výkladu teorie poststrukturalismu.

V prvních dvou tematických kapitolách této práce, „2. Postmoderní myšlení“ a „3. Poststrukturalismus“, jsem také vymezil východiska teorií etiky, jazyka a lidské bytosti u autorů, na základě jejichž děl jsem následně začal s rozborem konkrétních motivů, umožňujících stanovit základy etiky postmoderního subjektu a vztahu k sobě samému. Zvolení autoři, jejichž vybrané myšlenky následně prostupují celou mou prací, jsou především Michel Foucault, Jean-Francois Lyotard, Gilles Deleuze, Félix Guattari a Jacques Lacan, přičemž dominantní pozici ve výkladu tématu své práce jsem určil Michelu Foucaultovi. V těchto dvou kapitolách jsem v základě naplnil cíle uvedené v prvním bodě a zároveň jsem umožnil vypracování cílů uvedených v bodech následujících a přenesl jsem těžiště výkladu k bodu druhému.

V druhém bodě jsem, na základě rámcové interpretace Slova a věcí, uvedl především to, jak aktuální konfigurace vědění ovlivňuje naše poznání a chápání nás samotných. Odkazem na souborné dílo Kapitalismus a schizofrenie jsem pak šířeji rozevřel

problematiku mocenského uspořádání, ale také různých jazykových struktur – typů myšlení, které jsou určující pro naše nazírání světa. Podkapitoly 3.2 „Slova a věci...“ a 3.3 „Kapitalismus a schizofrenie...“ jsem také předložil jako jistý úvod podkapitol 4.2 a 4.3, ve kterých pracuji s myšlenkami týchž autorů – po řadě Foucault a Deleuze s Guattarim. Nastiňuji zde také dílčím způsobem možné odpovědi na otázky, které si kladu v bodě třetím a které rozvíjím v následujících kapitolách.

V kapitole 4., nazvané „Od termínu subjekt k teorii postmoderního subjektu“, jsem rozvinul odpověď na otázku, jak jazyk, vědění a moc určují charakter poznání a svobodu lidské bytosti. V podkapitole 4.1 jsem se zabýval Lacanovou strukturalistickou revizí psychoanalýzy. Svou pozornost jsem zaměřil především na výklad mechanismu, který za pomoci jazyka konstituuje subjekt ve společnosti, a to s ohledem na jeho individuální vývoj.¹⁷⁷ Výklad dílčích prvků teorie J. Lacana jsem použil jako doplnku zmíněných teorií postmoderny a poststrukturalismu i jako materiálu ke komparaci, s principy fungování myšlení, společnosti a jazyka u Deleuze a Guattariho.

Problematiku vědění a především moci ve vztahu k jazykovým strukturám jsem pak dále rozebíral v podkapitole 4.2. Zde jsem na výkladu vybraného tematického celku z Tisíce plošin poukazoval na mechanismy toho, jak despotické označující a autorita subjektivace vytvářejí podrobené lidské bytosti s normalizovaným dichotomickým - arborescentním myšlení. To je spojeno s dogmatickými kodifikovanými pravidly, jejichž symbolem je „tvář“ a „rok 0“¹⁷⁸. Východisko z vlivu těchto despotických sémiotik, které přiřazují lidem tváře a produkují tak mechanicky fungující společenské jednotky, Deleuze s Guattarim vidí v nomádském multiplicitním rhizomatickém procesu myšlení – systému fungování jazyka. Interdisciplinárním, umělecky postmoderním stylem, tak výklad těchto autorů odpovídá, možným způsobem, na otázky „Jakými vlivy je formován jedinec v současné společnosti? Do jaké míry je autonomní a svobodnou bytostí určující své jednání a směr svého života? Jakých možností a mechanismů lze využít k tomu, aby jedinec mohl formovat vlastní existenci?“¹⁷⁹

¹⁷⁷ Z hlediska etiky je zde významný mechanismus, v němž je dán prvotní zákaz, ten je spojen s ustavením „jména otce“. Symbolický prvek „jméno otce“, který se v subjektu neustále zpřítomňuje jako vnitřní autorita společenských pravidel. Zde je patrna syntéza Freudova myšlení s teorií jazyka.

¹⁷⁸ „Tvář to je Kristus“, „tvář je politika“, tvář je vytvářena abstraktními stroji na principu střetu dvou sémiotik, označujícího a subjektivace.

¹⁷⁹ V bodě 3 si kladu za cíl na tyto otázky odpovědět. Jak jsem uvedl, kapitola 4.2 není zaměřena pouze na splnění těchto cílů, ale specifickým způsobem tuto odpověď doplňuje. Převážně to platí na první z uvedených otázek.

Z obdobného úhlu, ale jiným stylem, hledám v podkapitole 4.3 v rámci interpretace Foucaultova genealogického díla *Dohlížet a trestat*, mechanismy, jež formují normalizovaný subjekt. Na historickém vývoji způsobů trestání a dohledu sleduji, jak se vyvíjejí instituční mechanismy disciplíny, ovládnání lidského těla a psychiky. Vykládám zde způsob subjektivace, která rozlišuje „normální“ a „nenormální“ subjekt, a mechanismy podrobení a zahrnuji do své práce termín *biomoc*. Biomoc je u Foucaulta fenomén, který zajišťuje společenskou produktivitu těla subjektu skrze normalizaci a unifikaci lidské přirozenosti. Tento moment se stává klíčovým například při formování a ovládnutí lidské sexuality, která hraje v rozlišení etických pravidel nepostradatelnou roli. Jakési shrnutí dosavadního výkladu a výchozí uzlový bod pro výklad etiky postmoderního subjektu a vztahu k sobě samému postulují v podkapitole 4.4. V této kapitole také definuji samotný terminologický konstrukt „postmoderní subjekt“.

V Kapitole 5., kterou věnuji především období takzvaného Foucaultova obratu k etice a výzkumu etiky, přenáším svůj výklad od prvních dvou otázek bodu tři, k odpovědi na otázku třetí: „Jakých možností a mechanismů lze využít k tomu, aby jedinec mohl formovat vlastní existenci?“. Skrze výklad sexuality a etiky v období antiky vymezuji rozdíl mezi kodifikovanou etikou, která udává směr jednání a míru svobody lidské bytosti, i a etikou vztahu k sobě samému, která přináší možnost vyšší autonomie na systému a potenciál stylizovat a směřovat vlastní bytí. Zároveň se již plně zaměřuji na cíl, obsažený v bodě čtvrtém, tedy definovat koncepci a obsah potencionálně praktikovatelného teorému etiky postmoderního subjektu a vztahu k sobě samému.

Resumé myšlenky, jak by podle mého výkladu měla fungovat etika postmoderního subjektu jako vztah k sobě samému, jsem uvedl v podkapitole 5.5. Zde jsem jednak shrnul principy, které by měly být přenosné z antické morálky na současnou etiku, ale zároveň jsem k nim přiřadil východiska etiky postmoderního myšlení a mechanismy, jimiž se lidská bytost může odprošťovat od vlivu systémových strategií moci. V následujících odstavcích uvedu obecnou definici „Etiky postmoderního subjektu a vztahu k sobě samému“, která by měla symbolicky uzavírat mou práci. V této definici se snažím respektovat principy postmoderního myšlení a to především tím, že se její koncepci pokouším udržet otevřenou, nechávám prostor pro další vývoj a její formování. Stejně tak i spor o principy, které interpretuji, propojuji či formuluji. Snažím se však vyhnout přílišnému relativismu a pokouším se udržovat konzistenci několika základních opěrných bodů.

Etika postmoderního subjektu vychází z teze, že lidská bytost je nezávislou psycho - fyzickou jednotkou, fungující v rámci kulturně společenského prostředí, pro které je charakteristická určitá konfigurace vědění. Takto vymezený jedinec se nachází v dynamickém pohybu své vlastní současnosti, z níž nazírá objektivní realitu a jeho autonomie je závislá na míře poznání toho, jak fungují procesy spojené s jeho místem v systému a jak může svou pozici v systému ovlivňovat. Základní předpoklady vycházejí z konkrétního typu myšlení, který kladu jako „postmoderní,“ a povahy lidské bytosti, kterou chápu jako „subjekt“. Postmoderní myšlení přistupuje k vědění, poznání a světu vůbec jako k neohraničené, rozporuplné mnohosti. Subjektivita v tomto systému má potenciál autonomie a skrze vědění se nekonstituje subjekt nutně jako podrobený. Etika v takto vymezených podmínkách je souborem vnějších norem a vnitřních technik, umožňujícím těmto normám porozumět, ovládat je, přijímat a odmítat na základě poznání světa a sebe samotného. Pro specifikaci metodických nástrojů postmoderního myšlení a rozbor subjektivity jsou využívány především poznatky lingvistiky, konkrétně pak v rámci poststrukturalistické teorie.

Tento teorém, zakládající možnost definovat postmoderní etiku, lze aplikovat skrze soubor technik, jejichž elementárním principem je využít možnosti vztahovat se k sobě samému a stylizovat vlastní bytí. Možnost aplikovat tyto techniky je založena na osvojení si nauk, které jedince učí starat se o sebe samého. Tyto mechanismy se uskutečňují jen v kontaktu s ostatními lidskými bytostmi, které jsou zdrojem vědění, poznání, ale také poskytují reflexi a ponaučení pro sebe-formující se subjekt. Mezi hlavní principy, které jsem souhrnně formuloval v kapitole 5.5, patří především askeze, poznání, hermeneutika sebe samého skrze komunikaci nebo zaznamenávání vlastních myšlenek, ale také nalezení vztahu k pravdě. Stylizace vlastního bytí je také jistou formou estetizace etiky.

Etika postmoderního subjektu a vztah k sobě samému je procesem vlastní stylizace, učení a zdokonalování, ale je také procesem emancipace od strategií mocenský institucí a cestou k nezávislosti na řídicích systémech. Takto formulovaná etika je otázkou volby a je třeba ji chápat v souvislosti s obecně závaznou kodifikovanou etikou. Vztah etiky založené na sebe-reflexi a kodifikované etiky je takový, že v procesu stylizace vlastní existence se transformuje nejen samotný subjekt, ale i kodifikovaná etika, respektive společnost, která ji produkuje, a ve které se subjekt nachází. V rámci poststrukturalismu je tento princip, podle mého, dobře vyjádřen u Deleuze a Guattariho v teorii rhizomaticky fungujících struktur.

Závěrem bych chtěl dodat, že při psaní této práce bylo mým záměrem, na základě studované literatury, přinést do interpretace, komparace a analýzy také vlastní náměty, nápady a připomínky. Kromě zpracování tématu samotného jsem se také snažil ve svém psaní reflektovat principy a metodické východiska, která v práci rozebírám. Práce není snahou obsáhnout širší témat etiky a subjektu ve vztahu k postmodernímu myšlení. Mou snahou bylo spíše navrhnout možný úhel pohledu na tuto problematiku a systematicky ji popsat.

Použitá literatura

BERTENS, H.; NATOLI, J. *Encyklopedie postmodernismu*. Brno: Barrister a Principal 2005. ISBN: 80-86598-26-8

DAVIDSON, A. *Foucault and his interlocutors*. London: The University of Chicago Press, 1997. ISBN: 0-226-13713-9 str. 231

DELEUZE, G. *Pusté ostrovy a jiné texty*. Praha: Herrmann a synové, 2010. ISBN: 978-80-87054-19-2

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Tisíc plošin*. Praha: Herman a synové 2010. ISBN: 978-80-87054-25-3

DREYFUS L.; RABINOW P. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herman a synové 2002. ISBN: 978-80-87054-20-8

FLYNN, T. *Sartre, Foucault, and Historical Reason*. London: The University of Chicago Press, 1997. ISBN: 0-226-25467-4

FOUCAULT, M. *Dějiny sexuality I: Vůle k vědění*. Praha: Herrmann a synové, 1999. ISBN: nevedeno

FOUCAULT, M. *Dějiny sexuality II: Užívání slastí*. Praha: Herrmann a synové, 2003. ISBN: nevedeno

FOUCAULT, M. *Dějiny sexuality III: Péče o sebe*. Praha: Herrmann a synové, 2003. ISBN: nevedeno

FOUCAULT, M. *Dohlížet a trestat: Kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin, 2000. ISBN: 80-86019-96-9

FOUCAULT, M. *Ethic: Subjectivity and Truth*. New York: Penguin Books, 1997. ISBN: nevedeno

FOUCAULT, M. *Moc, Subjekt a Sexualita*. Bratislava: Kalligram, 2000. ISBN: 80-7149-389-9

FOUCAULT, M. *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové. 1996. ISBN: nevedeno

- FOUCAULT, M. *Slová a veci: Archeológia humanitných vied*. Bratislava: Kalligram, 2004. ISBN: 80-7149-664-2
- FOUCAULT, M. *The Government of Self and Others II: The Courage of the Truth*. New York: Palgrave Macmillan, 2011. ISBN: 978-1-4039-8668-9
- FOUCAULT, M. *The hermenautic of the subject*. New York: Picador, 2005. ISBN: 0-312-42570-8
- FRANK, M. *Co je neostrukturalismus?*. Praha: Sofis 2000. ISBN: 80-902785-1-5
- FULKA, J. *Psychoanalýza a francouzské myšlení*. Praha: Herrmann a synové, 2008. ISBN: 80-246-0545-7
- HAUER, T. *S/krze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum, 2002. ISBN: 978-80-87054-11-6
- HLADKÝ, V. *Změnit sám sebe*. Praha: Kosmas, s.r.o., 2010. ISBN:978-80-87-37378-28-1
- LYOTARD, J.-F. *Návrat a jiné eseje*. Praha: Herman a synové 2002. ISBN: neuvedeno
- LYOTARD, J.-F. *O postmodernismu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR 1993. ISBN: 80-7007-047-1
- MARCELLI, M.; GÁL, E. *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa, 1991. ISBN: 80-7115-025-8
- PEREGRIN, J. *Význam a struktura*. Praha: OIKOYMENH, 1999. ISBN: 80-86005-93-3
- SAUSSUERE, F. *Kurs obecné lingvistiky*. Praha: Academia 1996. ISBN: 978-80-200-1568-6
- SMART, B. *Postmodernity*. London: Routlege, 1993. ISBN: 0-415-06961-0
- WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon 1994. ISBN: 80-7113-104-0
- WELSCH, W. *Postmoderna – pluralita jako etická hodnota*. Praha: KLP, 1993. ISBN:80-901508-4-5

Použité internetové zdroje

BRÁZDA, R. R. *Rorty: pokus o etiku bez všeobecných povinností*. PRO-FIL[online]. FF-MUNI © 2013 [cit. 27. 12. 2013] Dostupné z: http://profil.muni.cz/01_2000/rorty.html

INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY [online]. IEP © 2013 [cit. 3. 10. 2013; 6. 10. 2013] Dostupné z: <http://www.iep.utm.edu/fouc-eth/>

MICHEL-FOUCAULT.COM [online]. Clare O'Farrell © 2007 [cit. 15. 10. 2012] Dostupné z: <http://www.michel-foucault.com/concepts/>

ŠVEC, O. *Strukturální antropologie a „konec člověka“*. ACADEMIA[online]. Academia © 2013 [cit. 14. 10. 2012] Dostupné z: http://www.academia.edu/555699/Strukturalni_antropologie_a_konec_cloveka