

## KONCEPTUÁLNÍ SÍTĚ ANTROPOLOGICKÝCH REFLEXÍ A DÍLČÍ PODOBY MOCI

JELENA PETRUCIJOVÁ, Katedra společenských věd PdF OU, Ostrava, ČR

PETRUCIJOVÁ, J.: Conceptual Nets of Anthropological Reflections and Particular Patterns of Power  
FILOZOFIA 65, 2010, No 9, p. 877

The paper's focus is on an age-long philosophical issue: man and power. It is analyzed in the frame of the basic philosophical paradigms: ontological, epistemological, axiological, anthropological and linguistic. From the analysis and comparison of the particular traits of each of these paradigms three approaches to human beings arise: essential, existential and interpretative. The power dominating over people or possessing them has various forms: universal law, God's will, political order, the nature inside and outside us, etc., the most dangerous of them being those we are unaware of.

**Keywords:** Human essence – Identity – Philosophical paradigm – Humans and power

*Člověk, o němž se mluví a po jehož osvobození se  
volá, je od počátku výsledkem utlačování, které je starší  
než člověk samotný. Jeho duše žije v něm a určuje existenci,  
která je pódiem ovládnutí.*

M. Foucault

Člověk je vždy podmětem úvah. Není sice **vždy** předmětem těchto úvah, ale je jejich **častým** předmětem. Pokud se zamyslíme nad jejich obsahem a formou, pak odhalíme strukturní a disciplinární rozdíly diskursů o člověku. Tak E. Cassirer v *Eseji o člověku* [6] píše o třech vzájemně se vylučujících disciplínách: náboženství, filosofii a vědě, z nichž každá chápe člověka odlišným způsobem. V náboženství se člověk jeví být ne vždy povenou a dokonalou kreací Boha, která je si vědoma své nedokonalosti, a v důsledku svého utrpení a útrap je schopna odpouštět hříchy jiných lidí. Filosofie vychází z rozumnosti, svobody, autonomie poznávajícího Já, které ovládne skutečný svět nejprve na úrovni svého vědomí a následně prakticky. Věda naopak pohlíží na člověka jako sice na vrchol evolučního řetězce, ale zároveň jako na živou bytost, která vznikla, existuje a musí se podrobit zákonům evoluce. Tyto rozdílné přístupy se ještě „drolí“ na dílčí názory a koncepcce.

Dějiny filozofie ukazují, že filozofie vzniká jako poznání, které je nasměřované na vypracování celistvého pohledu na svět a na místo člověka v tomto světě, což souvisí s pojetím filosofie jako teoreticky vyjádřeného názoru. Původně je filosofie totéž co věda, tj. teorie (z řeckého *Theos* a *Orein*, tj. „názírání do sféry bohů“, při čemž „sféra bohů“ je

mytologický výraz pro „bytí“). Názorovost filosofického myšlení je spojená s tím, že „podstata bytí“, „příčina příčin“, „substance“, „absolutní východiska poznání“ aj. tradiční témata filosofických zkoumání jsou logicky zdůvodnitelná, ale empiricky nedokazatelná, tj. učení, v nichž jsou rozpracovávána, vyjadřují autorský vztah, tj. názor na ně. Nedokazatelnost absolutních východisek filosofických zkoumání má za následek: (1) význam autorství nesrovnatelný s vědou a blíží se svému významem úloze tvůrce uměleckého, případně literárního díla a (2) nepřekonatelnou mnohost koexistujících (což neznamena mírně koexistujících) filosofických koncepcí. Vývoj filosofického poznání je kumulativním procesem a příchod nového filosofického učení neznamena, že již existující učení jsou překonána a navždy zavržena. Naopak každé nové učení dává možnost nového čtení a interpretace již existujících. Z druhé strany mnohost existujících výpovědí např. o člověku nevede automaticky k tomu, že jsme schopni odpovědět na otázku po jeho „podstatě“, odhalit jeho „záhadu“, vysvětlit „tajemství jeho existence“ aj.<sup>1</sup>

Uznáním různých směrů a přístupů ve filozofii nemůžeme popírat existenci určitých paradigmat (podle analogie s teorií „vědeckých revolucí jako směny paradigmat vědy“ u T. S. Kuhna), např. ontologického, gnozeologického, axiologického, antropologického a jazykového. Různá paradigmata tematizují problém člověka odlišným způsobem, hledají odpověď na otázku po lidské podstatě a identitě (nebo oprávněnost podobné formulace problému popírají), ale pokaždé se o člověku vypovídá vůči něčemu (někomu), čím je člověk podmíněn, určován, ovládán nebo co podmiňuje, určuje a ovládá. Jaké podoby má toto ovládání a moc?

V rámci **ontologického paradigmatu** převládá přesvědčení, že bytí je dáno samo-o-sobě a účast na bytí, vztah k němu teprve přidávají rozumnost člověku a jeho veškerým myšlenkám a zřízením. Převládající tendence antické filozofie byla spojena s myšlenkou, že pravda lidské podstaty je součástí pravdy podstaty bytí, je vlastně odvozeninou bytí, je apriorní vůči konkrétní věci, konkrétnímu jednotlivci. Člověk je člověkem podle míry podílu na bytí ideje člověka (čti vzoru), podle stupně účasti na absolutním bytí.<sup>2</sup> Člověk je bytím ovládán, je součástí světa, který se řídí vyšším řádem. „Vše, co se děje, se děje skrze osud“ ([22], 134). Vše existující ve světě je součástí tohoto řádu, je podmíněno harmonií tohoto řádu. Otázka individuálního života je v antické filozofii zformulována jako otázka individuálního osudu, jehož základní výzvou bylo žít v souladu s vlastním určením stanoveným Osudem (viz učení stoiků: „Ctnost blaženého člověka a hladké plynutí života docházejí naplnění, kdykoli jsou všechny činy konány v souladu mezi duchem

---

<sup>1</sup> Je zřejmé, že existuje rozdíl mezi předmětem filozofické antropologie v jejím původním významu hlášaném Shelerem, Plessnerem, Gehlenem a použitím tohoto pojmu v koncepcích jiných autorů. Např. M. Buber ve svém díle *Problém člověka* používá pojem filozofická antropologie jako synonymum pojmu filosofie člověka. Ke stejnému pojetí se přiklání i autorka tohoto textu. Zároveň si je vědoma toho, že filozofie člověka dává možnost tematizovat člověka v teoretické a mimo-teoretické rovině, na rozdíl od filozofické antropologie, která je vždy teorií.

<sup>2</sup> Srovnej: např. A. Graeser uvádí, že v dialogu *Faidón* „...Platón zde duši chápe logicky jako ideu. [...] ...to znamená, že se zde tvrdí myšlenka spřízněná s ontologickým důkazem boha: z pojmu duše samé vyplývá její nutná existence“ ([18], 241).

jednotlivce a vůlí správce všehomíru“ [DL VII,88 = SVF III,4]).<sup>3</sup> Z náboženského mýtu se *εἰμαρμένῃ* (*heimarmene*) stává nutným, přirozeným a racionálním zákonem: vše se děje tak, jak se děje, a bude se dít tak, jak se má dít. Jen pošetilec se snažil vzepřít, ale příběh Oidipa měl být varováním pro každého.

Stejný přístup zachovává i středověké myšlení s tím radikálním rozdílem, že absolutním bytím je absolutní osobnost-Bůh a člověk stvořený k jeho obrazu a podobě se ocitne na vrcholu hierarchie forem bytí (tj. je radikálně odlišný vůči jinému jsoucnu) a jako konkrétní jednatel zodpovídá za osud a spásu. K vyřešení vztahu mezi obecným (člověkem jako takovým) a konkrétním, jedinečným (konkrétním jednatelcem) přispěla i Tomášova úvaha o diferenci esence (*essentia*) a existence (*existentia*).<sup>4</sup> Pouze u Boha je bytí totožné s podstatou, vše ostatní je tím, co **může** být (*id quo potest esse*), ale existence některých věcí není nutnou (*accidentia* je „věc, jejíž přirozenost musí být v jiném“) ([28], III77, 1ad2), věci mohou být a mohou nebýt, obrátit se v prach. Dokonce existující svět existuje ne sám o sobě, ale díky něčemu jinému. Člověk jakožto individuum je pojímán jako individualizovaný výskyt esence věcí ve světě, jako bytost disponující takovým souborem vlastností, který se vyskytuje jen u něho. Příčinou individuální svébytnosti (princip individuace) věcí stejného druhu je *materia signata* toho nebo jiného individua. Jan Duns Scotus nabízí jiný způsob řešení problému. Každé jsoucno (včetně každého jednotlivého člověka) je metafyzicky složeno ze dvou částí: toho, *čím a jaká* je věc ve své singularitě (princip individuace) a *co* je to za věc z hlediska zařazení do druhu a rodu (*natura communis*). Podle Scota látka materiální substance není principem individuace, protože látka je pramenem potenciality věci, nikoli její aktuality. Existence nedokáže individualizovat jsoucno, protože patří každému jsoucnu. Věc obsahuje individualizovanou společnou přirozenost („*cost*“) a individuální rozdíl („*totost*“), které se nachází ve vztahu jako druhový rozdíl (či diference) k vlastnímu rodu. V rámci problému člověka to znamenalo významný posun. Oxfordský myslitel 14. století John Sharpe to shrnuje následovně: „Lidství je působící forma, která způsobuje, že každý člověk je člověkem, [...] nicméně toto lidství není samo člověkem [...]. Není tedy žádný obecný člověk, ale je obecné lidství“ ([7], 436). Člověk není podřízen obecninám, naopak je ovládá, označuje je abstraktními pojmy.

Středověk zanechal řadu nezodpovězených otázek, např. pokud se podstata jednotlivce určuje prostřednictvím podstaty člověka jako takové a vztahuje se k Bohu, jak ji můžeme určit, je-li Bůh absolutno, je-li Bůh transcendentní, tj. nedefinovatelný prostředky omezeného lidského rozumu (problém katafatické a apofatické teologie), nebo vznikala další otázka, jak určit podstatu jednotlivce, je-li tato podstata neodmyslitelná od otázky spásy, jež zůstává nezodpovězenou (tj. neurčitou, vágní) do doby Posledního soudu, druhého příchodu Ježíšova apod. Středověký člověk je sice považován za bytost svobodnou (ve smyslu možnosti volby mezi Dobrem, což je Bůh, a zlem, což je porušení Boží vůle a zákonů), ale je ovládán Bohem a vlastní nejistotou. Bůh je všemohoucí a v pojetí Jana

<sup>3</sup> DL: Diogenis Laertii Vitae philosophorum. Citováno podle ([22], 220).

<sup>4</sup> V *Sumě theologické* Tomáš Akvinský pracuje s principem *diversum est esse et id quod est*.

Dunse Scota „zahrnuje absolutní moc [Bůh – JP] všechny věci, které jsou *de facto* dostupné vůlí a rozumem, zatímco u Ockhama si „Bůh udržuje *de iure* svou vlastní absolutní moc, ale *de facto* konal, koná a bude konat *de potentia ordinata*“ ([7], 418)... Podle Martina Luthera je spása možná pouze ve sféře osobní víry člověka: člověk nesmí hledat spásu ani cestou odpuštění, milodarů, ani cestou služby církvi, mnišstvím a jinými projevy vnější religiozity, nesmí tím řešit otázku trestu a odpuštění, protože tím manipuluje Bohem a ve skutečnosti ho zrazuje. Trestat a odpouštět může jen Bůh. Člověk může jen věřit ve svou spásu. Nemůže si ji zasloužit, vedlo by to jen k lidské pýše a odvádělo od pokání. Tím bylo zformulováno nové mravní stanovisko: ochota přijmout a snášet veškerá utrpení, zoufalá snaha o vnitřní očistu a duchovní neochvějnost ve víře.

Novověké myšlení se distancovalo od středověké scholastiky a nadřazení víry nad rozumem. Novověké **gnozeologické paradigma** vycházelo z absolutnosti poznání nebo vědomí, protože svět je nám dán ve formách poznávací činnosti. Základní změna, která se odehrála v novověké filozofii v pojetí lidské podstaty a identity, byla výsledkem odstoupení od regulí klasické metafyziky nadřazující existenci nad činnost. Předchozí tradice hlásala, že činnost je odvozena od existence (*operari sequitur esse*). Ale již renesanční myslitel Pico della Mirandola zformuloval jiný přístup: existence člověka je podmíněna jeho činností a činy. Tak se rodila idea autonomie subjektu, která připravila půdu pro ideu lidských práv. U Descarta se člověk jako gnozeologický subjekt stává jedinou výchozí evidencí, *fundamentum absolutum et inconcussum veritatis*. Skutečnost okolního světa je odvozena od skutečnosti Já a vrozených idejí jeho rozumu, jejichž prostřednictvím Descartes vyřešil problém *communio*, objektivitu. Zdá se, že člověk pojatý jako subjekt se stává bytostí vůči světu nezávislou, autonomní a jako činná bytost proměňuje svět kolem sebe, přetváří ho a ovládá. V díle M. Heideggera *Bytí a čas* [20] najdeme úvahu o tom, že se prostřednictvím Descarta a po Descartovi stává *subjektem* v metafyzice především člověk, lidské Já. Heidegger formuluje řadu otázek typu „Proč se tento lidský subjekt ztotožňuje s Já tak, že se subjektivnost stává totožnou sféře Já? Zda se subjektivnost definuje prostřednictvím Já, nebo Já prostřednictvím subjektivnosti?“ Jaké ontologické řešení přivedlo ke ztotožnění Já a subjektivnosti? Již v rámci starověké ontologie „být“ znamenalo moct se stát objektem (předmětem): bytí se rovnalo přítomnosti, tj. být nazíraným rozumem jako „okem duše“ – (*omma tes psyches = nous*), tj. být přítomností pro vědění (*conceptus objectivus*), tj. být objektem. Podle tohoto názoru *objectivitas*, předmětnost, je základním, dokonce jediným způsobem přítomnosti přítomného, jediným způsobem, jakým se jsoucí může ukázat jako jsoucí. Následně pro Kanta je Já především Já myslícím (*cogito ergo sum*), které umožňuje samotnou schopnost si cokoli představit. „Já myslím“ znamená především „představuji si“ a spojuji. Já je transcendentální jednotou sebevědomí, nutnou podmínkou spojení mnohotvárného, které se zjevuje v procesu nazírání, je nutnou podmínkou představování si představujícího se. Já je subjekt jako možnost objektu. Mimo to se Já stává absolutním subjektem, protože všechny moje představy (a ony jsou **moje**) jsou moje **define**. Já je jediné (sobě-totožné) v mnohém, je jednotící jednotkou. Pojmy rozumu se stávají podmínkou objektivitu předmětné reality, protože předměty jsou nám dány v souladu s pojmy, tj. rozum předepisuje přírodě své zákony (je to popření klasické-

ho pojetí poznání), ale tyto pojmy se vztahují pouze na předměty možné zkušenosti, a ne věci-o-sobě. Podle Heideggera teze, že realita je funkcí lidského rozumu, kulminuje nevyhnutelně ve výsostně arogantním názoru, že člověk jako subjekt je zakládající realitou. Logika subjektivity rozvrátila staré základy, převrátila ideu přirozeného morálního řádu, který je oddělen od lidského chování a je pro něho standardem; tato logika přinesla ideu smrti Boha, sankce sebe-zbožštění člověka nebo jeho požadavek na absolutní vládu nad světem. Takovým způsobem Heidegger odvozuje Nietzscheho vůli k moci od Descartova *cogita* a tím jeho následovníci odvozují totalitarismus a technokratickou kulturu 20. st. od karteziánského imperativu stát se „pánem a vládcem přírody“ ([5], 37).

Stinnou stránkou ztotožňování člověk-subjekt je to, že člověk pojatý jako subjekt je vystaven nebezpečí objektivismu, antropocentrické myšlení je orientováno na zpředmětnění člověka jako objektu sebe-reflexe (v tom je nebezpečí ovládnutí člověka, které později tematizuje např. M. Foucault). Mimo to platí argumenty, že člověk sice předepisuje přírodě své zákony, ale sám je ovládán věci-o-sobě jako nepoznaným a nepoznatelným, protože realita, která je nezávislá na podmínkách možného poznání, je nepoznatelná. Člověk ví, že příroda existuje nezávisle na principech, které jí připisuje. To, co subjekt neví, nemůže kontrolovat. Autonomie mizí, od této chvíle svobodná rozhodnutí očividně skončila a jsou ovlivněna těmi neznámými a nezávislými liniemi síly. Otevřenými také zůstávají otázky, pokud jakékoli vědění je věděním o předmětu, tj. toho, co je konstruováno, pak jakým způsobem konstruuje Já může mít fenomenologicky důvěryhodné vědění o vlastní konstituující činnosti jako právě činnosti, a řada jiných. Cena, kterou Kant zaplatil za svůj převrat ve filozofii, byla vysoká. Metafyzika ztrácí svá privilegia a výjimečný, „božský“ status.

Moderně pojatá subjektivita měla hodně podob, byla chápána jako rozumově teoretická a smyslově nazíravá nebo jako rozumově praktická a také smyslově praktická (Podrobněji: [25]). **Axiologické paradigma** navazuje na Kantovo učení o teoretickém a praktickém rozumu a rozlišení věci-o-sobě a věci-pro-nás. Kant poukazuje na specifika každé ze sfér vědomí: poznání jako syntézy smyslové zkušenosti a pojmů, morálky jako sféry kategorického imperativu – nejvyšší mravní hodnoty a také umění. Podstatu člověka Kant spojuje s mravností. Na rozdíl od náboženského způsobu zdůvodnění morálky autoritou a vůlí milujícího Boha-zákonodárce, Kantova etika hledá závaznost mravních norem v mimo-náboženské realitě apriorních forem čistého praktického rozumu: morálka „nepotřebuje náboženství, nýbrž vzhledem k síle praktického rozumu sama sobě dominuje“ ([21], 3). Podle Kanta člověk není morálním proto, že mu to předepisuje Bůh, naopak člověk věří v existenci Boha proto, že morálka vyžaduje této víry. Východiska mravnosti se sice již nenachází v moci Boha, ale zároveň se nenachází ani v moci člověka: člověku zůstává pouze věřit v existenci mravního řádu ve světě. Kantův formalismus, který se promítl do projektu racionální etiky, se stal předmětem kritiky, jenže ani pozdější teorie empirické etiky smyslů nevyřešily problém „odvození“ hodnot ze smyslových prožitků. V důsledku se ukazuje, že morálka se jeví být univerzální a nezbytnou pro hodnocení jakýchkoli fenoménů, ale jakmile se objevuje otázka hodnocení samotné morálky, ukáže se, že „pra-

vou“ je taková morálka, která odpovídá **mým** představám o dobru a zlu. Člověk se ocitne v zajetí a moci jiných a cizích „pravých“ morálek.

Moderní obrat směrem k subjektivitě – pojmu, který zdůrazňuje, že lidský rozum hraje aktivní úlohu v organizování a dávání smyslu realitě – měl mimořádný význam pro vývoj západní civilizace: vedl k formování pojetí lidské „individuality“ jako svobodné, autonomní, činné bytosti. Modernu konstituovala myšlenka, že člověk je zdrojem vlastních činů a projevů, je tím, kdo stanovuje zákony a normy na základě svého rozumu a vůle. Západní středověká kultura tradičně zdůvodňovala základní hodnoty Bohem: tím měla být zaručena jejich absolutní (všeobecně nutná) závaznost. Obecný požadavek „chce-li ve společnosti někdo vládnout, musí zdůvodnit, že na to má nárok (právo), a lidé tento nárok musí uznat, jinými slovy vládce musí legitimizovat svou moc“, ve středověké křesťanské kultuře byl splněn tím, že moc panovníka byla legitimizována Bohem a církev Boží vůli potvrzovala. Přechod k republice znamenal především změnu ve způsobu legitimizace moci. Téma politické moci se stalo důležitým tématem diskursu moderny. Hlas Boží byl zaměněn hlasem lidu.<sup>5</sup> Již ne Bůh svěřoval moc vládcům, ale lid jako svrchovaný držitel moci ji vládcům (neboli politikům) dočasně propůjčoval. Lidská práva byla garantována tzv. **přírozenými** právy garantovanými a danými Bohem a/nebo Přírodou. Právo na svobodu sice patří k základním přírozeným právům člověka, ale sám o sobě moment, že toto právo je garantováno „někým jiným“ nebo „něčím jiným“, naznačuje nadřazenou pozici „jiného“, což popírá princip rovnosti. Mimo to pokud jsou práva „přírozená“ a nutná, jedinec je nemůže neakceptovat a nemůže si vybrat, která z práv by býval akceptoval, pokud by býval měl svobodnou možnost volby. Jednou daná práva vzhledem k jejich přirozenosti nemohou být odejmuta. Přírozená práva jako neodcizitelná a nutná jsou považována za univerzální stejně tak, jak na ně navazující lidská práva. „Zastánci univerzálních lidských práv by se měli pečlivě zamyslet nad tím, jaký význam má pro jejich věc lidská přirozenost – neboť nejsou-li si lidé navzdory zjevným rozdílům v rase, etnické příslušnosti, kultuře, náboženství a vzdělání v jádru podobní, na jakém základě pak můžeme požadovat, aby všechny vlády braly na své občany stejný ohled?“ ([16], 33).

Odkaz na Přírodu se po „smrti“ Boha ve společnosti procházející procesy sekularizace jevil jako vhodný způsob zdůvodňování všelidských hodnot. Univerzální hodnoty jsou hodnotami přírozenými, člověk má jakoby od Přírody určitá základní nezacizitelná práva, a jako garantovaná vyšší (nadlidskou) mocí, tj. Přírodou, mu je proto žádný člověk nemá právo vzít. Nicméně odkaz na Přírodu se při bližším pohledu ukazuje jako nemožný, ba dokonce nesmyslný. Přírozené je přece to, co vzniká samo od sebe bez lidského přičinění, ale žádná práva bez lidského přičinění vzniknout nemohou, proto také v Přírodě, tj. prostoru, který vzniká sám od sebe bez lidského přičinění, žádná práva nejsou. Právo, aby nabylo ve společnosti účinnosti, musí někdo zformulovat a někdo ho musí prosazovat. Právo je mocenský vztah proto, že ho formulují lidé, kteří jsou u moci, a tito lidé

---

<sup>5</sup> V tom smyslu, že již u Hobbese je stát pojat jako lidské dílo existující k plnění určitých úkolů. Stejně tak u Locka jednotlivci smluvně zakládají společnost s cílem ochránit svá práva a svobody.

ho také za pomoci politických institucí prosazují.

Tvrzení, že v Přírodě žádná práva nejsou a ani být nemohou, je lehce prokazatelným. K základním „přirozeným“ právům se řadí například právo na život. Je jisté, že podobné právo v Přírodě být nemůže, protože Přírodě přímo odporuje, zhroutil by se totiž zcela potravinový řetězec. Stejně ani právo na soukromý majetek v Přírodě neplatí, protože Příroda nezná pojem soukromého vlastnictví. Ani právo na svobodu bychom v přírodě nenašli, protože přírodní tvorové jsou biologicky determinováni, a svobody proto nejsou schopni.

Moderní přirozené právo je subjektivním (odvozeným od subjektu) právem a je definováno lidským rozumem (což se promítne do právního racionalismu) nebo lidskou vůlí (což se promítne do právního voluntarismu). S politologického hlediska moderní společnosti pohlíží na sebe sama jako na sebe-zakládající konvencionální systémy a předpokladem jejich existence je autonomní jedinec. Autonomie jedince je vzájemně podmíněna svobodou a rovností každého individua, ale také posloucháním zákonů, které někdo předepsal někomu. Takto pojatá autonomie předpokládala teoretické prvenství subjektivity a praktické prvenství individuality.<sup>6</sup> Stinnou stránkou podobného předpokladu je možná patologie, kterou Tocqueville nazval „individualismus“ – „vidím nespočetný dav lidí, podobných a stejných, neustále cirkulujících v honbě za přizemními a banálními požitky, kterými jsou přeplněni, a neuvědomujících si osud zbytku (lidstva – překlad JP)“ ([29], 692). Je to svět, kde „každý člověk je navždy vržen zpět k sobě samotnému, a existuje nebezpečí, že on může být uzavřen v samotě vlastního srdce“ ([29], 692). Roztříštěná masa osamocенých individuí, kteří si možná myslí, že jsou autonomní, ale ve skutečnosti jsou ztročeni veřejným míněním osamocení v davu, se toulá moderním světem.<sup>7</sup> Proto pro Heideggera morálka a humanismus byly příliš křehkými základy kultury, které neobstály pod tlakem vůle k moci. Západní dějiny nejsou triumfálním pochodem ke štěstí. Čím více se lidé snaží zachytit existující v teoretických pojmech a ovládnout ho za pomoci techniky, tím více zapomínají na to, co je podstatným, a proto jsou dějiny úpadkem a poklesem od toho, co je podstatným, k bezmocnému hledání nepodstatného v podobě teoretického konstruktů, technické moci nebo zvoleného způsobu neautentické existence.

V rámci **antropologického paradigmatu** navazujícího na „smrt Boha“ zaujme jeho místo člověk a není divu, protože antropologické paradigma vzniklo v důsledku kritiky

---

<sup>6</sup> V novověkém myšlení se objevují dvě tendence: první tendence se odvíjí od Descarta a Kanta, vyznačuje se důrazem na „communio“, na možnost existence společných mravních soudů, které se sdílí lidmi, a druhá tendence vychází z Leibnize, Hegela a následně Nietzscheho, zde jsou lidé pojeti jako nezávislí jedinci nic nesdílející s jinými. A. Renaut kritizuje ztotožnění modernity s individualismem a individualismus se subjektivitou. Podrobněji: ([26], 5).

<sup>7</sup> Louis Dumont považuje zrození liberalismu v 17. st. a francouzskou revoluci za úspěšné kroky v triumfu individualismu na Západě. Tento triumf je ale poněkud hořký, protože kulminuje v atomizovaném a izolovaném individuu – je to tentýž hanebný/zločinný lidský atom, který se stává terčem sociálního kriticismu a politického žvanění, jehož svoboda je údajně beztvářá, jehož cíle jsou údajně nahodilé, jehož život je údajně stravován narcistickou honbou za potěšením nebo neurotickým požadavkem originality a úplně nového významu ([23], 27 – 34).

náboženství. Jenže člověk brzy odhalil nesmírnou tíhu svých ambicí. Začátkem 20. století M. Scheler napsal, že nikdy předtím nebyly názory na podstatu a původ člověka rozdílnější než v současnosti, kdy člověk již neví, co je, ale zároveň ví, že to neví... Proto Scheler vidí úkol filosofické antropologie v odhalení podstaty člověka, která jako nit Ariadny pomůže myslitelům najít cestu v labyrintu filosofických koncepcí [30]. Pro filosofickou antropologii je člověk bytostí „neukotvenou“ a „plnou nedostatků“, která se nachází v zajetí vlastních biologických omezení, je jimi ovládána. Není vybaven přírodními instinkty, nemá předem fixované místo v kosmu, proto musí hledat formy existence a vytváří kulturu. Jako kulturní bytost člověk zaměřuje své činy na vyšší hodnoty. Scheler napsal, že pokud existuje filosofický úkol, jehož naléhavé splnění vyžaduje naše doba, tak je to úkol vytvoření filosofické antropologie. Význam antropologického obratu bezesporu spočíval v tom, že byl zbořen obraz člověka spojený s hledáním jeho „přirozenosti“ a „idejí“, s redukcí lidského na přirozené a živočišné nebo božské.

V průběhu dějin metafyzika zakládala tematizaci člověka buď na teorii bytí, teorii poznání, nebo teorii hodnot s tím, že se vždy snažila redukovat jedno na druhé, ale neúspěšně. Nehledě na konkrétní konceptuální příčiny výskytu, kritiky a směny konkrétních koncepcí byla směna na úrovni paradigmat mimo jiné spojena s nezdůvodnitelností paradigmatických východisek (např. Boha nebo racionalistické intuice aj.) Zdůvodnitelnost byla nahrazena konvencí, jistota – nicotou. Ozývaly se četné hlasy po nutnosti jejího (metafyziky) překonání a prognózy její smrti. Člověk přebral metafyzické jeviště Boha, stal se centrem jsoícího a pustil se do proměny světa a vlastní duše. Současný člověk se pokusil zpochybnit zastaralé tradice, brzy se ovšem ocitl v prázdném a život postrádajícím prostoru. Heidegger pokládal za nepřipustný projekt metafyziky v aspektu axiologie a antropologie. V době *Bytí a času* se snažil překonat filozofii vědomí cestou renesance priority ontologie. Cílem jeho filozofování se stala otázka po smyslu bytí.

Od dob Aristotela byly kladeny otázky ve vztahu k bytí: „zda něco existuje?“ a „co to je?“ Jsou to otázky o bytí a jsoícím, o podstatě a existenci. Původně se v základu lidských snah o uchopení bytí nacházela představa, že na bytí může být pohlíženo jako na věc nebo předmět, který je poznáván nezúčastněným subjektem. Ve vztahu ke konkrétním věcem se člověk může chovat jako nezúčastněný pozorovatel a zachytit rozdíl podstaty a jevu, ale není to možné ve vztahu k bytí: člověk se nemůže ocitnout mimo bytí, člověk se vždy již nachází ve světě. V bytí člověk existuje ne jako „podstata“, není zde přítomen v módu „věci“. Kde a jak se otevírá samotné bytí? Podle názoru Heideggera se bytí neosvojuje teoreticky, nýbrž existenciálně. Obvykle byla lidská existence dáována do protikladu k bytí, protože existence se vztahovala k individualitě a svobodě a na bytí bylo pohlíženo jako na základ neosobního řádu a zákonitosti. Existence musí být pojata v jednotě individuálního a kolektivního bytí. Naše myšlenky, city a činy jsou vždy opodstatněny a podmíněny jinými lidmi. Naše bytí ve světě je společným bytím. Tato podmíněnost může vést k ohrožení individuality. Vzhledem k tomu, že se formujeme jako nahraditelné, průměrné a stejné osobnosti, naše individualita není výchozí. Je cílem, kterého dosahujeme cenou urputných snah o překonání převládajícího vzoru. Utvrzení individuality je podmíněno dosažením konečného cíle. Právě vědomí konečnosti a dočasnosti života nutí



člověka být odpovědným za vlastní život. Je těžko si přiznat vlastní smrtelnost a z tohoto hlediska posuzovat vlastní činy, z nichž celá řada začne postrádat smysl. Podle Heideggera je člověk nenahraditelným ve smrti. Nemůžeme zemřít místo jiného. Ve smrti se uskutečňuje individualita a unikátní jedinečnost a tím je dosažena podstata. V tom je rozdíl mezi člověkem a věcí: věc začíná „žít“, když je její podstata uskutečněna a realizována, člověk dosahuje a realizuje svou podstatu, když je jeho existence ukončena. Smrt je poslední možností člověka, ukončení jeho Já. Je přítomna v životě a jiných módech: starosti, strachu, neklidu, které odlišují pravé bytí od bezstarostného, nepravého. Bytí je dar, ale musíme se odpovědně chovat k tomuto daru. Je zajímavé, že Heidegger zachovává pojetí pravdivého a univerzálního bytí, které se ukazuje existující (ek-sistere, tj. z niternosti ve smyslu vystupující z vlastního Já a překonávající sebe sama) osobnosti. Heidegger ve své koncepci dějin bytí jako pravdivé události ukazuje, že autorita dějin bytí je výsledkem splynutí významů imperativu významovosti (který nepředpokládá násilí) a kategorického imperativu moci (který předpokládá násilí); ničivou sílu pochopení autorita dějin bytí získává od královské moci osvícení, které nutí dřepnout na kolena ([19], 134 – 137). Anamnéza dějin bytí může být pojata jako destrukce zapomenutí jáství ze strany metafyziky. Musíme se naučit naslouchat bytí, které promlouvá k nám. Jazyk je domovem člověka. Prostřednictvím jazyka se projevujeme ve své řeči, vypovídáme o své situaci, odhalujeme svůj vztah ke světu a k sobě samotným. Význam existenciální komunikace se proměňuje s přechodem od jazyka vědy k poezii. Poezie předává určitou náladu jako způsob konstituování pravé podstaty bytí, je aktivní silou konstituování smyslu. Nasloucháním poezie můžeme najít sebe sama, svůj skrytý osud a předurčení.

Četné pokusy odpovědět na otázku po „člověku“ a jeho „tajemství“ přivádí k „metaotázce“ „jak my mluvíme o člověku?“ (jedná se o rozvíjení **interpretativního a narativního přístupu** k pojetí člověka), jak přidáváme smysl přítomnosti v našem intelektuálním universu/světě, kde zní útoky na subjektivitu jako kořen totalitarismu a technokratického zotročení a zároveň výzvy k subjektivitě popsat a odsoudit toto zotročení ležící v základech určité koncepce humanity, která je cizí vůči totalitárnímu světu – světu, v němž je lidskému bytí odepřena jakákoli možnost (a tím pádem i právo) být zdrojem vlastního myšlení a činění? Habermas píše, že ten, kdo se snaží odhalit a usvědčit čistou formu subjekto-centrického rozumu, nemůže si dovolit věřit snům, které se zdály tomuto rozumu v jeho „antropologickém spánku“ ([19], 174). **Post-antropologické období** rezignuje na ideu člověka jako nositele rozumu a také univerzálních morálních, sociálních a jiných hodnot nutných pro posouzení všeho jsoícího. Zvláště důležitou úlohu pro současnou interpretaci Já a subjektivity hrají strukturalismus a post-strukturalismus, které odcházejí od transcendentalismu. Vědomí je zbaveno základů své evidence, již není sebe-dostačujícím

a sebe-určujícím, je určováno nevědomými sférami<sup>8</sup>, které zahrnují vědomí jako jeden z momentů funkce (např. nevědomé struktury psychiky, jazyka, moci aj.) nebo textu. V současné filozofii dochází k posunu od sepiatosti s vědou k jiným formám duchovních praktik – literatuře, lingvistice, mytologii, umění. Jazyk, jeho výrazové, vyjadřovací schopnosti zachycení smyslu se stávají „tělem“ filozofické reflexe. Jsou rozšířeny názory, že náš svět je *de facto* specifickou konstrukcí světa, která je nám dána jako souhrn příběhů (fixovaných texty) nutných pro koherenci kultury. Tento různě strukturovaný a různě diferencovaný prostor před-určuje smyslu-plnost lidské existence v kultuře. „Reálný svět se ve výrazné míře *neuvědoměle* staví na základě jazykových norem dané skupiny“ ([27], 57). „Věci nenazírá a nereflexuje o nich subjekt; řád sám – jako jejich autonomní sebe-reflexe – je tím, co metafyzika označovala jako subjekt.“ ([17], 110). Identita jednotlivce vyvstává v pochopení tohoto řádu a je jím legitimizována. Řád je prostorem, ve kterém probíhá rozumění, je kritériem pro evidenci a pro herezi.

Podobné názory souzní s jednou z lingvistických intuicí F. Nietzscheho, který poznamenal, že „ono lidské ego... vůbec neexistuje. Vědomí je pouze nástroj sdělování, rozvíjí se v komunikaci a s ohledem na zájmy komunikace“, jejímž základním zájmem je uchování určitého snesitelného sociálního stavu. Vůle k vědění, jejímž středem je určité pojetí subjektu, je spojená s „vnášením“ identit a pravidelností do přírody, jež je o sobě chaotická, a „všechno naše tzv. vědomí je více či méně fantastický komentář k nevědomému textu“ ([24], 132/140), jenž stabilizuje „stádo“, v němž se daří člověku jako „továrnímu výrobku přírody“ (aforismus A. Schopenhauera).

Jazyk vyžaduje bezpodmínečné podrobení všech individuálních prožitků a impulsů obecnému významovému řádu. Je systémem třídění, klasifikace, škatulkování. R. Barthes dokonce označí jazyk za „fašistický“: „Neboť fašismus nespočívá v tom, že se zabraňuje něco říci, nýbrž v tom, že se nutí něco říkat“ ([4], 84). Jazyk má donucovací schémata, která určují, po čem se dá nebo nedá tázat, určují zóny mnohosloví, nebo mlčení. Slova působí na lidské činy nejen smyslem a významem, tj. tím, že „se vztahují k věcem,“ ale také i tím, že působí jako magické znaky v rituálních praktikách, jejichž vnější zvuk vábí posluchače jako zpěv Sirén. Používajíc jazyk jsme odsouzeni jako by „hrát“ vlastní emoce na jazykovém pódiu: do jisté míry můžeme říct, že ne my používáme jazyk, ale jazyk používá nás, podřizuje nás nějakému tajuplnému, vlastnímu scénáři. Dostáváme se do svízeli paradoxu: nesnášíme osamělost a chceme svěřit jiným naše myšlenky a pocity, ale tím se dobrovolně odevzdáváme do moci systémů jazykových *topoi* (kde *topoi* fonetické nebo lexikální vyvrcholí v typech diskursu). Jsme dobrovolní zajatci

---

<sup>8</sup> Pro srovnání uvádím názor S. Freuda, který již začátkem 20. st. psal, že to, co nazýváme svým Já, se v životě chová v zásadě pasivně, takže jsme spíše ... „žiti“ neznámými a neovladatelnými silami. Freud podrobuje rozum zdrcující kritice. Podle něho to, co bylo považováno za racionální vysvětlení chování, je pouhou „racionalizací“ a neuvědomovaným zkreslením reality. Idea nezávislého a svobodného jedince má své trhliny, protože tento jedinec je ovládán skrytými potlačovanými přáními a potřebami. Osvícení a vědění je vnějším a chabým úkrytem. Celá kultura nás disciplinuje a ovládá, tj. tragismus a konflikt jsou nepřekonatelé. V boji s vlastním instinktem smrti se můžeme snažit o omezení destruktivity, ale již nemáme utopickou vyhlídku na věčný mír.

těchto *topoi*, jež dělají u-topickou (a-topickou) jakoukoliv naději osobnosti proniknout ke „svým“ emocím, ke „svému“ předmětu, ke „své“ expresi. Proto např. F. Nietzsche vyzýval k mlčení a destrukci jazyka, k výsměchu a rozvrácení starých pojmů. Rozptýlení subjektu v nadosobních jazykových nebo sociálních strukturách, funkcích, vztazích je populární téma filozofie konce 20. st. Motto strukturalistů, že „ne člověk, ale struktury určují vše“, dělá z člověka funkci dominujících sociálních a jazykových struktur. M. Foucault rozvinul myšlenku dominance sociálních a jazykových struktur, usiloval o její odhalení a vyzýval k odmítnutí: „Tato forma moci se uplatňuje v každodenním životě, který jednotlivce kategorizuje, označuje jej jeho vlastní individuálností, svazuje ho s jeho vlastní identitou, vnutí mu zákon pravdy, který musí identifikovat a který musí ostatní rozpoznat v něm. Je to forma moci, která z jednotlivce činí subjekt. Existují dva významy slova „subjekt“: být podřízený někomu jinému skrze kontrolu a závislost a být svázan se svou vlastní identitou prostřednictvím svědomí nebo sebepoznání. Oba významy jsou formou moci, která dobývá a podřizuje si“ ([14], 202). Odmítnout subjekt jako fundující princip znamená odmítnout jistý způsob legitimizace pravdy a prosazování moci.

V díle *Slova a věci* Foucault ukazuje, jak se formoval koncept člověka jako objektu poznání humanitních věd, jak fungoval koncept lidské podstaty v naší společnosti. Podle M. Foucaulta je subjekt souhrou různých vztahů sil, které jsou výrazem společenských a kulturních institucí, reprezentujících vládnoucí struktury moci: myslíme uvnitř anonymního a přinucujícího systému myšlení, uvnitř systému určité epochy, určitého jazyka a určitého diskursu pojatého jako „souhrn praktik, které systematicky vytvářejí objekty, o nichž mluví“ ([13], 79). Diskurs je zákonem koexistence souboru výpovědí. Každá výpověď je jedinečnou událostí, v níž nějaký subjekt může mít některou pozici a funkci, ale nejedná se o subjekt jako takový, jako zakládající, fundující princip. Zároveň je každá výpověď „neoddělitelná od ostatních, heterogenních výpovědí, s nimiž je spojena určitými pravidly změny (vektory). A nejen že výpovědi nelze žádným způsobem oddělit od multiplicity, [...] každá výpověď je takovou multiplicitou...“ ([9], 17 – 18). Tatáž výpověď může mít několik rozdílných pozic pro subjekt. Leč všechny tyto pozice nejsou formou primordiálního Já, od něhož je výpověď odvozena: naopak tyto pozice se odvozují od výpovědi samé, a jako takové jsou kategoriemi „neosoby“ ([9], 19). Objekt, subjekt i pojem jsou pouze funkcemi odvozenými z funkce primitivní, tedy z výpovědí. Odhalením „praktik“ chápaných jako koreláty myšlení a jednání Foucault nachází klíč k porozumění korelativní konstituce subjektu a objektu. Neexistuje žádný podstatný, fundující princip, jen různé „formy-Člověka“ a „každá forma je skladbou vztahů sil“ ([8], 177). Úvahy o subjektu, o lidské podstatě se stávají historicky podmíněnou fikcí (závěr *Slova a věci* ohlašuje „**smrt člověka**“), jejímž prostřednictvím dochází k legitimizaci „pravdy“ a moci. Foucault odhaluje vzájemné spojení humanitních věd a praktik represivní moci. Hlásá smrt subjektu a tím se distancuje vůči osvícenské, romantické a pozitivistické iluzi, která ignoruje závislost člověka vůči sociálně materiálním a duchovně ideologickým podmínkám jeho existence.

Snaha bránit se donucovací moci diskursu a hledání oblastí, v níž svoboda musí existovat a existuje, vedla k závěru, že jedinou sférou svobody se stává pole intertextuality

a možnost nebo i nutnost interpretace.<sup>9</sup> Text je galaxií... do níž se dá vstoupit různými vstupy, z nichž žádný není hlavním ([3], 69 – 78). Ale „neuzavřenost duchovní zkušenosti“ v post-strukturalistické interpretaci neznamená tvůrčí svobodu jedince. Platbou za tuto „neuzavřenost“ je autor, který se ztrácí v nekonečném prostoru smyslů. Autor již není tvořící individualitou, musí se vzdát všeho individuálního, protože jeho prostřednictvím mluví sám jazyk. Ten, kdo píše, je vlastně věčným skriptorem, opisuje to, co již bylo napsáno, napodobuje to, co bylo napsáno dříve. Nová hypostase tvůrčí svobody člověka je nyní spojena ne s tvůrčím procesem tvorby, ale se skutečností, že absence nového v textu vysvobozuje interpretační aktivitu čtenáře. Tím, že text je určen pro čtenáře, čtenář se stává spojovací silou, která zabraňuje textu rozpadnout se na fragmenty. „Za zrození čtenáře musíme zaplatit smrtí autora“ ([2], 145). Ideu „smrti autora“ rozvíjí i M. Foucault. Ptá se: „Záleží na tom, **kdo** mluví?“ V tomto spočívá imanentní etický princip dnešního psaní, který se realizuje v praxi. V tomto principu Foucault sleduje téma spojení moderního písma a smrti, které se projevuje v nivelizaci individuálních vlastností píšícího subjektu: „Píšící subjekt všemi překážkami, které klade mezi sebe a to, o čem píše, má všechny znaky své zvláštní individuality: znakem spisovatele je jen jedinečnost jeho nepřítomnosti: ve hře psaní musí dodržet roli smrti“ ([11], 45). Měl by hrát úlohu mrtvého ve hře písma. Pro definitivní dekonstrukci sakralizace autora, výtvořů a písma Foucault rozpracovává pojetí autora jako funkce. Člověk – autor se stává funkcí ([11], 50 – 55 aj.). Iluzornost individuality autora je spojena se snahou po odhalení pravého a skrytého, které je schováno za vnější tvář personálního a vyjevuje se v neosobní jazykové rovině. V díle *O pravdě a lži v mimo-mravním smyslu* má F. Nietzsche zajímavou myšlenku, že neexistuje nic více nepochopitelného než to, jakým způsobem mezi lidmi mohla vzniknout čistá a čestná snaha po dosažení pravdy – vůle k pravdě. Vůle k pravdě přivedla ke „smrti autora“. Tradiční přesvědčení o existenci autora je zpochybněno. Je odhaleno, že autor je zdánlivou viditelností. Koncepce „smrti autora“ byla těsně spojena s koncepcí „smrti subjektu“ a byla součástí širšího projektu, jemuž se Foucault věnoval celý život. Foucault psal, že jeho úkol spočívá ve vytvoření dějin různých způsobů, jejichž prostřednictvím dochází k přetváření lidských bytostí v subjekty. Jedná se o tři způsoby: první je spojen s věděním, které nárokuje status vědy (objektivace mluvicího subjektu v *grammaire generale*, filozofii, lingvistice aj.), ve druhém se jedná o proces objektivizace subjektu v „rozdělujících praktikách“ (šílenství a normalita, nemoc a zdraví) a třetí ukazuje, jak „se člověk sám proměňuje na subjekt ve sféře sexuality ([10], 203 – 209). Foucault analyzoval nejen vnější mocenské síly, ale i vnitřní regulativy kontroly a sebe-kontroly, které nás ovládají.

Prostřednictvím analýzy dějin šílenství Foucault chtěl napsat dějiny hranic, jejichž prostřednictvím kultura vylučuje to, co pokládá za nacházející se za jejími hranicemi [12]. Šílenství se traktovalo jako nemoc, neštěstí, které číhá na každého, kdo opustí proslapané koleje rozumu. Foucault ukazuje, že je podobná interpretace šílenství spojena s vývojem

---

<sup>9</sup> Musíme poznamenat, že pro Foucaulta interpretovat znamená reagovat jistým způsobem na nedostatek vypovídání a kompenzovat tento nedostatek rozmnožením smyslu ([13], 184).

psychiatrického diskursu, který až v 19. st. konstituuje šílenství jako nemoc rozumu. Co umožnilo lékařské rozlišení rozumu a nerozumu? Tato odpověď na zkoumaný problém předpokládá odpovědi na tři dílčí otázky zachycující historický aspekt – s jakými disciplinárními praktikami byl spojen vznik psychiatrie?; transcendentální aspekt – jaké jsou podmínky možného konstruování šílenství jako „šílenství“, díky kterým určitá fakta a symptomy nemoci získávají určitou psychiatrickou interpretaci?; radikálně kritický aspekt – v jaké podobě je dáno to, co nazýváme šílenstvím, jak se odehrává diferenciací mezi rozumem a nerozumem a není-li tento protiklad pouhým způsobem konstruování samotného rozumu? Chceme najít bod „nula“ v dějinách racionality, jejichž součástí jsou i dějiny šílenství. Šílenství je stránkou racionality. Proces formování šílenství se zrcadlí v procesu formování rozumu. Šílenství plní funkci zrcadla ironicky odhalujícího slabé stránky rozumu ([19], 239 – 240). Rozum vylučuje šílenství, náhodu, a tak se vyjevuje „jinakost“ v člověku a v jeho dějinách. Internace šílenců, zločinců, pobudů, různého druhu excentrických osob a pozdější zřízení klinik pro duševně choré svědčí o dvojích praktikách, které slouží pro vyhnání heterogenních prvků z monologu vedeného subjektem se sebou samotným, kde je subjekt povýšen na úroveň všelidského rozumu a vše kolem se proměňuje v objekt. Monologický vztah dělá jiné subjekty pouhými objekty ([19], 244). Vznik psychiatrické léčebny a kliniky obecně je jedním z příkladů současné technologie moci. Toto vše se stává možným díky organizaci institucí, které proměňují pacienty na předmět neustálého pozorování, manipulace, reglementace aj.

Foucault rozvíjí téma vzájemné propojenosti humanitních věd (jejich diskursivních praktik) a praktik represivní izolace, tematizuje problém kulturních a historických předpokladů uspořádání vědění. Epistémy jako historicky apriorní horizont pochopení bytí určují pro vědy nepřekonatelný horizont základních pojmů a sdružují historické diskursy do určité konfigurace. V Evropě lze rozlišit tři základní epistémy: *renesanční* (opírající se o princip podobnosti), *klasickou* (charakteristickou principem totožnosti a rozdílu) a *moderní* (pro niž je typický důraz na historický vývoj). Pokud v klasické epistémě je vědění plně závislým na reprezentativní funkci jazyka, pak v období moderny se tato reprezentativní funkce jazyka a shoda mezi jazykem a světem problematizuje. Moderna se vyznačuje vnitřně rozporuplnou a antropocentrickou formou vědění o neuskutečnitelné ideji bytosti, která je suverénní díky svému otroctví a jejíž konečnost jí umožňuje zaujmout místo Boha. Od dob Kanta se Já nachází v pozici empirického subjektu ve světě, kde je také objektem mezi jinými objekty, a v pozici transcendentálního Já, které konstituuje svět jako svět objektů možné zkušenosti. Tato aporetická samo-tematizace poznávajícího subjektu se fixuje jako nepřekonatelná vůle k vědění a pravdě. Pravda, podle Foucaulta, je nebezpečným mechanismem vyloučení, který funguje za podmínky, kdy vůle k pravdě je skrytou. Pravdivý diskurs... nemůže přiznat, že je prosáklý vůlí k pravdě, a vůle k pravdě, která je nám dávno vnucena, je taková, že pravda, na níž je orientována, ji jen schovává ([11], 12 – 13). Všechny diskursy mají skrytou vlastnost, kterou je vůle k moci, a zároveň je dokazatelným jejich původ v praktikách moci. Každá společnost má svůj řád – řád pravdy, svoji politiku pravdy, akceptuje určité diskursy a umožňuje jim fungovat jako pravdivým. Foucault *de facto* ztotožňuje vůli k pravdě a vůli k moci a zabývá se analýzou

vztahu moci a subjektu. Navazuje na myšlenky Nietzscheho, který již v 19. st. poznamenal, že za našimi řečmi o pravdě se schovává vůle k životu, proto naše tvrzení odhalují a vysvětlují jen jednu stránku předmětu a jiné nechávají ve stínu. Pravda a ne-pravda koexistují a ukrývají životní síly a vůli k moci. Za racionalitou opěvovanou ve vědě a politice se schovává moc. Pouze dekonstrukce umožní odhalit moc, která se schovává za slovy a činy a ovládá nás.

Foucault popisuje strategie kontroly, normalizace a disciplinování, jejichž prostřednictvím je člověk proměněn v subjekt, ukazuje mechanismy fungování bio-moci, která kontroluje a reguluje lidské potřeby a tužby a která spočívá v „zavedení bezpečnostních mechanismu, jež by chránily před nahodilostí, která je vlastní populaci živoucích bytostí“ ([15], 221). Strategie bio-moci se formovaly jako nedílná součást juridických diskursů zdůvodňujících suverenitu státu. Jedná se o vzájemné dohlížení a dominanci jednotlivců a mechanismy sebe-kontroly. Současné mechanismy moci dohlíží na naše každodenní potřeby, identitu, gesta aj. Disciplinující moc zahrnující drezúru našeho těla se stává součástí každodenního života. A na závěr *Dějin sexuality* Foucault píše, že snad někdy někdo, za jiné organizace společnosti, nebude moci pochopit, jak se nám povedlo se podřídit ubohé moci sexu.

Foucaultův projekt, i když hlásá „smrt člověka“, je projektem hluboce antropologickým. Hlásaná smrt byla negací humanistického stanoviska založeného na víře, že člověk je schopen omezit moc svým rozumem a morálkou. Moc dělá člověka takovým, jakým ho potřebuje mít. Proto je nutnou diagnostikou společnosti, proto si musíme uvědomit, čím jsme se stali v hranicích současných diskursů a co jsme ztratili, když jsme se stali tím, čím jsme. Foucault hledá odpověď na otázku, jak a v jakých podobách je možné takové svobodné chování jedince, které mu umožní se individualizovat, stát se „sám sebou“, překonat vnucované kódy a strategie chování.<sup>10</sup> Ke konci své životní cesty se Foucault zaměřuje na výzvu k sebe-poznání, která je spojena se „starostí o sebe“ (*epimeleia heauton*). S tím souvisí požadavky dívat se na svět, vztahy k jiným lidem jako na vztah k sobě, vhléd do sebe sama, starost o sebe jako čin, který očišťuje a proměňuje.

\* \* \*

Stručná výpověď o možných podobách pojetí moci v dějinách filozofického myšlení tematizujícího problém člověka ukazuje, že problém moci byl rozpracován v rámci každého z filozofických paradigmat (ontologického, gnozeologického, axiologického, antropologického, jazykového). Analýza specifík jednotlivých paradigmat umožňuje vymezení tří základní přístupů k pojetí člověka: esenciálního, reflektujícího lidskou rodovou/druhovou podstatu; existenciálního, negujícího rodově druhové určení člověka a hlásajícího otevřenost jeho individuální podstaty jako možnosti; interpretativního, zdůrazňujícího význam slova a činu, o němž existuje lidský příběh. V rámci esenciálního přístupu pojetí člověka má moc různé podoby: osud *heimarmene* jako kosmický řád u starých Řeků,

---

<sup>10</sup> Člověk směřuje k osvobození života, práce a řeči uvnitř sebe sama ([8], 190). Nemůžeme opomenout to, že se v určité období své tvorby Foucault vzdává negativistického pojetí moci.

Boží zákon u křesťanských věřících, osud jako Boží vůle v protestantismu, světský zákon a politický řád daný lidmi u novověkých myslitelů aj. Řada myslitelů post-klasické tradice, nehledě na zdrcující kritiku racionalistické tradice, pokračuje v rozvíjení esencialisticky pojaté dílčí podoby lidské podstaty a jím korespondující pojetí moci: vůle k moci vitalisticky pojatého člověka (F. Nietzsche popíral odvozování člověka z ducha, podle jeho názoru „musíme umístit ho zpět mezi zvířata“), moc nevědomí a pudů (S. Freuda) aj. Autoři existenciálně formulovaných koncepcí poukazují na starost, úzkost (Sartre), strach, absurditu (Camus), smrt, s jejichž mocí se vyrovnává jednotlivec. 20. století prochází pod znakem „obratu k jazyku“. Člověk je tvůrcem smyslů a významů světa, v němž pobývá, ale zároveň je nositelem vnucovaných kódů, strategií chování, které si neuvědomuje a které ho zotročují. Pouze dekonstrukce umožňuje odhalit moc, která se schovává za slovy a činy a ovládá nás. Cenou za odhalení moci se stala „smrt člověka“. Protest proti „nad-determinaci“ individuálního vědomí vede k hledání a rozpracování strategií života na hranách (okrajích) kultur, tříd, struktur apod. V průsvitech mezi okraji se objevuje člověk, který již není vázán vnitřními pocity, sebe-evidencí, ale ani věrohodností.

V rámci interpretativního přístupu se interpretace stává nejen mechanismem čtení kulturních smyslů, ale i způsobem získávání identity vedené snahou o vytvoření celistvého světa subjektivně významných smyslů. „Otevřenost“ se stává vyjádřením určité filozofické strategie, systémů označování a diskursivních praktik. Pravda (včetně pravdy o člověku) již není tím, co musí být vystopováno, nalezeno, ale tím, co musí být stvořeno. Možné natolik převyšuje realitu, že v konečném důsledku „člověk bez vlastností“ (podle Roberta Musila) ve světě plném vlastností, ale světě nelidském, nemůže být identifikován. „Nikdo není autor nebo stvořitel své vlastní životní historie. Historie výsledků slov a činů ukazují na „aktéra“, ale tento „aktér“ není autor... Kdokoliv tyto historie vytváří, je jejich subjektem ve dvojitým smyslu - jejich „činitelem“ a trpícím/snášejícím (its actor and sufferer), ale nikdo není jejich autorem“ ([1], 160). Přítomnost jmen se stává směšnou, a dokonce zbytečnou. Neidentifikovatelné se stává nevyjádřitelným. Někdo klade otázku: „Kdo jsem?“ A jemu odpovídají: „Nic, nebo skoro nic.“ Tím, že se jáství identifikuje s člověkem bez vlastností, tj. bez identity, čelí předpokladu o vlastní nicotnosti. Ale musíme si představit smysl této beznadějně cesty, tohoto průchodu nicotou a nicotností. Možná že nejdramatičtější metamorfózy osobnosti musí zakusit tato utrpení a projít nicotou identity.

#### LITERATURA

- [1] ARENDT, H.: *Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press 1958.
- [2] BARTHES, R.: Death of the Author. In: *Image-Music-Text*. New York: Hill and Wang 1977.
- [3] BARTHES, R.: De l'œuvre au texte. In: Barthes, R.: *Le bruissement de la langue*. Paris: Seuil 1984.
- [4] BARTHES, R.: *Lekce*. Přeložil M. Petříček. Chvála moudrosti. Bratislava: Archa 1994.
- [5] BERKOWITZ, P.: Liberalism strikes back. In: *The New Republic*, vol. 15, 1997.
- [6] CASSIRER, E.: *Esej o člověku*. Bratislava: Pravda 1977.

- [7] DE LIBERA, A.: *Středověká filosofie. Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie. Dějiny filosofie, sv. 5*. Praha: Oikoymenh 2001.
- [8] DELEUZE, G.: Dodatek: o smrti člověka a o nadčlověku. In: Deleuze, G.: *Foucault*. Praha: Herrmann a synové 1996.
- [9] DELEUZE, G.: Nový archivář. In: Deleuze, G.: *Foucault*. Praha: Herrmann a synové 1996.
- [10] DREYFUS H. L. – RABINOW P.: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton 1982.
- [11] FOUCAULT, M.: *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Svoboda 1994.
- [12] FOUCAULT, M.: *Dějiny šílenství v době osvícenství*. Praha: NLN 1994.
- [13] FOUCAULT, M.: *Archeologie vědění*. Přeložil Č. Pelikán. Praha: Herrmann a synové 2002.
- [14] FOUCAULT, M.: Subjekt a moc. In: Foucault, M.: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2002.
- [15] FOUCAULT, M.: *Je třeba bránit společnost*. Překl. P. Horáka. Praha: Filosofia 2005.
- [16] FUKUYAMA, F.: Přirozená práva a lidské dějiny. In: *Prohlás, 7*, 2001.
- [17] FRANK, M.: *Co je neostrukturalismus?* Praha: Sofis 2000.
- [18] GRAESER, A.: *Řecká filosofie klasického období. Sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. Praha: Oikoymenh 2000.
- [19] HABERMAS, J.: *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press 1987.
- [20] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh 1996.
- [21] KANT, I.: *Gesammelte Schriften*. Berlin: Prussische Akademie der Wissenschaften 1902 – 1942, B. VI, 1907.
- [22] LONG, A. A.: *Hellénistická filosofie. Stoikové, epikurejci, skeptikové*. Praha: Oikoymenh 2003.
- [23] NEHAMAS, A.: The Riscue of Humanism. In: *The New Republic*, Vol. 203, 1990.
- [24] NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*. Praha: Aurora 2002.
- [25] PETRUCIOVÁ, J.: Vágnost lidské podstaty, identity. In: *Člověk – dějiny – hodnoty jako filozofický, historický, sociálně politický a výchovný problém*. Ostrava: OU 2002.
- [26] RENAUT, A.: *The Era of the Individual, A Contribution to a History of Subjectivity*. Princeton: University Press 1997.
- [27] SAPIR, E.: *Culture, Language and Personality*. Berkeley: University of California Press 1964.
- [28] AKVINSKÝ, T.: *Summa theologická/Suma Theologiae*, III77, 1ad2. Olomouc: edice Krystal 1937 – 1940.
- [29] TOCQUEVILLE, de A.: *Democracy in America*. New York: Anchor 1969. Český překlad TOCQUEVILLE, de A.: *Demokracie v Americe*. Praha: Academia 2000.
- [30] SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu*. Praha: Academia 1968.

---

PhDr. Jelena Petrucijová, CSc.  
 Katedra společenských věd PdF OU v Ostravě  
 Mlýnský 5  
 701 03, Ostrava 1  
 Česká republika  
 e-mail: Jelena.petrucijova@osu.cz