

**člověk,
moc
a
sprave-
dlnost**

**Noam Chomsky
Michel Foucault
Fons Elders**

mtu;

**Noam Chomsky
Fons Elders
Michel Foucault**

Č L O V Ě K , M O C
A S P R A V E D L N O S T

PŮVODNÍ TITUL KNIHY:

Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind

PŮVODNÍ TITUL ČÁSTI:

Human Nature: Justice versus Power

PŮVODNÍ VYDÁNÍ:

Copyright © 1974 by Fons Elders, A. J. Ayer, Arne Naess, Sir Karl Popper, Sir John Eccles, Noam Chomsky, Michel Foucault, Leszek Kolakowski, Henri Lefebvre, and Souvenir Press Ltd.

All rights reserved.

ČESKÉ VYDÁNÍ:

Czech edition © INTU, s. r. o., 2005

Translation © Ondřej Slačálek, 2005

Epilogue © Pavel Barša, Ondřej Slačálek, 2005

Všechna práva vyhrazena.

Žádná část této knihy nesmí být publikována a šířena žádným způsobem a v žádné podobě bez výslovného svolení vydavatele.

ISBN 80-903355-3-5

Poznámka překladatele

• • •

Následující text je záznamem televizní debaty, jež proběhla v roce 1971 v Eindhovenu. Text byl publikován v knize *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind* (1974), kterou uspořádal Fons Elders. Původní název zněl „Human Nature: Justice versus Power“. Upravili jsme jej, protože byl po prvním vydání textu kritizován některými stoupenci Michela Foucaulta jako zkreslující.

Pomineme-li, že každý *překlad* je svého druhu zároveň určitým *výkladem* textu, snažil jsem se redakční úpravy omezit na minimum. Výjimkou bylo rozčlenění delších souvětí, rozdělovaných v původním vydání pomocí středníků, do kratších vět. Tato úprava byla motivována snahou přizpůsobit původně mluvené slovo televizní diskuse psané podobě knižního vydání.

Překladatel by rád poděkoval Pavlu Baršovi za cenná doporučení týkající se překladu a za srovnání s francouzskou verzí textu, Václavu Tomkovi za odborné rady a Anně Dostálové za korekturu. Za veškeré možné chyby nicméně nese zodpovědnost pouze překladatel.

Poznámky k českému vydání se nachází na str. 80-82 a stručný rejstřík na str. 108-109.

ELDERS:

Dámy a pánové, rád bych vás přivítal na třetí debatě Mezinárodního filosofického projektu. Účastníky dnešní debaty jsou pánové Michel Foucault z Collège de France a Noam Chomsky z Massachusetts Institute of Technology.

Oba filosofové se v některých otázkách shodují a v jiných rozcházejí. Asi nejlepší by bylo přirovnat je ke dvěma dělníkům hloubícím tunel skrz horu. Oba přitom pracují na opačných stranách stejné hory a každý svými vlastními nástroji, odlišnými od nástrojů toho druhého, a dokonce aniž by tušili, zda si svou práci vycházejí vstříc.

Oba však pracují s poměrně novými myšlenkami a kopou tak hluboko, jak je jen možné, se stejným nasazením ve filosofii i v politice. Máme tedy, dle mého názoru, dostatek důvodů, abychom mohli očekávat fascinující debatu o filosofii a politice.

Nechci již ztrácet čas a začnu klíčovou, stále se vracející otázkou: otázkou lidské přirozenosti.

Všechny studie člověka - od historických, přes lingvistické až po psychologické - čelí otázce, zda jsme v konečném důsledku produktem různých vnějších faktorů, nebo zda máme navzdory všem odlišnostem společného něco, co můžeme označovat jako společnou lidskou přirozenost, díky níž se můžeme navzájem identifikovat jako lidské bytosti.

Má první otázka je určena vám, pane Chomsky, protože často používáte koncept lidské přirozenosti, přičemž v této souvislosti pracujete i s pojmy jako „vrozené ideje“ a „vrozené struktury“. Jaké argumenty vám poskytuje lingvistika pro přisouzení tak významné role konceptu lidské přirozenosti?

CHOMSKY:

Začal bych z poněkud odborného hlediska.

Každý, kdo se zajímá o studium jazyků, čelí zcela konkrétnímu empirickému problému. Setkává se s organismem, s rozvinutým, řekněme dospělým, mluvčím, který nějak získal ohromné množství schopností, jež mu umožňují zejména říkat, co si myslí, rozumět tomu, co lidé říkají jemu, a dělat to způsobem, o němž se domnívám, že jej lze po zásluze označit za velmi tvůrčí... Jinými slovy: mnohé z toho, co člověk říká v běžném styku s ostatními, je neotřelé, mnohé z toho, co slyšíte, je nové, není to příliš podobné ničemu v naší zkušenosti.

Není to ovšem nahodilé nové chování; je jasné, že jde o chování, jež v určitém smyslu (který se velmi těžko charakterizuje) odpovídá situacím. A zároveň má mnoho rysů toho, co lze dle mého názoru snadno označit jako tvořivost.

Osoba, jež získala tento složitý a vysoce organizovaný a členitý soubor schopností - soubor schopností, který nazýváme znalostí jazyka, je vystavena určité zkušenosti, seznámí se během svého života s určitým objemem údajů, což pro ni znamená přímou zkušenost s jazykem.

Zkoumáme-li údaje, jež jsou této osobě dostupné, řešíme v zásadě celkem jasný a dobře vymezený vědecký problém - totiž jak vysvětlit rozdíl mezi skutečně nízkou kvantitou údajů, malých a kvalitativně zdegenerovaných, jež jsou poskytovány dítěti, a mezi velmi členitou, vysoce systematickou a hluboce organizovanou výslednou znalostí, kterou z těchto údajů nějak získá.

Navíc si všímáme, že různí jednotlivci s velmi odlišnou zkušeností docházejí v temže jazyce k systémům, jež se vzájemně značně shodují. Systémy, k nimž dojdou dva lidé, kteří mluví anglicky, budou navzdory jejich velmi odlišným zkušenostem shodné v tom smyslu, že i přes nesmírné rozpětí jazyka bude jeden rozumět tomu, co ten druhý říká.

Ještě pozoruhodnější je, že v celé řadě jazyků, ve skutečnosti ve všech, jež byly vážně zkoumány, pozorujeme výskyt nápadných omezení, pokud jde o druh systémů, které vzniknou z velmi odlišných zkušeností, jimž jsou lidé vystaveni.

Pro tento pozoruhodný fenomén existuje jen jedno možné vysvětlení, jež zde budu muset podat v poněkud schematické podobě. Tím je předpoklad, že sám jedinec přispívá značnou částí (ve skutečnosti nejspíš převládající částí) do obecné schematické struktury a dokonce i specifického obsahu znalostí, kterou v konečném dů-

sledku odvodí z této velmi roztříštěné a omezené zkušenosti.

Osoba, jež umí nějaký jazyk, získala jeho znalost proto, že přistoupila k učební zkušenosti s velmi jednoznačným a detailním schematismem, který této osobě říká, s jakým jazykem přichází do styku. Tedy volněji řečeno: dítě musí začít se znalostí, a to určitě ne se znalostí toho, že slyší angličtinu, holandštinu, francouzštinu nebo nějaký jiný jazyk - musí začít se znalostí toho, že slyšelo lidský jazyk velmi úzce a jednoznačně určeného druhu, jenž poskytuje jen velmi malý prostor pro obměnu. A proto, že začíná s tímto vysoce organizovaným a velmi omezujícím schematismem, je schopné udělat obrovský skok od roztříštěných a nesourodých údajů k vysoce organizované znalosti. A navíc bych dodal, že nás čeká určité, domnívám se značné, úsilí, abychom popsali vlastnosti tohoto systému znalostí, jež bych označil jako vrozený jazyk nebo jako instinktivní znalost, kterou dítě přináší do učení jazyka. Může také vyžadovat hodně úsilí, než popíšeme systém, jenž je mentálně reprezentován, když dosáhne této znalosti.

řekl bych, že tato instinktivní znalost nebo chcete-li tento schematismus, jenž umožňuje odvodit komplexní a velmi složitou znalost na základě velmi dílčích údajů, je jednou ze základních složek lidské přirozenosti. Domnívám se, že je v tomto případě jednou ze základních složek kvůli roli, již jazyk hraje nejen v komunikaci, ale i ve vyjadřování myšlení a v interakci mezi lidmi. Předpokládám, že v jiných oblastech lidské inteligence, v jiných sférách lidského poznávání a chování musí existovat něco obdobného.

Když mluvím o konceptu lidské přirozenosti, odkazuji právě na tento soubor, na toto množství schematismů, na tyto vrozené organizační principy, jež řídí naše sociální, intelektuální a individuální chování.

ELDERS :

Pane Foucaulte, když přemýšlím o vašich knihách *Dějiny šílenství* nebo *Slova a věci*, mám dojem, že pracujete na zcela odlišné úrovni a že vaše práce má zcela opačný smysl a cíl. Když přemýšlím o slově schematismus ve vztahu k lidské přirozenosti, myslím, že se pokoušíte zpracovat několik období s různými schematismy. Co nám k tomu řeknete?

FOUCAULT:

Pokud vám to nebude vadit, budu odpovídat francouzsky, protože má angličtina je tak špatná, že bych se styděl, kdybych měl odpovídat anglicky.

Je pravda, že pojem „lidská přirozenost“ ve mně vyvolává určité pochybnosti, a to z následujícího důvodu: domnívám se, že ne všechna pojetí či pojmy, které lze používat ve vědě, jsou propracovány na stejné úrovni a že obecně vzato nemají ani stejnou funkci, ani stejný druh možného využití ve vědeckém diskurzu. Například v biologii naleznete pojmy s klasifikační funkcí, pojmy s diferenciací funkcí a pojmy s analytickou funkcí: některé z nich nám dovolují charakterizovat objekty, například „tkáň“; jiné pomáhají izolovat jednotlivé prvky, například „dědičný rys“ a další umožňují stanovit vztahy, například „reflex“. Zároveň existují prvky, jež hrají roli v diskurzu a ve vnitřních pravidlech argumentace.

Existují však rovněž „periferní“ pojmy, takové, jimiž vědecká praxe sama sebe označuje, odlišuje se ve vztahu k jiné praxi, vymezuje svou sféru objektu a určuje, co bude pokládat za úhrn svých budoucích úkolů. Do jisté míry a během určitého období hrál v biologii tuto roli pojem život.

V sedmnáctém a osmnáctém století se pojem život při studiu přírody skoro neužíval: klasifikovaly se přírodní bytosti, ať už živé nebo neživé, v rozsáhlém hierarchickém přehledu od nerostů až po člověka. Nebyl přesně určen zlom mezi minerály a rostlinami nebo živočichy. Epistemologicky bylo důležité pouze stanovit nezpochybnitelně a jednou provždy jejich umístění.

Popis a analýza těchto přírodních bytostí prostřednictvím mnohem dokonalejších nástrojů a nejnovějších postupů ukázaly na konci osmnáctého století celou sféru objektů, celou oblast vztahů a procesů, jež nám umožnily definovat specifičnost biologie v rámci poznávání přírody. Lze tedy říci, že se výzkum života nakonec konstitoval v biologické vědě? Je koncept života odpovědný za organizaci biologického vědění? To si nemyslím. Zdá se mi být pravděpodobnější, že proměny biologického vědění na konci osmnáctého století byly demonstrovány na jedné straně celou řadou nových konceptů užívaných ve vědeckém diskurzu, a na druhé straně vedly ke vzniku pojmu, jako je život, jenž nám mimo jiné umožnil určit, ohraničit a umístit jistý druh vědeckého diskurzu. Řekl bych, že pojem život není *vědeckým konceptem*. Je *epistemologickým ukazatelem* toho, jaké klasifikační, ohraničující a jiné funkce měly dopad na vědecké diskuse, a ne toho, o čem hovořily.

A zdá se mi, že pojem lidské přirozenosti je podobného druhu. Lingvisté neobjevili zákonitosti změn kmenových souhlásek studiemi lidské přirozenosti, Freud z ní neodvodil principy své analýzy snů ani kulturní antropologové strukturu mýtů. Připadá mi, že v dějinách vědění sehrál pojem lidské přirozenosti roli epistemologického ukazatele k určení jistého druhu diskurzu ve vztahu k teologii, biologii nebo historii - nebo v opozici vůči nim. Těžko ho mohu pokládat za vědecký koncept.

HOMSKÝ:

Jsme-li v první řadě schopni specifikovat (např. z hlediska nervových sítí) vlastnosti lidské kognitivní struktury, jež umožňují dítěti osvojit si tyto komplikované systémy, pak bych přinejmenším bez váhání označil tyto vlastnosti za jedny ze základních prvků lidské přirozenosti. Jinými slovy, jde o cosi biologicky daného, neměnného, o základ pro cokoli, co v tomto případě děláme se svými duševními schopnostmi.

Rád bych ale trochu pokročil ve směru, jež jste nastínil a se kterým ve skutečnosti zcela souhlasím, tedy pokud jde o koncept života jako organizační koncept v biologických vědách.

Zdá se mi, že v tomto případě lze pokračovat ve speculaci o něco dále, protože nemluvíme o minulosti, ale o budoucnosti - a položit otázku, zda koncept lidské přirozenosti (nebo vrozených organizačních mechanismů, nebo inherentního mentálního schématismu, nebo jak bychom to mohli nazvat, nevidím v tom příliš velký rozdíl, ale říkejme tomu pro stručnost lidská přirozenost), může poskytnout biologii další vrchol, který se pokusí

zdotat poté, co již poskytla (přinejmenším v myslích biologů, což je však možná zpochybnitelné) podle některých uspokojivou odpověď na otázku, co je to život.

Jinými slovy a přesněji, je možné poskytnout biologické nebo fyzikální vysvětlení... je možné charakterizovat s použitím dnes dostupných fyzikálních konceptů schopnost dítěte osvojit si komplexní systém znalostí? A dále, což je velmi důležité, po osvojení takového systému znalostí užívat tyto znalosti svobodnými, tvůrčími a pozoruhodně rozličnými způsoby, jak se tomu děje?

Můžeme biologicky, a v konečném důsledku tedy fyzikálně, vysvětlit tyto vlastnosti osvojování si znalostí a jejich následného užívání? Podle mého názoru nic nenasvědčuje tomu, že můžeme. Je to tedy ze strany vědců jen článek víry - domnívají se, že když věda již vysvětlila mnoho jiných věcí, vysvětlí i tohle.

V jistém smyslu lze říci, že se jedná o variaci problému vztahu mezi tělem a myslí. Pokud se však ohlédneme za způsoby, jimiž věda zdolávala různé vrcholy, a na způsob, jímž si nakonec osvojila koncept života poté, co byl pro vědu dlouhou dobu mimo dohled, pak se domnívám, že si v mnoha případech v historii povšimneme - a 17. a 18. století jsou ve skutečnosti obzvláště jasnými příklady - že vědecký pokrok byl možný právě proto, že se rozšiřovala sféra přírodních věd. Newtonovy gravitační síly jsou toho klasickým příkladem. Pro karteziány bylo působení na dálku mystickým konceptem a ve skutečnosti i pro samotného Newtona bylo jakousi okultní vlastností, mystickou podstatou, jíž se věda nezabývá. Až zdravý rozum následných generací zahrnul působení na dálku do vědeckého bádání.

Změnil se totiž sám pojem tělesa, sám pojem fyzikálního. Karteziánovi, striktnímu karteziánovi (pokud by se dnes někdo takový objevil) by se totiž zdálo, že neexistuje vysvětlení pro chování nebeských těles. Určitě by podle něj neexistovalo žádné vysvětlení pro fenomény, jež jsou vysvětlovány např. elektromagnetickou silou. Ale rozšíření přírodních věd tak, aby zahrnovaly dosud neobjevené koncepty a zcela nové myšlenky, umožnilo postupně tvořit stále komplikovanější struktury, které pojímaly stále širší okruh jevů.

Například určitě není pravda, že by karteziánská fyzika byla schopna vysvětlit např. chování elementárních částic ve fyzice, právě tak jako neumí vysvětlit koncepty života.

Podobně se domnívám, že by bylo možné položit otázku, zda v sobě přírodní vědy tak, jak je dnes známe, včetně biologie, zahrnují principy a koncepty, které jim umožní popsat vrozené lidské intelektuální schopnosti a na mnohem hlubší úrovni i způsobnost využít tyto schopnosti v podmínkách svobody tak, jak je lidé využívají.

Podle mého názoru nic nenasvědčuje tomu, že biologie nebo fyzika v sobě nyní takové koncepty obsahují. Možná, že aby zdolaly další vrchol, aby udělaly další krok, budou se muset zaměřit právě na tento organizující koncept, a tak budou pravděpodobně muset rozšířit svůj záběr natolik, aby se s ním vypořádaly.

OUCAULT:

A no.

ELDERS:

Asi bych se měl pokusit položit specifitější otázku vycházející z vašich odpovědí, neboť se obávám, že se jinak debata stane příliš odbornou. Mám dojem, že hlavní rozdíl mezi vámi vychází z odlišného přístupu. Vás, pane Foucaulte, zajímá zejména způsob, jakým věda či vědci působí v určitém období, zatímco pana Chomského více zajímají tzv. „what-questions“: proč máme jazyk - nejen jak jazyk funguje, ale co je *důvodem*, že jej máme. Můžeme to osvětlit obecnějším způsobem: vy, pane Foucaulte, vymezujete racionalismus osmnáctého století, zatímco vy, pane Chomsky, spojíte racionalismus osmnáctého století s pojmy jako svoboda a tvořivost.

Asi bychom to mohli obecněji ilustrovat na příkladech ze sedmnáctého a osmnáctého století.

CHOMSKY:

V první řadě bych chtěl poznamenat, že nepřistupuji ke klasickému racionalismu jako historik vědy nebo jako historik filosofie, ale z poněkud odlišného úhlu pohledu někoho, kdo má určitý okruh vědeckých představ a chtěl by vědět, jak v předchozích stádiích mohli lidé tápat k těmto představám, aniž by vůbec chápali, k čemu vlastně tápají.

Lze tedy říci, že se na dějiny nedívám jako starožitník, kterého zajímá hledání a podání naprosto přesného popisu toho, jaké bylo myšlení v sedmnáctém století - nechci takovou činnost jakkoli snižovat, ale není to má činnost. Dívám se na dějiny spíše například z pohledu milovníka umění, jenž se chce dívat na sedmnácté století, aby v něm našel věci zvláštní hodnoty, jež získávají

část této své hodnoty i kvůli pohledu, z něhož k nim přistupuje.

A myslím si, aniž bych zpochybňoval jiné přístupy, že můj přístup je legitimní, jinými slovy, že je klidně možné vrátit se zpět k dřívějším stádiím vědeckého myšlení na základě našeho současného chápání, a uvědomit si, jak velcí myslitelé tápali v rámci možností své doby směrem ke konceptům, myšlenkám a poznatkům, jež si sami nemohli plně uvědomovat.

Například si myslím, že kdokoli může udělat to samé se svými vlastními myšlenkami. Bez toho, aby se pokusil porovnávat se s velkými mysliteli minulosti, se kdokoli může...

iii. DERS:

Proč ne?

CHOMSKY:

...podívat na...

iii. DERS:

Proč ne?

CHOMSKY:

Dobře [*směje se*], kdokoli může zvážít, co nyní ví, a může 86 ptát, co věděl před dvaceti lety, a může shledat, že se nějakým nejasným způsobem dostal k něčemu, co chápe až nyní... má-li to štěstí.

Podobně se domnívám, že je možné pohlédnout na minulost bez zkreslení, a právě tímto způsobem se chci dívat na sedmnácté století. Pokud se tedy ohlédnou do sedmnáctého a osmnáctého století, mou pozornost upoutá

zejména způsob, jenž vedl kupříkladu Descartese a jeho **stoupence** k tomu, že postulovali mysl jako myslící **Substanci** nezávislou na těle. Podíváte-li se na důvody, proč **postulovali** tuto druhou substanci, mysl, myslící **entitu**, spočívaly v tom, že Descartes byl schopen dojít, k závěru, ať už správně nebo chybně, na tom **ted'** nezáleží, **že** události v hmotném světě, a dokonce i ve velké části světa lidského chování a psychologie, například značná část smyslového vnímání, jsou vysvětlitelné pomocí pojmů, **jež** pokládal za fyzikální - my se nyní domníváme, **že** chybně - tedy jako věci, které narážejí jedna na druhou, odrážejí se, pohybují a tak dále.

Usuzoval, že by v duchu mechanického principu mohl vysvětlit určitou sféru jevů, a pak pozoroval, že tu je rovněž určitý okruh jevů, o nichž tvrdil, **že** je těmito pojmy vysvětlit nelze. A proto postuloval tvůrčí princip jako vysvětlení této sféry jevů, princip myslí s jeho vlastnostmi. Pozdější Descartesovi stoupenci, z nichž mnozí se za karteziány nepokládali, například mnozí z těch, kteří se považovali za silně antiracionalistické, posléze rozvíjeli koncept tvoření v rámci panujícího systému.

Nechci zacházet do velkých detailů, ale můj vlastní výzkum tohoto tématu mě nakonec přivedl k Wilhelmu von Humboldtovi. Ten se určitě nepokládal za karteziána, nicméně v určitém odlišném rámci a v odlišném historickém období a s odlišným pohledem také rozvíjel (pozoruhodným a vynalézavým způsobem, jenž má dle mého názoru stále význam) koncept zvnitřněné formy - tedy v podstatě koncept svobodného tvoření v rámci panujícího systému ve snaze vypořádat se s některými obtížemi a problémy, kterým po svém čelili karteziáni.

Domnívám se, a v tom se budu lišit od mnoha svých kolegů, že posun karteziánů k postulování druhé substance byl velmi vědeckým posunem, že nešlo o metafyzický nebo protivědecký posun. Ve skutečnosti byl v mnoha ohledech velmi podobný Newtonovu intelektuálnímu posunu, když postuloval působení na dálku přesunul se tak, chcete-li, do oblasti okultních nauk. Vkročil do oblasti za hranicemi tehdejší etablované vědy a pokusil se svou myšlenku spojit s etablovanou vědou rozvinutím teorie, v níž tyto představy mohly být náležitě vysvětleny a objasněny.

Descartes podle mého názoru udělal podobný intelektuální posun při postulování druhé substance. Samozřejmě selhal tam, kde Newton uspěl - jinými slovy nebyl schopen položit základy matematické teorie myslí, na rozdíl od Newtona a jeho následovníků, kteří položili základy matematické teorie fyzikálních těles, jež zahrnovala takové okultní pojmy jako působení na dálku a později elektromagnetické síly atd.

To nás však dle mého názoru staví před úkol pokračovat v této chcete-li matematické teorii myslí a rozvíjet ji - čímž mám jednoduše na mysli přesně vyjádřenou, jasně formulovanou abstraktní teorii, jež bude mít empirické důsledky, ze kterých se dozvíme, zda je tato teorie správná nebo ne, nebo zda jsme na dobré či špatné cestě, a zároveň bude mít rysy matematické vědy, tedy vlastnosti přísnosti a přesnosti a strukturu, jež nám umožňuje dedukovat závěry z předpokladů.

Právě z tohoto úhlu pohledu se pokouším pohlížet na sedmnácté a osmnácté století a vybírat z nich myšlenky, jež tam dle mého názoru skutečně jsou, i když rozhodně

uznávám, a asi bych to měl zdůraznit, že dotyční jedinci to tímto způsobem možná nevnímali.

ELDERS:

Pane Foucaulte, předpokládám, že k tomu zaujmete velmi kritické stanovisko...

FOUCAULT:

Ne... Jen jednu nebo dvě malé historické poznámky. Nemohu zpochybňovat přístup, který jste vyložil ve své historické analýze jejich důvodů a jejich metody. Je tu nicméně jedna věc, kterou bych mohl dodat: hovoříte-li o tvořivosti v Descartesově pojetí, nevím, zda nepřipisujete Descartesovi myšlenku, již lze nalézt mezi jeho následovníky nebo určitě i mezi jeho současníky. Podle Descartese není mysl příliš tvořivá. Vidí, chápe a je osvícena důkazy.

Navíc problém, který Descartes nikdy nevyřešil ani mu zcela neporozuměl, spočíval v pochopení toho, jak lze přecházet od jedné z těchto jasných a jednoznačných myšlenek, od jedné z těchto intuicí ke druhé a jaký status by měl být udělen důkazu přechodu mezi nimi. Nemohu přesně vidět tvůrčí akt ani v okamžiku, kdy mysl pochopila pravdu podle Descartese, ani skutečný tvůrčí akt při přechodu od jedné pravdy ke druhé.

Naopak lze podle mého názoru v téže době najít něco mnohem bližšího tomu, co hledáte, u Pascala a Leibnize: jinými slovy u Pascala a u celého augustinského proudu křesťanského myšlení naleznete tuto myšlenku mysli v hlubinách, mysli zavinuté do intimity sebe sama, které se dotýká jakési nevědomí a která může rozvíjet

své možnosti prohlubováním sebe sama. A to je důvod, proč je *Gramatika z Port-Royal*, na niž se odkazujete, podle mého názoru mnohem více augustinská než karteziánská.

I v Leibnizovi naleznete něco, co se vám bude určitě líbit: myšlenku, že v hlubinách mysli je uložena celá síť logických vztahů, jež v jistém smyslu zakládají racionální nevědomí ve vědomí, dosud nevyjasněnou a neviditelnou formu samotného rozumu, jež monáda či jedinec rozvíjí pozvolna a se kterým rozumí celému světu.

Zde bych tedy vyjádřil drobnou kritickou připomínku.

ELDERS:

Pane Chomsky, okamžik.

Nemyslím si, že to je otázka historické kritiky, ale formulace vašich vlastních názorů na tyto zcela zásadní koncepty...

FOUCAULT:

Něčí zásadní názory však mohou být demonstrovány v přesné analýze, jako je tato.

ELDERS:

Ano, dobrá. Ale vzpomínám si na některé pasáže z vašich *Dějin šílenství*, jež popisují sedmnácté a osmnácté století jako období represe, potlačování a vylučování, zatímco podle pana Chomského je toto období plné tvořivosti a individuálnosti.

Proč v té době poprvé v dějinách existují uzavřené psychiatrické léčebny nebo blázince? Myslím, že to je velice zásadní otázka...

FOUCAULT:

..pokud jde o tvořivost, ano! Ale nevím, možná by o tom rád promluvil pan Chomsky...

ELDERS:

Ne, ne, ne, prosím, pokračujte.

FOUCAULT:

Rád bych řekl toto: v historických studiích, které jsem vytvořil nebo o něž jsem se pokusil, jsem bezpochyby věnoval velmi málo prostoru tomu, co můžete označit za tvořivost jednotlivců, jejich schopnosti tvořit, jejich vlohám k samostatnému vynalézání, tomu, že mohou sami objevovat koncepty, teorie nebo vědecké pravdy.

Domnívám se však, že mám jiný problém než pan Chomsky. Pan Chomsky bojuje proti lingvistickému behaviorismu, jenž nepřičítá mluvícímu subjektu téměř žádnou tvořivost - mluvící subjekt se považuje za jakýsi povrch, na němž se postupně setkaly informace, jež si poté pospojoval.

Na poli dějin vědy nebo obecněji dějin myšlení však problém stojí zcela odlišně.

Dějiny vědění se dlouho snažily podrobit se dvěma požadavkům. Prvním bylo *přisuzování* - každý objev se měl nejen umístit a datovat, bylo však také třeba jej někomu přisoudit, měl mít nějakého vynálezce a někoho, kdo za něj bude zodpovědný. Obecné nebo kolektivní jevy, takové, jež z definice nešlo nikomu „přisoudit“, bývají obvykle považovány za méně hodnotné: stále je tradičně popisují slovy jako „tradicce“, „mentalita“, „způsoby“ a přenechává se jim negativní role brzdy ve

vztahu k „originalitě“ vynálezce. Stručně řečeno: má to mnoho společného s principem suverenity subjektu aplikovaným na dějiny vědění. Další požadavek nám už neumožňuje zachránit subjekt, ale pravdu: přičemž aby pravda nebyla ohrožena dějinami, je nezbytné nikoli aby pravda v dějinách konstituovala sebe sama, ale pouze aby se během nich odhalovala, skrytá lidskému zraku, dočasně nepřístupná, sedící ve stínu, kde bude čekat, dokud nebude odhalena. Dějiny pravdy by byly v podstatě jejím zpožděním, jejím pádem - anebo mizením překážek, jež jí až dosud bránily vyjít na světlo. Historická dimenze vědění je vždy negativní ve vztahu k pravdě. Není obtížné vidět, jak byly tyto dva požadavky nastaveny jeden vůči druhému: fenomény kolektivního řádu, „obecného myšlení“, „předsudků“, dobových „mýtů“ tvořily překážky, jež musel subjekt vědění buď překonat, nebo přežít, aby se nakonec dostal k pravdě. Musel být v „excentrické“ pozici, aby „objevoval“. Na určité úrovni se tato představa dovolává jakéhosi „romantismu“ v dějinách vědy: osamělosti muže pravdy a originality, která se obnovila jako originální prostřednictvím dějin a jim navzdory. Navíc se domnívám, že to je v zásadě důsledek nadřazení teorie vědění a subjektu vědění nad dějinami vědění.

A co když je porozumění, vztah subjektu k pravdě, pouze důsledkem vědění? Co když je porozumění komplexním, četným, neindividuálním útvarem a není „podřízeno subjektu“, jenž vytvářel efekty pravdy? Pak by bylo třeba pozitivně předložit celou tuto dimenzi, kterou dějiny vědy negativizovaly, analyzovat produktivní kapacitu vědění jako kolektivní zkušenosti a následně

nahradit jedince a jejich „vědění“ v rozvoji vědění, jež v daném momentu funguje podle určitých pravidel, která lze zaznamenat a popsat.

Jistě namítnete, že to už dlouho dělají všichni marxističtí historici vědy. Podíváme-li se však na to, jak pracují s těmito fakty a zejména jak zacházejí s pojmy vědomí či ideologie v protikladu k vědě, pochopíme, že z větší části více či méně opustili půdu teorie vědění.

V každém případě se zabývám nahrazováním dějin objevů poznání popisem proměn v porozumění. Proto mám, alespoň zdánlivě, zcela odlišný přístup ke tvořivosti než pan Chomsky, protože pro mě je to záležitost stírání dilematu vědoucího subjektu, zatímco pro něj je to záležitost, jež umožňuje, aby se toto dilema u mluvícího subjektu znovu objevilo.

Ale jestliže umožnil, aby se znovu objevilo, jestliže jej popsal, pak to udělal proto, že to udělat může. Lingvisté již delší dobu analyzují jazyk jako systém s kolektivní hodnotou. Porozumění jako kolektivní celek pravidel umožňujících, aby bylo v určité době produkováno takové a takové vědění, nebylo až dosud téměř vůbec studováno. Pro pozorovatele má nicméně některé docela pozitivní charakteristiky. Vezměme si například medicínu na konci 18. století: přečtete si dvacet lékařských prací, nezáleží na tom jakých, z let 1770-1780, a pak dvacet jiných z let 1820-1830, a řekl bych namátkou, že se během těch čtyřiceti nebo padesáti let všechno změnilo. A to nejen co ten který autor psal, ale i jakým způsobem to psal, nejen léky a ovšem nejen choroby a jejich klasifikace, ale i samo nahlížení na ně. Kdo za to byl zodpovědný? Kdo byl autorem? Dle mého názoru je

falešné poukazovat na Bichata, nebo dokonce poněkud šířeji na první anatomické lékaře. Je to záležitost kolektivní a komplexní proměny lékařského chápání v jeho praxi a pravidlech. A tato proměna rozhodně není negativní fenomén: je potlačením negativity, odstraněním překážky, mizením předsudků, opuštěním starých mýtů, ústupem iracionálních názorů a přístupem ke zkušenosti a rozumu, jenž je konečně volný. Znamená aplikaci zcela nové *mřížky* s jejími volbami a s tím, co vyloučí. Znamená novou hru s vlastními pravidly, možnostmi a omezeními, s vlastní vnitřní logikou, parametry a slepými uličkami, což všechno vede ke změně výchozího bodu. A právě v tomto fungování existuje i samo porozumění. Takže, pokud někdo studuje dějiny vědění, vidí, že existují dva široké směry analýzy: podle jednoho je třeba dokázat, za jakých podmínek a z jakých důvodů se porozumění mění ve svých formativních pravidlech, aniž by procházelo přes originálního „vynálezce“, jenž objeví „pravdu“, zatímco podle druhého směru je třeba dokázat, jak může fungování pravidel porozumění vytvořit v jednotlivci nové a nezveřejněné vědění. Zde se můj cíl opět spojuje, s nedokonalými metodami a na poněkud nižší úrovni, s projektem pana Chomského: jak vysvětlit fakt, že s několika málo pravidly nebo jasnými základy mohou jednotlivci odhalovat neznámé celky, jež ani nebyly nikdy vytvořeny? Aby pan Chomsky vyřešil tento problém, znovu zavádí dilema subjektu na poli gramatické analýzy. Abych vyřešil analogický problém na poli dějin, což je předmět mého zájmu, je třeba dělat svým způsobem pravý opak: zavést úhel pohledu porozumění, jeho pravidel, jeho systému, jeho proměn celků ve hru

individuálního vědění. V těchto dvou případech nemůže být problém tvořivosti řešen stejně, nebo spíše nemůže být formulován ve stejných pojmech, vzhledem ke stavu disciplín, v nichž je umísťován.

CHOMSKÝ:

Zčásti se domnívám, že tu dochází k určitému nedorozumění kvůli odlišnému užívání pojmu tvořivost. Asi bych měl říci, že mé užívání pojmu tvořivost je poněkud idiosynkratické a důkazní břemeno proto v tomto případě spočívá na mně a ne na vás. Hovořím-li však o tvořivosti, neuděluji tomuto konceptu hodnotu, s níž je běžně spojován, když je řeč o tvořivosti. Hovoříte-li tedy o vědecké tvořivosti, mluvíte - správně - o Newtonových počinech. Avšak v kontextu, v němž mluví o tvořivosti já, jde o běžný lidský čin.

Mám na mysli takovou tvořivost, kterou projevuje jakékoli dítě, jež je schopné vypořádat se s novou situací: vhodněji popsat, vhodně na ni reagovat, sdělit o ní něco někomu, přemýšlet o ní nějakým novým způsobem atd. Myslím, že lze vhodně popsat takové činy jako tvořivé, samozřejmě aniž bychom o nich přemýšleli jako o Newtonových činech.

Ve skutečnosti může být *pravda*, že tvořivost v umění nebo ve vědách, jež v obou případech přesahuje rámec běžné tvořivosti, může vskutku zahrnovat vlastnosti toho, co bych klidně také označil jako lidskou přirozenost, které třeba existují ne zcela rozvinuté v masách lidstva a nemusejí být součástí běžné tvořivosti každodenního života.

Podle mého názoru může věda nahlížet problém běžné tvořivosti jako téma, jež do sebe může zahrnout. Ale nevěřím, a myslím, že se mnou budete souhlasit, že věda může - přinejmenším v blízké budoucnosti - očekávat, že se vypořádá se skutečnou tvořivostí, s dílem velkých umělců a velkých vědců. Nemá žádnou naději, že se jí podaří uchopit tento unikátní fenomén. Já ale mluví o nižších úrovních tvořivosti.

Co se týče vašich slov o dějinách vědy, je správné, osvětlující a zvláště relevantní pro veškeré úkoly, jež nás dle mého názoru čekají v psychologii, lingvistice a filosofii myslí.

Jinými slovy, domnívám se, že existují určitá témata, která byla za vědeckého pokroku několika posledních století potlačována nebo odsouvána.

Například tento zájem o nízkoúrovňovou tvořivost, na niž odkazují, byl ve skutečnosti přítomen i u Descartese. Když třeba mluví o rozdílu mezi papouškem, jenž umí napodobovat to, co bylo řečeno, a člověkem, jenž umí říkat nové věci odpovídající situaci, a když to označuje jako odlišnou vlastnost, jež poukazuje na limity fyziky a vede nás k vědě o myslí, abych použil moderní pojmy, myslím, že skutečně zmiňuje onu tvořivost, kterou mám na mysli. Zcela souhlasím s vašimi komentáři o jiných zdrojích takových myšlenek.

Tyto koncepty, a ve skutečnosti i celá představa o organizaci větné stavby, byly opomíjeny během období obrovského pokroku, jež následovalo od dob sira Williama Jonese a jiných a od rozvoje komparativní filologie jako celku.

Domnívám se však, že nyní můžeme překonat toto období, kdy bylo nezbytné zapomenout a předstírat, že tyto fenomény neexistují a přejít k něčemu jinému. V tomto období komparativní filologie a také, dle mého názoru, strukturální lingvistiky a většiny behaviorální psychologie a ve skutečnosti mnohého z toho, co vyrůstá z empiristické tradice zkoumání mysli a chování, je možné dát tato omezení stranou a vzít v potaz právě ta témata, jež výrazně oživovala myšlení a spekulace v sedmnáctém a osmnáctém století a zahrnout je do mnohem širší a domnívám se i hlubší vědy o člověku, která poskytne celistvější roli - ačkoli se určitě neočekává, že umožní úplné porozumění takovým pojmům jako inovace, tvořivost, svoboda a vytváření nových entit, nových prvků myšlení a chování v nějakém panujícím systému a schematismu. To jsou koncepty, s nimiž se dle mého názoru můžeme vypořádat.

ELDERS :

Děkuji. Rád bych vás poprosil, abyste neodpovídali tak dlouze. *[Foucault se směje.]*

Diskutujete-li o tvořivosti a svobodě, myslím, že jedno z nedorozumění, pokud tu vůbec k nějakým nedorozuměním došlo, spočívá ve faktu, že pan Chomsky vychází z omezeného množství pravidel s nekonečnými možnostmi uplatnění, zatímco vy, pane Foucaulte, zdůrazňujete nevyhnutelnost „mřížky“ našich historických a psychologických determinismů, což platí i pro způsob, jakým objevujeme nové myšlenky. Možná to můžeme vyřešit nikoli analýzou vědeckého procesu, nýbrž pouhou analýzou našich vlastních procesů myšlení.

Když, pane Foucaulte, objevíte novou zásadní myšlenku, věříte, že pokud jde o vaši osobní tvořivost, děje se něco, díky čemu se cítíte osvobozen, díky čemu cítíte, že se vyvinulo něco nového? Možná pak zjistíte, že to nebylo tak docela nové. Ale vy sám věříte, že v rámci vaší vlastní osobnosti tvořivost a svoboda spolupracují, nebo ne?

FOUCAULT:

Víte, já nevěřím, že problém osobní zkušenosti je natolik důležitý...

ELDERS:

Proč ne?

FOUCAULT:

.. v otázce jako je tato. Ne, myslím, že ve skutečnosti tu je dosti silná podobnost mezi tím, co říkal pan Chomsky a tím, co jsem se pokusil nastínit já: jinými slovy, ve skutečnosti existují jen možné tvůrčí činy, jen možné inovace. Člověk může z pohledu jazyka a vědění produkovat něco nového, pouze pokud zahrne do hry určitý počet pravidel, jež určí přijatelnost nebo gramatickou správnost těchto výroků, nebo která budou definovat - v případě vědění - vědecký charakter výroků.

A tak můžeme zhruba říci, že lingvisté před panem Chomským převážně trvali na pravidlech konstrukce výroku a méně na inovaci představované každým novým výrokiem nebo poslechem každého nového výroku. V dějinách vědy nebo v dějinách myšlení jsme kladli větší důraz na individuální tvorbu a opomíjeli jsme a nechávali ve stínu tato společná všeobecná pravidla, jež se

nezřetelně projevují v každém vědeckém objevu, v každém vědeckém vynálezu a dokonce v každé filosofické inovaci.

Ačkoli se zcela určitě chybně domnívám, že říkám něco nového, jsem si nicméně do jisté míry vědom faktu, že v mém výroku působí pravidla, nejen lingvistická pravidla, ale také epistemologická pravidla, a že tato pravidla utvářejí charakter soudobého vědění.

CHOMSKY:

Pokusím se zareagovat na tyto komentáře v rámci své oblasti a způsobem, jenž na toto téma možná vrhne trochu světla.

Přemýšlejme znovu o dítěti, jež má ve své mysli určitý schematismus, jenž určuje druh jazyka, který se může naučit. A pak, získá-li zkušenosti, naučí se velmi rychle jazyk, jehož součástí je tato zkušenost, nebo do nějž je zahrnuta.

To je běžné jednání, jednání běžné inteligence, je to ovšem vysoce tvůrčí čin.

Pokud by tento proces osvojování si tohoto rozsáhlého, komplikovaného a spletitého systému znalostí na základě této směšně malé kvantity dat sledoval nějaký Marťan, považoval by to za úžasně vynalézavý a tvůrčí čin. Ve skutečnosti by to dle mého názoru tento Marťan pokládal za stejný úspěch jako např. objevení jakéhokoli aspektu fyzikální teorie na základě dat, jež měl fyzik k dispozici.

Ovšem pokud by pak tento hypotetický Marťan pozoroval, že každé normální dítě okamžitě provádí tento tvůrčí čin a že to všechny dělají stejným způsobem a bez

jakékoli překážky, zatímco trvá staletí génia, než se podaří tvůrčí čin vyvozující z důkazu vědeckou teorii, pak by tento Marťan, pokud by byl racionální, došel k názoru, že struktura vědění, jež je nabývána v případě jazyka, je v podstatě vnitřně vlastní lidské mysli, zatímco struktura fyziky jí takto přímým způsobem vnitřně vlastní není. Naše mysli nejsou konstruovány tak, že když se podíváme na jevy tohoto světa, vytane nám na mysli teoretická fyzika, a my je popíšeme a osvojíme si je. To není způsob, jakým je naše mysl konstruována.

Nicméně si myslím, že existuje možná spojnice a že může být užitečné o ní dále přemýšlet: jak to, že jsme vůbec schopni vytvořit jakoukoli vědeckou teorii? Jak to, že s malým objemem informací mohou různí vědci - nebo i různí géniové - během dlouhého období docházet k určitým teoriím, jež jsou - přinejmenším v některých případech - více či méně hluboké a více či méně empiricky adekvátní?

To je pozoruhodný fakt.

Kdyby ve skutečnosti tito vědci, včetně géniů, nebyli začínali s velmi úzkým omezením skupiny možných vědeckých teorií, pokud by do jejich myslí nebyla nějak zabudována zjevně nevědomá specifikace toho, co je možná vědecká teorie, pak by tento induktivní skok určitě byl zcela nemožný: stejně jako kdyby každé dítě nemělo do své mysli velmi omezeným způsobem zabudovaný koncept lidského jazyka, byl by nemožný induktivní skok od údajů ke znalosti jazyka.

A tak i když je například proces např. vyvozování fyzikálních poznatků z dat mnohem složitější, mnohem obtížnější pro organismus, jako je ten náš, mnohem dlou-

hodobější, vyžadující intervenci génia a tak dále, nicméně v jistém smyslu je dosahování objevů ve fyzice, biologii nebo kdekoli založeno na něčem spíše podobném tomu, jak normální dítě objevuje strukturu svého jazyka: *musí* toho být dosaženo na základě počátečního omezení, počáteční restrikce množiny možných teorií. Pokud nevyházíte ze znalosti, že jsou možné pouze některé teorie, pak nebude možná vůbec žádná indukce. Z údajů můžete vyjít kamkoli, v jakémkoli směru. A skutečnost, že se věda posouvá a postupuje kupředu, nám ukazuje, že taková počáteční omezení a struktury existují.

Chceme-li skutečně rozvíjet teorii vědecké tvorby, či popřípadě umělecké tvorby, myslím, že bychom se měli zaměřit právě na tento soubor podmínek, jež na jednu stranu ohraničují a omezují rozsah našeho možného vědění, zatímco na druhou stranu umožňují induktivní skok ke komplikovaným systémům vědění na základě malého množství údajů. To by, dle mého názoru, mohla být cesta pokroku k teorii vědecké tvořivosti, nebo ve skutečnosti k jakékoli epistemologické otázce.

ELDERS:

Dobrá, myslím, že pokud přijmeme tato tvrzení o počátečním omezení všech tvůrčích schopností, mám dojem, že podle pana Chomského nejsou pravidla a svoboda ve vzájemné opozici, ale více či méně ze sebe vzájemně vyplývají. Mám ovšem dojem, že podle vás, pane Foucaulte, platí pravý opak. Jaké důvody máte k zaujetí opačného stanoviska v této skutečně klíčové otázce de-

baty? Doufám, že se nám podaří toto téma dále rozvinout.

Jinými slovy: dokážete si představit obecné vědění bez jakékoli formy represe?

FOUCAULT:

Mám dojem, že v tom, co právě řekl pan Chomsky, je něco, co dle mého názoru vytváří drobný problém. Ale možná jsem tomu jen špatně porozuměl.

Myslím, že jste hovořil o omezeném počtu možností, jde-li o uspořádání vědecké teorie. To je pravda, pokud se omezíte na docela krátké časové období, ať už jakékoli. Zaměříte-li se však na delší období, zdá se mi, že v něm lze pomocí odchylek nalézt zarážející hojnost možností.

Po dlouhou dobu existovala myšlenka, že vědy, vědění sledují určitou linii „pokroku“ a řídí se principem „růstu“ a principem konvergence všech těchto druhů vědění. Avšak když člověk vidí, jak se rozvinulo evropské chápání, z něhož se stalo celosvětové a univerzální chápání v historickém a geografickém smyslu, může říci, že šlo o růst? Sám za sebe bych řekl, že šlo mnohem více o záležitost proměny.

Vezměme si například klasifikaci rostlin a živočichů. Jak často už byla od středověku přepisována podle zcela odlišných pravidel: podle symbolismu, podle přírodních dějin, podle srovnávací anatomie, podle teorie evoluce. Každé toto přepsání zcela změnilo vědění v jeho funkci, v jeho ekonomice, v jeho vnitřních vztazích. Mnohem upíše se uplatňoval princip divergence než princip růstu. Raději bych řekl, že existuje mnoho různých způsobů,

jež zároveň umožňují několik druhů vědění. Z určitého úhlu pohledu proto vždy existuje nadbytek údajů ve vztahu k možným systémům v daném období, což zapříčiňuje, že tyto systémy jsou poznávány ve svých hranicích, i se svými nedostatky, které znamenají to, že není možné uvědomit si jejich tvořivost. A z jiného úhlu pohledu, z pohledu historika, tu je nadbytek, bujení systémů pro malé množství údajů, z čehož vychází široce rozšířená představa, že pro pohyb v dějinách vědy je určující objev nových faktů.

CHOMSKY:

Když dovolíte, pokusím se zde opět o malou syntézu. Souhlasím s vaší koncepcí vědeckého pokroku, tedy nemyslím si, že vědecký pokrok je jednoduše záležitostí nahromaděných přídavků nového vědění a vstřebávání nových teorií atd. Spíše si myslím, že se jedná o tento nerovnoměrný charakter, který popisujete, tedy o zapomínání určitých problémů a přeskokování k novým teoriím...

FOUCAULT:

A o proměnu téhož vědění.

CHOMSKY:

Ano. Ale myslím, že je možné zformulovat vysvětlení tohoto jevu. Pokud to hodně zjednoduším, a to, co nyní řeknu, není míněno doslova, lze předpokládat, že následující obecná vysvětlující schémata jsou přesná: je to, jako když coby lidské bytosti s konkrétním biologicky daným uspořádáním máme na začátku v hlavě určitý

soubor intelektuálních struktur, možných věd. Souhlasíte?

Pak, kdyby se náhodou některý aspekt reality zapsal do jedné z těchto struktur v naší mysli, a tak bychom přišli k vědě, jinými slovy by se naštěstí struktura naší mysli a struktura některého aspektu skutečnosti dostatečně shodovaly, a tak bychom vyvinuli srozumitelnou vědu.

Právě toto počáteční omezení v naší mysli na určitý druh možné vědy vytváří ohromné bohatství a tvořivost vědeckého poznání. Je důležité zdůraznit - a to souvisí s vaším tvrzením o omezení a svobodě - že pokud by neexistovala tato omezení, neexistoval by tvůrčí čin vycházející z malého množství znalostí či malé zkušenosti k bohatému a vysoce členitému poli vědění. Protože pokud by bylo možné cokoli, nebylo by možné nic.

Ale právě kvůli této vlastnosti našich myslí, již detailně nechápeme, kterou však podle mého názoru můžeme v obecné rovině začít vnímat, jež nám poskytuje určité možné srozumitelné struktury a která v průběhu dějin, poznávání a zkušenosti začne přicházet do středu zájmu či se dostává mimo střed zájmu atd. - domnívám se, že právě kvůli této vlastnosti naší mysli má pokrok ve vědě onu nevyzpytatelnou a nerovnoměrnou podobu, kterou popisujete.

To neznámá, že vše bude v konečném důsledku zahrnuto do sféry vědy. Osobně si myslím, že mnohé otázky, jež bychom rádi pochopili, a možná právě ty věci, které bychom pochopili nejraději, takové jako lidská přirozenost, podoba dobře uspořádané společnosti

nebo mnoho jiných věcí, mohou skutečně spadat mimo rozsah možné lidské vědy.

ELDERS:

Myslím, že opět stojíme před otázkou vnitřního vztahu mezi omezením a svobodou. Souhlasíte, pane Foucaulte, s prohlášením o kombinaci omezení, základního omezení?

FOUCAULT:

To není záležitost kombinace. Pouze tvořivost je schopna uvést do života systém pravidel - není to směs řádu a svobody.

Pokud v něčem zcela nesouhlasím s panem Chomskym, pak v tom, že umísťuje princip těchto zákonitostí jaksi dovnitř mysli nebo lidské přirozenosti.

Pokud se jedná o otázku, zda tato pravidla lidská mysl účinně využívá, pak zcela souhlasím. Naprosto souhlasím také v otázce, jestli o tom historik a lingvista mohou přemýšlet každý po svém; souhlasím také s tím, že by nám tato pravidla měla umožnit uvědomit si, co je řečeno nebo myšleno těmito jedinci. Ale říci, že tyto zákonitosti jsou propojeny s lidskou myslí nebo přirozeností jako podmínky její existence, je pro mě těžko přijatelné: zdá se mi, že je člověk musí, než dojde k takovému závěru - a v každém případě mluvím jen o porozumění - nahradit v oblasti jiných lidských aktivit, např. v ekonomice, technologii, politice, sociologii, jež mohou sloužit jako podmínky pro utváření, modely, místo, výskyt atd.

Rád bych věděl, zda lze objevit tento systém zákonitosti, tento systém omezení, jenž umožňuje vědu, někde

:34

jinde, i mimo lidskou mysl, ve společenských formách, ve výrobních vztazích, v třídních bojích atd. Například skutečnost, že v určité době bylo na Západě šílenství předmětem vědeckého studia a vědění, se mi zdá být spojena s konkrétní ekonomickou a sociální situací.

Rozdíl mezi panem Chomskym a mnou spočívá patrně v tom, že když mluví o vědě, má pravděpodobně na mysli formální organizaci vědění, zatímco já mluvím o samotném vědění, tedy jinými slovy přemýšlím o obsahu různých vědění, jenž je rozptýlený v konkrétní společnosti, prostupuje touto společností a prosazuje se jako základ vzdělávání, teorií, praxe atd.

ELDERS:

Co však tato teorie vědění znamená pro vaše téma smrti člověka nebo konce období devatenáctého a dvacátého století?

FOUCAULT:

To ale nemá žádný vztah k tomu, o čem hovoříme.

ELDERS:

To nevím, protože jsem se pokoušel aplikovat to, co jste řekl, na vaše antropologické teze. Odmítl jste přece mluvit o své vlastní tvořivosti a svobodě, nebo ne? Zajímalo by mě, jaké to má psychologické důvody.

FOUCAULT:

[Protestuje.] Dobrá, to vás může zajímat, ale já s tím nic nenadělám.

35:

ELDERS:

Ach tak, rozumím.

FOUCAULT:

Mě to prostě nezajímá.

ELDERS:

Ale jaké jsou objektivní důvody, ve vztahu k vaší koncepci chápání, vědění a vědy, že odmítáte zodpovědět takové osobní otázky?

Pokud máte problém odpovědět, jaké jsou vaše důvody, které dělají z osobní otázky problém?

FOUCAULT:

Ne, já nedělám problém z osobní otázky, osobní otázka je pro mě absencí problému.

Uvedl bych velmi jednoduchý příklad, jež nebudu analyzovat, ale který zní takto: jak bylo možné, že lidé začali na konci osmnáctého století poprvé v dějinách západního myšlení a západního poznání otevírat mrtvoly lidí, aby poznali, jaký je zdroj, počátek, anatomický důvod konkrétní nemoci, jež zapříčinila jejich smrt?

Myšlenka se zdá být dosti jednoduchá. Západ však potřeboval nějaké čtyři nebo pět tisíc let lékařství, než se objevila myšlenka, že příčinu nemoci bychom měli hledat v místech poškození mrtvoly.

Kdybyste se to pokusil vysvětlit osobností Bichata, myslím, že by to bylo nezajímavé. Pokud byste se naopak snažil najít místo nemoci a smrti ve společnosti koncem osmnáctého století a zjistit, jaký zájem ve skutečnosti měla průmyslová společnost na zčtyřnásobení celé populace, aby se rozšířila a rozvinula, následkem če-

hož byly podnikány lékařské výzkumy společnosti, otevíraly se velké nemocnice atd., pokusíte-li se určit, jak se lékařské Vědění v daném období institucionalizovalo, jak byly uspořádány jeho vztahy s jinými obory vědění, pak můžete pochopit, jak vznikaly vztahy mezi nemocí, hospitalizovanou, nemocnou osobou, mrtvolou a patologickou anatomií.

Domnívám se, že jde o způsob analýzy, o níž netvrdím, že je nový, ale který v každém případě byl a je zanedbáván, a osobní prožitky s tím nemají téměř nic společného.

ELDERS:

Ano, nicméně by pro nás bylo velmi zajímavé vědět něco víc o argumentech, kterými to vyvracíte.

Mohl byste nás, pane Chomsky, - a pokud jde o mě, je to poslední otázka v této filosofické části - seznámit s vaším názorem na fungování například společenských věd? Mám teď na mysli zejména vaše tvrdé útoky na behaviorismus. A zřejmě byste mohl i trochu vysvětlit, zda je způsob, jímž nyní pan Foucault pracuje, více či méně behavioristický. [*Oba filosofové se smějí*]

CHOMSKY:

Rád bych se na chvíli odchýlil od vašeho pokynu, abych komentoval to, co právě řekl pan Foucault.

Myslím, že to velmi hezky ilustruje způsob, jímž hloubíme tunel skrze stejnou horu z opačných stran, abych použil vaši původní metaforu. Jinými slovy, domnívám se, že vědecký tvůrčí akt závisí na dvou faktech: jedním je určitá vnitřně daná vlastnost mysli, druhým je ur-

čitý soubor existujících společenských a intelektuálních podmínek. A osobně nepovažuji za podstatnou otázku, který z nich bychom měli studovat. Vědeckému objevu, a podobně jakémukoli objevu spíše porozumíme, víme-li, jaké jsou tyto faktory a můžeme proto vysvětlit, jak na sebe vzájemně určitým způsobem působí.

Můj zvláštní zájem, přinejmenším v této souvislosti, se týká vnitřně daných schopností mysli. Vás, jak říkáte, zajímá konkrétní uspořádání společenských, ekonomických a jiných podmínek.

FOUCAULT:

Já však nevěřím, že tato odlišnost je spojena s našimi povahami - protože v tom případě by měl pan Elders pravdu, a on nesmí mít pravdu.

CHOMSKY:

Ne, souhlasím, a...

FOUCAULT:

Je to spojeno se stavem vědění, projevů vědění, v němž pracujeme. Lingvistika, s níž jste byl obeznámen, a kterou se vám podařilo změnit, přehlížela význam tvořivého subjektu, tvořivého mluvícího subjektu, zatímco dějiny vědy tak, jak existovaly, když moje generace začala pracovat, naopak zdůrazňovaly individuální tvořivost.

CHOMSKY:

Ano.

:38

FOUCAULT:

.. a ponechaly stranou tato kolektivní pravidla.

CHOMSKY:

Ano, ano.

OTÁZKA Z PUBLIKA :

Ehm...

ELDERS:

Pokračujte, prosím.

OTÁZKA Z PUBLIKA :

Vrátíte-li se poněkud ve vaší diskusi, rád bych věděl, pane Chomsky, zda předpokládáte základní systém jakýchsi elementárních omezení obsažených v tom, co označujete jako lidskou přirozenost. Do jaké míry se domníváte, že podléhají historickým změnám? Myslíte si například, že se nějak podstatně změnila od sedmnáctého století? V tom případě byste asi mohl spojit tento názor s myšlenkami pana Foucaulta?

CHOMSKY:

Myslím, že je biologický a antropologický fakt, že povaha lidské inteligence se určitě nijak podstatně nezměnila, přinejmenším ne od sedmnáctého století, ale pravděpodobně spíše už od dob cromagnonského člověka. Tedy myslím, že základní vlastnosti naší inteligence, ty, jež náležejí do sféry toho, o čem dnes diskutujeme, jsou určitě velmi starobylé; a pokud byste si vzal člověka z doby před pěti nebo možná před dvaceti tisíci lety a začlenil jej od dětství do dnešní společnosti, naučil by

:39 :

se to, co se naučí každý jiný a byl by géniem nebo hlupákem nebo někým jiným, ale nebyl by v ničem zásadně odlišný.

Mění se ovšem úroveň dosaženého vědění, mění se společenské podmínky - ty podmínky, jež umožňují člověku svobodně myslet a rozbít pouta omezujících pověr. A s tím, jak se tyto podmínky mění, se daná lidská inteligence posunuje vpřed k novým způsobům tvorby. Ve skutečnosti to má velmi úzký vztah k poslední otázce, kterou položil pan Elders, takže pokud mohu, řekl bych k tomu rád pár slov.

Vezměme si behaviorální vědu a přemýšlejme o ní v tomto kontextu. Zdá se mi, že základní vlastností behaviorismu, kterou nám svým způsobem připomíná zvláštní pojem behaviorální věda, je ten, že je negací možnosti vytvořit vědeckou teorii. Behaviorismus se tedy definuje velmi zvláštním sebedestruktivním předpokladem, že člověku *není* dovoleno vytvořit zajímavou teorii.

Kdyby například fyzikové stavěli na předpokladu, že musíte setrvat u jevů, jejich předpokladů a takových věcí, dodnes bychom pracovali s babylonskou astronomií. Fyzikové naštěstí nikdy nepřišli s takovým bláznivým a irrelevantním předpokladem, jenž má své vlastní historické důvody a souvisel se všemi možnými kuriózními fakty o historickém kontextu, v němž se behaviorismus vyvinul.

Cistě intelektuálně vzato je však behaviorismus svévolným trváním na tom, že člověk nesmí vytvořit vědeckou teorii lidského chování. Musí se spíše zabývat přímo fenomény a jejich vzájemnými vztahy a už ničím

víc, což je něco zcela nepředstavitelného v jakékoli jiné sféře a já to pokládám za nemožné i ve sféře lidské inteligence a lidského chování. V tomto smyslu si nemyslím, že behaviorismus je věda. To je případ, který jste zmínil a který diskutuje pan Foucault: za určitých historických okolností, například za těch, v nichž se rozvinula experimentální psychologie, bylo - z určitých důvodů, jimiž se teď nebudu zabývat - zajímavé a možná i důležité uvalit určitá velmi podivná omezení na konstrukci vědeckých teorií, jež bylo dovoleno vytvářet, a tato velmi podivná omezení jsou známá jako behaviorismus. Myslím, že je již dlouho překonaný. Ať už ale měl jakoukoli hodnotu v roce 1880, dnes nemá žádnou funkci krom té, že dusí a omezuje vědecký výzkum, a měli bychom se bez něj proto jednoduše obejít, stejně jako bychom se obešli bez fyzika, jenž by řekl: Nemáte právo rozvíjet obecnou fyzikální teorii, můžete pouze graficky znázorňovat pohyby planet a vymýšlet více epicyklů a tak dále a tak podobně. Takové věci člověk obyčejně zapomíná a ponechává je stranou. Podobně bychom měli ponechat stranou velmi zvláštní omezení, jež definují behaviorismus; omezení, která nám - jak už jsem řekl - z velké části připomíná již samotný pojem behaviorální věda.

Můžeme zřejmě souhlasit, že chování v širším smyslu představuje data pro vědu o člověku. Ale definovat vědu jejími daty by bylo jako definovat fyziku coby teorii o čtení údajů z měřicích přístrojů. A kdyby fyzik musel říkat: Ano, jako vědec pracuji v oblasti čtení údajů z měřicích přístrojů, mohli bychom si být celkem jisti, že se příliš daleko nedostane. Může mluvit o údajích z mě-

řicích přístrojů, o tom, jak mezi sebou korelují a o takových věcech, ale nikdy nevytvoří fyzikální teorii.

A tak je pojem sám v tomto případě symptomem nemoci. Měli bychom chápat historický kontext, v němž se tato pozoruhodná omezení rozvinula a poté, co mu porozumíme, bychom je podle mého názoru měli odhodit a pokračovat ve vědě o člověku tak, jako bychom to dělali v jakékoli jiné sféře, tedy zcela zahodit behaviorismus a v podstatě dle mého názoru i celou empiristickou tradici, z níž se vyvinul.

OTÁZKA Z PUBLIKA :

Nejste tedy ochoten spojit svou teorii vrozených omezení s teorií „mřížky“ pana Foucaulta. Může mezi nimi existovat jistá spojitost. Pan Foucault tvrdí, že vzestup tvořivosti v určitém směru automaticky odstraňuje znalosti v jiném směru systémem „mřížky“. Máte-li měnící se systém omezení, může to mít nějakou spojitost.

CHOMSKÝ :

Myslím, že smysl toho, co popisuje, je odlišný. Opět příliš zjednodušuji. Máme více možných věd, které jsou intelektuálně dostupné. Vyzkoušíme-li tyto intelektuální konstrukce v měnícím se světě faktů, nedojde ke kumulativnímu růstu. Najdeme spíše podivné skoky: zde je sféra jevů, do níž se určitá věda výborně hodí. Jenže pokud trochu rozšíříme rámec jevů, pak se najednou hodí jiná, velmi odlišná věda, jež však nejspíše opomíjí jiné z těchto jevů. Ano, takový je vědecký pokrok a vede to k opomíjení některých sfér nebo k zapomínání na ně. Ale myslím, že důvodem je právě tento soubor principů

(který naneštěstí neznáme, a proto je naše diskuse poněkud abstraktní), jenž pro nás určuje, co je možnou intelektuální strukturou nebo chcete-li možnou hlubinnou vědou.

2

• • •

ELDERS:

Dobrá, přesuňme se nyní ke druhé části diskuse, k politice. Především bych se rád zeptal pana Foucaulta, proč se tolik zabývá politikou, poněvadž mi sdělil, že její politika zajímá mnohem více než filosofie.

FOUCAULT:

Nikdy jsem se v žádném případě nezajímal o filosofii. Ale o to tu teď nejde. *[Směje se.]*

Vaše otázka zní: Proč se tak zajímám o politiku? Pokud bych vám však měl odpovědět velmi jednoduše, řekl bych toto: *proč* bych se o ni neměl zajímat? Jinými slovy řečeno, jaká slepota, jaká hluchota, jaká ideologická tíha by na mě musela dolehnout, aby mi zabránila zajímat se o toto pravděpodobně nejvýznamnější téma naší existence, tedy o společnost, v níž žijeme, o ekonomické vztahy, v jejichž rámci funguje, a o systém moci, který určuje obecné formy a obecná oprávnění a zákazy našeho chování? Podstata našeho života sestává především z politického fungování společnosti, v níž se nalézáme.

:44

A tak nemohu odpovědět na otázku, proč se o politiku zajímám, jinak než otázkou, proč bych se neměl zajímat.

ELDERS:

Takže jste nucen se o ni zajímat, je tomu tak?

FOUCAULT:

Ano, a přinejmenším na tom není nic zvláštního, nic, co by stálo za otázku nebo za odpověď. Problém spatřuji spíše v nezájmu o politiku. A tak namísto toho, abyste se ptal mě, měl byste se zeptat někoho, kdo se nezajímá o politiku, a pak by vaše otázka byla opodstatněná a vy byste měl plné právo zeptat se: „Proč vás to ksakru nezajímá?" *[Směji se a publikum se také směje.]*

ELDERS:

Ano, možná. Pane Chomsky, všechny nás velmi zajímají vaše politické cíle, zejména vzhledem k vašemu obecně známému anarchosyndikalismu, nebo, jak to sám formulujete, libertariánskému socialismu. Jaké jsou nejdůležitější cíle vašeho libertariánského socialismu?

CHOMSKY:

Překonám nutkání odpovědět na předchozí, velmi zajímavou otázku, kterou jste mi položil, a odpovím na tuto.

Začnu odkazem na to, o čem jsme už diskutovali, tedy že *pokud* platí - a já věřím, že platí - že základním prvkem lidské přirozenosti je potřeba tvůrčí práce, tvůrčího zkoumání, svobodné tvorby bez jakéhokoli omezujícího dopadu donucovacích institucí, pak to ovšem znamená, že rozumná společnost by měla maximalizovat možnosti

45:

pro realizaci této základní lidské vlastnosti. To znamená pokusit se překonat prvky represe, útlaku, destrukce a donucování, jež existují v jakékoli současné společnosti, například v té naší, jako pozůstatek minulosti.

Jakákoli podoba donucování, represe či autokratické kontroly některé sféry existence, například soukromé vlastnictví kapitálu nebo státní kontrola některých aspektů lidského života, jakékoli takové autokratické omezení některé sféry lidské činnosti může být ospravedlněno, *pokud vůbec nějak, pouze* existenční nutností, potřebou přežití nebo potřebou obrany před nějakým hrozným osudem nebo před něčím podobným. Nemožnou být ospravedlnovány samy sebou. Spíše je ale třeba donucování překonávat a odstranit.

A myslím, že přinejmenším v technologicky pokročilých západních společnostech jsme nyní určitě v situaci, kdy může být nesmyslná dřina do značné míry velmi snadno odstraněna a v marginálním nezbytném rozsahu může být sdílena veškerým obyvatelstvem. Nacházíme se v situaci, kdy se centralizovaná autokratická kontrola především ekonomických institucí, čímž mám na mysli soukromý kapitalismus či státní totalitarismus a různé smíšené podoby státního kapitalismu, jež porůznu existují, staly pouhým ničivým pozůstatkem minulosti.

Všechno jsou to pozůstatky, které je třeba svrhnout, odstranit ve prospěch přímé participace v podobě rad pracujících nebo jiných volných sdružení, která jednotlivci vytvoří sami pro účely své společenské existence a produktivní práce.

Tento federativní, decentralizovaný systém volných sdružení zahrnující ekonomické i jiné společenské insti-

tuce nazývám anarchosyndikalismem a zdá se mi, že to je vhodná forma organizace rozvinuté technologické společnosti, v níž lidské bytosti *nemusejí* být tlačeny do pozice nástrojů, koleček v mašinérii. Již neexistuje žádná společenská potřeba zacházet s lidskými bytostmi jako s mechanickými součástmi výrobního procesu. To lze překonat, a my to musíme překonat společností svobody a volného sdružování, v níž se bude potřeba tvořit, kterou pokládám za vlastní lidské přirozenosti, moci realizovat jakýmkoli způsobem budeme chtít.

A stejně jako pan Foucault nechápu, jak se může jakákoli lidská bytost nezajímat o tuto otázku. *[Foucault se směje.]*

FI.DERS:

Poté, co jste slyšel toto prohlášení pana Chomského, myslíte, pane Foucaulte, že můžeme naše společnosti označit v jakémkoli smyslu za demokratické?

FOUCAULT:

Ne, ani v nejmenším si nemyslím, že by někdo mohl pokládat naši společnost za demokratickou. *[Směje se.]*

Pokud demokracií rozumíme účinný výkon moci obyvatelstvem, jež není rozděleno ani hierarchicky uspořádáno do tříd, je zcela jasné, že jsme demokracii velmi vzdáleni. Je až příliš jasné, že žijeme v režimu třídní diktatury, násilím vnucované třídní moci, i když jsou nástroje tohoto násilí institucionální a ústavní. V jistém smyslu pro nás žádná otázka demokracie neexistuje.

Když jste se mě ptal, proč se zajímám o politiku, odmítl jsem odpovědět, protože se mi to zdálo jasné.

Ale možná jste se mě ptal, jak se zajímám o politiku.

A pokud byste mi položil tuto otázku, a v jistém smyslu připouštím, že jste tak učinil, řekl bych vám, že jsem ve svém směru mnohem méně pokročilý, nezacházím tak daleko jako pan Chomsky. Jinými slovy, přiznávám, že nejsem schopen ani definovat a z ještě silnějších důvodů ani navrhnout ideální společenský model pro fungování naší vědecké či technologické společnosti.

Na druhé straně, jeden z úkolů, který pokládám za bezodkladný a naléhavý před a nade vším, je tento: měli bychom ukazovat a odhalovat všechny, i skryté, vztahy politické moci, jež ve skutečnosti kontrolují společenské tělo a utlačují ho nebo potlačují.

Mám tím na mysli to, že přinejmenším v evropské společnosti je zvykem domnívat se, že politická moc je umístěna v rukou vlády a je vykonávána určitým počtem konkrétních institucí, jako je administrativa, policie, armáda a státní aparát.

Každý ví, že všechny tyto instituce jsou vytvořeny proto, aby vypracovávaly a předávaly dál určitý počet rozhodnutí ve jménu národa nebo státu, aby je uplatňovaly a aby trestaly ty, kdo je neuposlechnou. Já se ale domnívám, že politická moc je vykonávána také prostřednictvím určitého počtu institucí, jež vypadají, jako kdyby neměly s politickou mocí nic společného a jako by na ní byly nezávislé, ačkoli nejsou.

Každý si to uvědomuje v souvislosti s rodinou a také ví, že univerzita a obecně vzato všechny vzdělávací systémy, jež zdánlivě pouze šíří vědění, jsou vytvořeny k tomu, aby udržely u moci určitou společenskou třídu a vyloučily mocenské nástroje jiné společenské třídy.

Instituce vědění, prognózy a péče, např. lékařství, rovněž napomáhají udržovat politickou moc. Je to také zjevné, a dokonce téměř skandální, v některých případech souvisejících s psychiatrií.

Zdá se mi, že skutečným politickým úkolem ve společnosti, jako je ta naše, je kritizovat fungování institucí, jež se zdají být neutrální a nezávislé, kritizovat a napadat je takovým způsobem, aby došlo k demaskování politického násilí, které se skrže ně vždy vykonávalo skrytě, aby proti nim člověk mohl bojovat.

Tato kritika a boj se mi zdají podstatné z různých důvodů: především proto, že politická moc jde mnohem hlouběji, než lze předpokládat. Skládá se z center a neviditelných, málo známých podpůrných bodů. Její skutečná odolnost, její skutečná pevnost je nejspíše tam, kde by ji nikdo neočekával. Pravděpodobně nestačí říci, že za vládami a státním aparátem stojí vládnoucí třída. Je třeba rozpoznat bod působení, místa a podoby, v nichž je tato dominance vykonávána. A protože tato dominance není jednoduše politickým vyjádřením ekonomického vykořisťování, je jeho nástrojem a do značné míry podmínkou, která ho umožňuje, potlačení jednoho je dosaženo vyčerpávajícím rozeznáním druhého.

Pokud se nepodaří rozpoznat tyto body udržující třídní moc, vzniká riziko, že jim bude umožněno dále existovat a provést obnovu třídní moci dokonce i po zdánlivém revolučním procesu.

< H O M S K Y :

Ano, s tím bych určitě souhlasil, a to nejen v teorii, ale i v akci. Tedy, existují dva intelektuální úkoly: jeden,

a to ten, o němž jsem diskutoval, je pokus o vytvoření vize spravedlivé společnosti, tedy vytvoření, chcete-li, humanistické společenské teorie, jež bude založena, pokud to bude možné, na solidním a humánním konceptu lidské podstaty nebo lidské přirozenosti. To je jeden úkol.

Dalším úkolem je pochopit velmi jasně povahu moci, útlaku, teroru a destrukce v naší vlastní společnosti. A to určitě zahrnuje vámi zmiňované instituce, stejně jako centrální instituce jakékoli průmyslové společnosti, jmenovitě ekonomické, obchodní a finanční instituce - a v nadcházejícím období především velké nadnárodní společnosti, které od nás dnes nejsou fyzicky příliš vzdáleny. *[Míněn byl Philips v Eindhovenu.]*

To jsou základní instituce útlaku, donucování a autokratické vlády, jež se zdají být neutrálními navzdory všemu, co říkají: podléháme tedy demokracii trhu, a to musí být chápáno právě z hlediska jejich autokratické moci, včetně konkrétní podoby autokratické kontroly, která vychází z nadvlády tržních sil v nerovnostářské společnosti.

Musíme pochopitelně rozumět těmto faktům, a nejen jim rozumět, ale také proti nim bojovat. A ve skutečnosti, pokud jde o něčí politickou aktivitu, pokud někdo někde spotřebuje většinu své energie a úsilí, zdá se mi, že to musí být zcela jistě v této oblasti. Nechci být příliš osobní, ale sám se zabývám určitě právě touto oblastí, a myslím, že to dělá každý.

Nicméně se domnívám, že by byla velká škoda ponechat stranou jaksi abstraktnější a filosofičtější úkol: pokus o nastínění souvislosti mezi koncepcí lidské přiro-

zenosti, která dává úplnou volnost svobodě, důstojnosti, tvořivosti a jinými základními lidskými charakteristickými vlastnostmi, a vztáhnout je k určité představě společenské struktury, v níž by tyto vlastnosti mohly být realizovány a v nichž by se mohl odehrávat smysluplný lidský život.

A ve skutečnosti, pokud přemýšlíme o změně společnosti nebo o sociální revoluci, ačkoli by bylo samozřejmě absurdní pokusit se detailně načrtnout cíl, jež chceme dosáhnout, měli bychom na druhou stranu vědět, kam si myslíme, že jdeme, a taková teorie nám to může říci.

FOUCAULT:

Ano, ale neskrývá se tu pak nebezpečí? Pokud řeknete, že existuje určitá lidská přirozenost a že této lidské přirozenosti nejsou ve stávající společnosti poskytnuta práva a možnosti, jež by umožnily její realizaci... To jste, jak se domnívám, ve skutečnosti řekl.

CHOMSKY:

Ano.

FOUCAULT:

A pokud to člověk připustí, neriskuje definování této lidské přirozenosti, která je zároveň ideální a reálná a která byla až dosud skrytá a potlačovaná - v pojmech vypůjčených z naší společnosti, naší civilizace, naší kultury?

Dám vám příklad, jenž to značně zjednoduší. Socialismus v určitém období, na konci devatenáctého století a na začátku století dvacátého, předpokládal, že v kapitalistických společnostech člověk nerealizoval plný potenciál svého rozvoje a své seberealizace, že lidská přiro-

zenost byla v kapitalistickém systému v konečném důsledku odcizena. A snil o zcela osvobozené lidské přirozenosti.

Jaký model byl použit ke koncipování, projektování a případné realizaci lidské přirozenosti? Ve skutečnosti to byl buržoazní model.

Předpokládal, že odcizená společnost se vyznačovala tím, že například dávala na přední místo obecný prospěch, sexualitu buržoazního typu, rodinu buržoazního typu, estetiku buržoazního typu. Totéž se ve skutečnosti odehrávalo v Sovětském svazu a lidových demokraciích: znovu se v nich ustavil druh společnosti převzatý z buržoazní společnosti 19. století. Univerzalizace buržoazního modelu byla utopií, jež inspirovala zřízení sovětské společnosti.

Domnívám se, že také vy jste jistě pochopil, že je obtížné přesně říci, co je lidská přirozenost.

Neexistuje zde riziko, že nás to přivede k omylu? Mao Ce-tung mluvil o buržoazní lidské přirozenosti a proletářské lidské přirozenosti a nepokládal je za totéž.

CHOMSKÝ:

Myslím, že je zřejmé, jak v intelektuální sféře politické akce, tedy ve sféře, jež usiluje o vytvoření vize spravedlivé a svobodné společnosti na základě určité představy o lidské přirozenosti, čelíme stejnému problému jako v bezprostřední politické akci. Zejména tomu, že jsme tlačeni k nějaké činnosti, protože problémy jsou tak obrovské, a zároveň víme, že cokoliv uděláme, vykonáme jen na základě velmi důležitých pochopení společ-

čenských skutečností, a v tomto případě lidských skutečností.

Například, abych byl trochu konkrétní, mnoho mých aktivit se týká války ve Vietnamu a část své vlastní energie věnuji občanské neposlušnosti. Občanská neposlušnost v USA je činnost podnikaná navzdory značné nejistotě o jejím účinku. Například ohrožuje společenský pořádek způsoby, o nichž by někdo mohl tvrdit, že povedou k fašismu, což by bylo velmi špatné pro Ameriku, Vietnam, Holandsko i pro kohokoli jiného. Pokud by se tak velký Leviathan jako USA skutečně stal fašistickým, vzniklo by mnoho problémů, takže to je jedno nebezpečí při podnikání tohoto konkrétního činu.

Na druhou stranu tu existuje velké nebezpečí, pokud takové akce nepodniknete, jmenovitě, že společnosti na jihovýchodě Asie rozdrtí americká moc. Tváří v tvář těmto nejistotám se člověk musí rozhodnout pro určitý postup.

A podobně i v intelektuální sféře člověk čelí nejistotám, jež tu správně nastiňujete. Náš koncept lidské přirozenosti je určitě omezený, zčásti je společensky podmíněný, limitovaný našimi vlastními charakterovými nedostatky a omezeními naší vlastní intelektuální kultury, v níž existujeme. Ale zároveň má klíčový význam, že víme, jak nemožného cíle se snažíme dosáhnout, pokud doufáme, že dosáhneme některého z možných cílů. A že prostředky, které máme, musí být dost odvážné na to, abychom o nich mohli uvažovat a vytvářet společenské teorie na základě důležitých znalostí, přičemž zůstaneme otevření vážné možnosti, a ve skutečnosti spíše zdrcující

pravděpodobnosti, že přinejmenším v některých ohledech se velice mýlíme.

ELDERS:

Asi by bylo zajímavé zabývat se poněkud hlouběji tímto problémem strategie. Předpokládám, že to, čemu říkáte občanská neposlušnost, je patrně to samé, co označujeme jako mimoparlamentní akci?

CHOMSKY:

Ne, myslím, že jde o něco víc.

Mimoparlamentní akce zahrnuje například masovou legální demonstraci, ale občanská neposlušnost je pojetí užší než jakákoli mimoparlamentní akce, jinými slovy jde o přímý odpor vůči tomu, co stát, dle mého názoru nesprávně, označuje jako právo.

ELDERS:

V Holandsku máme například něco jako sčítání obyvatel, člověk musí zodpovědět otázky v úředních dotaznících. Označil byste za občanskou neposlušnost, kdyby někdo odmítl tyto dotazníky vyplnit?

CHOMSKY:

Ano. V tom bych byl poněkud opatrný. Abychom se vrátili k velmi důležité poznámce pana Foucaulta, člověk nemusí nutně umožnit státu definovat, co je legální. Stát má moc prosazovat určitou koncepci toho, co je legální, avšak moc neznamená spravedlnost a dokonce ani správnost, takže stát může něco prohlásit za občanskou neposlušnost a nemít pravdu.

Například v USA stát definuje jako občanskou neposlušnost např. vykojení muničního vlaku mířícího do Vietnamu. A stát *nemá pravdu*, když to definuje jako občanskou neposlušnost, protože to je legální a správné a mělo by se to dělat. Je správné provádět akce, jež zabrání zločinným činům státu, právě tak jako je správné porušit dopravní předpisy, aby se zabránilo vraždě.

Kdybych zastavil, protože na semaforu je červená, a pak bych se na tu červenou rozjel, abych např. někomu zabránil střílet ze samopalů do davu, pak by samozřejmě nešlo o porušení zákona, ale o přiměřený a správný čin a žádný příčetný soudce by mě za něco takového nikdy neodsoudil.

Podobně i podstatná část toho, co státní úřady definují jako občanskou neposlušnost, ve skutečnosti žádnou občanskou neposlušností není: je to naopak zákonné a nutné chování porušující nařízení státu, jež mohou, ale nemusí být zákonnými nařízeními.

Takže si myslím, že člověk by měl být spíše opatrný, než označí některé věci za nezákonné.

FOUCAULT:

Ano, ale rád bych vám položil otázku. Když na území Spojených států provedete nezákonný čin, budete jej omlouvat spravedlností nebo vyšší zákonností, anebo potřebou třídního boje, jež je v současné době důležitá pro prolétariát v jeho boji proti vládnoucí třídě?

CHOMSKY:

Zde bych rád upozornil na stanovisko Nejvyššího soudu USA a za podobných okolností pravděpodobně i jiných

soudů: pokusit se vyřešit tyto záležitosti na těch nejvyšších možných základech. Myslím, že v konečném důsledku může být v mnoha případech velice rozumné jednat proti zákonným institucím dané společnosti, pokud tím zasáhnete zdroje moci a útlaku oné společnosti.

Ovšem existující zákony do značné míry představují určité lidské hodnoty, jež jsou slušnými lidskými hodnotami a existující zákony, pokud by byly správně interpretované, umožňují mnohé z toho, co nám stát nařizuje nedělat. A myslím, že je důležité využít této skutečnosti. ...

FOUCAULT:

Ano.

CHOMSKY:

.. že je důležité využít ty oblasti práva, jež jsou správně formulovány a pak klidně jednat přímo proti těm oblastem, které prostě jen potvrzují nějaký mocenský systém.

FOUCAULT:

Mou otázkou... bylo toto: pokud provedete zjevně nezákonný čin...

CHOMSKY:

.. .takový, který pokládám za nezákonný i *já*, nejen stát.

FOUCAULT:

Ne, ne, dobrá, státní...

CHOMSKY:

... na který stát pohlíží jako na nezákonný...

FOUCAULT:

.. .takový, který stát pokládá za nezákonný.

CHOMSKY:

Ano.

FOUCAULT:

Provedete takový čin na základě ideální spravedlnosti, nebo proto, že je kvůli třídnímu boji užitečný nebo nezbytný? Zajímalo by mě, zda odkazujete k ideální spravedlnosti.

CHOMSKY:

Často když dělám něco, co stát pokládá za nezákonné, tak to sám považuji za zákonné. Což znamená, že pokládám stát za zločinný. Ale v některých případech to není pravda. Pokusím se být zcela konkrétní a přejít od tématu třídního boje k imperialistické válce, kde je situace poněkud jasnější a jednodušší.

Vezměme si mezinárodní právo - velmi slabý nástroj, jak víme, nicméně však zahrnuje některé velmi zajímavé principy. Mezinárodní právo je v mnoha ohledech nástrojem mocných: je výtvozem států a jejich zástupců. Na vytváření existujícího systému mezinárodního práva se jistě nijak nepodílela masová rolnická hnutí.

Struktura mezinárodního práva odráží tuto skutečnost; mezinárodní právo tedy umožňuje příliš širokou škálu silové intervence na podporu existujících mocenských struktur, jež se samy definují jako státy, proti zájmům mas lidí, kteří bývají organizováni v opozici vůči státům.

To je základní nedostatek mezinárodního práva: myslím, že je zcela ospravedlnitelné stavět se proti tomuto aspektu mezinárodního práva jako proti něčemu, co nemá o nic větší platnost než božské právo králů. Je to jednoduše nástroj mocných k tomu, aby se udrželi u moci.

Ale mezinárodní právo není ve skutečnosti *jen* tohoto druhu. Existují v něm i zajímavé prvky, začleněné například v Norimberských principech a Chartě OSN, jež ve skutečnosti umožňují - nebo lépe řečeno - *požadují* po občanovi, aby jednal proti svému vlastnímu státu způsoby, které bude tento stát nepravdivě prohlašovat za zločinné. Jedná nicméně podle zákona, protože mezinárodní právo mimo jiné zakazuje hrozbu či použití síly v mezinárodních záležitostech, kromě velmi úzce vymezených okolností, mezi než například válka ve Vietnamu nespadá. To v konkrétním případě války ve Vietnamu, která mě zajímá nejvíce, znamená, že americký stát se dopouští trestného jednání. A lidé mají právo bránit zločincům ve spáchání vraždy. Když zločinec označí za nezákonné, že se ho pokoušíte zastavit, tak to přece neznamená, že to skutečně *je* nezákonné.

Zcela jasný je v tomto ohledu současný případ tzv. Pentagonských dokumentů v USA, o němž, předpokládám, víte.

Pokud se omezíme na tato základní fakta a zapomeneme na právnícké formalismy, dojdeme k tomu, že se stát pokouší stíhat lidi za to, že poukazují na jeho zločiny. Tak nějak by to bylo možné shrnout.

Je to očividně absurdní a člověk nesmí vůbec brát v potaz toto překrucování jakéhokoli přiměřeného soudního jednání. Navíc myslím, že dokonce i současný práv-

ní systém vysvětluje, *proč* je to absurdní. Ale kdyby tak nečinil, museli bychom se proti takovému právnímu systému postavit.

FOUCAULT:

Takže kritizujete fungování spravedlnosti ve jménu ryzejší spravedlnosti?

To je pro nás důležitá otázka. Je pravda, že ve všech sociálních bojích existuje otázka „spravedlnosti“. Přesněji řečeno, boj proti třídní spravedlnosti a její nespravedlnosti je vždy součástí sociálního boje: propustit soudce, změnit tribunály, omilostnit odsouzené, otevřít věznice - to vše bylo vždy součástí sociálních změn od okamžiku, kdy mají alespoň trochu násilnou podobu. A v současné době je ve Francii fungování spravedlnosti a policie terčem mnoha útoků ze strany těch, jež označujeme jako „gauchistes“ [levičáci]. Ale pokud jde v boji o spravedlnost, pak jen jako o nástroj moci. Neděje se tak v naději, že nakonec, jednoho dne, v této nebo v jiné společnosti, budou lidé odměňováni podle svých přínosů nebo trestáni podle svých chyb. Spíše než přemýšlet o boji ve společnosti z hlediska „spravedlnosti“ je třeba zdůrazňovat spravedlnost z hlediska boje ve společnosti.

CHOMSKY:

Ano, jistě se však domníváte, že vaše role ve válce je spravedlivá, že vedete spravedlivou válku, abych přišel s konceptem trochu odjinud. A to je myslím důležité. Pokud byste se domníval, že vedete nespravedlivou válku, nemohl byste sledovat tento směr argumentace.

Rád bych stručně přeformuloval to, co jste řekl. Zdá se mi, že rozdíl není mezi legalitou a ideální spravedlností, spíše je mezi legalitou a lepší spravedlností.

Souhlasil bych s tím, že určitě nejsme schopni vytvořit systém ideální spravedlnosti, stejně jako nejsme schopni vytvořit systém ideální společnosti v našich myslích. Nemáme dostatečné znalosti a jsme příliš omezení a příliš zaujatí a je tu mnoho dalších překážek. Jsme však schopni - a dokonce musíme - jednat jako citlivé a zodpovědné lidské bytosti v takové situaci, abychom si představovali vytvoření lepší společnosti a také lepšího systému spravedlnosti a abychom se k němu přibližovali. Tento lepší systém určitě bude mít své chyby. Ale pokud někdo srovná tento lepší systém s existujícím systémem, aniž by chybně pokládal náš lepší systém za ideální systém, pak myslím můžeme tvrdit následující:

Koncept legality a koncept spravedlnosti nejsou identické, nejsou ale ani zcela rozdílné. Vzhledem k tomu, že legalita zahrnuje spravedlnost ve smyslu lepší spravedlnosti, odkazující k lepší společnosti, měli bychom se řídit zákony a dodržovat je a nutit stát, velké korporace a policii, aby dodržovaly zákony, pokud k tomu budeme mít moc.

A ovšem tam, kde právní systém nepředstavuje žádnou lepší spravedlnost, ale spíše techniku útlaku, jež byla kodifikována nějakým autokratickým systémem, by jej měla rozumná lidská bytost ignorovat a stavět se proti němu - přinejmenším teoreticky, jestliže tak z nějakého důvodu nemůže jednat v praxi.

:60

FOUCAULT:

Rád bych jen zareagoval na vaši první větu, řekl jste, že kdybyste nepokládal válku, kterou vedete s policií za spravedlivou, nevedl byste ji.

Rád bych vám odpověděl parafrází Spinozy a řekl, že proletariát nevede válku proti vládnoucí třídě, protože považuje tuto válku za spravedlivou. Proletariát vede válku proti vládnoucí třídě, poněvadž chce poprvé v dějinách převzít moc. A pokládá takovou válku za spravedlivou, jelikož svrhne moc vládnoucí třídy.

CHOMSKY:

Aha, s tím nesouhlasím.

FOUCAULT:

Člověk vede válku, aby ji vyhrál, ne proto, že je spravedlivá.

CHOMSKY:

S tím osobně nesouhlasím.

Kdybych se například mohl přesvědčit, že dosažení moci proletariátem by vedlo k teroristickému policejnímu státu, v němž by byla zničena svoboda, důstojnost a slušné lidské vztahy, pak bych nechtěl, aby proletariát převzal moc.

Ve skutečnosti je jediným důvodem, proč chtít něco takového, dle mého názoru to, že si člověk myslí, ať už správně nebo nesprávně, že přesunem moci může být dosaženo určitých zásadních lidských hodnot.

FOUCAULT:

Až proletariát převezme moc, je klidně možné, že nad

61:

třídami, nad nimiž právě zvítězil, bude uplatňovat násilnou, diktátorskou a dokonce i krvavou moc. Nechápu, jakou by proti tomu šlo vznést námitku.

Zeptáte-li se mě na případ, kdy proletariát uplatňuje krvavou, tyranskou a nespravedlivou moc vůči sobě, pak bych řekl, že k tomu může dojít pouze tehdy, pokud ve skutečnosti moc nepřevzal proletariát, ale třída mimo proletariát či skupina lidí uvnitř proletariátu, byrokracie nebo maloburžoazní elementy.

CHOMSKY:

Tato teorie revoluce mě neuspokojuje z mnoha důvodů, historických i jiných. Ale i kdybychom ji pro účely diskuse přijali, tato teorie stále tvrdí, že je správné, aby proletariát převzal moc a vykonával ji násilným, krvavým a nespravedlivým způsobem, protože se tvrdí, dle mého názoru nesprávně, že to povede ke spravedlivější společnosti, v níž stát zanikne, v níž proletariát bude univerzální třídou a tak dále a tak podobně.

Nebýt tohoto budoucího ospravedlnění, koncepce násilné a krvavé diktatury by byla určitě nespravedlivá. To je další otázka, já jsem ale velmi skeptický vůči představě násilné a krvavé diktatury proletariátu, zejména pokud je představována samozvanými představiteli stranického předvoje, kteří, jak na základě mnohých historických zkušeností víme a mohli jsme i předvídat dopředu, se stanou jednoduše novými vládci společnosti.

FOUCAULT:

Ano, ale já jsem nemluvil o moci proletariátu, jež by sama o sobě byla nespravedlivá. Máte pravdu, když ří-

káte, že by to očividně bylo příliš snadné. Rád bych řekl, že moc proletariátu mohla v určitém období znamenat násilí a dlouhodobou válku proti společenské třídě, nad níž ještě zcela nedosáhl převahy nebo vítězství.

CHOMSKY :

Podívejte se, já neříkám, že existuje cosi absolutního... Například nejsem zapřísáhlým pacifistou. Netvrdil bych, že je za všech představitelných okolností špatné použít násilí, i když je užití násilí v jistém smyslu nespravedlivé. Myslím, že člověk musí zhodnotit, co je relativně spravedlivé.

Avšak užití násilí a vytvoření určité míry nespravedlnosti může být ospravedlněno pouze na základě tvrzení a posouzení - které musí být vždy velmi, velmi vážné a se značnou mírou skepse - že toto násilí je vykonáváno, aby bylo dosaženo spravedlivějšího výsledku. Nemá-li takovéto odůvodnění, je dle mého názoru zcela nemorální.

FOUCAULT:

Nemyslím si, že by o cíli, který si pro sebe proletariát vybírá při vedení třídního boje, stačilo říct, že je sám o sobě větší spravedlností. To, čeho proletariát dosáhne vyhnáním třídy, jež je nyní u moci a tím, že sám převzme moc, je všeobecné potlačení třídní moci.

CHOMSKY:

Ano, ale to je další ospravedlnění.

FOUCAULT:

Je to ospravedlnění, ale ne ve smyslu spravedlnosti, nýbrž ve smyslu moci.

CHOMSKY:

Tady však *jde* o ospravedlnění ve smyslu spravedlnosti, protože cíl, kterého má být dosaženo, je pokládán za spravedlivý.

Žádný leninista nebo kdokoli podobný by se neodvážil říci: „My, proletariát, máme právo převzít moc a pak naházet všechny ostatní do krematorií.“ Pokud by toto byl následek převzetí moci proletariátem, pak by to samozřejmě nebylo vhodné.

Myšlenka zní - a z důvodů, jež jsem zmínil, jsem vůči ní skeptický - že období násilné diktatury, nebo možná násilné a krvavé diktatury, je ospravedlněno, neboť bude znamenat přerušeni a ukončení třídního útlaku, což je dobrý cíl, dosažitelný v lidském životě, a právě kvůli tomuto poslednímu upřesnění lze ospravedlnit celý tento podnik. Jestli tomu tak je nebo ne, je jiná otázka.

FOUCAULT:

Budu v tom, chcete-li, trochu nietzscheovský, jinými slovy, zdá se mi, že sama myšlenka spravedlnosti je myšlenkou, jež byla ve skutečnosti vynalezena a použita v odlišných typech společnosti jako nástroj určité politické a ekonomické moci nebo jako zbraň proti této moci. Každopádně se mi však zdá, že sám pojem spravedlnosti funguje v třídní společnosti jako nárok vznášený utlačovanou třídou a jako její ospravedlnění.

CHOMSKY:

S tím nesouhlasím.

FOUCAULT:

A nejsem si jist, zda v beztřídní společnosti budeme používat takové pojetí spravedlnosti.

CHOMSKY:

Zde se skutečně neshodneme. Myslím, že existuje určitý absolutní základ - pokud na mě budete příliš silně naléhat, bude to pro mne obtížné, protože jej nejsem schopen nastínit - jenž v konečném důsledku setrvává v základních lidských vlastnostech, v nichž je zakořeněn „skutečný“ pojem spravedlnosti.

Myslím, že by bylo příliš ukvapené charakterizovat naše existující systémy spravedlnosti jako pouhé systémy třídního útlaku, nemyslím si, že jimi jsou. Domnívám se, že ztělesňují systémy třídního útlaku i prvky jiných druhů útlaku, avšak také ztělesňují určité tápání směrem ke skutečně lidským, hodnotným konceptům spravedlnosti, slušnosti, lásky, laskavosti a sympatie, o nichž se domnívám, že jsou skutečné.

A myslím, že v jakékoli budoucí společnosti, jež samozřejmě nikdy nebude dokonalá, tu znovu budeme mít koncepty, o nichž doufáme, že blížeji pojmu ochranu základních lidských potřeb, včetně takových, jako je solidarita a sympatie a cokoliv, ale budou patrně nějakým způsobem stále odrážet nespravedlnosti a prvky útlaku existující společnosti.

Nicméně si myslím, že to, co popisujete, platí pro zcela odlišnou situaci.

Vezměme si příklad konfliktu mezi národy. Máme tu dvě společnosti, každá se pokouší zničit tu druhou. Neexistuje otázka spravedlnosti. Vystává jediná otázka: na jaké straně jste? Budete bránit svou společnost a ničit tu druhou?

Myslím, že právě tomu čelili v jistém smyslu, pokud odhlédneme od mnoha historických problémů, vojáci, kteří se vzájemně masakrovali v zákopech během první světové války. Nebojovali za nic. Bojovali za právo zničit se navzájem. A za takových okolností nevznikají žádné otázky týkající se spravedlnosti.

A ovšem existovali racionální lidé, většina z nich ve vězení, jako například Karl Liebknecht, kteří na to pokázali a byli proto uvězněni, nebo Bertrand Russell, abychom použili jiný příklad z druhé strany. Existovali lidé, kteří chápali, že toto vzájemné masakrování nemá žádný smysl z hlediska jakékoli spravedlnosti a že by se mělo zastavit.

Tito lidé byli pokládáni za blázny, za šílence, za zločince či za cokoli jiného, ale jednalo se tehdy o jediné příčetné lidi.

A právě za takových okolností, jež popisujete, při kterých nejde o spravedlnost, nýbrž o to, kdo zvítězí v boji na život a na smrt, se domnívám, že správná lidská reakce je: zastavte to, nesnažte se jakkoli zvítězit, pokuste se to zastavit - pokud to ovšem řeknete, budete okamžitě uvězněni nebo zabit nebo vás bude čekat něco podobného, což je osud mnoha racionálních lidí.

Nemyslím si ale, že se jedná o typickou situaci v lidských vztazích, ani si nemyslím, že je to případ třídního konfliktu či revoluce. Domnívám se, že člověk může

a musí poskytnout argument, a pokud jej nemůžete poskytnout, měl byste se z tohoto boje stáhnout. Poskytněte argument, že sociální revoluce, jíž se snažíte dosáhnout, má zajistit spravedlnost, uskutečňování základních lidských potřeb a ne pouze dosadit nějakou jinou skupinu k moci, protože to chce.

FOUCAULT:

Dobrá, mám čas odpovědět?

ELDERS:

Ano.

FOUCAULT:

Kolik času? Protože...

ELDERS:

Dvě minuty. *[Foucault se směje.]*

FOUCAULT:

To je ale nespravedlivé. *[Všichni se smějí.]*

CHOMSKY:

Rozhodně, ano.

FOUCAULT:

Ne, ale já nechci odpovídat v tak krátkém čase. Jednoduše bych řekl, že nakonec problém lidské přirozenosti, pokud je podaný takto jednoduše v teoretických pojmech, mezi námi nevede k žádnému sporu. V konečném důsledku si v těchto teoretických problémech velmi dobře rozumíme.

Na druhou stranu, diskutujeme-li o problému lidské přirozenosti a politických otázkách, vyvstanou mezi námi odlišnosti. V rozporu s tím, co říkáte, nemůžete zabránit tomu, abych věřil, že tato pojetí lidské přirozenosti, spravedlnosti a uskutečnění podstaty lidských bytostí, jsou všechno pojmy a koncepce vytvořené v rámci naší civilizace, v rámci našeho typu vědění a naší formy filosofie a že následkem toho tvoří součást třídního systému, člověk si nemůže, jakkoli politováníhodné to může být, pomáhat těmito pojmy při popsání nebo ospravedlnění boje, jenž by měl svrhnout - a v zásadě svrhne - samotné základy naší společnosti. To je extrapolace, pro níž nemohu najít historické ospravedlnění. To je důvod. ...

CHOMSKY:

Rozumím.

ELDERS:

Pane Foucaulte, kdybyste měl popsat naši současnou společnost pojmy z patologie, jaký druh šílenství by na vás udělal největší dojem?

FOUCAULT:

V naší současné společnosti?

ELDERS:

Ano.

FOUCAULT:

Kdybich měl říct, jakou nemocí je naše společnost nejvíce postižena?

:68

ELDERS:

Ano.

FOUCAULT:

Definice nemoci a šílenství a klasifikace šílenství byla vytvořena takovým způsobem, aby vylučovala ze společnosti určité množství lidí. Pokud by se naše společnost charakterizovala jako šílená, sama by se tím vylučovala. Předstírá, že to dělá pro účely své vnitřní reformy. Nikdo není konzervativnější než lidé, kteří vám řeknou, že moderní svět je zasažen nervovou úzkostí nebo schizofrenií. Ve skutečnosti to je vychytralý způsob, jak vyloučit určité lidi nebo určité vzorce chování.

Takže si myslím, že člověk nemůže, kromě metafory nebo hry, oprávněně říct, že naše společnost je schizofrenní nebo paranoidní, aniž by zbavil tato slova jejich psychiatrického významu. Pokud byste mě však tlačil do extrému, řekl bych, že naše společnost byla stížena nemocí, velmi zvláštní, velmi paradoxní nemocí, pro niž jsme ještě nenašli jméno. Tato mentální choroba má velmi zvláštní symptom, totiž že symptom sám dává vzniknout chorobě. A máte to.

ELDERS:

Skvělé. Myslím, že můžeme okamžitě zahájit diskusi.

OTÁZKA Z PUBLIKA :

Pane Chomsky, rád bych vám položil jen jednu otázku. V diskusi jste použil pojem „proletariát“ - co jím máte ve vysoce rozvinuté technologické společnosti na mysli? Myslím, že to je marxistický pojem, který neodpovídá sociologicky přesnému stavu věcí.

69:

CHOMSKY:

Ano, myslím, že máte pravdu, a to je jeden z důvodů, proč jsem se k této otázce stavěl vyhýbavě a proč jsem velmi skeptický ohledně celé té myšlenky, protože si myslím, že pojmu proletariát, pokud jej chceme používat, musí být poskytnuta nová interpretace adekvátní k našim současným společenským podmínkám. Skutečně bych se raději vzdal tohoto slova, protože je přetíženo specifickými historickými konotacemi a přemýšlel raději o lidech vykonávajících produktivní práci společnosti, fyzickou i duševní. Myslím, že tito lidé by měli mít možnost organizovat podmínky své práce a rozhodovat o jejích výsledcích a o tom, jak budou využity, a kvůli svému konceptu lidské přirozenosti si myslím, že to zčásti zahrnuje každého, neboť se domnívám, že jakákoli lidská bytost, jež není tělesně nebo duševně deformovaná - a zde musím znovu nesouhlasit s panem Foucaultem a vyjádřit svůj názor, že koncept duševní nemoci pravděpodobně *má* absolutní charakter, přinejmenším do určité míry - je nejen schopná produktivní, tvůrčí práce, ale má k ní přímo sklony, pokud dostane příležitost.

Nikdy jsem neviděl dítě, jež by si nechtělo něco stavět z kostiček, naučit se něco nového, nebo zkusit nějaký nový úkol. A jediný důvod, proč se dospělí nechovají podobně, je ten, že jsou posíláni do školy nebo do jiných utlačovatelských institucí, které je to odnaučí. Pokud tomu tak je, pak proletariát, nebo jak to chcete nazývat, může být skutečně univerzální, tedy mohou jím být všechny tyto lidské bytosti, jež jsou poháněny tím, co považují za základní lidskou potřebu být sám sebou, což znamená být tvůrčí, být objevný, být zvědavý...

•70

OTÁZKA Z PUBLIKA :

Mohu vás přerušit?

CHOMSKY:

.. .dělat užitečné věci.

OTÁZKA Z PUBLIKA :

Pokud užíváte tuto kategorii, jejíž jiný význam v marxistickém...

CHOMSKY:

To je důvod, proč říkám, že bychom měli od tohoto pojmu upustit.

OTÁZKA Z PUBLIKA :

Neudělal byste lépe, kdybyste použil jiný pojem? V takovém případě bych se vás rád zeptal na jinou věc: jaká skupina podle vašeho názoru provede revoluci?

CHOMSKY:

Ano, to je jiná otázka.

OTÁZKA Z PUBLIKA :

Je ironií dějin, že v této chvíli se mladí intelektuálové, pocházející ze středních a vyšších tříd, označují za proletáře a říkají, že se musíme přidat k proletářům. Ale já tu nevidím žádné třídně uvědomělé proletáře. A to je obrovské dilema.

CHOMSKY:

Ano. Myslím, že jste mi položil konkrétní a specifickou otázku, a zároveň velmi rozumnou otázku.

71:

Pro naši danou společnost neplatí, že všichni lidé dělají užitečnou produktivní práci nebo práci, která by je uspokojovala - to je zjevně velice daleko od pravdy - nebo že kdyby dělali tu samou práci jakou dělají teď za podmínek svobody, že by se tím stala produktivní a uspokojující.

Spíše tu velké množství lidí vykonává jiný druh práce. Například lidé, kteří se podílejí na řízení vykořisťování nebo lidé, kteří se podílejí na vytváření umělé spotřeby, nebo lidé, již spoluvytvářejí mechanismy ničení a útluhu nebo lidé, kteří jednoduše nemají žádné místo ve stagnující průmyslové ekonomice. Mnozí lidé jsou vyloučeni z možnosti produktivní práce.

Podle mého názoru by revoluce, chcete-li, měla být ve *jménu* všech lidských bytostí, bude však muset být provedena určitými kategoriemi lidských bytostí. Těmi budou podle mého názoru lidé, kteří se *skutečně* účastní produktivní práce společnosti. O *co* se přesně jedná, bude záviset na konkrétní společnosti.

Domnívám se, že v naší společnosti to zahrnuje celou škálu lidí, od manuálních dělníků přes kvalifikované dělníky, inženýry, vědce, až po velkou třídu kvalifikovaných odborníků, k mnoha lidem v takzvaném sektoru služeb, což skutečně tvoří převládající množství obyvatel, přinejmenším v USA, ale myslím, že i tady, a stane se to masou obyvatelstva v budoucnosti.

A tak se domnívám, že studentští revolucionáři mají pravdu, dílčí pravdu: jinými slovy, v rozvinuté průmyslové společnosti je velmi podstatné to, jak se příslušníci vzdělané inteligence sami nahlížejí. Je velmi důležité zkoumat, zda se považují za sociální manažery, zda

chtějí být technokraty či sluhy státní nebo soukromé moci, nebo naopak, zda se považují za součást pracovní síly, jež shodou okolností vykonává duševní práci.

Pokud platí to druhé, mohou a měli by sehrát významnou úlohu v pokrokové sociální revoluci. Platí-li to první, pak jsou součástí utlačovatelské třídy.

OTÁZKA Z PUBLIKACE :

Děkuji vám.

ELDERS :

Ano, pokračujte, prosím.

OTÁZKA Z PUBLIKACE :

Zaujalo mě, pane Chomsky, co jste řekl o intelektuální nezbytnosti vytvářet nové modely společnosti. Jeden z problémů, které při tom máme ve studentských skupinách v Utrechtu, je ten, že hledáme konzistenci hodnot. Jednou z hodnot, které jste více či méně zmínil, je nutnost decentralizace moci. Lidé na místě by se měli podílet na rozhodování.

Taková je hodnota decentralizace a participace: ale na druhou stranu žijeme ve společnosti, v níž je stále nezbytnější - nebo se to alespoň zdá - aby rozhodnutí byla činěna na celosvětové úrovni. A aby bylo možné dosáhnout například vyrovnanější distribuce blahobytu atd., bude možná nutná větší míra centralizace. Tyto otázky by měly být řešeny na vyšší úrovni. To je tedy jeden z rozporů, na něž jsme přišli při vytváření těchto vašich modelů společnosti, a rád bychom se seznámili s vaším názorem na toto téma.

A pak mám jednu doplňkovou otázku - nebo spíše poznámku vůči vám. Jak můžete se svým velmi odvážným postojem vůči válce ve Vietnamu přežít v instituci jako je Massachusetts Institute of Technology (MIT), která je zde známa jako jeden z velkých válečných dodavatelů a intelektuálních tvůrců této války?

CHOMSKÝ:

Dobrá, zodpovím nejdříve druhou otázku a budu doufat, že nezapomenu na tu první. Nebo ne, pokusím se zodpovědět první, a pak mi připomeňte, kdybych zapomněl druhou.

Obecně vzato, jsem pro decentralizaci. Nechtěl bych z ní dělat absolutní princip, ale důvod, proč jsem pro ni, i když je tu podle mého názoru jistě značná míra spekulace, je ten, že si dokážu představit, že obecně vzato bude systém centralizované moci velmi účinně fungovat v zájmu těch nejmocnějších prvků v rámci systému.

Systém decentralizované moci a volné dohody bude ovšem čelit problému, specifickému problému, jenž zmíníte, problému nerovnosti - jeden region je bohatší než jiný atd. Ale osobně se domnívám, že můžeme bezpečně důvěřovat tomu, co pokládám za základní lidské emoce sympatie a hledání spravedlnosti, jež mohou vzejít v rámci systému volné dohody.

Myslím, že je jistější doufat v pokrok na základě těchto lidských instinktů než na základě institucí centralizované moci, o níž se domnívám, že bude skoro nevyhnutelně jednat v zájmu svých nejmocnějších složek.

Je to poněkud abstraktní a příliš obecné a nechtěl bych tvrdit, že to je pravidlo platné za všech okolností,

:74

domnívám se však, že to je princip, jenž v mnoha případech platí. Tak například si myslím, že demokratické, socialistické a libertariánské USA by mnohem pravděpodobněji poskytly významnou pomoc východopákistánským uprchlíkům než systém centralizované moci, který funguje v podstatě v zájmu nadnárodních korporací. A totéž si myslím, že platí i v mnoha jiných případech. Přinejmenším si však tento princip zasluhuje určitou pozornost.

Jde-li o myšlenku, jež se tak či onak možná skrývala ve vaší otázce - je to často vyjadřovaná myšlenka - že existuje nějaký technický imperativ, nějaká vlastnost pokročilých technologických společností, která vyžaduje centralizovanou moc a rozhodování, a to říká mnoho lidí, počínaje Robertem McNamarou - a je to dle mého názoru naprostý nesmysl, nikdy jsem se nesetkal s žádným argumentem ve prospěch tohoto názoru.

Zdá se mi, že moderní technologie, např. technologie zpracování dat nebo komunikační technologie atd., má přesně opačné dopady. Povede k tomu, že příslušné informace a příslušné porozumění mohou být rychle předány každému. Nemusí být soustředěny v rukou malé skupiny manažerů, kteří kontrolují všechny znalosti, informace a veškeré rozhodování. Proto se domnívám, že technologie může být osvobozující, má vlastnosti, které ji činí potenciálně osvobozující, je však přeměněna, stejně jako všechno ostatní, například jako systém spravedlnosti, v nástroj útlatu proto, že je moc špatně rozdělena. Nemyslím si, že v moderní technologii, nebo v moderní technologické společnosti existuje cokoli, co by směřovalo proti decentralizaci moci, spíše naopak.

75:

A pokud jde o tu druhou otázku, myslím, že má dva aspekty: jednak tu je otázka jak MIT toleruje mě, a pak je to otázka, jak já toleruji MIT. [Smích.]

Pokud jde o to, jak může MIT tolerovat mě, myslím, že by člověk neměl být příliš schematický. Je pravda, že MIT je jednou z hlavních institucí podílejících se na válečném výzkumu. Je však také pravda, že ztělesňuje velmi důležité libertariánské hodnoty, o nichž se domnívám, že jsou naštěstí pro celý svět dost hluboce zakořeněny v americké společnosti. Nejsou tam zakořeněny dostatečně hluboko na to, aby zachránily Vietnamce, ale dostatečně hluboko na to, aby zabránily ještě horším katastrofám.

A v této situaci si myslím, že je třeba trochu rozlišovat. Existuje imperiální teror a agrese, existuje vykořisťování, existuje rasismus a mnoho podobných věcí. Ale spolu s tím koexistuje skutečný zájem o práva jedince toho druhu, jaký je ztělesněný například v Listině základních lidských práv, která rozhodně není pouhým vyjádřením třídního útlaku. Je také vyjádřením nutnosti bránit jedince proti státní moci.

Tyto věci dnes koexistují. Není to jednoduché, není všechno jen špatné nebo jen dobré. A je to konkrétní rovnováha, v níž koexistují, co vede k tomu, že institut, jenž produkuje válečné zbraně, chce zároveň tolerovat, a ve skutečnosti v mnoha ohledech dokonce podporovat člověka, jenž se zapojil do občanské neposlušnosti proti válce.

Něco jiného je otázka, jak mohu já tolerovat MIT. Existují lidé, kteří tvrdí, a já jsem nikdy neporozuměl jejich logice, že radikál by se měl distancovat od

všech utlačovatelských institucí. Logika tohoto argumentu vede myšlenku, že Karl Marx neměl studovat v Britském muzeu, jež bylo především symbolem nejvíce imperialistického imperialismu na světě, místem, kde impérium shromáždilo všechny poklady získané znásilňováním kolonií. Domnívám se však, že Karl Marx zcela správně studoval v Britském muzeu. Bylo správné, že použil zdroje a ve skutečnosti také liberální hodnoty civilizace, kterou se pokusil překonat, proti ní. A myslím, že to samé platí v tomto případě.

OTÁZKA Z PUBLIKA :

Ale nebojíte se, že vaše přítomnost na MIT jim dodává pocit čistého svědomí?

CHOMSKY:

Skutečně nevím, jak by mohla. Myslím, že má přítomnost na MIT alespoň trochu, nevím jak moc, pomáhá rozvíjet studentský aktivismus proti mnoha věcem, které MIT jako instituce dělá. Přinejmenším v to *doufám*.

OTÁZKA Z PUBLIKA :

Rád bych se vrátil k otázce centralizace. Rekl jste, že technologie není v rozporu s decentralizací. Problémem ale je, zda technologie může kritizovat sama sebe, své vlivy atd. Nemyslíte, že může být nezbytná centrální organizace, která by mohla kritizovat vliv technologie na celý svět? A nevím, jak by mohla být začleněna do malé technologické instituce.

CHOMSKY:

Ale já nemám nic proti interakci federovaných svobod-

ných sdružení a v tomto smyslu může existovat centralizace, interakce, komunikace, spor, debata a tak dále a tak podobně, i kritika, chcete-li. To, o čem mluvím, je centralizace moci.

OTÁZKA Z PUBLIKA :

Ale moc je přece potřebná, například aby zakázala některým technologickým institucím dělat práci, z níž bude mít prospěch jen korporace.

CHOMSKY:

Ano, ale já tvrdím toto: budeme-li mít na výběr, zda důvěřovat, že správná rozhodnutí v této věci učiní centralizovaná moc, nebo svobodná sdružení libertariánských komunit, raději bych důvěřoval té druhé možnosti.

Důvodem je to, že tyto komunity mohou sloužit maximalizaci slušných lidských instinktů, zatímco systém centralizované moci bude mít obecně vzato sklon maximalizovat to nejhorší z lidských instinktů, zejména instinkt lakoty, ničivosti, hromadění moci a ničení ostatních.

Tento druh instinktů se objevuje a funguje za určitých historických okolností a myslím, že chceme vytvořit takovou společnost, v níž je pravděpodobné, že budou potlačeny a nahrazeny jinými a zdravějšími instinkty.

OTÁZKA Z PUBLIKA :

Doufám, že máte pravdu.

ELDERS :

Dámy a pánové, myslím, že budeme muset naši debatu ukončit. Pane Chomsky, pane Foucaulte, velmi vám dě-

kuji za vaši dalekosáhlou diskusi o filosofických a teoretických i o politických otázkách této debaty, za sebe i za publikum tady i doma.

Poznámky k českému vydání

- 5 FONS ELDERS (1936), nizozemský filozof, organizátor a moderátor televizního Mezinárodního filosofického projektu (*Internationaal Filosofen Projekt*, 1971), v rámci kterého spolu debatovali Noam Chomsky a Michel Foucault, Leszek Kolakowski a Henri Lefebvre, Karl Popper a John C. Eccles a Alfred Ayer s Arne Naessem. V následujícím roce Elders vedl televizní kurz *Filosofie 12* a v roce 1974 uspořádal knižní vydání televizních debat. Od roku 1989 se výrazněji zaměřuje na humanistickou filozofii. Podrobné informace na <http://www.fonselders.nl>
- 9 *Dějiny šílenství v době osvícenství. Hledání historických kořenů pojmu duševní choroby. Z francouzského originálu L'histoire de la folie à l'âge classique* (1961) přeložila Věra Dvořáková. Nakladatelství Lidové noviny, Praha, 1994.
- 9 *Šlová a veci, Archeológia humanitných vied. Z francouzského originálu Les mots et les choses* (1966) přeložili Miroslav Marcelli a Maria Marcelliová. Kalligram, Bratislava, 2000.
- 14 Přesněji wh-questions, neboli otázky doplňovací.
- 19 *Gramatika z Port-Royal* - v jansenistickém okruhu v klášteře Port-Royal vznikla dvě základní díla, totiž *Logika z Port-Royal* (1659), jejímiž autory jsou Antoine Arnauld (1612-1694) a Pierre Nicole (1625-1695), a *Gramatika z Port-Royal* (1655), kterou tentýž Arnauld sepsal spolu s Claudem Lancelotem (1615-1695). Obě knihy jsou pokládány za základní práce, stojící u vzniku moderní lingvistiky. Jejich explicitním záměrem je uplatnit karteziánské vyvozování na problematiku jazyka.
- 23 MARIE FRANÇOIS XAVIER BICHAT (1771-1802), francouzský anatom a fyziolog. Jako první přišel s pojmem tkáň, jeho poznatky výrazně přispěly k praktickému rozvoji chirurgie.
- 23 Mřížka, francouzsky „grille“: ve svých základních pracích (*Zrození kliniky, Slova a věci* aj.) se Foucault snaží objevit hlubinný epistemologický podklad, který determinuje konstituci subjektu a jeho pohled na svět. Tento podklad vytváří „mřížku“, tj. jakýsi interpretační rastr, který určuje pohled na svět v tom kterém historickém období a typ vědeckých (i jiných) otázek, které si je v dotyčné době možno klást.
- 25 WILLIAM JONES (1746-1794), britský filolog a právník. Při své práci soudce v Indii studoval a překládal tamní literaturu, jako první si povšiml podobností původních indických a evropských jazyků a objevil existenci indo-evropské jazykové rodiny.
- 45 Anarchosyndikalismus - politický proud, který se od přelomu 19. a 20. století snaží spojovat anarchismus s radikálními odbory. Ty byly vnímány nejen jako prostředek sebeobranu pracujících, ale také jako nástroj společenské změny. Značný vliv měl před první světovou válkou ve Francii, poté v Německu, Argentině a zejména ve Španělsku, kde anarchosyndikalistická Národní konfederace práce (CNT) sehrála významnou roli v občanské válce. Za přední autory jsou pokládáni Emil Pouget, Rudolf Rocker a Diego Abad de Santillán.
- 45 Libertariánský (v angl. *libertarian*) - slovo, které poprvé použil francouzský revolucionář Joseph Déjacque, aby odlišil svobodomyšlné revolucionáře na jednu stranu od autoritářských revolucionářů a na druhou stranu od liberálů. Pojem byl od přelomu devatenáctého používán jako jiné označení pro anarchismus a jemu blízké proudy, od poloviny dvacátého století jím však bývají pojmenovávány také ty části politické pravice, které usilovaly či usilují o neomezovaný kapitalismus a malý nebo žádný stát. Ve starších českých překladech se někdy používal pojem „svobodářský“, v posledních letech se nejčastěji používají zavádějící překlady *libertinský* nebo *indeterministický*.
- 58 Norimberské principy (Principy Norimberského tribunálu) - mezinárodní právní norma, přijatá Komisí pro mezinárodní právo v OSN roku 1950. Vycházela z pouče-

ní z nacismu a ustanovovala trestnost zločinů proti mezinárodnímu právu v případě zločinů proti míru, válečných zločinů a zločinů proti lidskosti, a to bez ohledu na legislativu státu, jehož je pachatel občanem.

- 58 Tzv. Pentagon Papers, přísně tajné dokumenty vypracované v roce 1967 na přání ministra obrany USA, které odhalovaly nekompetentní rozhodování a mylné informování veřejnosti v otázce války ve Vietnamu vládami Kennedyho a Johnsona. Byly zveřejněny v roce 1971 deníkem *New York Times*, navzdory snaze prezidenta Nixona zabránit jejich publikaci soudními rozhodnutími.
- 66 KARL LIEBKNECHT (1871-1919), německý sociální demokrat, právník a poslanec. Spoluzakladatel revolučně socialistického Svazu Spartakovců, vězněný za odpor proti první světové válce a zavražděný pro revoluční aktivity krátce po ní.
- 75 Jde o uprchlíky z tehdejšího Východního Pákistánu, nyní Bangladéše.
- 75 ROBERT MCNAMARA (1916) byl v roce 1961 jmenován J. F. Kennedym do funkce ministra obrany USA. Patřil mezi hlavní představitele USA odpovědné za účast ve válce ve Vietnamu, avšak od druhé poloviny 60. let zaujímal k tomuto konfliktu nejednoznačná stanoviska. Proto v roce 1968 na svou funkci rezignoval a stal se předsedou Světové banky, kterou vedl do roku 1981.

O bídě pařížských salónů a aktuálnosti postrevolučního radikalismu

Komentář k rozhovoru Michela Foucaulta s Noamem Chomskym

PAVEL BARŠA

Rozhovory velkých myslitelů většinou dobře slouží k popularizaci jejich díla. Myšlenky, které jsou ve vědeckém nebo filosofickém textu skryty za hradbou odborných termínů, jsou v rozhovorech často proneseny laickým jazykem, přístupným širšímu intelektuálnímu publiku. To každopádně *neplatí* pro první část dialogu Chomského a Foucaulta. Zdá se, že každý z nich mluví či chtěl by mluvit o něčem jiném. Hostitel Elders jen zvyšuje zmatení - místo aby se snažil „překládat“ odlišné jazyky obou myslitelů, vnucuje jim svými otázkami vlastní představu o jejich pozicích. Čtenáři nezbyvá, než navigovat v řadě mimoběžných tvrzení bez pomoci moderátora, jehož hlas naopak jen zesiluje babylonské zmatení.

V této mlze se přesto více méně zřetelně rýsují hrubé kontury obou pozic. Chomského pohled na přirozenost člověka a vývoj lidského vědění nepřesahuje horizont klasického racionalistického osvícenství 17. a 18. století. Lidem jsou vrozeny určité intelektuální schopnosti docházet k vědění a rozvíjet ho. Tato tvořivost je jakožto součást obecné lidské přirozenosti vlastní každému člověku, byť její vrcholné realizace máme před očima především ve výkonech velkých vědců či umělců. Vysoké

i každodenní polohy tvořivosti povstávají ze setkání vrozených univerzálních vloh s partikulárními podmínkami dané společnosti. V míře, v jaké jsme schopni zachytit prvky vrozené výbavy člověka k rozvoji jeho intelektuálních schopností, měli bychom být schopni srovnávat různé sociální a historické podmínky s ohledem na to, zda podporují či naopak zamezují aktualizaci tohoto lidského potenciálu.

Foucault nesdílí tento dualismus neměnné přirozenosti a proměnlivé historie, univerzálního rozumu a partikulárních kultur. Ruší také představu historie jako postupného odkrývání pravdy, k níž by lidský subjekt docházel prostřednictvím odhazování předsudků a tradic zvláštních společností. Rozum a pravda nejsou vnějšími měřítky historických epoch, ale jejich produkty. Jinak řečeno: kritéria toho, co je rozumné a pravdivé, se v různých historických epochách liší. Ani povaha lidského subjektu se neopírá o nějaký metahistorický základ: schopnosti člověka překračovat svou situaci nepocházejí z jeho přirozenosti, ale z imanentních možností diskurzivně-mocenských systémů, jež formují jeho bytí.

Chomsky a Foucault tedy zastávají opačné filosofické pozice. Důraz na vrozené schopnosti lidí všech epoch a kultur činí z Chomského univerzalistu a individualistu. Foucaultův důraz na radikální historičnost lidského bytí a pojetí jednotlivce jako produktu dané společnosti z něj činí partikularistu a holistu (chápeme-li holismus jako tezi o prvotnosti celku před částí). Z tohoto hlediska by Chomsky obhajoval svobodu racionálního jednotlivce proti jejím historickým omezením, zatímco Foucaultovi by - bez vnějšího kritéria sociální kri-

tiky v podobě představy lidské přirozenosti - nezbylo než respektovat jakýkoliv existující systém moci a diskurzu. Filosofickým zdrojem Chomského aktivismu by byla víra v lidskou přirozenost schopnou emancipovat se z útlaku sociálních mocí. Foucault by naopak byl filosofickým deterministou, který jakýkoli domnělý výkon lidské svobody demaskuje jako pouhý výraz fungování systému.

Foucault sice nechává netknuto podezření z partikularismu, v žádném případě však nemínil být vykázán do tábora deterministů a holistů. Také on totiž předpokládá možnost jednotlivce překračovat omezení své situace. Systémy nemohou fungovat jinak než prostřednictvím opakujících se praktik, jejichž nositeli jsou jednotliví lidé. Lidé jsou schopni nejen vynalézat nové „tahy“ v rámci daných pravidel, ale také proměňovat pravidla samotná. Z tohoto hlediska nejsou pravidla systémů zábranou a překážkou svobody, ale její podmínkou - bez nich by se nemohla realizovat svoboda překračovat a proměňovat dané instituce. Implicitně je spolu s protikladem svobody a systému podkopán také protiklad vědění a moci. U klasického osvícenství stejně jako u Chomského je svoboda bezprostředně spjata s rozvojem vědění, které se staví proti institucím nespravedlivé společnosti. U Foucaulta jsou svoboda i vědění rozvíjeny vždy v rámci sociálních institucí - nepředstavují vnější alternativu systému, ale možnost jeho podvracení zevnitř.

Což nás přivádí ke druhé části rozhovoru. Tam již je pro čtenáře situace snazší. O politice lze totiž mluvit jednodušším jazykem než o lidské přirozenosti a rozvoji

vědění. Z univerzalistických a individualistických východisek vyvozuje Chomsky radikální politické závěry. Cílem je podle něho nastolení společnosti, která umožní každému rozvinout jeho univerzální potenciál rozumu a tvořivosti. Taková společnost nebude založená na donucení a násilí, nýbrž na souhlasu a kooperaci - bude decentralizovanou federací svobodně se sdružujících výrobců a pracovníků. Současná společnost je protikladem tohoto ideálu.

V souladu se svou koncepcí vzájemné podmíněnosti vědění a moci, rozumu a institucí, jednotlivce a systému souhlasí Foucault s Chomského charakterizací současné společnosti jako založené na donucení. Toto donucení podle něj neleží jen v politických institucích v úzkém slova smyslu - tj. v donucujících institucích státu (police, armáda, soudy, administrativní aparát), ale i v institucích, které běžně považujeme za nepolitické - v rodině, škole, lékařství, psychiatrii.

Foucault dovádí o krok dál socialistickou kritiku liberálního pojetí moci. Liberálové redukovali sociální moc na moc státu jako instituce, která proti obyvatelstvu uplatňuje monopol násilí. Za klíčové proto považovali nastolit systém ústavních omezení státu jménem společnosti. Socialisté namítali, že skutečným zdrojem moci je zdánlivě nepolitická oblast ekonomiky - produkce a distribuce bohatství ve společnosti. O nerovnost v této oblasti - tj. o třídní nerovnost mezi majetnou buržoazií a nemajetným proletariátem - se podle nich opírá monopol násilí buržoazního státu.

Foucault přidává k moci státu a moci bohatství další vrstvu moci. Ta podle něj spočívá v institucích, v nichž

se produkují a reprodukují jednotlivci s určitými představami o sobě samých a o světě a s určitými navyklymi vzorci chování. K těmto institucím patří rodina, škola, církev, nemocnice, psychiatrické ústavy atd. Moc rodičů nad dětmi, učitelů nad studenty či lékařů nad pacienty se reprodukuje v úkonech a praktikách každodennosti a způsoby odboje proti ní nevystačí s představou, že „za“ těmito lokálními „taktikami“ stojí nějaká globální „strategie“ vykořisťovatelské třídy. Je naopak třeba analyticky i prakticky rozplétat tuto moc tam, kde působí - v jejích bezprostředních podobách na daném místě a v daném čase.

Na tento kritický program, jenž je v plném souladu s jeho teoretickými východisky, ovšem Foucault nasazuje krunýř marxistické revoluční vize. Ta je s těmito východisky v rozporu, neboť předpokládá historické vyvolení dělnické třídy k revolučnímu skoku do beztřídní společnosti, která definitivně zruší moc člověka nad člověkem, ať se již tato moc projevuje státním donucením, ekonomickým vykořisťováním či vytvářením poddajných subjektů v rodině a škole. Víra v takové vyústění dějin je u revolučních marxistů podložena stejným univerzalismem v pojetí lidské přirozenosti, z jakého vychází Chomsky: přirozenost definuje člověka jako bytost schopnou rozvoje rozumu a tvořivosti a spravedlivá společnost je tudíž taková společnost, která umožňuje jednotlivci aktualizovat jeho tvořivý potenciál. Taková společnost musí zbořit všechny mocenské zábrany rozvoje lidské přirozenosti - státem a kapitalistickou ekonomikou počínaje a buržoazní rodinou a školou konče.

Foucaultova kritika dualismu přirozenosti a historie, vědění a moci, jednotlivce a systému logicky boří celou tuto myšlenkovou konstrukci revoluční teorie. Z jeho hlediska nespočívá svoboda v nějaké budoucí revoluční emancipaci, ale je realizovatelná pouze „zde a nyní“ - konkrétním překonáváním bezprostředních účinků moci. Toto překonávání je nekonečné, neboť nemůže existovat svoboda vně determinace, jednotlivec vně sociálních praktik, ani vědění vně moci. Dosněn je sen o utopickém ráji na konci dějin, kde budou všechny překážky rozvoje rozumu a svobody zrušeny a člověk bude žít v blaženém souladu se svou přirozeností, s ostatními a s okolní přírodou. Zatímco Chomského normativní vize je logicky konzistentní s jeho filosofickými východisky, Foucaultovo přihlášení se k ideji proletářské revoluce nedává z hlediska jeho filosofických východisek žádný smysl.

Nebo přece? Foucault se snaží zastít zřetelnou absurditu spojení své postrevoluční teorie s hlásáním revoluční praxe tezí o nemožnosti předvídat a plánovat podobu beztřídní společnosti, k níž má vést revoluční proces. Proti Chomského naléhání, že je třeba rozvíjet představu spravedlivé společnosti jako ideálního cíle a měřítka našeho politického jednání, potvrzuje Foucault filosofický partikularismus načrtnutý v první části rozhovoru: každá naše představa o beztřídní společnosti ve skutečnosti vyjadřuje jen jisté aspekty našeho třídního bytí. Tak například sovětské režimy pod hlavičkou socialismu ve skutečnosti jen reprodukovaly jisté aspekty kapitalismu. Každý pokus o pozitivní formulaci univerzalistického ideálu nutně vede k falešné univerzalizaci partikulárních rysů naší vlastní společnosti.

Foucaultovo revolucionářství tak je „negativní“ ve stejném smyslu, v jakém se hovoří o „negativní teologii“, která odmítá pozitivně vymezit Boha s poukazem k neprokročitelné propasti, která jej odděluje od člověka.

V protikladu k jeho neškodnosti pro teologii má však takový postoj pro radikální politiku nebezpečné důsledky. Ddmítne-li revoluční praxe kompas univerzálních hodnot, nezbyvá jí než se slepě spolehnout na sebe samotnou. Konkrétně to znamená, že představa univerzální spravedlnosti bude podřízena partikulárnímu třídnímu zájmu, poháněnému vůlí k moci. Vulgarizovaný marxismus je zde doplněn vulgarizovaným nietzschovstvím: dovolávání se univerzální spravedlnosti vždy bylo, je a bude jen falešnou univerzalizací třídního zájmu a nejinak tomu je i u revolučního boje dělnické třídy za svržení kapitalismu a nastolení beztřídní společnosti.

Na tomto místě rozhovoru přichází vrcholná chvíle Chomského. Ten na jedné straně ukazuje nebezpečnost takového odhození racionálních a univerzálních kritérií politického jednání. Na straně druhé pak na příkladu občanské neposlušnosti proti válce ve Vietnamu rýsuje politickou praxi, která překonává revoluční alternativu „buď, anebo“, a přesto zůstává ve svých cílech i prostředcích radikální.

V prvním bodu Chomsky připouští omylnost lidského úsudku: lidé musí být ochotni neustále vzájemně konfrontovat a korigovat své představy o obecně lidských hodnotách. Přestaneme-li poměřovat radikální politickou praxi (vždy provizorními) výsledky takového dialogu, pak pouštíme z rukou jediný intelektuální prostředek na odlišení spravedlivého režimu od nespraved-

livého, Gulagu od utopie. Obzvláště silné je Chomského srovnání takového partikularistického pojetí třídní války s partikularismem válek národních. Úkolem radikální politiky je podle něj pokračovat v tradici Liebknechta, či Russella, kteří byli schopni překročit perspektivu zvláštního národa směrem k perspektivě obecného lidství. Z tohoto hlediska se masová jatka první světové války jevila jako zločin proti lidskosti, nikoli jako legitimní boj národů o jejich místo na slunci. Podobné sklouznutí ke zločinnosti hrozí i radikální politice, která za svůj poslední normativní horizont považuje partikulární zájem vykořisťovaných.

Ještě zajímavější je ovšem druhý bod. Proti Foucaultově manichejství zlého buržoazního systému (proti němuž je v boji vše dovoleno) a dobré beztřídní utopie (o níž ovšem nemůžeme nic říci) obhajuje Chomsky představu „složeného“ systému. Ten již obsahuje jisté prvky spravedlivé společnosti, i když v něm převažuje nespravedlivost (především díky asymetrické moci nadnárodních korporací a jejich propojení se státy). Jako by si na praktické rovině Chomsky s Foucaultem vyměnili pozice, které zaujali na rovině teoretické. Tam to byl Foucault, který s poukazem na neexistenci transcendentní alternativy v podobě lidské přirozenosti naznačoval nutnost „imanentní“ kritiky - tedy kritiky zevnitř historických systémů vědění a dominance. Zde takovou imanentní kritiku navrhuje Chomsky, a to s poukazem k elementům univerzální spravedlnosti, které jsou již součástí daného systému.

Ačkoli to příliš nespecifikuje, je jasné, že těmito elementy má na mysli principy rovnosti a svobody, k nimž

odkazují základní lidská a občanská práva liberálních ústav. Pochopíme-li „reformu“ jako rozehrávání určitých elementů systému proti jiným a „revoluci“ jako destrukci systému a jeho nahrazení radikálně odlišným systémem, pak můžeme říci, že tento hodnotový překryv s liberalismem umožňuje Chomskému rozvíjet radikální praxi, která je spíše „reformistická“ než „revoluční“.

Po třiceti letech zní Chomského filosofická rétorika emancipace utlačené lidské přirozenosti anachronicky, zatímco postrevoluční radikalismus jeho politické praxe se zdá stále aktuální. U Foucaulta je tomu naopak: jeho teoretická východiska jsou stále aktuální, zatímco jeho bláboly o „skutečné“ diktatuře proletariátu může dnes brát vážně jen málokdo. Foucaultovo spojení upadlého nietzschovství s upadlým marxismem je navíc v rozporu nejen s jeho teorií vědění a moci, ale také s jeho analýzami Marxe a Nietzscheho, roztroušenými v jeho dílech. Nenalézáme-li důvod této „syntézy“ v jeho intelektuální síle, pak nezbyvá než ho hledat v jeho lidské slabosti - podlehl prostě levičáctví pařížských salónů první půle 70. let. Parafrázujeme-li Foucaultův bonmot z rozhovoru, můžeme říci, že Foucault se v tomto rozhovoru stal sám symptomem nemoci, kterou analyzuje jeho teorie - jeho obhajoba revoluční praxe, která nás má přivést do říše (nedefinovaného) univerzálního lidství, je sama pouhým výrazem partikulární módy, která v daném místě a čase převládala v subkultuře, k níž patřil. Ó bído pařížských intelektuálů!

V kontextu dnešní možné revoluce..

Pohled po pětatřiceti letech

ONDŘEJ-SLAČÁLEK

Možná i vás nad dialogem mezi Noamem Chomskym a Michele Foucaultem napadla otázka - jak se mohlo něco takového objevit v televizi? Představa, že takovouto debatu o lingvistice, filosofii, dějinách vědy a politice vysílá některý z televizních okruhů v České republice, působí skutečně jako pohádka. A to nejen proto, že pustit do televize lidi s takovým intelektem a myšlenkovým záběrem by znamenalo (alespoň podle dramaturgů) téměř jisté snížení sledovanosti. Závěrečná část 0 politice by totiž také byla vnímána jako ohrožení naší „mladé a křehké demokracie“ a oba diskutující by patrně začalo sledovat protiextremistické oddělení Policie ČR, eventuálně Bezpečnostní informační služba. Pokud by se jim ještě přihodilo to neštěstí, že by učili na českých vysokých školách, mohli by na pokračování své akademické kariéry pomýšlet tak maximálně na univerzitách v Moravskoslezském kraji - pokud by se ovšem kvůli svému klidu nerozhodli přesídlit raději někam za hranice, alespoň do Bratislavy. Kdoví, třeba by vznikla I petice „S Foucaultem a Chomskym se nemluví“, eventuálně „Zrušme Foucaulta a Chomského“ a přední české hudební skupiny by proti nim odzpívaly několik koncertů. Jejich výtěžek by mohly použít například ve prospěch nějakého tajného policisty, který by ony dva intelektuální zločince „rozpracovával“, přičemž by si o nich

vymýšlel naprosté nehoráznosti, a ještě se u toho nechal ke své smůle chytit.

Překládat a uvádět tento dialog do dnešního českého prostředí tak není záležitost z nejradošnějších. Pokud se ale odmyslíme od zeměpisných vzdáleností (a především od vzdáleností v politické kultuře) a namísto toho si položíme otázku po tom, jak se změnil svět jako celek za těch více než třicet let, které uběhly od oné rozpravy, mohou být úvahy nad touto diskusí podstatně optimističtější.

Noam Chomsky a Michel Foucault diskutovali v době, kdy byl svět rozdělen na dva vzájemně válčící tábory *subjektů* a na zbylou, třetí stranu, kterou oba dva vnímaly jako *objekt* svých vlastní neokonkvistadorských aktivit. Pokud bychom měli věřit propagandě těchto stran, pak ta jedna byla Říše svobody, zatímco ta druhá Říše sociální spravedlnosti. Jedna druhou pak ve své propagandě shodně vykreslovala jako Říše zla. Zbytek, tedy třetí země nebo i neprivilegovaní obyvatelé prvního a druhého světa, byl tlačěn do jednoho nebo druhého tábora a stal se „padouchem“ nebo „hrdinou“, podle toho, do jaké se zařadil „rodiny“. Zvolte si svou stranu! Přidejte se ke svobodě a demokracii! Staňte se členy tábora míru a socialismu! To snad chcete kapitalismus, Pinocheta a Agent Orange? Přáli byste si tedy gulag, cenzuru a ruské tanky? Tento pokřik měl přehlušit všechny, kteří chtěli něco jiného než nabízenou alternativu.

Neznamená to, že tito lidé nemohli nic dělat - mohli a také dělali, a mělo to i jisté výsledky. Patrně však v takovém prostředí nemohli provést komplexní spole-

čenskou změnu, jejíž výsledek by odpovídal jejich aspiracím.

Nebyla to historická novinka, obdobná byla i situace, která studené válce bezprostředně předcházela a kterou charakterizovalo roztržité společnosti do jednotlivých států. Právě v jejich rámci se odehrály všechny revoluce 20. století - navzdory všem proklamacím revolučních hnutí o jejich mezinárodnosti. Revoluce byly obklíčené, více či méně izolované v jednom státě. Tato okolnost ony revoluce rozmanitými způsoby omezovala a ovlivňovala. Počínaje tím, že k „úspěšným“ revolucím docházelo převážně ve velkých státech s dostatečnými zdroji a silami na to, aby se ubránily (i proto úspěch revoluce v Rusku a Číně a neúspěch v Německu a Španělsku). Konče tím, že tato situace vytvořila prostředí, v němž v „přirozeném politickém výběru“ zvítězily ideologie, hnutí a organizace s co možná nejautoritářštější myšlenkovou výbavou a praxí. I ta se přitom postupně proměňovala. Nejvýznačnější a zároveň asi nejvýznačnější je pro dvacáté století osud většinového proudu marxismu. Z ideologie usilující o mezinárodní společenskou změnu, odumření státu a osvobození člověka se stalo hnutí bojící za „socialismus v jedné zemi“, co nejsilnější stát a absolutní kontrolu každého jedince. Svobodomyšlnější revoluční hnutí byla obvykle likvidována všemi ostatními a v revolucích dvacátého století je možná čekat „morální vítězství“, určitě se ale družilo s materiální porážkou.

V posledku právě tyto revoluce vyprodukovaly blokové uspořádání světa. To dnes odumřelo, i režimy, které povstaly z revolucí dvacátého století, jsou ve své většině

minulostí. Tato minulost nám ale zanechala dvojí dědictví.

Prvním dědictvím je značný počet revolučních skupin, které si myslí, že revoluce dvacátého století byly v zásadě dobré, a zkazily je pouze dílčí chyby/zrady konkrétních vůdců/zaostalost států, v nichž proběhly/ideologické úchylky/„špatná“ sociální základna, která se jich chopila (nehodící se pro vaši revoluční skupinku škrtněte). Eventuálně se domnívají, že zhroucení výsledků revolucí dvacátého století bylo jen dočasné, přičemž se zachovalo jejich pozitivní ohnisko (ať už na Kubě, v Číně či v Severní Koreji) a nyní je třeba jen opět usilovat o obnovení těchto revolucí. Na papíře svých rezolucí tyto skupiny bojují (a bezpochyby též slavně vyhrávají) bitvy minulosti, slepé a hluché k současným výzvám.

Druhým, mnohem rozsáhlejším a podstatnějším dědictvím je široce sdílené přesvědčení o tom, že revoluce je slepou uličkou, že žijeme v „postrevoluční“ době, která umožňuje vylepšovat společnost jinak než rychlou a zásadní změnou. Zkušenost dvacátého století podle tohoto přesvědčení dostatečně prokázala, že revoluce pouze mnohonásobně zkomplikuje problémy namísto toho, aby byla jejich řešením. Logickým důsledkem pak je přitakání stávajícímu systému jako „nejlepšímu ze špatných“, který lze pouze vylepšovat a zdokonalovat, polidšťovat a natírat na zeleno, ale rozhodně ne zásadně měnit.

Pokud se ovšem podíváme bez předsudků na společnost, v níž žijeme, je tu možnost i jiného výkladu. Revoluce v tradičním smyslu rychlé mocenské změny v rámci jednoho národního státu jistě není tím, co by řešilo své-

tovej problémy. Řešením ale není ani pokračování stávajících trendů. Celosvětová chudoba, ekologická devastace, šíření pandemií, militarizace planety i s přílehlou částí vesmíru - to vše jsou problémy, které nejen závažně trápí lidstvo, ale jsou i přímou hrozbou pro jeho reprodukci jakožto biologického druhu. Ale nejen to. Zároveň jsou integrální součástí stávajícího uspořádání společnosti. Nepřinášejí jen utrpení mnoha lidem, ale zároveň i zisk několika dalším.

V rámci „demokracie“ a „občanské společnosti“ jsou tyto problémy neřešitelné - zájmy těch, kteří chtějí bojovat s chudobou, ekologickou devastací, šířením pandemií a militarizací, jsou tu stejně „legitimní“ jako zájmy těch, kteří z nich mají zisk, moc těch druhých je ale mnohem větší. Nedejbože, že by chtěl někdo natolik ohrožit svobodu a demokracii, že by si dovolil šáhnout jim na majetek a na právo obohacovat se! Takový útok na základní lidské právo *vlastnit* by byl bezpochyby vnímán jako naprostá nehoráznost a jako mnohem větší problém než to, že je dnes milionům lidí upíráno nancivaté a nepodstatné právo *žít*.

Jestliže ale stávající systém ohrožuje perspektivu reprodukce lidstva jako biologického druhu v blízké budoucnosti a konkrétní životy milionů lidí už dnes, pak sám přímo volá po svém zpochybnění - a to po takovém, které bude co možná *úplné* a relativně *rychlé*. Úplné, protože se musí vyrovnat se všemi příčinami záhubných trendů. Rychlé, protože čas kvapí a jejich ponechání v chodu může mít - a také má - tragické následky. Takové vyrovnání by mělo i nemělo být revolucí.

Nemělo by jít o revoluci, přesněji řečeno o revoluci tak, jak ji známe. Hlavní linie boje se nebude týkat převzetí státní moci a velmi pravděpodobně nepůjde o klasickou revoluci coby více či méně konvenční občanskou válku - neboť konvenční občanská válka vedená proti moci vybavené atomovými zbraněmi nemá mnoho šancí na úspěch. Pro tuto novou revoluci tak bude bezpochyby třeba rozvinout nové strategie. Těžko je předjímat, ale z dosavadních zkušeností můžeme dovozovat, že budou zahrnovat vystupování ze systému a vytváření vlastních autonomních komunit a boj o jejich prostor v ulicích měst i na venkově nebo v divočině, různé formy „ideové diverze“ a zápasu o diskurzy společnosti, zpochybnování soukromého vlastnictví a moci jejich nerespektováním, vyvlastňováním, neposlušností a patrně i určitou podobu partyzánské války.

Zároveň by *mělo* jít o revoluci, protože půjde v konečném důsledku o naprosté zúčtování se současným systémem vlastnictví a moci a jeho nahrazení společností samosprávy a globální péče o nedestruovanou a komplexně vnímanou planetu, respektive o ty její části, které jsou dnes označovány jako *výrobní prostředky* a *životní prostředí*.

V době, kdy na jedné straně existují tak hrozivé *globální* problémy a na straně druhé apologeti a propagandisté systému triumfálně (a jeho odpůrci mobilizačně i poraženecky) ohlašují *globalizaci* tohoto systému, je zcela namístě úvaha o možnosti, že tato změna může být celosvětová. To by znamenalo, že nebude omezena hranicemi jednoho národního státu a nepřátelské prostředí nebude poskytovat důvod i záminku k degeneraci

revoluce v novou verzi starého režimu. Obojí - změna i její ne-degenerace - jsou samozřejmě pouze *možnosti*. Nejedná se o žádnou *nutnost* danou „zákony dějin“, „lidskou přirozeností“, „nutným vývojem“ či jinými silami, které by fakticky vyloučily potřebu lidské reflexe a revolučního obratu v lidském vědomí. O nutnost se nejedná z hlediska záruky dobrého výsledku, pokud se o něco pokusíme, jen z hlediska relativní jistoty špatného výsledku, nebudeme-li dělat nic. I možnost úspěchu je ovšem neskonale víc, než měly generace před námi - a vyhlídky v případě porážky jsou naopak neskonale hroživější. Skutečnost radikálně zvýšila sázky.

Za takových podmínek nazrává doba nejen k aktivitě, ale i k reflexi, a to včetně reflexe minulosti. Z naší dnešní pozice můžeme minulou skutečnost vnímat jinými očima. To neznamená povrchně a o to namyšleněji soudit revoluční aktivitu a myšlení minulosti bez zřetele k jejich historickým podmínkám. Znamená to ale možnost jiného přístupu k významu jednotlivých slov a postojů. Jen jako smutný dokument smutné doby nás dnes budou patrně zajímat „světodějné“ řeči různých potentátů, kteří se svého času možná i přesvědčivě stavěli do role (ke všemu) odhodlaných agentů dějin. Ve skutečnosti nebyli ničím jiným než agresivními protagonisty jedné slepé uličky dějin - a to nejen proto, že na dějiny nemá výhradní nárok nikdo, ale i proto, že se jim ony dějiny v posledku staly jen ideologií užitečnou k obhajování jejich nároku na moc. Jako velmi zajímavé a mnohdy inspirativní se dnes mohou jevit myšlenky I činy zdánlivě okrajových skupin a jednotlivců, kteří se ve své době jakoby ocitli „mimo dějiny“ (přesněji

řečeno, mimo ten jejich proud, který za dějiny prohlásily státy, politické strany a poslušná část dějepisců). A revoluční intelektuály minulosti je třeba vnímat jako otevřené nové kritice. Lze jim klást nové otázky a ptát se, do jaké míry byli poplatní diskurzu nastolovanému byrokraty a jejich aparáty a zda jejich teorie a analýza má co sdělit i dnešku.

Diskuse mezi Noamem Chomskym a Michelelem Foucaultem patří z tohoto hlediska k velmi zajímavým textům - už jen osobnostmi aktérů. Setkává se tu muž, který byl veleknězem stalinistické mentality v pravcovém hávu Paulem Johnsonem označen za jednoho z posledních „starých“ intelektuálů - s člověkem, který pro mnohé přímo symbolizuje intelektuála „nového“. Proti Chomskému s jeho modernistickým způsobem myšlení tu stojí „postmodernista“ (pokud tato nálepka v této souvislosti něco znamená) Michel Foucault. Bylo by ale chybou uzavřít je do těchto typizujících škatulek a nepovšimnout si individuálních specifik. Jestliže si jich totiž nepovšimneme, unikne nám, že tyto škatulky ve skutečnosti nejsou popisné, ale zavádějící.

Starý a nový intelektuál? Z jistého hlediska bezpochyby ano. Proti Chomskému, modernistovi s aspiracemi na projekt společenské změny a člověku, jenž chce pro hnutí odporu zpracovávat analýzu chování mocných, tu stojí Foucault zpočátku jako skromný myslitel, který se spíše snaží dělat tlumočnicka subverzním či revolučním menšinám, jejichž hlas není ve vládnoucím diskurzu slyšet nebo je zkreslován - ať už jde o blázny, vězně, imigranty, maoisty či islamisty (potlačení sebe sama je natolik silné, že Foucault nedělal s výjimkou sa-

mého konce svého života, kdy už to nebylo příliš třeba, „tlumočníka“ homosexuálům). Proti autorovi, zaměřenému především na stát, kapitalismus a „velká“ témata jako imperialistická válka, tu stojí myslitel, který se věnuje různým zdánlivě nepolitickým podobám útlaku a který v jednom svém díle říká, že *„moc vychází zdola, to jest mocenské vztahy neexistují v nějaké globální bipolaritě mezi vládci a ovládanými, dualitě, která by se odrážela od shora dolů přes stále užší a užší skupiny až do nejhlubšího nitra společnosti a představovala v tom smyslu jakousi všeobecnou matici. Spíš jde patrně o hru mnohočetných vztahů, jež se formují ve výrobních aparátech, rodinách, různých skupinách a institucích a slouží za základnu, od níž se účinky široce štěpí do celého společenského těla.“*

Rozdíl je tedy zdánlivě jasný - Chomsky je pozůstatek starých časů, kdy si intelektuál nárokoval výsadní postavení ve společenské diskusi, přičemž se tento nárok během dvacátého století jasně zdiskreditoval, Foucault je novým skromným intelektuálem pro podmínky nové doby. Hezký model, ale co když zdání klame?

Tlumočník nebo překladatel totiž není tak skromná funkce, jak se může zdát. Tlumočí-li navíc někdo z jednoho diskurzu do druhého, uchovává si ve skutečnosti značnou moc. Je to on, kdo určuje, co je z překládaného diskurzu relevantní pro diskurz, do něhož překládá. Má moc vybírat témata a myšlenky (co bude překládáno), volit ekvivalenty a výrazové prostředky (jak to bude přeloženo) i kontextualizovat (určit, kam bude překlad umístěn). Ve všech těchto třech instancích může mást, klamat a zavádět. Může rovněž i nezáměrně formovat

překládané podle své vlastní, byť třeba potlačované, myslitelské osobnosti. Ve výsledku může ukrýt své vlastní názory za někoho cizího. Navíc, ač se překladatel může stokrát tvářit jako někdo, kdo svými překlady pomáhá překládanému a ač tomu tak může v konkrétních historických situacích skutečně být, obecně vzato je status překládaného podřízený, jedná se o někoho, kdo nerozhoduje ani o svých vlastních slovech. Emancipace lidské komunikace a plnoprávný vstup diskriminovaných do dosud vládnoucího (a jejich vstupem proměněného) diskurzu znamená *smrt překladatele*.

Chomsky je „starým“ intelektuálem ve smyslu identity a způsobu práce, ne ve smyslu nároků na roli ve společnosti. Nevychází z dominantního proudu marxismu, ale z anarchosyndikalismu a komunismu rad. Proto odmítá představy, podle nichž by intelektuálové měli tvořit jakýsi předvoj a aspirovat na politickou moc - v této souvislosti připomíná starý spor mezi Marxem a Bakuninem a hlásí se k Bakuninově varování před vládou intelektuálů. Svou roli definuje mnohem skromněji - poskytovat analýzy, které mohou být veřejnosti a jmenovitě protestnímu hnutí užitečné při politické aktivitě směřující k zastavení hanebností páchaných jejich vládami a které mohou snad přispět i ke společenské změně. Noam Chomsky si tedy zachovává svou tradiční pozici a identitu intelektuála, který přemýšlí, analyzuje, publikuje a přednáší (účast na přímých akcích proti válce ve Vietnamu lze v tomto kontextu vnímat jako sice velmi podstatnou, ale přece jen výjimku) a to *sám za sebe*, ne *za* maoisty, islamisty, studenty, chovance psychiatrických léčeben nebo vězně, ale (mimo jiné i) *pro* ně.

Své znalosti a dovednosti dává k dispozici, své možné omyly vystavuje kritice. Neskrývá se za jiné - ani na sebe nebere jejich „hříchy“.

Dalším problémem je, že pokud někdo vymezuje svou roli jako roli překladatele a tlumočnicka, je vždy zodpovědný za to, koho (a také komu) tlumočí. Tato zodpovědnost předpokládá uvážlivý výběr - anebo vystoupení z role tlumočnicka a přechod k roli kritika, který si z předmětu tlumočení vezme jen to, co pokládá za přínosné, a to ostatní vyargumentovaně odmítne. U Foucaulta tuto obezřetnost nenalezneme - právě naopak, skoro se zdá, že se takřka střemhlav vrhá po každém, koho by mohl tlumočit, přičemž kritérium přitažlivosti je pro něj *radikalita* odmítnutí dominantního diskurzu, *ne hodnoty*, v jejichž jménu je tento diskurz odmítán.

To je velmi plasticky vidět právě na jeho rozmluvě s Chomskym, v níž Foucault „tlumočí“ názory militantních maoistů a tvrdí, že proletariát chce moc pro ni samu, ne z nějakých jiných důvodů. Sám se tím odsuzuje do role člověka, který sice někdy klade velmi pronikavé otázky, ale poskytuje na ně ploché odpovědi, jež není schopen a sám odmítne obhájit. Poukaz na nedemokratičnost stávajících institucí totiž nestačí k tvrzení „*v jistém smyslu pro nás žádná otázka demokracie neexistuje.*“ A stejně tak odmítnutí spravedlnosti ve smyslu „legality“ nebo „justice“ a poukaz na roli tohoto konceptu v utlačovatelských systémech nestačí k odmítnutí spravedlnosti jako konceptu. Každá společnost může být založena jen na nějaké představě o spravedlnosti a každá spravedlnost je ve své realizaci vždycky jen relativní. Spravedlnosti a úsilí o ni se nejde vzdát, protože její

alternativou je nespravedlnost. A to samé platí o demokracii v jejím původním smyslu, tedy vlády lidu, čehož synonymem může být společenská samospráva a do jisté míry i přímá či delegátská demokracie. Problémem stávajícího systému je to, že *není* dostatečně demokratický - jinými slovy neumožňuje dostatečně otevřenou tvorbu rozhodnutí. Na tomto základě ale nelze smést demokracii jako takovou, už jen proto, že její alternativou je diktatura nebo Foucaultovými slovy „*uplatňovat násilnou, diktátorskou a dokonce i krvavou moc*“.

Je zvláštní, že Foucault používá pojem „diktátorská moc“ bez své obvyklé obezřetnosti, kterou projevoval u jiných pojmů. „Diktátorská moc“ přece implikuje politickou instituci - diktaturu - která je protikladem snah o emancipaci od moci - právě naopak, je absolutizací moci. Je škoda, že se Foucault narozdíl od jiných konceptů nezabýval „archeologií“ či „genealogií“ diktatury. Vypomožme si proto „genealogií“, s níž přišel německý anarchosyndikalista Rudolf Rucker (mimořadně inspirován Chomským, který jej dokonce prohlásil za „*posledního seriózního politického myslitele*“) krátce po roce 1917, tedy v době, kdy myšlenka „diktatury proletariátu“ měla vlivem ruské revoluce v dělnickém hnutí značný ohlas. Rucker tehdy upozornil na to, že kořeny myšlenky revoluční diktatury vycházejí z jakobínství. Koncept „diktatury proletariátu“ tak není výsledkem vlastní myšlenkové aktivity dělnického hnutí, ale „*politováníhodným dědictvím po buržoazii... Diktatura je úzce spojená s touhou po politické moci, která je taktéž buržoazní už od svého vzniku,*“ napsal tehdy Rucker. Zatímco charakteru dělnického hnutí by více odpovídaly

otevřené formy samosprávného rozhodování, diktatura je koncept, který posiluje moc elit v tomto hnutí, jimž umožňuje legitimizovat své vládnutí. Ve výsledku tak diktatura není ani proletářská (celý proletariát diktátorsky vládnout nemůže) ani revoluční (protože vede k degeneraci revoluce). Zkušenost dvacátého století dala myslím Rockerovi plně za pravdu. Znamená-li odkaz na diktaturu odkaz na revoluční nesmiřitelnost, je chycena za zcela špatný konec. Tato nesmiřitelnost totiž musí směřovat, řečeno s Michaiilem Bakuninem, proti vztahům a věcem, ne proti lidem nebo k tomu, aby jim (diktátorsky a elitně) vládla. Má-li být „diktatura“ revoluční, pak řečeno s Josephem Déjacquem, „je *zapořebí tolik diktátorů, kolik je ve společnosti myslících bytostí*“.

Tvrdí-li Foucault, že boj se vede kvůli vítězství, pak nás buď seznamuje s tautologií, anebo zavádí - a to až na samotný okraj propasti. Nejsou totiž některé podoby vítězství horší než porážka, pokud k nim došlo za cenu pošlapání cílů, o které se usilovalo, tedy v poslední instanci spravedlnosti? Příkladů v revoluční historii je opět bezpočet - prakticky každá dosavadní „vítězná“ revoluce. A rovněž dnešní situace může mít tuto alternativu (stejně jako ji mohla mít situace z dob diskuse Foucaulta a Chomského) - stane-li se revoluční boj nelítostným válčením a potažmo atomovým konfliktem, budou ty miliony, pokud ne miliardy, mrtvých ospravedlněním „vítězství“, anebo důkazem porážky?

Ovšem to, že Foucault poskytuje nepřesvědčivé odpovědi, ještě neruší platnost jeho otázek a jestliže se Chomskému daří Foucaultovy odpovědi vyvracet, nevypovídá to příliš mnoho o jeho vlastních odpovědích.

V nich mluví o společenské změně i dalších tématech se sympatickou opatrností. Na druhou stranu, tato opatrnost jej někdy vede až k přijetí některých konceptů a institucí dnešního uspořádání společnosti. Ve výsledku tak je spíše než revolucionářem disidentem, kterému vadí, že stávající instituce nefungují tak, jak by měly, že státem uznávaný koncept legality neodpovídá jeho vlastnímu (respektive „skutečně lidskému“) konceptu legality apod. Tento postoj, který v daných textech naznačuje, vyvrcholil v devadesátých letech Chomského podporou státu proti moci nadnárodních firem. Angažmá Chomského a jeho stoupenců sice neopouští (nejspíš vzdálenou) perspektivu společenské změny, avšak v praxi nesměřuje k této společenské změně, ale spíše ke krátkodobým malým změnám a morálním kritikám systému. Jestliže bylo disidentství relativně účinné ve východním bloku s jeho potlačováním svobody slova (a z toho plynoucí vahou tohoto slova), v západních společnostech může sepisování petic, aktivita nevládních organizací atd. spíše kanalizovat odpor ve smyslu „mírného pokroku v mezích zákona“ než jej zefektivnit. Přitakání „některým“ hodnotám a institucím systému bez zřetele na jejich ukotvení navíc znamená legitimizaci systému a kapitulaci před revoluční společenskou změnou.

Politické rozdíly mezi Noamem Chomským a Michaelem Foucaultem do značné míry vycházejí z filosofických rozdílů; přinejmenším část klíče ke druhé části dialogu je ukryta v té první. Zde jsme přitom stavěni před filosofickou otázkou zásadního významu - existuje lidská přirozenost, nebo to je jen matoucí, ideologický pojem, jenž k poznání člověka a lidské společnosti nijak ne-

přispěje? Jenže - lze vůbec k této otázce říct něco, co by nebylo jen spekulací nebo další otázkou? Kacířská, ale klíčová otázka na téma lidská přirozenost by navíc mohla znít: A záleží na tom? Je třeba si po smrti Boha postulovat (a do značné míry vzhledem k množství neznámých též nutně konstruovat) lidskou přirozenost, abychom ji mohli plně realizovat (Chomsky) nebo odmítnout (Foucault)? A jak určíme, co je člověku přirozené a co naopak ne? Jsou přirozené donucovatelské instituce jen proto, že existují? A pokud ano, byly přirozené i utlačovatelské instituce minulosti - a jak to, že přestože byly „přirozené“, zanikly? Je člověk utvářen převážně nadčasovou „přirozeností“, která je neměnná od doby kamenné a která umožňuje rozvíjet jeho individuální kvality, komunikovat s ostatními a dosahovat na úrovni jedince i společnosti významných pokroků, nebo se „lidství“ každého jedince výrazně proměňuje v závislosti na změnách v diskurzích jednotlivých období? A přejdeme k tématu, který s tématem lidské přirozenosti souvisí a na kterém jej Chomsky demonstroval - k lidskému jazyku. Je produktem lidských mentálních struktur, je člověku „vlastní“, jak tvrdí Chomsky, nebo je naopak znásilňovatelem lidských myšlenek a lidským „vynálezem“, jak tvrdí primitivista John Zerzan? Je jazyk funkcí a integrální součástí lidského myšlení, jak by možná naznačoval způsob tvorby českých básníků - poetistů dvacátých let 20. století? Nebo je dusivým přikrovem, deformujícím lidské myšlení, „emancipujícím“ ho od skutečnosti, již má popisovat, a prohlubujícím nerovnosti mezi lidmi? A poslední a nejzávažnější otázka - může vůbec člověk na tyto otázky, které se tak zá-

sadně dotýkají jeho samotného, odpovědět, může tímto způsobem sám sebe vysvětlit?

Spor o lidskou přirozenost nelze smést se stolu, i když jsem se o to tak trochu pokusil. Pro jakékoli uvažování o politice je klíčové, zda pokládáme člověka za nadaného byt' i třeba vágně definovanou tvořivostí, individualitou a svébytností, nebo jestli jej bereme spíše jako jakousi „hladinu“, na níž se odrážejí výsledky působení struktur, vztahů či poznatků. První část debaty představuje přes svou relativní složitost dle mého názoru dobrý úvod do dialogu mezi těmito dvěma přístupy. Zároveň může sama posloužit jako argument pro názor, že tato diskuse slouží spíše k tomu, abychom se zorientovali ve vlastních a cizích, často zpola intuitivních názorech na toto téma, než k nalezení nějaké konečné pravdy a vyčerpávající odpovědi. Diskuse o lidské přirozenosti tak může být velmi zajímavá, smíříme-li s tím, že jde o vytváření hypotéz nebo „zajímavých vědeckých teorií“ nebo ještě spíše o „pouhé“ kladení otázek. Těžko ale může být pro revoluční (nebo pro jakýkoli společenský) projekt určující.

Rejstřík

anarchosyndikalismus, 45, 47, 101

Bakunin, Michail Alexandrovič, 101, 104

behaviorální psychologie, 26

behaviorismus, 20, 37, 40-42

Bichat, Marie Francois Xavier, 23, 36, 80

boj

 revoluční, 104

 třídní, 55, 57, 63, 66

 božské právo králů, 58

Déjacque, Joseph, 104

dějiny, 14, 98

 přírodní, 31

 vědění, 11, 20, 21, 23, 25, 27, 32, 38

Dějiny šílenství, 9, 19, 80

demokracie, 47

 delegátská, 103

 lidová, 52

 přímá, 103

 trhu, 50

Descartes, René, 16-18, 25

diktatura, 103

 krvavá, 62, 64

 proletariátu, 91, 103, 104

 revoluční, 103, 104

 třídní, 47

fašismus, 53

Freud, Sigmund, 11

Gramatika z Port-Royal, 19, 80

Humboldt, Wilhelm von, 16

Charta OSN, 58

Jones, William, 25, 81

kapitalismus, 46, 51, 88, 100

 státní, 46

komunismus rad, 101

legalita, 60, 102, 105

Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 18

lidská přirozenost, 5, 6, 8, 9, 11, 24, 33, 34, 45, 47, 50-53, 67, 68, 70, 83, 85, 87, 105-107

Liebknecht, Karl, 66, 82, 90

Listina základních lidských práv, 76

Mao Ce-tung, 52

Marx, Karl, 77, 91, 101

marxismus, 87, 89, 91, 94

Massachusetts Institute of Technology, 5, 74, 76, 77

McNamara, Robert, 75, 82

moc

 centralizovaná, 74, 75, 78

 decentralizovaná, 73, 75

 ekonomická, 64

 politická, 48, 49, 64, 101

 sociální, 86

 státní, 54, 76, 86, 87, 97

 třídní, 47, 49, 63

neposlušnost

 občanská, 53-55, 76, 89

nerovnost

 třídní, 86

Newton, Isaac, 12, 17, 24

Nietzsche, Friedrich, 91

Norimberské principy, 58

Pascal, Blaise, 18

Pentagon Papers, 58, 82

Pinochet, Augusto, 93

právo

 mezinárodní, 57

 proletariát, 55, 61-63, 69-71, 86, 91, 102-104

racionalismus, 14

revoluce, 62, 66, 71, 72, 91, 94-97, 104

 proletářská, 88

 ruská, 103

 sociální, 51, 67, 73

Rocker, Rudolf, 103

Russell, Bertrand, 66, 90

Slova a věci, 9, 80

socialismus, 51, 88

 libertariánský, 45, 75

Sovětský svaz, 52

Spinoza, Baruch, 61

společnost

 beztřídní, 65, 87-89

 ideální, 60

 občanská, 96

 odcizená, 52

 průmyslová, 36, 50, 72

 spravedlivá, 50, 52, 87, 88

 technologická, 47, 48, 69, 75

 třídní, 64

spravedlnost, 54, 55, 57, 59, 60,

 63-68, 75, 102

 sociální, 93

 univerzální, 89, 90

svoboda, 14, 26, 27, 30, 33-35,

 47, 61, 72, 84, 85, 88, 93

totalitarismus, 46

válka

 imperialistická, 100

 národní, 90

 občanská, 97

 partyzánská, 97

 první světová, 66, 90

 spravedlivá, 59, 61

 třídní, 90

 ve Vietnamu, 53, 55, 58, 74, 82, 89, 101

Zerzan, John, 106

Noam CHOMSKY (1928)

Americký lingvista, profesor na Massachusetts Institute of Technology. Proslul tezí o možnosti sestavit univerzální gramatiku vzhledem k tomu, že všechny jazyky mají obdobné struktury, které umožňují jejich používání lidmi. Své lingvistické bádání spojoval s filozofickými úvahami o lidské přirozenosti.

Jeho politické názory formovala tradice anarchosyndikalismu a komunismu rad. Byl aktivní v hnutí proti válce ve Vietnamu, výrazně se angažoval také v tématech jako genocida ve Východním Timoni, konflikty na Blízkém východě, globalizace světového obchodu a americká „válka proti terorismu“. Proslul svou analýzou role masmédií, kterou označuje za „výrobu souhlasu“.

Michel FOUCAULT (1926-1984)

Francouzský filozof, člen Collège de France. Zabýval se analýzou mocenských vztahů v jednotlivých společenských institucích, zejména ve vztahu k takovým tématům jako je psychiatrie, vězeňství nebo sexualita. Jeho práce se ocitaly na pomezí různých vědních oborů (filozofie, historie, sociologie), na jejichž vývoj měl zpětně značný vliv. Pro své filozofické názory bývá řazen k poststrukturalismu.

V mládí byl členem francouzské komunistické strany, z níž vystoupil v padesátých letech a tato zkušenost jej vedla k ostrému antistalinismu. Účastnil se studentského hnutí v roce 1968 v Tunisu a v Paříži, po jistou dobu sympatizoval s maoismem. Podílel se zejména na aktivitách na podporu vězňů a antipsychiatrického hnutí. Podporoval íránskou revoluci proti šáhovi roku 1979, ale také vietnamské uprchlíky a polskou Solidaritu.

Českou bibliografii obou autorů naleznete na <http://knihy.intu.cz>

Obsah



Část I	g
Část II	44
Poznámky k českému vydání	80

Doslovy k českému vydání

O bídě pařížských salónů a aktuálnosti postrevolučního radikalismu (Komentář k rozhovoru Michela Foucaulta s Noamem Chomskym) / PAVEL BARŠA 83

V kontextu dnešní možné revoluce... (Pohled po pětatřiceti letech) / ONDŘEJ SLAČÁLEK 92

**Noam Chomsky
Fons Elders
Michel Foucault**

**ČLOVĚK, MOC
A SPRAVEDLNOST**

**Z anglického originálu HUMAN NATURE:
JUSTICE VERSUS POWER, Z knihy *Reflexive Water:
The Basic Concerns of Mankind* (ed. Fons Elders) vydané
v roce 1974 nakladatelstvím Souvenir Press v Londýně,
přeložil Ondřej Slačálek. Odborná spolupráce Josef Fulka.
Obálka Petr Bosák.
Sazba v prostředí IMfeX2, - INTU, s. r. o.
Tisk DAPE Tiskárna, Lesnická 48, 613 00 Brno.
Jako svou 4. publikaci vydalo v Praze v roce 2005 H
nakladatelství :intu:, Náprstkova 4, Praha 1, v edici řffl**

ISBN 80-903355-3-5

<http://knihy.intu.cz>

V roce 1971 se Noam Chomsky a Michel Foucault zúčastnili v Holandsku televizní debaty, která v jistém smyslu představovala setkání dvou významných myšlenkových okruhů. Na jedné straně lingvista a politický aktivista vycházející z racionalistické tradice a optimistické představy o člověku a možnostech společnosti, na straně druhé zpochybňující hlas filozofa hledajícího vystoupení ze systému v krajních situacích a upozorňujícího na podmíněnost lidské aktivity převládajícími mocenskými vztahy a panujícím diskurzem.

První část debaty se věnuje lidské přirozenosti, roli jazyka a možnostem výkladu dějin vědy. Chomsky hájí představu o tvořivé lidské přirozenosti a o schopnostech člověka rozvíjet vědění, na kterou Foucault reaguje upozorňováním na problémy spojené s pojmem lidské přirozenosti a na roli nedoceňovaného kolektivního vědění oproti „objevům“ jednotlivců.

Ve druhé části se oba myslitelé věnují politickým tématům. Vystupují jako stoupenci zásadní společenské změny. Chomského vize však vychází ze svobodomyšlného, anarchistického pojetí socialismu, zatímco Foucault byl v té době ovlivněn maoistickou verzí marxismu. Výměna politických názorů je „pokračováním diskuse o lidské přirozenosti jinými prostředky“ a zároveň sporem o to, jakým způsobem dosáhnout společenské změny a na jaké hodnoty se přitom odvolávat.

Český překlad doplňují dvě eseje, které s odstupem více než třiceti let a z odlišných politických pohledů diskusi interpretují. Politolog Pavel Barša vykládá spor z perspektivy postrevoluční politiky, redaktor časopisu A-kontra Ondřej Slačálek jej zvažuje z hlediska možnosti světové revoluc*.

