

Univerzita Hradec Králové  
Filozofická fakulta  
Katedra politologie

**Michel Foucault a liberalismus**

Bakalářská práce

Autor:	Radek Malý
Studijní program:	B 6701 Politologie
Studijní obor:	Politologie
Vedoucí práce:	Mgr. Stanislav Myšička, Ph.D.

Hradec Králové, 2015

**Podklad pro zadání BAKALÁŘSKÉ práce studenta**

<b>PŘEDKLÁDÁ:</b>	<b>ADRESA</b>	<b>OSOBNÍ ČÍSLO</b>
Malý Radek	Durychova 1384/20, Hradec Králové - Nový Hradec Králové	F11335

**TÉMA ČESKY:**

Michel Foucault a liberalismus

**NÁZEV ANGLICKY:**

Michel Foucault and Liberalism

**VEDOUcí PRÁCE:**

Mgr. Stanislav Myšička, Ph.D. - KP

**ZÁSADY PRO VYPRACOVÁNÍ:**

Cílem bakalářské práce je představit filosofii francouzského psychologa a historika Michela Foucaulta, představitele poststrukturalismu a postmoderní filosofie, v kontrastu s myšlenkami liberalismu, tedy převládající politické ideologie v Evropě. Tento kontrast bude ukázán především na rozdílném pojetí moci. Práce se bude snažit zodpovědět následující výzkumnou otázku: V čem se liší vnímání role státu v myšlení Michela Foucaulta od liberálního pojetí? Autor bude vycházet z děl Michela Foucaulta především ze 70. let 20. století a z vybraných děl významných liberálních autorů. V první kapitole budou představeny základní principy liberalismu a jeho štěpení, v druhé kapitole myšlení Michela Foucaulta, třetí kapitola bude komparovat Foucaultovo pojetí s liberálním.

**SEZNAM DOPORUČENÉ LITERATURY:**

Barša, Pavel, Fulka, Josef. 2005. Politika a estetika. Praha: Dokořán.

Foucault, Michel. 1978. The History of Sexuality. Volume I., An Introduction. New York, Pantheon Books.

Foucault, Michel. 2000. Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení. Praha: Dauphin.

Foucault, Michel. 2003. Myšlení vnějšku. Praha: Herrmann.

Rawls, John. 1999. A Theory of Justice. přeprac. vydání. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Podpis studenta: .....

Datum: .....

Podpis vedoucího práce: .....

Datum: .....

### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval (pod vedením vedoucí bakalářské práce) samostatně a uvedl jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Hradci Králové dne 12. 4. 2015

## **Anotace**

Malý, Radek. 2015. *Michel Foucault a liberalismus*. Hradec Králové: Univerzita Hradec Králové, Filozofická fakulta, Katedra politologie. Bakalářská práce.

Cílem bakalářské práce je představit filosofii francouzského psychologa a historika Michela Foucaulta, představitele poststrukturalismu a postmoderní filosofie, v kontrastu s myšlenkami liberalismu, tedy převládající politické ideologie v Evropě. Tento kontrast bude ukázán především na rozdílném pojetí moci. Práce se bude snažit zodpovědět následující výzkumnou otázku: V čem se liší vnímání role státu v myšlení Michela Foucaulta od liberálního pojetí? Autor bude vycházet z děl Michela Foucaulta především ze 70. let 20. století a z vybraných děl významných liberálních autorů. V první kapitole budou představeny základní principy liberalismu a jeho štěpení, v druhé kapitole myšlení Michela Foucaulta, třetí kapitola bude komparovat Foucaultovo pojetí s liberálním.

## Základní literatura

Barša, Pavel, Fulka, Josef. 2005. *Politika a estetika*. Praha: Dokořán.

Foucault, Michel. 1978. *The History of Sexuality. Volume I., An Introduction*. New York, Pantheon Books.

Foucault, Michel. 2000. *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin.

Foucault, Michel. 2003. *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann.

Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. přeprac. vydání. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Klíčová slova: Michel Foucault, biopolitika, biomoc, moc, liberalismus, subjekt, disciplína, kázeň

### **Annotation**

Malý, Radek. 2015. *Michel Foucault and liberalism*. Hradec Králové: Philosophical Faculty, University of Hradec Králové. Bachelor Thesis.

The aim of this bachelor thesis is to introduce the philosophy of the French psychologist and historian Michel Foucault, the representative of post-structuralism and postmodern philosophy, in contrast with the ideas of liberalism, ie the prevailing political ideology in Europe. This contrast is shown primarily on a different conception of power. The thesis answers this research question: What are the differences in the perception of the state's role in Michel Foucault's thinking from the liberal concept? The thesis is based on the works of Michel Foucault, especially from the 70s of the 20th century, and selected works of important liberal writers. The first chapter introduces the basic principles of liberalism and its cleavage, in the second chapter introduces Michel Foucault's thinking, in the third chapter author compare Foucault's concept with liberal one.

Keywords: Michel Foucault, biopolitics, biopower, power, liberalism, subject, discipline

## **Poděkování**

Rád bych tímto způsobem poděkoval Mgr. Stanislavu Myšíčkovi, Ph.D. za cenné rady, vstřícnost a trpělivost při vedení mé bakalářské práce.

## Obsah

ÚVOD.....	1
1. Liberalismus .....	3
1.1 Úvod do liberalismu – základní principy .....	3
1.2 Individualisté vs. kolektivisté .....	8
1.3 Spor o universalismus a kosmopolitismus .....	9
1.4 Liberální stát v mezinárodních vztazích .....	10
1.5 Intervence do života jednotlivce ve vnitrostátním rámci .....	12
2. Michel Foucault .....	14
2.1 Úvod do díla Michela Foucaulta.....	14
2.2 Strukturalismus .....	15
2.3 Nietzsche a Kant.....	16
2.4 Epistémé a diskurz.....	18
2.5 Moc a subjekt.....	19
2.6 Proměna moci .....	23
2.7 Subjekce a odboj proti ní.....	25
2.8 Pastýřská forma moci.....	27
2.9 Biomoc a biopolitika.....	29
2.10 Poznávání vs. myšlení – dovětek.....	33
3. Foucault a liberalismus .....	36
ZÁVĚR .....	43
SEZNAM LITERATURY .....	48

## ÚVOD

Poslední čtyři staletí se nesla ve znamení uvolňování poměrů a osvobozování lidí z pout tradičního sociálního života. Proběhlo několik revolucí, docházelo k liberalizaci a postupně i k demokratizaci. Osvícenství hlásající rozum a zkoumajícím jeho limity vystřídal iracionalismus romantismu. V 19. a 20. století došlo vedle rozvoje průmyslu, techniky a vědy také k rozvoji mnoha myšlenkových směrů, jmenujme alespoň dialektický materialismus, pragmatismus, fenomenologii či existencialismus, proti analytické metodě rozložených jednotlivých prvků se vymezil strukturalismus zdůrazňující studium celkových systémů skrze jejich struktury, transcendentální poznání myšlení minulosti vyústilo v modernu. V politickém myšlení můžeme sledovat pozvolný rozvoj liberalismu. Jeho kořeny můžeme nalézt v reformačních snahách 15. a 16. století. Přihlášení se k němu sledujeme u autorů společenské smlouvy či u Adama Smithe, který v roce 1776 vydává jeho *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, vymezujícím se proti merkantilismu. Toto dílo je pokládáno za počátek klasické ekonomie, která je nahrazena až v roce 1871 změnou paradigmatu<sup>1</sup> v tzv. marginalistické revoluci. V roce 1848 jsou potlačeny snahy o politickou liberalizaci, přesto se v druhé polovině 19. století již konstituuje liberalismus jako politická doktrína, která se postupně střetává s nacionalismem, konzervatismem a následně socialismem. Liberalismus se stal nejvlivnějším rámcem politického myšlení v Evropě.

Klasický liberalismus však také čelil kritice, která vyústila v jeho politické opuštění po hospodářské krizi v 30. letech 20. století, neboť ekonomika založená na svobodném trhu nedokázala krizi čelit. Pod vlivem keynesiánství dochází k pojetí liberalismu v odlišné formě, která již nejen připouští, ale přímo očekává a vyžaduje intervence ze strany státu. Tato forma se nazývá nový či sociální liberalismus.

V moderním filosofickém myšlení se rozvíjí strukturalismus. V 60. letech se proti němu vymezuje řada francouzských tzv. avantgardních autorů, kteří se snaží budovat a nabízet zcela odlišný filosofický pohled. Tito autoři, jako Michel

---

<sup>1</sup> Změna orientace ze strany nabídky na stranu poptávky.



Foucault či Gilles Deleuze, jsou zpětně řazeni mezi poststrukturalisty a postmodernisty.

Cílem této bakalářské práce je představit filosofii francouzského psychologa a historika Michela Foucaulta, představitele poststrukturalismu a postmoderní filosofie, v kontrastu s myšlenkami liberalismu, tedy převládající politické ideologie v Evropě. Tento kontrast bude ukázán především na rozdílném pojetí moci. Autor bude čerpat zejména z Foucaultových děl 70. let 20. století kde je rozvíjen pojem biomoc a později i governmentalita; a z vybraných děl liberálních autorů, zejména Johna Rawlse, který významně obohatil liberální diskusi v druhé polovině 20. století, a J. S. Milla pro srovnání s významným autorem století předcházejícího. Práce se bude snažit zodpovědět následující výzkumnou otázku: V čem se liší vnímání role státu v myšlení Michela Foucaulta od liberálního pojetí?

V první kapitole budou představeny základní principy a koncepce liberalismu a jeho hlavní štěpení ve sporech o univerzalizmus, kosmopolitismus, střet klasického a sociálního pojetí, a o hranice zachování a uplatňování principů liberalismu ve vnitřní i mezinárodní politice. V kapitole druhé bude představeno myšlení Michela Foucaulta, jeho návaznost na Nietzscheho a Kanta, jím používaná metodologie – archeologie a genealogie – a jeho pojetí moci jako biomoci. V třetí kapitole bude v rámci komparace Foucaultova a liberálního pohledu na moc, respektive stát, představeno vyústění biomocenských vztahů v governmentalitu – zrod moderního liberálního státu. V závěru bude shrnut Foucaultův přístup a objasnění jeho přínosu pro filosofické myšlení.

Michel Foucault nikde ve svém životním díle explicitně nekritizuje liberální stát zrozený v 19. století. Cílem práce je proto přiblížit myšlení tohoto filosofa vztaheno k liberálnímu pojetí a nabídnout tak alternativní pohled na moc a stát.

# 1. Liberalismus

## 1.1 Úvod do liberalismu – základní principy

Za poslední čtyři století prošel liberalismus neodmyslitelně spojený s evropskou západní kulturou, potažmo civilizací, velkou proměnou a mnoha štěpeními. Lišilo<sup>2</sup> se jeho světského pojetí od pojetí ovlivněného náboženstvím, a to nábožensky ovlivněné se zase lišilo podle toho, zda v dané zemi převládalo katolictví či protestantství. Jeho přesné vymezení krom vnitřního tříštění ztěžuje i fakt, že konzervativní a radikální rivalové liberalismu často dospěli ke svým neliberálním postojům z liberálních premis (Miller et al. 2000: 249). Za základy liberalismu lze považovat redukci politiky způsobem umožňujícím náboženskou toleranci a vyvyšování obchodu, který nutně vede ke spolupráci a nikoliv k bojům. Počátky tohoto způsobu uvažování nalezneme v obchodnických zřízeních benátské a holandské republiky či v politickém myšlení provázejícím anglickou revoluci v roce 1688.

Liberální myšlenky můžeme nalézt u Protágora a sokratiků či Lucrétia a Demokrita, kteří oponovali sokratikům tezí, že politický život není přirozenou, vhodnou a hodnotnou aktivitou, a upřednostňovali soukromý život před nároky komunity a státu. Nicméně oni se sokratiky souhlasili v tom, že lidský rozum je sto poznat přirozeně nejlepší způsob života. Také souhlasili s tezí, že nároky proti politické autoritě nemůže uplatňovat bez rozdílu každý, nýbrž pouze ti nejlepší lidé. Klasický a moderní liberalismus se na rozdíl od svých antických předchůdců snaží zpochybňovanou politickou autoritu reformovat, a nikoli ji obcházet. Toto pochybování souvisí s myšlenkou, na které se moderní liberalismus s tím klasickým shodne – politika je něco umělého a politická autorita je konvenční, vláda je nutná, ale není přirozená, neboť přirozeností člověka je volnost. Toto vychází z přesvědčení, že rozum není od přírody vybaven pozitivními cíli pro politické konvence (přesto politiku může řídit), nýbrž pouze negativními (zabránění smrti, popřípadě též nemoci a chudobě). Jádrem liberalismu je přesvědčení, že neexistuje žádný člověk, skupina, třída či způsob žití, který by si

---

<sup>2</sup> Forma se lišila podle toho, zda liberalismus vyvěral z ekonomických, politických či náboženských důvodů.

mohl činit nárok na vládnutí (nad)přirozeným právem. Tím se tedy legitimní cíle vlády nutně omezují na zabezpečení života pro všechny bez rozdílu, a tím pádem především na zajištění míru a prosperity (Miller et al. 2000: 250).

Ústřední hodnotou a předpokladem liberalismu je svoboda. Stačí připomenout Lockův postulát dokonalé svobody v přirozeném stavu a z něho vyplývající svobodnou možnou a ničím neomezenou vůli jednat podle své vlastního uvážení (Locke 1960: 287), či vzpomenout Millův výrok o tom, že důkazní břemeno je vždy na straně toho, kdo by chtěl svobodu omezit (Mill 1963 svazek 21: 262). S nimi se shodují i liberálové 20. století jako John Rawls, Joel Feinberg či Stanley Isaac Benn (Gaus 2015). Jelikož je svoboda základním normativním liberálním principem, tak je třeba souhlasit s Millem, že kdokoliv by ji chtěl omezit, ten to musí relevantně odůvodnit. Z čehož vyplývá pro politickou autoritu zdůvodnit omezování svobody občanů.

Ústřední otázkou liberalismu pak je, zda toto omezení může být odůvodněno a jakým způsobem – za jakých podmínek může být svoboda občanů omezena. Historické kořeny odpovědí na tuto otázku bychom našli u autorů společenské smlouvy, neboť smluvní tradice je bezpochyby spjata s liberálními principy. Bylo by však mylné se domnívat, že všichni autoři společenské smlouvy jsou liberálové. Hobbes, Locke, Rousseau či Kant se sice shodnou na tom, že stát by měl chránit práva občanů, ale již se liší v míře zachování této svobody, v hranici vedené mezi zájmem státu, zájmem ústřední autority – panovníka, zájmem populace jako celku a svobodou/právy/zájmem jednotlivce.

Zatímco Hobbes ustavuje politické společenství (tj. svrchovanou státní moc) kvůli zachování bezpečnosti<sup>3</sup> a neváhá za tímto účelem mít neomezenou suverenitu panovníka, na druhou stranu v Lockově společenství jde v základním principu o víc, než jen o zachování bezpečnosti, a sice o zachování základní svobody – práva k životu, k svobodě a k vlastnictví, a také stíhání a trestání těch, kteří tato práva porušují u druhých lidí. Přičemž platí, že stát má být co nejmenší, respektive omezování svobody občanů má být co nejmenší a to jen za účelem hromadné (odůvodnitelné) ochrany základních práv. Lze vysledovat, že Locke ovlivnil mnoho moderních autorů, za všechny jmenujme alespoň Johna Rawlse a

---

<sup>3</sup> Tedy základnímu principu podle Hobbese, kvůli kterému se lidé sdružují a vytvářejí společenství – stát, který má zajistit řád – bezpečnost pro všechny.

Roberta Nozicka. Naopak Rousseauova myšlenka, kdy osobní vůle se má stát vůle lidu/společenství je v rozporu s klasickou liberální představou, kdy každý člověk může jednat dle svého nejlepšího uvážení svobodně v rámci, který nenarušuje svobodu druhých.

Velikost vlády, respektive rozsah a jejích pravomocí a prostředků se odvíjí od koncepce svobody, v čemž se ukazuje první rozkol liberalismu. Isaiah Berlin zastával pojetí negativní svobody, tedy svobody bez kladených překážek, s absencí cizí vůle a nátlaku (Berlin 1969: 122). Negativní vymezení svobody znamená mít svobodnou možnost o něco ne/usilovat, svobodně, zcela podle svého vlastního úsudku, ne/naplnit své stanovené cíle (Taylor 1979). Úloha státu je tedy přesvědčovat jednotlivce, že nemá důvod k omezení svobody někoho dalšího.

V liberalismu však převládlo pojetí svobody pozitivní, jejíž kořeny lze vysledovat u Rousseaua, Kanta či Milla, a na které navázali kupříkladu Thomas Hill Green (spojovaný se sociálním liberalismem) a Bernard Bosanquet (oba spojování s neo-hegeliánstvím na přelomu 19. a 20. století). Podle tohoto konceptu je člověk svobodný, když mu v cestě nestojí vnitřní překážky na cestě rozvoje, nikoliv vnější. Kdy není strháván krátkodobými slastmi, ale sleduje své dlouhodobé zájmy, kdy není otrokem svých rozmarů a slabostí, kdy je zcela autonomní a zcela vědomě a záměrně utváří svůj život. Tento koncept svobody se ale liší od svobody jednat, která je spojena s materiálními prostředky a také je jimi podmíněna. V současnosti by za nositele této myšlenky mohli být označeni třeba Gerald Dworkin, Joseph Raz či zmiňovaný S. I. Benn (Gaus 2015).

Jeden ze starších konceptů základního pojetí svobody představuje to v republikánské tradici s kořeny u Cicera či Machiavelliho, kdy svobodný je ten, nad kterým není svévolně uplatňovaná moc jiného, kdy opakem svobody je nadvláda. Stát tedy má úlohu zajišťovat, aby nikdo takovou libovolnou mocí nad někým jiným nedisponoval. Lze tu postřehnout jemný rozdíl od negativního vymezení, neboť pro republikánskou koncepci je porušením svobody už pouhá možná existence této svévolné moci, nikoliv až její uplatnění/zneužití. Od pozitivního vymezení se liší výrazně, neboť jejím předmětem zájmu není niterná racionální autonomie, nýbrž vnější potenciální narušení. Toto pojetí v současnosti najde své uplatnění především v kritice svobodného trhu a tržní společnosti,

nicméně při širším pojetí obecně splývá s liberalismem. Za představitele této koncepce lze v současnosti považovat Quentina Skinnera, Maurizia Viroliho či Philipa Pettita (Gaus 2015).

Od 18. století až do současnosti platí, že v klasickém liberalismu soukromé vlastnictví úzce souvisí se svobodou.

První argument: soukromé vlastnictví je v souladu s individuální svobodou, kdy každý rozhoduje sám o svém životě. Nakládá libovolně s časem, který směřuje dle libosti za práci a za ni získává finanční prostředky, skrze které si buduje svůj osobní kapitál a je zcela na něm, jak ho využije. Lze se často setkat s tezí, že svoboda, je totéž co vlastnictví, neboť svá přirozená práva člověk vlastní a jsou tedy formami majetku.

Druhý argument: soukromé vlastnictví je jediným účinným prostředkem na ochranu svobody, protože zajišťuje rozptýlenou mocí skrze svobodné tržní hospodářství, který tím chrání svobodu subjektů proti zásahům ze strany státu. I když je často klasický liberalismus spojován s extrémními formami libertarianismu, tak v klasické tradici bylo cílem zbohatnutí/polepšení si chudé dělnické třídy a nikoliv chudnutí bohatých (Bentham 1952: 226). Proto klasičtí liberálové odmítají přerozdělování bohatství jako legitimní cíl vlády. Je však nutné zmínit rozličné štěpení tohoto klasického liberalismu. Od minimálního státu sloužícího k zajištění základních práv skrze legitimní monopol jako jsou minimálně potřebné daně, po stát, který má na starost i minimální zdravotní a sociální standarty. Toto širší vnímání role státu můžeme najít u většiny klasických liberálních ekonomů 19. století, kteří se podíleli na rozvoji státních politik zahrnující nejen zdravotní či hygienické standardy, ale i pracovní předpisy, rozvoji infrastruktury a bankovní regulace (Gaus 1983: 201).

Na přelomu 19. a 20. století dochází k revizi liberalismu a posunu k sociálně spravedlivému státu. Co k tomu vedlo? Zprvu pochybnosti o udržitelné prosperující rovnováze, zkrátka o stabilitě. Přesvědčení, prezentované J. M. Keynesem, že tato rovnováha bude vykoupena stabilně vysokou nezaměstnaností, což se nejevilo jako vhodný a stabilní základ pro svobodnou společnost. S tím se pojil druhý faktor – roste víra ve státní dohled nad hospodářstvím na úkor se snižující víry v trh. Státní plánování se osvědčilo v 1.

světové válce (Dewey 1929: 551-60) a zároveň dochází k urychlené demokratizaci západních států. Jelikož vláda se skládá z obyčejných lidí vládnoucích obyčejným lidem, ztrácí se obava ze zásahu státu, jako kolosu odcizeného obyčejným lidem (Gaus 2015).

Zásadním třetím faktorem bylo přesvědčení, že liberální stát se soustředí na ekonomiku a nechrání ostatní práva. Důvodem bylo to, že vlastnická práva vytvářela nespravedlivou nerovnost moci, a tím pádem se zdálo, že umenšují pozitivní svobody dělnické třídy (Ely 1992: 26). Tento rozkol lze pozorovat již u Milla, který ve své práci *Principy politické ekonomie* zdůraznil, že je otevřenou otázkou, zda osobní svoboda může prosperovat bez soukromého vlastnictví. Z moderních autorů navázal na Milla až John Rawls, který se tuto otázku pokusil zodpovědět.

Byl to právě Rawls, který vnesl svojí knihou *Teorie spravedlnosti* základní rozdíl mezi klasickým a novým liberalismem sociální spravedlnosti. Tento rozdíl spočívá v tom, že díky základní struktuře společnosti jsou vyrovnávány sociální a ekonomické nerovnosti a to skrze pravidlo, které umožňuje maximální možný prospěch nejméně zvýhodněné skupiny obyvatel (Rawls 1999a: 266). Jedná se o reciprocitu, kdy žádná skupina obyvatel nebohatne/nežije na úkor jiné. Je tedy v podstatě pro rovnoměrné rozložení, kdy nerovnosti jsou spravedlivé pouze takové, pokud zajišťují lepší budoucnost pro nejchudší.

Naopak Ronald Dworkin považuje za důležitou vzájemnost, kdy jednotlivé skupiny spolu spolupracují, místo aby si škodily/konkurovaly/bojovaly spolu. Je zastáncem rovnosti zdrojů, kdy má každý mít na začátku stejné východní materiální podmínky a je na něm, jak je využije; Dworkin tedy není pro přerozdělování výsledků práce (Dworkin 1997: 285).

Původní *welfare state*, tedy sociální stát, je často označován jako egalitářský, tedy rovnostářský. A Rawls bezpochyby byl egalitaristou. V jedné pozdní práci dokonce vyjádřil přesvědčení, že tržní socialistický režim jako spravedlivější než kapitalismus sociálního státu (Gaus 2015). K Rawlsově dílu je třeba poznamenat, že se nejedná o komplexní nýbrž politickou doktrínu, což i sám prohlásil, a je ve značné míře omezeno na ústavní zásady, dodržování základních občanských svobod a rámeček demokratického procesu. Avšak cílem politického

liberalismu by ani nemělo být vytvářet takové doktríny, nýbrž pouze poskytnout politický rámec pro naplňování přiměřeného pluralismu, rámec, který je neutrální k jednotlivým doktrínám (Larmore 1996: 121). Neboť má-li liberalismus sloužit jako základní platforma pro veřejné úvahy, musí být omezen na základní soubor politických zásad, které jsou (nebo mohou) být předmětem konsensu všech rozumných občanů.

V celé škále liberalismů lze nalézt doktríny filosoficky komplexní i politicky či/a ekonomicky vymezené. Přesto je důležité si uvědomit, že, i když je v první řadě liberalismus politická teorie, je propojen s dalšími teoriemi etiky, hodnot a společnosti. Mnozí autoři se z tohoto důvodu domnívají, že se liberalismus nemůže zbavit všech svých sporných pout s metafyzikou (Hampton 1989) či epistemologií (Raz 1990).

## 1.2 Individualisté vs. kolektivisté

Liberální etiku charakterizuje zájem o jednotlivce, neboť za dobré se považuje rozvíjet svoji individualitu a zdokonalovat své schopnosti. Individualita a svoboda jsou propojeny, neboť svoboda umožňuje rozvoj individuality a naopak růst a kultivace jednotlivců se odráží v rozvoji a revitalizaci demokracie. Individuálně myslící bytosti se specifickými nároky a potřebami dávají státu, potažmo společnosti, zpětnou vazbu potřebnou pro další vývoj, respektive pro budování umírněného pluralismu a tím pádem udržování svobody. Právě režim zajišťující rozsáhlou svobodu pro každého může dosáhnout této hodnoty – individuálního rozvoje jednotlivce v celé společnosti. Tato perfekcionista<sup>4</sup> etika (s kořeny u Milla) poskytuje základ pro širokou podporu liberálních práv napříč společnostmi. Na tom se shoduje Mill, Green, Bosanquet, Rawls, John Dewey i L. T. Hobhouse či William Galston.

V posledním století zachvátil liberalismus spor mezi individualisty a zastánci organicismu – názoru, že stát/společnost funguje jako organismus. Ti jsou také označováni jako kolektivisté či komunitaristé. Tyto spory se týkaly povahy jednotlivce a povahy společnosti. Zatímco Mill, Bentham či Herbert

---

<sup>4</sup> Teorie perfekcionismu vychází ze správného jednání čerpajícího z morálky. Tato teorie vychází z hodnoty ocenění lidského života a jeho autonomního vývoje. S touto teorií soutěží další dvě objektivistické teorie hodnoty – pluralismus a subjektivismus.

Spencer jsou přesvědčeni o výsostném individualismu, tak David George Ritchie odmítá myšlenku, že společnost je pouze nahromadění jednotlivců. Naopak si myslí, že společnost je podobna organismu se složitou vnitřní strukturou a životem. Na pomyslném středu liberalismu se pak pohybují Hobhouse a Dewey, kteří odmítli přijmout za své radikálně kolektivistické názory reprezentované Bosanquetem, tak zároveň i radikálně individuální. Kolektivismus odsoudil ve svém díle *Otevřená společnost a její nepřátelé* i Karl Popper. K němu se připojil James Buchanan a Gordon Tullock či Michael Sandel<sup>5</sup> se svojí kritikou Rawlse (Gaus 2015).

Liberalistické teorie spravedlnosti jsou svou povahou kontraktualistickými a proto je kladen důraz na nestrannost mezi aktéry a procedurální zdůvodnění norem a kritérií, které mají být univerzální. Komunitaristé, jako Michael Walzer, Charles Taylor či zmiňovaný Sandel, se proti takovému pojmání formují od 80. let 20. století. Právě Sandel s Taylorem kritizovali Rawlsovo pojetí individua jako izolovaného, principiálně nezávislého, nesituovaného subjektu. Takový přístup považují za nepřijatelný, neboť člověka vymezuje bez vztahu k jeho vlastním životním cílům (Váně 2007: 100).

### 1.3 Spor o universalismus a kosmopolitismus

Další štěpení liberálů vyvolává otázka, zda je liberalismus jediný správný univerzální princip pro všechny typy společností, zda je to oprávněný princip pro všechny politické komunity. Mill tvrdil, že despotismus je legitimní pro jednání s barbary, přinese-li na konci svého působení zlepšení, a také, že liberální princip lze uplatnit pouze ve vyvinuté společnosti se smyslem pro svobodnou a rovnou diskusi (Mill 1963 svazek 18: 224). Za Millovy moderní obránce a následovník lze v tomto směru jmenovat Indera Marwaha, popřípadě také Bhikhua Parekha, Jennifer Pitts či Udaye Singha Mehta. Jiní shledávají tento Millův přístup prodchnutý imperialismem a někteří i latentním rasismem 19. století (Gaus 2015).

Rawls v jeho knize *The Law of Peoples* tvrdí, že je možná existence slušné hierarchické společnosti, která přitom není založená na liberálním pojetí všech

---

<sup>5</sup> Viz: Sandel, Michael. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.



osob svobodných a rovnoprávných, ale místo toho na zodpovědnosti a spolupráci všech členů společenství (Rawls 1999b: 66). Základní lidská práva jsou zde implicitně obsažena v samotné myšlence sociální struktury spolupráce, která platí pro všechny národy. Vedle Rawlse vytváří svoji obranu anti-univerzalistické pozice kupříkladu i David Miller. Naopak morální univerzalizmus liberalismu hájí Thomas Pogge či Martha Nussbaum.

Debata o tom, zda liberální principy platí pro všechny politické komunity, by neměla být zaměňována s diskusí o tom, zda je liberalismus státocentrickou (viz *State-centered Theory*), či kosmopolitní teorií. Morální univerzalista Immanuel Kant tvrdil, že všechny státy by měly respektovat důstojnost svých občanů jako svobodných a rovnoprávných bytostí, ale popřel, že by lidstvo mělo tvořit jeden velký politický celek. Odmítl ideál univerzálního kosmopolitního liberálního politického společenství, pouze navrhoval jednotnou konfederaci všech států se sladěnými ústavami pro zajištění celosvětového míru (Kant 1970).

V klasické liberální teorii není žádný zásadní významový rozdíl mezi světem svobodných komunit a světovým liberálním společenstvím. Jednoduše cílem vlády (a její morální povinností) je zajistit základní svobody a vlastnická práva všech svých občanů a proto hranice nehrají roli – zda to vykonává více vlád jednotlivě na svých územích či jedna vláda pro jedno velké území (Gaus 2015). Rozdíl je to samozřejmě významný z pohledu nového sociálního liberalismu, který zdůrazňuje přerozdělovací programy k dosažení sociální spravedlnosti. Neboť pokud liberální zásady vyžadují značnou redistribuci, pak je to velmi důležité určit, zda se tyto principy platí pouze v rámci určitých komunit, nebo zda jsou globální; z pohledu Rawlsových zásad je třeba rozhodnout, zda bude redistribuce směřovat k obohacení těch nejchudších na území jednoho státu či k obohacení těch nejchudších v měřítku celé planety (Rawls 1999b: 113).

#### 1.4 Liberální stát v mezinárodních vztazích

Tím se dostáváme k rozdílným názorům na chování k neliberálním společenstvím v rámci mezinárodních vztahů. Pod neliberálními komunitami rozumějme ty, které omezují liberalismem chápané základní svobody, ty, ve kterých bují diskriminace či ty, které udržují nespravedlivý třídní či kastovní

system a rozložení moci v něm. Vedle otázky obecných mezinárodních vztahů vyvstává otázka druhá, a sice zda vůbec a za jakých podmínek se liberální stát může vměšovat do vnitřních záležitostí jiného státu.

Mill trvá, jak již bylo zmíněno, na odlišném zacházení s liberálními a neliberálními státy/komunitami. Popírá práva barbarů ve smyslu práv národa a za jediné právo považuje takové zacházení, které jim umožní se národem stát – tedy bude legitimizován svoji liberální politikou. Mill také za jediné možné morální zákony pro vztah mezi civilizovanou a barbarskou vládou považuje univerzální pravidla morálky mezi dvěma lidmi. Barbarské vlády podle něj nedisponují stejnými právy jako liberální vlády a proto není možné rozvíjet reciproční vztah (Mill 1963 svazek 21: 119).

Co se týká zásahů mezi tzv. civilizovanými národy, staví se naopak Mill obecně proti intervenci. Protože i při její případné úspěšnosti nemusí být pro dobro tamních lidí. Mill za důležité považuje to, aby se tito lidé osvobodili sami skrze politickou soutěž a práci i přes všechna možná nebezpečí (Mill 1963 svazek 21: 122). Samozřejmě intervence do barbarských komunit a snaha o to, aby tamní lidé přijali za své liberální principy, je morálně problematičtější, neboť skupiny a národy mají právo na sebeurčení. Nutně tu vyvstává paralela skupin a národů s jednotlivci, kteří podle liberálů mohou svobodně myslet, jednat a dělat chyby, a tedy za takovou svobodnou chybu lze považovat i tu v uspořádání řízení kolektivních záležitostí.

Proto mnoho liberálů nenavrhuje intervenční doktrínu, nýbrž různě širokou toleranci vycházející z rozličných principů ve vztahu k neliberálním národům. Podle Rawlse je třeba rozlišovat slušné neliberální společnosti od těch stojících mimo zákon popřípadě dalších<sup>6</sup>. Za slušné společnosti považuje Rawls ty, které alespoň opovrhují těmi porušujícími základní lidská práva. Tyto slušné společnosti je třeba tolerovat a snažit se je povzbudit, a nikoliv mařit jejich vitalitu důrazem (a z toho vyplývajícím chováním) na nezbytnost liberálního myšlení (Rawls 1999b: 62). Naopak společnosti stojící tzv. mimo zákon, tedy, které porušují základní lidská práva, nemají být tolerovány. Na tyto společnosti mají být uvaleny tvrdé sankce a mohou být i předmětem intervence (Rawls 1999b: 81).

---

<sup>6</sup> S Rawlsem však řada autorů, zejména kosmopolitních, nesouhlasí, viz Thomas Pogge, Charles Beitz či Simon Caney.

## 1.5 Intervence do života jednotlivce ve vnitrostátním rámci

V rámci liberálního státu je potřeba si položit dva zásadní otázky. Zaprvé do jaké míry mají být neliberální kulturní a náboženské komunity osvobozeny od požadavků liberálního státu? Zadruhé do jaké míry jim má být umožněno podílet se na rozhodování v liberálním státě? Za náboženské komunity jmenujme křesťanské kvakery a mennonity, či ortodoxní židy a muslimy. U těchto komunit je samozřejmě největším problémem integrace dětí do společnosti, respektive možnosti jejich vzdělávání. Neměl by stát vštípít všem bez rozdílu základní vzdělání, aby každý mohl být správným občanem? Pokud dojde k duševnímu zanedbání (nejde přeci jen o materiální zajištění), není to morální zločin na jednotlivci ale také i na celé společnosti?

V USA v případě *Wisconsin vs Yoder* bylo rozhodnuto, že amišští rodiče smí ve čtrnácti letech odebrat dítě ze školy z důvodů ochrany před světskými vlivy, které by mohly narušit tradiční amišský život (Gaus 2015). Kulturní a náboženské komunity mohou vychovávat a vzdělávat děti, které však nemohou být považovány za čistě dobrovolně vystoupivší z běžného procesu liberálního státu. Proto existují námitky proti těmto výjimkám/komunitám. Důvodem je, že zajištěné vzdělání dětem umožňuje pozdější informovanou a tedy platnou volbu odejití z běžného občanského života a zároveň s tím chrání jejich práva na autonomní a otevřenou budoucnost tím, že jim dává kognitivní nástroje umožňující připravit se na svou budoucí roli občanů.

Vedle liberálních kritiků se se zmiňovaným případem objevili i liberální zastánci. Tato obhajoba byla vedena ze dvou různých pozic. Jedna obhajoba tvrdila, že stát by neměl zasahovat, protože by to mohlo ohrozit vštěpování určitých hodnot, které jsou nezbytné pro další existenci určitých komplexních doktrín (Gaus 2015). Druhá obhajoba poukazovala na to, že vštěpování liberálních hodnot prostřednictvím povinné školní docházky může podkopat legitimitu liberálních států, protože děti tak mohou být indoktrinovány bez souhlasu k těmto institucím (Brighouse 1998).

A co tedy zapojení takovýchto osob do rozhodovacího procesu a občanského a politického života? Předmětem debat není, zda je naprosto vyloučit, tedy z nich prakticky udělat občany/lidi jiné kategorie. Předmětem této debaty je

hranice mezi použitelnými argumenty z hlediska morálky, nikoliv legality. Zkoumání přípustnosti argumentace je zásadní pro zdravý rozvoj demokracie<sup>7</sup>, protože nevymezení hranice a pod nátlakem neustálé ustupování povede k neliberálnímu a pravděpodobně i nedemokratickému zřízení. Neocitají se právě pod takovým tlakem ze strany zejména náboženských a imigrantských skupin nyní demokratická zřízení v západní Evropě?

Podle mnohých liberálních autorů, například Rawlse, je nemorální apelovat na svoji víru a využívat ji (či přesvědčení z ní vyplývající) za veřejně použitelný/obhajitelný argument. V diskuzi je třeba apelovat na to, co je společné všem rozumně uvažujícím bytostem. Náboženské argumenty pak jsou odůvodnitelné pouze tehdy, pokud jsou převoditelné na sledování obecného cíle/dobra pro všechny lidi, nikoliv pouze pro konkrétní skupinu (Rawls 1999b: 144).

---

<sup>7</sup> Autor by rád připomenul výrok o demokracii připisovaný Sokratovi: „Demokratické zřízení doplatí na to, že bude chtít vyhovět všem. Chudí budou chtít část majetku bohatých, a demokracie jim to dá. Mladí budou chtít práva starých, ženy budou chtít práva mužů, a cizinci budou chtít práva občanů, a demokracie jim to dá. Zločinci budou chtít obsadit veřejné funkce, a demokracie jim to umožní. A až zločinci demokracii nakonec ovládnou, protože zločinci od přírody tíhnou po pozicích moci, vznikne tyranie horší, než dovede nejhorší monarchie anebo oligarchie.“

## 2. Michel Foucault

### 2.1 Úvod do díla Michela Foucaulta

Význam Michela Foucaulta tkví nejen v jeho širokém transdisciplinárním záběru, kdy jeho filosofie studuje a prostupuje historii, psychologii, psychiatrii a medicínu, antropologii a sociologii, a kulturu (především literární), ale především v novém odlišném pohledu na tyto disciplíny, které studuje svým způsobem. Tento způsob, který by šlo charakterizovat jako filosofický rozbor historie a dokumentace, na kterém se historie zakládá, však není ucelenou metodologií. Podle něj samotného se jedná spíše o experiment nežli systém, ve kterém klade důraz především na technická pravidla, výzkum, dokumentaci a verifikaci (O'Farell 2005: 52).

Napříč svým dílem se pokoušel odkrývat historické pozadí a rámec tvorby idejí, nahlížet na jednotlivé pojmy dobovou optikou a zdůrazňovat politicky, ekonomický a sociální kontext (Kelly 2015). Také ho charakterizuje motiv odhalit ideologizaci moderního rozumu rekonstrukcí jeho dějin a zároveň zviditelnit to, co bylo vítězným tažením moderního rozumu vyloučeno, deformováno a umlčeno. Foucault se pokouší prolomit vládnoucí myšlenkové rámce a etablované hodnoty současnosti odvolávaje se na etiku jiného myšlení, dění a jednání (Lauenburg 2001: 130). Nepracuje se zažitými univerzáliemi<sup>8</sup>, ale snaží se vypátrat jejich původ a tím odhalit i jejich pravý charakter. Ačkoliv byl řazen mezi strukturalisty, sám se proti tomuto označení opakovaně ohradil, ať již ve svém díle *Archeologie vědění* (1969) a inaugurační přednášce *Řád diskurzu* (1970) na Collège de France, v anglické předmluvě jeho knihy *Řád věcí*<sup>9</sup> (1966), tak v rozhovoru těsně před svou smrtí v roce 1983.

Archeologickou metodu<sup>10</sup>, která měla společné prvky se strukturalistickým nahlížením, se pokouší nahradit metodou novou. Přiklání se k historiografické metodě – genealogii, kterou poprvé představuje v dílech právě uvedených. Na ně

---

<sup>8</sup> Tedy nepřistupuje na myšlenku, že některé pojmy a pravdy jsou stálé a srozumitelné, že nepodléhají specifikům času a prostoru.

<sup>9</sup> Kniha *Les Mots et les Choses* vyšla v češtině jako *Slova a věci*, ovšem v angličtině jako *Řád věcí – The Order of Things*.

<sup>10</sup> Selhání Foucaultovy archeologické metody objasňuje Dreyfus a Rabinow 1983: v kapitole 4 – str. 79 – 100.

navázal knihou *Dohlížet a trestat: O zrodu vězení* (1975) a nedokončeným dílem *Dějiny sexuality*, z kterého vyšel první svazek v roce 1976 a další dva v roce 1984 (další plánované svazky již kvůli skonu nedokončil)<sup>11</sup>. Genealogie měla, na rozdíl od metody archeologické, umět zodpovědět otázku vzniku současného stavu a identifikovat příčiny střídání myšlenkových epoch (Downing 2008: 8-9). Archeologickou metodu využívá ve svých raných dílech *Dějiny šílenství v době osvícenství* (1961) a *Zrození kliniky* (1963). Ovšem již dílo *Slova a věci* (1966) předznamenává metodologický i filosofický posun. Poprvé se v něm objeví Foucaultův nový pohled na epistémé a diskurz.

## 2.2 Strukturalismus

Strukturalismus je filosofický směr, který nahlíží na jednotlivé části/prvky ve spojitosti skrze strukturu systému, kterou považuje za stěžejní, a naopak analýzu jednotlivých částí považuje za nedostatečnou. Strukturalismus můžeme rozdělit na atomický a holistický. V prvním jsou určeny všechny prvky systému, ovšem není určena jejich konkrétní role, kterou mají v širším rámci. V druhém naopak je kladen důraz na definování jednotlivých termínů mimo jakýkoliv určitý systém. Z pohledu komplexní systému pak vyplyne, jaké termíny je možné považovat za jednotlivé prvky a jaké ne. Právě holistický systém byl bližší Foucaultově archeologické metodě (Dreyfus 1983: 53-55). Foucault se strukturalismem sdílí stanovisko „zmizení subjektu“ ve prospěch nevědomě determinujících struktur, rozpuštění „smyslu“ jako „bezprostředně žitého významu“, místo něhož mají být analyzovány nevědomé struktury jako „formální podmínky zjevení smyslu“, a konečně popření „dějin“ ve smyslu „evolučních, lineárních dějin vědomí“. Naproti tomu se distancuje od orientace strukturalismu na univerzální, invariantní struktury jako podmínky zjevení smyslu. Také zdůrazňuje svůj badatelský zájem o změnu a zlom smyslu, o „podmínky, za nichž smysl zaniká, aby se mohlo zjevit cosi jiného“ (Lauenburg 2001: 130). Foucault strukturalismus kritizuje, neboť nesouhlasí s nadčasovostí struktur a hypotézou univerzality a v rozporu s ním vyzdvihuje diskontinuitu dějin. Pro tento jeho

---

<sup>11</sup> A věnoval se jí i ve svých dalších přednáškách na Collège de France.

vývoj ve vztahu ke strukturalismu je v současné době řazen k poststrukturalistům (Kunzmann 2001: 239).

### 2.3 Nietzsche a Kant

Friedrich Nietzsche značně ovlivnil postmoderní myšlení a s ním i Gilles Deleuzeho<sup>12</sup> a Michela Foucaulta. Proto autor považuje za vhodné připomenout alespoň Nietzscheho pojednání o moci. U Nietzscheho hraje zásadní roli vůle k moci, kterou rozlišuje na afirmativní a negativní, a doplňuje ji rozdílem mezi aktivními a pasivními silami života.

Poslední člověk vítá smrt Boha jako tyranského otce. Morální imperativy, hodnoty, závazky a povinnosti spojené s cestou za etickým za zlepšováním ztratily transcendentní základ a tedy i opodstatnění. Vše se stává kvůli nepřítomnosti absolutního/božského relativním a tedy i dovoleným. Dobro vyústí v minimální společný jmenovatel, jímž je pasivně zažívaná slast. Poslednímu člověku jde o kvantitu, nikoliv kvalitu, místo překonávání se a tvorby nového se soustředí na honbu za již existujícím. V posledním člověku se pojí negativní vůle k moci s pasivitou.

Vyšší člověk se snaží o zachování rozdílu mezi vznešeným a nízkým, ovšem není schopen se obejít bez transcendentního základu hodnot. Kult Boha nahrazuje kultem člověka s nezměněným hierarchickým dualismem původní a odvozené sféry bytí. Touha po realizaci ideálu vítězí nad hédonismem, ovšem není schopen žít bez transcendence, proto tomuto světu přitakává oklikou přes jeho popření a založení v něčem jiném absolutním/zbožštělém (spadajícím pod kult člověka). Ve vyšším člověku se tedy pojí negativní vůle k moci s aktivitou.

Osel je schopen na rozdíl od vyššího a posledního člověka bezpodmínečného přitakání vůli, ovšem to je provázeno pasivitou, neboť je spokojen s tím, co je (teď a tady).

Zbožštělý onen svět byl produktem sebepopření vůle. Pro nadčlověka je jeho zánik důsledkem přitakání afirmativní vůli, nikoliv jeho záměrným negováním. Zatímco vyšší člověk onen svět neguje, nadčlověk říká ano tomuto

---

<sup>12</sup> Přítel Michela Foucaulta, postmoderní autor, řazený mezi poststrukturalisty stejně jako Foucault a s obdobným interdisciplinárním záběrem. I když o něm nebude více řeč, považuje autor za vhodné ho zmínit a to ve spojitosti s Foucaultem a Nietzschem.

světu a tím se nadobro osvobozuje od Boha-otce (Barša 2005: 10-12). Nadčlověk se otevírá skrze ctnost daru (nejvyšší ctnosti vůle k moci) druhým a tím se zbavuje svého jáství. Negativní vůle, s níž čelí světu, brání vyššímu člověku směrem k nadčlověku. Zatímco v nadčlověku se snoubí smích, hra a tanec, vyšší člověk čelí světu sebemrškačstvím a ironií, prací a bojem. Zatímco poslední člověk zastupuje hedónizaci a animalizaci moderního života, které se zračí v utilitarismu, vyšší člověk a jeho symbolizace moderního prométheovství se odráží ve filosofii vědomí cílící na založení bytí subjektu. Přestože vyšší a poslední člověk symbolizují etické protiklady, lze je chápat jako komplementarity moderní kultury, respektive moderního humanismu, který charakterizuje egocentrismus a dualismus. Zatímco egocentrismus převádí druhého člověka na model vlastního já (protože ho jinak pochopit nedokáže), dualismus převádí rozmanitost jevové existence na společný jmenovatel domnělé esence (protože ho jinak pochopit nedokáže). Oba postoje tak sjednocují subjekt s objektem – duši s tělem, člověka se světem, ideje s realitou.

Nadčlověk schopný decentrovat ego se tomuto dokáže vyhnout. Překročení kultu člověka, ve kterém se pojí kult jáství, subjektu, vědomí a rozumu, naplňuje osvícenství, a to nejen demytologizací, ale též prohlédnutím klamu subjektu stylizujícího se do absolutna. O to se ve své práci snažil i Michel Foucault (Barša 2005: 13-15).

Foucault na Nietzscheho nenavazuje jenom genealogií, s jejíž pomocí se snaží oponovat historii racionální pokroku a dialektického myšlení, ale také rétorickým stylem psaní, který je vítězoslavný, vícehlasý a provokující k otázce, jaký diskurz evokuje a zda se ho rozhodneme brát vážně. Stejně jako Nietzsche se i Foucault snaží odhalovat falešné univerzálie, prověřovat skutečný charakter a původ pod zdánlivě racionálním a pravdivým, odhalovat působení moci v praktikách, které tyto pravdy předkládají a hájí (Downing 2008: 13 a 16).

Foucault se v pozdním období prohlásil za pokračovatele osvícenství, které se podle něj ke konci 20. století nemůže realizovat jinak než zkoumáním svých nereflexovaných předpokladů a uplatnění osvícenecké kritiky na ni samu. Tato kritika je podle něj praktickým životním postojem a ctností (nikoliv přesně



vymezenou metodou myšlení a zkoumání). Je to umění dobrovolné nepodřízenosti a myslivé neposlušnosti (Barša 2005: 15).

Foucault také ale navazuje na Kanta, podle kterého člověk uvízl v nesvéprávnosti, tedy neschopnosti používat svůj vlastní rozum bez cizího vedení. Neboť příčinou není nedostatek rozumu, ale nedostatek rozhodnosti a odvahy používat ho bez cizího vedení. Podle Kanta i Foucaulta je třeba zaujmout kritické postoje k přejatým pravdám a sociálním mocím, které se jimi zaštiťují (Barša 2005: 16).

## 2.4 Epistémé a diskurz

Foucault se snaží poznávat lidské vědění v diskurzech, které pokládá za objektivní projevy přímo formující lidské myšlení a vědění. V souvislosti s přesvědčením, že lidské poznání je formováno vnějšími, skrytými a často i nezměnitelnými faktory, jakož i vlastnostmi a omezeními poznávajícího subjektu, tedy samotného člověka, po svém znovu vykládá pojmy diskurz a epistémé. Zatímco klasicky vnímaná epistémé (Platón, Kant) označuje pravé nepomíjivé poznání a vědění, Foucault tento výraz používá pro typ myšlení a poznávání (myšlenkového diskurzu), lidstvu společné nevědomí, které formuje danou dějinnou epochu a určuje nejen danou podobu poznání, ale i jeho hranice. Jedná se tedy o apriorní podmínky a limity našeho možného poznání, v jehož rámci se svobodně rozhodujeme. Toto svobodné rozhodování ovšem formují diskurzy. Současně může existovat více epistémé, mohou se překrývat a jsou nesouměřitelné<sup>13</sup>.

Sám identifikuje historické epistémé tři, a sice renesanci, osvícenství a romantismus, po němž následuje moderní epistémé. Zdůrazňuje též zlomové body mezi epistémé tradiční a klasickou v 17. století a epistémé klasickou a moderní v 19. století., kdy se vědění zcela změnilo a nová epocha nebyla nijak odvozena od předešlé (Horák 1982: 54). Podle Foucaulta člověk/subjekt nepoznává svým opravdovým vlastním způsobem, nýbrž způsobem, který je vlastní epoše, ve které člověk/subjekt žije. Diskurzy pak jsou výpověďmi této epochy o ní samé. Jedná se

---

<sup>13</sup> Zde můžeme sledovat Foucaultovu nekoherentnost. Nejprve vymezí, že epistémé určuje myšlení epochy, aby v zápětí vyrukoval s tvrzením, že ale může být více epistémé a že se mohou překrývat

nejen o mluvenou a písemnou formu, nýbrž veškeré vzorce, postoje, postupy a nevyslovené či zamlčené mezi řádky. Archeolog, pro možnost popsat diskurzivní samoregulované autonomní formace, odhlíží od významu a soustředí se na jejich materiální podstatu. Ovšem k zařazení výpovědí do příslušného diskurzu, a diskurzů do příslušného archivu, je potřebuje pochopit. Čímž se ale odklání od materiální podstaty a dostává se tedy do rozporu. To Foucaulta vede k příklonu ke genealogii, neboť ta umožňuje nahlížet změny v pojetí vztahu diskurzu a moci, vyvozovat diskurzivní systémy z principů vytěšňování, uvolňování a rozdělování.

## 2.5 Moc a subjekt

Moc – pojem definovaný odlišně různými teoretiky. Podle některých se jedná o esenciálně sporný pojem (Lukes 1994: 239). Obecně se lze shodnout, že moc je působení činitele (subjektu moci) na objekt, který tímto ovlivňuje. Thomas Hobbes v moci, skrze své mechanistické vidění, spatřuje vztah mezi aktivním činitelem a pasivním trpným činitelem, příčinou a účinkem, kdy ztotožňuje moc hybného činitele a účinnou příčinu. Musel se však vypořádat s aristotelovským náhledem, že všechny věci směřují k jistému cíli a lidské jednání nutně vyžaduje určitou představu dobra. Hobbesův člověk jde přirozeně egoisticky za uspokojením svých tužeb ve světě plném nedostatku. V *Leviathanu* píše o obecném sklonu a trvalé touze veškerého lidstva „Moci po moci, která ustává jedině ve Smrti“ (Miller et al. 2000: 317). Tuto touhu může udržet pod kontrolou jedině absolutistický neomezený svrchovaný vládce, respektive jeho moc. Moc je tedy zpředmětněná, a to jak u klasických autorů (Machiavelli, Hobbes, Locke) tak autorů moderních (Weber, Berlin). Právě u liberálních autorů lze spatřit antagonistický vztah, kdy moc drží stát-subjekt (či politická autorita obecně) a proti němuž je postavena svoboda v rukou jednotlivce-objektu.

Foucault chápe moc ve smyslu strategií, které vznikají řetězením mocenských vztahů, které existují v rámci celé společnosti, kdekoliv na sebe lidé vzájemně působí. Kdykoliv se snažíme ovlivňovat ostatní, je to moc, nicméně, naše pokusy ovlivňovat ostatní málokdy dopadnou tak, jak očekáváme. Navíc, i když oni jednají tak, jak my chceme, máme jen velmi malou představu, jaké účinky naše jednání bude mít na ostatní v celé své šíři. Tímto způsobem tedy

sociální dopady našich pokusů ovlivňovat druhé lidi mizí zcela mimo naši kontrolu a dosah. My víme, co děláme, ale nevíme, co dělá to, co děláme – vytváří to strategie, které si žijí vlastním životem. Budiž příkladem vězeňství. I když nikdo ve vězeňském systému (ani vězňové, ani strážci, ani politici) nechce, aby věznice produkovaly třídu zločinců, je to přesně to, co se děje a to díky jednání všech zúčastněných osob. Je důležité zmínit, že vězeňský systém nenaplnil své sliby a cíle. Od samého počátku až po současnost věznice nefungovaly. Vězení lidi nenapravuje, pouze produkuje kalené kriminálníky. Podle Foucaulta systém vězeňství nesměřuje k odstraňování zločinů, ale spíše k jejich rozlišování a distribuování; tento systém tíhne k tendenci asimilovat porušení zákona v obecné taktiky podřízenosti (Dreyfus 1983: 195).

Odpor proti takové moci není podle Foucaulta marný, nicméně moc je podle něj tak všudypřítomná a všeprostopující, že sama o sobě není překážkou pro tento odpor. Člověk nemůže odolat moci jako takové, ale pouze konkrétní strategií moci (a pak se jen s velkými obtížemi, s ohledem na tendence strategií, absorbovat zdánlivě protichůdné tendence). Přesto není moc pro Foucaulta koncipována jako monolitická či autonomní, ale je otázkou povrchně stabilních struktur vznikajících na základě stále se měnících vztahů vespod, způsobené nekonečné boje mezi lidmi. Foucault v souvislosti s tím mění Clausewitzův výrok „válka je diplomacie jinými prostředky“ na „politika je válka jinými prostředky“ (Kelly 2015).

Zájem o moc Foucault projevuje napříč svým dílem a také využívá analytické nástroje opírající se právě o struktury moci. Tam, kde se zabývá mocí, se ve skutečnosti zabývá mocenskými vztahy, nikoliv mocí samotnou. Jeho vnímání a uchopení moci se postupem času měnilo. Zatímco v *Dějínách šílenství* moc a její nástroje vnímá jako zákazy a zřetelné formy útlaku, v *Dohlížet a trestat* již zmiňuje i pozitivní stimuly, jako je podněcování a motivování – tedy pozitivní produkci, kterou vnímá jako zásadní ve svém pozdním období věnující se biomoci a biopolitice. Svůj budoucí záběr, již s novým vnímáním moci, předestřel ve své inaugurační přednášce na Collège de France. Odklání se tedy od dřívějšího přesvědčení, že moc je nutně spjata s fyzickou silou, násilím, trestem, omezením, bez jakéhokoliv řídicího racionálního kalkulu. Samozřejmě uplatnění

síly na tělo je možné, ale nejde jen o prosté přímé působení, které nezahrnuje další prvky a možnosti včetně trestaného těla samého. Moderní stát vládne pomocí mikrofyzičky moci, tedy nejen silou, ale především skrze poznání a metody věd o člověku, které konstruují podřízenou subjektivitu (Miller et al. 2000: 127). Toto působení přestává být nutně negativní, neboť tam kde jsou vnější podněty, ať se již jedná o provokaci či podporu a motivaci, dochází k produkci. Podle Foucaulta je tedy třeba vnímat dispozitiv moci jako produktivní instanci diskursivní praxe (Foucault 2006: 13-14).

Foucault sám říká, že jeho cílem bylo vypracovat historii různých způsobů, jimiž jsou v naší kultuře lidské bytosti přetvářeny v subjekty. Jeho primární zájem není analýza fenoménu moci, ale subjekt (Foucault 2003: 195). K ovládnutí subjektu je třeba udržovat neustále nerovného vztahu, kdy ten, kdo třímá moc, určuje objektivní kategorie a soudy (respektive vybírá hodnoty, které mají být posuzovány, mezi ním a subjektem moci), a to tak, aby subjekt byl ten poražený, ten, který nesplňuje (za)daná „objektivní“ požadovaná kritéria.

K trvalé fixaci tohoto stavu slouží proces, který Foucault nazývá objektivace subjektu. Tato technika moci si klade za cíl přesvědčit subjekty, že to, že jsou subjekty<sup>14</sup>, je zcela přirozené, nezměnitelné, nevyhnutelné. Rozeznáváme u ní tři způsoby. První je popsání v rámci zkoumání, vymezení v rámci kategoriích vědy, stanovení diagnózy, kterou subjekt trpí, skrze objektivní měření. Druhý je přiřazení role v ekonomickém procesu, stanovení jeho role ve vztahu k úřadům. Třetí tkví v objektivaci (zpředmětnění) samotného faktu života. Foucault dále studoval objektivaci subjektu v tzv. praktikách dělení. Subjekt je buď rozdělen uvnitř sebe sama (šílenec), anebo je oddělen od ostatních (zločinci od těch, co dodržují zákon). V rámci tohoto procesu se subjekt stává objektem. Poslední cestou je ta, kdy člověk sám sebe identifikuje jako subjekt, kdy se v něj začne měnit a promění – Foucault uvádí ve vztahu k sexualitě (Foucault 2003: 195-196).

Právě na sklonku života se Foucault zaměřuje na moc a objektivaci subjektu ve vztahu k sexualitě. Zde ukazuje, jak jsou různé perverze na přelomu 18. a 19. století vytaženy na světlo, jak je zrušena jejich tichá tabuizace, a to jen

---

<sup>14</sup> Subjekty rozumějme myslící, poznávající a rozeznávající osoby.

proto, aby vše mohlo být popsáno, rozříděno a zaškátkováno, souzeno, diagnostikováno. Postižení perverzí se tím pádem stávají snadným terčem, ale na druhou stranu zároveň mají poprvé možnost se bránit. Neboť v souboji argumentů „v objektivní rovině“ je jim umožněn (a vědeckým způsobem dokonce vyžadován) jejich výslech, daní jim prostoru k přiznání, k vysvětlení. Jednoduše řečeno, uznání problému společností ji umožňuje ho řešit a to efektivně a veřejně. Spojení vědění a mocenských struktur, proniknutí vědeckých způsobů do běžné administrativy a postupů byrokratického aparátu pak také supluje zpověď (která byla důležitým pastýřským nástrojem ve středověku)<sup>15</sup>.

Nebezpečí diagnózy tkví v její „objektivitě“ a často tedy též nezvratnosti. Táhne se s jedincem a je z ní jednotlivci či institucemi implikováno, jak s daným jedincem zacházet. Tato diagnóza nepodléhá přísnému tajemství jako zpověď (kterou se v souvislosti se sexualitou Foucault zabývá), a proto je jménem vědy dále rozvíjena, studována a katalogizována. Zatímco trestem se vina ruší, diagnóza a její dokumentace slouží k (možnému) podrobování si subjektu kdykoliv v budoucnosti (Foucault 1978: 43).

Mocenský aparát se tedy neustále rozhoduje mezi dvěma technikami moci. Přehlížením, se kterým je spojeno neveřejné pojmenování a tedy obtížná kontrola, povětšinou skryté stíhání a tvrdé trestání. Uznáním, které otevírá cesty veřejné (či alespoň odborné) diskusi a diagnostikování, tím pádem i veřejnému nakládání/stíhání/trestání (a léčení a převychovávání, které může být spojeno s omezením či zbavením svobody a svéprávnosti). Toto veřejné uznání však otevírá také možnou cestu k odporu.

Veřejné uznávání se pojí s tím nebezpečím, že přese všechno bujení kontrolního aparátu a postihování v širším záběru (co do druhu činů/diagnóz i efektivitě kontroly – nárůst „kriminality“) se díky (často jen zdání) otevření veřejnosti, serióznímu přístupu (využívajícímu vědeckých metod a dbaní o „objektivu“ – vědomě i nevědomě, mocensky i upřímně) a celkové „civilizovanosti“ nevěnuje ze strany veřejnosti zájem a kontrola. Zdání přístupného a ověřeného nás ukolébává v lenosti a konformitě, což

---

<sup>15</sup> Foucault uvádí příklad na proměně vztahu společnosti k homosexualitě v 18. a v 19. století (Foucault 1978: 101).

jednoduše může vést k tichému nevědomému souhlasu a toleranci jak nárůstu státního aparátu, tak nárůstu mocenských struktur<sup>16</sup>.

## 2.6 Proměna moci

Existence moci je podmíněna existencí svobody. Svoboda je předpokladem, podmínkou i trvalým podkladem moci, nejedná se o vylučovací vztah. Moc lze vykonávat pouze nad „svobodnými“ subjekty s možnostmi rozličného „svobodného“ jednání a voleb. Tam, kde přestane ve vztahu existovat svoboda, musí aktivní činitel působit na subjekt pouze skrze násilné donucování, fyzické omezení a násilí směřované k tělu subjektu (Foucault 2003: 217-218). Skrze násilnou formu však nejde plně ovládnout subjekt, neboť ten se může stáhnout do sebe a odmítnou spolupracovat/poslouchat. Jeho případná fyzická likvidace ho paradoxně osvobodí, neboť se dostane mimo moc trýznitelů. Naopak uměním je přimět subjekt ke spolupráci, přimět ho uvěřit, že spolupráce s autoritou je plně v jeho zájmu. Potom může dojít i k úplnému ovládnutí, zejména tehdy, neví-li subjekt, že je ovládán, což je jedna z hlavních charakteristik moci u Foucaulta<sup>17</sup>.

Proměnu nástrojů státu při trestání Foucault představuje v genealogické studii *Dohlížet a trestat*. Na přelomu 18. a 19. století tresty přestávají být zástupcem pomsty, neboť se již nejedná o útok na samotnou státní suverenitu, na tělo panovníka, na vladařův majestát. Kvantita se mění v kvalitu – tedy trestat méně, ale efektivněji. Fyzické omezení a násilí se přerouje ve stálou, čím dál důmyslnější, kontrolu a snahu nápravy pomocí disciplíny a „drezůry“. V rámci pokroku idejí, zjemnění mravů a rozvoji humanity zaujímá vězení ihned své výsostné postavení, justice vyhláší rovnost před zákonem pro všechny členy společnosti. Není proto náhodou, že se nejrozšířenějším trestem stává zbavení svobody, která je taktéž společná všem. To vše je spojeno s rozvojem nových procedur zcela charakteristických pro určitý typ moci (Foucault 2000: 319-321).

---

<sup>16</sup> Poznámka autora.

<sup>17</sup> Zde Foucault balancuje na hraně konkrétní subjektivní i abstraktní anonymní moci. Obecně platí, že nejlepší způsob ovládnutí je s plným nevědomím, ale pocitem štěstí či satisfakce ovládaného, s jeho vědomým souhlasem, jehož znalost je založena na neznalosti/nevědomí.

Moderní vězeňství<sup>18</sup> se stává vzorem pro budování obdobných modelových institucí napříč společností – škol, nemocnic, továren, ovšem bylo by mylné se domnívat, že to bylo plánováno či řízeno centrální autoritou (Gutting 2014). Rozvoj všech těchto institucí po novém vzoru přispěl k vytvoření systému disciplinární moci, jehož nástroji jsou pozorování a péče, vědění a souzení.

Moc je vědění. Je s ním nezbytně propojena, neboť není vědění bez moci – je to výsledek sváru mocenských vztahů. Vztahů, těch, kteří vědí s těmi, kteří nikoliv. Mocenské vztahy prostupují veškerou lidskou činnost a oblasti: rodiče – děti, lékař – pacient, učitel – žák apod. (Foucault 1978: 47). V tomto boji se střetávají různá vědění a dávají vzniknout vědění novému a často i odlišnému<sup>19</sup>. Zde navazuje Foucault na Nietzscheho a jeho zkoumání a chápání mocenských vztahů. Shoduje se s ním v tom, že vědění bylo vynalezeno, respektive je soustavně vynalézáno, je produktem historie, konkrétní epochy, produktem vzniklým na základě podmínek vně vědění. Nemá svůj nezávislý původ a přirozenost. Tato moc produkuje pravdy – diskurzy, které prostupují společnost a pomáhají ji řídit (v rámci dané epistémé, tedy podoby myšlení a jejích limitů dané epochy). Moc pak vyvěrá z heterogenních ohnisek, i na té nejnižší úrovni, z rozličných nerovných měnících se vztahů a je jejich imanentní podstatou. Na rozdíl od klasického liberálního chápání však Foucaultova moc není imanentní<sup>20</sup>, nýbrž pouze aktuální (Foucault 2006: 12).

U Foucaulta nenalezneme protiklad k subjektu, pojmenování toho, kdo ovládá/působí. Je tomu tak proto, že pouze v základní rovině lze zjistit, kdo moc drží/vykonává, stejně jako konkrétní cíli moci a její výsledky. V širší rovině, kdy se různé mocenské vztahy začnou překrývat, bujit, řetězit, stává se držitel moci povětšinou neviditelným/nedohledatelným. Zatímco subjekty je snadné identifikovat, držitele moci nikoliv (pouze v konkrétním vztahu: učitel/žák, lékař/pacient apod. nikoliv obecně).

---

<sup>18</sup> Ideální model vězení založeného na ovládnání skrze pozorování zmiňuje Benthamův Panopticon, více viz kapitola III. Panoptismus v *Dohlížet a trestat*.

<sup>19</sup> Nově vzniklé vědění/myšlení nenavazuje nutně na jedno či více vědění předchozích, nemusí to být výsledek kompromisu, ale zcela nová reakce na střet starých směrů myšlení a poznávání bez přímého vyvěrání z nich.

<sup>20</sup> Další příklad Foucaultovy nekoherentnosti. Na jedné straně říká, že moc je všudypřítomná, na straně druhé však tvrdí, že je aktuální a ne imanentní.

Mocenské vztahy jsou úmyslné a nesubjektivní. Není žádného ústředního velitelství (třídy či ekonomické elity), které by řídilo celou síť – mocenských vztahů. Je třeba zopakovat, že moc nevychází ze shora, nejedná se o žádný dualismus, boj poddaných a vládců, nejedná se o redukci na stát-moc vs. jednotlivec-svoboda (Foucault 1978: 94-95).

## 2.7 Subjekce a odboj proti ní

Subjekce, technika biomoci<sup>21</sup>, podrobuje člověka vytvářením jeho nezaměnitelné osobní identity, ke které ho připoutává. Pro tuto identitu je typické do sebe uzavřené a od ostatních oddělené já. Člověk je nucen neustále přezkoumávat čím je, čím se od ostatních liší a doznávat<sup>22</sup> se k tomu ostatním. S touto individualizací se pojí totalizace, kdy toto individuální Já je zařazováno do velkých sociálních skupin/populací, ve které se stává anonymní zaměnitelnou jednotkou podléhající statistice. Subjekce je zvláštním moderním modelem subjektivace jako procesu sebe-vztahování a sebe-vytváření já. Stejně jako Foucault neodmítá rozum ale pouze určité efekty moderní racionality, tak neodmítá subjektivaci pouze její pastýřskou variantu subjekci (Barša 2005: 66).

Odboj proti subjekci je novou formou politického boje doplňující ten liberalistický proti politickému panství<sup>23</sup> a socialistický vedený proti ekonomickému vykořisťování. Tento odboj vidíme s rozvojem hnutí, zejména od 60. let 20. století, která nebojují proti makrosociální instituci či třídě, nýbrž proti technikám a mechanismům moderní moci realizujících se na každodenní mikrosociální úrovni, jako jsou opozice vůči moci mužů nad ženami, moci rodičů nad dětmi, moci psychiatrie nad duševně chorými, moci medicíny nad populací, moci administrativy nad způsobem, jímž lidé žijí (Foucault 2003: 200). Tyto hnutí odboje charakterizuje šest propojených rysů.

První je transverzálnost – neomezenost geografickou polohou či omezenou souvislostí na jednu konkrétní politickou či ekonomickou doktrínu.

---

<sup>21</sup> Termín bude vysvětlen později, nyní zde je použit pouze pro odlišení Foucaultova pojetí moci od obecného.

<sup>22</sup> Tedy nezatajovat aspekty své identity, ale hlásit se k nim, ať již dobrovolně a hrdě, tak nuceně a se studem. Nechat se takřikajíc svléknout donaha, odhalit se, být snadným terčem pro posuzování, zařazování a v neposlední řadě i pro předsudky.

<sup>23</sup> Weberův termín pro moc drženou státem a nikoliv moc, kterou na sebe lidé vzájemně ve svých vztazích působí.



Druhým je cílení na mikrosociální efekty moci a nikoliv makrosociální příčiny (lékařská profese není primárně kritizována pro výdělečnost, nýbrž pro nekontrolovanou moc uplatňovanou nad lidskými těly, zdravím, životem a smrtí).

S druhým souvisí třetí rys, kdy je cíleno na bezprostředního nepřítele, nikoliv hlavního nepřítele. Neosvobozují se jednou pro vždy, ale právě zde a nyní. Nejde jim o revoluci globální a definitivní. Realizují se v mnoha lokálních a neukončených revoltách.

Za čtvrté jsou namířeny proti spojující vazbě individualizace a totalizace. Na jedné straně prosazují právo na odlišnost a individuální jedinečnost. Na druhé straně útočí na vše, co jednotlivce separuje, co přetrhává jeho vazby s ostatními, co rozkládá život společnosti a nutí jednotlivce k návratu k sobě a svazuje jej omezujícím způsobem s jeho identitou. Tyto zápasy nejsou vedeny proti individualizaci, ale odporují řízené individualizaci.

Za páté oponují určitému režimu vědění, tedy mocenským efektům spojeným s poznáním, kompetencí a kvalifikací: jsou zápasem proti privilegiím poznání. Jsou spjaty s kritikou vládnoucích diskursů a to ideologických i vědeckých.

Za šesté je kladena otázka identity – kdo jsme? Tyto zápasy odmítají abstrakci státního ekonomického a ideologického násilí, které ignoruje to, kým jsme jednotlivě, a zároveň odmítají vědecké a administrativní vyšetřování určující, kým jest člověk. Jsou zaměřeny proti životním drahám vnucovaným lidem různými systémy moci a vědění, kdy makromoci byrokracie a trhu se opírají o mikromoci formující identitu jednotlivců, a snaží se vydobýt právo rozvíjet vlastní vědění a volit si vlastní cestu (výčet podle Foucault 2003: 200-202; Barša 2005: 67-68).

Foucault identifikuje specifické formy opozice, které se vyskytují v každé zemi a nejsou svázány s konkrétní ekonomickou či politickou formou vlády (Foucault 2003: 200-201). Na základě kritérií těchto specifických forem identifikuje tři typy zápasů: proti formám dominance, proti formám vykořisťování, které jedince odděluje od jeho produkce, anebo proti tomu, co jedince připoutává k sobě samému a tím ho podřizuje ostatním. Cílem těchto zápasů není útočit na konkrétní instituci moci, skupinu, elitu, třídu, nýbrž na

techniku, na formu moci. I když se tyto zápasy mohou překrývat a doplňovat, jeden z nich povětšinu času převládá (Foucault 2003: 202).

„Tato forma moci se uplatňuje v každodenním životě, který jednotlivce kategorizuje, označuje jej jeho vlastní individualitou a svazuje ho s jeho vlastní identitou, vnucuje mu zákon pravdy, který musí identifikovat a který musí ostatní rozpoznat v něm. Je to forma moci, která z jednotlivce činí subjekt. Existují dva významy slova „subjekt“: být podřízený někomu jinému skrze kontrolu a závislost, a být svázán se svou vlastní identitou prostřednictvím svědomí nebo sebepoznání. Oba významy jsou formou moci, jež dobývá a podřizuje si.“ (Foucault 2003: 202)

## 2.8 Pastýřská forma moci

Zatímco feudálnímu období vládly zápasy proti sociální a etické dominanci, a v 19. století zápasy proti vykořisťování, v současnosti je hlavní zápas proti všem formám podrobování, tedy proti submisivitě subjektivity (a ten shledává také Foucault nejzávažnějším), který lze však vysledovat již také v reformačních tendencích 15. a 16. století. Tyto změny ve společnosti zasáhly státní zřízení a formovaly ho až do současnosti. Foucault odmítá tvrzení, že stát se soustředí na konání pouze v zájmu konkrétní skupiny obyvatel/elit či celkové pospolitosti, a shledává státní moc zároveň individualizující i totalizující formou moci (Foucault 2003: 203-204). Příčinu vidí v integraci mocenské techniky křesťanských institucí do nově formujícího se státu; respektive v historické institucionalizaci náboženství a jeho přerodu v církve, která tak teoreticky zdůvodnila možnost služby jedinců (s náboženskými kvalitami) ostatním a to v postavení pastýře. Stát skrze tuto techniku začleňuje všechny pod podmínkou formování jejich subjektivity a individuality. Pastýřská forma moci má čtyři aspekty.

První je zajištění spásy jedince na onom světě (nyní přeneseně v tomto stávajícím světě skrze zajištění zdraví, bezpečí a blahobytu).

Druhý aspekt je ochota pastýře se obětovat ve prospěch stáda (spásu/život), je-li to nutné, a nežádat tuto oběť od ostatních (jako panovník od poddaných pro zachování trůnu).<sup>24</sup>

Třetí aspekt jest specifická forma moci, která pečuje o každého jednotlivce zvlášť i skupinu jako celek.

Čtvrtý aspekt tkví ve znalosti myšlení (i konkrétních úvah a záměrů) každého člena společenství a odhalování veškerých tajemství, znalost svědomí a schopnost ho řídit.

K vyjmenovaným aspektům pastýřské moci patří i další rysy<sup>25</sup>. Pastýřství je vykonáváno spíše nad stádem, nežli územím. Stádo existuje skrze bezprostřední přítomnost a přímou akci pastýře, je na něm závislé, což je považováno za přirozené. S rysem péče a obětováním se a odevzdáním se souvisí – když ovce spí, pastýř bdí – a nezapomínejme také, že pastýř žije nejen pro ovce, ale i z nich (Foucault 2003: 158-159).

S pastýřstvím se pojí slepá/důvěřivá poslušnost ovcí. Poslušnost<sup>26</sup> nevyvozena z platného zákona, obecné vůle obce či rozumového přesvědčení (skrze pastýře) a za jasně definovaným cílem. Poslušnost je ctnost, vůle pastýře je zákon. Není dočasným prostředkem k dosažení cíle, je cílem samotným, je permanentním stavem<sup>27</sup>. K tomu, aby pastýř znal myšlenky a hříchy svých ovcí, aby si křesťanství zajistilo toto individualizované vědění, osvojilo si dva nástroje:

---

<sup>24</sup> Podle autora kritérium nenaplnuje klasický stát ani moderní liberální stát. Protože je-li třeba společenství bránit (a klidně to redukuje na násilný fyzický konflikt a z ozbrojených složek na armádu), byrokratický aparát a politická elita se boje osobně neúčastní a rozhodují o ostatních členech společenství. Na jedné straně máme profesionální armádu, na straně druhé lidi, kteří právě absolvují povinný základní výcvik, či jsou již/alespoň vedeni jako zálohy. Těchto lidí se nikdo neptá na názor, nenechává je rozhodnout o tom, jak se zachovat, a neobětuje se pro ně. Je naopak po nich žádána oběť ve jménu vlasti, cti, povinnosti, zajištěním blahobytu či bezpečí pro jejich blízké. Zaprvé, u neprofesionálů je problém s donucováním nejen bojovat, ale konfliktu se obecně jakkoliv zapojen účastnit. Kde možná najdou zastání oficiálně vedení náboženští příslušníci, ale nikoliv obecně filosoficky, nejen nutně pacifisticky, smýšlející jedinci. Přesto, je-li jim umožněna povinná neplacená náhradní nevojenská služba (a to v době míru i konfliktu), neodpovídá to zase cíli služby, pokud je prakticky-výcvikově-obraně/bojově žádaný pro jejich využitelnost, a je to jen ztrácení jejich životního času. Pokud ovšem cílem není jen výkon moci, podrobování si, formování nového subjektu na prahu dospělosti. Zadruhé, lze polemizovat o dobrovolnosti lidí v profesionální armádě na základě toho, že je diagnostikujeme jako podrobené subjekty, zpracované ať již školním, úředním a vojenským aparátem, či vzorně zformovanými ze strany svých rodičů a blízkých. Zde by autor rád připomněl vliv rodičů na formování myšlení a tím i na volbu povolání.

<sup>25</sup> Která Foucault ukazuje ve srovnání židovsko-křesťanského pojetí s pojetím v antickém Řecku.

<sup>26</sup> Podle autora tu jde doslova o to z lidí udělat ovce – závislá a nevědoucí stvoření.

<sup>27</sup> Opět srovnání s antickým Řeckem, více viz (Foucault 2003: 170).

zpytování svědomí a řízení ducha. Všechny zmíněné křesťanské techniky (zpytování, zpovědi, řízení ducha, poslušensství) mají jeden cíl: přivést jednotlivce k tomu, aby pracovali na svém vlastním umrtvování v tomto světě (Foucault 2003: 172).

K rozvoji této pastýřské moci dochází (opět) na přelomu 18. a 19. století, kdy dochází k posilování její administrativy a to v rámci vykonávání státním aparátem, rodinou (základními institucemi) i komplexními strukturami (například propojení tržního hospodářství s veřejnou institucí v medicíně – nemocnice). S tím souvisí zmnožení cílů a činitelů pastorální moci, což umožnilo soustředit vývoj vědění o člověku okolo dvou pólů: jeden, totalizující a kvantitativní, se týkal populace; druhý, analytický, se týkal jednotlivce (Foucault 2003: 205-207). S rozvojem pastýřské formy moci v 19. století se pojí rozvoj policie, která dbá o blahobyt občanů a tím pádem i celé společnosti/státu. Dle Foucaulta zápas proti totalizaci a současné individualizaci moderních mocenských struktur spočívá v odmítnutí toho, co jsme. Nikoliv to objevovat, ale vynalézt/vytvořit to, co bychom vlastně měli být a tím se vyhneme zápasu s těmito strukturami, respektive jejich vlivu na nás. Cílem není osvobodit jednotlivce od státu a jeho institucí, nýbrž že „my“ se osvobodíme od státu a individualizace spojené s ním. „Musíme prosadit nové formy subjektivity odmítnutí toho druhu individuality, který nám byl ukládán po několik století.“ (Foucault 2003: 209)

„Můžeme říci, že křesťanské pastýřství rozehrало hru, která ani Řekům, ani Židům nepřišla na mysl. Podivnou hru, jejímiž prvky jsou život, smrt, pravda, poslušensství, jednotlivci, identita; hru, která se zdá být zcela bez vztahu s hrou obce, přežívající skrze oběť svých občanů. Tím, že dokázaly spojit tyto dvě hry – hru obce a občana a hru pastýře a stáda – v to, co nazýváme moderními státy, se naše společnosti ukázaly jako vpravdě d'ábelské.“ (Foucault 2003: 172-173)

## 2.9 Biomoc a biopolitika

Pastýřská moc je tedy předobrazem nové formy moci, biomoci, a jejich technik představovanými biopolitikou.<sup>28</sup> Jedná se o propojení zájmu a sběru

---

<sup>28</sup> Foucault termín biopolitika občas používal pro označení technik biomoci, jindy ji používal jako synonymum biomoci. Autor se drží rozlišení těchto pojmů.

informací o populaci/společenství jako celku se zájmem o jednotlivce a sběr informací o jeho těle. Samozřejmě se nejedná jen o fyzické tělo, ale i sledování/znalost, pokud možno, jeho psychiky, myšlenek, možnost predikovat jeho zájmy, tužby, cíle, limity. S těmito informacemi dál pracovat. Zisk informací o fyzickém těle je mnohem snazší, až téměř samozřejmý, kvůli rozvoji demografie a všem životním a zdravotním statistikám, státním standardům, propojení medicínského a byrokratického aparátu. Díky těmto znalostem a možnostem lze pak snadno do života jednotlivců i populace zasahovat. Tato forma moci se rozvíjela od 18. století a navazovala na disciplinární techniky. Toto propojení zájmů o celek i jednotlivce má vést k co nejvyšší využitelnosti jedince pro populaci, docílit, aby byl co nejproduktivnější. Přičemž formu moci soustředící se na efektivnost produkce lze pozorovat od 17. století. Ke splnutí těchto dvou forem moci dochází v 19. století (Foucault 1978: 139).

Foucault nachází dva celky mechanismů, které se doplňují, překrývají a nevyklučují, neboť nejsou stejné úrovně. První celek: tělo – organizace – kázeň – instituce. Druhý celek: populace – biologické procesy – regulační/pojišťovací mechanismy – stát. Právě v 19. století lze splnutí pozorovat jako starost/zájem o sexualitu, která je záležitostí jednotlivce, ale ovlivňuje i celou společnost, a proto je vystavena disciplíně i regulaci. Stačí připomenout hygienu (i tu populační a později rasovou), zájem o degenerace, různé studie, postihy a návody na omezování ve spojení s hysterií, prostitucí, úchylkami či dětskou masturbací. Tím že sexualita<sup>29</sup> vstoupila do diskurzu, se stala novým hlavním nosným polem mocenských technik kontroly jedinců i celé populace – biomoci, respektive jejich technik – biopolitiky (Foucault 2005: 223-225). Sexualita nejen proto, že se v ní snoubí soukromé a veřejné, ale i život a smrt.

---

<sup>29</sup> Autor by rád připomněl Foucaultův závěr ohledně sexuality. Podle něj není přirozená tak, jak ji chápeme, nýbrž jest umělým konstruktem. Byla vynalezena a to jen proto, aby mohla být potlačována. Roli zpovědi převzala zejména institucionální psychiatrie, která nás nutí se neustále k naší sexualitě doznávat a hovořit o ní (Kelly 2015). Moc není vnější zábrana, kterou by bylo možné strhnout a realizovat tak svůj potenciál a touhu – tuto tzv. represivní hypotézu Foucault odmítá. Touha kupříkladu po sexuálním osvobození je efektem panství (moci weberovským slovníkem), nikoliv jeho vnější alternativou. Individuální subjekt a jeho sexuální touha jsou produktem mocensko-diskurzivních vztahů. Hegemonní kultura formuje sociální vztahovou síť, která vymezuje naše identity a tužby. Z tohoto hlediska ztrácí svobodný subjekt vnější alternativy mocenského systému (Barša 2005: 69-70).

Od konce 18. století dochází k diskvalifikaci trestu smrti (a násilí vůbec). Hovořili jsme již o souvislosti s produkcí, s novým pohledem, s Foucaultovými poznatky *Dohlížet a trestat*. Nyní se však zaměříme ještě na samotný fenomén života a smrti, trestu a odpuštění, proměnu legitimacy autority. Došlo k proměně technologie moci.

Panovník měl v minulosti ve své moci právo rozhodovat o životě a smrti, které bylo nepochybně formálně odvozeno od římského práva *patria potestas*, podle kterého otec disponoval životem svých dětí (stejně jako otroků) – on jim ho dal, může jim ho i vzít. U klasických liberálních teoretiků je toto právo již oslabeno (nechápano absolutně a nepodmíněně) – panovník smí životy poddaných vsadit na svou obranu. Smí vyhlásit válku a nasadit životy poddaných, aniž by však usiloval přímo o jejich smrt. Či pokud se někdo vzbouří, smí nechat též smrti ztrestat. Tedy má právo zabít, či se zabítí zdržet – zbavit života, či nechat žít. Koneckonců veškerá stará panovníkova práva pochází z moci vzít/odebrat/přisvojit si – život, krev, služby, majetek. Život a smrt nejsou přirozené jevy vymykající se politické moci. Jsou to neutrální stavy, mezi kterými rozhoduje suverén. Nejde o právo dát žít a dát umřít, či nechat žít a nechat umřít, ale dát umřít anebo nechat žít, což je nápadně asymetrické. Toto právo se transformuje na: dát žít a nechat umřít (Foucault 1978: 136-137; Foucault 2005: 216).

Ovšem již v klasickém věku Západ pocítil transformaci, kdy původní výsadní právo ustupuje do pozadí, jako jedna z více možností, a rozvíjí se disciplinární moc produkující síly, které též uspořádává, místo aby je blokovala, ohýbala a ničila. Je tu posun od neomezeného práva smrti k počátečním nárokům moci opírajících se o péči o život a životní nároky<sup>30</sup>. Dochází ke změně pólů, kdy

---

<sup>30</sup> „Přitom války nebyly nikdy krvavější než v 19. století a nikdy, i s přihlédnutím k měřítkům, režimy nepáchaly na svých vlastních obyvatelích podobné genocidy. Avšak tato strašlivá moc smrti — a to je možná to, co jí dodává část její síly a cynismu, pomocí kterých tak daleko posunula své vlastní hranice — se nyní vydává za doplněk moci, která působí na život pozitivně, která se ujala péče o něj, která jej rozvíjí, rozrůžňuje jej, vykonává nad ním důslednou kontrolu a jeho celkovou regulaci. Války se už nevedou ve jménu panovníka, jehož je třeba bránit; vedou se ve jménu života všech; povstávají celé populace, aby se vzájemně zabíjely ve jménu vlastní životní nutnosti. Masakry se staly něčím vitálním. A všechny ty války, které zabíjejí takové množství lidí, vedou režimy jako správci života a přežití, těl a rasy. Jakýsi obrat, jímž se kruh uzavírá, způsobuje, že čím víc se technologie válek přiklání k úplnému vyhubení, tím víc se rozhodnutí spustit nebo nespustit tento mechanismus řídí holou otázkou přežití.“ (Foucault 1978: 136-137)

legitimita proudí nikoliv od panovníka, ale ze zdravých a životních zájmů celé společnosti. Je tomu tak, neboť vyhlazení jedné populace umožňuje přežití druhé (zajištění vhodných podmínek, zisk omezených zdrojů atd.). Zabíjet pro možnost žít se stává strategií států. Život již není o právní existenci panovníka jako kdysi, ale o biologické existenci celé populace. Moc se zde dostává na stejnou úroveň se životem. Počet zabitých na popravišti klesá a ve válkách naopak roste. Foucault vnímá mezi biopolitikou a svrchovanou mocí vzájemnou nekompatibilitu. Tam kde biopolitika pomáhá žít, tam suverénní moc zabíjí či umožňuje žít (Kelly 2015).

„Jakmile se moc vydává za funkci pečování o život, neztěžuje jí udílení trestu smrti to, že by se v ní zrodilo humanitární cítění, ale důvod, že chce být u moci, a logika jejího výkonu. Copak by v usmrcení vykonala své svrchované pravomoci, když její hlavní rolí je život zabezpečovat, udržovat, posilovat, zmnožovat a dávat mu řád? Pro takovou moc představuje absolutní trest omezení, skandál a protimluv.“ (Foucault 1978: 138)

Legitimní je zabíjet jen ty, kteří představují biologické ohrožení. Podle Foucaulta tedy právo udělit smrt či nechat žít nahradila moc udělit život či odmítnout život ve smrti. Nová moc o život pečuje, rozvíjí a chrání ho, prosazuje ho krok za krokem<sup>31</sup>. Nastala exploze rozmanitých a početných technik, které

---

<sup>31</sup> „Moc, která si klade za úkol starat se o život, však potřebuje mechanismy, které prodlužují jeho trvání, regulují ho a opravují. Nejde již o to nechat na poli svrchované vlády působit smrt, nýbrž distribuovat živé v oblasti hodnoty a užitečnosti. Taková moc spíše klasifikuje, měří, oceňuje a hierarchizuje, místo aby se manifestovala ve svém vraždícím přepychu; nesleduje linii, která odděluje poslušné subjekty a nepřátele panovníka; pracuje pomocí rozmístění okolo normy. Nechci říci, že zákon ztrácí na účinnosti a že instituce spravedlnosti se vytrácejí, nýbrž že zákon funguje stále víc jako norma a že právní instituce se stále víc integrují do kontinua aparátů (medicínských, právních atd.), jejichž funkce je především regulační. Normalizující společnost je dějinným důsledkem technologie moci soustředěné na život. Ve vztahu ke společnostem, které jsme znali do 18. století, jsme vstoupili do stadia ústupu právního prvku; nemějme iluzi o ústavách psaných na celém světě po Francouzské revoluci, redigovaných a přepracovaných zákonících, o celé té nepřetržité a hlučné legislativní aktivitě: jsou to formy, které mají učinit přijatelnou moc, jež je ve své podstatě normalizační. A proti této v 19. století ještě nové moci se síly odporu opěly právě o to, co tato moc obsazovala – tedy o život a Člověka potud, pokud je živým tvorem. Velké zápasy, které problematizují obecný systém moci, se od minulého století nevedou ve jménu návratu někdejších práv nebo ve funkci tisíciletého snu o cyklickém čase a o zlatém věku. Už neočekáváme příchod císaře chudých ani království posledního soudu, do konce ani obnovení spravedlnosti, o němž snili naši předci; to, co se požaduje a co slouží jako cíl, je život chápáný jako základní potřeba, konkrétní podstata člověka, uskutečnění jeho potenci, naplnění možného. Nezáleží na tom, zda jde či nejde o utopii; je to velmi reálný proces zápasu; život jako politický cíl byl v jistém smyslu vzat za slovo a obrácen proti systému, který se ujal jeho kontroly. Předmětem

mají zajistit podrobení těla a kontrolu populace. Zde se základním mechanismem stává rasismus, který je do státních mocenských struktur (bez ohledu na svou historii) začleněn až teprve s rozvojem biomoci. Je tomu tak proto, že je to způsob pomáhající vnést předěl mezi tím, co má žít, a tím, co má zemřít. Jeho první funkcí je fragmentace biologického kontinua, členění vlastní populace na druhy, poddruhy a rasy. Druhou funkcí je ustanovení pozitivního vztahu mezi cizí smrtí a vlastním životem. Tento typ vztahu je sice tradičně válečnický, nicméně kvůli novému fungování je právě slučitelný s biomocí. Jedná se o pohled, kdy čím více zemře zdegenerovaného podřadného druhu, tím více posílí – ovšem nikoliv jedinec, ale celý druh. Imperativ smrti je tedy v systému biomoci přijatelný jen tehdy, nejedná-li se o čistku na politickém nepříteli (nezáleží, zda vnitřním či vnějším), nýbrž na biologickém ohrožení populace. Rasismus se zde stává podmínkou pro výkon práva zabíjet.

Evolucionismus se v 19. století stává způsobem, jak do biologických termínů přepsat politický diskurz, a též reálným způsobem, jak promýšlet koloniální vztahy a genocidy, války, kriminalitu a projevy šílenství a duševních chorob, i dějiny společností a jejich tříd (Foucault 2005: 227-229). Projevy vědeckého rasismu, které se objevily v 19. století, propojují (domnělou) sexuální degeneraci jednotlivců s hygienou populace jako celku (Kelly 2015).

Biomoc a bipolitika měly též nezastupitelnou roli při rozvoji kapitalismu. Zatímco velké státní instituce zajišťovaly udržování výrobních vztahů, ve společnosti všudypřítomné techniky biomoci zajišťovaly vztahy ovládnutí a účinky hegemonie, přizpůsobení akumulace lidí akumulaci kapitálu (Foucault 1999: 162-163).

## 2.10 Poznávání vs. myšlení – dovětek

Dříve filosof-myslitel-intelektuál se snažil plnit roli zprostředkovatele poznání-pravdy skrze svůj rozum a podle toho něho-ní formulovat morální

---

politických zápasů se stal život mnohem spíš než právo, a to dokonce i když se tyto zápasy formulují jako potvrzení práva. Právo na život, na tělo, na zdraví, na štěstí, na uspokojení potřeb, právo nalézt bez utlačování či odcizení to, čím člověk je, a vše, čím by mohl být, ono právo tak nepochopitelné pro klasický právní systém se stalo politickou odpovědí na všechny nové procedury moci, které ovšem také nevycházejí z tradičního práva panovnictví.“ (Foucault 1999: 167-168)



pravidla lidského chování a žádoucí politické uspořádání. Taková úloha vyvěrala v racionalistické linii západní metafyziky s platónskými kořeny. Pro nahlédnutí bytí jako celku a hledání transcendentních základů bylo zapotřebí odstupu, vykročit mimo pozorovaný svět a nahlížet ho odtamtud. Ovšem se zmizením vnějšího stanoviště pozorovatele, kterým rozumějme rezignaci na univerzální rozum a poznání, se tato konstrukce hroučí. Dualita se rozpadá v pluralitě a v množství neomezených perspektiv hranicemi ideálních podstat. Teorie již transcendentní ideje nevysvětluje, ale interpretuje je a za pomoci imanentních významů. Tam kde si ideje nárokovaly univerzální platnost a posuzovaly svět zvenku, tam významy jsou omezeny interpretací a praktickým kontextem a dávají světu smysl zevnitř. Kritériem hodnoty nástrojů není to, zda náležitě reprezentují svět, ale to, zda jsou použitelné a funkční při řešení našich problémů, a tedy i přínosné (Barša 2005: 79).

Tato proměna se odrazila právě ve francouzské poststrukturalistické vlně počátkem 70. let 20. století. Foucault společně s Deleuzem a dalšími intelektuály se pokusili v práci *Informační skupiny o vězeních* zprostředkovat výpověď francouzských vězňů; nikoliv přijít s vězeňskou reformou, pouze se postarat o to, aby hlas/názor vězňů byl slyšet; oni neradili, nýbrž naslouchali. Foucault, Deleuz a další nebyli těmi, kteří pokračovali v tradiční roli intelektuála, který říká pravdu těm, kteří ji ještě neznají, kdo je vědomím a svědomím národa a lidstva, nebyli těmi, kteří lidem radí jak co chápat a jak se chovat - oni si pro sebe takovou morální autoritu nenárokovali, neboť ani intelektuál, ani nikdo jiný, nemá právo mluvit za druhé a jménem druhých. Jejich filosofií bylo, aby každý byl sám sobě nejvyšší autoritou.

Proto přestože byla kniha *Dohlížet a trestat* přehledem historických praktik a neformulovala žádné ideje (natož aby žádala jejich realizaci), podařilo se jí (stejně jako výše zmíněnému projektu) přivodit několik stimulujících šoků francouzskému veřejnému mínění i vězeňskému systému. Nový intelektuál nemá žádné projekty pro budoucnost a neví, co si bude myslet zítra (Barša 2005: 81). Toto myšlení, zaměřené na to, co se právě děje, je přitom v ostrém protikladu stálému pravému poznání zaměřeného na to, co se stalo a co se stane. Toto myšlení provází rys Foucaultových hnutí proti subjekci. Osvobozuje se

právě tady a teď, neusiluje o globální revoluci. Jeho role není posuzovat svět z odstupu a při kritice vycházet z představy celku, nýbrž interpretovat ho zevnitř a kritiku stavět na své institucionální praxi.

Univerzitní intelektuál představovaný geniálním spisovatelem je vytlačovaný specifickým intelektuálem představovaným vědcem, činitelem technovy s přístupem k mocím pomáhajících i ničících život, Není již rapsódem věčného, ale stratégem života a smrti (Foucault 1980: 129; Barša 2005: 84).

„Vědění neexistuje vně moci, ale je vždy momentem určitých mocenských praktik. Protože nedisponuje žádným transcendentním stanoviskem, musí kritika moci začít zevnitř daného institucionálního kontextu. Zároveň musí hledat transverzální vztahy k jiným, podobně lokálním kritikám. Z neoddělitelnosti vědění od moci a institucí plyne, že kritika nemůže být jen kritikou teoretických představ (jak předpokládalo ortodoxně marxistické pojetí ideologie), ale vždy také proměnou sociálních praktik, v nichž jsou tyto představy produkovány a reprodukovány.“ (Barša 2005: 84)

V takové koncepci ztrácí intelektuál své privilegium, shodné s privilegiem spisovatele či revolucionáře. Každý může být a má být svůj intelektuál, což ovšem není přirozeným právem, ale nietzscheovským nadlidským úkolem splnitelným pouze afirmativní vůli k moci.

Je pravda, že při současné míře vědění se neobejdeme bez odborníků, ovšem právě ti z nich, kteří neváhají rozvíjet svou imanentní kritiku svého profesionálního pole působnosti, právě ti mohou fungovat jako organiční intelektuálové odboje proti subjekci. „Čím více bude růst intelektuální manipulace snažící se uspat naše hlavy, tím více pak poroste naše touha vědět více a lépe a něco jiného.“ (Barša 2005: 85).

### 3. Foucault a liberalismus

Moderní liberální stát se snaží udržovat rovnováhu mezi poskytováním pobídek pro lidi skrze nízké zdanění a zároveň naplňovat potřeby obyvatelstva, poskytovat základní služby v oblastech, jako je zdravotnictví, péče o staré lidi, školství, doprava a nezaměstnanost. Zároveň s tím balancuje na hraně vhodné a naopak nepřijatelné intervence do soukromých životů občanů například skrze rodinnou politiku (nemyšleno v motivačně-reprodukčním významu). Foucault upozorňuje na vazby mezi státní úrovní globální politiky a úrovní každodenního života jednotlivců a toto propojení nazývá vládnutí – *gouvernementalité* – *governmentality*. Součástí konvenční politiky se stává nejen to, co se děje s námi, ale i to, co pro sebe<sup>32</sup> děláme sami, a proto bychom měli být v tomto procesu podle Foucaulta aktivní.

Podle Foucaulta mohou být teorie vládnutí rozděleny na dva odlišné typy, a sice model společenské smlouvy a model společenské války. Podle teorie společenské smlouvy státy (a s nimi vládní systémy) vznikají tehdy, když se lidé spojí a souhlasí se vzdáním se některých svých práv a svobod ve prospěch celého společenství. V předešlém stavu však nejsou jasné a jisté výhody a nevýhody této proměny, proto smluvní teoretici musí vymyslet/navrhnout příhodný čas, kdy dojde k této proměně – k uzavření společenské smlouvy (Danaher 2000: 84).

Teorie společenské smlouvy je tedy idealizovaná verze vlády, která nikdy nemůže překonat absenci počátečního aktu souhlasu. Thomas Hobbes to řeší tím, že lidé nemají na výběr a že na nich bude vláda vykonávána i bez jejich souhlasu, což ovšem je těžko akceptovatelné. Nebo lze přistoupit na existenci zákona se zásadami svobody, rovnosti a bratrství již před vznikem společenství, což by naznačovalo, že vznikl víceméně sám a provází lidstvo. Pro Foucaulta uvedená myšlenka právní svrchovanosti ignoruje skutečnost, že zákon/právo je něco, co je vytvářeno lidmi a tedy není takřikajíc původcem historických procesů. Zákony lze přijímat a zavrhnout, vytvářet a ničit, nejsou věčné a nejsou dané bohem. Při

---

<sup>32</sup> Péči o sebe sama rozebírá Foucault ve své třetím (posledním vydaném) díle – *Dějiny sexuality: Péče o sebe* – kde tuto péči vnímá jako etický princip.

ustavování nového společenství/státu se lidé skrze společenskou smlouvu musí také umět vypořádat s vytyčením území a vypořádáním se s jeho bývalým obyvatelstvem. Může tu nastat jak problém inkluze/exkluze tohoto obyvatelstva do společenství, tak jeho případný nesouhlas se vznikem společenství na jejich území (případně vznikem jako takovým).

Alternativou k teorii společenské smlouvy je model založený na společenské válce, ve které se moci chopí dominantní skupina a nastaví hledisko toho, co je normální a ne/žádoucí, ze subjektivní perspektivy – svých vlastních představ, hodnot, zájmů a víry. Samozřejmě tyto hodnoty a zájmy legitimizují (falešně) jejich vládu, neboť oni skrze zákony a principy na jejich základě hájí pravdu, rovnost a spravedlnost, což ve skutečnosti směřuje pouze k udržení a případně posílení jejich dominance. Dochází k bojům o moc a podle hodnot vítězů se mění právní řád. Takovým příkladem může být marxismus, respektive boj jednotlivých tříd. Ideologie je pouze prázdné odvedení pozornosti od zkoumání legitimacy držitele moci a jeho nástrojů vládnutí na úkor jiné skupiny.

I když Foucault souhlasí s tím, že vlády zneužívají moc a utlačují pod zdáním spravedlnosti, myslí si, že charakterizace společnosti a jejich vlády se vždy utváří během války jedné skupiny proti druhé. Je to mnohem složitější, než jen jednoduše určit, kdo jsou utlačovatelé a kdo utlačovaní. Neboť nejde o velké revoluce a změny, nýbrž o všední každodenní společenské válčení, o komplexitu vztahů mezi různými skupinami, které se mění podle situace a času. Proměně času a okolností ale podléhá i naše identita, to jak sami sebe chápeme a kam se zařazujeme<sup>33</sup>. Pro Foucaulta je obtížné přijmout jasné vymezení společenské

---

<sup>33</sup> Danaher uvádí příklad současné indonéské ženy, která je muslimka a právnička. Jelikož je muslimka, dá se očekávat, že podpoří místní islámskou stranu slibující pomoc znevýhodněným třídám a očištění od korupce, zároveň se ale obává, že se islámská vláda stane fundamentalistickou a zavede zákony omezující roli ženy ve společnosti, což by ohrozilo její kariéru. Může také podpořit vládnoucí stranu opírající se o vojáky a boháče a mající podporu i některých profesionálů střední třídy – navíc její otec je generál ve výslužbě a také člen příslušné strany. Nelíbí se jí však vládní lhostejnost k lidským právům a osobně se ztotožňuje s reformními skupinami zahrnující především studenty, intelektuály či profesionály jako je ona. Ví však, že pokud se dostanou reformisté k moci, její rodina úzce spjata s vládou může být postihnuta a její otec může jít i do vězení. Koho tedy zvolí? Kým je? Je zároveň ženou, muslimkou, dcerou, právničkou a oplývá sociálním cítěním. Její identita je tedy rozdělena mezi všechny hlavní politické skupiny (Danaher 2000: 87).

identity jen na základě příslušnosti k dané třídě, vrstvě či skupině, protože jich máme potenciálně mnoho. Neboť právě podle času a okolností může být relevantní stejně tak jako irelevantní ztotožnění a zařazení podle pohlaví, rasy, věku, etnického původu či náboženství.

Foucault vidí tyto dvě verze utváření společnosti (skrze společenskou smlouvu či ve společnosti přítomný trvalý boj) nikoliv jako pravdu o společnosti, nýbrž jako příběhy produkované různými historickými okolnostmi. Poukazuje na to, že tyto dva druhy rozkrývání historie se vyvíjely v 19. století – jeden spojený s třídním bojem a druhý s biologickou konfrontací (Foucault 1997: 64). Ve 20. století pak pomohly utvářet komunistické (skrze třídní boj) a fašistické (skrze „sociální darwinismus“) programy a ideologie.

Foucault tedy odmítá společenskou smlouvu i model válčení jako vysvětlení historické změny a poukazuje na vývoj, který vedl ke vzniku současné podoby vládnutí. Zaprvé, dochází k institucionalizaci různých aspektů – například péče o nemocné a potřebné či morálka lidí byly dříve rozděleny mezi církev, medicínu a pedagogy, ovšem nyní to začalo být vnímáno jako odpovědnost státu. Zadruhé, tuto změnu odpovědnosti nelze vysvětlit v podmínkách jen jedné (mocichtivé<sup>34</sup> či moc držící) skupiny, ať již kupříkladu v rámci skupiny úředníků či střední třídy. Jedná se zde totiž o vznik racionality – zájmu státu, který se již neomezuje pouze na otázku zachování existence a moci, ale místo toho se ptá po prosperitě a blahobytu. Racionalita tkví v posunu od zaměření na samotnou moc a vliv k hledání nejefektivnějšího uplatnění.

Tuto změnu myšlení, dle Foucaulta, vyprodukovalo spojení dvou aspektů znalostí. Diplomacko-vojenský, starající se o vnější politickou bezpečnost, a politiku, chápanou jako soubor technologií a institucí odpovědných za vnitřní bezpečnost, stabilitu a prosperitu. Foucault k těmto dvěma elementům přidává třetí a rozhodující – ekonomii. Tato kombinace sil a technologií se stala extrémně produktivní, neboť bylo-li třeba populaci státu chápat především jako zdroj, pak správnou rolí bylo řízení populace. Stát potřeboval vhodné znalosti umožňující mu vědecky analyzovat populaci, s čímž souviselo zavedení regulativních politik

---

<sup>34</sup> Nezáleží na účelu – jde o svobodné rozhodnutí chopit se moci – touto formulací se také vyhneme prahnutí po moci a tedy možnosti, že se nejedná (například dle vnímání Hilla) o svobodné rozhodnutí – člověk se sám trápí, trýzní, je otrokem svých tužeb.

zaměřených na chování a pro dobro jednotlivce, což znamenalo zároveň dobro státu. Bylo potřeba (u)držet obyvatelstvo šťastné a zdravé a tím pádem i produktivní.

Jak již bylo řečeno, jednalo se o zrod biopolitiky. Foucault zdůrazňuje to, že ačkoliv se jednalo (a jedná) o bezkonkurenční státní intervenci v životy svých občanů, prostřednictvím analýzy a regulace všech forem chování, tak státy využívající násilí, represí a neustálých intervencí do života občanů se musely smířit s tím, že to není nejlepší způsob, jak stimulovat bohatství a zajištění prosperity. Lidé byli více kooperativní a produktivnější, když byli konfrontováni s mrkví a ne s holí (Danaher 2000: 90). Ve stejné době se též začalo předpokládat, že pro rozmnožování bohatství a prosperity je nejlepší způsob svobodné podnikání fyzických osob (Foucault 1997: 73).

Foucault tvrdí, že liberalismus je ve skutečnosti odpovědí na silné intervenční politiky vyvinuté v německých státech v 18. století za účelem zajištění bezpečnosti a prosperity, které selhávaly. Postupné uvolňování a s ním spjatý růst ekonomik dal liberálům za pravdu. Pro liberalismus byl stát nutným zlem, které však nemusí být nutné. Z tohoto procesu vzniká občanská společnost. Odpovědnost za různé části obyvatelstva a jejich zdar byly přesunuty z centralizovaného státu do soukromých či státem financovaných institucí. Docházelo k rozvoji technologií zajišťující normy, které pomáhaly upevnit procesy regulace individuální chování v celém těle společnosti. Je důležité si uvědomit, že pro Foucaulta rozvoj těchto dvou oblastí (intervenční a regulační stát a občanská společnost) nejsou oddělené.

Otázky o tom, co znamená morální nebo etické chování, byly z velké části vyjmuté z kontroly vlády a staly se záležitostmi veřejného zájmu. To, co je morálně přijatelné a co již nikoliv se stává polem působnosti nikoliv pro vládní politiku, nýbrž pro nátlakové<sup>35</sup> skupiny. V současnosti lze liberalismus sledovat v jistém odstupu vlády od společnosti, přičemž je povolována pomyslná uzda volnému trhu a individualismu. Ekonomika volného trhu<sup>36</sup> není totožná s liberalismem jako

---

<sup>35</sup> Není již starostí vlády, aby sama od sebe určovala normy, ale může je určit na základě vůle lidu, ztělesněného v různých antagonistických hnutích.

<sup>36</sup> Danaher zde myslí především neoliberalismus – čistě ekonomicky orientovanou doktrínu.

takovým – jako filosofickou politickou teorií, ale je to jedna z cest, které liberalismus přijal v posledním století (Danaher 2000: 92).

Ekonomika je tedy pro Foucaulta zásadní v přehodnocení vládnutí a přechodu k tržní společnosti. V čem se liší Foucaultova pozice od marxistů, kteří tvrdí, že kapitalisté efektivně vládnou? Foucault tvrdí, že liberalismus apeluje na zásady spojené se svrchovaností práva, jako je svoboda, rovnost a bratrství, a na trhu, neboť svobodné podnikání je více produktivní, a to proto, aby se zamezilo zásahům státu a zaručila se relativní autonomie občanské společnosti. Foucaultův zájem o liberální postoje lze chápat jako alternativu ke společenské smlouvě a neutuchajícímu boji. Liberální přístup je princip, v němž se mohou zrcadlit protichůdné zájmy. Podle Foucaulta je to jeden z těch případů, kdy nezáleží na jejich pojmenování, nýbrž na jejich významu pocházejícího z cest různých zájmů v rámci mocenských vztahů. Kupříkladu z praxe americké politiky lze vypožorovat, že liberální znamená dobrý výkon v mocenské síti rozpouštějící výkon centrální vlády na soukromé osoby a instituce; naopak liberální znamená špatný (ve smyslu slabosti) ve spojení ústředního státu s výkonem moci v oblasti, která reprezentuje sílu sociálního těla jako celku, jako je právo a pořádek či obrana (Danaher 2000: 94).

V čem se tedy liší vnímání role státu v myšlení Michela Foucaulta od liberálního pojetí? V klasickém liberálním pojetí má stát sloužit lidem. Má mít minimální ospravedlnitelné pravomoci, které mu slouží k zabezpečení základních svobod každého – stát má monopol na regulérní násilí, které mu slouží k vymáhání práva. Moc je ztotožněna s tímto minimálním státem, je snadné určit, kdo jí disponuje a vůči komu ji uplatňuje. Foucault by souhlasil s tím, že stát o lidi pečuje<sup>37</sup> a zajišťuje vhodné, dobré a žádoucí podmínky pro každého, nicméně by nezapomněl dodat, že v tom stát sleduje svůj vlastní zájem. Tento svůj vlastní zájem znamená, že skrze praktiky – biopolitiku – sleduje každého a všechny, a snaží se dělat vše pro to, aby lidé byli co nejefektivnějšími, nejvýnosnějšími a snad i nejuchopitelnějšími/nejzpracovanějšími subjekty – nemůže tu být řeč tedy o volné ruce trhu Adama Smithe, ale o volné ruce biomoci či „volné“ ruce epistémé.

---

<sup>37</sup> Zde chápeme vedle klasického liberálního pojetí i to rozšířené sociální.

Podle Foucaulta liberálové pracují s příliš úzkým vymezením svobody a toto jejich pojímané svobodné jednání je do velké míry iluzí.

Moc není spjata se státem, ale s jednáním každého jednotlivce. Veškeré interakce se řetězí a je téměř nepředvídatelné k čemu povedou. Ať již výsledkům tohoto působení často čelí subjekt, velká část či celá populace, je pod tlakem anonymního nesubjektivního násilí, proti kterému se nedá vzepřít v tradičním pojetí slova smyslu, neboť by nestačilo změnit/odstranit (domnělé) vykonavatele moci, nýbrž zlikvidovat veškeré struktury a vazby/vztahy. K této změně stát došel v 19. století, kdy přejal praktiky dříve příslušné církvi, zejména pastýřskou techniku moci, a změnil svůj zdroj legitimacy vládnutí z panovníkova práva vládnout na ochranu života celé populace. S touto změnou se pojí i změna nástrojů – moc již neznamena násilí, ale vědění, nikoliv omezování v dosažení cílů, nýbrž formování pole voleb tak, aby si subjekt „svobodně“ vybral dle mínění toho, jež formuje. S touto rozsáhlou změnou pozornosti, legitimacy, nástrojů a cílů se nepojí liberály očekávané zeštíhlení státního aparátu, nýbrž bujení byrokracie, kartoték, posudků, diagnóz. S větší redistribucí, v jakémkoliv významovém spojení, s rozsáhlejšími strukturami a komunikačními kanály a se zvýšením objemu upravujících pravidel/zákonů, roste všeobjímající neprůhledná síť mocenských vztahů. Stát jedince neosvobozuje od vnějších překážek, pouze se tak tváří<sup>38</sup> a naopak je vytváří. Toto vytváření překážek společně s anonymním tlakem nás nutně uvrhá do balancování mezi posledním a vyšším člověkem.

Podle Foucaulta neplyne lpění moderního člověka na jeho jáství pouze z negativní vůle, nýbrž také vyplývá z moderní formy moci, která formuje jeho bytí a týká se jeho celého průběhu, nikoliv pouze hranic života, jako chápání moci v případě feudálních panovníků a jejich chápání suverenity. Tuto moderní moc nazývá Foucault biomocí. Ta spočívá v disciplinaci jednotlivce a v zařazení jednotlivce do řízené masy, je tedy individualizující i totalizující zároveň. Podle Foucaulta se jedná o poslední podobu pastýřské moci, technice zděděné z židovsko-křesťanské tradice, která zejména v 19. století prostoupila formování celé moderní společnosti a která teritoriální stát proměnila na populační. Foucault navázal v tomto ohledu na Nietzscheho, který anatomii pastýřské moci podal již

---

<sup>38</sup> Zde nemůže být řeč ani o tom, že by se to stát pokoušel zastírat - například slovním obratem, že vytváří zdání.



v *Genealogii morálky a Antikristovi* (Barša 2005: 63). Přijali jsme za své techniky hierarchické donucovací individualizace pod vedením vědy a práva, normalizace a disciplíny (Dreyfus 1983: 197).

Zatímco klasičtí osvícenci se neobejdou bez základu, tak pro Foucaulta se tento stav stává příležitostí, kdy prázdné místo po základu života může být zaplňováno jeho sebevynalézáním. V jeho pojetí nenabízí osvícenství člověku dosažení autentické existence, ale nutí ho se vyrovnat s úkolem vytvořit sebe sama. Lidé nemají žádnou přirozenost či podstatu, kterou by měli poznat a realizovat - již nejde o osvobození jako osvojení lidské podstaty, od které bychom byli odcizeni, nýbrž o osvobozování a tím pádem získávání sebe-odstupu a otevírání se jinému. Foucaultovo pojetí osvícenství je východem do svéprávného způsobu žití, ve kterém člověk bere život a zodpovědnost za něj do svých rukou a nespolehá se již na autority (v podobě kněží, filozofů, intelektuálů či odborníků), což činí ve dvojitým pohybu – zpochybňování samozřejmých jistot a vynalézání nových forem existence (Barša 2005: 89). Právě odebrání zodpovědnosti lidem skrze všeobjímající péči je zbavuje svobody, a naopak z hlediska populačního může vést nikoliv k přežití a posílení populace, nýbrž k její degeneraci. Při degeneraci mas nemůže fungovat pluralitní<sup>39</sup> společnost.

„Naše civilizace rozvinula nejsložitější systém vědění, nejs sofistikovnější struktury moci: co z nás udělala tato forma vědění, tento typ moci? Jakým způsobem jsou tyto základní zkušenosti šílenství, utrpení, smrti, zločinu, touhy a individuality spjaty, i když toho nejsme vědomi, s poznáním a s mocí? Jsem si jist, že nikdy nenajdu odpověď; to však neznamená, že bychom se měli vzdát kladení otázky.“ (Foucault 2003: 173)

---

<sup>39</sup> Podle uváděného Pavla Baršy dnes potřebujeme bezpodmínečnou otevřenost k nárokům myšlení jiného (představovaného Foucaultem), jehož hlas zaniká v racionální argumentaci, stejně jako vůli k rozumné dohodě opřené o společný jmenovatel stejného. Zatímco myšlení jiného ostří naše čidla pro vnímání křivd a utrpení těch žijících vně našich zavedených životních forem a jejich racionalit, tak poznání stejného umožňuje realizovat kolektivní akce nápravy a budovat společné instituce zajišťující sociální a občanský smír. Skutečná liberální společnost potřebuje oba dva tyto přístupy, aby byla schopna dostát svému ideálu otevřenosti a plurality, neboť její dynamika je živena z jejich produktivního napětí (Barša 2005: 92-93).

## ZÁVĚR

Práce si vytkla za cíl nabídnout alternativní pohled na moc a stát v klasickém liberálním pojetí. K tomuto si vybrala Michela Foucaulta, francouzského poststrukturalistu, historika, psychologa a filosofa, jehož stěžejní práci byly vydány v 70. letech 20. století. V té se pokusil rozkrýt původ reality, ve které žil, skrze zkoumání mnoha historických výpovědí mnoha epoch, přičemž pro toto zkoumání využíval své dvě metody – v jeho raných dílech 60. let to byla archeologie, kterou později v 70. letech doplnil genealogií, která mu na rozdíl od archeologie umožňovala zodpovědět otázku vzniku současného stavu a identifikovat příčiny střídání myšlenkových epoch. Foucaultova zkoumání vyvrcholila v zájmu o 18. a 19. století, ve kterých nalézá zrození liberalismu a potažmo předchůdce moderního liberálního státu. Tento zrod a následný vývoj se však dle Foucaulta zakládá na rozdílných principech, hodnotách a podmínkách, než které nám představuje liberalismus sám.

Michel Foucault byl autorem nekoherentním, s mnoha rozporuplnými výroky<sup>40</sup> a bez přesné terminologie. Nebyl relativistou či iracionalistou, pro kterého by každé tvrzení mělo stejnou váhu a platnost, ale snažil se najít kritický odstup pro rozum od něho samého a svými provokujícími a ne vždy jasnými výroky se pokoušel neustále rozšiřovat horizont myslitelného. Jeho snahou bylo podněcovat a nikoliv verifikovat a falzifikovat argumenty. Foucault neospravedlňuje konkrétní hodnoty a normy a neposkytuje nám obecná kritéria pro naše morální a politické soudy, protože v jeho pojetí formulace takových soudů a jejich kritérií vychází vždy z lokálních bojů a kontextů, nikoliv transcendentního univerzálního základu. Pro jeho celoživotní přístup je také typické, že se snaží být nezúčastněným pozorovatelem, který se snaží pečlivě odkrývat zašlé a stávající hybné síly ve společnosti a jejich chyby, ovšem povětšinou již nenavrhuje svá vlastní řešení. Foucaultův diskurz se záměrně vyhýbá pevnému základu, což vnímá jako přednost svého přístupu a nikoliv jako jeho nedostatek. Jeho cílem nebylo vytvoření vše vysvětlující a vše objímající systematické teorie moci a společnosti, ani s tím souvisejícího morálního

---

<sup>40</sup> Jeho rozporuplné výroky souvisí jednak s jeho posunem/vývojem myšlení, za druhé s jeho prolínáním aktivismu a filosofie – viz komunismus, neoliberalismus či irácko-iránská revoluce – tyto Foucaultovy etapy života jsou pro tuto práci však irelevantní a proto nejsou rozvedené.

univerzálního kodexu či politického programu. Pavel Barša poznamenává: „Kritizovat ho za to, že nerealizoval cíl, jenž si nestanovil, znamená smést ze stolu jeho postrevoluční pojetí funkce kritického myšlení a z něj plynoucí zvláštnost jeho stylu“ (Barša 2005: 86).

Přes jistou nekoherentnost a zmatečnost Foucaultova stylu, stejně jako také skutečnost, že jeho dílo zůstalo nedokončené, je jeho přínos pro moderní myšlení neopomenutelný. Tento přínos spočívá v naprosto odlišné perspektivě zrodu moderního západního státu spojeného s odlišným vnímáním moci. Přestože Foucault sám uznal liberální stát jako racionální řešení, jeho celoživotní práce poukazuje na problémy či spíše skryté aspekty tohoto liberálního státu.

„Navzdory nedostatečnosti institucionálních záruk svobody poskytovaných liberálním státem uznává pozdní Foucault jejich nezbytnost. Princip ústavního omezování výkonné moci, bránící životy občanů a jejich právo na svobodnou volbu, je podle něj neocenitelným výdobytkem moderní civilizace.“ (Barša 2005: 73)

Pojítkem státu, jeho nástrojů, života jednotlivce i celé populace je moc, či spíše mocenské vztahy. Podle Foucaulta tato moc – biomoc – nenáleží pouze státu, který ji preventivně a represivně využívá pro zajištění všech práv a svobod každého jednotlivce, jako u liberalismu, nýbrž žije svým vlastním životem, je všudypřítomná a nelze se z jejího působení vyvázat. Je třeba mít na paměti, že moderní státní aparát se od toho feudálního mnohonásobně zvětšil, a nepodléhat iluzi, že feudální byrokracie novověku byla postupně minimalizována. Přestože Foucault nenavrhuje žádné své systematické celospolečenské řešení, respektive není příznivcem revolucí, shledává za důležité konkrétní lokální účelové revolty. Nejedná se o vzdor vůči celému aparátu, ale proti dílčím nespravedlnostem. Nejde o celkové osvobození, ale o osvobozování se právě tady a teď za konkrétním účelem.

Tyto revolty jsou, či spíše měly by být, podle autora této práce, ze strany liberalismu vítané, neboť jsou důkazem aktivity občanů, kteří skrze ně pomáhají formovat celou společnost a osvobozovat jednotlivce i celou populaci ze zajetí starých rigidních struktur. Tyto revolty, pokud jsou časté, ovšem nevšední a

nefungující jen díky setrvačnosti nespokojenosti, pomáhají revitalizovat liberální demokracii.

Je filosofickou otázkou, zda úlohou jednotlivce, jako jedinou možnou, není smíření se s všeobjímající mocí, zda není na místě citát: „Nenech se omezit, přijmi omezení“. Přijmeme-li za své Foucaultovo vnímání moci, pak jsme do jisté míry osvobozeni od konspiračních představ stále sofistikovanějšího zesilujícího útlaku ze strany státu. Již není na místě (z tohoto pohledu) spor mezi klasickým a sociálním liberalismem, respektive strach z bujícího státního aparátu v souvislosti s rozvojem sociálního modelu státu. Naopak to může posílit obavy před skrytými elitami, mocenskými ekonomickými skupinami, kartely a korporacemi, které stojí v pozadí, a které ve skutečnosti lokálně i globálně vše řídí. Pokud však přistoupíme na moc zcela anonymní a nesubjektivní, musíme dospět k závěru, že všichni bez rozdílu jsme obětí této všepřítomné, všeprostopupující a všeobjímající moci. Zároveň však autor zastává stanovisko, že vedle této všudypřítomné neřízené moci ovlivňující životy nás všech skrze zužování<sup>41</sup> pole voleb a tlaku na konformitu je třeba vnímat i moc řízenou – a ta je v mnohých případech konkrétní a subjektivní. Centrum této moci však nelze již více (souhlasně s liberály) ztotožňovat se státem/vládou, ale s držiteli zdrojů či prostředků<sup>42</sup> k těmto zdrojům, kteří již nejsou totožní s panovníkem či vládou. Zatímco anonymní moc se podle autora rodí a řetězí zejména kvůli strachu a vzdávání se zodpovědnosti, konkrétní moc souvisí především s potřebou ovládat druhé a s neschopností dosáhnout svých cílů bez využití/zneužití druhých. Nejedná se o afirmativní vůli k moci, kdy má člověk ovládnout sebe. Lze souhlasit s tezí (v liberalismu zastávanou například Thomas Hill Greenem a Bernardem Bosanquetem), že takový člověk není ve skutečnosti svobodný – a tedy mocný –, bez ohledu na množství zdrojů, kterými disponuje.

Ekonomika se stala hlavní nositelkou moci. Bylo by liché poznamenat, že na ní vždy záleželo, neboť moc sídlí tam, kde lidé věří, že sídlí. Necháme-li se

---

<sup>41</sup> Je otázkou, zda např. byrokratické procedury a požadavky ze strany státu jsou také podobou této moci – podle autora ano. V demokratickém státě sice zákony vydává lidem volená vláda a tedy její nástroje a požadavky jsou čistě teoreticky vůli lidu měnící se podle potřeby, ale podle autora je obecně moderní zřízení státu neprůhledné a neefektivní – proto lze těžko zaběhnuté mechanismy a nástroje měnit a těžko jejich tlaku v roli řadového člověka a občana čelit.

<sup>42</sup> Např. penězi či něčím jiným, co je považováno za směnnou komoditu s rozhodujícím vlivem v nabývání chtěného.

vést cestou transcendentálního poznání, náboženskou naukou či asketickou filosofií, pak na nás matérie nemá takový vliv. Nejde nyní o pravé poznání a pravdu, ale o subjektivní víru. Změníme-li své priority, své nároky, zkrátíme-li své potřeby, pak se teprve můžeme stát skutečně svobodnými. Vnímáme-li dnešní dobu jako materialistickou, je třeba si uvědomit, že za to nemůže pouze marxismus a reakce na pracovní a životní podmínky dělníků v 19. století. Jde o kompletní vývoj minimálně posledních dvě stě let. Vzpomeňme rozvoj průmyslu, vznik statutu dětství (změnu pohledu na práva dětí a vytvoření umělé fáze v životě člověka) a s ním a ekonomikou i vznik či znovuoobjevení ženy v domácnosti, posilování liberálních aspektů v politice, zavržení transcendentálního pravého poznání a naopak vymezení osobní svobody pro každého, se kterým souvisí svoboda dělat chyby. S touto svobodou na autonomní rozvoj však jde ruku v ruce rozvoj školství, medicíny, vědy, represivních složek a všudypřítomného státního dozoru, který odebírá lidem skutečnou zodpovědnost skrze poskytované jistoty. Ukolébání garantovanými právy na jedné straně a bičem na straně druhé se pole působnosti jedince zúžilo na péči o sebe sama a rodinu. Tato péče 19. století vyústila v globální válečnou vřavu 20. století, která přinesla totalitní snahy, štěpení zavedených politických stran, krizi klasického liberalismu a rozvoj nového sociálního liberalismu, strach z nových ideologií a zbraní.

Je na místě se ptát spolu s liberalismem, kde je hranice svobody, zda má být kvůli ochraně svobody regulovaná ekonomika, a také jak velký důraz má klást tvorba takových ekonomických regulací na ekologii za účelem ochrany života a zdraví. Je také na místě se ptát, zda je důležitější bezpečnost či svoboda a případně jak je uvést do rovnováhy, protože buď můžete mít svobodu, anebo bezpečnost, nelze mít obojí. Ve skutečném liberálním státě musí vždy zvítězit svoboda nad bezpečností, neboť stát je umělý konstrukt a přirozenost člověka je být svobodný. Autor by v souvislosti s tím rád připomněl výrok Benjamina Franklina: „Ten, kdo obětuje svobodu pro bezpečí, si nezaslouží ani svobodu, ani bezpečí“.

Jsme skutečně svobodní tak, jak si myslíme? Není naše společnost jen skrytým Benthamovým modelem? Uvědomme si nejen povinnosti vymáhané represivními složkami, ale všudypřítomnou moc, která se v tom nejhorším

vnímání kdykoliv může změnit na společenský tlak, na konformitu. Možná to je imanentní podstatou moci ve společnosti, možná se však i bez tohoto vyhocení sami přizpůsobujeme pod vábením vidiny něčeho lepšího, třeba práce či konkrétní pracovní pozice, možná se již nyní autocenzurujeme a formujeme dle požadavků hlasitě mlčící konformity.

Na závěr ohledně naší svobody zbývá položit otázku v souvislosti s citátem: „Zlí jsou lidé, nikoliv doba“. Nakolik je naše svoboda podmíněna konkrétní epistémé<sup>43</sup>, která formuje limity našeho vnímání, poznání a chování? Moderní myšlení vděčí Michelu Foucaultovi za svoji reflexi, kterou lze připodobnit jeho dílu *Dohlížet a trestat*. Nejprve nás ukolébá přesvědčením o naší civilizovanosti šokem z otřesných nelidských praktik minulosti při popravě zahrnující trhání masa žhavými kleštěmi, pálení sírou a lití olova do ran, neúspěšné čtvrcení koňmi a vhození ještě živého ubožáka zbaveného končetin na hranici, jen aby vzápětí na dalších stranách při popisu zrodu moderních kázeňských technik analýzy, drezůry, manipulace a sofistikovaného panoptikálního dohledu nás přiměl pocítit hrůzu člověka moderní doby, hrůzu subjektu, který se zdá být produktem všeprostupující biomoci.

---

<sup>43</sup> Každá epocha má své limity a pravidla myšlení, vynalézání a zkoumání – s tím souvisí produkce pravd – diskurzů, které jsou pravdivé, respektive jsou za pravdivé považovány. Filosofickou otázkou je, zda pokud by tomu tak opravdu bylo a my bychom nebyli schopni se z limitů reality/epochy vyvázat, zda se jedná o pravdu či nikoliv. Podle autora nikoliv, protože buď se jedná jen o pravidlo – moc – domněnku – zákon – a jeho slepé dodržování, anebo se jedná o relativní pravdu – dosažení maxima daných limitů a neschopnost je překročit v dané realitě, nejedná se o pohled univerza. Jedná se o maximum, kterého se dá dosáhnout vůlí a věděním v daném čase a prostoru. Pokud však je pravda produktem času a prostoru, a víme, že minimálně čas je z pohledu univerza nekonstantní, vede nás to nutně k otázce, zda je či není univerzální pravda.

## SEZNAM LITERATURY

- Barša, Pavel, Fulka, Josef. 2005. *Politika a estetika*. Praha: Dokořán.
- Bentham, Jeremy. 1952. *Manual of Political Economy in Jeremy Bentham's Economic Writings*. Ed. Stark, W. London: Allen and Unwin.
- Berlin, Isaiah. 1969. "Two Concepts of Liberty" In: *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Brighouse, Harry. 1998. „Civic Education and Liberal Legitimacy.“ In: *Ethics*, 108: 719-45.
- Danaher, Geoff, Schirato, Tony a Webb, Jen. 2000. *Understanding Foucault*. St Leonards: Allen & Unwin.
- Dewey, John. 1929. *Characters and Events*. Ed. Ratner, Joseph. New York: Henry Holt.
- Downing, Lisa. 2008. *The Cambridge Introduction to Michel Foucault*. Cambridge, U. K.: Cambridge University Press.
- Dreyfus, Hubert L., Rabinow, Paul. 1983. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dworkin, Ronald. 1997. „Svoboda, rovnost a společenství.“ In: *Současná politická filosofie*. Ed. Kis, János. Praha: Oikoymenh, 273-300.
- Ely, James W. Jr (1992). *The Guardian of Every Other Right: A Constitutional History of Property Rights*, New York: Oxford University Press.
- Foucault, Michel. 1978. *The History of Sexuality. Volume I., An Introduction*. New York, Pantheon Books.
- Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge: Interviews and Other Writings 1972—1977*. Ed. Gordon, C. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel. 1997. *Ethics: Essential Works of Foucault, 1954-1984, Vol. 1*. Ed. Rabinow, Paul. London: Penguin.
- Foucault, Michel. 1999. *Dějiny sexuality. I., Vůle k věděni*. Praha: Herrmann.
- Foucault, Michel. 2000. *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin.
- Foucault, Michel. 2003. *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann.

- Foucault, Michel. 2005. *Je třeba bránit společnost: kurs na Collège de France 1975-1976*. Praha: Filosofia.
- Foucault, Michel. 2006. *Psychiatric power. Lectures at Collège de France 1973 – 1974*. New York, Palgrave MacMillan.
- Gaus, Gerald F. 1983. 'Public and Private Interests in Liberal Political Economy, Old and New,' in *Public and Private in Social Life*, S.I. Benn and G.F. Gaus (eds.), New York: St. Martin's Press.
- Gaus, Gerald, Courtland, Shane D a Schmitz, David. 2015. „Liberalism“. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2015 Edition)*. Ed. Zalta, Edward N. Dostupné na: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/liberalism> (10.4.2015).
- Gutting, Gary. 2014. „Michel Foucault.“ In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition)*. Ed. Zalta, Edward N. Dostupné na: <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/foucault/> (3.4.2015).
- Hampton, Jean. 1989. „Should Political Philosophy be done without Metaphysics?“. In: *Ethics*, 99: 791-814.
- Horák, Petr. 1982. *Struktura a dějiny: ke kritice filozofického strukturalismu ve Francii*. Praha: Academia.
- Kant, Immanuel. 1970. „Perpetual Peace.“ In: *Kant's Political Writings*. Ed. Reiss, Hans. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelly, Mark. 2015. „Michel Foucault (1926–1984).“ Internet Encyclopedia of Philosophy. Dostupné na: <http://www.iep.utm.edu/foucault/> (3.4.2015).
- Kunzmann, Peter, Burkard, Franz-Peter, Wiedmann, Franz. 2001. *Encyklopedický atlas filosofie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Larmore, Charles. 1996. *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lauenburg, Joachim. 2001. „Michel Foucault.“ In: *Slovník současných filosofů*. Ed. Nida-Rümelin, Julian. Praha: Nakladatelství Garamont, 129-136.
- Locke, John. 1960. *The Second Treatise of Government in Two Treatises of Government*. Ed. Laslett, Peter. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lukes, Steven. 1994. „Power: A Radical View.“ In: *Power: Critical Concepts*. Ed. Scott, John. London: Routledge, 233-268.
- Mill, John Stuart. 1963. *Collected Works of John Stuart Mill*. Ed. Robson, John M. Toronto: University of Toronto Press.



- Miller et al. 2000. *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. 2. vyd. Brno: Barrister & Principal.
- O'Farrell, Clare. 2005. *Michel Foucault*. London: SAGE Publications.
- Rawls, John. 1999a. *A Theory of Justice*. přeprac. vydání. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1999b. *Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Raz, Joseph. 1990. „Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence.“ In: *Philosophy & Public Affairs*, 19: 3-46.
- Taylor, Charles. 1979. „What's Wrong with Negative Liberty.“ In: *The Idea of Freedom*. Ed. Ryan, Alan. Oxford: Oxford University Press: 175-93.
- Váně, Jan. 2007. *Proměny spravedlnosti – Pokus o typologii*. Plzeň: Aleš Čeněk.