

FOUCAULT AKO HISTORIK

MIROSLAV MARCELLI, Katedra elektronické kultúry a sémiotiky, FHS UK, Praha; Katedra filozofie a dejín filozofie, FiF UK Bratislava, SR

MARCELLI, M.: Foucault as a Historian
FILOZOFIA 71, 2016, No. 1, pp. 1-13

The paper deals with the characteristics, modalities and conceptual ground of Foucault's understanding of historical analysis. In the first part it focuses on the results yielded by the archeological study of discursive practices. The analysis of its problematic points is followed by the explanation of Foucault's method called genealogy. Among the results this method has brought the concepts of biopolitics and biopower are underlined. The last part of the study is devoted to Foucault's reception of the famous Clausewitz's aphorism concerning the relationship between war and policy.

Keywords: Foucault – Philosophy – History – Biopower – War

Téma, ktorú ohlasuje názov nášho príspevku, sama osebe nevyvoláva nijaké závažnejšie teoretické výzvy. Zdá sa, že pri mene Michela Foucaulta môžeme výraz „historik“ prijať s takou istou oprávnenosťou ako výraz „filozof“. No otázka, ako tento filozof svojimi analýzami prenikal do dejín a čo z týchto prienikov vytiahol, si už zaslúži pozornosť. K štúdiám, ktoré tak na strane filozofie, ako aj na strane histórie táto otázka podnietila, chceme po prehľade metodologických orientácií, ktorými Foucault pri skúmaní dejín prešiel, prispieť zvážením možností, ktoré jeho pojmové nástroje poskytujú na pochopenie prítomnosti. Veríme, že tak prispejeme nielen k bližšiemu určeniu pohybu, v priebehu ktorého sa jeho teória dejín opakovane pokúšala o vyjadrenie povahy vzťahu medzi slovami a vecami, ale aj k diskusii otvárajúcej foucaultovskú otázku: Čím sme v prítomnej chvíli?

1. Foucault, ako je známe, študoval filozofiu, pôsobil na katedrách filozofie, vstupoval do filozofických sporov a svojím dielom sa zaradil medzi významné postavy filozofie druhej polovice 20. storočia. Vieme však, že toto dielo z veľkej časti tvoria práce, ktoré sú zamerané na dejinné obdobia vývinu takých fenoménov ako je šílenstvo, vedenie, moc alebo sexualita. Historický prístup sa niekedy zračí už v názvoch prác: je príznačné, že súbor jeho knižných prác otvárajú *Dejiny šílenstva* a uzatvárajú *Dejiny sexuality*. Príznačné je aj to, že keď na Collège de France dostal príležitosť pomenovať svoje pracovisko, zvolil názov Katedra dejín systémov myslenia. V nadväznosti na to prijal titul profesor dejín systémov myslenia. Neskôr v jednom interview na otázku, čo sa za tým titulom skrýva, odpovedal: „Mojou doménou sú dejiny myslenia. Človek je myslíaca bytosť. Spôsob jeho myslenia je zviazaný so spoločnosťou, politikou, ekonomikou a dejinami, ale aj s veľmi všeobecnými kategóriami a formálnymi štruktúrami. Myslenie je však čosi iné ako sociálne vzťahy. Všeobecné kategórie logiky nie sú adekvátnym prostriedkom na analýzu spôsobu, akým ľudia myslia. Medzi sociálnymi dejinami a formálnymi analýzami myslenia je cesta, chodník, možno veľmi úzky, ktorým kráča historik mysle-

nia“ (Foucault 2000b, 179-180). Tento filozof svoje myslenie zameriaval na dejinné modalita myslenia.

Naozaj, predmety, na ktoré sa filozof Foucault vo svojich prácach zameriaval, boli rozmanité, no pri ich skúmaní zakaždým sledoval stopu, ktorú za sebou v dejinách zanechalo myslenie. Keď vo svoje prvej väčšej práci skúmal dejiny šialenstva, predmetom jeho záujmu bolo šialenstvo, ako ho identifikovalo, vnímalo, opisovalo a zaraďovalo myslenie novoveku. Podobne sa dá hovoriť o Foucaultovom skúmaní sexuality, ktorého výsledky uzatvárajú rad jeho historických prác: aj tu je sexualita zachytená v jej myšlienkovvej reflexii, t. j. ako sexualita myslená, predstavovaná, vyjadrovaná, priznávaná a odhaľovaná v sebe i v druhých.

Ak sa vo Foucaultových prácach filozofia spája s históriou, je to preto, lebo skúmané predmety boli zakaždým chápané ako výtvyry myslenia. Toho myslenia, ktoré splodilo práve tak vedu, ako aj väznice a v podobe policajných vied ich dokázalo spojiť v jedinom vedení. Nedá sa poprieť, že myslenie patrí do záujmovej sféry filozofie, veď otázku *Čo to znamená myslieť?* si kladú filozofi od antických čias až dodnes. A hoci niektorí z nich hľadajú odpoveď skôr v ríši nemenných pojmov a právd, je filozoficky oprávnené pristupovať k mysleniu historicky a sledovať premeny jeho dejinných foriem. Keď Foucault v Predslove v knihe *Slová a veci* povahu svojich analýz označil ako štúdium historického *a priori*,¹ vyznačil tým nielen smer, ktorým sa na ďalších stránkach bude uberať jeho skúmanie vedenia, ale aj konceptuálny základ filozofickej práce v dejinách.

2. K odkazom a vyjadreniam tohto druhu treba pridať – a to bude možno najzávažnejším argumentom v prospech spojenia Foucaulta s históriou – jeho trvalý záujem o metódu historickej analýzy. Určite to nie je náhoda, že na prvých stránkach *Archeologie vedenia* nachádzame upozornenie na premenu, ktorou v tom čase prechádzala práca historikov uplatňovaním nových metodologické nástrojov. Foucault výsledok tejto premeny vyjadruje konštatovaním, že zatiaľ čo história vo svojej tradičnej forme „memorovala“ monumenty minulosti a transformovala ich na dokumenty, súčasná história „transformuje dokumenty na monumenty“ (Foucault 2002, 15). Na konci *Archeologie vedenia* nachádzame potom vymedzenie základných typov analýz dejín vedy (Pozri Foucault 2002, 282-292). Dá sa povedať, že celý text je koncipovaný ako rozprava o metóde historického vedenia.

3. Nemôže nám uniknúť, že pri určovaní svojho metodologického východiska sa Foucault zreteľne dištancuje od koncepcií, ktoré filozofický vstup do dejín vedú cez bránu dejín ideí. V práci *Slová a veci* upozornil, že štúdium vedenia, na ktoré sa podujal, nijako nenadväzuje na postupy dejín ideí alebo vied (pozri Foucault 2000a, 13). Neskôr v *Archeologii vedenia* vyhlásil, že premena, čo sa odohrala na poli historickej práce, priniesla spochybnenie metód, hraníc a tém vlastných dejinám ideí (pozri Foucault 2002, 27).

¹ „Je jasné, že takáto analýza nepatrí do dejín ideí alebo vied: je to skôr štúdium, ktoré chce objaviť, aké východiská dali vzniknúť poznatkom a teóriám, podľa akého priestoru poriadku sa vytvorilo vedenie, na základe akého historického *a priori*, v živote akej pozitivity sa mohli objaviť idey, vytvoriť vedy, vo filozofiách reflektovať skúsenosti, sformovať racionality, aby sa možno vzápätí rozpadli a zanikli“ (Foucault 2000a, 13).

O metóde, ktorá premieňa dokumenty na monumenty, o archeologickom opise tvrdí: „No archeologický opis znamená práve opustenie dejín ideí, systematické odmietnutie ich postulátov a procedúr, je to pokus vytvoriť úplne inú históriu toho, čo bolo povedané“ (Foucault 2002, 210).

Hlavná Foucaultova výčitka na adresu dejín ideí sa týka privilegovanej úlohy, akú v tejto disciplíne pri rozvíjaní historickej práce dostáva kontinuita. Foucault je presvedčený, že historická analýza musí prijať pojem diskontinuity a konzekventne ho uplatňovať na všetkých úrovniach. Tým sa Foucaultova metodológia histórie dištancuje nielen od dejín ideí, ale aj od viacerých ďalších historických koncepcií, ktoré sa spravidla priamo alebo nepriamo opierajú o filozofické predpoklady týkajúce sa ľudskej podstaty, postavenia človeka vo svete a zmyslu dejín, aby ich pomocou mohli prekonávať fragmentárnu, náhodnú a diskontinuálnu podobu dejinných dokumentov v prospech uceleného obrazu dejinného vývinu človeka a ľudstva.



Michel Foucault

Foucaultovo spojenie filozofie s dejinami takto ohlasuje rozchod s ideovými sústavami vystupujúcimi v znamení filozofie dejín a filozofickej antropológie. Archeológia sa na scéne historických štúdií uvádza viacnásobnou negáciou. Táto analýza programovo odmieta mnohé z toho, k čomu historická práca pod patronátom filozofie tradične smerovala: nechce na pozadí diskontinuálnych faktov odhaliť kontinuitu vývoja, nechce z jednotlivých údajov poskladať všeobecné útvary, celky a totality, nechce v svedectvách, aké zanechali dejinné pohyby, vypátrať ani pôsobenie veľkého zmyslu humanity, ani prejavy individuálnych ľudských intencií.

Archeologický prístup k dejinám na svojej kritickej stránke odmieta všetky formy, ktorými sa diskontinuita dokumentov premieňala na kontinuitu zmyslu, účelu a vývoja. Inými slovami, archeológia chce skúmať dejiny bez zdvojenia, akými sa ich antropológia počiatkov a účelov pokúšala dejiny totalizovať.

4. Foucaultov kritický postoj k filozofickým a historickým koncepciám, čo sa dali viesť pojmi kontinuity, sa v *Archeológii vedenia* stáva súčasťou predstavovania metódy, ktorá odmieta nielen predpoklad fundujúceho subjektu, ale aj predpoklad vopred danej veci. Písanie histórie je podľa tejto koncepcie pohybom, ktorý nechce opustiť diskurz a vzdáva sa zámeru nájsť za jeho objektmi nejaké „veci“ – či už by nimi boli prírodné predmety, alebo nejaké sociálne entity. Foucault vyhlasuje: „Stručne povedané, chceme sa jednoducho zaobísť bez »vecí«. „Znepritomniť ich. Zavrhnúť ich bohatú, závažnú a bezprostrednú hojnosť, ktorá zvyčajne býva pokladaná za prvý zákon diskurzu [...] Na-

hradiť bohatstvo »vecí« predchádzajúcich diskurz riadeným vytváraním objektov, ktoré sa ukazujú iba v diskurze. Nedefinovať tieto *objekty* odkazovaním na *základ vecí*, ale tak, že ich budeme vzťahovať k súboru pravidiel, ktoré im dovoľujú, aby sa formovali ako objekty diskurzu a určovali tak podmienky ich historického vyjavovania sa“ (Foucault 2002, 76-77; kurzíva M. F.). V archeologickej analýze na rozhodnutie vzdať sa základov slúžiacich na konštituovanie koherentných súborov a kontinuálnych dejinných línií nadväzuje gesto „zneprítomnenia“ vecí a prijatie úlohy sledovať a opisovať výskyt objektov výhradne v diskurze, v jeho formáciách zložených z premenlivých množstiev jednotlivých výpovedí. V týchto množstvách síce archeológia nachádza podobnosti dovoľujúce zaradenie do spoločného priestoru, na základe toho však nepostupuje k redukcii rozmanitosti v totalizovaných súboroch, naopak, čoraz jasnejšie ukazuje neredukovateľnú rozmanitosť diskurzívnych figúr. Foucault odmieta prijať horizonty, aké historickému skúmaniu ponúkajú pojmy vedy, racionality, mentality alebo kultúry, pretože v nich nachádza prejavy tendencie redukovať rozmanitosť diskurzov. Podľa neho archeologické porovnávanie „nemá unifikujúci, ale rozmnožujúci účinok“ (Foucault 2002, 241). Archeológia, ako ju ohlasuje Foucault, sa špecifikuje a presadzuje proti dejinám vedy, chce byť dôsledným vylúčením transcendentie, ktorá by sa odkazmi na nejakú aktívnu, zmysel prinášajúcu subjektivitu pokúšala prekročiť rovinu diskurzu a zvonku fundovať jeho prvky, t. j. výpovede. Len čo je výpoveď zaradená do diskurzívnej formácie, jej určením prestáva byť vyjadrovať pravdu, zmysel a význam toho, o čom hovorí; a v tej chvíli na jej určenie nie je potrebné odvolávať sa na toho, kto hovorí.

Či už v poli výpovedí nachádzame regularity a usporiadania, alebo trhliny, odchýlky a premeny, podľa zásad archeológie by sme zakaždým mali predpokladať, že je to dielo praxe, ktorá sa odohráva v samotnom diskurze. Vedenie potom nie je ničím iným ako súborom prvkov utvorených diskurzívnu praxou.²

5. Foucault *Archeológiu vedenia* uzavrel stránkami, na ktorých sa pokúša odpovedať na otázku, ktoré si sám kladie. Pýta sa napríklad sám seba na status diskurzu, ktorý vo svojich prácach vedie: Je to história, alebo filozofia? V odpovedi najskôr priznáva, že táto otázka ho privádza do rozpakov, pretože by ju rád predbežne ponechal bokom. Nakoniec predkladá odpoveď typu ani-ani: „Ak je filozofia pamäťou alebo návratom k počiatku, nemôžeme to, čo robím, v nijakom prípade pokladať za filozofiu; a ak história myslenia spočíva v oživení napolo zmazaných figúr, potom to, čo robím, nie je ani históriou“ (Foucault 2002, 306). Budeme túto odpoveď pokladať za svedectvo zámeru uniknúť spod dohľadu obidvoch disciplín a vyhnúť sa povinnosti prijímať ich pojmové východiská a pravidlá skúmania? Alebo nám tieto slová prinesú ďalšie potvrdenie Foucaultovho neúnavného úsilia spojením filozofie s históriou v diskurze historického vedenia posunúť ich analýzy do novej oblasti, a otvoriť tak pred nimi perspektívy štúdia vedenia? V jednom i v druhom prípade (ktoré sa napokon vôbec nemusia vylučovať) sa dá konšta-

² „Tento súbor prvkov, ktoré sú regulárnym spôsobom sformované diskurzívnu praxou a sú nevyhnutné na konštituovanie vedy, hoci nie sú nevyhnutne predurčené na to, aby ju vyvolali, môžeme nazvať *vedením*“ (Foucault 2002, 272; kurzíva M. F.).

tovať, že Foucault sa týmto manévrom nevyhol ani kritickému pohľadu filozofie, ani overovaniu možností, aké by historickému skúmaniu priniesla archeologická klauzúra v rozsiahlom, premenlivom a členitom, náhodným rozptylom otvorenom, no predsa len ohraničenom univerze diskurzu.

6. Pokiaľ ide o filozofickú analýzu teoretických východísk archeológie, z prác, ktoré na výklad jej pojmov a postupov nadväzujú formulovaním problematizujúcich záverov, pripomeňme knihu Dreyfusa a Rabinowa *Michel Foucault*, kde sa skúmanie výsledkov tohto obdobia Foucaultovho vývinu nachádza v kapitole s príznačným názvom Metodologické zlyhanie archeológie. Túto prácu sme zvolili preto, lebo dvojica amerických autorov v nej prejavuje veľké pochopenie pre Foucaultovo filozofické úsilie o nájdenie a rozpracovanie novej metódy (ktorá by sa, ako sugeruje podnadpis ich knihy, vyhla štrukturalizmu i hermeneutike). No výsledky, ktoré toto hľadanie prinieslo uzavretím dejín do diskurzu, jasne označujú za iluzórne a celé archeologické podujatie charakterizujú ako zlyhanie.

Tu niet miesta na podrobnejšie sledovanie argumentácie, ktorou je táto charakteristika podložená. Obmedzme sa na upozornenie, že podľa názoru týchto autorov projekt archeológie napriek svojmu deklarovanému odmietaniu antropológie prechováva v sebe podobný problém, aký pod označením „antropologická dubleta“ Foucault identifikoval už v *Slovách a veciach*. V deviatej kapitole tejto knihy sa objavuje človek a vystupuje tu ako rozdvojená figúra, ktorá je na jednej strane empirická, a na druhej transcendentálna.³ Na toto rozdvojenie, ktoré podľa Foucaulta vychádza z „antropologického postulátu“, nadväzuje moderné *cogito*, ktoré sa od toho Descartovho odlišuje tým, že nevedie k evidencii „som“, ale k nemyslenému.⁴ Dreyfus a Rabinow upozorňujú, že hoci sa Foucaultova archeológia metodologicky vymedzuje voči antropológii, je poznačená podobnými napätiami a rozpormi, aké našiel v antropologických dubletách. Pravdaže, Foucault nehovorí o človeku, ale o diskurze, ale ak jedno zameníme za druhé, budem môcť povedať, že „archeologický výskum svojím spôsobom stelesňuje dvojicu »transcendentálne/empirické«“ (Dreyfus, Rabinow 2002, 154). Podobne sa archeológia napriek svojmu deklarovanému odmietaniu antropológie zblíži s dvojicou *cogito/nemyslené*. Dreyfus a Rabinow upozorňujú, že dôsledkom tohto prevzatia kritizovaných antropologických dubliet a ich metodologických problémov je napokon nihilizmus: „Archeológ, ktorý je nevyhnutne pohrúžený do každodenných praktík svojej doby, je vnútri seriózneho diskurzu i mimo neho, a nemôže preto budovať nijakú teóriu morálky“ (Dreyfus, Rabinow 2002, 158).

³ „V analytike konečnosti človek vystupuje ako zvláštna empiricko-transcendentálna dubleta, keďže je bytosťou, na ktorej poznávame, čo umožňuje každé poznanie“ (Foucault 2000a, 326).

⁴ „Ak je človek vo svete miestom empiricko-transcendentálneho rozdvojenia, ak má byť tou paradoxnou figúrou, v ktorej empirické obsahy poznania samy zo seba uvoľňujú podmienky, ktoré ich umožnili, potom nemôže vystupovať v bezprostrednej a suverénnej priehľadnosti *cogito*; nemôže však ani zotrvať v objektívnej nečinnosti toho, čo nemá nárok, aby dospelo k sebauvedomeniu, a ani k nemu nikdy nedospieva [...] Súčasné *cogito* redukuje bytie vecí na myslenie len tak, že zároveň bytie myslenia rozvetvuje až do nehybnej siete toho, čo nemyslí“ (Foucault 2000a, 329, 331).

Zaiste, pre filozofa je nemožnosť vybudovať teóriu morálky závažným problémom, nás však teraz tento filozof zaujíma predovšetkým ako historik, a tak k uvedeným námietkam pridávame otázku, či sa projekt archeológie stal produktívnym pri rozvíjaní historických štúdií. Nepriamu, no podľa nášho názoru dosť zreteľnú odpoveď poskytol svojim ďalším dielom sám Michel Foucault. Niektorým zásadám archeológie zostal síce verný, no po období váhania a nedokončených pokusov o uplatnenie celej tejto metodológie, sa posunul k novému obzoru svojich historických skúmaní, ku genealógii.

7. Pri hľadaní priamej odpovede na otázku, čo archeológia priniesla historikom a histórii, sa nám javí ako najpríhodnejší názor Paula Veyna vyjadrený v štúdiu *Foucault revolucionizuje históriu*. Historik Veyne sa tu hneď na začiatku prihlasuje k zámeru ukázať praktický význam Foucaultovej metódy, pričom chce rozptýliť predpojatosti, ktoré by tento filozof mohol vyvolávať. Prvým krokom k tomu je tvrdenie, že diskurz, pojem tak dôležitý pre archeológiu, vyvolal mnoho zmätkov (pozri (Veyne 2010, 393). V pripojenej poznámke Veyne upozorňuje, že chyba nie je na strane čitateľov a *Archeológiu vedenia* označuje ako „nešikovnú a geniálnu knihu, kde si autor úplne uvedomoval, čo robí, a dovedol svoju teóriu k logickej dokonalosti“ (Veyne 2010, 432). Za prejav úsilia o logickú dokonalosť pokladá Veyne Foucaultovo rozhodnutie zaobísť sa bez „vecí“ a študovať praxe prostredníctvom diskurzu. K tomu ho podľa Veyna priviedol „štrukturalistický a lingvistický zápal“.

Veyne, ktorý sa otvorene prihlasuje k úlohe hovoriť ako historik, a nie ako filozof, venuje posudzovaniu archeológie iba niekoľko riadkov a poznámku pod čiarou. Tento historik zrejme vo Foucaultovej teórii archeologickej histórie veľa podnetov pre svoju prácu nenašiel. Ten istý historik však už v druhom odseku svojej štúdie tvrdí, že „Foucault je dokonalý historik, predstavuje završenie histórie“ (Veyne 2010, 393). Veyne toto vysoké hodnotenie odôvodňuje slovami: „Je prvým úplne pozitivistickým historikom“ (Veyne 2010, 393). Foucault sa k tomuto postaveniu dostal rozvinutím svojho pôvodného „vnuknutia“, ktorým podľa Veyna nie je ani štruktúra, ani zlom, ale „riedkosť“, »rarita« v latinskom zmysle slova; ľudské fakty sú zriedkavé, nie sú nastolené v úplnej zhode s rozumom, existuje okolo nich prázdnota, priestor pre iné fakty, ktoré naša múdrosť nerozlúšti“ (Veyne 2010, 394; kurzíva P. V.).

V tejto súvislosti najskôr pripomeňme, že k pozitívizmu sa Foucault prihlásil už v *Archeológii vedenia*, kde opakovane zdôrazňoval potrebu skúmať pozitívizmu diskurzu. Na jednom mieste tu sám seba dokonca označil za „šťastného pozitívizmu“: „Ak sa nahradením hľadania totalít analýzami vzácnosti, témy transcendentálneho založenia opisom vzťahov exteriority alebo otázky pôvodu analýzou kumulácií stávame pozitívizmami, tak som pozitívizmista rád a ľahko sa s pozitívizmom zhodnem“ (Foucault 2002, 192; v origináli: „je suis un positiviste heureux“). A ako ukazuje aj práve uvedený citát, pri vymedzovaní svojho pozitívizmu sa Foucault už v *Archeológii vedenia* prihlasoval k analýzám vzácnosti. Čím sa potom Foucaultov „archeologický pozitívizmus“ odlišuje od jeho neskoršieho pozitívizmu, ktorým si vyslúžil označenie zavŕšiteľa histórie?

Prvou časťou odpovede, ktorú nám Veyne opakovane ponúka, je odmietnutie obmedzení, akými Foucault v archeológii históriu uzatváral do diskurzívnych polí. Kam nás po

otvorení tohto poľa bude pozitivistická metodológia historického skúmania orientovať? Veyne odpovedá: „Foucaultova filozofia nie je filozofiou »diskurzu«, ale filozofiou vzťahu“ (Veyne 2010, 427). Mohlo by sa zdať, že takýto prístup nie je v histórii ničím prevratným, veď vzťahy študovali aj marxisti, funkcionalisti, štrukturalisti a predstavitelia mnohých ďalších škôl či smerov. Veyne však nechce povedať, že Foucault objavil druh analýzy, ktorý bol dovtedy neznámy; podľa neho jeho prínos spočíva skôr v radikalizovanej požiadavke, v odhodlaní skúmať vzťahy, a len vzťahy, t. j. postupovať pri štúdiu dejín bez predpokladu, že za vzťahmi ležia nejaké primárne existujúce veci, ktoré by v sieti vzťahov mohli vystupovať ako pevné body. Ak sa naozaj pozitivistický historik vo svojej práci stretáva s takýmto „reistickým“ predpokladom – a on na to naráža ustavične –, jeho prvou úlohou bude rozložiť tieto stuhnuté pozostatky minulých čias a odhaliť v nich objektivácie praxí. Podstatou Foucaultovho pozitivizmu, ako ho začal rozvíjať v období po opustení projektu archeológie, nie je návrat z diskurzu do sveta vecí, ale nové zdôraznenie a nové chápanie praxe, ktorou sa veci vo vedomí utvárajú, znehybňujú, objektivizujú, aby sa vzápätí rozkladali a mizli ako ilúzie. Veyne zhrnuje: „U Foucaulta teda metóda spočíva v porozumení tomu, že veci sú iba objektivácie určitých praxí, ktorých určenie treba vyniesť na svetlo, pretože vedomie ich nechápe“ (Veyne 2010, 410). Sledovaním a opisom vzťahov sa táto metóda posúva od vecí k tomu ohnisku, kde sa proces „reifikácie“ odohrával ako súbor praxí. Tento pozitivizmus nezostáva pri vecných korelátoch faktov, ale problematizuje samotný objektívny status veci. Cieľom tohto problematizovania nie je predstaviť svet ako ilúziu, ale odvinúť ilúziu veci z istého veľmi špecifického, dejinne určeného konania, z dejinnej praxe, ktorá veci vždy predchádza a ktorá je ich konštitutívnym východiskom.

8. Takéto pochopenie historickej analýzy Foucaultovi dovoľovalo vyjadriť, čím sa od svojej archeologickej koncepcie vzdiaľuje, a čím na ňu aj v nasledujúcich obdobiach svojho vývinu nadväzuje. V rozhovore s Geraldom Rauletom svoj postoj k archeológii vyjadril takto: „Slovo „archeológia“ som používal – dnes ho už nepoužívam – na to, aby som vyjadril, že druh analýzy, ktorý som uskutočňoval, bol posunutý, no nie v čase, ale úrovňou, kam sa umiestňoval. Mojm problémom nie je štúdium dejín ideí v ich vývine, chcem skôr pod úrovňou ideí zistiť, ako sa mohli objaviť tie alebo oné objekty ako objekty možného poznania. Prečo sa napríklad v istej chvíli stalo šialenstvo objektom poznania zodpovedajúcim istému druhu poznania“ (Foucault 2000c, 57). Ako vidno, aj potom, čo prestal svoje chápanie histórie viazať s termínom „archeológia“, pretrvávala vo Foucaultovi nedôvera k dejinám ideí. Vidno tiež, že nové chápanie historickej analýzy mu dovoľovalo predstaviť svoje prvé práce venované dejinám šialenstva ako prejavy prístupu, ktorý vo svojej historickej práci stále uplatňoval.

Na vyjadrenie charakteru svojej historickej metódy používa Foucault často výraz „problematizácia“. V rozhovore po vydaní posledného (publikovaného) zväzku *Dejín sexuality* Foucault práve týmto termínom označuje, o čo mu od čias, keď pracoval na *Dejinách šialenstva*, od začiatku išlo: „Problematizácia neznamená reprezentovanie vopred existujúceho objektu ani vytvorenie neexistujúceho objektu diskurzom. Je to súbor diskurzívnych a nediskurzívnych praxí, ktorý niečo vloží do hry pravdy a nepravdy a kon-

štituuje to ako objekt myslenia (či už vo forme morálnej reflexie, alebo vo forme vedeckeho poznania či politickej analýzy atď.)“ (Foucault 2000d, 110). Foucault výsledky svojej historickej práce predstavuje ako sled pokusov o problematizáciu: v *Dejinách šialenstva* chcel ukázať, ako bolo šialenstvo problematizované istou inštitucionálnou praxou a istým poznávacím aparátom; v práci *Dozerat' a trestat'* analyzoval problematizácie vzťahu medzi zločinnosťou a trestaním prostredníctvom penálnej praxe a penitenciárnych inštitúcií na konci 18. a na začiatku 19. storočia; napokon v *Dejinách sexuality* mu ide o otázku, ako sa problematizuje sexuálna aktivita.

Možno súhlasiť s tým, že od *Dejín šialenstva* až po *Dejiny sexuality* Foucault vystupoval ako historik, ktorého analýzy sa niesli v znamení problematizácie. Pravda, na bližšie určenie jeho metódy, resp. metód toto prepojenie obsahovo odlišných analýz spoločným zámerom ešte nestačí. Je zrejmé, že Foucaultovo chápanie problematizovania prešlo viacerými transformáciami. Ako najdôležitejšia z nich sa potom ukazuje tá, ktorá sa viaže s prechodom od archeológie ku genealógii a ktorá priniesla zohľadňovanie nediskurzívnych praxí, akými sa (spolu s diskurzívnymi praxami) utvárajú dejinne situované objekty.

Dalším krokom pri tejto špecifikácii Foucaultovho genealogického prístupu k dejinám bude upozornenie na úlohu, akú v práci *Dozerat' a trestat'* pri problematizovaní vzťahov medzi zločinnosťou a trestaním pripísal *moci*, mocenským vzťahom. Na mieste, kde sa pre Foucaulta vzťahy stali predovšetkým mocenskými vzťahmi a praxe predovšetkým jej penálnymi formami, sa dotýkame asi najznámejšej, najdiskutovanejšej a dodnes najvplyvnejšej časti jeho diela. Vďaka tomu sa pre mnohých Foucault stal filozofom moci, ktorého prínos spočíva v odhaľovaní pôsobenia disciplinárnych techník, mechanizmov a zariadení. Treba uznať, že táto predstava nevnucuje Foucaultovmu filozofickému a historickému mysleniu niečo cudzie. V práci *Dozerat' a trestat'* sa Foucault sám prihlásil k zámeru študovať disciplíny. O tomto predmete tu hovorí: „Disciplína »fabrikuje« individua; je to zvláštna technika moci, ktorá individua berie ako objekty a zároveň nástroje svojho pôsobenia. Nie je to triumfujúca moc, ktorá by sa na základe svojich excesov mohla pýšiť svojou nadradenosťou; je to skromná, podozrievavá moc, ktorá funguje ako prepočítaná, no sústavná ekonómia“ (Foucault 2000e, 172). Keď sa do zorného poľa tohto skúmania fungovania a účinkov disciplín dostal panoptizmus, Foucault sa vyjadril, že mu ide o akúsi anatómiu moci: „»Disciplína« sa nemôže stotožniť ani s inštitúciou, ani s aparátom. Je to typ moci, modalita jej vykonávania, ktorá obsahuje celý komplex nástrojov, techník, postupov, aplikačných úrovní a cieľov; je to »fyzika« alebo »anatómia« moci, je to technológia“ (Foucault 2000e, 172). Historická problematizácia tu spočíva v odhaľovaní praxí, v priebehu ktorých sa pôsobením disciplinárnych technológií uskutočňuje program „normalizácie“ individuí. Foucault ukazuje, ako sa tento program v moderných spoločnostiach v čoraz väčšom rozsahu presadzoval: prenikal nielen do väzníc a kasární, ale aj do škôl, nemocníc a fabrík. Vo všetkých týchto zariadeniach bolo cieľom technológií disciplinovania formovanie poslušného subjektu, ktorý si osvojil správne návyky, prijíma pravidlá poriadku a rešpektuje autoritu. A všade tam sa táto drežúra správania zameriavala na telo, aby v ňom zakotvila účinky moci. Výsledkom pôsobenia disciplín je individuum, ktoré stojí na pridelenom mieste a prijíma ho ako vlastné

určenie. Disciplína je dôkladnou, do detailov premyslenou technológiou vyrábajúcou poslušných tiel. Foucault takto vystupuje ako filozof a historik tej moci, ktorá sa sústreďuje na individuálne telo, aby doňho prenikla, vštepila mu poslušnosť a spolu s ním pretvorila aj myslenie.

9. Analýzy dejín sexuality, ktorým sa Foucault venoval vo svojich posledných knižných prácach, sa potom javia ako pokračovanie tejto historickej práce. Politická anatomia zameraná na ľudské telo ako objekt mocenských praxí, tu pristúpila k technikám disciplinovania sexuálneho správania jednotlivcov. Filozofi v tejto súvislosti začali diskutovať o Foucaultovom „návrate k subjektu“. Výsledky týchto Foucaultových analýz zaznamenali aj historici a stojí za zmienku, že medzi nimi nájdeme aj takých, čo k dejinám pristupujú z pozície historickej antropológie (pozri van Dülmen 2002, 59-60). Dá sa uvažovať o tom, že priepasť, ktorou sa Foucaultova archeológia oddelila od antropologického prístupu k dejinám, sa v poslednom fáze genealogických štúdií začala znižovať. Nechajme však dôkladnejšie zváženie predpokladov a dôsledkov tohto zblížovania na inú príležitosť a zamerajme sa na ďalší posun, k akému v tomto období Foucaultovho vývinu dochádza. Pri skúmaní mocenských technológií si Foucault začína uvedomovať, že okrem tých, čo sa ako súbor disciplín sústreďujú na individuálne telo, sa v priebehu druhej polovice 18. storočia začína objavovať ďalšia technológia, a síce tá, ktorá sa nezameriava na telo jednotlivca, ale na človeka ako *živú bytosť* prislúchajúcu k *mase*. Zatiaľ čo disciplíny chceli množstvá ovládnuť rozkladom na individuálne telá, ktoré potom sústavným dozorom, drezúrou a trestaním normalizovali, táto nová technológia zhrňuje jednotlivcov do veľkých súborov. Foucault o nej píše: „Nová technológia, čo nastupuje neskôr, sa obracia k množstvu, no nie ako k súhrnu jednotlivých tiel, ale tak, že naopak vytvorí globálnu masu, na ktorú pôsobia súborné procesy vlastné životu, napríklad narodenie, smrť, produkcia, choroba atď. Po prvom zmocnení sa tela, ktoré sa odohráva individualizáciou, je tu druhé, ktoré nie je individualizujúce, ale, ak dovoľíte, masifikujúce a ktoré neprebíha smerom k človeku-telu, ale smerom k človeku-druhu. Po politickej anatomii zasahujúcej ľudské telo, ktorá nastúpila v priebehu 18. storočia, sa na jeho konci objavuje niečo, čo už nie je politickou anatomiou ľudského tela, ale čo by som nazval »biopolitikou« ľudského druhu“ (Foucault 2005, 218). Biopolitika, táto politika života spoločnosti sa prejavuje sledovaním a regulovaním takých procesov, ako je zdravotný stav populácie, úmrtnosť, natalita a premeny životného prostredia. Dá sa povedať, že biopolitika je odpoveďou na jeden, pre život modernej spoločnosti čoraz dôležitejší imperatív, na potrebu myslieť vo veľkom.

Je to v prvom rade potreba politická, sama spoločnosť musí k sebe pristupovať „vo veľkom“. Je to však aj potreba teoretická. O tom, že sa naliehavo ohlasuje v niektorých sociálnych a humanitných vedách, nás presvedčajú viaceré práce venované analýzám sociálnych predpokladov ľudského myslenia (pozri napr. Gamble, Gowlett, Dunbar 2014). Foucaultov pojem biopolitiky nám ukazuje jeho význam pre filozofickú reflexiu

procesov odohrávajúcich sa v moderných spoločnostiach.⁵ Aby sme tento význam pochopili, musíme sa vzdať predstavy, podľa ktorej filozofia môže celý svet vrátane ľudskej spoločnosti nájsť v človeku, zredukovanom dokonca na vedomie.

Prekonať toto obmedzenie nás vyzýva práve ten filozof, ktorý svoje prevratné uvažovanie o človeku rozvinul analýzami predpokladov poznania a mravného rozhodovania, aby vo svojich prácach o dejinách a politike dospel k zisteniu, že všetko sa stáva paradoxným, keď beh ľudských vecí skúmame „vo veľkom“ (pozri Kant 2013a, 154).

Foucault, ktorý sa k tomuto Kantovmu chápaniu osvietenstva viackrát obracal, v štúdiu, ktorú mu venoval, upozorňuje na jednu osobitosť: „V iných textoch o histórii Kant niekedy nastoľuje otázku počiatku alebo definuje vnútornú účelnosť dejinného procesu. V texte o *Aufklärung* sa koncentruje na otázku čírej prítomnosti. Prítomnosť sa nepokúša pochopiť na základe nejakej totality alebo nejakého budúceho završenia. Hľadá odlišnosť: Čím sa dnešok líši od včerajška“ (Foucault 2000f, 83)? Je zrejmé, že práve Kantovo hľadanie odlišnosti, akou sa vyznačuje prítomnosť, vo Foucaultovi prebudilo záujem o tento článok. Našiel v ňom prejav toho druhu filozofickej reflexie prítomnosti, ku ktorému sa sám hlásil (pozri Foucault 1991, 52). V tom istom Kantovom článku mohol Foucault nájsť podnet na myslenie vo veľkom, čo by mu asi bolo rovnako blízke.

Ako už uviedli, pozornosť, ktorú Foucault vo svojom genealogickom období venoval problematike mocenských vzťahov, mu vo filozofických kruhoch priniesla označenie „filozof moci“. Pre historikov bolo zase dôležité to, že obrátil pozornosť na také témy ako dejiny penálnej praxe a sexuality. K tomu všetkému by podľa nášho názoru bolo potrebné dodať, že Foucaultova história prítomnosti poskytla filozofickému mysleniu silný podnet na nové pochopenie Kantovej výzvy myslieť vo veľkom.

10. To všetko by nám nemalo zastrieť fakt, že v jednom dôležitom bode sa Foucault od Kantovho chápania dejín dost' výrazne odkláňa. Kantovi, ako je známe, filozofický prístup k dejinám ľudského rodu poskytol príležitosť vysloviť hypotézu o smerovaní dejín k naplneniu skrytého plánu prírody. V článku *Idea všeobecných dejín vo svetoobčianskom zmysle* Kant znovu a tentoraz podrobnejšie zvažuje, aký vhl'ad do dejín získame, keď budeme hru ľudskej vôle pozorovať „vo veľkom“. Podľa neho takto pochopíme, že napätia, protirečenia a antagonizmy, ktoré pramenia v sklonoch a vlastnostiach jednotlivcov, sú prostriedkami, ktoré prírode umožňujú uskutočňovať skrytý plán. Ak vo svojom okolí narazíme na prejavy nedružnosti, máme dôvod odsudzovať ich a požadovať, aby ich ľudia v sebe potláčali v prospech sklonov k svornosti. No filozofické myslenie, čo sa rozhodlo skúmať beh ľudských záležitostí „vo veľkom“, v takomto antagonizme odhaľuje prostriedok, pomocou ktorého príroda vedie ľudský rod k rozvinutiu rozumových vlôh a k dosiahnutiu kultúrneho štádia vývinu. Kant neváha chváliť práve tie sklony, ktoré by morálka presadzujúca družnosť a lásku odsudzovala. Pripisuje im úlohu priviesť dejiny k nastoleniu

⁵ Na možnosti, aké pojem biopolitiky poskytuje pri vymedzovaní dejinného kontextu súčasných problémov biomedicíny, upozorňuje vo svojom článku J. Tomašovičová (Tomašovičová 2014, 467-469).

rozumového poriadku a občianskemu zjednoteniu ľudského rodu (Kant 2013b, 13).⁶ Spoločenské antagonizmy pripravujú vládu poriadku, rozumu a mierového spolunažívania.

Foucault, ktorému bola taká blízka Kantova pochopiť prítomnosť na základe odlíšenia od minulosti a ktorý by asi by prijal aj výzvu myslieť vo veľkom, sa od takýchto záverov vo svojich úvahách o dejinách diametrálne odkláňa. K čomu sa však prikláňa? Určite sa väčšmi než k teoretikovi večného mieru približuje k teoretikovi vojny. Zatiaľ čo Kant záruku završenia dejín v nastolení občianskej spoločnosti a dosiahnutí večného mieru nachádza v múdrej prírode, ktorá ľudský rod síce priviedla k vojnám, no iba preto, aby ho zahnila do všetkých, aj najnepohostinnejších končín sveta a donútila ho vstúpiť do viacmenej zákonných pomerov (pozri Kant 1999, 29), pruský generál a teoretik vojny Carl von Clausewitz vo svojom diele *O vojne* racionalitu vojny nepokladá za prostriedok na presadenie racionality mieru, ale za vlastný prejav rozumnej politiky. Tvrdí: „Používanie fyzického násillia v celom rozsahu vôbec nevylučuje súčinnosť inteligencie [...] Keď teda zisťujeme, že kultúrne národy nezabíjajú zajatcov, nebúrajú mestá a dediny, je to preto, že do ich vojnových prejavov viac zasahuje rozum a že im ukázal účinnejšie pro-striedky na použitie násillia, ako sú primitívne prejavy pudov“ (Clausewitz 1996, 24-25). Z jeho hľadiska je vojnové použitie násillia výsledkom racionálneho prístupu, ktorý nedovoľuje zbytočné, z hľadiska výsledku bojov neefektívne ničenie a zabíjanie.

Politiku pokladá Clausewitz za „inteligenciu personifikovaného štátu“; keď sa táto inteligencia sústreďuje na jediný cieľ, ktorým je zničenie nepriateľskej bojovej sily, stane sa z nej politika vedenia vojny. Clausewitz univerzálnym politickým rozumom prekleť oddeľujúcu mier od vojny, a tak môže vysloviť svoju slávnu tézu: „Vojna je iba pokračovaním politiky inými prostriedkami“ (Clausewitz 1996, 36).

Či už sa Foucault hlásil k archeológii, alebo ku genealógii, jeho chápanie dejín sa vždy odvracalo od veľkej teleológie rozumu. Na tomto postoji nič nezmenili sympatie, aké prechovával k niektorým aspektom Kantovho historického podujatia, dejiny preňho nie sú postupom približujúcim ľudstvo k prijatiu rozumového poriadku. To však neznamená, že by Foucault úlohu rozumu popieral. Znamená to iba toľko, že rozum neoddeľoval ani od moci, ani od násillia, že nezastával názor, podľa ktorého pravda, zákon a logos začínajú tam, kde končí násillie. Z tohto hľadiska je mu naozaj bližší postoj, povahu ktorého v jednej prednáške v rámci kurzu na Collège de France (1975 – 1976) vyjadril takto: „Zákon nepredstavuje pacifikáciu, pretože vojna naďalej zúri pod vládou zákona vo všetkých – dokonca aj v pravidlách najviac podliehajúcich – mocenských mechanizmoch. To vojna je hýbateľom inštitúcií a poriadku: mier ticho pokračuje vo vojne v jej najmenších súkole-siach. Inak povedané, za mierom treba dešifrovať vojnu: vojna je šifrou aj pre mier“ (Foucault 2005, 59). Ak je najvlastnejším vyjadrením rozumu zákon, treba aj v zákone a ním nastolenom poriadku hľadať pôsobenie mechanizmov, ktoré dávajú do pohybu vojnu.

Ani tu by sme však nemali skončiť. Nestačí povedať, že Foucault sa svojim chápaním dejín odvracia od Kanta a približuje ku Clausewitzovi. Nestačí dokonca ani to, keď spresníme, že pri tomto približovaní Clausewitzov výrok obracia, takže z politiky sa stáva

⁶ Bližšie sme sa Kantovými názormi na beh dejín zaoberali v práci (Marcelli 2014, I, E).

pokračovanie vojny inými prostriedkami. Nestačí to najskôr preto, lebo Foucault k tomuto obráteniu pristupuje historicky a Clausewitzovo vystúpenie podmieňuje dávnejšími diskurzími prejavmi. Jednu z ďalších prednášok z tohto kurzu Foucault uzatvára poznámkou, v ktorej hovorí, že ak sa jedného dňa „... Clausewitz mohol vyjadriť, že vojna je politika pokračujúca inými prostriedkami, bolo to preto, že niekto v 17. storočí, na prelome 17. a 18. storočia dokázal analyzovať, vyjadriť a ukázať politiku ako vojnu, ktorá pokračuje inými prostriedkami“ (Foucault 2005, 152). Po tomto podmienení Clausewitzovho výroku diskurzom, ktorý sa začal dávno predtým a z opačnej strany, stále ostáva otázkou, či bol Foucault naklonený celú teóriu mocenských vzťahov podriadiť modelu vojny a sumarizovať ju tvrdením, že moc je pokračovaním vojny inými prostriedkami. Foucault túto otázku pred seba postavil hneď v prvej prednáške a jej skúmaniu zamýšľal venovať celý kurz (pozri Foucault 2005, 33), no jasnú odpoveď jeho prednášky neprinesli.

Ako uvádzajú editori knižného vydania týchto prednášok Mauro Bertani a Alessandro Fontana, Foucault v tom čase veľmi váhal, či je model vojny vhodný na vyjadrenie povahy mocenských vzťahov, a otvorene priznával, že na otázku, či je mocenský vzťah v politike vojnovým vzťahom, nevie odpovedať. Naznačujú, že v neskoršom období jeho vývinu sa uňho problematika vojny dostáva do úzadia (pozri (Bertani, Fontana 2005, 254-257). Pripomínajú, že okolnosti, ktoré podľa nich podmieňovali Foucaultovo chápanie moci, t. j. vojny, spoločenské zápasy a boje, akými boli tak silno poznačené sedemdesiate roky minulého storočia, dostávajú na konci tohto desaťročia novú podobu, a aj keď sa prelievajú až do rokov osemdesiatych, privádza ho ich vývin k prehodnoteniu rozhodujúceho určenia mocenských vzťahov. Bertani a Fontana na základe Foucaultových výpovedí charakter tohto posunu vyjadrujú takto: Je pravda, že historicko-politické diskurzy sa nerodia v mieri, ale vo vojne a nútia historika opustiť pozíciu arbitra, sudcu a univerzálneho svedka, no binárny vzťah, aký vnucuje model vojny, predsa len „plne nevypovedá ani o množstve reálnych bojov, aké vyvoláva väzenská moc, ani, a dokonca ešte menej, o dôsledkoch nadvlády biomoci“ (Bertani, Fontana 2005, 255).

Táto formulácia sa môže odvolať na Foucaultov teoretický vývin a na postoje, aké zaujímal k politickému daniu tých časov. Ak však nemáme na zreteli iba Foucaultov myšlienkový vývin a jeho spoločenské predpoklady, ak pojmy ako moc, vojna a biomoc pokladáme za nástroje filozoficko-historickej analýzy dejín prítomnosti, tak by sme mali novú odpoveď na otázku vojny, moci a politiky hľadať mimo rámca Foucaultových prác. Pri pohľade na reálne boje prebiehajúce dnes vo vnútri spoločností i medzi jednotlivými štátmi sa treba foucaultovsky spýtať, či model vojny ešte stále tak neúprosne vnucuje binárny vzťah rozdeľujúci bojové polia frontovými líniami. Vzhľadom na skutočnosť, že súčasné vojnové konflikty sú často pripravované, sprevádzané a aj po uzavretí mieru predlžované veľkými populačnými pohybmi, vnucuje sa predstava bojového poľa, ktoré sa triešti na fragmentarizované sektory a zároveň sa šíri ponad hranice štátov. Na tomto poli sú zbraňami, obeťami, bojovníkmi a dezertérmi ľudia ako živé bytosti tvoriace masu, t. j. ľudia ako predmet biopolitiky. Je zrejmé, že značnú časť dnešných otvorených vojnových konfliktov (no aj viac či menej rešpektovaných prímerí) možno pochopiť ako účinok i následok toho, čo sa nazýva populačnou vojnou.

To všetko dáva nový význam tak biopolitike, ako aj vojne. A to všetko nás vyzýva pokračovať v diskurze, ktorý je filozoficko-historickou odpoveďou na výzvu myslieť vo veľkom.

Literatúra

- BERTANI, M., FONTANA, A. (2005). Situace, za níž byl kurs přednesen. In: Foucault, M.: *Je třeba bránit společnost*. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ.
- CLAUSEWITZ, C. von (1996). *O válce*. Praha: Bonus A.
- DREYFUS, H., RABINOW, H. (2002): *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Hermann & synové.
- DÜLMEN, R. van (2002): *Historická antropologie*. Praha: Dokořán.
- FOUCAULT, M. (1991): Prečo študovať moc: otázka subjektu. In: *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa.
- FOUCAULT, M. (2000a): *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Bratislava: Kalligram.
- FOUCAULT, M. (2000b): Pravda, moc, ja sám. In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Bratislava: Kalligram.
- FOUCAULT, M. (2000c): Štrukturalizmus a postštrukturalizmus. In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Bratislava: Kalligram.
- FOUCAULT, M. (2000d): Starosť o pravdu. In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Bratislava: Kalligram.
- FOUCAULT, M. (2000e): *Dozerat' a trestat'*. Bratislava: Kalligram.
- FOUCAULT, M. (2000f): Čo je osvietenstvo. In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Bratislava: Kalligram.
- FOUCAULT, M. (2002): *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann a synové.
- FOUCAULT, M. (2005): *Je třeba bránit společnost*. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ.
- GAMBLE, C., GOWLETT, J., DUNBAR, R. (2014): *Thinking Big*. London: Thames & Hudson Ltd.
- KANT, I. (1999): *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Praha: OIKOYMENH.
- KANT, I. (2013a): *Zodpovězení otázky: Co je osvícenství?* In: Kant, I.: *Studie k dějinám a politice*. Praha: OIKOYMENH.
- KANT, I. (2013b): *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu*. In: Kant, I.: *Studie k dějinám a politice*. Praha: OIKOYMENH.
- MARCELLI, M. (2014): *Miesto, čas, rytmus*. Bratislava: Kalligram.
- TOMAŠOVIČOVÁ, J. (2014): Život v zóne biomoci. Etický a biopolitický diskurz o transhumanizme. *Filozofia*, 69 (6), 467-469.
- VEYNE, P. (2010): *Jak se píšou dějiny*. Praha: Pavel Mervart.

Tento výstup vznikol v rámci projektu „Specifického vysokoškolského výzkumu VS 260 240 02“ v roku 2015.

Miroslav Marcelli
Katedra elektronické kultury a sémiotiky FHS UK
José Martího 31
162 52 Praha 6-Vešleslavin
Česká republika
e-mail: miroslav.marcelli@fhs.cuni.cz

Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Šafárikovo nám. 6
814 99 Bratislava 1
Slovenská republika
e-mail: marcelli@fphil.uniba.sk