

FILOZOFICKÁ FAKULTA PREŠOVSKÉJ UNIVERZITY  
V PREŠOVE

KATEDRA FILOZOFIE

**DIPLOMOVÁ PRÁCA**

Prešov 2005

Miloš Kriššák

FILOZOFICKÁ FAKULTA PREŠOVSKÉJ UNIVERZITY  
V PREŠOVE

KATEDRA FILOZOFIE

**MICHEL FOUCAULT: TRI ŠTÚDIE**

Vedúci diplomovej práce: Doc. Mgr. Vladislav Suvák, PhD.

Oponent diplomovej práce: Prof. PhDr. Miroslav Marcelli, CSc.

## ABSTRAKT

KRIŠŠÁK, Miloš: Michel Foucault: Tri variácie [Diplomová práca] / Miloš Kriššák. – Prešovská univerzita v Prešove. Filozofická fakulta; Katedra filozofie. – Školiteľ: Doc. Mgr. Vladislav Suvák, PhD. Prešov: FF PU, 2005

Diplomová práca ponúka tri samostatné štúdie k foucaultovským témam. Nezaoberá sa interpretáciou Foucaultovho myslenia vcelku. Snaží sa prostredníctvom Foucaulta premyslieť tri partikulárne problémy a poskytnúť na ne vlastné odpovede a návrhy.

Prvá štúdia (*Archeológia: Diskurz ako prax*) predstavuje Foucaultovu historickú metódu – archeológiu –, rámcovanú problémom diferencie teoretického a praktického, v prostredí iných historiografických alternatív. Ukazuje, že táto tradičná diferenciacia je nepatričná pre špecifický archeologický opis, realizovaný prostredníctvom analýzy diskurzívnych praktík. Druhá časť (*Foucaultove amplifikácie (?)*) využíva Marcellim vypracovaný koncept ireverzibilnej amplifikácie, aby ozrejmila spôsob, akým Foucault číta Nietzscheho. V závere sa snaží načrtnúť ďalšie možnosti využitia tohto konceptu vo foucaultovských štúdiách. Posledná práca (*Archeologická udalosť*) tematizuje Foucaultov koncept archeologickej udalosti v kontexte interpretačných sporov a ponúka návrh na vysvetlenie transformácií, ktoré rozumieme pod spojením „archeologická udalosť“.

**Kľúčové slová:** archeológia, diskurz, diskurzívne praktiky, amplifikácia, udalosť, Foucault.

## PREDHOVOR

V diplomových prácach je zvykom niekoho predstavovať, hovoriť, čo chcel povedať a mnoho iných vecí, ktoré majú preukázať, že sme tak trochu informovaní o tom, o čom hovoríme. To všetko je zaiste prítomné aj tu. No napriek tomu smerujem inde. Nesnažil som sa predstaviť čitateľom Foucaulta ako „mysliteľa“, napísať nejaký „úvod“ do jeho filosofie a pod. Nesnažil som sa ani stesnať text pod nejakú jednotiacu tému. Problémom, ktoré ma zaujali a ktoré traktujem, som chcel ponechať ich vlastný priestor, napísať len to, čo je najnutnejšie. Texty som zoradil podľa poradia ich vzniku.

O Lévi-Straussovi, Le Goffovi, Foucaultovi, Deleuzovi, fraktáloch, motýľich efektoch a ďalších užitočných veciach som sa prvýkrát dopyčul na hodinách dejín kultúry. Preto patrí moje veľké poďakovanie pani doc. Balegovej, ktorej výkladmi sme boli takmer všetci fascinovaní, hoci sme im vtedy málo rozumeli. Boli pre mňa inšpiráciou pre celé štúdium. Iba vďaka tomuto „doplňkovému predmetu“ som vtedy otvoril *Slová a veci*. Veľké poďakovanie patrí tiež pánovi doc. Suvákovi, lebo mi bol oporou pri štúdiu, povzbudzoval ma v práci a veril mi.

Rozhovor je pre mňa dôležitou súčasťou prejasňovania myšlienok, preto som dĺžny aj tým, ktorí boli ochotní viesť so mnou dialóg. Nie je možné vymenovať všetkých, ktorým poďakovanie patrí, no predovšetkým ďakujem Oliverovi Tomášovi, Michalovi Jozefovi a najmä Milene Fridmanovej, ktorá si celú prácu aj podrobne prečítala. Špeciálne poďakovanie pre Viktóriu Harkotovú, ktorá mi vždy (a dlhodobo) ochotne pomáhala s angličtinou.

Prešov, 28. 3. 2005

Miloš Kriššák

# OBSAH

Úvod .....	6
<b>Archeológia: Diskurz ako prax</b> .....	9
I. Kauza dialektika .....	10
II. Nominalizmus .....	13
III. Diskurz ako prax .....	14
IV. Teória, písanie o dejinách a diskurzívne praktiky .....	18
V. Záver .....	21
<b>Foucaultove amplifikácie (?)</b> .....	23
I. Príklad Nietzsche .....	23
II. Príklad Marcelli .....	28
<b>Archeologická udalosť</b> .....	35
I. Burajova interpretácia problému udalosti .....	35
II. Kontexty .....	39
III. Myslieť udalosť .....	42
IV. Archeologická udalosť v <i>Dejinách šílenstva</i> .....	45
V. Guttingov spor o dejiny šílenstva .....	49
VI. Archeologická udalosť .....	53
Záver .....	59
Literatúra .....	61
Menný register .....	64

## ÚVOD

[A] philosophy has only one possible use, which is making war; not the war of the day before yesterday, but today's war. And for this, it has to begin by proving genealogically that there is no other truth of history but this combat. "Yes" to war, "no" to patriotic brainwashing.

*Paul Veyne, The Final Foucault and His Ethics*

Nemožno poprieť výbavu, ktorú nášmu mysleniu poskytol Heidegger. V snahe porozumieť „veciam“ som Heideggera čítaval s dôverou. No iba do chvíle, kým som si uvedomil, že úloha, ktorá pred nami stojí, nie je „veciam“ porozumieť, ale ubrániť sa im. (Ako by mohlo byť možné byť- *eigentlich* -vo-svete, v ktorom nič nie je *vlastné*?) Z fenomenologicko-hermeneutickej perspektívy bolo možné interpretovať transcendentálne ako tie podmienky, ktoré určujú fenomenalitu fenoménov a tak pochopiť transcendentálnu metódu ako pokus o nové založenie ontológie. (Mám tu na mysli Heideggerovo čítanie Kanta.) Čo potom bráni interpretovať dejiny systémov vedenia ako dejiny Bytia, respektíve historických modalít transcendentálnych podmienok, dejiny modov bytia fenoménov ako sa vyskytujú v rozvrhu pobytu, ako sa dávajú skúsenosti a ako je možné im porozumieť? Pochopil som, že to, prečo sa fenomenológia nikdy nemôže zmocniť archeológie, spočíva predovšetkým už v samotnej otázke, ktorá skúmania vedie. A je to podobne problém každej hermeneutiky: porozumenie nás neochráni, ani nám neposkytne nástroje na obranu. Aj keby Heideggerov projekt „dejín Bytia“ (ktoré v každom svojom momente „predznamenáva celé naše myslenie a porozumenie“) bolo možné naštepiť na Foucaultove „dejiny systémov vedenia“<sup>1</sup>, pre Foucaulta nie je otázka porozumenia – tak drahá hermeneutike – skutočným problémom. Nastoľuje novú otázku: Ako sa brániť disciplinujúcej moci diskurzu, ak sme v tomto diskurze uvlastnení; ak to, v čo veríme, že vieme, má tváre, o ktorých nevieme, že prijímame s tým, čo vieme...?<sup>2</sup> Od chvíle, keď Barthes počastoval jazykovú nomenklatúru „prídomkom“ „fašistická“, nemôžeme toto nebezpečenstvo ignorovať.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Por. **Frank, M.:** *Co je neostrukturalismus?* ([31], 106) Takáto možnosť je tu naznačená.

<sup>2</sup> François Wahl ukazuje, ako by bolo možné chápať archeológiu ako heideggerovský projekt „dekonštrukcie dejín filosofie/metafyziky“. Takýto spôsob prepojenia Heideggera a Foucaulta by sme považovali za schodnejší. (Por. **Wahl, F.:** „Inside or outside philosophy?“ ([59], 76))

<sup>3</sup> Por. **Barthes, R.:** „Lekce.“ ([1], 84): „Avšak jazyk, jako performance každé řeči, není ani zpátečnický, ani pokrokový, nýbrž je prostě fašistický. Neboť fašismus nezáleží v tom, že se zabraňuje něco říci, nýbrž v tom, že se nutí něco říkat.“ Ak sa má za to, že v archeológiách (ktorým sa v diplomovej práci venujeme prednostne) nejde ešte o tento „mocenský“ problém,

Nechcem však vzbudiť zdanie, že pomenovaný problém je to, čo traktujem v predkladanej práci. Predstavuje ale spôsob záujmu, ktorý o svoj predmet traktovania prejavujem. Snažím sa trasovať isté texty explikovaním konkrétnych problémov a to tak, aby v budúcnosti mohla táto moja príprava slúžiť ako zbrane na vlastnú obranu.

Tón prvej časti (*Archeológia: Diskurz ako prax*) je daný tým, že bola písaná na tému „K diferencii teoretického a praktického“. Oproti pôvodnej verzii sa líši len obmenou názvu a niektorými malými úpravami. Podobne ako prvá, i tretia štúdia (*Archeologická udalosť*) vychádza z priestoru vyznačenom historikmi, resp. spormi a problémami ktoré ich trápia (či mali by trápiť), ale možno len preto, aby sme zasa raz ukázali, ako sa Foucault „stáva iným“... Zdá sa však, že štúdia *Foucaultove amplifikácie* (?) si vyžaduje isté uvedenie:

Pred časom som sa pokúsil formulovať niekoľko myšlienok založených práve na špekulatívnom koncepte amplifikácie. (Vtedy som ešte nepoznal Marcelliho prácu.) Mojim záujmom bol už dlhú dobu problém času. Svojmu školiteľovi (vtedy ako vedúcemu ročníkových prác) som tu a tam predložil niekoľko úvah, ale problém bol pre mňa príširoký a rozložitý a mal som pocit, že si neviem nájsť žiadnu produktívnu cestu na jeho premyslenie. Paralelne s tým, čítajúc rôzne state k antickej filozofii (Heideggerove, Gadamerove, Ottove, Vernantove, Patočkove i Suvákove), som pocítil akýsi „konflikt interpretácií“.<sup>4</sup> (Tento konflikt zreteľne nespočíval ani tak v sume vedenia, ktoré chcelo byť tým-ktorým pohľadom predané ako vo formách diskurzu.) Bolo zrejmé, že sa konečnej odpovede na otázku dejinného behu nedočkáme. Moje úvahy ma však priviedli k novej hypotéze. Bezcieľne úvahy nad časom a „konflikt interpretácií“ sa prekrížili vo chvíli, keď som si postavil otázku, prečo nielenže nadobúdame stále iné *porozumenie* dejinám (v čom ma utvrdili rôzne interpretácie), ale v týchto interpretáciách je vždy prítomná aj iná konfigurácia dejinného behu. Mojou odpoveďou bolo, že spôsob, akým dejiny „konštruujeme“ (teda naratívne konfigurujeme) sú predznamenané porozumením, ktoré máme pre našu vlastnú časovosť. Práca Jana Sokola *Rytmus a čas* mi ukázala historicky rôzne konfigurácie

---

ktorý začne Foucault explicitne traktovať až neskôr, o prítomnosti „politickej“ dimenzie už v prvých prácach hovorí napr. v: **Foucault, M.:** „Truth and Power.“ ([30])

<sup>4</sup> Suvákove „[t]o my sme urobili z historky históriu – o ceste logu a konci mýtu“ (**Suvák, V.:** *Koniec metafyziky a Platón*. ([55], 39)) som pochopil ako atramentovú škvrnu na patetických listoch Patočkových kníh. Notabene: Ak postavíme Suváka a Patočku do sukcesívneho poradia možnosti ich myslenia vôbec, ponúka sa nám deleuzovská otázka: Nie je *dnes* úlohou filozofa premýšľať Platóna *proti* platonizmu?

skúsenosti času a nadobudol som pocit, že na riešenie otázky času je potrebné skúmať historické konfigurácie časovej skúsenosti. „Príbeh dejín“, ako ho rozprávame, sa mi v tomto svetle ukázal byť amplifikáciou štruktúry porozumenia vlastnej časovosti. Pojem amplifikácie som si vtedy požičal od C. G. Junga, ktorý ju používal ako riadené asociácie a ako spôsob, akým sa objasňuje neznámy význam výrazu pomocou výrazov iných, ktorých významy sa pokladajú za známejšie.

Amplifikácia teda predstavovala spôsob, akým neznáme/nezrozumiteľné prevádzame na známejšie/pochopiteľnejšie. Nemala to však byť otázka interpretácie. Tá má svoj objekt, o ktorom hovorí. Amplifikácia bola iba spôsobom, ktorým sa v interpretáciách aktualizuje schéma predporozumenia, ktorou organizujeme naše interpretácie. A tak interpretácia hovorí v skutočnosti menej o „veci samej“ a viac artikuluje samotný spôsob nášho porozumenia veciam.

Uvádzam v skratke tieto myšlienky, ktorými som sa zaoberal, iba ako tézy, ktoré samozrejme nie sú samé predmetom terajších skúmaní. Keď som však opustil „moju“ amplifikáciu, aby som sa vydal po stopách Foucaultových prác, narazil som na inú – tú Marcelliho. Považoval som za dôležité (pre seba samého) napísať o nej. (Pozorný čitateľ si akiste všimne, že slovo „amplifikácia“ použité v prvom článku, je myslené ešte „starým“ spôsobom.)



## ARCHEOLÓGIA: DISKURZ AKO PRAX

Trošku nominalizmu do toho umierania!  
Tomáš Horváth, **Rétorika histórie**

V predkladanej štúdií sa sústredím na Michela Foucaulta ako historika. „Historika istého druhu“ – ako ho pomenúva Flynn –, akými sú aj jeho histórie. Korpus textov *Dejiny šíalenstva* (1961), *Zrod kliniky* (1963), *Slová a veci* (1966) sú predkladané čitateľovi ako histórie. Ich inakosť voči historickým rozprávaniam, na aké „sme zvyknutí“, spočíva v proklamovanej metóde – archeológii. Foucault svoju historickú metódu – archeológiu – rozpracuje systematicky v *Archeológii vedenia* (1969). Je neúprosným kritikom. Nielenže „starým“ historikom posieľa posmešky a úškľabky, nešetří ani vlastné knihy a cízelovaním archeologickej metódy explicitne poukazuje na vlastné nedostatky v predchádzajúcich historických štúdiách. Snaží sa vyrovnať či dištancovať od rôznych iných „smerov“: napáda dialektické chápanie dejín; dejiny, ktoré implikujú fenomenologický (transcendentálny) subjekt; dištancuje sa od štrukturalizmu atď.

*Archeológia* – ako historiografická metóda i ako „teoretické“ pojednanie – tvorí rámec tejto štúdie. Je známe, že aj tú napokon opúšťa. Alebo inak: mení jej podobu pod vplyvom požiadaviek novej práce. Avšak príbeh prekročenia archeológie smerom k tzv. genealógii – ak to naznačíme trochu schematicky – si ponecháme na inokedy.<sup>1</sup>

V prvých dvoch častiach štúdie sa pokúsím vymedziť všeobecný priestor, z ktorého archeológia vyrastá a vymedziť túto „novú“ perspektívu voči „starým“. V tretej časti prejednávam, ako je možné v archeologickej perspektíve chápať diskurz ako prax a v nasledujúcej zasa problém teórie vo vzťahu k písaniu o dejinách a diskurzívnym praktikám.

Otázku diferencie teoretického a praktického budeme mať stále na zreteli. Nekladám si za ambíciu – a považujem za nemožné – vymedziť konečným spôsobom akési „foucaultovské riešenie“ diferencie teoretického a praktického. Variácie tohto

---

<sup>1</sup> Je možné, že tým činím isté metodologické oklieštenie. Niektorí interpreti akcentujú viac rozdiel medzi archeológiou a genealógiou ako „odlišných perspektív“, majúci na zreteli iné objekty skúmania (napr. **Thomas Flynn**, *Foucault's mapping of history* ([13])). Iní zdôrazňujú ich previazanosť s poukazom na Foucaultovu zmienku v článku „Čo je osvietenstvo?“ (ale aj iných) o genealogickom „zámere“ („dizajne“) a archeologickej metóde svojho historického skúmania (napr. **Andrew Thacker**, *Clutter and Glitter: Foucault and the Writing of History* ([56])); por. tiež **Foucault, M.**: „Čo je osvietenstvo?“ ([20], 93)) Tieto úvahy však nechcem sledovať v tejto štúdií. Tu sa pridržím rýdzo archeologickej perspektívy.

vzťahu iba používam ako vďačný ukazovateľ vymedzenej otázky o historickom prístupe – o inom myslení histórie.<sup>2</sup>

## I. KAUZA DIALEKTIKA

Z marxistického tábora sa zniesla na Foucaulta-odpadlíka znôžka kritik. Sartre hovorí o *Slovách a veciach* ako o „eklektickej syntéze“, ktorá chce ukázať „nemožnosť dejinnej reflexie“. „Jde o to vytvořit novou ideologii, poslední hráz, kterou ještě může buržoazie postavit proti Marxovi.“<sup>3</sup> V marxistickom časopise *History Workshop* kritizujú ešte v osemdesiatom roku Derridu i Foucaulta za to, že podľa nich „neexistuje žádná vnější skutečnost, ke které se jazyk vztahuje a tudíž ani žádné dialektické napětí a princip změny“.<sup>4</sup>

Pri obhajobe dizertácie neskôr známej už iba ako *Dejiny šílenstva* ešte padne otázka, či v prístupe k dejinám „ide o dialektiku alebo o dejiny štruktúr“ (Canguilhem), jej iní čitatelia ju chápu tiež ako „opisovanie variácií štruktúr“ (Serres). Avšak „logickou“ výbavou Foucaultovho premýšľania histórie sa nestane dialektika, ale *hranica* a jej *transgresia*, výrazná inšpirácia Georgeom Batailleom. Explicitne to formuluje v *Predhovore k transgresii: Pocta G. Batailleovi (1963)* ([6]): Skúsenosť konečnosti a bytia, hranice a jej transgresie (prekročenia) je podstatnou pre našu kultúru najmä po Kantovi a Sadem. Bataille (ale aj Blanchot a Klossowski) sa snaží nájsť vhodnú reč pre transgresiu, podobne ako bola dialektika rečou rozporu. Miestom, kde sa táto skúsenosť odohráva, je predovšetkým reč, vyslovujúca, čo nemôže byť vyslovené, vedomá si svojej viny za hegemoniu slova, ktoré všetky ostatné presahuje. Ona skúsenosť hranice, usmrcovanie Boha (ktorý nie je ničím, ak nie prekročením Boha v každom zmysle) odкрýva puto medzi rečou a smrťou,

---

<sup>2</sup> Tento spôsob čítania nám umožní vyhnúť sa problému „dejinárstva ideí“, do ktorých upadá napr. Manfred Frank (*Co je neostrukturalismus?* ([31]), prednášky 7-11), aj keď jeho čítanie Foucaulta je podnetné. Napr. hovorí: „Se strukturalismem sdílí myšlení v rádech a vztah celek-část (...); s neostrukturalismem jej spojuje zájem na (...)“ ([31], 181), akoby štrukturalizmus a neoštrukturalizmus boli vopred dané krabičky, ktorých obsah je známy. „To spoločné“ môžeme identifikovať buď s jedným alebo druhým, „to iné“ sa (logicky) zdajú byť koncepčné nedôslednosti.

<sup>3</sup> „Jean-Paul Sartre répond“, *L'Arc* 1966, č. 30, str. 87-88, cit. podľa **Descombes, V.:** *Stejně a jiné*. ([10], 109).

<sup>4</sup> *Language and History, History Workshop 10*, Autumn 1980, s. 1-5, cit. podľa **Iggers, G.G.:** *Dějepisectví ve 20. století*. ([37], 88).

rozohrávajúc tak hru hranice a bytia. Reč a smrť patria k sebe. Vykresľujú priestor, kde reč objavuje svoje bytie v prelamaní svojich hraníc. A toto je forma nedialektickej reči filosofie. Transgressia nevíťazí nad svojou hranicou, nestiera ju (ako dialektika). „nemá [se] k hranici tak, jako se má černá k bílé, zakázané k dovolenému, vnějšek k vnitřku, vyloučené k chráněnému místu bydlení. Je spjata s hranicí spíše vztahem spirály, jejíž žádná otočka nedosahuje až k cíli“.<sup>5</sup> Transgressia afirmuje realitu bez poukazu na transcendentný zmysel.

Descombes hodnotí Foucaultov prístup ako „ne-dialektickú filosofiu dejín“<sup>6</sup> a tá si „vyžaduje nové zkoumání nejzákladnějších distinkcí myšlení“. Archeológia sa postavila do opozície voči retrospektívnym dejinám pokroku rozumu.<sup>7</sup> Ak Descombes hovorí pri Deleuzovi a Derridovi o potrebe „otevřít cestu pro myšlení non-kontradiktorického rozdílu, ne-dialektické difference, jež by nebyla jednoduchým protikladem identity a nebyla by nucena prohlašovat se za »dialekticky« identickou s identitou“,<sup>8</sup> myslím, že to podobne platí aj pre Foucaulta, žiadajúceho premyslieť bytie diferencie.<sup>9</sup> V jeho historickom prístupe sa táto pozícia bude neustále prehlbovať: „Abychom osvobodili diferencí, potřebujeme myšlení bez kontradikce, bez dialektiky, bez negace: myšlení, které přitakává divergenci; afirmativní myšlení, jehož nástrojem je disjunkce; myšlení multiplicity – rozptýlené a nomadické multiplicity, kterou stejné neohraničuje ani neshromažďuje pod žádným omezením“.<sup>10</sup>

Dialektické myslenie dáva dejinám vlastný zmysel: človek svojou „praxou“ definuje skutočnosť.<sup>11</sup> Dialektika – táto reč rozporu (Foucault) – musí tento rozpor stelesňovať ako v teóriách o tejto praxi, tak i v historickej narácii. Vykazuje rozpor, hľadá determinanty a anticipuje vývoj. Boj dialektiky sa odohráva na poli výroby a

<sup>5</sup> **Foucault, M.:** „Předmluva k transgresi.“ ([25], 14)

<sup>6</sup> Mohli by sme radšej povedať „ne-dialektickú filosofickú reč“, ktorej priestor otvára skúsenosť hranice a jej transgressie. Rovnako môžeme tvrdiť, že Foucault odmietol metódu filosofie dejín (por. **Foucault, M.:** *Archeológia vedenia*. ([14], 21, 27, 205 n.)). Zrejme tu ide o iný pojem filosofie dejín. Kým jedno má na mysli filosofické východisko v prístupe k dejinám, druhé poukazuje na Foucaultovo odmietnutie možnosti „globálnej histórie“ (por. *ibid.*, 19), o ktorú usiluje „filosofia dejín“. (Foucault pripomína, že niektoré snahy francúzskych historikov (školy *Annales*) s ich „dlhými periódami“ (Braudel) „neznamenajú návrat k [tejto] filosofii dejín“ (*ibid.*, 17.)) Foucault rád vyhlasoval, že zabíja mýtus Dejín, Dejiny filosofov, no skutočné dejiny zabiť nemožno (podľa: **Eribon, D.:** *Michel Foucault*. ([12], 183)).

<sup>7</sup> **Descombes, V.:** *Stejné a jiné*. ([10], 113)

<sup>8</sup> *Ibid.*, 132.

<sup>9</sup> Por. napr.: **Foucault, M.:** „Předmluva k transgresi.“ ([25], 15)

<sup>10</sup> **Foucault, M.:** „Theatrum philosophicum“ ([29], 111-112)

<sup>11</sup> Por. **Descombes, V.:** *Stejné a jiné*. ([10], 110)

necháva sa písať jednoduchou antropológiou. Skúsenosť hranice nás zväzuje s doménou reči, s doménou diskurzu.<sup>12</sup> Písanie histórií v područí dialektiky sa odvoláva na „prax“ ako doménu analýzy. Historická spisba *musí* odrážať (/reflektovať) dialektiku (skutočných) dejín. Svoj prístup zhodnotí Foucault neskôr ako značne odlišný: študuje praktiky, ktoré sú viac či menej regulované, viac či menej vedomé, cielené, cez ktoré sa snaží zachytiť črty toho, čo bolo zachytené ako skutočné pre tých, ktorí sa pokúšali tieto praktiky konceptualizovať a regulovať, ako aj črty spôsobu, v ktorom sa tí istí ľudia konštituovali sami ako subjekty schopné poznávania, analýzy a hlavne ako modifikujúce skutočnosť. „*Tieto »praktiky«, chápané zároveň ako mody konania a myslenia, sú tým, čo poskytuje kľúč k porozumeniu korelatívnej konštitúcie subjektu a objektu*“.<sup>13</sup>

V citovanej formulácii sa odráža aj jeho neskoršia práca a témy, ktoré spracovával. Ak ale chceme hovoriť o *diskurzívnych* praktikách, i tie budú predstavovať akýsi „stredný priestor“ medzi poľom neartikulovanej praxe a „nepraktickej“ teórie. V jednom z posmrtno uverejnených rozhovorov vyjadruje toto stanovisko lapidárnejšie: Spomína na študentské obdobie, ktoré bolo preň poznačené predovšetkým marxizmom, „*kde bol problém spojenia medzi teóriou a praxou v samom strede všetkých teoretických diskusií*.“ A pokračuje: „*Zdá sa mi, že jednoduchším, povedal by som, bezprostrednejšie praktickým spôsobom, ako správne chápať tento vzťah medzi teóriou a praxou by bolo rozvíjať ho priamo vo svojej vlastnej praxi*“.<sup>14</sup>

Transgresia otvorila priestor k bytiu reči; k reči, v ktorej nefiguruje suverénny subjekt. Otvára tak možnosť písať históriu bez účasti subjektu; možnosť, ktorého výsledkom je práve *Archeológia vedenia*. U neskorého Foucaulta nadobudne tiež etický význam.

---

<sup>12</sup> **Foucault, M.:** „Předmluva k transgresi.“ ([25], 30 n.)

<sup>13</sup> „**Maurice Florence**“: „Foucault, Michel...“ ([11], 318; zvýr. M.K.) Aj keď autorom uvádzanej state je „Maurice Florence“, nikto osobu tohto mena nepozná. Jedná sa pôvodne o heslo do *Dictionnaire des philosophes* z roku 1984. Gary Gutting (editor *The Cambridge Companion to Foucault*) dôvodí, že toto heslo spísal sám Foucault pod pseudonymom. Tento záver býva všeobecne prijímaný.

<sup>14</sup> **Foucault, M.:** „Intelektuál a moc.“ ([21], 174)

## II. NOMINALIZMUS

Foucault vychádza z pozície anti-platonika, anti-esencialistu vysmievajúceho sa rozprávke o „podstate národa“ či „podstate človeka“.<sup>15</sup> Nedôveruje žiadnej forme unifikácie a totalizácie.<sup>16</sup> Ďalší v ňom vidia toho, kto ustanovuje nekarteziansku epistemológiu; toho, kto sa pokúša o „historiografiu škrtajúcu účasť človeka“.<sup>17</sup> Historické apriórne základy, ktoré opisuje, sú kontingentné a nepriznáva im žiaden smer či účel. Flynn hodnotí Foucaultov nominalizmus ako „formu metodologického individualizmu“.<sup>18</sup> Pojmy ako „človek“, „subjekt“ sú vlastne abstrakcie. Nejestvuje „subjekt ako taký“, „človek ako taký“. „Smrť človeka“, ohlasovaná záverom *Slov a vecí*,<sup>19</sup> je rozpadom formy-Človeka, charakteristickej pre historickú formáciu 19. stor.<sup>20</sup> Ambíciou archeológie humanitných vied (*Slová a veci*) je poodhaliť, ako sa ustanovuje „človek“ ako objekt poznávania (v humanitných vedách<sup>21</sup>), pričom

---

<sup>15</sup> Paul Rabinow opisuje Foucaultovo stretnutie s Noamom Chomskym v holandskej televízii, prejednávajúc otázku „ľudskej podstaty“. Kým Chomsky sa snaží vypracovať „testovateľnú matematickú teóriu mysle“, lebo je presvedčený, že všetci máme spoločnú bio-fyzickú štruktúru, Foucault úplne obchádza takto položenú otázku a požaduje, aby sme sa namiesto otázky o ľudskej podstate pýtali: „Ako fungoval koncept ľudskej podstaty v našej spoločnosti?“ (**Rabinow, P.:** „Introduction“. ([52], 4; por. ďalej str. 3-7). V takto položenej otázke vidíme, že je to problém vzťahu vedenia a moci. Foucault si z mnohých strán vyslúžil obvinenie z „anti-humanizmu“. Zaiste je tento prívlastok príhodný, ak prijmeme to, čo odhaľuje i Heidegger (a Foucault je vášnivým čitateľom Heideggera): „Každý humanizmus má svoj základ buďto v nejakej metafyzike, alebo sám sebe základem nejakej metafyziky činí. Každé určenie bytnosti človeka (...) je metafyzické. (...) [K]aždý humanizmus [zúšťáva] metafyzický.“ (**Heidegger, M.:** *O humanizmu*. ([34], 14))

<sup>16</sup> Tu dochádza často k nedorozumeniu. Otázkou je, ako môže hovoriť o *epistémé*, akomsi historickom *a priori*, zároveň s gestom odmietania unifikácie a totalizácie? Nie je toto výkon metafyzika, hľadanie spoločného *eidos*? Domnievam sa, že Foucault by mohol odpovedať zhruba takto: Kým filozofia dejín hľadá jednotiacu *ideu*, úlohou archeológie je určiť podmienky, ktoré definujú priestor rozptylu. Por. **Foucault, M.:** *Archeologie vědění*. ([14], 20): „Globální deskripce stěsnává všechny jevy okolo jediného centra – principu, významu, ducha, světového názoru, celkové formy; všeobecná historie naproti tomu rozvíjí prostor jejich rozptýlení.“) Flynn, citujúc Foucaulta z rozhovoru, hovorí, že *epistémé* máme chápať ako „všetky tie vzťahy, ktoré existujú medzi rôznymi oblasťami vedy v danej epoche“ (**Flynn, Th.:** „Foucault’s mapping of history.“ ([13], 33)). K historickému *a priori* vid’ tiež **Foucault, M.:** *Archeologie vědění*. ([14], 193-197, 285-286).

<sup>17</sup> **Eribon, D.:** *Michel Foucault*. ([12], 222)

<sup>18</sup> **Flynn, Th.:** „Foucault’s mapping of history.“ ([13], 39)

<sup>19</sup> Por. **Foucault, M.:** *Slová a veci*. ([27], 391-392)

<sup>20</sup> Por. **Deleuze, G.:** *Foucault*. ([7], 181-186)

<sup>21</sup> K humanitným vedám zahŕňa širšiu oblasť, než na akú sme navyknutí (z nemeckej tradície *Geisteswissenschaften*). Spadá tu medzi inými i lingvistika, ekonómia a pod., pretože všetky legitimizuje subjekt ako nereprezentovateľný garant reprezentovaného poznania. K tomu pozri **Frank, M.:** *Co je neostrukturalismus?* ([31], 113 n.)

vydeľuje rôzne formy („človeka“), tvorené rôznou skladbou síl.<sup>22</sup> Skladba – tzn. zhluk, konglomerát, náhodné zrazenie a nie substrát, esencia. Nejestvuje tu žiadna fundovaná substancia, iba konglomeráty, ktoré je možné vystopovať. Foucault hovorí o „poliach“, „priestoroch“, „dispozitívach“, aby zdôraznil, že nejestvuje žiaden fundujúci princíp, žiadna *arché*, žiaden *telos*; opisuje praktiky v ich pluralite a kontingencii, pričom „opis“ znamená zachytenie relevantných transformácií. Nikde neponúka jednotiacu nevyhnutnosť. Hneď v Úvode *Archeologie vedenia* podčiarkuje svoj nominalistický prístup ironickou otázkou: Ako môže počiatok šíriť svoje panstvo ďaleko za seba, až k završeniu? Nová forma histórie musí odpovedať na nové otázky. Je nutné vypracovať pojmy, ktoré nám umožnia myslieť diskontinuitu.<sup>23</sup>

Ukazuje sa zaujímavá otázka, či historická narácia neslúži len ako amplifikácia metodologickej prekonfigurácie. Filozofia dejín vykazuje požiadavku „vývoja“ ako metodologického imperatívu a nachádza ho; archeológia, berúc ako metodologický imperatív diskontinuitu, nachádza ju ako svoju amplifikáciu i prostredníctvom historickej narácie.<sup>24</sup>

### III. DISKURZ AKO PRAX

„História“ (*history*) bola vždy „príbehom niekoho“ (*his story*). Písať históriu bez subjektu znamená v pozícii nominalizmu odmietnuť fundujúci princíp, t. j. odmietnuť istý spôsob legitimizácie „pravdy“, ktorá je v historickom príbehu vyrozprávaná. Táto legitimizácia je implementovaná v historiografickej metodológii osvietenскеj tradície od Rankeho až po súčasných historikov. Ukazuje sa, že tu už nejde iba o vybavovanie sa s dobovými trendami. Vyššie citovaná výčitka z prostredia marxistického časopisu, ale i mnohé iné hlasy, ktoré vyčítajú Foucaultovej „metodológii“ málo zmyslu pre „skutočnosť“<sup>25</sup>, smerujú k diskreditácii „novej histórie“. Ich skutočným objektom je však skôr potvrdenie tohto „nového“ stanoviska. Totižto: Nemožnosť v rámci diskurzívnych praktík „historiografie so subjektom“ prekódovať referent/objekt diskurzu „novej histórie“ spôsobuje, že zaužívaná diskurzívna prax formuluje vlastný objekt kritiky, v princípe netotožný s „pôvodným“, ku ktorému si domýšľa

<sup>22</sup> Por. Deleuze, G.: *Foucault*. ([7], 177 n.)

<sup>23</sup> Foucault, M.: *Archeologie věděni*. ([14], 13)

<sup>24</sup> Por. *ibid.*, 17-19.

<sup>25</sup> Por. napr. Iggers, G. G.: *Dějepisectví ve 20. století*. ([37], 93, 113, 124)

referovať.<sup>26</sup> Táto kritika tak mieri na vlastný terč, pretože ak vôbec niečo hovorí, tak iba to, že je príkladnou manifestáciou formovania diskurzívnych objektov, ako ich opisuje Foucault v *Archeológii vedenia*.<sup>27</sup>

Archeológiu môžeme tiež chápať ako jeden z váhavých pokusov „ako písať o dejinách“ po tom, čo sme premysleli problematiku referenta historickej narácie. Písať o dejinách znamená v intencii archeológie analyzovať „diskurz samotný ako prax“.<sup>28</sup> Niečo také nie je možné sformulovať ani v diskurze marxistickej dialektiky teórie a praxe, fenomenológie so suverenitou *cogito*, ani klasických humanistov vedených otázkou „ako to bolo...?“. Naivný predpoklad, že rád slov reprezentuje rád vecí, je za nami. Diskurz nie je dotykom „medzi skutočnosťou a jazykom“, „prepletením lexiky a skúsenosti“.<sup>29</sup> Historický diskurz chcel neustále situovať svojho referenta mimo seba. Foucault sa pokúša písať históriu po tom, čo vie, že takýto predpoklad je naivnou ilúziou. Diskurz nie je možné redukovať na hru *langue a parole*.<sup>30</sup> Diskurz nie je rodina označujúcich a označovaných. Je potrebné chápať ho ako súhrn „*praktík, ktoré systematicky vytvárajú objekty, o nichž mluví*“.<sup>31</sup>

Diskurz nie je ani šedé všadeprítomné „mumlanie“. Foucault ho definuje ako „*skupinu výpovedí [un ensemble d'énoncés], pokiaľ patrí ke stejné diskursívnej formácii; (...) je tvorený omezeným počtom výpovedí, pro něž může být definován soubor podmínek jejich existence.*“<sup>32</sup> Diskurz, resp. diskurzívna formácia nie je podmienkou možnosti, ale zákonom koexistencie súboru výpovedí. Možno povedať, že celá archeologická metóda stojí a padá na špecifickom vysvetlení výpovede (*énoncé*) ako roviny pozitívít, ktoré je potrebné izolovať a opísať, a diskurzu či diskurzívnej formácie (*la formation discursive*) ako súboru praktík. *Diskurzívna prax* na druhej strane nie je totožná s vlastnou formuláciou myšlienky, rozumovou aktivitou apod. – táto cesta uvažovania implikuje subjekt ako nositeľa –, ale ako

---

<sup>26</sup> Napríklad G. G. Iggers píše: „*Ačkoli Michel Foucault tvrdil, že se dějiny nevyznačují jednotou, nýbrž »zlomy«, jsou jeho vlastní práce o dějinách šílenství, zrození kliniky a vězeňství založeny na tezi, že moderní dějiny se vyznačují rostoucí disciplinací každodenního života.*“ (Iggers, G. G.: *Dejepisectví ve 20. století*. ([37], 106)) Takto nachádza svoj domnelý cieľ kritiky, ktorým má byť vnútorný logický spor. Lenže je to Iggers, ktorý číta kategóriou rastu či poklesu v procese vývoja a nie Foucault, ktorý píše. Takáto otázka pri jeho textoch vôbec nestojí a Iggers nie je schopný nájsť ani žiadnu textovú referenciu.

<sup>27</sup> K tomuto pozri najmä Foucault, M.: *Archeologie vědění*. ([14], 74-79)

<sup>28</sup> *Ibid.*, 74.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 78.

<sup>30</sup> Por. Frank, M.: *Co je neostrukturalismus?* ([31], 43-47)

<sup>31</sup> Foucault, M.: *Archeologie vědění*. ([14], 78-79)

<sup>32</sup> *Ibid.*, 180.

„soubor anonymních, historických pravidel, vždy určených v prostoru a čase, který definoval danou periodu a podmínky působení funkce vyprávění.“<sup>33</sup> Foucault chce ukázat, „že **mluvit znamená něco dělat** – dělat něco jiného než vyjadřovat, co si myslím, než převádět do řeči něco, co znám, a rovněž dělat něco jiného než rozehrávat struktury jazyka; (...) ukázat, že v řádu diskursu změna nepředpokládá »nové ideje«, (...) nýbrž transformace v určité praktice.“<sup>34</sup> Flynn charakterizuje tieto praktiky v podobnosti k Wittgensteinovým „hrám“ ako „predkonceptuálny, anonymný, spoločensky neodňateľný súbor pravidiel, ktoré ovládajú spôsoby vnímania, usudzovania, predstáv a konania“.<sup>35</sup>

Opísať diskurzívne praktiky znamená izolovať rovinu *vedenia* (*savoir*), ktorá nie je totožná s rovinou, o ktorej hovoria iní historici (vied): rovinou *poznania* (*connaissance*). *Poznanie* figuruje na osi vedomie-poznanie-veda, predpokladajúc subjekt ako nositeľa vedomia. Archeológia prechádza osou diskurzívna prax-vedenie-veda.<sup>36</sup> To jej umožňuje zbaviť sa antropologizmov i transcendentálií. Analýzou *výpovedí* opisuje archeológ diskurzívne praktiky, pohybujúc sa tak na poli *vedenia*. Toto vedenie nie je ani uvlastnené (subjektom), ani *per definitionem* nemôže byť nevedením. Jeho modom bytia je anonymný diskurz – súhrn výpovedí. Tu sa objavuje afirmácia toho priestoru, ktorý otvorila skúsenosť transgresie (por. vyššie I. časť).

Hoci je výpoveď zložená zo znakov, je jasné, že *ne-existuje* tak ako jazyk (*langue*) či prehovor (*parole*). V klasickom štrukturalizme predstavuje *la langue* „systém jazyka, jazyka ako systému foriem, zatiaľ čo *parole* je skutočný prehovor, hovorové prejavy, ktoré sa uskutočňujú jazykom“.<sup>37</sup> Jazyk (*langue*) je akoby „zásobnicou“, ktorú vytvára a udržuje rečová prax. Diferencia *langue/parole* funguje v režime potenciálne/aktuálne. (Je vlastne veľmi tradičnou metafyzickou diferenciou.) Čo jej Foucault vyčíta, je to, že stále ešte predpokladá suverénny subjekt, realizátora, hovorcu používajúceho kód lingvistického systému. Diferencia *discours/énoncé* (diskurz/výpoveď) takýto režim nemá. Jej režimom je rád/singularita. Výpoveď je potrebné odlišiť od (syntaktických) viet, tvrdení (/propozícií), ilokučných aktov teda *speech acts* (aj keď sa s nimi môžu kryť), ktoré predpokladajú nositeľa v podobe autorského subjektu. Výstižne to charakterizuje Deleuze: „*Mohou-li byť výpovedi*

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, 181.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 311; zväz. M.K.

<sup>35</sup> Flynn, Th.: „Foucault’s mapping of history.“ ([13], 30)

<sup>36</sup> Foucault, M.: *Archeologie vědění*. ([14], 273)

<sup>37</sup> Culler, J.: *Saussure*. ([4], 29)



odlišený od slov, promluv a tvrzení, je to proto, že obsahují své vlastní funkce objektu, subjektu a pojmu jako své »derivate«. Přesněji objekt, subjekt i pojem jsou pouze funkcemi, odvozenými z funkce primitivní, tedy z výpovědi.<sup>38</sup> Foucault netvrdí, že nejestvuje nějaký subjekt, avšak nie subjekt *ako taký*, ako zakladajúci prvok. „Autor“ nemusí byť identický so subjektom výpovede<sup>39</sup> ani v zmysle podstaty, ani v zmysle funkcie.<sup>40</sup> Ako hovorí: nezbavuje sa problému subjektu tak, že ho jednoducho vylúči. Snaží sa iba definovať pozície a funkcie, ktoré môže zaujať subjekt v diskurzoch.<sup>41</sup> To umožňuje, aby výpoveď nebola iba záležitosťou jedinečnej udalosti. Môže sa opakovať za presne daných podmienok.<sup>42</sup> Každá výpoveď predpokladá ďalšie, je súčasťou nejakého radu alebo súboru.<sup>43</sup> Deleuze vo svojej charakteristike výpovede ako multiplicity analyzuje tri rôzne okruhy (prierezy), ktoré obklopujú výpoveď: 1. *kolaterálny (pridružený/susediaci) priestor* formovaný ďalšími výpoveďami, usporiadanými podľa diskurzívnych regularít;<sup>44</sup> 2. *korelatívny priestor*, kde sa rozohráva vzťah medzi výpoveďou k jej subjektom, objektom a pojmom. Napr. objektom nie je vonkajší referent, s akým ráta lingvistika, ale je to diskurzívny objekt neodvoditeľný z viditeľného stavu vecí, ale z výpovede samej; 3. *komplementárny priestor*, vonkajšia oblasť alebo *nediskurzívna formácia* (politické udalosti, ekonomické procesy).<sup>45</sup> Analýza výpovede teda nepotrebuje odkazovať na *cogito*, ktoré by potvrdzovalo jej legitimitu. „Nezáleží na tom, kto hovorí“, čo však neznamená, že to hovorí odkiaľkoľvek. Dôležité je toto miesto, ktoré môže byť obsadené rôznymi subjektami.<sup>46</sup>

Dostávame sa k pointe: „*Výpoveď není zároveň ani viditelná, ani skrytá.*“<sup>47</sup> V tom sa ukazuje úloha archeologického popisu. Formalizácia viet/propozícií vypovedá o podmienkach *možných* výpovedí (teraz v nefoucaultovskom zmysle). Interpretácia zasa predpokladá latentný diskurz, ktorý je potrebné vydobýť a tak zmnožuje manifestný diskurz možnými (všetkými prípustnými) sémantickými

<sup>38</sup> **Deleuze, G.:** *Foucault*. ([7], 21)

<sup>39</sup> **Foucault, M.:** *Archeologie vědění*. ([14], 41)

<sup>40</sup> *Ibid.*, 145.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 297.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 152.

<sup>44</sup> Regularita je pravidlo zmeny a variácie, zákon rozptýlenie singularít v radoch a priestore. Sú vlastné roviny, ktorú regulujú a nie sú dané transcendentálne ale fakultatívne.

<sup>45</sup> **Deleuze, G.:** *Foucault*. ([7], 16-26) Por. tiež **Foucault, M.:** *Archeologie vědění*. ([14], 238-249)

<sup>46</sup> Por. **Foucault, M.:** *Archeologie vědění*. ([14], 188-189)

<sup>47</sup> *Ibid.*, 168.

korelátmi, aby zaplnila „prázdne polia“ výpovedí. Naproti tomu sú výpovede (ako *énoncés*) pozitIVITY a úlohou archeológa je „držať sa zápisu toho, čo sa hovorí“.<sup>48</sup> „Roztvoriť slová a roztvoriť veci“ (Deleuze) znamená vykreslať/určiť/izolovať tú rovinu, ten „povrch zápisu“, ktorý umožní, aby sa výpovede – dané vo svojej pozitívite a predsa nie bezprostredne vnímateľné – mohli objaviť.<sup>49</sup> Archeológ teda nezaznamenáva podmienky *možných výpovedí*, lež zákony distribúcie výpovedí *skutočných!* Deleuze v tom vidí základný princíp Foucaultových histórií: „každá historická formácia hovorí všetko, čo môže hovoriť, a vidí všetko, čo môže vidieť“.<sup>50</sup>

Opísať pravidlá koexistencie multiplicití (radov výpovedí) až k diskurzívnym formáciám ako reálnych praktík, ustanoviť vzťahy týchto formácií i zákony transformácie znamená opísať historické *a priori*. Tak sa teda píše „história bez subjektu“.

Súborom všetkých aktuálnych diskurzov, systémov výpovedí je archív. A archeológia je štúdiom archívu. Archeológia „nepodnecuje k pátraniu po niejakom počátku; nespojuje analýzu s niejakým výkopom či geologickou sondou. Označuje obecné téma popisu, ktorý zkoumá »již řečené« na rovině jeho existence: funkci vypovídání, jež se v tomto »již řečeném« uplatňuje, diskursivní formaci, ke které přísluší, obecný systém archivu, z něhož pochází. Archeologie popisuje diskursy jako specifické praktiky v živlu archivu.“<sup>51</sup> Archeológiu vymedzuje ako „diferenciálnu analýzu modalít diskurzu“, „systematickú deskripciu diskurzu ako objektu skúmania“.<sup>52</sup>

#### IV. TEÓRIA, PÍSANIE O DEJINÁCH A DISKURZÍVNE PRAKTIKY

Generatívna naratológia skúma pravidlá, ktoré umožňujú generovať narácie. Mohli by sme sa v kontexte takejto analýzy pýtať na *naratívne stratégie* (t. j. prečo text pôsobí „tak“ a nie „inak“, aký *efekt* dosahuje). K tomu by bolo potrebné previesť tropologickú analýzu (analýzu rétorických figúr) Foucaultových histórií. Tento podnik je príliš náročný na tento priestor, môžeme sa však aspoň pristaviť pri niekoľkých

---

<sup>48</sup> Por. Deleuze, G.: *Foucault*. ([7], 30)

<sup>49</sup> Por. Deleuze, G.: *Rokovania*. ([8], 101)

<sup>50</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>51</sup> Foucault, M.: *Archeologie vědění*. ([14], 201)

<sup>52</sup> *Ibid.*, 211-212.

postrehoch: Analýza by zrejme preukázala odlišné stratégie vo vzťahu k písaniu dejín od Gibbona hoci k Le Goffovi. Napr. Hyden White tvrdí, že „*autorita Foucaultovho diskurzu pochádza primárne z jeho štýlu (skôr než z jeho faktickej evidencie či rigoróznosti alebo argumentácie)*.“<sup>53</sup> Podľa neho je (tropologicky) postavená na katachréze (zámena logicky nespojitelných pomenovaní, pôvodného aj obrazného významu slova). Tomáš Horváth si Whitea neberie príliš k srdcu a prikláňa sa skôr k predstave „heterogénneho poriadku“, „prieniku viacerých stratégií“.<sup>54</sup> Konštatuje, že „*»historiografia anti-humanizmu« (H.White) Michela Foucaulta je zaiste naratívnu historiografiou – ktorá však historiografiou nie je, pretože začatie »historického« výskumu je u Foucaulta už odpoveďou na určité radikálne filozofické otázky a to, čo tento výskum prináša, dáva vyvstať otázkam novým.*“<sup>55</sup> To, že Foucault vopred činí „radikálne“ „rozhodnutia“<sup>56</sup> nemá znamenať spochybnenie „historickej vernosti“. Tieto „rozhodnutia“ sú totiž nevyhnutné a Foucault dôsledne ukazuje, že pod rúškom histórií tradičných historikov (ktoré nazýva **dejiny ideí**) sa skrýva komplex filozofických „rozhodnutí“ a nerefektovaných riešení o povahe dejín, dejinnosti, času i plauzibility historickej narácie a ďalších otázkach, ktoré tieto problémy implikujú.<sup>57</sup>

Tradičný diskurz historikov je vedený stratégiami, ktoré sa snažia legitimizovať historickú naráciu (v jej nároku na Pravdu) prostredníctvom trópov zabezpečujúcich „efekt referencie“ (vychýľovanie textu smerom k empirickému svetu). Ten spočíva v konsenzuálne uznanom súbore praktík, ktoré majú zabezpečovať plauzibilitu *reprezentácie*.<sup>58</sup> Legitimita Foucaultových narácií sa viaže iba na „obsadený“ diskurzívny priestor. (François Ewald hovorí o Foucaultových textoch, že sú to „diskurzy bez referencie“.<sup>59</sup>) Archeológia, ako „čisto diskurzívna história“,<sup>60</sup> totiž neštuduje objekty či udalosti, ku ktorým diskurzy referujú, ale samotný diskurz v jeho

---

<sup>53</sup> **White, H.:** *The Content of the Form*. Baltimore and London 1987, s. 105-106; cit. podľa: **Horváth, T.:** *Rétorika histórie*. ([36], 10)

<sup>54</sup> **Horváth, T.:** *Rétorika histórie*. ([36], 10-11)

<sup>55</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>56</sup> Jedným zo zámerov Whiteových prác je ukázať, ako je každá historická narácia podmienená „*pravidlami naratívnej štruktúry, pravidlami generovania určitých sujetových paradigiem*“. (**Horváth, T.:** *Rétorika histórie*. ([36], 45))

<sup>57</sup> Por. **Foucault, M.:** *Archeologie věděni*. ([14], najmä 9-31, 205-225, 295-315)

<sup>58</sup> Horváth opisuje niekoľko komponentov jedného z možných súborov: obsahuje 1. historiku (patrí do nej aj heuristika) – určuje zásady výberu prameňov; 2. kritiku (autentifikácia prameňov), 3. syntaxológiu (zásady poznania vzťahu a závislosti), ale aj 4. „umenie písať históriu“ – teda rétorický komponent. (Por. **Horváth, T.:** *Rétorika histórie*. ([36], 157-158))

<sup>59</sup> Uvedené podľa **Deleuze, G.:** *Foucault*. ([7], 32)

<sup>60</sup> **Thacker, A.:** „Clutter and Glitter: Foucault and the Writing of History.“ ([56], 192)

pozitivite. Tzn. spôsob, akým formuje svoje objekty až k diskurzívnym formáciám. Archeológia špecifikuje rovinu výpovede a rovinu archívu. Opis týchto rovín nespadá do poriadku *reprezentácie* a v tomto opise sa vyčerpáva.

Videli sme, že písaniu histórie predchádzajú isté „rozhodnutia“ a názorové pozície. (My sme prejednali najmä odmietnutie dialektiky a nominalizmu.) Jedná sa o teoretickú prekonfiguráciu empirického poľa? („Už“) Leopold Ranke, ktorého dejepisci ideí považujú za zakladateľa histórie ako prísnej vedeckej disciplíny, za vzor odborného dejepisectva 19. stor.<sup>61</sup>, vystúpil s požiadavkou objektívneho bádania a odmietal v historickej spisbe hodnotové súdy i metafyzické predpoklady a stal sa tak otcom tradície historizmu. Znamená to, že jestvuje vôbec historizmus ako teória (ako sa domnieva napr. Iggers: „*Podle teorie historismu, jak ji formuloval Ranke...*“<sup>62</sup>)? Nazdávam sa, že ani na tomto poli si s tradičnou diferenciou teórie a praxe nevystačíme. Jednoducho nefunguje.

„Nič nedokazuje, že západný spôsob písania histórie ako súvislého rozprávania podľa časovej následnosti je jediným pochopiteľným či najlepším spôsobom“,<sup>63</sup> hovorí Paul Veyne – historik. Podľa toho, čo sme načrtli už vyššie, môžeme povedať, že „história historikov“, rozprávajúca rádom časovej následnosti, nie je ani tak záležitosťou akejsi „teórie“, ako diskurzívnych praktík.<sup>64</sup> Súbor stratégií, ktoré vytvárajú „efekt reality“ (Barthes) či „simulacrum referencie“ (Markowski) nie je ani nevyhnutný (čo do historickej nutnosti) – ako to naznačuje i P. Veyne –, ani náhodný (podmienkou ich možnosti sú isté diskurzívne praktiky). *Diskurz* – to neznamená jednoducho hovoriť, teda „teoretizovať“ (a „špiritizovať“), ako sa mnohí domnievajú. Pochopiteľne, že jestvujú teórie. (Veď jestvovať môže čokoľvek, čo skonštruujeme do pojmu.) Avšak tí, ktorí pracujú s pojmom teórie ako manifestným poznaním vedomého (seba-reflektujúceho) subjektu sa musia donekonečna sporiť o „pravdy“ vo svojich myšlienkach a dohadoch. (Foucault to odmieta ako „doxológiu“.<sup>65</sup>) Vo vzťahu k písaniu o dejinách to znamená hľadať spôsoby čo najvernejšej podoby reprezentácie minulosti. Lenže čo ak histórie nie sú *mimetické*, ale *diegetické* (G. Genette)? Potom

<sup>61</sup> Por. napr. **Iggers, G.G.:** *Dějepisectví ve 20. století.* ([37], 29 n.)

<sup>62</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>63</sup> **Veyne, P.:** *Ako písať o dejinách.* ([57], 53)

<sup>64</sup> Por. **Foucault, M.:** *Archeologie vědění.* ([14], 41): „*Díky naivitě chronologií jsme tak nevyhnutelně vedeni k nekonečně unikajícímu bodu, který sám není nikdy přítomen v žádné historii...*“

<sup>65</sup> *Ibid.*, 211.

písať o dejinách znamená zapájať do písania arzenál naratívnych stratégií, teda konštruovať zápletku (pretože „*fakty nejestvujú izolovane*“<sup>66</sup>), ktorej sa podriaduje výber udalostí atď., t.j. viesť diskurz, t.j. používať diskurzívne praktiky. Úlohou archeológie je izolovať rovinu, kde bude možné tieto praktiky opísať. To nie je záležitosťou „teórie“. Naopak: znamená to izolovať rovinu vedenia (*savoir*). Diskurzívne praktiky sú „tehotné“ teóriami. Teórie sú diskurzívnymi celkami<sup>67</sup>, ktoré operujú v korelatívnom priestore, ktorý obklopuje výpovede (por. vyššie). Z hľadiska výpovede samej (ako kategórie „neosoby“ (Deleuze)), nejestvuje žiaden „esenciálny“ rozdiel medzi teóriou a fikciou. To, čo dokáže archeológia skúmať, je *formovanie teoretických výberov*. Archeologické skúmania preukazujú, že tento výber sa nedeje v hre oprávnených názorov, v rovine poznania (*connaissance*), ale stratégiami, ktoré je možné opísať prostredníctvom diskurzívnych praktík.

Mohli by sme raz napísať „archeológiu dejepisectva“...

## V. ZÁVER

Foucaulta zvyknú nazývať aj „historikom diskontinuity“. Lebo „čas diskursu“, tak ako ho vnímame, lebo sme naučení konštruovať čas, „*není časem vedomí neseného dimenzemi historie ani časem historie prítomným ve formě vědomí*“<sup>68</sup>. Čím je potom *história*, história ako taká (a je vôbec?), keď sme boli naučení chápať ju ako plynutie a vývoj? Pre Tomáša Horvátha je prednosťou týchto *iných* príbehov o dejinách to, že sú „dostatočne znepokojujúce“. To je pravda: G.G. Iggers ich pod týmto znepokojením odmieta ako nebezpečný útok proti racionalizmu a dedičstvu osvietenstva.

Keď vyšla *Archeológia vedenia*, Jean-François Revel navrhol, že si ju môžeme vysvetliť ako negatív Kierkegaardovej knihy *Bud' – alebo* a príhodnejší názov pre ňu by bol *Ani – ani*. Roger Scruton je ešte stručnejší: nazýva Foucaulta jednoducho podvodníkom...

Krásne hovorí Deleuze v rozhovore o Foucaultovi: je pre neho tým, kto vynašiel úplne iný vzťah k histórii než filozofi histórie. História sa stala tým, čo nás obkolesuje

<sup>66</sup> Veyne, P.: *Ako písať o dejinách*. ([57], 28)

<sup>67</sup> Foucault, M.: *Archeologie vědění*. ([14], 102)

<sup>68</sup> *Ibid.*, 314.

a ohraničuje, rozptyľuje našu identitu v prospech toho iného, čím sme. Je tým, čo nás oddeľuje od nás samých. Musíme ňou preniknúť, aby sme seba samých mohli myslieť.

Napokon – možno by nám nemuselo ísť ani o Foucaulta, ani o archeológie, lež o nás samých. Zmysel všetkých týchto vojen a búrok na filosofickom poli sa môže skrývať niekde úplne inde. Nechajme ešte poslednýkrát prehovoriť Michela Foucaulta fragmentom, ktorým uzatvára Úvod svojej *Archeológie*: „*Určitě nejsem jediný, kdo píše, aby ztratil tvář. Neptejte se, kdo jsem, a nechtějte po mně, abych zůstal stejný: to je morálka občanů; nutí nás mít v pořádku doklady. Ať nám ale při psaní ponechá naše svobody.*“<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, 31.

## FOUCAULTOVE AMPLIFIKÁCIE (?)

Pojem se klade práve tak, jak se tvoří.  
*Gilles Deleuze - Félix Guattari, Co je filosofie?*

Pôvodne som zamýšľal písať o genealogickom čítaní histórie u Foucaulta. Narazil som na zaujímavú vec, ktorú som odbil poznámkou pod čiarou. Neustále som sa však k nej vracal a rozširoval ju. Napokon som sa rozhodol vydať sa úplne po jej stope. Teraz máte možnosť túto poznámku pod čiarou čítať.

### I. PRÍKLAD NIETZSCHE

Notoricky známa je Foucaultova spätosť s Nietzsche. Vynikajúci i kritický čitateľ Foucaulta Hayden White vo svojej recenzii na *Dozerať a trestať (Zrod väzenia)* okamžite zaradil toto dielo do „rodu špekulatívnych esejí“, ktorých príkladom je Nietzscheho *Genealógia morálky*.<sup>1</sup> Foucault ohlasuje zámer svojej štúdie takto: „Predmetom tejto knihy je (...) **genealógia** súčasného vedecko-právneho komplexu, kde trestná moc nachádza oporu a zdôvodnenie svojich zásad“<sup>2</sup>.

Pohovorme teda o *genealógii*...

#### Nietzscheho genealógia

Nietzsche zaútočil na históriu už vo svojich *Nečasových úvahách*. Historické vzdelanie je pýchou Nietzscheho doby. Lenže k čomu slúži? Tisne človeka k zemi. Čo je nebezpečné, nie je história sama, ale nadbytok historického zmyslu. Bez zmyslu pre nehistorické nie je zdravie ani šťastie pre jedinca či národ, argumentuje Nietzsche. Ak má byť história v službách života, má byť v službe moci nehistorickej. Zvíra žije nehistoricky. Len človek si z neschopnosti zabúdať kuje vlastnú reťaz, ktorú nikdy

---

<sup>1</sup> **White, H.:** „Michel Foucault: *Surveiller et punir: Naissance de la prison*.“ ([60], 606)  
„Špekulatívne“ tu nie je mienené pejoratívne. Naopak, White predpovedá tomuto dielu oveľa dlhšiu životnosť, než majú konvenčné štúdie kriminality a penálneho systému.

<sup>2</sup> **Foucault, M.:** *Dozerať a trestať*.([18], 27; zvýr. M.K.)

nemôže odložiť.<sup>3</sup> Inde hovorí o tom, že historický zmysel je vlastne inštinkt pre všetko, nevyberavý, polobarbarský – nevznešený.<sup>4</sup>

Kam nás privedie táto kritika? K akému riešeniu?

Nietzsche napíše *Genealógiu morálky*. Ide mu o *pôvod* morálnych predsudkov, proklamuje. Akého pôvodu sú *dobro* a *zlo*? Ide o skúmanie podmienok, za ktorých človek vynašiel hodnotenie *dobré-zlé* a najmä o hodnotu týchto hodnotení samých.<sup>5</sup> Vysmeje sa anglickým genealógom, ktorí si vymýšľajú hypotézy, „až sa hory zelenajú“. Et cetera, et cetera. Predovšetkým, čo je pre nás dôležité, Nietzsche vyzve, aby sme: 1. venovali zvláštnu pozornosť etymológii – kľúč k dejinám vývoja morálnych pojmov; 2. odkazuje filozofov zaplietť sa s fyziológmi a lekármi. História a etnologický výskum potrebujú najskôr fyziologický výklad skôr než psychologický.<sup>6</sup>

Jörg Salaquarda, znalec Nietzscheho, sa zaiste nemýli, keď hovorí o jeho genealógiách ako o „historicko-psychologických analýzach“.<sup>7</sup> Hoci etymológiám zostal verný, stačí čo i len letmo zalistovať *Genealógiu morálky*, aby sme uvideli, že napriek proklamovanej prednosti fyziologického vysvetlenia pred psychologickým, nie je Nietzsche schopný tento projekt naplniť v plnej miere. Oveľa častejšie sa odvolá na psychológiu než na fyziológiu.<sup>8</sup> Argument „fyziologický“ neustále zostáva akýmsi neurčitým odleskom darwinizmu.<sup>9</sup>

Obráťme sa k Foucaultovi:

To, čo predovšetkým spája Foucaulta s Nietzsche, je ich podozrievavý postoj voči histórii – či inak – histórii historikov. A zatiaľ čo v historických štúdiách trbil svoju metódu výskumu, vo svojej „rozprave o metóde“ Foucault smelo vystúpil: „[Z]ačína mizet i vůbec možnost globální historie (...) Projekt globální historie chce

---

<sup>3</sup> Nietzsche, F.: *Nečasové úvahy II*. ([48], 83-93)

<sup>4</sup> Nietzsche, F.: *Mimo dobro a zlo*. ([47], 127)

<sup>5</sup> Nietzsche, F.: *Genealogie morálky*. ([46], 8-9)

<sup>6</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>7</sup> Salaquarda, J.: „Doslov.“ In: Nietzsche, F.: *Tak pravil Zarathustra*. ([50], 348)

<sup>8</sup> Por. napr. Nietzsche, F.: *Genealogie morálky* ([46], 46, 62, 98, 108). Popri psychologickom argumente vo všetkých štyroch prípadoch sa na fyziológiu odvolá iba dvakrát.

<sup>9</sup> Nietzsche, F.: *Tak pravil Zarathustra*. ([50], 29): „Je více rozumu v tvém těle nežli v nejlepší tvé moudrosti“, vykrikuje Zarathustra. Nietzscheho príklon k fyziológii, viazaný na radikalizujúci sa hlas o vôli k moci, je tu evidentný, no je skôr krikom ako argumentom. Stály je len jeho zámer deštruovať to, čo je „proti životu“.



restituovat celkovou podobu nějaké civilizace, (...) tedy to, co se metaforicky nazývá »tvář« epochy. (...) Nová historie tyto postuláty zpochybňuje“.<sup>10</sup>

Etymologie však Foucault v prísnom zmysle nevyužíva, ani im neverí. Neodkazujú k žiadnemu pôvodnému založeniu, ani bytostnej spriaznenosti heideggerovského razenia. Je to proste taká „filosofická atletika“, ako hovoria Deleuze-Guattari.<sup>11</sup> Na druhej strane Foucaultovo zaujatie telom a telesnosťou, sexualitou, môžeme smelo pochopiť ako odpoveď na nietzscheovskú výzvu. Ak ňou napĺňa genealógiu, je v tom azda nietzscheovskejší než Nietzsche. V čom teda spočíva ich spätosť?

Myslím, že je na čase, aby som priznal, kam sa chcem dostať. Mohli by sme teraz sledovať nietzscheovské motívy u Foucaulta. Snažiť sa ukázať, nakoľko Foucaultova telesnosť súvisí či nesúvisí s Nietzscheho fyziológiou; mohli by sme čítať Foucaulta a hľadať *kde* a *ako* hovorí o Nietzsche. Alebo by sme mohli čítať Nietzscheho a hľadať tam prelúdiá k Foucaultovej „teórii“ moci.<sup>12</sup> A čo tak zamerať sa na „vôľu k moci“ a „vôľu k vedeniu“. Ako sa k sebe majú tieto dve spojenia?<sup>13</sup>

Nechcem však postupovať touto cestou historického upresňovania. Možno by to bola cesta mnoho ozrejmujúca, možno by ju niekto mal podstúpiť kvôli historickým upresneniam. No práve preto – práve kvôli tejto spojitosti s otázkou historickej vernosti, ma táto cesta nepriťahuje. Foucault sám sa priznáva k svojmu „fundamentálnemu nietzscheovstvu“, no obratom mu priznáva aj „nevernosť“.<sup>14</sup> Preň nejestvuje „pravé nietzscheovstvo“ a hovorí radšej o „používateľoch nietzscheovstva“.<sup>15</sup> Čo je podľa môjho názoru určujúce – a to ako pre Foucaulta, tak aj pre náš prístup k „Príkladu Nietzsche“ – je toto vyhlásenie: „Rozhodne by som povedal,“ hovorí Foucault, „že môj vzťah k Nietzschemu nie je historickým vzťahom. Nezaujíma ma až tak sama história Nietzscheho myslenia, ako skôr ten druh výzvy, ktorú som kedysi dávno pocítil (...) Aké maximum filozofickej intenzity a aké aktuálne

<sup>10</sup> Foucault, M.: *Archeologie vědění*. ([14], 119)

<sup>11</sup> Deleuze, G. – Guattari, F.: *Co je filosofie?* ([6], 12)

<sup>12</sup> Por. Nietzsche, F.: *Genealogie morálky*. ([46], 74): „Ale ptali jste se sami někdy dostatečně, jak draze bylo na Zemi zapláceno vztyčení každého ideálu?“ Podobne Foucaultove genealógie nemajú odhaľovať pôvod, ale ukazovať, že to, čo je dnes považované za prirodzené, je výsledkom predošlých bojov. A tie niečo stáli... (Pozri tiež (*ibid.*, 184) a i.)

<sup>13</sup> Foucault hovorí o tom, že názvom prvého dielu *Dejín sexualít: Vôľa k vedeniu* chcel vzdať poctu Nietzschemu (vid' Foucault, M.: „Štrukturalizmus a postštrukturalizmus.“ ([28], 58)).

<sup>14</sup> Foucault, M.: „Návrat morálky.“ ([22], 127)

<sup>15</sup> Foucault, M.: „Štrukturalizmus a postštrukturalizmus.“ ([28], 58)

*filozofické účinky sa dajú vyťažiť z týchto textov? Takouto výzvou bol pre mňa Nietzsche.*<sup>16</sup>

### **Foucaultov Nietzsche**

Sústredím sa teda na dva texty. Tým prvým je Foucaultova štúdia *Nietzsche, genealógia, história*. Nebude ma zaujímať problém historickej vernosti. Naopak, chápem ho ako Text Foucault/Nietzsche. Ako zhluk, ako náraz nezachytiteľných intencií dvoch pisateľov, ktorým sa zliali hlasy do reči jedného textu. Druhým textom bude štúdia Miroslava Marcelliho *Foucault číta Nietzscheho*, ktorým vstúpil do „ich“ „rozhovoru“. Marcelli nastolil problém. Pokúsme sa ho rozriešiť.

*Paralelné čítanie:*

**Foucault/Nietzsche:** Genealógia musí zisťovať jedinečnosť udalostí. Musí postrehnúť návraty týchto jedinečností, aby objavila rôzne scény, na ktorých sa odohrávali rôzne roly, no nie preto, aby ich podriadila vývoju, ako to robili anglickí genealógovia. Genealógia sa stavia proti metahistórii a neurčitým teleológiám. Stavia sa proti hľadaniu „pôvodu“.<sup>17</sup>

**Marcelli:** Neslúži Foucaultovi odvolávanie sa na Nietzscheho iba na formuláciu vlastného stanoviska?<sup>18</sup>

*Na tomto mieste sa skutočne nedá oddeliť Foucaultov a Nietzscheho hlas. Foucault ho voľne parafrázuje a predlžuje jeho reč.*

**Foucault/Nietzsche:**

*Foucault začne hovoriť akoby o Nietzsche.*

Predhovor ku *Genealógii* poskytuje významné rozlíšenie pojmov *Ursprung* (pôvod) a *Herkunft* (zrod). Predmet bádania, (o ktorom sme tu už hovorili) nazve Nietzsche *Herkunft*,<sup>19</sup> čo stavia proti *Ursprung der moralischen Empfindungen* Paula Reea – terč Nietzscheho kritiky.

*Ďalej je ich reč znova univokálna.*

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, 60.

<sup>17</sup> **Foucault, M.:** „Nietzsche, genealogie, historie.“ ([23], 75-76)

<sup>18</sup> **Marcelli, M.:** „Foucault číta Nietzscheho.“ ([43], 46)

<sup>19</sup> „*Meine Gedanken über die Herkunft unsrer moralischen Vorurteile - denn um sie handelt es sich in dieser Streitschrift - ...*“ (Zur Genealogie der Moral, Vorrede, 2)

Hľadanie pôvodu (*Ursprung*) je snahou strhávať masky, aby bola konečne odhalená pravá identita. Genealóg však neverí metafyzike, lež histórii. Za vecami je vždy niečo „celkom iné“: to, že nemajú podstatu, že boli kus po kuse zostrojené. História učí smiať sa sláve pôvodu, nie je to žiadne miesto pravdy. Genealógia nikdy nebude hľadaním pôvodu, ale náhod začiatkov.<sup>20</sup>

**Marcelli:** Protiklad *Herkunft* a *Ursprung* nie je vôbec jednoznačný. Foucault si sám priznáva, že takéto použitie u Nietzscheho sa vzťahuje iba na „niektoré príležitosti“ a tieto pojmy zvykne Nietzsche zamieňať nie len v skorších textoch, ale aj neskôr, dokonca aj v *Genealógii*. (Čo sa to deje s Foucaultom?) Neskĺzol na predpoklad autorskej intencie, pred ktorou nás často varoval, keď tvrdí, že takéto pojmová dištinkcia je na tomto mieste Nietzscheho reči špecifická? Musíme konštatovať, že Foucault neuplatňuje na Nietzscheho ten historický zmysel, ktorý v jeho prácach našiel...<sup>21</sup>

*...a ktorého sa vždy dovoľával (dodajme). Čo s takým Majstrom, pán profesor?*

**Foucault/Nietzsche:** Sledovať komplexnú dráhu „pochádzania“ znamená podržať to, čo sa dostalo do rozptylu. Genealogické skúmanie pôvodu nič nezakladá, ale naopak ukazuje heterogénnosť toho, čo sa zdalo byť konformné so sebou samým. A konečne – pôvod je záležitosťou tela. Na tele nachádzame stopy minulých udalostí. Jazyk udalostí označuje, telo je však ich záznamom. Genealógia teda predstavuje skĺbenie tela a histórie. Ukazuje telo poznačené históriou a históriu ako to, čo ničí telo. „Skutočná história“, na rozdiel od histórie historikov, sa neopiera o žiadnu konštantu. Nič, dokonca ani v tele, nie je dostatočne stále.<sup>22</sup>

**Marcelli:** Z miesta, ktoré pripísal Foucault Nietzschemu, chce prehovárať on sám. Jeho čítanie presúva, zvýrazňuje, zoskupuje, usporadúva... Je to čítanie, ktoré intervenuje predstierajúc, že necháva prehovoriť sám predmet svojho záujmu. Zmocňuje sa textu.<sup>23</sup>

*Marcelliho bedlivé oko nás upozorní na celý rad rozdielností ich projektov genealógie, ktoré Foucault „opomenie“ spomenúť. Napokon Foucaultovo čítanie Nietzscheho charakterizuje ako „obchvatný manéver adoptívnej interpretácie“.*<sup>24</sup>

*Tu sa môžeme odpojiť. Divadla bolo dosť.*

<sup>20</sup> **Foucault, M.:** „Nietzsche, genealogie, historie.“ ([23], 76-79)

<sup>21</sup> **Marcelli, M.:** „Foucault číta Nietzscheho.“ ([43], 47-48)

<sup>22</sup> **Foucault, M.:** „Nietzsche, genealogie, historie.“ ([23], 80-85)

<sup>23</sup> **Marcelli, M.:** „Foucault číta Nietzscheho.“ ([43], 48-49)

<sup>24</sup> *Ibid.*, 51.

Marcelli nastoľuje problém. Foucault čini násilie v podobe „adoptívnej interpretácie“. Naozaj? Pýtajme sa ďalej: Akej povahy je táto „adoptívna interpretácia“? A násilie? Možno len drobné nevery. Nájdeme ešte presnejší aparát na podchytenie toho, ako „Foucault číta Nietzscheho“ než „adoptívnu interpretáciu“?

K odpovedi nám pomôže opäť Miroslav Marcelli.

## II. PRÍKLAD MARCELLI

Foucault si vybral niekoľko singulárnych bodov, ktoré je možné identifikovať s Nietzscheho, no pospájal ich novou krivkou, udal nové vektory. Je to len stret, prenutie na niekoľkých miestach.

Vieme, že Foucault nemal rád „interpretáciu“ v tradičnom zmysle slova. „*Interpretovat znamená reagovat jistým způsobem na nedostatek vyprávění a kompenzovat tento nedostatek rozmnožením smyslu*“.<sup>25</sup> „[S]nažil jsem se odhalit specifčnost metody, která by nebyla ani formalizující, ani interpretační,“<sup>26</sup> hovorí. Tento hermeneutický akt je spojený so subjektom, „antropologickou premisou“, ktorej by sa rád zbavil.<sup>27</sup> To, ako Foucault číta Nietzscheho, by sme preto nemuseli chápať ako interpretáciu, či (nedajbože) historicko-filozofickú štúdiu. Foucault sa napája na Nietzscheho reč parafrázou. Ako píše Marcelli: „*Parafráza (...) predpokladá istý dvojznačný vzťah k predchádzajúcej reči: na jednej strane je v tejto reči všetko, o čom chce parafráza hovoriť, v »už povedanom« je celá pravda (...); na strane druhej však táto oddanosť svojmu predchodcovi (...) parafráze nebráni, aby nevystupovala s implicitným nárokom, že pre správne pochopenie nestačí, ak pôvodné poslanstvo zopakujeme, že ho treba upraviť, rozviesť, exemplifikovať, zdôrazniť jeho základné body, skrátka **amplifikovať***“.<sup>28</sup>

Tak a je to vonku! *Amplifikácia!* Vo svojej práci *Príklad Barthes* nám Marcelli ponúka vhodný pracovný aparát. V tejto knihe číta Rolanda Barthesa, napája sa na jeho, ale aj iné cesty myslenia, amplifikuje, snaží sa vyťažiť z tohto pojmu čo najviac

<sup>25</sup> Foucault, M.: *Archeologie vědění*. ([14], 185)

<sup>26</sup> *Ibid.*, 205.

<sup>27</sup> Por. napr. *ibid.*, 28.

<sup>28</sup> Marcelli, M.: *Príklad Barthes*. ([45], 90; zvýr. M.K.)

pre pochopenie Barthesa a zároveň s tým rozpracúva – nazvime to – „teóriu“ amplifikácie.

Po preštudovaní Marcelliho práce je jasné, že to, čo pred niekoľkými rokmi ešte nazval „obchvatným manévrom adoptívnej interpretácie“, je možné vyjadriť oveľa stručnejšie, jasnejšie a presnejšie. *Foucault číta Nietzscheho tak, že ho amplifikuje*. Ozrejmime to:

Podobne ako Barthes svojim myslením, ani Foucault sa neusiluje o vernú reprodukciu originálu. (Obaja už dávno zabili referenta.) Nietzscheovské singularity Foucault „predlžuje, rozširuje, zosilňuje a rozmnožuje“ – teda amplifikuje.<sup>29</sup> Ak hovorí to isté, hovorí to zároveň *inak*. Napája sa na predchádzajúcu reč, aby pokračoval v produkcii slov. Nepohybuje sa na metajazykovej rovine, aby hovoril o Nietzschem ako o svojom objekte. Pripája sa priamo na jeho reč, splyva s ňou a dáva jej príležitosť prekračovať pôvodné brehy.<sup>30</sup>

Marcelli, pochopiteľne, preberá všetky možné vysvetlenia amplifikácie. Popri rozlíšeníach horizontálnej a vertikálnej amplifikácie, *auxesis* alebo *dilatate*, rétorickej a teatrálnej amplifikácie, chceme nadviazať na tie cesty, ktoré ho vedú k vypracovaniu pojmu **ireverzibilnej amplifikácie**. Pri jej charakteristikách hovorí Marcelli o: pokračovaní niečoho inými prostriedkami, spája ju s odmietnutím „teórie významu“ (kde si pomáha Foucaultom), neuznáva priamu kontrolu zo strany referenta.<sup>31</sup> Hovorí: „*amplifikačné pokračovanie môže svoje schopnosti využiť na zachytenie imanentného pohybu predchádzajúcej sekvencie, môže tomuto pohybu dať novú intenzitu a smer, môže ho priviesť k novým záverom a pozíciám*“.<sup>32</sup> Ďalej pokračuje: „*Táto amplifikácia tiež vytvára odchýlky, no pohybom, ktorý je vo svojej podstate ireverzibilný a nepripúšťa jednoduché substitúcie*“.<sup>33</sup> Ireverzibilná amplifikácia je takým predĺžením pohybu, je intenzifikáciou, kde vzniká niečo nové. Je to „*ireverzibilný proces stávania*“, hovorí Marcelli, kde sa z kontaktu rodí odchýlka a z odchýlky nový jazyk.<sup>34</sup>

Všetky tieto základné charakteristiky ireverzibilnej amplifikácie sú splnené v spôsobe, akým Foucault číta Nietzscheho. Poviete si teraz: „Dobre, Foucault

---

<sup>29</sup> Por. *ibid.*, 87.

<sup>30</sup> Por. o amplifikácii *ibid.*, 91.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 112-114.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 118-119.

Nietzscheho nedezinterpretuje, ale amplifikuje. No a čo...? Nie je to len eufemizmus pre to isté?“ Domnievam sa, že základná rozdielnosť sa ukáže, keď dokážeme z pojmu amplifikácie vytážiť ešte viac. Myslím, že by bolo naozaj produktívne uvažovať pojem amplifikácie vo vzťahu k Foucaultovi:

1. Pojem amplifikácie umožňuje vyhnúť sa pojmu interpretácie a všetkému, čím je zaťažený. Interpretácia sa spája s tým, čo sme už vyššie pomenovali ako „historická otázka“. Amplifikácia je nehistorickým vzťahom. Interpretácii je vlastný *princíp vernosti*. I keď to už (dnes) nie je otázka vydobývania „pravého zmyslu“, stále zostáva úloha kritiky neoprávených predsudkov voči „veci samej“ (Gadamer), metódy validácie a zhody interpretácií (Ricoeur), či intencie textu (Eco). Amplifikácia je (aj) neverná. Nepopiera interpretáciu, jej tvorivosť je iného druhu.

2. Uvažujme pojem amplifikácie vo vzťahu k Foucaultovi. A síce v dvoch smeroch: (A) pre lepšie rozpracovanie foucaultovských tém, nielen pre ich lepšie pochopenie, ale vlastné rozvíjanie, ktoré amplifikácia doslova ponúka a vynucuje si; (B) pre „teóriu“ amplifikácie samotnú. Tak ako Marcelli operuje na oboch týchto poliach, ale vo vzťahu k Barthesovi. Jediným spôsobom ako myslieť amplifikáciu, je myslieť ju konkrétne „v jej stávaní“.

Predložme záverom pokusný náčrt budúcich skúmaní:<sup>35</sup>

### **1. Je tu problém dokumentu a výpovede:**

„[H]istorie [změníla] svůj postoj k dokumentu: primárním cílem již není dokument interpretovat, určit, zda říká pravdu (...), nýbrž pracovat na něm zevnitř a rozvíjet jej“,<sup>36</sup> píše Foucault. To znamená, že „nová história“ sa nedovoľáva dokumentu ako pamäti minulosti, ako reprezentácie, ktorú treba správne rekonštruovať. Oslobodiť dokument spod nadvlády antropologizmov znamená skúmať, ako história dokument „organizuje, rozdeľuje, distribuuje, usporadúva, rozmiestňuje ho do rôznych rovín, konštruuje rady; ako priznáva alebo nepriznáva status istej mase dokumentov“. Vradiť dokument do istej ekonómie diskurzu – lebo o to tu ide –, si vyžaduje predlžovať jeho reč podľa určených vektorov. A to je problém, s ktorým nám amplifikácia môže pomôcť.

<sup>35</sup> V tomto závere predpokladáme o niečo viac „oboznámeného čitateľa“. Referenčným rámcom je predovšetkým deleuzovské čítanie Foucaulta (viď **Deleuze, G.:** *Foucault*. ([7])).

<sup>36</sup> **Foucault, M.:** *Archeologie vědění*. ([14], 14-15)

Tento systém ekonómie diskurzu (jeho produkcia, obeh, spotreba/funkcia i kontrola) definuje topologický priestor pohybu podľa daných singularít, ktorými sú *výpovede*. Ako vieme, Foucaultova *Archeológia vedenia* stojí a padá na teórii *výpovede*. Vidím dva dôvody, prečo je potrebné zamerať sa na *výpoved'* a *amplifikáciu* spoločne.<sup>37</sup> Tou prvou je ich spoločná spriaznenosť s tým, čo Searle nazýval rečové akty (*speech acts*)<sup>38</sup>; tou druhou je ich multiplicitný charakter.

„*Naše definície skupiny výpovedí alebo i jediné výpovedi tedy zní: jsou to multiplicity*“,<sup>39</sup> píše Deleuze. Podobne by sme mohli ukázať, že amplifikácia je nutne multiplicitou. Prekročením prahu substituovateľnej reverzibilnej amplifikácie k ireverzibilite a otvorenosti sa dostávame do nového rizomatického priestoru multiplicit, kde už neplatí hra originálu a kópie. „*Mnohosti sú rizomatické*“.<sup>40</sup>

Marcelli používa často pojem „inflexia“ (čo znamená „*ohnutie, ohyb, ohýbanie, zahýbanie (...) bod obratu [rovinnej] krivky*“<sup>41</sup>) v súvislosti s amplifikáciou.<sup>42</sup> Tá má nezastupiteľné miesto: „*Inflexia v ireverzibilnej amplifikácii však prináša ozajstnú, t.j. nielen výrazovú, ale aj obsahovú inováciu.*“<sup>43</sup> Nie je to onen záhyb, o ktorom tak rád rozpráva Deleuze? Záhyb a multiplicita (mnohosť) sú neoddeliteľné. Francúzske slovo *le multiplicité* skrýva v sebe ono deleuzovské *le pli* – „záhyb“.<sup>44</sup>

Je potrebné upozorniť, že sa nesnažíme pojmy „výpovede“ a „amplifikácie“ stotožniť. Ireverzibilnej amplifikácii môžeme smelo prisúdiť „nomádskosť“.<sup>45</sup> No nie som si istý, či by to bolo možné vo vzťahu k výpovediam (v tom istom zmysle).

---

<sup>37</sup> Por. (*ibid.*, 139): „*Výpověď před sebou nemá (v jistém smyslu tváří v tvář) korelát – či absenci korelátu – tak jako má (či nemá) tvrzení referent*“. Toto Foucaultovo tvrdenie platí rovnako aj pre amplifikáciu. Reč, ku ktorej sa pripája, je najviac jej komplementom, ale nie korelátom.

<sup>38</sup> Foucault sa najprv v *Archeológii* pokúsi rozlíšiť „výpovede“ a „rečové akty“ (por. *ibid.*, 123, 127-129), neskôr však v korešpondencii so Searlom prizná svoju chybu (por.: **Dreyfus, H.–Rabinow, P.:** *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton, The Harvester Press 1982, str. 42; uvedené podľa **Marcelli, M.:** *Příklad Barthes*. ([45], 139, pozn. 31)). Spriaznenosť s rečovými aktmi konštatuje Marcelli aj pre prípad ireverzibilných amplifikácií (por. *ibid.*, 159).

<sup>39</sup> **Deleuze, G.:** *Foucault*. ([7], 27)

<sup>40</sup> **Deleuze, G. – Guattari, F.:** „Rizoma.“ ([5], 7)

<sup>41</sup> *Slovník cudzích slov* ([54], 401; heslo inflexia)

<sup>42</sup> Por. **Marcelli, M.:** *Příklad Barthes*. ([45], 91, 122, 141, 168, 170 a i.)

<sup>43</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>44</sup> Por. **Deleuze, G. – Guattari, F.:** „Rizoma.“ ([5], 4; pozn. 1)

<sup>45</sup> Por. **Marcelli, M.:** *Příklad Barthes*. ([45], 142): „*[Amplifikácia] nedovoľuje jednoduché a priame subsumovanie jednotlivého pod všeobecné*“. Alebo (*ibid.*, 125): „*Amplifikačné zvýraznenie rytmu neposkytuje nijaké záruky, že po rozložení syntaxe sa objavia obrisy nových usporiadaní.*”

Amplifikácie sú takpovediac „svojoľné“ a nevypočítateľné, zatiaľ čo výpovede sú určované zákonom regularity. Regularita výpovedí podlieha zákonu riedkosti,<sup>46</sup> kým amplifikácie multiplikuju samé seba. Tzn.: súbor výpovedí je konečný a uzavretý,<sup>47</sup> amplifikácia podlieha zákonu otvorenosti vyplývajúceho z jej autoreferenčnej multiplikácie. Nie je teda prínosné hľadať cestu v ich splynutí.

Môžeme ale uvažovať ireverzibilnú amplifikáciu ako funkciu. Ak je regularita výpovedí (tento zákon ich koexistencie) primitívnou funkciou, tak funkcia, ktorá popisuje deriváty primitívnej funkcie a distribuuje výpoveďou emitované singularity<sup>48</sup> do ich korelatívneho a komplementárneho priestoru,<sup>49</sup> je podľa mojej hypotézy táto amplifikačná funkcia. Táto hypotéza je implicitná tej, ktorú predkladám nižšie, v bode 2. To však nevylučuje, že by sme aj pre amplifikácie mohli hľadať ich vlastné regularity.

Mohli by sme skúmať aj odlišnú hypotézu: Výpoveď nie je ani viditeľná, ani skrytá, tvrdí Foucault.<sup>50</sup> Ak je archeológia spôsob, akým je možné izolovať výpovede, ona diagonála roztvorených slov a vecí (Deleuze), mohli by sme povedať, že to, čo je viditeľné, sú amplifikácie, ktoré výpoveď multiplikuju. To je aj dôvod, prečo majú „snovú“ povahu.<sup>51</sup> Ich virtualita sa podobá matematickému vzorcu, ktorý dokáže konečne vyjadriť nekonečné množstvo variácií. (V tomto prípade by boli paralelou rekurzívne, resp. fraktálne funkcie.<sup>52</sup>) Jestvuje tu ale nebezpečenstvo, že by sme sa snažili urobiť z výpovede noematické jadro. Toho sa treba vyvarovať.

## 2. Je tu problém archívu a diagramu:

Hypotéza: Konštitúcia archívu spočíva na jednej strane v teatrálnej, na druhej strane v rétorickej amplifikácii diagramu, produkujúceho zo svojho ne-miesta, z medzery v disjunktnom archíve, viditeľnosti a diskurzivity. Ak by sa ukázala táto hypotéza ako oprávnená, umožnilo by to vysvetliť efekt „prenosu“, ktorý sa

---

<sup>46</sup> Por. **Foucault, M.:** *Archeologie vědění.* ([14], 183-184)

<sup>47</sup> Por. *ibid.*, 69.

<sup>48</sup> Por. **Deleuze, G.:** *Foucault.* ([7], 14): „Výpověď znamená vždy emitování singulárních bodů, distribuovaných v příslušném prostoru.“

<sup>49</sup> *Ibid.*, 18n.

<sup>50</sup> **Foucault, M.:** *Archeologie vědění.* ([14], 168)

<sup>51</sup> **Deleuze, G.:** *Foucault.* ([7], 20)

<sup>52</sup> K výpovedi ako funkcii pozri **Foucault, M.:** *Archeologie vědění.* ([14], 133).



uskutočňuje medzi diagramom a archívom.<sup>53</sup> Zároveň (v teórii amplifikácie) by sme popísali nový prípad *ireverzibilnej amplifikácie komutatívnych polí*.<sup>54</sup>

### 3. Problém univerzality je prednostný:

Jaakko Hintikka pomenoval zásadnú diferenciu v riešení vzťahu jazyka a sveta v súčasnej filozofii. Na jednej strane je to *jazyk ako univerzálne médium*, na druhej strane *jazyk ako kalkul/model*.<sup>55</sup> Marcelli Hintikkovo rozdelenie využije a umiestni Barthesa do tábora jazykových univerzalistov.<sup>56</sup> Podľa univerzalistického chápania jazyka nejestvuje iné spojenie medzi mnou a svetom ako jazyk, z ktorého navyše nemôžem vystúpiť a vidieť ho zvonku.<sup>57</sup> Dva základné dôsledky tohto postoja sú: a) odmietnutie korešpondenčnej teórie pravdy; b) princíp „nevysloviteľnosti sémantiky“. Keďže obe nie sú ničím iným, než to, na čo sme poukazovali vyššie ako „odmietnutie teórie významu“ (vražda referenta), zdá sa, že smelo môžeme vyhlásiť za univerzalistu aj Foucaulta. (Jeho koketérie s Blanchotom, Rousseľom a ďalšími to len potvrdzujú.) Keďže amplifikácia pertraktovaná Marcellim/Barthesom operuje práve v tomto priestore, zdá sa rozumné vyhlásiť, že: (A) Buď Foucault je jazykovým univerzalistom, alebo (ak nie je) (B) amplifikácia nie je viazaná nutne iba na tento priestor. Ak sa odpoveď na obidve tieto tézy ukáže ako záporná, nebude mať zmysel uvažovať amplifikáciu vo vzťahu k Foucaultovi.

---

<sup>53</sup> V prvej časti svojej knihy *Od archívu k diagramu* ([7], 11-68) určuje Deleuze pozíciu diagramu, ktorého opisom sa Foucault zaoberá vo svojich genealógiách (*Dozerat' a trestat', Dejiny sexuality I.*), v medzere/ne-mieste medzi viditeľným a vypovedateľným, ktoré zas vytvárajú archív. Diagram/abstraktný stroj (viď „Panopticon.“ In: **Foucault, M.: Dozerat' a trestat'.** ([18], 200 n.)) je tým, čo Archeológia ešte ticho predpokladá a vyčleňuje negatívne ako „nediskurzívne“ (por. **Foucault, M.: Archeologie vědění.** ([14], 244 n.); tiež **Deleuze, G.: Foucault.** ([7], 60)).

<sup>54</sup> Pre nediskurzívne vyčleňuje Deleuze komplementárny priestor k výpovedným formáciám (por. **Deleuze, G.: Foucault.** ([7], 22)). Ich vzťah nemôže byť žiadnou „symbolickou projekciou“ (por. **Foucault, M.: Archeologie vědění** ([14], 248)), nie je možné redukovat' diskurzívne na nediskurzívne a naopak, neplatí tu zákon substitúcie. Preto musí platiť komutatívny zákon pre dispozitív/archív: Podobne ako  $2+3=5$  a zároveň  $3+2=5$  (komutatívny zákon). Dispozitívy („konkrétne usporiadania“), ktoré sa aktualizujú konkrétnymi diskurzívnymi a nediskurzívnymi praktikami fungujú spoločne, ale nesubstituovateľne. Môžeme začínať analýzu a určovať ich funkčné závislosti prednostne z jednej i druhej strany, ale tak ako 5 nie je analyticky odvoditeľné z „2“, „3“, či „+“ (Kantovo syntetické *a priori*), je dispozitív/archív kvalitou neredukovateľnou na diskurzívne („2“), nediskurzívne („3“), alebo čisto ich funkčné vzťahy („+“).

<sup>55</sup> **Hintikka, J.:** „Současná filozofie a problém pravdy.“ ([35], 39 n.)

<sup>56</sup> **Marcelli, M.: Príklad Barthes.** ([45], 95-96)

<sup>57</sup> Pre „jazyk ako kalkul“ má Hintikka stručné vysvetlenie: „[P]odle něj jsou možné všechny ty věci, o nichž si univerzalista myslí, že jsou nemožné“ (**Hintikka, J.:** „Současná filozofie a problém pravdy.“ ([35], 140)).

Aj to však môže mať háčik: 1. Marcelli sa snaží poukázať na hranicu takéhoto vymedzenia. Upozorňuje, že jazykový univerzalizmus je iba jedným z možných univerzalizmov a zároveň nás pozýva, hľadať možnosti amplifikácie aj mimo jazykového univerza.<sup>58</sup> 2. Foucaultov univerzalizmus by bol skôr pragmatistický, bližší Deleuzovi, než barthesovský/textuálny.<sup>59</sup>

Amplifikácia bola pôvodne rétorickým trópom. Stane sa aj konceptom pre isté „cesty myslenia“? Obzory, ktoré nám otvára, môžu byť skutočne veľké. Teóriu amplifikácie čaká dôležitá úloha: definovať svoje miesto v teórii multiplicity.

---

<sup>58</sup> Por. **Marcelli, M.:** *Príklad Barthes.* ([45], 114-115)

<sup>59</sup> Hintikka priznáva apológiu jazykového univerzalizmu o.i. pragmatistickým predpokladom.

# ARCHEOLOGICKÁ UDALOSŤ

History is the archive, the drawing of what we are and what we are ceasing to be, whilst the current is the sketch of what we are becoming. In the same way, history or the archive is what still separates us from ourselves, whilst the current is the Other with which we are already coinciding.

*Gilles Deleuze, What is a dispositif?*

## I. BURAJOVA INTERPRETÁCIA PROBLÉMU UDALOSTI

Ivan Buraj<sup>1</sup> vysvetľuje problém udalosti v historickej spisbe na probléme interpretácie francúzskej revolúcie resp. osvietenstva. Foucaultov postoj k historickej udalosti, následne k problému continuity či diskontinuity dejín, explikuje cez jeho známy text *Čo je to Osvietenstvo?*<sup>2</sup>. Záver, ku ktorému dospeje, je prekvapujúci: „*Tým by sme chceli čiastočne poopraviť a čiastočne aj vyvrátiť jeden rozšírený mýtus o Foucaultovi (o ktorý sa však sám svojimi myšlienkami a vyjadreniami zaslúžil), že vo svojom ponímaní dejín uznáva výlučne diskontinuity a jedinečnosť udalostí.*“<sup>3</sup> Prekvapivé rozuzlenie, ktorého predohre sa ešte len budeme venovať, by bolo porovnateľné jedine s dedukciou typu: „Úlohu otupeného svedomia môže, podľa Nietzscheho, napraviť iba stomatologický zákrok.“<sup>4</sup>

V prvej časti článku Buraj približuje Foucaultovo zaujatie „mikroudalosťou“, ktoré Foucault traktuje v článku *Návrat Pierra Riviera*.<sup>5</sup> Problém nastáva, keď začne prezentáciu „mikroudalostí“ extrapolovať na Foucaultovo univerzálne chápanie udalosti. Podľa Burajovho vyjadrenia, odvolávajúc sa na Foucaultov článok *Čo je to Osvietenstvo?*, chcel Foucault ukázať, „že aj Kant sa dištancoval od tradičného ponímania udalosti a že aj on bol jasným prívržencom tzv. malých udalostí“.<sup>6</sup> Buraj

---

<sup>1</sup> **Buraj, I.:** „Historická udalosť ako filozofický problém (k Foucaultovmu ponímaniu udalosti).“ ([2])

<sup>2</sup> **Foucault, M.:** „Co je to Osvícenství?“ ([19])

<sup>3</sup> **Buraj, I.:** „Historická udalosť ako filozofický problém...“ ([2], 25)

<sup>4</sup> Por. **Nietzsche, F.:** *Soumrak model.* ([49], 14): „*»Jak mnoho hrýzti mělo dřive svědomí! Jaké dobré zuby mělo! – A dnes? Čeho se nedostává?« – Otázka zubního lékaře.*“ (Průpovědi a šípy 29)

<sup>5</sup> Na Slovensku ani v Čechách nebol tento článok preložený. Buraj používa francúzsky originál *Le retour de Pierre Rivière* z druhého zväzku *Dits et écrits par Michel Foucault.* (Paris 1994)

<sup>6</sup> **Buraj, I.:** „Historická udalosť ako filozofický problém...“ ([2], 22)

tento Foucaultov text číta, „akoby [Foucault] oporu pre svoj osobitý prístup k historickej udalosti hľadal u Kanta”.<sup>7</sup> Vo Foucaultovom texte však o „mikroudalosti“, „malej udalosti“ ani ničom podobnom nie je reč. To, čo Foucaulta zaujalo na Kantovom texte, nie je jeho koncept udalosti, lež spôsob, akým kladie otázku dejinám: „*Otázka, ktorá se podle mého názoru poprvé objevila v tomto Kantově textu, je otázka po přítomnosti, otázka po současnosti (actualité)*.”<sup>8</sup> Buraj sleduje myšlienkovú niť „konceptie udalosti“, pre svoje tvrdenie však neuvádza textovú oporu. Naopak, v ďalšej časti článku, kde sa snaží predviesť Foucaultov postoj k udalosti podľa jeho recepcie Kantovej filozofie dejín, píše a cituje:<sup>9</sup>

Aký postoj tu zaujíma sám Foucault? Ako sa dá usudzovať aspoň podľa komentára ku Kantovej filozofii dejín, Foucault nevnímal udalosť tak kategoricky. Napríklad osvietenstvo chápal nielen ako jedinečnú, epizodickú historickú udalosť, otvárajúcu európsku modernosť, ale aj ako stály, nezvratný proces prejavujúci sa od svojho vzniku až dodnes v dejinách rozumu, vo vývoji racionality a techniky, autonómie a autority vedenia. Skrátka, "je filozofickou otázkou, vpísanou od 18. storočia do nášho myslenia". Preto "zachovajme úctu k tým, ktorí sa snažia, aby bolo opatrované živé a neporušené dedičstvo Aufklärung". To však hneď upresňuje, keď dodáva: "Nevolám po tom, aby sme ochraňovali zostatky Aufklärung, ide tu o samotnú otázku o tejto udalosti a o jej zmysle (...)" Analogicky aj na revolúciu treba pozerat' z oboch uhlov pohľadu súčasne: ako na zlom, prevrat v dejinách a zároveň ako na trvalú hodnotu...

V skutočnosti sa však v preklade, podľa ktorého Buraj cituje (bez bibliografického odkazu), píše:<sup>10</sup>

Dvě otázky „Co je *Aufklärung*? Co je revoluce?“ jsou dvě formy, ve kterých Kant klade otázku po své vlastní přítomnosti. Jsou to otázky, které jak věřím nepřestávají pronásledovat ne-li celou moderní filozofii 19. století, tedy přinejmenším velkou část této filosofie. Zdá se mi proto, že *Aufklärung* jako jedinečná událost, otevírající evropskou modernost, a jako stálý proces, projevující se v dějinách rozumu, ve vývoji a založení forem racionality a techniky, autonomie a autority vědění, pro nás není jednoduše nějakou epizodou v historii idejí. **Je filozofickou otázkou, vepsanou od 18. století do našeho myšlení. Ponechme jejich uctívání ty, kdo se snaží, aby bylo opatrováno živé a neporušené dědictví *Aufklärung*.** Neboť tato úcta je nepochybně tou nejdojemnější zradou. **Nevolám po tom, abychom ochraňovali ostatky *Aufklärung*, jde tu o samotnou otázku po této události a po jejím smyslu (otázku dějinnosti myšlení univerzálního), která by měla přetrvávat v přítomnosti a být opatrována duchem jako to, co musí být myšleno.**

<sup>7</sup> Pozri *ibid.*, 22

<sup>8</sup> Foucault, M.: „Co je to Osvícenství?“ ([19], 228)

<sup>9</sup> Buraj, I.: „Historická udalosť ako filozofický problém...“ ([2], 24)

<sup>10</sup> Foucault, M.: „Co je to Osvícenství?“ ([2], 238; časti citované Burajom zvýraznil M.K.)

1. Buraj chybné preložil časť „*ponechme jejich uctívání ty, kdo se snaží...*“ ako „*zachovajme úctu k tým, ktorí sa snažia...*“. V skutočnosti sa tu nikomu nejde vzdávať úcta. Túto formuláciu môžeme skôr preložiť ako: „ponechajme tých, ktorí sa snažia..., ich uctievaniu“, alebo „ponechajme ich ich uctievaniu, kto sa snaží...“. V každom prípade je uctievanie tým, čo prenechávame druhým. To s úsmevom nazýva „dojemnou zradou“, čo musel Buraj pochopiteľne vynechať, lebo to falzifikuje jeho interpretačný koncept.

2. Vôbec sa tu netraktuje problém „udalostí“. To, čo Foucaulta zaujíma, je *forma*, ktorou sa Kant pýta na vlastnú prítomnosť. Kantovo pýtanie sa nazýva „filosofickou udalosťou“.<sup>11</sup> O tom, že by mal byť Kant „jasným prívržencom tzv. malých udalostí“ nie je v originálnom texte ani zmienka. To, že Foucaulta zaujíma u Kanta kladenie otázky, a nie formulovanie odpovedí, podčiarkuje, keď povie, že nemieni ku Kantovým textom pristupovať „ako k adekvátnemu opisu osvietenstva“ a ani žiaden historik by sa s tým nemohol uspokojiť.<sup>12</sup>

Koniec 18. a začiatok 19. stor. vníma Foucault ako obdobie, kedy sa formu(lu)jú nové praktiky diskurzu i/- moci. Boje, ktoré zvidla tzv. francúzska buržoázia za svoje „slobody“, sú *udalosťou* z nasledujúcich dôvodov:

1. Pohyb, ktorý historik ideí vníma na rovine poznania (*connaissance*) je spôsobený ruptúrou, zmenou všeobecnej tabuľky vedenia (*savoir*). Radikálne a náhle sa mení modus bytia toho, čo je dané skúsenosti. „*Aby sa rozložila pozitivita klasického vedenia a vytvorila sa pozitivita, z ktorej sme nepochybne ešte úplne nevyšli, na to bola potrebná nejaká fundamentálna udalosť, určite jedna z najradikálnejších v západnej kultúre.*“<sup>13</sup> Úloha, ktorá pred nami stojí pri otázke o udalosti *Aufklärung*, ktorá „musí byť myslená“, je úlohou nie vďaka hodnote, ktorú táto udalosť prináša, ale preto, že „sme ešte úplne nevyšli“ z diskurzívnej formácie, ktorá bola vtedy založená, a ktorej spoločne náležime. Našou úlohou nie je opatera, ale prekročenie: „*Hlavný teoretický problém v stávke o privlastnenie osvietenstva je však otázka ako zmeniť prítomnosť,*“ komentuje Mark Poster Foucaultovu recepciu Kanta. Ukazuje, že v skutočnosti má Foucault bližšie k Marxovi ako Kantovi,

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 229.

<sup>12</sup> Por. **Foucault, M.:** „Čo je osvietenstvo?“ ([20], 86) Tento Foucaultov text z *Moc, subjekt a sexualita* nie je identický s textom „Co je to Osvícenství?“ z *Myšlení vnějšku*. Buraj pracuje taktiež s oboma textami.

<sup>13</sup> **Foucault, M.:** *Slová a věci*. ([27], 232, zvýr. M.K.; por. tiež str. 229-232. K otázke Kanta a úlohe jeho *kritiky* v zmene epistemologického poľa pozri najmä str. 254-260.)

a uzatvára: „Okrem toho, obaja, Marx aj Foucault, orientujú, akokoľvek odlišne, úlohu kriticizmu k »pozitívnemu« cieľu transgresie.“<sup>14</sup>

2. „Filosofickou udalosťou“, spôsobenou Kantovým kladením otázky, je nová *výpoveď*, nová diskurzívna línia, ktorá bola skonfigurovaná v týchto historických okolnostiach. Ak sám seba začne Foucault radíť do „kantovskej“ či „kritickej“ tradície, nie je to preto, že by bol býval opravil svoj predchádzajúci postoj. „Ak je Foucault v skutku úplne doma v nejakej tradícii, tak je to v kritickej tradícii Kanta a jeho podnik by mohol byť nazvaný kritické dejiny myslenia.“<sup>15</sup> Oproti Kantovi, ktorý bol traktovaný ešte v *Slovách a veciach*, tu máme kantovskú „diskurzívnu dubletu“. A či Kant sám nepísal o dejinách pýtajúc sa na jej vnútornú účelnosť, teda teleologicky, teda tak, ako Foucault vytrvalo odmietal? Písal a Foucault si je toho vedomý.<sup>16</sup> Nejedná sa tu však o Kanta ako osobu, o Kanta, ktorého intenciu by sme chceli zachytiť. Jedná sa o Kanta ako pomenovanie pre istú diskurzívnu líniu, ktorá vymedzuje typ diskurzivity. Táto diskurzivita, pýtajúca sa na vlastnú prítomnosť, premýšľajúca vlastné podmienky existencie v ich časovosti a aktualite je diskurzívnou dubletou, akýmsi schudobneným príbuzným vládnuceho diskurzu *kritiky* tak, ako o ňom referujú učebnice filosofie. Foucault sám seba do tradície *kritiky* zaradi. Ale je to tradícia, ktorá volá po svojej premene: „Skrátka, ide o to, kritiku rozvíjanú vo forme nevyhnutného obmedzenia [Kantov projekt] premeniť na praktickú kritiku vo forme možného prekračovania hraníc.“<sup>17</sup> A dôvod, prečo Foucault sám seba do tejto „tradície“ zaradi, je tým, čo ho na Kantovi zaujíma: typ diskurzu, ktorý sa objavuje, nie intencia.<sup>18</sup> Z tohto pohľadu je to „filosofická udalosť“. Nik sa nepotrebuje odvolávať na Kanta („lebo už on hovoril“), aby hľadal legitimizáciu vlastného

---

<sup>14</sup> **Poster, M.:** „Foucault, the present and history.“ ([51], 308)

<sup>15</sup> „**Florence, M.:** „Foucault, Michel, 1926-“ ([11], 314) Túto – pre seba typickú seba-interpretáciu – podáva v neskorom období svojho života. Podobne oba texty o osvietenstve spadajú do tohto obdobia a preukazujú líniu myslenia, do ktorej sám seba zaradzoval. V citovanom texte upresňuje, čo má na mysli pod kritickými dejinami myslenia: „Ak je myslením mienený akt, ktorý postuluje subjekt a objekt v ich rozličných možných vzťahoch, tak kritické dejiny myslenia by boli analýzou podmienok, ktorými sa isté vzťahy medzi subjektom a objektom formujú alebo modifikujú, v tom rozsahu, v ktorom sú tieto vzťahy konštitutívne pre možné vedenie.“ (*ibidem*)

<sup>16</sup> Por. **Foucault, M.:** „Co je to Osvícenství?“ ([19], 227)

<sup>17</sup> **Foucault, M.:** „Čo je osvícenstvo?“ ([20], 93)

<sup>18</sup> Foucault sám hovorí, že v archeologických skúmaníach sa nezaujímal o francúzsku revolúciu ako o niečo, čo je k diskurzu vonkajšie, prejavujúce sa svojimi „účinkami“, lež zaujímajú ho ako „súbor transformácií“ v rovine diskurzu samého. (Por. **Foucault, M.:** *Archeologie vědění*. ([14], 264))

postoja. A najmenej by to robil Foucault. Má vlastné ústa. Ak tu už vôbec môže byť reč o „predchodcoch“, tak tým je zaiste Nietzsche.<sup>19</sup>

3. Ak chceme sledovať foucaultovskú myšlienkovú líniu, nemôžeme sa uspokojiť s nazeraním na *Aufklärung* ako na súhrn historických udalostí. To naznačuje Foucault, keď hovorí, že nemá znamenať „epizódu v dejinách ideí“. Isteže zapisovatelia „politických dejín“ uprednostňujú tento pohľad. Nie však Foucault. *Aufklärung* sú boje, ktorých zvädzenie nastolilo nový režim moci/vedenia. Prisudzovať Foucaultovi myšlienku, že na revolúciu sa treba pozerieť ako na trvalú hodnotu, je smiešne. „»Osvietenstvo«, ktoré objavilo slobody, vynašlo aj disciplíny“,<sup>20</sup> píše Foucault. Je pochopiteľné, že nik nebude chcieť zanechávať ako hodnotu to, od čoho sa vo všetkých svojich ostatných vyjadreniach snaží oslobodiť. Lebo to, že ide Foucaultovi „o otázku samu“, ho oprávňuje pýtať sa, čo také by malo zaväzovať k opatrovaniu dedičstva<sup>21</sup> (?); prečo by historikova otázka nemohla byť položená *proti* dejinám?

Celú túto nepríjemnú kritiku by sme vari mohli aj obísť, ak by sa Buraj nebol snažil rozšíriť svoju obhajobu „Foucaultovho ponímania udalosti“ aj na archeológiu. Píše: „[J]eho »archeológia« je metódou opisu diskurzívnych udalostí, resp. opisu výpovedí o týchto udalostiach tak, ako boli uchované v pamäti (...)“<sup>22</sup> Takouto cestou by sme navracali Foucaulta „antropologickému spánku“. Nešťastnosť tejto formulácie vyplynie – pevne veríme – z nasledujúceho, pre nás relevantného výkladu ponímania udalosti.

## II. KONTEXTY

Vo francúzskej historiografii 60.-tych a 70.-tych rokov má kritika „udalostných dejín“ (*l'histoire événementielle*) popredné miesto.<sup>23</sup> Ochránci udalostných dejín sa zväčša považovali za humanistov, ktorí využívali všetky dostupné hermeneutické prostriedky v nadväznosti na prácu s *dokumentom* – s historikovým východiskom,

<sup>19</sup> Por. napr. Nietzsche, F.: *Tak pravil Zarathustra*. „O veľkých událostech“ ([50], 118-121)

<sup>20</sup> Foucault, M.: *Dozerat' a trestat'*. ([18], 222)

<sup>21</sup> Por. Foucault, M.: „Čo je osvietenstvo?“ ([20], 96): „Neviem, či táto kritická práca ešte aj dnes predpokladá vieru v osvietenstvo.“

<sup>22</sup> Buraj, I.: „Historická udalosť ako filozofický problém...“ ([2], 26)

<sup>23</sup> V tejto rozsiahlej diskusii má kľúčové miesto slávna práca Raymonda Arona *Introduction à la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938), v ktorej sproblematizoval chápanie minulosti ako toho, „čo sa skutočne stalo“ a vyhlásil „rozplynutie predmetu“ historikov.

s touto zapísanou pamäťou.<sup>24</sup> V humanistickej historiografii je všeobecne prijímaný prirodzený predpoklad, že udalosť spôsobuje alebo podstupuje jedinec. Za „udalosť“, ktorá vzbudila verejné prepuknutie debaty o udalostnom či ne-udalostnom charaktere dejín sa považuje dielo Fernanda Braudela *Stredomorie a stredomorský svet v dobe Filipa II.*<sup>25</sup> Pod individuálnym časom sa rozprestiera svet iných rytmov, ktorých históriu nazval Braudel „dejiny dlhého trvania“ (*histoire de longue durée*). Časom ich trvania už nie je krátky a rýchly ľudský čas, lež pomalší, geografický. V týchto dlhodobých cykloch sú vojny, politika či zemetrasenia iba príhody, pri ktorých hospodársky a sociálny život napreduje svojim vlastným tempom. Škola *Annales* predstavila neskôr ešte niekoľko noviniek: seriálne dejiny (Pierre Chaunu), dejiny mentalít (Jacques Le Goff). Každý z týchto konceptov prichádza s kritikou tradičného chápania udalosti, resp. s vlastnou, alternatívnou koncepciou.

Hoci bol Braudel kritický voči Lévi-Straussovmu modelu dejín, patria štrukturalisti k tým, ktorí zradikalizovali tábor prívržencov ne-udalostných dejín. Štruktúrna klasifikácia, ktorá chce byť odtlačkom všetkých možných stavov systému, potláča kontingenciu historickej udalosti svojim nárokom na inteligibilitu. Lévi-Strauss vidí možnosti histórie trochu inak a jeho jemné rozlíšenie etnológie a histórie nedáva udalostným dejinám priechod: „[Z]ásadný rozdiel medzi nimi [etnológiou a históriou] nespočíva ani v predmete, ani v celi, ba ani v metóde. (...) Líšia sa však predovšetkým výberom komplementárnych perspektív: história organizuje svoje údaje vo vzťahu k vedomým prejavom sociálneho života, etnológia vo vzťahu k jeho nevedomým podmienkam.“<sup>26</sup>

(Ak je naozaj človek nositeľom udalosti a etnológia skúma „skôr invarianty štruktúr než následnosť udalostí“<sup>27</sup>, potom nečudo, že etnológia patrí medzi tie vedy, ktoré „rozpúšťajú človeka“...)

V jednom rozhovore pripomínajú Foucaultovi spolubesedníci vystúpenie troch význačných antropológov, ktorí sa snažili vyostriť diádu štruktúra/udalosť na spôsob

---

<sup>24</sup> Henri-Irénée Marrou (*De la connaissance historique* (1954)) v nadväznosti na R. Arona skritizoval tento metodologický predpoklad o primárnom postavení dokumentu a tvrdí, že logickú prioritu má otázka kladená historikom.

<sup>25</sup> Braudel, F.: *Le Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris 1949.

<sup>26</sup> Lévi-Strauss, C.: *Štruktúrna antropológia*. ([41], 31-32) Prisudzovať však Lévi-Straussovi, že je nepriateľský k histórii, je nespravodlivé. K tomu pozri napr.: Lévi-Strauss, C.: *Chvála antropológie*. ([39], 64 n.)

<sup>27</sup> Foucault, M.: *Slová a veci*. ([27], 382)



rozdielu medzi mysliteľným (štruktúrou) a nemysliteľným, iracionálnym (udalosťou), ktorá patrí doméne „absolútnej kontingencie“ a nemôže vstupovať do štrukturalistických analýz. Ich snahu nazvali výstižne „*produktom istej antropológie*.“<sup>28</sup> Foucault (v snahe uniknúť „antropologickému spánku“) venuje úvod *Archeológie vedenia* oslabeniu protikladu „dejín“ a „štruktúry“. Toho, čo býva predstavované ako udalostné respektíve ne-udalostné dejiny *par excellence*. Foucault však spriada svoju *intrigue* iným spôsobom. Nie je jeho zámerom priamo vstupovať do „sporu o štruktúru“ (ako protikladu nastávania).<sup>29</sup> Lebo na druhej strane, sú to práve kontinuálne dejiny – „nepostrádateľný korelát k zakladajúcej funkcii subjektu“<sup>30</sup> –, namýšľajúce si, že práve ony rozprávajú príbehy dôležitých udalostí a zabráňujú tak „vpádu udalosti skutočnej“! Presne to pomenúva Georges Canguilhem: „*Navzdory tomu, čo tvrdí väčšina Foucaultových kritikov, termín »archeológia« hovorí presne to, čo chce, aby hovoril. Je podmienkou inej histórie, v ktorej je pojem udalosti ponechaný, avšak v ktorej udalosti zasahujú koncepty a nie ľudí.*“<sup>31</sup>

To dovoľuje Foucaultovi povedať v spomínanom rozhovore: „*V tomto zmysle, neviem, kto by mohol byť viac anti-štrukturalistický, než ja.*“<sup>32</sup> Hneď v ďalšom kroku však upozorní, že by sme sa mali vyhnúť aj opačnému extrém, a síce snahe situovať všetko na jedinú rovinu udalostí. Máme si uvedomiť, že jestvuje „*celý rád rovín rozličných typov udalostí, odlišujúcich sa v amplitúde, chronologickom rozsahu a schopnosti produkovať následky.*“<sup>33</sup>

Je možné, že „ne-udalost“ v diskurze humanistov znamená (v tom našom) iba udalosť inú. U Foucaulta môžeme hovoriť dokonca hneď o niekoľkonásobnom pojme udalosti. Kritika Burajovej interpretácie problému udalosti už minimálne naznačila rôzne typy udalostí: udalosť ako „historická okolnosť“ (*Aufklärung*), udalosť ako istá

<sup>28</sup> **Foucault, M.:** „Truth and Power.“ ([30], 55)

<sup>29</sup> Por. **Foucault, M.:** *Archeologie vědění*. ([14], 28-29)

<sup>30</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>31</sup> **Canguilhem, G.:** „The death of man, or exhaustion of the cogito.“ ([3], 79) Canguilhem je považovaný za nestora francúzskej filosofie vedy. Bol Bachelardovým nástupcom a Foucaultovým učiteľom. Jeho tvrdenie o udalosti zasahujúcej koncepty má svojský kontext: Canguilhem totiž rozlišuje medzi teóriou a konceptom. Koncepty sú podľa neho „teoreticky polyvalentné“, poskytujú predbežné porozumenie empirickým dátam. V tomto konceptuálnom rámci sú formulované vedecké otázky, na ktoré sa snažia odpovedať konkurujúce si teórie. Mnohí interpreti preto zaraďujú prvé Foucaultove diela medzi „dejiny konceptov“, ktoré jeho mentor presadzoval.

<sup>32</sup> **Foucault, M.:** „Truth and Power.“ ([30], 56)

<sup>33</sup> *Ibid.*

zmena stavu, pomeru síl, ruptúra/zlom, alebo ako výpoveď/diskurzívna udalosť („filosofická udalosť“). Nateraz sa však chceme sústrediť na jediný pojem – udalosť archeologickú –, aby nám toto tematické oklieštenie poskytlo viac presnosti v riešení.

### III. MYSLEŤ UDALOSŤ

Foucaultova slávna formulácia *epistém* ako disparátnych poriadkov vedenia sa zakladá na myšlienke archeologickej udalosti: Výklad v *Slovách a veciach* otvára tým, že archeologické hľadanie ukazuje v dejinách západného vedenia dva zlomy. Jeden sa udial okolo polovice 17. storočia a otvára klasické obdobie. Druhý na počiatku 19. storočia. Ten otvára moderný vek, je to „*prah našej súčasnosti*“. Dvakrát v novodobých dejinách sa zmenil spôsob, akým poriadkom *je* naše myslenie usmerňované.<sup>34</sup>

Diskontinuitu konštatuje Foucault ako *fakt*. „[O]bčas nejaká kultúra za niekoľko rokov prestane myslieť tak, ako to robila dovtedy, a začne myslieť inak a o inom.“<sup>35</sup> Diskontinuita v dejinách vedenia teda určuje, že to nie je len odlišnosť spôsobu, akým sa premýšľajú napr. tradované problémy, ale že diskurz (ako to bude formulované neskôr v *Archeológii vedenia*) formuluje vlastné (diskurzívne) objekty. V dejinách vedenia nejestvuje nielen linearita, ale ani kumulativita. Spôsob formulácie je neoddeliteľný od „vecí“, o ktorej hovorí. Poriadok slov a poriadok vecí sa zvláštnym spôsobom premiešavajú. Sú na seba neredukovateľné, jedno druhým nevyčerpatel'né, odkázané však na seba v spoločnom režime poriadku.

Pre tento fakt, že jestvujú diskontinuity v dejinách vedenia, nehľadá Foucault náležité vysvetlenie: „*Uspokojme sa zatiaľ s tým, že diskontinuity prijmeme v empirickom, zrejmom a zároveň temnom poriadku, v akom sa nám ponúkajú.*“<sup>36</sup> Odmietá hľadať ich príčinu. Odmietá odpovedať na hypotetické otázky o tom, kde poriadok pramení a aký je jeho princíp premeny, čo spôsobuje jeho objavenie sa i jeho rozpad. Správa sa ako „šťastný pozitivista“.

---

<sup>34</sup> Por. Foucault, M.: *Slová a veci*. ([27], 14)

<sup>35</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 65.

*Epistéma*, určujúca podmienky umožňujúce vedenie, môže byť v danom momente v jednej kultúre iba jediná.<sup>37</sup> Poskytuje „*podmienky možnosti foriem vedenia v danej epoche*.“<sup>38</sup> Diskontinuita znamená zmenu modu bytia pozitív, odklon jedných pozitív od druhých. Nové stretnutie pozitív<sup>39</sup> sa udeje v novom priestore, v novom poriadku. Vedeniu sa takto stávajú prístupné nové/iné súcna.<sup>40</sup> Archeológia nie je nič iné ako opis týchto skutočností. Archeológia vedenia analyzuje prielom, ktorý sa šíri po celej viditeľnej ploche vedenia, sleduje tento zlom krok za krokom. Nevie odpovedať na otázku „prečo?“. Už v prvej štúdií diplomovej práce sme povedali, že archeológia ne-re-presentuje vedenie danej epochy, ale že je v prvom rade opisom a v tomto opise sa vyčerpáva. Archeológia nevysvetľuje. Jej úlohou je podať opis zmien konfigurácií vlastných každej pozitívite; opíše všeobecný priestor vedenia a režim, v ktorom a podľa ktorého je vedenia organizované.<sup>41</sup> Udalosť, ktorou je tento prielom, sa netýka spôsobu poznávania či zmien racionalizácie predmetov, na ktoré sa poznanie zameriava, ale premenou samých daností, pozitív, ktoré sa skúsenosti ponúkajú ako objekty poznania.

Prielom, ktorý sa udeje v priestore vedenia nazýva Foucault „fundamentálnou udalosťou“, „archeologickou udalosťou“, „hlbinnou udalosťou“, alebo „archeologickým prevratom“.<sup>42</sup> Každé myslenie je priamo dostupné principiálne iba v živle vlastného poriadku vedenia. Ku klasickému mysleniu sme stratili bezprostredný prístup. Nie je to náš predchodca, z ktorého sme nazhromaždili sumu poznania, ktorú by sme ďalej rozvíjali. Je to náš predchodca iba chronologicky a mohol by byť aj iný.

Premýšľať „udalosť“ – to by mal byť prvotný počin každého historika. Paul Veyne, skôr než začne problematizovať udalosť, načrtáva jej bežné chápanie v diferencii k fyzikálnemu faktú. Keď skúmame magnet, ktorý priťahuje železo (spríkladňuje Veyne), skúmame ho ako fenomén, v ktorom hľadáme stály invariant.

---

<sup>37</sup> Por. *ibid.*, 181.

<sup>38</sup> **Machado, R.:** „Archaeology and epistemology.“ ([42], 14)

<sup>39</sup> Pozitivy sú tým, čo je skúsenosťou považované za dané, danosť. Avšak každá epistéma určuje svoj vlastný poriadok bytia empirického. Každá pozitivy musí byť umožnená poriadkom vedenia.

<sup>40</sup> Por. **Foucault, M.:** *Slová a veci*. ([27], 229)

<sup>41</sup> Por. *ibid.*, 230.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 232, 244, 250, 292.

Takto pristupujeme k fyzikálnym faktom. Udalosti sú fakty, ktoré považujeme za jednotliviny. Invariant je možné hľadať iba v „udalostiach“, ktoré majú repetitívny charakter. História rozpráva o udalostiach. O tých, ktoré majú charakter jedinečnosti a neopakovateľnosti. A historici, ako ich poznáme, rozprávajú o udalostiach, ktorých aktérom je človek. To všetko sú zatiaľ temer truizmy.

Veyne sa k svojej pointe dostáva po priamej ceste: udalosti, ktoré skúmajú historici, sú poznávané prostredníctvom stôp – dokumenty, svedectvá. Ontologicky však podľa neho nejestvuje žiadna privilegovaná sféra *historického*. Udalosťou nie je iba to, čo ešte nebolo za udalosť uznané, ale môže byť. Nejestvuje a priori historické a nehistorické. Udalosť nie je súcno, stály objekt ani substancia. Udalosti majú zmysel iba v sérii. Každý fakt nadobúda zmysel iba v *zápletke (intrigue)*. História je narácia svojho druhu, ktorá organizuje udalosti podľa zápletky, odkazujúcej k nekonečnému počtu zápletiek.<sup>43</sup>

Štruktúrna antropológia, hráč na ihrisku semiológie, predpokladá, že všetky javy, o ktoré sa zaujíma, majú povahu znakov. Predmetom skúmania, ktoré im poskytuje realita, prisudzuje symbolickú povahu a tieto symbolické predmety organizuje do synchronnej tabuľky. Lévi-Strauss rozlišuje medzi rádom štruktúry a rádom udalosti.<sup>44</sup> Organizácia symbolických predmetov do synchronnej tabuľky predstavuje štruktúry, zatiaľ čo „rádom udalostí“ rozumie to, čím sa zaoberajú historici. Udalosť, ak o nej vôbec hovorí antropológ, je repetitívna.<sup>45</sup> Tá historikova je jedinečná. Štrukturalista neusporadúva udalosti do radu, ako to robí historik, ale do *trsov*.<sup>46</sup>

Ukazuje sa, že spor medzi udalostnými a neudalostnými dejinami spočíva v uznaní alebo neuznaní premisy, že človek je agensom historickej udalosti. Ako poukázal Veyne, historici boli presvedčení, že jestvuje ontologicky privilegovaná rovina

---

<sup>43</sup> K Veynovmu výkladu udalosti pozri **Veyne, P.:** *Ako písať o dejinách*. ([57], 7-35)

<sup>44</sup> Pozri **Lévi-Strauss, C.:** *Chvála antropológie*. ([39], 66 n.)

<sup>45</sup> Ten istý *typ* udalosti môže byť použitý viackrát (napr. v rôznych verziách mýtu) a vysvetľovať odlišné deje. A vice versa: Ak budú rovnaký *typ* dejov vysvetľovať odlišné udalosti, bude sa jednať o štruktúrne identické prvky. Pozri **Lévi-Strauss, C.:** *Mýtus a význam*. ([40], 41 n.)

<sup>46</sup> *Ibid.*, 47-48. Metafora trsu slúži Lévi-Straussovi na to, aby upozornil, že kým tradičné (naše) čítanie postupuje zľava doprava, riadok za riadkom (a takto lineárne konštruujeme aj historické rozprávania), čítanie mýtu si vyžaduje čítať nielen po horizontálnej línii, ale aj po vertikálnej, na ktorej usporadúvame zväzky udalostí na základe ich štruktúrnej identity (plnia rovnakú funkciu vzhľadom na konštrukciu príbehu mýtu). Mýtus preto čítame skôr ako orchestrálnu partitúru, než román. (Pozri ďalej **Lévi-Strauss, C.:** *Štruktúrna antropológia*. ([41], 222-225))

historického. Celý jeho podnik môžeme charakterizovať ako pokus preukázať epistemologickú nemožnosť takéhoto predpokladu. Pre udalosti je rozhodujúca zápleтка príbehu, ktorý chce byť vyrozprávaný. A nejedná sa iba o výber udalostí, ale sujet sám diktuje, čo bude a čo nebude za udalosť považované. V perspektíve politických dejín sa stal človek „prirodzeným“ agensom každej novej udalosti, ktorá v tejto perspektíve mohla byť za udalosť považovaná. Z tohto pohľadu nemusíme celú diskusiu o udalostnom a neudalostnom charaktere dejín vidieť až tak vážne, ak uznáme status udalostiam, ktorých pôvodcami sú „neľudské entity“.

#### IV. ARCHEOLOGICKÁ UDALOSŤ V *DEJINÁCH ŠIALENSTVA*

Ak chce Foucault sledovať, ako sa ustanovuje moderná skúsenosť šialenstva, budú v tomto príbehu vystupovať dve udalosti: tzv. „veľké uväznenie“ (1657) a „oslobodenie z pút v Bicêtre“ (1794), t.j. (Tuke-)Pinelova reforma a zrod útulkov.<sup>47</sup> (Aspoň tak to načrtáva v predhovore.) Tieto dve udalosti premenia nediferencovanú skúsenosť stredoveku, ktorá so šialenstvom viedla dialóg, na moderný, vylučujúci, vedecký monológ o šialenstve.

Na tomto mieste nás nebude zaujímať Foucaultom vykreslený príbeh dejín šialenstva. Nie sme jeho posudzovatelia, ale výskumníci. Opíšme len štruktúru toho, čo nazýva „udalosťou“:

Keď dochádza k „veľkému uväzneniu“, k rozsiahlej internácii inštitucionálne posvätenej Všeobecným špitálom (*Hôpital Général*), je to podľa Foucaulta, zásadná vec v skúsenosti a vzťahu spoločnosti k šialenstvu. Internácia je inštitucionálny vynález, píše Foucault. Šialenstvo tu stráca svoju „slobodu“ z dôb renesancie. Je jej vyčlenený sociálny priestor. *Kráľ Lear* či *Don Quijote* prestali byť možnými. S pomäťnými je nakladané podľa morálnych a ekonomických imperatívov. Na prvý pohľad sa zdá, že jediné, čo vyčleňuje blázna od bedárov, tulákov a povaľáčov, s ktorými sú internovaní, je ich neschopnosť pracovať. Foucaultov pohľad však smeruje inam: „*Obecný postoj vŕči ne-rozumu má v prípade šílenství (...) jakousi speciální formu.*“<sup>48</sup> Postupne sa najvyhranenejšie formy šialenstva začnú prepájať s animalitou človeka. Nie je vnímaná ako „choroba“. Ešte nie. Iba Rozum takto

<sup>47</sup> Pozri Foucault, M.: *Dějiny šílenství*. „Předmluva“ ([17], 3-5)

<sup>48</sup> Foucault, M.: *Dějiny šílenství*. ([17], 48)

odvrhuje túto formu Ne-rozumu, s ktorou bol až doteraz nerozlíšiteľne prepletený. Pomätený podlieha drezúre, je súdom morálky. Šialenstvo je vydelené do oblasti ne-rozumu, je vydelené priestorovo i sociálne. Vydeľuje sa spolu s praktikami, ktoré s ním nakladajú a určujú tak jeho „povahu“. Zatiaľ však zostáva nediferencovanou skúsenosťou nerozumu.

Táto skúsenosť sa začne diferencovať v druhej veľkej udalosti, ktorá určí miesto šialenstva až do skúsenosti dnešnej. Ne-rozum, „domnelo ukrytý hlboko v priestore internácie“, sa vracia k reči. „*Osvícenský rozum jako by náhle opět připustil, že mezi ním a figurami ne-rozumu existuje něco příbuzného, jakýsi vztah, jistá kvazi-podobnost.*“<sup>49</sup> Šialenstvo a ne-rozum začínajú preto vzbudzovať strach. Svojím miestom v sociálnej a imaginatívnej štruktúre osvietenскеj skúsenosti zaujmú miesto, ktoré kedysi zastávala lepra. Sociálne zmeny sa dejú na pozadí imaginatívneho kontextu, ktorý je konštitutívny pre osvietenскую skúsenosť ne-rozumu. Skúsenosť, ktorá – podľa Foucaulta – *určovala* praktiky internácie. Od polovice osemnásteho storočia sa začína skúsenosť šialenstva a ne-rozumu diferencovať. Ne-rozum, to je kontrapunkt sveta, číhajúce nebezpečie, ktoré môže postihnúť každého rozumného. Jeho čas sa navracia k stredovekej a renesančnej fantasknej skúsenosti, ktorá fascinovane priťahuje i odpudzuje. Šialenstvo sa začína profilovať vlastným smerom, stáva sa súčasťou pozitivistického veku. S novou skúsenosťou šialenstva vyvstáva nový rád pojmov. Vydelilo sa z krajiny ne-rozumu, kde šialenstvo patrilo do rádu prehrešku-previnilosti-animality-večného pádu a utkáva sa do novej siete, nového rádu, ktorý už nie je rádom pádu či prírody.

Éra internácie sa končí. Radikalizuje sa požiadavka vyčleniť od šialencov, slabomyseľných a iných súdne postihnutých previnilcov od internovaných za morálne prehrešky i zločiny. Šialenstvo, to je odcudzenosť, ktorého prítomnosť je trestom aj pre ostatných internovaných. Tuke v Anglicku a Pinel vo Francúzsku oslobodzujú šialenca zo železných okov. Dejiny ich oslavujú ako humanizátorov. Foucaultov jazyk je však voči obom nezmieriteľný: „*Tuke ve skutečnosti vytvořil útulek, v němž nahradil svobodný teror šílenství bezvýhodnou úzkostí z odpovědnosti; strach už nevládne z druhé strany mříže, ale přímo v hradbách vědomí.*“<sup>50</sup> Rovnako nezmieriteľný je k Pinelovi: „*Útulek pozitivistického věku, za jehož vybudování je oslavován Pinel, není svobodná oblast pozorování, diagnostiky a léčby; je to soudní*

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, 121.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 153-154.

*prostor, kde se obžalováva, soudí a odsuzuje (...) Útulek šílenství trestá (...) Ocitlo se nadlouho (...) ve vězení morálky.*"<sup>51</sup>

Foucault tvrdí, že najdôležitejšou štruktúrou vo svete útulku bola „apoteóza postavy lekára“. Práve tá nastolila nový vzťah medzi šílenstvom a lekárskeým myslením a určila povahu celej dnešnej skúsenosti šílenstva. S postavou lekára sa ruší zmysel internácie. Na svet prichádza „mentálna choroba“. Pozitivismus to nazval objektivitou, Foucault to nazýva ovládnutím. Ne-rozum stratil na svojej hrozivosti práve vtedy, keď sa šílenstvo ocitlo v „odťažitom poli objektivitý“, keď bolo ovládnuté. Foucault je presvedčený, že štruktúra tohto poľa, spolu s liečiteľskou mocou lekára, je „*jakýmsi zväčnením magického rádu (...) založeným na pôvodne prúhledné a jasné praxi mravní nápravy*“.<sup>52</sup> Pôvodný zmysel tejto štruktúry je už dávno zabudnutý, ale funguje ďalej. Je to forma, ktorou nakladáme so šílenstvom. Je súčasťou dnešnej skúsenosti šílenstva.

Čitateľ znalý pramenného textu by nám mohol vytýkať, že našim prerozprávaním odnímame Foucaultovmu príbehu patinu „histórie“ i celý súbor analýz odborných problémov. A bude v práve. Kde sú historické dokumenty, na ktoré sa odvoláva? Kde sú dokumenty, výnosy a *udalosti*, ktorými historik dokladá svoje tvrdenia a bez tejto opory sú vlastne nezmyselné? A vôbec: kam sa podeli kľúčové *udalosti* rokov 1657 a 1794, ktoré sú ohlasované úvodom?

Kľúčom pre pochopenie štruktúry *udalosti* je práve rozptýlenosť a neprítomnosť týchto *dátumov*, ktoré Foucault ešte v Predhovore spomína. Prečo má byť tak zlomovou *udalosťou* rok 1657, „vznik Všeobecného špitála“, ako to datuje Foucault úvodom? Prečo by to nemal byť rok 1656, v ktorom vyšiel dekrét o jeho založení? Alebo sa jedná o začiatok „veľkého uväznenia“? Možno, čo sa týka rozmachu i aktivity Všeobecného špitála. Avšak prečo nedatovať túto „*udalosť*“ vznikom prvých internačných zariadení, ktorých existenciu sám Foucault vystopuje už skôr?<sup>53</sup>

Ešte horšie je naložené s rokom 1794. „Oslobodenie z pút.“ Tak zlomová *udalosť* pre historika! Tento rok sa explicitne nezmieni v celej knihe už ani raz. Foucault síce

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, 169. Pre to, čo sledujeme našim výkladom, hrajú konkrétne počiny tzv. reformátorov iba podružnú rolu. Preto sa nezdržíme ich popisom. K Tukeovi a Pinelovi pozri bližšie kapitolu „Zrodenie útulku“ v *Dejinách šílenstva* ([17], 150-175).

<sup>52</sup> *Ibid.*, 173.

<sup>53</sup> Vo Francúzsku Lyon (1612), v Nemecku Hamburg (1620), v Anglicku výnos dožadujúci sa internačných zariadení už z roku 1575. (Por. *ibid.*, 33-34)

dôsledne opíše Tukeovu i Pinelovu činnosť, ale nezabudne dodať: „*Lékař přišel, až když byl imaginární zvrát dokonán...*“<sup>54</sup> Tak je alebo nie je „oslobodenie“, ktoré vykonali lekári takým závažným zvratom v dejinách?

Táto trhlina v *Dejinách šialenstva*, ktorú tu vyostrujeme až do jej najkrajnejšej podoby, je len iluzórna. Foucaultove „udalosti“, ktoré vo svojich dejinách stopuje, sa netýkajú letopočtu. Sú to udalosti difúzne a disperzné.

V jednom liste Foucault načrtáva základnú premisu svojho (vtedy ešte nedokončeného) projektu *Dejín šialenstva*. Jeho zámerom nie je napísať dejiny vývoja psychiatrickej vedy, „*ale spíš dějiny sociálního, mravního a imaginativního kontextu, v němž se psychiatrie rozvinula. Zdá se mi totiž, že až do 19. století, ne-li až dodnes, žádné objektivní poznání šílenství neexistuje, že jde jen o formulování určité (mravní, sociální atd.) zkušenosti iracionality v termínech vědecké analogie.*“<sup>55</sup> Práve túto otázku „skúsenosti“ a jej transformácie častokrát pripomína, ale častokrát v záľahе analýz aj zaniká. Lenže dve *udalosti*, ktorých príbeh *Dejiny šialenstva* rozprávajú, sa týkajú práve „skúsenosti“, skúsenosti ne-rozumu a šialenstva a jej transformácií.<sup>56</sup>

Aj keď sú tieto udalosti *historické* (lebo *historické* je všetko, hovorí Veyne), nejestvuje *dokument*, ktorý by ich „zakladal“. Jestvuje bezpočetné množstvo dokumentov, ktoré „udalosť“ „potvrdzujú“, i keď žiadna o nej nehovorí. „Udalosť“ je dokonca taká pevná, tak jasná ako žiaden fakt, ktorý môžeme vyčítať z dokumentov. Je to udalosť *istá*, lebo jej skutočnosť nevlastnila ľudská pamäť či myseľ. Skôr naopak. To ona je vlastníkom mysle. Príbeh šialenstva, ktorý sme načrtli, nie je iba o všetkých tých vyhláseniach, rádových článkoch a predpisoch, kráľovských nariadeniach a inštitucionálnych praktikách. Je o stabilných, relatívne konštantných formách vnímania, v dejinách ktorých je udalosťou ich radikálna premena. Premena, ktorá ich zasiahne vo všetkých úrovniach a na všetkých rovinách. Táto premena nemá svoj dátum, iba šírenie – skôr náhle ako postupné. Je to „udalosť“, ktorá nemá svoje

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, 124.

<sup>55</sup> List uppsalskému profesorovi Stirnovi Lindrothovi zo dňa 10. augusta 1957. Cit. podľa **Eribon, D.:** *Michel Foucault*. ([12], 102)

<sup>56</sup> Pôvodným názvom tohto diela, ktoré Foucault predkladal ako svoju dizertáciu bolo *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique* (*Šialenstvo a ne-rozum: Dejiny šialenstva v klasickej dobe*). Vyšla v nakladateľstve Plon roku 1961. Ako *Dejiny šialenstva v klasickej dobe* vychádza v druhom vydaní už v Gallimardovi roku 1972 a v roku 1976 bez rozsiahlych dodatkov. Český preklad je urobený z gallimardovského vydania z roku 1993, značne skráteného po vzore amerického vydania (*Madness and Civilisation*. Pantheon 1965). Z gallimardovských vydaní a tým aj z prekladov vypadol z názvu tak dôležitý dôraz na „šialenstvo a ne-rozum“.



jadro, nemá formulku, ktorou by sa dala zhrnúť, nemá mysliteľa, ktorý by ju bol mohol vyjadriť, nemôže byť teda Počiatkom. (Ešte raz: je to udalosť difúzna a disperzná.) Napriek tomu je všadeprítomná. Svedčia o nej tisícky stránok veľkých diel i bezvýznamných zdrapov. Nie *je* tak ako *je* udalosť, že sa narodil Colbert. Má tisíc príznakov, ale ani jediný znak. Mohli by sme túto archeologickú udalosť nazvať aj – *symptomatickou udalosťou*. Samozrejme ironicky. Alebo aj úplne vážne, ak sa odvážime myslieť rýdzi symptóm, ktorý vždy mieri k tomu, o čom chce vypovedať, ale nemá hlas; mieri k tomu, čo chce vidieť, ale nemá oči; symptóm, ktorý nie je znakom a preto nikdy nedosiahne svoje označované.

(Internácia, „veľké uväznenie“ zmenilo formy vnímania/skúsenosti, keď došlo k striktnému oddeleniu rozumu a ne-rozumu. Menia sa ešte raz, keď osvietený rozum vyčlení šialenstvo a predá ho pozitívnej vede. Pre Foucaulta to vôbec nie je iba otázka akýchsi morálnych predsudkov „objektívnej vedy“. Je to spôsob, akým kultúra zakúša seba samú. Je to spôsob, akým dospieva k svojej identite prostredníctvom exklúzie Iného. „Spomíname si na tých, ktorí k nám prehovárajú svojim mlčaním a ktorí sú cenou za istotu pre to, čím sme?“)

## V. GUTTINGOV SPOR O DEJINY ŠIALENSTVA

Gary Gutting vo svojej štúdií *Foucault a dejiny šialenstva*<sup>57</sup> tematizuje kritické stanoviská „tradičných“ historikov voči dejinám Foucaultovho typu. Ukazuje sa, že problém udalosti hrá v jeho vysvetleniach rolu „kameňa úrazu“. Jedna z najzávažnejších kritik vzišla z pera Roya Portera a Gutting nás o celej „kauze“ podrobne informuje:

Porter prostredníctvom vlastnej historickej analýzy problematizuje Foucaultove závery ohľadom povahy klasického veku vo vzťahu k šialenstvu. Foucault skonštatoval, že internácia šialenca bolo širokým západoeurópskym fenoménom zasahujúcim Francúzsko, Nemecko, Anglicko, Španielsko aj Taliansko. Porter oponuje empirickými štúdiami anglických regiónov, ktoré ukazujú, že až do začiatku 19. stor. bolo v Anglicku internovaných nie viac ako 10.000 ľudí v porovnaní so 100.000 internovaných do roku 1900, čo nekoreluje s Foucaultovými časovými súradnicami. Porter tak isto odmieta Foucaultove tézy ohľadom osvietenскеj

<sup>57</sup> Gutting, G.: „Foucault and the history of madness.“ ([32])

skúsenosti šialenstva. Podľa Foucaulta bolo šialenstvo spolu s ďalšími formami ne-rozumu odmietnuté z pozície buržoáznej morálky, v ktorej práca zastávala centrálnu úlohu a preto „liečba“ v internačných ústavoch pozostávala zo zapájania do pracovnej činnosti – z morálnych/principiálnych a nie ekonomických dôvodov. A ďalej: podľa Foucaulta bola dištinktívnym rysom šialeného (v rámci ne-rozumu) jeho animalita, kladená do opozície voči ľudskej doméne rozumu. Porter oponuje, že v anglických podmienkach nedominuje diskurzu osemnásteho storočia dvojica duševného zdravia a práce, šialenstva a lenivosti. Oproti Foucaultovmu vykresleniu spojenia animality a šialeného poukazuje Porter na opačný obraz v anglických podmienkach prostredníctvom Locka, ktorý nespája so šialeným kategóriu animality, ale charakterizuje ho ako človeka, ktorý premýšľal scestne kvôli nesprávne utvoreným asociáciám. Takýto pohľad na šialeného ožival podľa Foucaulta až v morálnej terapii Tuka a Pinela začiatkom 19. stor., zatiaľčo si nevšimol, že tvorí dôležitú súčasť koncepcie šialenca už v sedemnástom a osemnástom storočí.<sup>58</sup>

Gutting si kladie otázku, či sa Foucault nemýli vo svojich charakteristikách klasickej doby: ak nie je vylúčenie šialenca výrazom buržoáznej morálky, ak internácia nie je rozhodujúcim prístupom k šialenstvu, ak animalita nie je jadrom klasického konceptu šialenstva... je Foucaultova história zlá? Alebo je to niečo iné ako história? K svojej odpovedi Porterovi sa Gutting prepracúva prostredníctvom podrobného čítania príslušných statí z *Dejín šialenstva*. NeprisluCHA tomuto miestu, aby sme reprodukovali celú podrobnú analýzu, aj keď je veľmi poučná. Odcitujme iba niekoľko téz, ktoré z Guttingovej analýzy vyplývajú a ktoré sú jeho odpoveďou na Porterove námietky.<sup>59</sup>

[Foucault] sa zaujíma o fundamentálne kategórie, z hľadiska ktorých ľudia vnímajú, myslia a konajú, nie o vlastné vnemy, viery a činy spadajúce pod tieto kategórie. (...) Porterova kritika je založená práve na druhu špecifických vier a konaní (...) Foucault nerobí empirickú generalizáciu o tom, čo si ľudia v rôznych krajinách mysleli, alebo čo konali; pokúša sa zostaviť kategoriálny systém, ktorý leží za tým, čo bolo bezpochyby veľmi rozrôzneným rozmedzím vier a praktík. (...) [Š]írenie internácie bolo [v niektorých prípadoch v Anglicku] pomalé a postupné. Ale empirické rozdielnosti nevyvracajú Foucaultovu kategoriálnu analýzu klasickej skúsenosti šialenstva. [str. 61]

[P]re Portera sú fakty predovšetkým *podpery* pre interpretačnú schému, zatiaľčo pre Foucaulta sú v prvom rade jej ilustráciou. [str. 62]

<sup>58</sup> Bližšie pozri „Foucault among the historians – Part I.“ (*ibid.*, 47-54)

<sup>59</sup> *Ibid.*, 61-65.

Fakty nie sú irelevantné pre Foucaulta, ale prvotnou podporou jeho pozície nie je jej preukázateľná korešpondencia s faktami, ale jej logická a imaginatívna sila organizovať fakty do inteligibilných konfigurácií. [str. 64]

[H]oci fakty, ktoré ilustrujú Foucaultove tvrdenia o uväznení, nie sú rozhodujúcimi empirickými dôkazmi, sú podmanivými príkladmi sily jeho interpretačného rámca. [str. 65]

Guttingove formulácie sú jasné a hovoria samé za seba. My sa však pokúsime vydobýť na nich ešte iný kapitál: Gutting využije diferenciu empirických a idealistických dejín. Chápe ich ako dva konce spoločného kontinua. Rôzne histórie vykazujú afinitu k jednému alebo druhému spôsobu organizácie historickej narácie. Empirická verzia predstavuje samozrejme „klasických historikov“ a idealistická o.i. Foucaulta. Domnievame sa, že jestvuje produktívnejšia cesta legitimizácie „inej histórie“.

Diferenciu empirického a ideálneho nám vnucuje metafyzický diskurz. Ak Foucault oslavuje Deleuzovo „pervertovanie Platóna“<sup>60</sup>, nemožno sa nám odvolávať na túto tradíciu, ak prahneme po jej deligitimizácii. Lebo genealógia diferencie empirického/ideálneho siaha k morálnemu Platónovmu gestu oddelenia νοητός od ὁρατός. Iba v tomto „ne-mieste reči“ (ako by mohol povedať Foucault) si môžu byť Hegel a Foucault takí blízki! Toto obskúrne spojenie si uvedomuje aj Gutting a snaží sa upresniť, že Foucault si pochopiteľne neosvojuje metafyziku absolútna, ale jeho idealizmus je skôr metodologický, čo vyplýva, podľa Guttinga, zo silného vplyvu fenomenológie v jeho skorších prácach. Gutting sa nás snaží presvedčiť, že Foucault si „dobře uvedomoval svoje hegelovské tendencie“<sup>61</sup> a cituje Foucaultovu inauguračnú prednášku: „Musíme presne určiť, v akom rozsahu je náš anti-hegelianizmus snád' jedným z jeho trikov, namierený proti nám, na konci ktorého stojí, nehybne, čakajúc na nás.“<sup>62</sup> Avšak Foucaultova pozícia v tomto priestore hľadania nepriateľa vo vlastných radoch zaznieva jasne v jeho slovách spomínanej prednášky:

---

<sup>60</sup> Por. **Foucault, M.:** „Theatrum philosophicum.“ ([29], 88-91)

<sup>61</sup> **Gutting, G.:** „Foucault and the history of madness.“ ([32], 70, pozn. 42)

<sup>62</sup> Cituje Gutting (*ibidem*) podľa: „The Discourse on Language,“ appendix ku *The Archaeology of Knowledge* (New York: Pantheon 1972), str. 235. Český preklad príslušného miesta sa mierne líši. Kvôli kontextu odcitujem širšie: „Němně skutečně uniknout Hegelovi, to předpokládá přesné zhodnocení ceny takového odpoutání se od něho: to předpokládá znát, jak blízko k nám Hegel má, aniž bychom si toho byli vědomi: to předpokládá, že víme, co ještě zůstává hegelovské v tom, co nám dovoluje myslet proti Hegelovi, v čem je naše tažení proti němu možná jen lstí, kterou nám strojí a na jejímž konci nás nehybně a někde jinde čeká.“ (**Foucault, M.:** „Řád diskursu.“ ([26], 34-35))

„[T]o, co jsem se před chvílí snažil říci o diskursu, je hegelovskému logu velmi nevěrné.“<sup>63</sup>

Nechceme náš „problém udalosti“ obrátiť na „problém hegelovstva“. Chceme však poukázat na to, že Guttingova „nadpráca“, v snahe legitimizovať foucaultovské dejiny, je, ak nie zavádzajúca, tak aspoň nadbytočná. Diferencia empirického a ideálneho, ktorá vedie jeho myslenie, má dvojaký efekt. Snaží sa pôsobiť na poli predznačenom tradičnými historikmi, čo mu dáva možnosť odpovedať Porterovi aj ostatným kritikom v ich „materinskom“ jazyku. Jeho vysvetlenia a „ospravedlnenia“ chcú vyčleniť miesto Foucaultovým históriám vo všeobecne prijímanom diskurze. My, ktorých ovláda skôr podozrievavosť ako dôverčivosť, by sme však túto snahu mali odmietnuť. Negatívnym efektom takéhoto postupu je, že spolu s ním by sme museli prijať ontologický predpoklad, ktorý sme už (spolu s Veynom) odmietli.<sup>64</sup> V Guttingových formuláciách je implicitne exponovaná ontologicky privilegovaná rovina empirického ako báza faktúálneho. Ak chce Gutting svojim výkladom ukázať, že „*empirické divergencie nevyvracajú Foucaultovu kategoriálnu analýzu klasickej skúsenosti šialenstva*“,<sup>65</sup> činiť mu tým medvediu službu. Niet empirických divergencií! Pretože to, čo bude predstavovať historikove empiricity, nie je samozrejmosťou. To, čo Gutting, ale aj iní, nazývajú „korešpondenciou s faktami“, nazýva Veyne „klamným a nebezpečným zhodným zobrazením“<sup>66</sup> a Foucault omylom neopozitivismu, ktorý si zamieňa udalosť so stavom vecí.<sup>67</sup> To, čo pre prvých legitimizuje (a privileguje) rovinu empirického je predpoklad, že „udalosť splyva s *cogito* jej účastníkov“.<sup>68</sup> Ako sme už povedali: nejestvuje ontologicky privilegovaná rovina historického. A preto nejestvuje ani privilegovaná rovina empirického, z ktorej by história čerpala fakty. Ved' práve archeológ si pri skúmaní kladie otázku: „Ako sa mení bytie empirického?“ Na to, čo ostatní považujú za dané, sa Foucault vo svojich archeológiách iba pýta.

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, 34. K vyhláseniu „Je potrebné zbaviť sa Hegla!“ pozri ďalej: **Foucault, M.:** „Theatrum philosophicum.“ ([29], 112n.)

<sup>64</sup> Toto odmietnutie sa nedeje kvôli tomu, že by sme s niektorým z citovaných Guttingových tvrdení výslovne nesúhlasili, či považovali ich za chybné. Je potrebné zo strategických, alebo ak chcete – politických dôvodov.

<sup>65</sup> **Gutting, G.:** „Foucault and the history of madness.“ ([32], 61)

<sup>66</sup> Por. **Veyne, P.:** *Ako písať o dejinách.* ([58], 32)

<sup>67</sup> Por. **Foucault, M.:** „Theatrum philosophicum.“ ([29], 99-100)

<sup>68</sup> Použili sme obrátenú Veynovu formuláciu. Originál znie: „[U]dalosť nikdy nesplyva s cogito jej účastníkov a svedkov.“ ([58], 33)

Mohla by vzniknúť námietka: veď predsa sám Gutting oponuje Porterovi, že Foucault nepíše o tom, „čo si ľudia mysleli alebo konali“ (čo by implikovalo *cogito*), ale o „kategoriálnom systéme“ (dejiny bez suverenity subjektu). To je pravda. Prečo však potom zotrúvať na predpoklade danosti faktuálneho, ktoré nič iné okrem *cogito* nemôže legitimizovať? Iba táto ambiguitná pozícia vysvetľuje diskrepanciu Guttingových tvrdení ohľadom udalosti: Ako jedným z dôvodov, ktorými sa snaží odôvodniť Foucaultov prístup k histórii ako „idealistický“, uvádza: „*Nie sú to v prvom rade dejiny udalostí alebo inštitúcií, ale dejiny skúsenosti, skúsenosti šialenstva.*“<sup>69</sup> Tu použije pojem udalosti v zmysle faktuality, ktorej zmysel napĺňa a umožňuje empirická danosť, aby tak obhájil relevantnosť „inej“ histórie. O dve stránky ďalej však v snahe obhájit, že Foucaultova práca vôbec spadá do oblasti histórie (Goldstein označil Foucaulta za nehistorického), utvrdzuje právo nazývať jeho práce históriami tvrdením: „*[J]eho prístup zotrúva pevne zakorenený v ústrednej historickej kategórii udalosti.*”<sup>70</sup>

Archeologická udalosť teda nenáleží rádu empirického.<sup>71</sup> Odohráva sa v akejsi *région* „*médiane*“, „strednej“ oblasti medzi „*už kódovaným pohľadom a reflexívnym poznaním*“, ktorá „*ukazuje mody bytia poriadku.*“ Poriadok, ktorý umožňuje „*vznik rozličných foriem empirického poznania,*“<sup>72</sup> ktorý je „*bázou novej vedy.*“<sup>73</sup> V heideggerovskom zmysle by bolo možné povedať, že poriadky, ktoré načrtáva archeológ, sú dané *predontologicky*.<sup>74</sup>

## VI. ARCHEOLOGICKÁ UDALOSŤ

Archeologické udalosti z dejín šialenstva sú *a fortiori* symptomatické v oblasti dejín systémov vedenia. Archeológ opisuje vedenie prostredníctvom transformácií,

---

<sup>69</sup> Gutting, G.: „Foucault and the history of madness.“ ([32], 63)

<sup>70</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>71</sup> Celú túto situáciu *nemožnosti* empirického potvrdenia či vyvrátenia Foucaultom predkladaných téz výstižne pomenoval pri inej príležitosti Hayden White: „*[A]ko nám Foucaultovo dielo neustále pripomína, čo považujeme za dáta a čo môže slúžiť ako dôkazy, je determinované cieľmi prenikajúcimi diskurzom, ktorý niekto píše.*” (White, H.: „Michel Foucault: *Surveiller et punir.*“ ([60], 606))

<sup>72</sup> Foucault, M.: *Slová a veci.* ([27], 12-13)

<sup>73</sup> Canguilhem, G.: „The death of man...“ ([3], 77)

<sup>74</sup> Por. Frank, M.: *Co je neostrukturalismus?* ([31], 112)

preto je archeológia „diferenciálnou analýzou modalít diskurzu“,<sup>75</sup> preto sa archeológ bude zdržiavať neustále v okolí svojej udalosti, okolo zlomu. *Udalosť je diferenciál*. Iba na tomto mieste sa môže archeológ realizovať. Archeológia je možná, iba ak sú dejiny vedenia diskontinuitné.

Pripomeňme ešte raz Canguilhemove slová: Foucaultova udalosť zasahuje koncepty a nie ľudí. Ak rovina, v ktorej archeológ opisuje udalosti nenáleží empirickému rádu, potom môžeme spolu s Robertom Machadom skonštatovať, že archeológia vedenia „sa odohráva na odlišnej úrovni [než dejiny vedy alebo pojmov], na rovine konceptov patriacich k rozličným formám vedenia, pokúšajúc sa ustanoviť medzi nimi konceptuálne vzájomné vzťahy.“<sup>76</sup>

Je teda potrebné špecifikovať rovinu vedenia (*savoir*) ako rovinu vlastnú archeologickej udalosti, ktorá ustanovuje zmenu epistémy, podmienok, za ktorých je možné organizovať a formulovať poznanie (*connaissance*). Časť tejto práce sme už vykonali v tretej časti prvej štúdie (*Diskurz ako prax*), kde sme ukázali, že hovoriť o vedení, t.j. o diskurzívnych formáciách, znamená izolovať rovinu výpovedí (*énoncés*) a podali sme príslušné charakteristiky. Na prevedené skúmania nadviažeme položením otázky, ktorá by nás mala priviesť k pointe nášho terajšieho skúmania: Čo charakterizuje zmenu epistémy (archeologickú udalosť) v analýze diskurzu?

Ako sme už zmienili, archeológia rozlišuje niekoľko rovín možných udalostí. Medzi tieto zaraďuje Foucault rovinu výpovedí v ich jedinečnom vynorení, rovinu objavenia sa objektov, typov vypovedania a pod., rovinu derivácií nových pravidiel formovania v prostredí jedných a tých istých pozitívít a nakoniec nahradenie jednej diskurzívnej formácie druhou, teda objavenie sa a miznutie pozitívít. Posledne menované sú podľa Foucaulta pre archeológiu najdôležitejšie. Predstavujú to, čo v našom skúmaní nazývame archeologickou udalosťou. Foucault ďalej upozorňuje, že by bolo chybou hľadať ich príčiny, akoby všetko muselo byť iba účinkom niečoho iného (preto sa archeológia nebude zaoberať otázkou „odkiaľ“ pramení diskontinuita), ale na špecifikáciu tohto javu je potrebné opísať systém transformácií, ktoré sú pre udalosť charakteristické.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Foucault, M.: *Archeologie vědění*. ([14], 211)

<sup>76</sup> Machado, R.: „Archaeology and epistemology.“ ([42], 14)

<sup>77</sup> Por. Foucault, M.: *Archeologie vědění*. ([14], 257-259)

V Burajovej charakteristike udalosti, ktorou bola v dejinách šialenstva internácia, sa môžeme dočítať, že táto jedinečná a svojbytná udalosť vytvára „sériu“, akúsi konfiguráciu malých a nesúrodých udalostí, ktoré ju naplňajú zmyslom a významom a vytvárajú tak historický celok.<sup>78</sup> Buraj tak predstavuje archeologickú udalosť skôr ako dialektiku jedného a mnohého. Lenže my sme videli, že symptómy nemajú moc „naplňať zmyslom a významom“, lebo archeologická udalosť je jednoducho iného rádu, jedinečná transformácia „skúsenosti šialenstva“ a nie jednou, hoci dôležitou, „okolnosťou“ pomedzi ostatnými. Dôsledkom toho je, že nedokáže pochopiť túto „svojbytnú“ udalosť v jej vlastnej, špecifickej rovine, ktorej náleží, alebo inak (ako by mohol povedať Foucault): v živle archívu.

Naopak, určiť k akému systému transformácií dochádza v samotnom archíve znamená vysvetliť, ako dochádza udalosťou k rekonfigurácii diskurzívnych vzťahov. Konceptuálna rovina, ktorú udalosť zasahuje, nie je nikdy v archeologickej analýze vysvetľovaná premenou nediskurzívnych podmienok.<sup>79</sup> Archeológia stanovuje formačné pravidlá výpovedí. Nestanovuje podmienky ich možností podľa všeobecného princípu, z ktorého je možné výpovede dedukovať. Stanovuje podmienky ich existencie a rozptýlenia podľa princípu regularity, t.j. pravidelnosti vypovedania. Regularita nestojí v opozícii voči možným nepravidelnostiam, lebo každá výpoveď je vždy už multiplikovaná do regulárnej série, je neoddeliteľná – ako hovorí Deleuze – od „vlastných inherentných variácií.“<sup>80</sup> Regularita „[označuje] pro každou verbální performanci (...) soubor podmínek, za nichž se uplatňuje funkce vypovídání, jež zajišťuje a určuje její existence.“<sup>81</sup> Homogénne polia regularít charakterizujú diskurzívnu formáciu.<sup>82</sup> Mohlo by sa zdať, že archeologická udalosť, ktorá prináša zmenu celej diskurzívnej formácie, znamená objavenie sa nového poľa regularít, ktoré je heterogénne vo vzťahu k stanoveným formám homogenity. Avšak

---

<sup>78</sup> Por. **Buraj, I.:** „Historická udalosť ako filozofický problém...“ ([2], 29)

<sup>79</sup> Nediskurzívne je vždy v role komplementárneho. Nie je možné v archeologickej perspektíve redukovat' diskurzívnu oblasť na nediskurzívne podmienky, alebo dedukovat' diskurzívne inou formou. Nediskurzívny priestor je samozrejme vždy prítomný, lebo autonómia diskurzu nemá znamenať jeho „idealitu“ či „historickú nezávislosť“. (K tomu por. **Foucault, M.:** *Archeologie vědění.* ([1], 246-249) a **Deleuze, G.:** *Foucault.* ([7], 22-23)) K viditeľnosti ako nediskurzívnej forme venujeme výklad nižšie.

<sup>80</sup> **Deleuze, G.:** *Foucault.* ([7], 16; 17, pozn. 7)

<sup>81</sup> **Foucault, M.:** *Archeologie vědění.* ([14], 218) Pravidelnosť výpovedí nie je niečo, čo by sa k výpovediam pridávalo externe. Výpoveď sa objavuje už ako regulárna. „[V] jednom okamžiku jsou vrženy kostky i pravidla.“ (**Foucault, M.:** „Theatrum philosophicum.“ ([29], 123))

<sup>82</sup> Por. **Foucault, M.:** *Archeologie vědění.* ([14], 220).

samotný priestor, v ktorom archeológ vyznačuje polia homogenity je už heterogénny, nesubsumovateľný pod jediný typ homogenity. Foucault ďalej upozorňuje, že pohyb smerom k novým poliam homogenity, nemusí znamenať vždy zmeny na všetkých ostatných rovinách diskurzu.

Ako teda zachytiť ten systém transformácií, ktoré znamenajú zmenu historického *a priori*? Ved' predsa výpoveď má v archeológii epistemickú i ontologickú prednosť. Epistemická prednosť spočíva vo formovaní objektov, pojmov a stratégií prostredníctvom rôznych modalít vypovedania. Jej ontologická prednosť leží v tvrdení: „Výpoveď je modom bytia reči v inštancii svojho objavovania sa.“<sup>83</sup>

Archív ako historické *a priori* pôsobí ako „podmienka reality výpovedí.“<sup>84</sup> Ak sa ukázala transformácia výpovedí resp. výpovedných regularít ako nedostatočná na vysvetlenie archeologického zlomu, poslednou možnosťou zostáva uvažovať transformáciu *archívu* ako takého. Transformácia „reality výpovedí“ prináša so sebou premenu bytia empirického, objavenie sa nových pozitív, mení sa modus bytia poriadku, v ktorom sú pozitivity predkladané skúsenosti a poznaniu. Archív možno definovať ako „zákon toho, čo môže byť řečeno, systém, ktorý vládne zjevovaniu se výpovedí jako singulárních událostí. (...) Je to obecný systém formování a transformování výpovedí.“<sup>85</sup> Ukazuje sa však, že vysvetlenie rekonfigurácie diskurzívnych vzťahov bude neustále nedostatočné, pokiaľ budeme myslieť archív výlučne ako diskurzívny. Diskurzívne má síce prioritu, lenže archív je vo svojej úplnosti *audiovizuálny*, ako nás na to neustále upozorňuje Deleuze.

To znamená nasledovné: Každá historická formácia vedenia, ktorú archeológ študuje prostredníctvom jej diskurzívnych praktík, je tvorená dvoma disjunktívnymi neredukovateľnými formami vypovedateľného a viditeľného. Ako podotýka François Wahl, archeológia viditeľného je neoddeliteľná od archeológie vedenia.<sup>86</sup> Forma vedenia znamená kontingentné pretnutie týchto dvoch línií. Tak je v *Dejinách šialenstva* útulok miestom viditeľností, kde medicína môže formulovať výpovede

---

<sup>83</sup> Por. *ibid.*, 174. „Bytie reči“ (spojenie tak drahé Foucaultovi)! Výpoveď nikdy nevyslovuje reč v jej surovom bytí. Skúsenosť holého bytia reči nás privádza k „mysleniu vonkajšku“, ako hovorí Foucault, zatiaľ čo diskurz je možný vždy iba v inflexnom bode línie vonkajšku.

<sup>84</sup> Por. *ibid.*, 194.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 198-199.

<sup>86</sup> Pozri **Wahl, F.:** „Inside or outside philosophy?“ ([59], 71). V tomto rozlíšení i prepojení zároveň nadväzuje na Deleuzovo zdôraznenie dvojitej povahy vedenia, ktorá na rovine výpovedí pracuje s diskurzívnym objektom juxtaPONOVANÝM k objektu viditeľnému. (Por. tiež **Deleuze, G.:** *Foucault*. ([7], 51-52, 71n., 94-95))



o ne-rozume.<sup>87</sup> To však neznamená, že by medzi týmito neredukovateľnými formami bola konformita, či nejaký druh izomorfie. Naopak, každá funguje vo vlastnom režime. To, čo ukazuje Foucault nie je ich vzájomná potreba, ale náhodné prepojenia. Všeobecná nemocnica ako miesto viditeľnosti šialenstva – argumentuje Deleuze – má svoj pôvod v starosti o verejný poriadok, nie v medicíne. A podobne diskurzívny režim medicíny nebol viazaný na toto jediné pole viditeľností. Podobne *Slová a veci* sú „ironickým názvom práce“, lebo diskurz nie je „priesečníkov slov a vecí, stretom skutočnosti a jazyka.“ Majú však byť poukazom k dvom pólom vedenia.<sup>88</sup>

Deleuze sa nezdráha nazvať Foucaultovo myslenie „filosofiou dispozitívu“.<sup>89</sup> Dispozitív je „konkrétnym usporiadaním,“ či „praktickou asamblážou“.<sup>90</sup> Je tvorený dvoma skupinami línií: línie stratifikácie, či sedimentácie a línie smerujúce k dnešku, teda línie kreativity.<sup>91</sup> Foucaultove historické štúdie – ako štúdie archívu – patria do prvej skupiny. Dispozitív je ďalej tvorený troma neredukovateľnými dimenziami: vedenie, moc, subjektivácia.<sup>92</sup> Ak je archív ako formácia vedenia, toto historické *a priori*, tvorené formami viditeľnosti a vypovedateľnosti, tak to, čo znamená „byť archeologickou udalosťou“, je transformácia archívu, teda nový režim, v ktorom sa viditeľné a vypovedateľné stretáva. Uvažovať archeologickú udalosť iba z transformácie regularít výpovedí, ktoré sa týkajú výlučne formy vypovedateľnosti, je nedostatočné, pokiaľ nemá dôjsť k rozpojeniu a znovuspojeniu obidvoch zložiek audiovizuálneho archívu. Keďže pojmom regularita nahrádza Foucault „problém originálu/pôvodného tradičných analýz, nie je možné z prípadného objavenia sa novej výpovede uvažovať transformáciu archívu. Deleuze nás poučuje o tom, že novosť, ktorá nemôže byť záležitosťou výpovedí, je záležitosťou režimu dispozitívu, ktorý

---

<sup>87</sup> *Dejiny šialenstva* ako „archeológiu vnímania“ v odlišnosti k neskoršiemu striktnému zmyslu konceptu „archeológie vedenia“ načrtáva napr. **Machado, R.:** „Archaeology and epistemology“ ([42], 7 n.)

<sup>88</sup> Por. **Foucault, M.:** *Archeologie vědění.* ([14], 78). Prameň k tomuto výkladu pozri najmä časť „Strata neboli historické formace“ v **Deleuze, G.:** *Foucault.* ([7], 71-100)

<sup>89</sup> **Deleuze, G.:** „What is a *dispositif*?“ ([9], 163)

<sup>90</sup> **Deleuze, G.:** *Foucault.* ([7], 58, 76)

<sup>91</sup> **Deleuze, G.:** „What is a *dispositif*?“ ([9], 165)

<sup>92</sup> Deleuze využíva Foucaultov neskorý pohľad na celok svojho diela, ktoré vidí ako „historickú a kritickú prácu“ na troch poliach: „*První je historická ontologie nás samých ve vztahu k pravdě, která nám umožňuje konstituovat subjekt vědění, druhou je historická ontologie nás samých ve vztahu k mocenskému poli (...), třetí je historická ontologie ve vztahu k etice...*“ (**Foucault, M.:** „O genealogii etiky.“ ([24], 278)) Archeológia vedenia je v tomto neskorom pohľade chápaná ako „historická ontológia vo vzťahu k pravde“. V úvode k druhému dielu dejín sexuality Foucault vysvetľuje, aké problémy ho viedli stále k novým „teoretickým posunom“, ktoré vyprofilovali jeho analýzy pozdĺž troch zmieňovaných dimenzií. (Pozri **Foucault, M.:** *Dejiny sexuality II.* ([16], 9-21))

svoj „obsah“ usporadúva vždy do nových „konkrétnych usporiadaní“. A tak zlom, ktorý opisujeme ako archeologickú udalosť, ako transformáciu archívu, musíme teraz vidieť v dekompozícii dispozitívu a nastolení nového „konkrétneho usporiadania“. Zlom prestáva byť vysvetliteľný v rovine samotného diskurzu. „*Foucault potrebuje k souhře určovatelného a určování, viditelného a toho, co lze vypovídat, (...) třetí člen,*“ píše Deleuze. A položí si otázku: „*Musíme tedy přejít do nějaké jiné dimenze, než je dimenze strata [historickej formácie vedenia] a jeho dvou forem [viditeľného a vypovedateľného], do třetí, neformální dimenze, která vysvětlí jak stratifikovanou kompozici těchto dvou forem, tak primát jedné z nich vůči druhé. Co však tvoří tuto dimenzi, tuto novou os?*“<sup>93</sup> A Foucault odpovedá: „*Diskurs, to jsou prvky nebo taktické bloky v poli silových vztahů.*“<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> Deleuze, G.: *Foucault*. ([7], 100)

<sup>94</sup> Foucault, M.: *Dějiny sexuality I*. ([15], 119)

## ZÁVER

Od prvých dvoch častí diplomovej práce ma už delí istý časový odstup. Zrejme aj preto sa s touto dištanciou uvoľňuje priestor pre istú kritičnosť. Štúdia *Archeológia: Diskurz ako prax* bola mojim prvým vážnejším pokusom, ktorý už mal byť *pracou* a smerovať k čitateľovi. Jej dôležitosť pre mňa spočíva v tom, že som pochopil, že premýšľať znamená písať. Rozprávať sa, mať nápad či ujasňovať si myšlienky – to je jedna vec. Ale tvorivý akt myslenia je písanie, najviac zradné a najviac odmeňujúce. Na druhej strane však musím priznať, že ak mala byť stanoveným problémom „diferencia teoretického a praktického“, dnes by som túto tému spracoval inak. Neznamená to, že by som chcel zmeniť ten či onen odstavec, niečo dopísať a pod. Už by som sa jednoducho nesnažil urobiť všetky tie veci spolu: hovoriť o tom, čo je archeológia, o tom „ako sa píše o dejinách“, ukazovať že diskurzívne praktiky nie sú ničím, čo by sa týkalo iba teórie, či iba praxe... Navrhoval by som nový spôsob spracovania témy: Nie spomenúť na konci (ako to robím), ale začať tým, že nejstvue „esenciálny“ rozdiel medzi teóriou a fikciou. Nechať sa viesť Foucaultovou ontológiu umeleckého diela (ak to, čo mám na mysli, nazveme ako Thimoty Rayner) až k jeho vyhláseniu, keď povie, že nepísal nič iba fikcie. Nechať sa chvíľu viesť Raymondom Bellourom, ktorý nám o týchto fikciách hovorí, že sa objavujú vždy tam, keď diskurz reflektuje sám seba. A na toto miesto by bolo dobré poukázať ako na to, z ktorého je možné analyzovať, ako funguje diskurz. Prax diskurzu. Miesto archeológa.

Druhý článok bol skôr výsledkom náhody než zámeru a jeho významu pre mňa sme sa už dotkli v Úvode. Ten veľa problémov nevyriešil, ale to ani nebolo jeho úlohou. Naopak, problémy nastolil a ponúkol hypotézy. Možnože sú to ťahy prirýchle a nerozvážne, no prvotná skica sa mi páči.

Posledná štúdia má zasa iný charakter a jej vyústenie bolo aj pre mňa prekvapujúce. Spočiatku som sa nazdával, že bude možné špecifikovať systém transformácií, ktoré Foucault nazýva archeologickou udalosťou, iba v rovine vedenia. Samotným písaním sa však táto cesta ukázala byť neschodná. Pozitívnu stránkou tejto „krízy“ je, že poukázala na miesto, v ktorom je nevyhnutné prejsť k dimenzii moci; urobiť krok, ktorý (ako vieme) urobí aj Foucault.

Čitateľ si akiste všimol, že diapazón interpretačnej literatúry sa postupne zväčšoval. To bolo dané samozrejme časovými možnosťami. Nielen čo sa týka štúdia,

ale predovšetkým prístupu k u nás zväčša nedostupným prameňom.<sup>1</sup> Posledná štúdia pre nás otvorila zaujímavú otázku o tom, či vôbec je možná archeológia ako čisto diskurzívna história. Dnes, keď už držím v ruke tak dôležité práce Dreyfusa-Rabinowa<sup>2</sup> a Veyna<sup>3</sup>, ku ktorým som počas písania nemal ešte prístup, bude možné túto otázku začať riešiť. (Možno to mala byť otázka hneď prvá, ale nič sa nedá robiť.) Slávne Dreyfus-Rabinowe vyhlásenie „metodologického zlyhania archeológie“ a téza o „ilúzii autonómneho diskurzu“ akoby sa zhodovala s jemným smerovaním, ktoré je naznačené štúdiou *Archeologická udalosť*. Toto „akoby“ však môže klamať. Najmä, ak hovorí Veyne o tom, že celé dejiny sú archeologické; ak Machado nevidí v *Archeológii vedenia* konceptuálne vysvetlenie toho, čo bolo dosiahnuté, ale novú bázu pre ďalšie archeologické histórie a Deleuze hovorí „dejiny alebo archív...“ Schematicky naznačené – i všeobecne jestvuje značný rozdiel medzi „francúzskym“ a „americkým“ Foucaultom. Tá medzera medzi nimi ma zaujíma. Myslím, že sa vydám po tejto stope...

---

<sup>1</sup> Je neuveriteľné, že Univerzitná knižnica poskytuje medziknižničnú výpožičnú službu pre pracovníkov a doktorandov, ale nie pre študentov.

<sup>2</sup> **Dreyfus, H. – Rabinow, P.:** *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, The University of Chicago Press 1982 (1983, 2<sup>nd</sup> ed.).

<sup>3</sup> **Veyne, P.:** „Foucault révolutionne l'histoire.“ Appendix v druhom vydaní *Comment on écrit l'histoire*. Paris, Éd. du Seuil 1978, str. 383-429.

## LITERATÚRA

- [1] **Barthes, R.:** „Lekce.“ Prel. M. Petříček jr. In: *Chvála moudrosti*. Bratislava, Archa 1994.
- [2] **Buraj, I.:** „Historická udalost' ako filozofický problém (k Foucaultovmu ponímaniu udalosti).“ *Filozofia*, roč. 59, 2004, č. 1, str. 20-30.
- [3] **Canguilhem, G.:** „The death of man, or exhaustion of the cogito?“ Trans. C. Porter. In: **Gutting, G. (ed.):** *The Cambridge Companion to Foucault*. New York, Cambridge University Press 1994, str. 71-91.
- [4] **Culler, J.:** *Saussure*. Prel. J. Lazarová. Bratislava, Archa 1993.
- [5] **Deleuze, G. – Guattari, F.:** „Rizoma.“ *Host* 3-4/96, str. 3-24. Prel. M. Čech.
- [6] **Deleuze, G. – Guattari, F.:** *Co je filosofie?* Prel. M. Petříček jr. Praha, OIKOYMENH 2001.
- [7] **Deleuze, G.:** *Foucault*. Prel. Č. Pelikán. Praha, Hermann & synové 1996.
- [8] **Deleuze, G.:** *Rokovania*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Archa 1998.
- [9] **Deleuze, G.:** „What is a *dispositif*?“ In: **Armstrong, T. J. (ed. & trans.):** *Michel Foucault, philosopher*. Harvester Wheatsheaf 1992, s. 159-168
- [10] **Descombes, V.:** *Stejně a jiné. Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978)*. Prel. M. Petříček jr. Praha, OIKOYMENH 1995.
- [11] „**Florence, M.:**“ „Foucault, Michel, 1926–“ Trans. C. Porter. In: **Gutting, G. (ed.):** *The Cambridge Companion to Foucault*. New York, Cambridge University Press 1994, str. 314 – 319.
- [12] **Eribon, D.:** *Michel Foucault (1926-1984)*. Prel. V. Dvořáková. Praha, Academia 2002.
- [13] **Flynn, Th.:** „Foucault's mapping of history.“ In: **Gutting, G. (ed.):** *The Cambridge Companion to Foucault*. New York, Cambridge University Press 1994, str. 28 – 46.
- [14] **Foucault, M.:** *Archeologie vědění*. Prel. Č. Pelikán. Praha, Hermann & synové 2002.
- [15] **Foucault, M.:** *Dějiny sexuality I. Vůle k vědění*. Prel. Č. Pelikán. Praha, Hermann & synové 1999.
- [16] **Foucault, M.:** *Dějiny sexuality II. Užívání slastí*. Prel. K. Thein, N. Darnadyová, J. Fulka. Praha, Hermann & synové 2003.
- [17] **Foucault, M.:** *Dějiny šílenství*. Prel. V. Dvořáková. Praha, Nakl. Lidové noviny 1994.
- [18] **Foucault, M.:** *Dozerat' a trestat'. Zrod väzenia* Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000.
- [19] **Foucault, M.:** „Co je to Osvícenství?“ In: *Myšlení vnějšku*. Praha, Hermann & synové 2003, str. 227-240.
- [20] **Foucault, M.:** „Čo je osvietenstvo?“ In: *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000, str. 81-96.

- [21] **Foucault, M.:** „Intelektuál a moc.“ In: *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000, str. 173-178.
- [22] **Foucault, M.:** „Návrat morálky.“ In: *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000, str. 120-131.
- [23] **Foucault, M.:** „Nietzsche, genealogie, historie.“ In: *Diskurs, autor, genealogie*. Prel. P. Horák. Praha, Nakl. Svoboda 1994, str. 75-98.
- [24] **Foucault, M.:** „O genealogii etiky: nástin vývoje díla.“ In: *Myšlení vnějšku*. Prel. S. Polášek. Praha, Hermann & synové 2003, str. 265-298.
- [25] **Foucault, M.:** „Předmluva k transgresi.“ In: *Myšlení vnějšku*. Prel. M. Petříček jr. Praha, Hermann & synové 2003, str. 7-34.
- [26] **Foucault, M.:** „Řád diskursu.“ In: *Diskurs, autor, genealogie*. Prel. P. Horák. Praha, Nakl. Svoboda 1994, str. 7-37.
- [27] **Foucault, M.:** *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000.
- [28] **Foucault, M.:** „Štrukturalizmus a postštrukturalizmus.“ In: *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Prekl. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000, str. 44-72.
- [29] **Foucault, M.:** „Theatrum philosophicum.“ In: *Myšlení vnějšku*. Prel. Č. Pelikán. Praha, Hermann & synové 2003, str. 87-126.
- [30] **Foucault, M.:** „Truth and Power.“ In: **Rabinow (ed.):** *The Foucault Reader*. New York, Pantheon 1985, str. 51-75.
- [31] **Frank, M.:** *Co je neostrukturalizmus?* Prel. M. Petříček jr. Praha, Sofis 2000.
- [32] **Gutting, G.:** „Foucault and the history of madness.“ In: **Gutting, G. (ed.):** *The Cambridge Companion to Foucault*. New York, Cambridge University Press 1994, str. 47-70.
- [33] **Heidegger, M.:** *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha, OIKOYMENH 1996.
- [34] **Heidegger, M.:** *O humanismu*. Prel. P. Kurka. Rychnov nad Kněžnou, Ježek 2000.
- [35] **Hintikka, J.:** „Současná filosofie a problém pravdy.“ *Organon F*, roč. 4, č. 2/1997, str. 137-155. Prel. P. Kolář.
- [36] **Horváth, T.:** *Rétorika histórie*. Bratislava, Veda 2002.
- [37] **Iggers, G. G.:** *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivy k postmoderní výzvě*. Prel. P. Kolář. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2002.
- [38] **Le Goff, J.:** *Život v znamení historie*. Bratislava, Kalligram 2003.
- [39] **Lévi-Strauss, C.:** *Chvála antropologie*. Prel. J. Wulf a J. Neumann. In: *Chvála moudrosti*. Bratislava, Archa 1994.
- [40] **Lévi-Strauss, C.:** *Mýtus a význam*. Prel. P. Vilikovský. Bratislava, Archa 1993.
- [41] **Lévi-Strauss, C.:** *Štrukturálna antropológia*. Bratislava, Kalligram 2000.
- [42] **Machado, R.:** „Archaeology and epistemology.“ In: **Armstrong, T. J. (ed. & trans.):** *Michel Foucault, philosopher*. Harvester Wheatsheaf 1992, s. 3-19.

- [43] **Marcelli, M.:** „Foucault číta Nietzscheho.“ In: **Leško, V. (ed.):** *Nietzsche a súčasnosť*. AFPh UŠ, Filozofický zborník 1. Prešov, FF UPJŠ 1994, str. 42-53.
- [44] **Marcelli, M.:** *Michel Foucault alebo stať sa iným*. Bratislava, Archa 1995.
- [45] **Marcelli, M.:** *Príklad Barthes*. Bratislava, Kalligram 2001.
- [46] **Nietzsche, F.:** *Genealogie morálky*. Prel. V. Koubová. Praha, Aurora 2002.
- [47] **Nietzsche, F.:** *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha, Aurora 1996.
- [48] **Nietzsche, F.:** *Nečasové úvahy II*. Prel. P. Kouba. Praha, Mladá Fronta 1992.
- [49] **Nietzsche, F.:** *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Olomouc, Votobia 1995.
- [50] **Nietzsche, F.:** *Tak pravil Zarathustra*. Prel. O. Fischer. Olomouc, Votobia 1995.
- [51] **Poster, M.:** „Foucault, the present and history.“ In: **Armstrong, T. J. (ed. & trans.):** *Michel Foucault, philosopher*. Harvester Wheatsheaf 1992, str. 303-316.
- [52] **Rabinow, P.:** „Introduction.“ In: *The Foucault Reader*. New York, Pantheon 1985, str. 3-29.
- [53] **Ricoeur, P.:** *Čas a vyprávění I*. Prel. M. Petříček jr. a V. Dvořáková. Praha, OIKOYMENH 2000.
- [54] *Slovník cudzích slov*. Bratislava, SPN 1997.
- [55] **Suvák, V.:** *Koniec metafyziky a Platón*. AFPhUP 66/148. Prešov, FF PU 2002.
- [56] **Thacker, A.:** „Clutter and Glitter: Foucault and the Writing of History.“ In: **O’Farrell, C. (ed.):** *Foucault: The Legacy*. Brisbane, Queensland University of Technology 2002, str. 192-201. (CD-ROM)
- [57] **Veyne, P.:** *Ako písať o dejinách*. Prel. M. Kanovský. Bratislava, Chronos 1998.
- [58] **Veyne, P.:** „The Final Foucault and His Ethics.“ *Critical Inquiry*, 20, Autumn 1993, str. 1-9.
- [59] **Wahl, F.:** „Inside or outside philosophy?“ In: **Armstrong, T. J. (ed. & trans.):** *Michel Foucault, philosopher*. Harvester Wheatsheaf 1992, str. 65-79.
- [60] **White, H.:** „Michel Foucault: *Surveiller et punir: Naissance de la prison*.“ (Book review) *American Historical Review* (June 1977), Vol. 82, Issue 3, pp. 605-606.

## MENNÝ REGISTER

- |  |   |  |
|--|---|--|
| <p>Aron, R. 39, 40</p> <p>Bachelard, G. 41</p> <p>Barthes, R. 6, 20, 28-30, 33</p> <p>Bataille, G. 10</p> <p>Bellour, R. 59</p> <p>Blanchot, M. 10, 33</p> <p>Braudel, F. 11, 40</p> <p>Buraj, I. 35-37, 39, 41, 55</p> <p>Canguilhem, G. 10, 41, 53, 54</p> <p>Colbert, J.-B. 49</p> <p>Culler, J. 16</p> <p>Deleuze, G. 11, 13, 14, 16-19, 21, 23, 25, 30-34, 35, 51, 55-58, 60</p> <p>Derrida, J. 10, 11</p> <p>Descombes, V. 10, 11</p> <p>Dreyfus, P. 31, 60</p> <p>Eco, U. 30</p> <p>Eribon, D. 11, 13, 48</p> <p>Ewald, F. 19</p> <p>Florence, M. 12, 38</p> <p>Flynn, Th. 9, 13, 16</p> <p>Frank, M. 6, 10, 13, 15, 53</p> <p>Gadamer, H.-G. 7, 30</p> <p>Genette, G. 20</p> <p>Gibbon, E. 19</p> <p>Goldstein, J. 53</p> <p>Guattari, F. 23, 25, 31</p> <p>Gutting, G. 12, 49-53</p> <p>Hegel, G. W. F. 51-52</p> <p>Heidegger, M. 6, 7, 13</p> <p>Hintikka, J. 33-34</p> <p>Horváth, T. 9, 19, 21</p> <p>Chaunu, P. 40</p> <p>Chomsky, N. 13</p> | <p>Iggers, G. G. 10, 14, 15, 20, 21</p> <p>Jung, C. G. 8</p> <p>Kant, I. 6, 10, 33, 35-38</p> <p>Kierkegaard, S. 22</p> <p>Klossowski, P. 10</p> <p>Le Goff, J. 19, 40</p> <p>Lévi-Strauss, C. 40, 44</p> <p>Lindroth, S. 48</p> <p>Locke, J. 50</p> <p>Machado, R. 43, 54, 57, 60</p> <p>Marcelli, M. 7-8, 26-31, 33-34</p> <p>Markowski, M. P. 20</p> <p>Marrou, H.-I. 40</p> <p>Marx, K. 10, 37-38</p> <p>Nietzsche, F. 23-30, 35, 39</p> <p>Otto, W. 7</p> <p>Patočka, J. 7</p> <p>Pinel, Ph. 45-48, 50</p> <p>Platón 7, 51</p> <p>Porter, R. 49-50, 52-53</p> <p>Poster, M. 37-38</p> <p>Rabinow, P. 13, 31, 60</p> <p>Ranke, L. 14, 20</p> <p>Rayner, Th. 59</p> <p>Ree, P. 26</p> <p>Revel, J.-F. 22</p> <p>Ricoeur, P. 30</p> <p>Roussel, R. 33</p> <p>Sade, marquis de 10</p> <p>Salaquarda, J. 24</p> <p>Sartre, J.-P. 10</p> <p>Scruton, R. 22</p> <p>Searle, J. 31</p> <p>Serres, M. 10</p> | <p>Sokol, J. 7</p> <p>Suvák, V. 7</p> <p>Thacker, A. 9, 20</p> <p>Tuke, W. 45-48, 50</p> <p>Vernant, J.-P. 7</p> <p>Veyne, P. 20, 21, 43-44, 48, 52, 60</p> <p>Wahl, F. 6, 56</p> <p>White, H. 19, 23, 53</p> <p>Wittgenstein, L. 16</p> |
|--|---|--|



---

**Názov:** Michel Foucault: Tri štúdie (Diplomová práca)

**Autor:** Miloš Kriššák

Vedúci diplomovej práce: Doc. Mgr. Vladislav Suvák, PhD.

Oponent diplomovej práce: Prof. PhDr. Miroslav Marcelli, CSc.

Termín odovzdania: 1. 4. 2005

Termín obhajoby: 24. 5. 2005

Stupeň odbornej kvalifikácie: magister

Inštitúcia: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Katedra filozofie

Strán: 65

Rozsah: 3,8 AH

Copyright © 2005 Miloš Kriššák