



Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Pedagogická fakulta

Katedra společenských věd

Filozofické a jazykové aspekty postmoderny

Diplomová práce

Autor: Žáčková Lucie

Vedoucí práce: doc. PhDr. Miroslav Sapík, Ph.D.

České Budějovice 2007

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně na základě uvedené literatury a pokynů vedoucího diplomové práce.

České Budějovice, 11.4.2007

.....

Lucie Žáčková

Děkuji vedoucímu diplomové práce doc. PhDr. Miroslavu Sapíkovi, Ph.D. za odborné vedení, cenné rady a připomínky při zpracování diplomové práce.

Anotace

Tato práce se v úvodu zabývá obecně postmodernou ve filozofii. Podává nejprve časové a myšlenkové vymezení období ve filozofii, o kterém tato práce pojednává. Diplomová práce se zabývá konkrétními problémy filozofie v období postmoderny. Konkrétněji rozpracovává vybrané autory a bude specializována na oblast jazykovou.

Cílem diplomové práce je vytvoření dílčí kompetence k problému postmoderní situace ve společnosti. Práce je rozdělena do dvou částí. První část bude zaměřena na filozofické aspekty postmoderny a jejich interpretační rozměr. Druhá část práce se zaměří na jazykové aspekty postmoderního vnímání reality. Obě části jsou zpracovány analytickou metodou, která vychází z četby původních textů. Práce s texty představuje systematické zpracování jednotlivých autorů a jejich následnou komparaci. Práce vychází z dlouhodobého zájmu autora o danou problematiku. V českém prostředí existuje poměrně dostatečná literatura k problematice, výjimku tvoří např. překlady G. Vattima do českého jazyka.

The Annotation

This study is engaged generally in postmodernism of philosophy in the introduction. The time and mind definition of period of philosophy will be limited at this study first. Study informs about detailed problems of philosophy at the age of postmodernism. There is also a closer elaboration of selected philosophy writers and after that the study will be specialized in the language area.

The objective of this study is making of sectorial analysis of problem during the postmodernism in the society. This work will be fragmented into two parts. The first part of thesis will be aimed at the philosophic aspects of postmodernism and its interpretation. The second part is aimed at the language aspects of postmodernism and the feeling of reality. The both parts are made by analytic method. The analytic method as an analysis of reading of authentic texts. Text work is represented by systematic elaboration of each writer and the final comparison of all writers. The study is represented by the long-time interest of the author about the postmodern dilemma. Many of czech letters relating to postmodernism are rather available. There are also some exceptions meaning the conversion of letters of G. Vattima into czech language e.g.

Obsah

1. Úvod.....	7
2. Filozofické aspekty postmoderny	9
2.1. Vymezení pojmu „postmoderna“.....	9
2.1.1. <i>Postmoderna v architektuře</i>	14
2.1.2. <i>Pluralita v postmoderně</i>	17
2.2. Filozofické tendence postmoderny.....	19
2.3. Věda v postmoderní filozofii.....	23
2.3.1. <i>Nejistota ve vědě</i>	25
2.4. Postmoderní člověk, společnost.....	28
2.5. Postmoderna a otázka náboženství.....	32
2.6. Postmoderna a komunikace, informace, média.....	34
2.6.1. <i>Manipulace</i>	36
2.7. Politika. Moc.....	39
2.7.1. <i>Postmoderní filozofie a otázka demokracie</i>	40
2.8. Postmoderna a historie, dějiny.....	43
3. Jazykové aspekty postmoderny	45
3.1. Obrat k jazyku v postmoderní filozofii.....	45
3.1.1. <i>Postmoderní literatura</i>	46
3.2. Autor.....	48
3.3. Výstavba textu, kompozice. Výklad textu, znak.....	50
3.3.1. <i>Interpretace</i>	53
3.4. Metafora.....	56
3.5. Michel Foucault: diskurs.....	58
3.5.1. <i>Komentář</i>	60
3.6. Paul Ricoeur: řeč.....	62
4. Závěr	64
5. Seznam literatury	66

1. Úvod

Tématem diplomové práce je postmoderní filozofie - a sice vymezení jak jejích filozofických, tak i jazykových aspektů. Důvodem zvoleného tématu je jednak dlouhodobý zájem autora o danou problematiku a jednak i to, že práce postihuje nejen oblast filozofickou, ale i jazykovědnou či literární. Cílem bylo podat aktuální filozofické tendence postmoderních filozofů v jejich dílech a neobracet se k - při dosavadním charakterizování postmoderny - tolik citovaným autorům jako je Jean - Francois Lyotard či Wolfgang Iser. K těmto autorům se práce obrací jen sporadicky, a to převážně v úvodní části, kde dochází k časovému a obsahovému vymezení postmoderny samotné. Práce po obecném vymezení podává aktuální pohled samotných postmoderních filozofů na hlavní filozofické problémy postmoderní doby, ať už jde o pohled na problematiku vědy, náboženství, demokracie potažmo politiky, postavení člověka apod. Tato první část je zpracovávána komparativní metodou a na základě textů jednotlivých autorů je podáván náhled na jejich buď odlišné anebo naopak shodné filozofické přístupy a názory k vybraným filozofickým tématům. Konec první části, v kterém se práce věnuje pohledu postmoderních filozofů na problematiku komunikace, politiky, manipulace a dějin, kde jasně dochází k odmítnutí velkého vyprávění, připravuje půdu pro část druhou. Druhá část práce potom v úvodu naznačuje obrat pozornosti postmoderní filozofie k problematice jazyka a charakterizuje, co je vlastně postmoderní literatura. Postmoderní filozofové jsou nahlíženi jako autoři a zároveň i jako jazykovědci. Jazykové kategorie řešené v jejich pracích jsou demonstrovány na příkladech jich samých. Druhá část - stejně jako první - komparativní metodou dokládá pohledy autorů na jazykové kategorie jako například text, výstavba textu, znak, autor, apod. V oblastech, kde se zdá být pohled jednoho z filozofů nejdominantnější, je kapitola věnována výhradně jeho úhlu pohledu. To se týká především Michela Foucaulta a Paula Ricouera. Krom nich se do středu zájmu v práci dostávají především autoři jako Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Gianni Vattimo, na kterých lze dobře ilustrovat právě jak filozofické, tak i jazykové tendence v jejich filozofii. Prakticky veškerá použitá literatura vyšla v devadesátých letech či po roce 2000. Práce se snaží tedy být co nejaktuálnější.

Postmoderna má nejen architektonickou, nejen literární (která je původnější), uměleckou, ale i politickou dimenzi, kde jde o novou artikulaci celospolečenského vývoje. Tato diplomová práce si klade za cíl postihnout právě všechny zmíněné oblasti.

Ve slově filozofie práce dodržuje psaní „z“, pouze v citacích je zachován původní pravopis dle autora. Slovo diskurs je psáno se „s“.

2. Filozofické aspekty postmoderny

2.1. Vymezení pojmu „postmoderna“

Svět se nachází uprostřed změny. Prožíváme proměnu kultury. Člověk soupeří s novinkami, které přináší moderní doba (svět). Zažíváme přechod od moderní doby k postmoderní. Ačkoli nám nemusí být tak zřejmé, čím se nová epocha vyznačuje, přesto vidíme či vnímáme známky toho, že nás v rámci naší soudobé kultury zachvacují obrovské změny. „Výraz postmoderní se objevil už v třicátých letech v souvislosti s již tehdy probíhajícím zásadním historickým přechodem a označoval určité vývojové směry v umění.“¹

„Jeden z předních hlasatelů postmodernismu Charles Jencks tvrdí, že tento pojem má svůj původ v díle španělského spisovatele Frederica de Onise. Ve svém spise *Antologia de la poesia espanola e hispano-americana* (1934) de Onis zřejmě zavedl tento výraz jako pojmenování zvratu uvnitř modernismu.“² Přesněji jako postmoderní označuje „mezihru“ ve španělském básnictví v letech 1905 - 1914, období mezi dvěma vlnami moderny.

První termín „postmodernismus“ najdeme avšak už u anglického malíře Chapmana, který tak označil koncepci svého díla již v 70. letech 19. století - o své malbě prohlašuje, že je modernější než impresionistická, tedy postmoderní. Roku 1917 mluví Rudolf Pannwitz v *Krizi evropské kultury* o postmoderním člověku „sportem zoceleném, nacionalisticky uvědoměném, vojensky vycištěným, nábožensky podníceném“.

„Jako první případ užití tohoto označení se častěji uvádí jeho výskyt v monumentálním mnohasvazkovém díle Arnolda Toynbeeho *Study of History*. A. Toynbee byl přesvědčen, že začala nová historická epocha, přestože zjevně změnil svůj názor na to, zda ji zahájila první světová válka nebo začala už v sedmdesátých letech devatenáctého století.“³ V Toynbeeho rozboru se postmoderní éra vyznačuje ukončením západní nadvlády a odezníváním

¹ Grenz, S. J.: Úvod do postmodernismu. Praha, Návrat domů 1997, str.12.

² Tamtéž, str.24.

³ Pojednání o tom, jak tento výraz a jeho význam užívá Toynbee, viz Rose, M.: „Defining the Post-Modern“, in *The Post-Modern Reader*, ed. Charles Jencks, New York, St. Martin's Press 1992, str.122-124. Viz též Rose, M.: *The Post-Modern and the Post-Industrial, A Critical Analysis*. Cambridge University Press 1991, str.9-11.

individualismu, kapitalismu a křesťanství. Tvrdí, že k tomuto přechodu došlo, když západní civilizace upadla do iracionality a relativismu. Když k tomu došlo, tvrdí Toynbee, moc se ze Západu přesunula do nezápadních kultur a do nové pluralistické světové kultury.“⁴

Všeobecnou pozornost však postmodernismus získal až v sedmdesátých letech. Nejdříve se tak označoval nový architektonický styl. Pak pronikl do akademických kruhů, původně jako pojmenování teorií vykládaných na univerzitních katedrách angličtiny a filozofie. A nakonec se tento výraz objevil jako označení obecnějšího kulturního jevu. Pojem se opět objevuje roku 1979 v díle J. - F. Lyotarda *O postmodernismu*, přičemž většina zdrojů uvádí, že pojem postmoderna vznikl právě na základě této Lyotardovy publikace. Jeho dílo vychází z poznatků v oblasti sociologie, z které přebírá otázku „postindustriální“ společnosti. V první polovině osmdesátých let jsou vedeny diskuze v časopisech *New German Critique* a *Praxis International* za účasti J. - F. Lyotarda a J. Habermase.

Postmodernismus představuje paradigmatickou změnu v euroamerické kultuře vzešlou z fenoménů v oblasti umění. V osmdesátých letech se pojem „postmoderní“ přenáší i do vědy (F. Ferré, S. Toulmin) a teologie (H. Cox, J. J. Altizer, H. Küng). Následně v devadesátých letech doznívá diskuze okolo „postmoderny“ konstatováním přílišné vágnosti termínu a rozvíjením zvláštních tematizací dílčích jevů, zahrnovaných původně pod pojem „postmoderní“, pokračuje obhajoba i kritika a polemika z nejrůznějších roztržštěných parciálních disenzuálních pozic s nároky na univerzalitu či alespoň „parciální“ univerzalitu.⁵

Stejně jako je hlavním znakem postmoderny pluralita, existuje princip plurality názorů i v přístupu k výkladu postmoderny samotné. „Termínem postmoderna, který ovládl mnoho humanitních oborů, je označován odlišný způsob teoretické práce, jakož i způsob filozofování. Je to způsob vidění světa, života a jejich prožívání..... Místo hledání podstaty, řádu, příčin, podmínek a jejich znaků přichází jiný, odlišný postoj, který označujeme termínem „otevřenost“. Otevřenost vůči tradici, jiným ontologickým, epistemologickým, metodologickým a hodnotovým orientacím. Otevřenost zde znamená postoj,

⁴ Grenz, S. J.: *Úvod do postmodernismu. Praha, Návrat domů 1997, str.24.*

⁵ Dostupné z: Slouková, D.: *Sešity k dějinám filosofie. XII, Filosofie v postmoderní situaci. Část 1. Praha, Vysoká škola ekonomická 1998. - 108 s.*

ohlašující schopnost, odvahu a potřebu žít ve světě neurčitosti, světě otevřených a nezodpovězených problémů. Postoj, který je vlastní evropské filosofické i obecné kulturní orientaci hledání smyslu a odpovědi na existenciální otázky. Postmoderní přístup je realitou dneška. Je to realita, nastolující novou tradici.“⁶

Postmodernismus představuje snahu dostat se za hranice modernismu. Odmítnutí moderního postoje k životu. Postmoderní uvažování nebo náhled na svět je ale nutné vnímat v kontextu moderního světa, jež mu dal vzniknout, na něj reaguje, a který překračuje. „Program modernosti, který v osmnáctém století formulovali osvícenští filozofové, prezentuje neústupný vývoj objektivizujících věd, univerzalistické základy morálky a zákona a autonomní umění podle jejich vnitřní logiky, ale zároveň uvolnění poznávacího potenciálu, který je tak nahromaděn z jejich esoterických vrcholných forem a jejich užívání v praxi - tj. v racionálním uspořádání životních podmínek a společenských vztahů. Zastánci osvícenství stále měli přehnané očekávání, že umění a věda nejen umožní ovládnutí přírodní síly, ale také přispějí k objasnění vnitřního člověka a světa, morálního pokroku, spravedlnosti ve společenských institucích a dokonce i lidského štěstí.“⁷

„Na moderní chápání světa je veden útok přinejmenším od té doby, co proti němu Friedrich Nietzsche vypálil na konci devatenáctého století svou první salvu, ale frontální útok v plném rozsahu je proti němu veden až od sedmdesátých let. Bezprostřední intelektuální impuls ke zničení osvícenského programu přinesl vznik dekonstrukce jako literární teorie, která pak ovlivnila nové hnutí ve filozofii. Filozofický postmodernismus. Dekonstrukce vznikla jako nástavba literární teorie označované „strukturalismus“.“⁸

W. Welsch avizuje, že „Foucaultovou prací z roku 1966 začíná to, co bylo později nazváno „poststrukturalismem“ a co tvoří nejznámější živnou půdu postmoderního myšlení.“⁹ Dekonstruktivisté (poststrukturalisté) tvrdí, že význam textu závisí na člověku, který s ním vstupuje do dialogu. Text má tedy tolik významů (či výkladů), kolik má čtenářů. Odmítají strukturalismus - význam podle nich není obsažen v textu samotném. Ten se objeví až při uchopení textu

⁶ Demjančuk, N.: *Humanistická epistemologie Paula Feyerabenda a tvorba Bertolta Brechta*. In: *Postmodernismus v umění a literatuře*. Plzeň, Pro libris 2003, str.7.

⁷ Grenz, S. J.: *Úvod do postmodernismu*. Praha, Návrat domů 1997, str.13.

⁸ *Taméž*, str.15.

⁹ Welsch, W.: *Naše postmoderní moderna*. Praha, Zvon 1994, str.60.

čtenářem. „Postmoderní filozofové uplatnili teorie literárního dekonstruktivismu na svět jako takový. Tak jako text čte každý čtenář různě, říkali, „čte“ různě skutečnost každý poznávající subjekt, který s ní přichází do styku. To znamená, že neexistuje žádný jednotný význam světa, žádný transcendentní střed veškeré skutečnosti.“¹⁰

„Termín postmoderna je termínem nesmírně vágním. Přesto, nebo spíš právě proto, že se vzpírá bližšímu významovému určení, je spojován se současnou kulturní situací. Ovšem už z výkladu slova „postmoderna“ vyplývá, že jediná bezprostředně zhodnotitelná významová charakteristika, k níž lze dospět, je charakteristika relativního časového určení: postmoderna je etapa v dějinách kultury, která považuje za nutné stanovit předěl ke vztahu k minulosti, vymezit se vůči starším údobím lidských dějin, jež zatěžují současnost.“¹¹ Co tedy zatěžuje současnost? J. Derrida například vyzývá k upuštění od snahy přinášet ontologické popisy skutečnosti i od myšlenky, že skutečnost obsahuje něco transcendentního. V procesu poznávání se objevuje jen a pouze hledisko subjektu, který danou skutečnost vykládá.

M. Foucault vnáší i morální rozměr. „Foucault tvrdí, že každý výklad skutečnosti znamená uplatňování moci. Protože „poznání“ je vždy výsledkem užití moci, pojmenování něčeho znamená užití moci, a tudíž i násilí na tom, co je pojmenováno.“¹² Posun v myšlení kromě J. Derridy, M. Foucaulta ilustrujme ještě přístupem R. Rortyho. „Richard Rorty pak odhazuje klasické pojetí pravdy jako myšlení či jazyka zrcadlícího přírodu. Pravda není určována shodou tvrzení s objektivní realitou ani vnitřní souvislostí samotných tvrzení, říká Rorty. Tvrdí, že bychom měli jednoduše zanechat hledání pravdy a spokojit se s výkladem. Navrhuje klasickou „systematickou filozofii“ nahradit „povznášející filozofií“, která „usiluje spíše o trvání rozhovoru než o nalezení pravdy“.¹³ Názory J. Derridy, M. Foucaulta, R. Rortyho ruší jednotu světa, nehledají objektivní skutečnost, ve všem je rozdíl, vše je rozdíl. Svět nemá jednotný střed, pouze různé názory a hlediska. „Vlastně i samotný pojem „svět“ předpokládá objektivní jednotu či koherentní celek, který skutečně neexistuje. Postmoderní svět je tedy

¹⁰ Grenz, S. J.: *Úvod do postmodernismu. Praha, Návrat domů 1997, str.15.*

¹¹ Fic, I.: „Pojem „událost“ a postmoderna“. In: *Postmodernismus v umění a literatuře. Plzeň, Pro libris 2003, str.21.*

¹² Grenz, S. J.: *Úvod do postmodernismu. Praha, Návrat domů 1997, str.16.*

¹³ *Tamtéž, str.16.*

pouze arénou „souboje textů“.¹⁴ Jednotícím prvkem v postmodernismu je potom zpochybňování moderny a ústředních předpokladů osvícenské gnozeologie. Vyhýbá se osvícenskému mýtu o nutném pokroku, lidé nejsou přesvědčeni, že poznání je svou podstatou dobré. Optimismus je nahrazován pesimismem. Nastupující generace ztrácí jistotu. „Život na Zemi vnímají jako křehký a domnívají se, že pokračování existence lidstva je závislé na novém postoji spolupráce, a nikoli na dobývání.“¹⁵ Lidé postmoderní doby dávají najevo, že nesdílí přesvědčení svých rodičů, že svět se stává lepším místem pro život. „Od zvětšujících se děr v ozonové vrstvě až po násilí mezi dospívajícími vidí, jak narůstají společenské (naše) problémy.“¹⁶ Pociťují nejistotu při řešení těchto problému. Nejsou si jisti, zda je člověk schopen je vyřešit.

Pravdy se nedobereme podle postmodernismu jen rozumem, ale i intuicí, city. Odmítá omezovat pravdu na racionální rozměr. Poznání nemůže být objektivní, právě proto, že ani svět není objektivní skutečností. Svět není mechanický, je historický, vztahový, osobní. Skutečnost je relativní, důležitým předpokladem je účast všech.

„Nadto si vůbec musíme uvědomit, že postmoderna a postmodernismus nejsou v žádném případě vynálezem teoretiků umění, umělců a filozofů. Spíše se naše realita a svět našeho života staly „postmoderními“.“¹⁷ I přes toto tvrzení se W. Welsch nepohybuje v rovině reality našeho života, ale teoretizuje pojem postmoderny. Podle něj se postmodernismus se dá rozdělit na bezbřehý a precizní. Bezbřehý postmodernismus, který je právě v módě, chce vše co se vymyká běžnému chápání racionality zachytit v co možná nejširší podobě a posléze to navzájem dovedně smíchat. Jde o postmodernismus všehochuti, libovůle, který je dle něj v současné době značně rozšířen a těší se velké oblibě. Stejně tak je to i s jeho kritikou, která si stěžuje na šíření libovůle a postmoderní zamlžování významů, zatímco sama dál nejde. Zůstává v hašteření s bezbřehou postmodernou, čímž spolu s ní vytváří postmoderní guláš, rozptylující jakoukoli možnost zachycení i kritiky. Bezbřehý označuje za chudý a nesnesitelný. Proto je třeba vytvořit prostor přesnému postmodernismu. Tento nepodléhá módním tlakům ani libovůli, ale prosazuje skutečnou mnohost názorů, rozvíjí pravou

¹⁴ Grenz, S. J.: *Úvod do postmodernismu. Praha, Návrat domů 1997, str.16*

¹⁵ *Tamtéž, str.17.*

¹⁶ *Tamtéž, str.22.*

¹⁷ *Welsch, W.: Naše postmoderní moderna. Praha, Zvon 1994, str.12.*

pluralitu, rozlišuje typy racionalit a zároveň prosazuje a vyostřuje jejich rozpor. Je reálnou konfrontací skutečné rozmanitosti žitých světů a prosazuje hlubokou a účinnou kritiku. Není iracionální, ale zastává přesná pravidla, dbá na rozdíl mezi dobrým a pochybným.

Pohled na postmodernu doplníme ještě z postoje sociologa A. Giddense. Ten odlišuje, ačkoli jsou většinou používány jako synonyma, pojmy „postmodernita“ a „postmodernismus“. „Postmodernismus, ať to znamená cokoli, lze nejlépe pochopit jako výraz stylů a hnutí v literatuře, malířství, užitém umění a architektuře. Týká se aspektů estetické reflexe povahy modernity Postmodernita se týká něčeho jiného.... Jestliže se přesouváme do fáze postmodernity, pak to znamená, že trajektorie sociálního vývoje nás odvádí od institucí modernity směrem k novému a odlišnému typu sociálního řádu..... Co se obvykle postmodernitou míní? Kromě obecného životního pocitu v období výrazné odloučenosti od minulosti má tento pojem obvykle jeden nebo více následujících významů: náš objev, že nic nemůže být známo s určitostí, protože všechny doposud známé „základy epistemologie“ se ukázaly nespolehlivými; že „historie“ neobsahuje teleologii, a proto nemůže být přijatelně obhájena žádná verze „pokroku“; a že se prosazuje nový politický a sociální program zdůrazňující rostoucí význam ekologických otázek a snad i nových sociálních hnutí obecně.“¹⁸ A na závěr dodává, že „o postmoderním období musíme uvažovat v globálních rozměrech.“¹⁹

2.1.1. Postmoderna v architektuře

„Nejnámější pro obecné vědomí se stala postmoderna v architektuře. Architektura platí za postmoderní oblast artikulace par excellence. A přece zde termín „postmoderna“ nezdomácněl a prosadil se teprve relativně pozdě, totiž teprve od roku 1975.“²⁰ „Postmoderna se vynořuje i v architektuře zprvu jako

¹⁸ Giddens, A.: *Důsledky modernity*. Praha, Slon 2003, str.46.

¹⁹ *Tamtéž*, str.146.

²⁰ Welsch, W.: *Naše postmoderní moderna*. Praha, Zvon 1994, str.28

negativní označení.“²¹ Post-moderní znamenalo to, co je odpadlé od moderny. V architektuře pojem „postmoderna“ poprvé použil americký architekt Charles Jencks²² ve svém díle z roku 1977 „*Řeč post-moderní architektury*“ (*The Language of Post-modern Architecture*), v které rozvíjí sémantickou koncepci architektury a zabývá se otázkou sdělitelnosti v architektuře. „Řeší otázku sdělitelnosti v architektuře, která byla abstraktní estetikou funkcionalismu zcela narušena a stala se anonymní, nepromlouvající, prostou významu. Anonymitu staveb modernismu uvádí do souvislosti s odehrávajícím se „příběhem“ 20. stol. (anonymita velkoměst, stírání rozdílů profesí, zmechanizované myšlení i lidská činnost). Komunikační systém moderní architektury musí proto být nahrazen podvojným způsobem sdělnosti. Proto Ch. Jencks vytváří systém chápání architektury založený na analogiích, kterými stavba promlouvá k člověku. Ch. Jencks používá pojmy metafora, slovo. Architektonický jazyk musí mít podobně jako řeč určité základní jednotky významu - dveře, okna, sloupy, příčky. Budova jako jazyk je složena do určitých celků podle určitých pravidel. Porušení ustálené skladby architektonických „slov“ je vnímáno jako nelad, anebo jako komika, popř. jako nečekaně příjemná změna, chápána jako narušení řádu.“²³ Jeho zásluhou se stal standardním a pozitivním pojmem. Tento americký architekt a kritik přenesl termín „postmoderna“ z literatury na architekturu.

„Pojem postmodernismu nevděčí ovšem za svůj vznik prostředí evropskému. Začal se objevovat nejprve v kulturní oblasti americké, a to především v souvislosti s kritikou modernistické architektury...“²⁴ Základní snahou architektury je překonat jistou elitnost architektury a přenést ji do jazyka srozumitelného i laikovi, na druhé straně se snaží udržet i zájem odborníků, to se projevuje dvojitým pohledem na architektonické dílo - laik vnímá podobnost s něčím jemu známým, odborník vnímá i ovlivnění historickými slohy a jejich zvláštnostmi. Postmoderní architektura se zcela záměrně staví do opozice k funkcionalismu a Bauhausu, protože nechce tvořit pouze neosobní bydlení, ale stavby které navazují (citují) předchozí styly. „Postmoderní architektura“

²¹ Welsch, W.: *Naše postmoderní moderna*. Praha, Zvon 1994, str.28.

²² *1939 Baltimore, USA, anglo-americký architekt, teoretik architektury a filozof, významný představitel postmoderního myšlení.

²³ Dudák, V. a kol.: *Encyklopedie světové architektury – od menhiru k dekonstruktivismu*. Praha, Baset 2000, str.456.

²⁴ Lyotard, J.-F.: *O postmodernismu*. Praha, Filozofický ústav AV ČR 1993, str.5.

označuje architektonický styl následující po období modernismu, takto je označováno období po druhé světové válce, kdy se ve světě a zejména v USA stavěly mohutné kancelářské budovy s uniformními prosklenými stěnami, které dostávaly pro svou snadnou montáž přednost před jiným typem architektury. Samotná estetika šla stranou - budovy byly jednotvárné, odosobněné, po celém světě si podobné. Proto se pro tuto architekturu vžil pojem architekta Philipa Johnsona - *mezinárodní styl*. Je celkem přirozené, že se proti tomuto trendu brzy začaly objevovat protichůdné tendence - je paradoxem, že jako jeden z prvních reagoval Philip Johnson, který se předtím zasloužil o moderní architekturu v Severní Americe. Philips Johnson šokoval veřejnost budovou AT & T v New Yorku či skleněnou variantou gotické budovy londýnského parlamentu – PPG Place v Pittsburgu.²⁵

Postmoderna se často obrací pro inspiraci do historie, ale zcela jinak, než např. slohy v 19. století. Znovu se do architektury dostávají symetrie, antikizující sloup, obloukové okno, dekorace a podobně. Vzniká postmoderna retrospektivní - zatímco postmoderna progresivní se snaží využívat tvarosloví i techniky soudobé, ale zcela odlišné od klasické moderny. Umění vůbec při přechodu z moderní doby v postmoderní prodělalo hlubokou změnu. Hlavním charakteristickým znakem postmoderního kulturního vyjadřování je pluralismus. V rámci jeho oslavy postmoderní umělci záměrně vedle sebe kladou zdánlivě protichůdné styly, převzaté z velice různých zdrojů. „Tato technika slouží nejen k oslavě různosti, ale také nabízí prostředek k hravému či ironickému vyjádření odmítnutí nadvlády logického uvažování. Postmoderní kulturní díla jsou často „dvojitě zakódovaná“, protože jejich význam náleží dvěma rovinám. Mnozí postmoderní umělci používají rysy strašících stylů právě s cílem odmítnout či zesměšnit určité stránky moderní doby.“²⁶ „Postmodernismus je v zásadě eklektická směs jedné tradice s tradicí bezprostřední minulosti; představuje jak trvání modernismu, tak jeho přesah. Jeho nejlepší díla jsou charakteristicky dvojitě kódovaná a ironická, přičemž jejich hlavním rysem je široký výběr, střet a nespojitost tradic, protože náš pluralismus nejjasněji vystihuje různorodost.“²⁷

²⁵ Dostupné z: <http://cs.wikipedia.org>

²⁶ Grenz, S. J.: *Úvod do postmodernismu. Praha, Návrat domů 1997, str.28.*

²⁷ Jencks, Ch.: *What Is Post-Modern? 3.vyd., New York, St. Martin's Press 1989, str.7. In: Grenz, S. J.: Úvod do postmodernismu. Praha, Návrat domů 1997, str.29., překlad Alena Koželuhová.*

J. Habermas vydal studii „Moderní a postmoderní architektura“. „Vznikla původně jako úvodní slovo k výstavbě, ale brzy byla autorem rozšířena, vybavena poznámkovým aparátem. To, že jde o zásadní studii, napovídají nejen její nová vydání, ale i polemiky s jejím konceptem (srv. zejm. J. - F. Lyotard, W. Welsch ad.)“²⁸ Habermas umožnil porovnat jeho pojetí postmoderny a pojetí Ch. Jenckse (ale i J. - F. Lyotarda, J. Derridy, W. Welsche, J. Baudrillarda...).

2.1.2. Pluralita v postmoderně

Hlavním prvkem postmoderny je pluralita - pluralita názorů a jejich zrovnoprávnění. „Základním principem postmoderny je pluralismus v pohledu na svět, na poznávání, na život.“²⁹ V mnoha zdrojích je uváděno, že tímto momentem - důrazem na pluralitu - se blíží postmoderná k hnutí New Age. Samotné „New Age“ vzniklo z potřeby reflektovat postmodernistické zklamání nad vědou a pokrokem.

Pluralita je základní motiv moderny i postmoderny. Zatímco v moderně je mnohost možná jen v určitých částech celku, v postmoderně je pluralita sama smyslem. Pluralita je nová alternativa, cesta. Jednota je překračována zásadní orientací světa na pluralitu. Je zrušení jednoty a nastolení plurality šancí? „Je třeba rozvíjet její pozitivní formy. Postmoderní koncept plurality není jediný. Je ale jediný, který uznává ostatní koncepty a dovede je učinit srozumitelnými.“³⁰ Postmodernismus „není nucen chtít překonávat modernu, nebo ji prohlásit za ukončenou. Jeho základní motiv - pluralitu - můžeme znovu chápat jako radikalizaci jednoho základního rysu moderny, a tak můžeme chápat i budoucnost, kterou rozvrhuje jako transformační formu moderny.“³¹ Praxe není tak jednoduchá. Samu pluralitu je ovšem těžké zachytit. Hrozí nejméně dvě nebezpečí. Libovůle a povrchnost. Povrchnost hrozí v tom případě, že používáme

²⁸ Ševčík, O.: *Problémy moderny a postmoderny*. Praha, Vydavatelství ČVUT 1998, str.9.

²⁹ Demjančuk, N.: *Humanistická epistemologie Paula Feyerabenda a tvorba Bertolta Brechta*. In: *Postmodernismus v umění a literatuře*. Plzeň, Pro libris 2003, str.7.

³⁰ Welsch, W.: *Naše postmoderní moderna*. Praha, Zvon 1994, str.162.

³¹ *Tamtéž*, str.163.

pluralitu jako berličky, je projevem pohodlnosti. Pokud něco řešíme, můžeme si vypomoci užíváním spojení “z mého stanoviska”, “z mého pohledu” a podobně. Pravá pluralita vystupuje ve světle rozporu různých konceptů a jen tehdy je účinná a plodná. Nikoli v pouhém oznámení subjektů. Ale i v povrchnosti lze vidět, jak je již pluralita rozšířená. Libovolnost hrozí tam, kde artikulace problému a řešení není dostatečná a řeší se mávnutím ruky za slov “anything goes”³².

Vyostření artikulace problému je mnohem produktivnější i čestnější a pluralitu bere vážně jako základní situaci k rozvíjení. Je třeba v praxi přesně rozlišovat a artikulovat a ne všechno směšovat v postmoderní guláš.

„Místo jediného pravého náboženství, jednotného pojetí dobra, jednotného chápání umění (literatury), vědy, jednotné pravé filosofie nastupuje názor opačný. Svět, život, duchovní kultura mají pluralitní povahu. Proto není možné se domnívat, že vymezení člověka, společnosti, vědy, umění či náboženství je možné bez respektování pluralitní povahy kontextů, v nichž existují.“³³

³² Welsch, W.: *Naše postmoderní moderna*. Praha, Zvon 1994, str. 55 a 164. *Věci se prostě dějí. Člověk sice poznal, že různorodost formuje skutečnost, ale není ochotný již dále rozlišovat na to jaký problém máme k řešení a jak jej řešit.*

³³ Demjančuk, N.: *Humanistická epistemologie Paula Feyerabenda a tvorba Bertolta Brechta*. In: *Postmodernismus v umění a literatuře*. Plzeň, Pro libris 2003, str. 7.

2.2. Filozofické tendence postmoderny

Zajímavým je přístup P. Ricoeura k *fenomenologii*. Jeho prolnutí psychoanalýzy a fenomenologie. P. Ricoeur vidí ve Freudově psychoanalýze alternativu k fenomenologii a vůbec k filozofickému vědomí. Psychoanalýza se pro něj stává odvětvím filozofie přírody - filozofického zkoumání, které bere v úvahu přírodu v člověku. „Otevřela se mi tak jiná perspektiva, než jakou nabízí náboženská - nejen křesťanská - symbolika zla, objevila se přede mnou také možnost orientovat se odlišně od fenomenologie.“³⁴ Sám ale upozorňuje před špatným uchopením jeho teorie. Nesnaží se zahrnout psychoanalýzu do fenomenologie. „Já ovšem říkám pravý opak, totiž že se tu setkáváme s čímśi nepřevoditelným a že fenomenologie tu naráží na svou mez... Asi by se nakonec daly najít můstky a přechody mezi fenomenologií a psychoanalýzou, ale určitě jinde než v teorii tvrdošíjně soustředěné na vědomí,“³⁵ K dalším tendencím filozofie P. Ricoeura viz. dále v textu.

Proud *strukturální filozofie* je představován C. Lévi - Straussem. Studuje společnosti, národy, dějiny, mýty. Ve svém díle vychází z předpokladu, že každý člověk je zakotven v kulturním a pojmovém kontextu. Lze u něj ilustrovat, jak strukturalismus přesahuje do nelingvistické oblasti. Abychom mohli zjistit, co je na lidech skutečně důležité, musíme tedy zkoumat nikoli lidské vědomí, ale lidské kulturní projevy. V jeho díle je zjevná „zkáza já“, podílel se na strukturalistickém posunu důrazu z lidského vědomého já k univerzálním strukturám. Podobně jako jazykové vyjádření nachází „já“ svou identitu jen prostřednictvím svého místa ve větším systému. „Strukturální praxi oblibuji a zároveň se sváním se strukturalismem, jehož vrcholem jsou podle mého soudu Lévi - Strauss a jeho dílo.“³⁶ Kulturou, etnicitou, nacionalismem se zabývá i A. Finkelkraut, který rovněž vychází - inspirován E. Lévinasem - i z fenomenologie. Jeho eseje jsou ukázkou kritického myšlení.

Zrovna tak kořeny myšlení J. Derridy najdeme ve fenomenologii a strukturalismu. I na něj má rozhodující vliv (vedle Nietzscheho, Hegela, Freuda, atd.) E. Lévinas, oba dva se nechávají ovlivnit židovskou mystikou. Filozofie E.

³⁴ Ricoeur, P.: *Myslet a věřit*. Praha, Kalich 2000, str.50.

³⁵ *Tamtéž*, str.100.

³⁶ *Tamtéž*, str.105.

Lévinase bývá označována za meta-fenomenologii nebo *etický transcendentalismus*. Zpět k Derridovi. V první řadě hovoříme u J. Derridy o „destrukci“. „Destrukce“ je metodologickým postupem. „Derrida se přitom na jedné straně zaměřuje na strukturalistické dvojce protikladů jako signifikát/signifikant nebo slovo/písmo a pokouší se převrátit klasické hierarchie, podle nichž např. slovu přísluší prvenství před písmem; na druhé straně se u něho uplatňuje hermeneutické pojetí, které přisuzuje aspektu promluvy primát před aspektem logickým. Proti doslovnému smyslu vědeckého textu se má uplatnit významová dimenze daná jeho rétorickým aspektem a má být využita k jeho odhalující interpretaci. Důsledkem tohoto postupu je, že se s filozofickými texty nakonec zachází jako s texty literárními a obojí je kladeno na stejnou úroveň.“³⁷ J. Derrida je zastáncem zásadní plurality. Pluralita je klíčem ke světu. „Je třeba nového způsobu psaní - takového, které promlouvá současně více jazyky a vytváří současně několik textů.“³⁸ Derridova *dekonstrukce* vzniká na konci 50. let 20. stol. a to v Derridově polemice s Husserlovou transcendentální fenomenologií. Na rozdíl od E. Husserla, jenž upřednostňoval bezprostřední danost ideálního objektu v našem zření - totožnost fenoménu a věci v rámci tzv. *intence*, vztahu subjektivního vědomí k objektu - zdůraznil J. Derrida, že *idealita* objektů se zakládá na jejich opakovatelnosti, tj. na rozdílu mezi jednoduchou přítomností a její reprodukcí. A právě zde do myšlení vstupuje řeč, jež představuje tento proces, který nazývá J. Derrida „diskursem, tj. takovým systémem, v němž centrální, původní či transcendentální označované nikdy není absolutně přítomné“ a nikdy neexistuje „mimo systém diferencí“. Absence transcendentálního označovaného - např. „člověka“, který je předmětem humanitních věd - donekonečna rozšiřuje vytváření nových označujících. Také M. Foucault ukazuje ve stejné době jako J. Derrida, že *člověk* mizí jako předmět humanitních věd.

M. Foucault představuje již překlenutí strukturalismu, jde o *poststrukturalismus*. Diferencuje se vůči strukturalismu. A tím vlastně naznačuje myšlenku nezrušitelnosti difference, pro kterou hovoří strukturalismus. Avšak „se strukturalismem sdílí stanovisko „zmizení subjektu“ ve prospěch nevědomě determinujících struktur, rozpuštění „smyslu“ jako „bezprostředně žitého

³⁷ Wieglerling, K.: Jacques Derrida. In: Nida-Rümelin, J.: Slovník současných filosofů. Praha, Garamond 2001, str.116.

³⁸ Welsch, W.: Naše postmoderní moderna. Praha, Zvon 1994, str.62.

významu“, místo něhož mají být analyzovány nevědomé struktury jako „formální podmínky zjevení smyslu“, a konečně popření „dějin“ ve smyslu „evolučních, lineárních dějin vědomí“.“³⁹ M. Foucaultovi bude více prostoru věnováno v dalších kapitolách.

Další z autorů, o který bude řeč ještě dále v textu je G. Deleuze. Základem filozofických textů G. Deleuze je pojem intuice. Sám ji někdy nazývá *transcendentálním empirismem*. S I. Kantem potom sdílí teorii, že principy poznání a bytí nejsou identické a kritizuje jejich ztotožňování. „Transcendentální“ je podle Deleuze ta nepojmová diference mezi smyslovostí a pojmem, kterou je dáno empirické a v níž nachází svůj výraz bytí smyslového. Transcendentálnímu empirismu tedy nejde ani tak o podmínky možné zkušenosti, jako spíše o podmínky zkušenosti skutečné.“⁴⁰

R. Rorty podává koncepci nové *pragmatické filozofie* (pragmatické hermeneutiky). Vychází z J. Deweyho. Mohli bychom ho považovat za „pokračovatele americké tradice pragmatismu“. Filozofie R. Rortyho vychází z tradic amerického pragmatismu po stránce ontologické a gnoseologické, které samozřejmě usiluje obohatit o podněty hermeneutického a postmoderního myšlení. Rortyho „pragmatické“ pojetí hermeneutiky a jeho přístup k problému poznání, vycházející z principu „*epistemologického behaviorismu*“. R. Rorty klade důraz hlavně na rozdíl mezi promluvami (diskursy), považovanými navzájem za souměřitelné a mezi promluvami navzájem nesouměřitelnými. R. Rorty dle této klasifikace pak hovoří o rozdílu mezi „normálním“ a „abnormálním“ diskursem. Abnormální diskurs by měl - jak uvádí ve své práci *Filosofie a zrcadlo přírody* - umožnit „poetickou“, kreativní myšlenkovou činnost, která by hledala nové cíle, novou lexikální terminologii a byla by schopna reinterpretovat známé věci i běžné vztahy v nových, dosud neznámých výrazových prostředcích, které by byly výrazem naší invenční aktivity i schopnosti dialogu a beznátlkové komunikace. Dále R. Rorty popisuje pojetí „pravdy“. Jazykové myšlenky a znaky jsou dle něj citlivé na kontext, jsou součástí sítí vztahů. Jeho snahou je toto tvrzení rozšířit na všechny předměty, na všechno -

³⁹ Lauenburg, J.: *Michel Foucault*. In: Nida-Rümelin, J.: *Slovník současných filosofů*. Praha, Garamond 2001, str.130.

⁴⁰ Härle, C.-C.: *Gilles Deleuze*. In: Nida-Rümelin, J.: *Slovník současných filosofů*. Praha, Garamond 2001, str.110.

až po lidi a společenské instituce. Jeho pragmatismus je tedy vztažen na pravdu, poznání, morálku, jazyk.

G. Vattimo ve své knize „Konec moderny“ (*La fine della modernità*) přichází s tezí o překonání moderny, do jaké míry jde o trans-modernu nebo anti-modernu. Postmoderna pro něj začíná F. Nietzsche. Za druhou klíčovou postavu postmoderny má pak M. Heideggera. Zároveň podává příklad toho, že postmoderna nemusí představovat různé skoncování moderny, ale může si osvojit modernu a transformovat ji.

J. Baudrillard uvažuje o „technickém věku“. O technologiích, které přetvářejí realitu. „V informační společnosti, kde se skutečnost vytváří informací, je nejen stále obtížnější, nýbrž i stále nemožnější a nesmyslnější rozlišovat mezi realitou a simulovanou realitou.“⁴¹ Podává společenskou kritiku. Přichází s pojmem *simulace*, který má charakterizovat strukturu moderních systémů, které se stávají totalitními, jakmile ztrácejí vztah k realitě. Hledá nové myšlenkové modely, které vycházejí z principu zla nebo ironie.

Stejně jako J. Baudrillard je J. Habermas značně kritický vůči společnosti. Lidé jsou schopni rozumnosti. A tak J. Habermas chce dokázat, že násilí jako prostředek řešení konfliktů by mohlo být nahrazeno „rozumným sjednocením občanů“. Podává dále výklad k řečovým aktům, klasifikuje jazyk, *řečové situace*.

⁴¹ Welsch, W.: *Naše postmoderní moderna*. Praha, Zvon 1994, str.68.

2.3. Věda v postmoderní filozofii

Pokud se zabýváme postmodernou, v teoretické rovině vědy nesmíme opomenout rakouského teoretika vědeckého poznání a historika vědy Paula K. Feyerabenda (1924-1994). Jeho hlavními tezemi je tzv. „epistemologický anarchismus“ a „metodologický pluralismus“, „....při vytváření původních hypotéz a modelů nesmí být tvořivost omezována žádnými předem danými modely; prosazoval pluralismus teorií, hypotéz a forem poznání.“⁴²

Podává argument proti jedné převládající koncepci, proti tradici ve vědě. Vše, co se sní neslučuje, se snaží věda vytlačit do jiné roviny, do sféry pseudovědy. „Založení určité vědecké tradice, její filosofické zobecnění a upevnění, dále vzdělávání v souladu s ní, je neslučitelné s humanismem. Nutí člověka dodržovat jistá pravidla a standardy, vyplývající ze současné vědy a z její logiky. Tím podle Feyerabenda deformuje individualitu, omezuje svobodný rozvoj těch, kdo si neosvojili tato dogmata, nepodřídili svůj temperament a své schopnosti. Svobodný rozvoj schopností každého jednotlivce nebude možný do té doby, dokud bude lidské poznání násilně vtěšňováno do úzkého rámce současné vědy a logiky.“⁴³

Věda v postmoderní době nepřináší nutně jen pozitivní výsledky. Technologie sice usnadňují život, ale zároveň omezují i člověka, omezují jeho schopnosti, které by se měly či mohly dále rozvíjet (pomalu například mizí ručně psaná forma dokumentů, dopisů, atd...je nahrazovaná elektronickou poštou - e-maily apod., nezapomeneme tedy časem jak vlastně psát, jak vůbec vypadá ručně psaná abeceda, atd.?). Ale i technika své výtobytky sama ničí a přichází místo nich s novými a novými.....

Velkým otazníkem je i využití vědy v praxi a třeba její ekologické důsledky. Evoluce tím, že člověka postavila na nohy, jako by ho uvedla do nestabilní pozice či situace. Technický a vůbec kulturní vývoj lidstva postupuje stále rychleji, dosáhl rychlosti, oproti níž je rychlost evoluce genetické, fylogenetické zanedbatelná. Filozof a environmentalista K. Lorenz upozorňoval na problémy či lidské omyly - zejména právě v oblasti ekologie, kterými si lidstvo - jak sám říká - pod sebou systematicky uřezává větev. Člověk je podle něj bohužel tak samolibý

⁴² Demjančuk, N.: *Humanistická epistemologie Paula Feyerabenda a tvorba Bertolta Brechta. In: Postmodernismus v umění a literatuře. Plzeň, Pro libris 2003, str. 15.*

⁴³ *Tamtéž, str. 18.*

tvor, že vědomě zapomíná na svou příslušnost k živočišné říši, místo aby v ní hledal kořeny své rozumové, ale i sociální a kulturní výjimečnosti. Existuje to, co K. Lorenz nazývá klamnou vírou v takzvaný pokrok: I když jsou si dnes lidé vědomi nebezpečí, která jsou vyvolána technologickým vývojem lidstva, přesto existují tací, kteří jsou přesvědčeni, že každý vývoj nutně přinese či znamená vznik nových hodnot. „Avšak ještě i dnes je velké množství lidí otrokem víry, že další postup naší civilizace musí vést nutně předurčeným způsobem k narůstání hodnot.“⁴⁴

Věda a její důsledky patří k nejvýznamnějším a nejdiskutovanějším fenoménům dneška. Na jedné straně vyvolává naději a nadšení, na druhé straně přináší rozčarování z důsledků její aplikace. „Není divu, že je jí věnována stále větší pozornost i ve filozofii, kde od šedesátých let minulého století vzniká samostatná disciplína - filosofie vědy.“⁴⁵ Otázky metodologie vědy a filozofie vědy si všímá například J. Habermas. J. Habermas vychází z K. R. Poppera. Vše, co souvisí s filozofií, vychází z metody (z vědecké teorie). Vědecké teorie není možno principiálně dokázat, z toho důvodu, že nevycházejí z poznatků lidského rozumění, ale zabývají se falzifikací předchozích teorií. Pokud teorie vycházejí z falzifikace, pak jde o kompilaci, která nepřináší nic nového. Vědecké teorie jsou neprokazatelné, nedají se porovnávat, nejsou přínosem. Tento přístup spojuje ještě s aspektem komunikace. Filozofii potom chápe jako kritickou rozumovou vědu. Například texty skandinávského filozofa Petera Sloterdijka jsou na pomezí filozofie, vědy - logiky a matematiky.

V roce 2005 vyšla kniha Břetislava Fajkuse *Filosofie a metodologie vědy*. Od popisu vývoje vědy, aplikace vědy v moderních evropských dějinách, se dostává k problematice vztahu filozofie a vědy a k filozofii vědy. Do popředí se u něj dostává otázka filozofického uchopení problému metody, aby pak mohl dojít k názoru, že „filosofie a metodologie vědy tvoří jednotný celek“⁴⁶. Stejně tak jako v jeho předešlé publikaci *Současná filozofie a metodologie vědy* (1997) se věnuje vývoji filozofie a metodologie vědy ve 20. století. „Pokud jde o postmodernismus,

⁴⁴ Lorenz, K.: *Odumírání lidskosti*. Praha, Mladá fronta 1997, str.15.

⁴⁵ Holzbachová, I.: *Recenze – Dva pohledy na jednu knihu – Břetislav Fajkus: Filosofie a metodologie vědy*. In: *Filozofický časopis, Filozofický ústav AV ČR, Praha 2006, ročník 54, číslo 6/2006, str.927.*

⁴⁶ Fajkus, B.: *Filosofie a metodologie vědy*. Praha, Academia 2005, str.56.

Fajkus proti němu argumentuje především za pomoci objektivních výsledků vědeckého výzkumu a jeho technické aplikace.⁴⁷

2.3.1. Nejistota ve vědě

Filozofie celého dvacátého století je předznamenána tím, že už na přelomu 19. a 20. století dochází k expanzi - k rozvoji - exaktních věd jako jsou fyzika, chemie, biologie. „Vzájemná působení mezi filosofií a speciálními vědami jsou dnes méně jednostranná, než tomu bylo ještě před několika desetiletími.“⁴⁸ „Filozofické aspekty opět hrají ve speciálních vědách větší roli...“⁴⁹ „Postmoderna zaznamenává „krizi moderny“, tj. onoho způsobu myšlení, které je typické pro dobu osvícenskou a v ní založenou vědu. Samotná věda však v současné době prodělává tíživou sebereflexi. Typické je to pro královnu exaktních věd, fyziku.“⁵⁰

„Důležitou vlastností vědy je její objektivita“ - s tímto tvrzením R. P. Feynman polemizuje. Zákon je podle něj tím zajímavější, čím je konkrétnější. Čím je totiž konkrétnější, tím je zase zajímavější ho testovat. „...čím je zákon detailnější, tím je jeho tvrzení silnější. Tím pravděpodobnější je, že z něho budou výjimky, a tím je ten zákon zajímavější a stojí za tu námahu ho prověřovat.“⁵¹ Podle R. P. Feynmana kdybychom věděli, co je pravda, už by nám nestálo za to něco prověřovat. A právě proto, že máme pochybnosti, hledáme nové nápady. Vědecký pokrok - jeho tempo, nezávisí právě na tempu s jakým se provádějí měření, ale důležitější je tempo, jakým se objevují nové nápady, nápady k ověření. Věda je „zvyklá“ na to, že nic není jisté. „Víme, že život jde ruku v ruce s nevědomostí. Jsou lidé, co nám říkají: „Jak můžete žít, aniž byste měli jistotu?“ Nevím, co tím chtějí říct. Vždycky jsem žil s vědomím, že jistotu nemám. Je to snadné. Chtěl

⁴⁷ Holzbachová, I.: *Recenze – Dva pohledy na jednu knihu – Břetislav Fajkus: Filozofie a metodologie vědy.* In: *Filozofický časopis, Filozofický ústav AV ČR, Praha 2006, ročník 54, číslo 6/2006, str.928.*

⁴⁸ Nida-Rümelin, J.: *Slovník současných filosofů.* Praha, Garamond 2001, str.18.

⁴⁹ *Tamtéž, str.18.*

⁵⁰ Blecha, I.: *Filozofie.* Olomouc, Nakladatelství Olomouc 1998, str.194.

⁵¹ Feynman, R. P.: *O smyslu bytí.* Praha, Aurora 2000, str.27.

bych vědět, jak dokázat, aby člověk něco věděl jistě.⁵² Myšlenku pak dokončuje tvrzením, že právo pochybovat je důležité a to nejen pro vědu, ale i pro jiné oblasti. I člověk smí (nebo musí?) pochybovat. R. P. Feynman dokonce chce, abychom si uvědomili, že právo pochybovat je právo získané v boji, nesmíme zapomenout na význam tohoto boje a zapomenout na toto právo. „Cítím svou zodpovědnost v této věci jako vědec, jenž si je vědom hodnot této úspěšné filozofie nevědomosti.“⁵³

Speciálně vědci jsou potom zvyklí střetávat se s pochybnostmi a nejistotami. Co se týče vědeckého poznání, není tam absolutně nic jisté. A právě tahle zkušenost s pochybováním a nejistotou je velmi důležitá. „Osobně věřím, že je úžasně důležitá a že má a že má platnost i mimo vědu. Myslím si, že když máte vyřešit jakýkoliv problém, který dosud nebyl vyřešen, musíte si nechat pootevřená vrátka pro neznámo. Musíte připustit možnost, že vaše řešení není naprosto správné. Jinak, když k řešení přistoupíte podjatě, možná ten problém nikdy nevyřešíte.“⁵⁴

„Scientistický⁵⁵ obdiv k pokroku v přírodních vědách polevil v důsledku krize technických řešení společenských problémů, ale také v důsledku neutuchajících problémů základů a interpretace „vůdčí vědy“ fyziky - a to i mezi vědci (Weizsäcker).“⁵⁶ K tvrzení samotného C. F. Weizsäckera viz níže. Jak bylo řečeno již v úvodní části kapitoly, věda zaznamenává v současné době tíživou sebereflexi a platí to zejména pro fyziku. Podejme komentář k této sebereflexi od německého filozofa W. Schulze, kterou použil Ivan Blecha k přiblížení pojmu *postmoderna* a který zároveň cituje i C. F. Weizsäckera: „Moderní fyzika přestává nekriticky cítit objektivitu řádu přírod. Subjekt a objekt už se nemohou vedle sebe vyskytovat nezávisle, nelze je už od sebe oddělovat. Zkoumání přírody je ovlivňováno samotným badatelským procesem. Věda si vypracovává svůj vlastní svět - a svět o sobě ani svět vědy nejsou samy pravdivé. Předmětem vědy není už příroda a její zákony. Existence přírody je stále více zprostředkována poznáním, které věda používá. Nelze už tedy vznášet nárok na bezprostřední pravdu - tento nárok se

⁵² Feynman, R. P.: *O smyslu bytí*. Praha, Aurora 2000, str.35.

⁵³ *Tamtéž*, str.35.

⁵⁴ *Tamtéž*, str.34.

⁵⁵ *Scientismus jako názor absolutizující vědu a vědecké poznání. Za ideál poznání pokládá metodologii a výsledky přír.věd, které považuje za nejvyšší formu poznání. Rozvoj zejm. v 19st., podceňuje fil. i interdisciplinární přístup a východiska, zpochybňuje jejich výsledky i význam.*

⁵⁶ Nida-Rümelin, J.: *Slovník současných filosofů*. Praha, Garamond 2001, str.18.

právě stává nevědeckým. Podstat zkoumaných věcí není už něčím, co je skryto za faktickými jevy. Atom není materiální útvar v prostoru a času, nýbrž prostě jen symbol, při jehož zavedení získají zákony přírody zvlášť jednoduchou podobu. To znamená, že určení atomu má smysl pouze pro vědu a ve vědě - závisí na pokroku bádání a jeho stálých proměnách (nikoli tedy na „povaze“ reality). Podstatu atomu lze najít a objasnit jen v dějinách výzkumů moderní atomové teorie. Atom neexistuje v přírodě, ale jen v učebnici fyziky. Kant měl vlastně pravdu, když uvažoval o regulativních idejích rozumu - i když moderní fyzika se už samozřejmě naváže na transcendentální subjektivitu a její apriorní formy smyslovosti, ani na věc o sobě. Kantovsky zní i poznámka C. F. Weizsäckera: „Jestliže je kvantová fyzika správná, pak, jak řečeno, přísně vzatá skutečnost není nikdy skutečná. Jestliže je soudobá fyzika správná, pak pojem předmětu, na němž samotná fyzika spočívá, je pouhou aproximací.“ Mění se i jazykové vyjadřování - jeho tradiční formou je soud. Ten obsahuje subjekt (což odpovídá substanci) a k tomuto subjektu jsou připojovány predikáty. Ale toto schéma je právě v moderní fyzice zpochybňováno. Vzniká otázka, zda ontologická představa, spočívající v základech takového usuzování (vztah subjektu a predikátu jako vztah substance a vlastností), ještě odpovídá nárokům nové fyziky. Věda dnes spíše užívá jazyk, který zavádí pouze obrazy, o nichž je známo, že souvislost se skutečností mají jen přibližnou.⁵⁷

Vraťme se ale k R. P. Feynmanovi, ten sám se zamýšlí nad významem slov a způsobem vyjadřování - především tedy ve vědě. „Slova mohou být bezobsažná. Jsou-li slova použita takovým způsobem, že z nich neplynou žádné jasné důsledky Tomuhle věnovali velkou pozornost filozofové, kteří tvrdí, že význam slov musí být definován neobyčejně přesně.“⁵⁸ Sám s tímto tvrzením nesouhlasí, nemá cenu vyžadovat nějakou extrémně přesnou definici, samozřejmě že někdy to není ani dost dobře možné. Podle R. P. Feynmana to je spíše většinou nemožné.

Možná že v daleko větší nejistotě žijeme my „vně vědu“, žijeme v nejistotě, zda se v daleko větší a drtivější míře neobrátí ona „sebe samou“ si tolik nejistá věda proti nám.

⁵⁷ Blecha, I.: *Filozofie. Olomouc, Nakladatelství Olomouc 1998, str.194 – 195.*

⁵⁸ Feynman, R. P.: *O smyslu bytí. Praha, Aurora 2000, str.28.*

2.4. Postmoderní člověk, společnost

V postmoderní době se mění pojetí člověka. Je dávno překonán názor, domnívající se, že člověk je ve své podstatě dobrý. Existence člověka je spojována s existencí zla, zlo je jak v člověku, tak v lidech a projevuje se v každodenních situacích. Paul Ricoeur pak poznamenává, že zlo se projevuje v podobě válek. Vzhledem ke společnosti vyvstávají otázky či sociální problémy jako globalizace, otázka chudoby, rasismu, nacionalismu, multikulturní otázka, otázka kriminality, válečných konfliktů apod. Vedle toho Paul Ricoeur pátrá po otázce identity a klade otázku „Kdo jsem?“. „Paul Ricoeur si povšiml, že otázka identity (*l'identité*) zahrnuje dva propojené problémy: *l'ipséité* (odlišnost vlastní osoby od jiných, její specifické vlastnosti, které tuto odlišnost konstituují) a *la mêméte* (kontinuita osobnosti, trvání jejích charakteristických rysů nezávisle na běhu času a navzdory měnícím se okolnostem života). Oba problémy se staly předmětem neustálé starosti moderního člověka. Projevování této starosti se stalo nutnou podmínkou života v moderním světě a zdar či nezdar jednání vyvolaného touto starostí se stal hlavním ukazatelem úspěšného života.“⁵⁹

„Postmoderní člověk je současníkem mnoha historických událostí vzdálených v čase i prostoru. Má několik identit, daných konkrétním časoprostorem. Zajímavá je v tom kontextu pozice Václava Bělohradského, který ve své charakteristice postmoderny vychází z rozlišení přítomnosti a současnosti.⁶⁰ Každý člověk je přítomen jisté události, ale nemusí být jejím současníkem, poněvadž být současníkem mj.znamená mít jiný hluboký a smysluplný podíl na daném příběhu nebo události.“⁶¹

„Pokud bychom navázali na toto rozlišení, pak by postmoderní člověk vystupoval hned v několika identitách. Postmoderní člověk se podle Bělohradského domnívá, že může být v několika identitách současně, a proto chodí světem a zakouší pluralitu prožitků. Postmoderní člověk je schopen sjednotit přístupy a prvky zcela neslučitelné. V tom tkví iracionalita a nelogičnost doby. Avšak postmoderna se vyznačuje i řadou extrémů. Na některé z nich upozorňuje Otakar Funda: „...na jediný princip povýšená odpověď postmoderny

⁵⁹ Bauman, Z.: *Úvahy o postmoderní době*. Praha, SLON 2002, str.27-28.

⁶⁰ Bělohradský, V.: *Myslet zeleň světa*. 1.vyd. Praha, Mladá fronta 1991, str. 35-78.

⁶¹ Demjančuk, N.: *Humanistická epistemologie Paula Feyerabenda a tvorba Bertolta Brechta*. In: *Postmodernismus v umění a literatuře*. Plzeň, Pro libris 2003, str.8.

zní: já a moje osobní svoboda. Je to svoboda vytržená z kontextu.“⁶² „Mezi závislostí a osvobozením není žádný rozpor, dokonce ani neexistuje jiný způsob, jak dosáhnout osvobození, než „podřízením se společnosti“ a dodržováním jejích norem. Svobodu nelze získat na úkor společnosti.“⁶³

Nejvíce se hovoří i v kruzích mimo filozofii o postmoderním životním stylu. O jeho hektickém nezakotveném netrpělivém charakteru. Člověk má jakoby radikálně ztížené možnosti dospět k jistotám. Je vzbuzeno zdání, že lidé žijí pro přítomnost a dochází tak k destrukci minulosti. Lidé „prožívají“ epizodický životní styl, jsou - jak říká Zygmunt Bauman -, „sběrači prožitků“. Oproti tomu nebo právě proto, se objevuje „pěstování“ alternativních stylů života.

„...přece jen považuji za vhodné připomenout slova velkého etnologa Clauda Lévi-Strausse ze závěru jeho knihy *Smutné tropy*⁶⁴, napsaná před půl stoletím, jimiž nás varuje před přeceněním významu, který jistě jinak právem přikládáme lidské civilizaci, chápané v neširším slova smyslu nejen jako výtvar lidských rukou, nýbrž především jako výtvar lidského ducha. Nejvlastnější smysl všech výtvarů lidského ducha existuje jen ve vztahu k němu samému, upozorňuje Lévi-Strauss, a jakmile zmizí lidský duch, ztratí i tyto výtvary veškerý smysl a význam.“⁶⁵ U Clauda Lévi-Strausse slovo *člověk* zůstává, jiní ho však v sedmdesátých letech dvacátého století škrtli. Například Michel Foucault „vyhlásil smrt člověka“. Již u antropologa Clauda Lévi-Strausse ale dochází k strukturalistickému posunu důrazu z lidského vědomí já k univerzálním strukturám. Podle něj, chceme-li skutečně poznat na lidech to důležité, pak není třeba zkoumat lidské vědomí, ale lidské kulturní projevy. Spojuje jazykovědné a antropologické přístupy k poznání lidských společností. Humanitní vědy nemají směřovat k tomu, aby byl lidský jedinec středem poznání, ale k tomu, aby pod tlakem strukturalistické analýzy lidské „já“ zmizelo. Michel Foucault tedy dospěl až k úplnému zrušení „já“. Provádí útok na „já“ a na moderní (osvěcenská) chápání subjektivity. Nesouhlasí s pozicí nezaujatého pozorovatele, s moderním chápáním subjektivity. Náš subjektivní prožitek je totiž dotvářen vlivem společnosti a historie. Existují určitá pravidla, která vnucují lidem způsob myšlení, života a

⁶² Demjančuk, N.: *Humanistická epistemologie Paula Feyerabenda a tvorba Bertolta Brechta. In: Postmodernismus v umění a literatuře. Plzeň, Pro libris 2003, str.8.*

⁶³ Bauman, Z.: *Tekutá modernita. Praha, Mladá fronta 2002, str.38.*

⁶⁴ Lévi-Strauss, C.: *Smutné tropy. Praha, Odeon 1966. 290 s. Překlad J. Pechar.*

⁶⁵ Horák, P.: *Úvodní slovo. In: Filozofický časopis, Filozofický ústav AV ČR, Praha 2006, ročník 54, číslo 4/2006, str.486.*

řeči. Neexistuje žádná lidská přirozenost či nezávislé „já“. Já, vědění a moc u člověka jsou pro něj tři od sebe neoddělitelné dimenze. V podstatě pro Michela Foucaulta „je každá forma skladbou vztahů sil“. Síly v člověku vstupují do vztahu s jinými silami – se silami vnějšku. Člověk je omezený a je dokonalejší moc, která jím prostupuje. Michel Foucault útočí na antropologii. Antropologie není dominantní věda. Lidstvo již není hlavním předmětem zájmu lidského poznání. Proto tedy hovoří i o „zániku lidstva“, ztráty lidstva jako předmětu poznání. „Lidstvo“ je pro něj fikcí vytvořenou humanitními vědami. Zájem o tuto fikci zcela zničil zájem o lingvistiku. „Já“ již není bráno jako základ jazyka, ale naopak „já“ je jazykem tvořeno, je tvořeno v jazyce a skrze jazyk.

Na konci 20.století je vytvořena teorie masového člověka. Definici masy podal Elias Canetti ve svém díle *Masa a moc*⁶⁶. Nejdůležitější proces odehrávající se v mase - je vybití - okamžik, v němž všichni, kdo k ní patří, se zbavují svých odlišností a začínají se cítit jako stejní. Přičemž následně má jednotlivý člověk pocit, že v mase překračuje hranice své osoby. Důležitým faktorem v masové společnosti jsou peníze. Vystává otázka, zda společnost staví na nějakých hodnotách, jestli nejde jen o honbu za ziskem.

„Postmoderna je už ve svých východiscích založena eticky. Odhodlaně se zastává autonomních práv rozdílných orientací a životních forem.“⁶⁷

V současné etice je „dobré“ určováno ex post, nikoliv podle předem daných norem, ale podle kontextu, užitečnosti, výsledků, ohlasů, metoda je odvozována od takto hodnocených „dobrých“ činů. V souvislosti s postmoderní („naší“) dobou se mluví o tolerování dříve „nedobrého“, o existenci morálky bez etiky (bez principů). Máme nějaké morální povinnosti? Vždyť o povinnosti, se hovoří jako o něčem, co je v protikladu k přirozenému svobodnému jednání. Přesto se hovoří o nutnosti nového etického imperativu - ve smyslu zabraňovat krutostem a ponižování (R. Rorty). „Překvapuje mě, že v řecké etice se lidé zabývali svým morálním postojem, svou etikou, svými vztahy k sobě navzájem a k ostatním mnohem více než náboženskými problémy....Ptám se, zda náš dnešní problém není jistým způsobem podobný, a to proto, že většinou už nevěříme, že morálka může být založena na víře, a nechceme zákonný systém, který by zasahoval do našeho morálního, osobního, intimního života. Liberalizační hnutí, která začala

⁶⁶ Canetti, E.: *Masa a moc*. Praha, Arcadia 1994. 575 s.

⁶⁷ Welsch, W.: *Postmoderna – Pluralita jako etická a politická hodnota*. Praha, KLP 1993, str.38.

v nedávné době, trpí tím, že nemohou najít žádné principy, na nichž by bylo možno založit vypracování nové morálky. Nějakou morálku potřebují, ale nacházejí jen tu, která je založena na tzv. vědecké znalosti toho, co je to já, co je touha, co je nevědomí apod.“⁶⁸ Význam má kladení důrazu na snášlivost, empatii. Respekt vůči pluralitě postmodernou je spojen v této rovině především s interkulturní pluralitou. Ačkoli v důsledku propojování celého světa, dochází k jakési uniformitě, k ztracení odstupu, kulturních rozdílů, „v tutéž chvíli, kdy reálně hrozí zahlazení rozdílů, je začínáme chápat jako ideální hodnotu, kterou právě tak reálně pokoušíme zachránit a bráníme ji proti unifikačním tendencím“⁶⁹.

⁶⁸ Foucault, M.: *Myšlení vnějšku*. Praha, Herrmann & synové 2003, str.268.

⁶⁹ Foucault, M.: *Myšlení vnějšku*. Praha, Herrmann & synové 2003, str.268.

2.5. Postmoderna a otázka náboženství

„Nelze se ale vyjadřovat k etickým hodnotám, smyslu života a podobně, aniž by se člověk nezabýval tím nejvýznamnějším zdrojem systémů mravních zásad a výkladů smyslu bytí, jakým je náboženství.“⁷⁰ O vlivu či vztahu vědy a náboženství pojednává Feynmanovo *O smyslu bytí*. Tvrdí, že my sami nevíme, jaký je smysl života a jaké etické hodnoty jsou správné. A zároveň ani neexistuje způsob jak je určit. Důležité ale je, abychom přiznali svoji nevědomost, svoji nejistotu, jediné potom máme naději, že se lidstvo dostane ze „slepé uličky“. Je si vědom, že různí lidé si pod pojmem *víry* představují různé věci. Sám přistupuje k náboženství jako k obyčejné každodenní víře. Skutečně existuje rozpor mezi náboženstvím a vědou, který - obdobně jako ostatní problémy - ilustruje na konkrétním případu. Za příklad dává věřícího studenta přírodních věd. Studium ho naučilo pochybovat o věcech, stavět se k nim kriticky, takže se v něm zrodí pochybnosti a možná to povede k tomu, že přestane věřit v Boha zcela. Klade si otázku, proč zrovna většina vědců není věřících. Náboženství má pro něj metafyzický, etický a inspirativní aspekt. Tzn. říká odkud pocházejí věci a člověk, říká nám jak se máme chovat a posledním aspektem nás nabádá, abychom si počínali správně. Mravní problémy jednoznačně věda nemůže řešit, etika a vědy jsou tedy na sobě nezávislé. „Podle mého názoru je západní civilizace postavena na dvou velkých odkazech minulosti. Prvním z nich je touha po poznání - poznání neznáma, které musí být jako neznámo rozpoznáno, aby se stalo předmětem zkoumání.....poznání, které vychází ze zásady, že nic není zcela jisté. Abych tak řekl, jet o pokora intelektu před tváří vesmíru. Druhým velkým odkazem minulosti je křesťanská etika - láska jako základ našeho konání, bratrství všech lidí, důraz na práva jednotlivce, pokora ducha před tváří Boha.“⁷¹

Na Ricoeura potom měl vliv sv. Augustin a problematika týkající se zla a hříchu, která ho dovedla až k symbolice zla. Obdivoval Lutherův spisek *O křesťanské svobodě*, ale i antickou tragédií, v rámci níž se zaměřil na problém osudu. Zabývá se otázkou viny, lidské křehkosti - kterou nazývá „omylností“, dává ji do vztahu k vině a symbolice zla (*Filozofie vůle*⁷²). Přechází od analýzy podstaty vůle k symbolice vystihující zlo postavami a genealogiemi. „Zjistil jsem,

⁷⁰ Feynman, R. P.: *O smyslu bytí*. Praha, Aurora 2000, str.42.

⁷¹ Tamtéž, str.54-55.

⁷² Ricoeur, P.: *Filozofie vůle. I, Fenomenologie svobody*. Praha, OIKOYMENH 2001. 527 s.

že symbolika zla, jak ji ilustruje řecká tragédie, mýty a biblická vyprávění, nepokrývá celé pole viny a že tu je ještě něco navíc.⁷³ Postupně překonává problém viny a nahrazuje ho otázkou utrpení, resp. přemíry utrpení ve světě. „...vždycky jsem měl pocit, že tak jako člověk může mít jen několik málo přátel, tak nedokáže proniknout do vícera náboženství.“⁷⁴ „...vždycky mi bylo nápadné, že náboženství existuje pouze ve strukturovaných celcích, stejně jako řeč existuje pouze v jazycích.“⁷⁵ V souvislosti s interpretací biblických textů hovoří P. Ricoeur o jakési paralele náboženství - jazyk. „Pro mne je náboženství něco jako jazyk, do něhož se člověk rodí. Do jazyka se ale také může člověk vpravit jako exulant nebo jako vzácný host; ať tak či onak, je v něm doma. Plyne z toho ovšem, že jsou tu i jiné jazyky, kterými také mluví lidé.“⁷⁶

⁷³ Ricoeur, P.: *Myslet a věřit*. Praha, Kalich 2000, str. 49.

⁷⁴ *Tamtéž*, str. 52.

⁷⁵ *Tamtéž*, str. 53.

⁷⁶ *Tamtéž*, str. 184.

2.6. Postmoderna a komunikace, informace, média

„Tím, jak se moderní doba zaměřovala na výrobu zboží, vytvořila industriální společnost, jejím symbolem byla továrna. Postmoderní éra se naproti tomu zaměřuje na výrobu informací. Jsme svědky přechodu od industriální společnosti k informační společnosti, jejíž symbolem je počítač.“⁷⁷ „Věk informatiky“ nejen změnil práci, kterou děláme, ale propojil svět. „Ještě důležitější než moderní schopnost cestovat po světě relativně rychle a bezbolestně je postmoderní schopnost získávat téměř okamžitě informace z kteréhokoli místa na zemi.“⁷⁸ Naprosto se změnila rychlost šíření informací. Informace z kteréhokoli místa na zemi máme doslova na dosah ruky - máme přístup k informacím a událostem na celém světě. „V tomto smyslu skutečně obýváme globální obec.....Ale zatímco na jedné straně se naše planeta spojuje, na jiné se rozpadá. Příchod postmoderní doby pěstuje globální vědomí a zároveň nahlodává národní vědomí.“⁷⁹

Německý filozof J. Habermas přišel s myšlenkou tzv. teorie komunikativního jednání. Člověku je podle něj vlastní komunikativní jednání, jehož cílem nebo smyslem je dorozumění s druhým člověkem. To, jak bude jednání účinné, závisí na jistých podmínkách, které jsou naplněny či nikoli. Mezi podmínky komunikace patří srozumitelnost, důvěryhodnost, přesvědčivost atd. Bez naplnění podmínek komunikace, nemohou subjekty očekávat žádoucí výsledek jednání. J. Habermas dodává, že současná doba tuto sféru komunikace narušuje. Zasahuje do ní totiž to, čemu J. Habermas říká tzv. instrumentální jednání, jednání zaměřené na dosažení cíle, účelu nebo i zisku. Naše jednání (dorozumívání) je řízeno vnějšími zájmy. Nejzřetelněji je to potom vidět v ekonomice. Reklama a její slogany nejsou nic jiného než zásah racionálně-účelového jednání do komunikace. Podobně je tomu pak podle J. Habermase i v politice (viz. předvolební rétorika atd.).

„Konzumní civilizace, říká Baudrillard, zvrátila privilegia subjektu. Žijeme dnes obklíčení slávou a leskem objektů, které si nás přejí, přivolávají, lákají, svádějí a objednávají. Uvést člověka do pokušení a svést ho ke konzumu je hlavním cílem průmyslové racionality. Reklamy nepřetržitě hučí, jsou všude a

⁷⁷ Grenz, S. J.: *Úvod do postmodernismu. Praha, Návrat domů 1997, str.26.*

⁷⁸ *Tamtéž, str.26.*

⁷⁹ *Tamtéž, str.26-27.*

stále nás ubezpečují, že žijeme v univerzu vytvořeném jen pro nás, kde nám nic nesmí být upřeno a nic nás nesmí tížít a omezovat.“⁸⁰

Otázkou reklamy se s jistou dávkou nadsázky zabýval i Roland Barthes. Píše o reklamě jako o „reklamě na hloubku“. Naznačuje, že reklamy na čistící prostředky v současné době zásadním způsobem podporují ideu hloubky: špína již není odstraňována z povrchu, je vypuzována ze svých nejtajnějších skrýší. I každá reklama na kosmetiku je založena na jakémsi epickém zobrazení intimity. Drobné vědecké úvody, určené k tomu, aby dotyčný výrobek v reklamě uvedly, hlásají, že tento produkt čistí do hloubky, zbavuje do hloubky, vyživuje do hloubky, zkrátka že proniká pod povrch, ať to stojí, co to stojí. Pokožka se bez obtíží nabízí jako něco, co je poplatně svým hlubokým kořenům, tomu, co některé produkty pojmenovávají jako základní regenerační vrstvu, a to paradoxně právě v té míře, v jaké je především povrchem, ovšem povrchem živoucím, a tedy smrtelným, který může vysychat a stárnout⁸¹. Roland Barthes (1915-1980) vystudoval klasickou literaturu a filologii. Od kritiky dějin (*Nulový stupeň rukopisu*) se postupně přesouval k obecné i aplikované sémiologii (*Mytologie, Základy sémiologie, Systém módy*) a od počátku sedmdesátých let si postupně budoval svébytný způsob uvažování o literárních textech (*Říše znaků, Rozkoš z textu, Roland Barthes o Rolandu Barthesovi*). Jeho posledním textem je esej o fotografii (*Světlá komora*), jenž v mnoha ohledech dává tušit nový zlom ve vývoji Barthesova díla, které však v roce 1980 náhle přerušila smrt. Ve *Světlé komoře* hovoří o výpovědní hodnotě fotografie. Podává vlastní terminologii k této otázce: „Fotografie reprodukuje do nekonečna to, co se stalo pouze jednou: Fotografie je mechanickým opakováním toho, co se existenciálně nikdy opakovat nemohlo. Událost v ní nikdy nepřekračuje samu sebe k něčemu jinému: onen soubor, korpus, který potřebuji, končí vždy u těla, které vidím; Fotografie je absolutní jednotlivina, suverénní nahodilost, tuhá a tupá, je to Toto (je to tento snímek a nikoli snímek vůbec), jedním slovem: to, co Lacan nazývá Tyché, Příležitost, Setkání, Reálno v jeho neudolatelném výrazu.“⁸² Fotografie má výpovědní

⁸⁰ Bělohradský, V.: *Pohlaví rozumu*. Dostupné z: <http://www.multiweb.cz/hawkmoon/feminism.htm>
Příspěvek do sborníku Nové čtení světa, 1./feminismus devadesátých let českýma očima, sestavili Marie Chřibková, Josef Chuchma, Eva Klimentová, Praha 1999, vydavatelství Marie Chřibková.

⁸¹ Barthes, R.: *Reklama na hloubku*. *Glosy.info*, 20.červen 2004. [cit. 28.února 2007].
Dostupné z: <<http://glosy.info/texty/reklama-na-hloubku/>>. ISSN 1214-8857.

⁸² Barthes, R.: *Světlá komora*. Praha, Fra 2005, str.15

hodnotu, je proto třeba o ní mluvit v souvislosti s jazykem. „...moje touha psát o Fotografii, vlastně odpovídají oné stísněnosti, o níž jsem vždy věděl, když se cítil být subjektem zmítaným mezi dvěma jazyky, jedním expresivním a druhým kritickým, a když jsem se pohyboval kritickým jazyce a přitom přecházel mezi mnoha diskursy: sociologickým sémiologickým a psychoanalytickým; nakonec jsem díky neuspokojení v jednom i v druhém ne sobě zpozoroval, co jediné je jisté (třebaže to bylo naivní): totiž zoufalý odpor k jakémukoli reduktivnímu systému. Kdykoli jsem se totiž uchýlil k jednomu z nich, cítil jsem, jak se tato řeč uzavírá do sebe, začíná tíhnout k redukcí a má sklon kárat, takže jsem ji tiše opouštěl a hledal jsem jinde: začal jsem mluvit jinak...“⁸³ „Učinil jsem tedy sebe sama mírou fotografického „vědění“.....*Operátor* je Fotograf. *Spectator* (divák) je každý z nás, kdo v časopisech, knihách, albech, archivech prohlíží kolekce snímků. Ten, kdo je fotografován, anebo to, co je fotografováno, je cíl, referent, jakési malé simulakrum, *eidolon* vysílané předmětem, což bych označil jako *Spectrum*, tedy pozorované.....“⁸⁴ „Fenomenologie mi tedy při tomto zkoumání Fotografie dala něco ze svého projektu i něco ze svého jazyka.“⁸⁵

„Kanadský filosof Herbert Marshall McLuhan vyvodil ze svých převratných analýz moci médií teorii, podle níž rozumět nějaké ideji, životnímu stylu či artefaktu předpokládá umět odpovědět na tuto tetrádu (čtveřici) otázek: 1. Co ten artefakt (idea, životní styl) intenzifikuje neboli umocňuje, rozmnožuje a posiluje; 2. Co archaizuje neboli co činí zastaralým, překonaným; 3. Co aktualizuje neboli co probouzí k novému životu; 4. Co je jeho nevyhnutelnou inverzí, tedy v co se nakonec zvrhne.“⁸⁶

2.6.1. Manipulace

V tomto místě nemohu než navázat polemikou, která se objevila i u nás v tisku pod názvem: „*Slova, slova, jenom slova*“. Kde se píše o to, zda představa o

⁸³ Barthes, R.: *Světlá komora*. Praha, Fra 2005, str.16.

⁸⁴ *Tamtéž*, str.16-17.

⁸⁵ *Tamtéž*, str.26.

⁸⁶ Bělohradský, V.: *Postmodernizace (narativní definice pomocí McLuhanových tetrád)*. Dostupné z: <http://www.multiveb.cz/hawkmoon/postmodernizace.htm>

„hrdinovi moderní doby“ není spojena jen s jeho manipulačním uměním. Dále se autor ptá: „Nejsou na tom současní intelektuálové podobně? Není to tak, že si dodávají vážnosti používáním zvláštního, výsadního jazyka, jímž dokáží laiky nadchnout, aniž by řekli cokoli podstatného? A aniž by cokoli podstatného vykonali? Otázka manipulace je ve vztahu k intelektuálům zcela zásadní.“⁸⁷

Výše zmíněný Jürgen Habermas se zabýval právě tím, co je nemanipulovaná komunikace. „Jenže Habermasův jazyk je natolik temný a složitý, že jeho myšlenky o otevřené komunikaci chápou pouze lidé z úzkého okruhu podobně naladěných vzdělanců. Není to další typický rozpor v komunikaci intelektuálů?“⁸⁸

Obdobně vedeny jsou i výhrady kritiků proti Noamu Chomskému. Ten se stal v anketě britského časopisu *Prospect*⁸⁹, v níž hlasovalo přes dvacet tisíc lidí, nejvlivnějším intelektuálem současnosti..... Veřejnost příliš nezajímají jeho vědecké práce v oboru lingvistiky, nýbrž jeho ostrá kritika současné americké společnosti a politiky. To znamená, že Noam Chomsky využívá své vědecké renomé, svoji fascinující logiku a rétoriku k tomu, aby lidi ovlivňoval ve věcech, v nichž žádným odborníkem není. Aby jim vnucoval svůj názor, který nemá o nic větší váhu než názor kohokoliv jiného. Není to manipulace?“⁹⁰ Otázka manipulace ve vztahu ke komunikaci je v současné době velkým fenoménem. Nejsem si však zcela jistá, zda vychází ze samotného významu slova nedochází k záměně pojmů - v tomto případě pojmů: *manipulace* a *persvaze*. „Základními znaky se manipulace od persvaze neliší; záměr (ovlivnit, oklamat, podvést...) je vědomý, cíl - ovlivnit chování, postoje a přesvědčení adresátů - je specifikován (zdroj ví, čeho chce dosáhnout) a jedná se o proces realizovaný v lidské komunikaci. První rozdíl mezi manipulací a persvazí tkví ve svobodě rozhodování: při manipulaci je adresátovi ponechána jen zdánlivě. Tento proces totiž není interaktivní - nedává adresátovi opravdovou, reálnou možnost výběru, jak bude reagovat, zda změní své chování. K manipulaci slouží obdobné prostředky jako k persvazi, ale kromě nich je využívána např. lež, záměrně nepravdivé tvrzení, nebo záměrné zamlčení některých informací, které jsou pro

⁸⁷ Komárek, M.: *Slova, slova, jenom slova*. In: *Reflex* 45/05, str.16.

⁸⁸ *Tamtéž*, str.16.

⁸⁹ Výsledky dostupné z: <http://www.prospect-magazine.co.uk/intellecutuals/results.htm>

⁹⁰ Komárek, M.: *Slova, slova, jenom slova*. In: *Reflex* 45/05, str.16.

zdroj a jeho cíl nepříznivé.“⁹¹ Závěrem si dovolím poznámku k shrnutí tématu komunikace. Nepřeceňujeme však význam diskuzí? Každý se snaží prosadit vlastní pravdu. Jistě i to přispívá k pluralitě. K pluralitě názorů, pojetí pravd - „naše pravda“ nemusí být nutně sdílena okolím. V pluralitě názorů jakoby automaticky spatřujeme rozvoj lidského myšlení, poznání, svobodnou existenci jedince, o kterou se opírá euroamerická civilizace.

⁹¹ *Srpová, H.: Manipulace a persvaze – janusovské dilema. In: sborník: Metody a prostředky přesvědčování v masových médiích, Ostrava 13.-15.9.2005. Ostrava, Filozofická fakulta Ostravské univerzity 2005, str.203.*

2.7. Politika. Moc

„Na přelomu 60. a 70. let 20. století se objevuje heslo „osobní je politické“.“⁹² I když už u Platona najdeme pokus o spojení veřejného a osobního, spojení součástí státu a součástí duše, spojení hledání společenské spravedlnosti s hledáním individuální dokonalosti. „Ani soukromé není uchráněno vlivu politického, není prosto vztahů moci, prosazování osobních a skupinových zájmů. Vliv tu sehráli především myslitelé spojení s postmodernismem a poststrukturalismem. Příkladem může být Foucaultova teorie moci, jež je všudypřítomnou součástí mezilidských vztahů, či Derridova kritika „metafyziky přítomnosti“. Již méně se mluví o vkladu, kterým byly Lyotardovy *Rozepře*⁹³. V nich se politika stává rysem každé směny vět, každé komunikace.“

M. Foucault, jak již bylo zmíněno, vnáší do postmoderní filozofie pohled na otázku moci, strukturu moci, mocenské vztahy. Ačkoli se tolik věnoval otázce moci, nikdy přímo nedefinoval „Co je moc“. V podstatě nepředložil ucelenou teorii moci, nestanovil přesnou definici. To však pro něj nebylo ani cílem ani záměrem. Pro M. Foucaulta je moc především vztah zápasících sil. Moc se specificky týká vztahů mezi jednotlivci nebo skupinami. Hlavní význam spočívá v tom, že jedni mocensky ovládají druhé, tudíž se skupiny nebo jednotlivci navzájem ovlivňují - řídí. Jistí lidé mohou určovat jednání jiných lidí, ovlivňovat způsob jejich konání. Mocenský vztah je jistou formou působení. Zároveň je oboustranný, moc určuje chování jak ovládaných, tak zároveň i vládnoucích. „Sen o sloučení hierarchičnosti s bratrstvím je neuskutečnitelný - tady já vidím labyrint politiky.“⁹⁴ Podle M. Foucaulta nemáme chápat moc jako vlastnictví či atribut subjektu, ale jako svár sil, jako válku. Ve válce se přitom nestřetávají předem ustavené subjekty s předem přiděleným rozsahem moci. Subjekty jsou válkou teprve ustavovány. Jejich moc (ve smyslu suverenity) není nikdy založena v právu - ať už přirozeném či božském, ale představuje pouze přechodnou stabilizaci vztahu mezi vítěznými a poraženými silami. Základem států pak dle něj není spravedlnost, ale násilí, v němž se jedni prosadí proti druhým. Politika je pokračováním války prostředky práva. Diskurs práva a spravedlnosti pak není

⁹² Fafejta, M.: *Rozepře a „destruktivní pospolitost“*. In: *Filozofický časopis, Filozofický ústav AV ČR, Praha 2006, ročník 54, číslo 4/2006, str.487.*

⁹³ Lyotard, J.-F.: *Rozepře. Praha, Filosofie 1998. Překlad J.Pechar a kol.*

⁹⁴ Ricoeur, P.: *Myslet a věřit. Praha, Kalich 2000, str. 62.*

vystižením podstaty a morálních mezí moci, nýbrž nástrojem její legitimizace. Jeho funkce tedy není prvotně teoretická, nýbrž praktická. Politické myšlení nemá již teoreticky formulovat podmínky míru, ale má se stát praktickým průvodcem ve světě nikdy nekončícího boje.

„Habermas i Derrida se shodují v tom, že právní a politický systém utvářející mezinárodní právo a existující mnohostranné instituce vyrůstají ze západního filozofického dědictví, jehož základem je osvícenství jako obecná intelektuální tendence zakotvená v několika klíčových textech. Je-li to pravda, kdo jiný než filozof má k dispozici nástroje ke kritickému zkoumání přiměřenosti existujících koncepcí vzhledem k jejich historickým předchůdcům?“⁹⁵ Více než čtyři desetiletí sám J. Habermas zastával myšlenku, že klíčem k řešení zdánlivě nepřekonatelných problémů je demokracie a veřejný zápas o její nejlepší podobu. Její struktura je stále zdokonalována, „je prostředkem i cílem individuální a sociální emancipace. Kant definoval v 18.století emancipaci jako proces občanského dospívání, které dává jednotlivci sebedůvěru při používání vlastního rozumu a souzení. Tato dospělost je nezbytnou podmínkou rovné a svobodné účasti na společenství, jehož politickou strukturu tvoří ústavní demokracie.“⁹⁶

2.7.1. Postmoderní filozofie a otázka demokracie

Jürgen Habermas ovlivnil svým přístupem ke komunikaci i kritiku současné demokracie. „Pouze díky Habermasovu celoživotnímu programovému revidování kritické teorie - a především díky jeho formulování teorie komunikativního jednání - mohli stoupenci kritické teorie orientovaní na frankfurtskou školu uchopit plný význam normativní politické teorie pro kritickou teorii společnosti. Není tedy překvapivé, že se Habermas a jeho následovníci nacházejí v popředí současných snah vytvořit kritické modely deliberativní demokracie, v jejichž

⁹⁵ Borradori, G.: *Filozofie v době teroru. Rozhovory s Jürgenem Habermasem a Jacquesem Derridou.* Praha, Karolinum 2005, str.14.

⁹⁶ Borradori, G.: *Filozofie v době teroru. Rozhovory s Jürgenem Habermasem a Jacquesem Derridou.* Praha, Karolinum 2005, str.57.

základech se rýsují Habermasovy ideje o ne-nátlakové promluvě a komunikaci.⁹⁷ A samotný Jürgen Habermas? „... ten nedávno přijal roli otevřeného zastávce relativně silných forem nadnárodní evropské vlády a pokouší se ukázat, jak může jeho diskursivní teorie demokracie pomoci překonat současné sterilní dělení na skeptiky a zastávce Evropské unie. Argumentuje tím, že pouze modernizovaná EU, která bude naplňovat ideály deliberativní demokracie, může nabídnout Evropanům cestu k zachování demokracie a sociálního státu.“⁹⁸

„Možná ale otázka demokracie vůbec zní, jak skloubit vertikální vztah ovládnutí (abych užil slovníku Maxe Webera) s horizontálním vztahem pospolitosti, tedy jak smířit Maxe Webera s Hannah Arendtovou.“⁹⁹ Podle Paula Ricoeura pokud se člověk stane nositelem vertikálního vztahu - ať už z povinnosti nebo pověření, snaží se neustále dodávat mu legitimitu, kterou čerpá právě ze vztahu horizontálního. Vertikální vztah je neredukovatelný, nemůže se vytratit.

„Instance, která činí rozhodnutí, se nikdy nebude dokonale kryt s ideální představou přímé demokracie, kde se na rozhodování podílí každý a všichni. Nežjišťujeme snad dnes, v oblasti právněpolitické, že spravedlnost se stává skutečným problémem ne tam, kde se rozhoduje podle pravidla rovnosti, ale kde se musí rozhodovat s ohledem na nerovnost? Otázka nakonec zní, jaké jsou nejméně nespravedlivé nerovnosti.“¹⁰⁰

Paul Ricoeur operuje s pojmem politických děr souvisejících i s problémem demokratického zastupování. Balancuje tak na hraně politické filozofie, z které vychází i výše uvedená problematika spravedlnosti v jeho uvažování. „Ideálně by měl poslanec být jakousi částicí mne samého, vrženou do politického univerza. Jenže občané se dnes v politicích nepoznávají; „můj“ poslanec, místo aby byl se mnou ztotožněn, záhy začne kroužit ve svém „mikrokosmu“, stává se někým jiným, než jsem já. Krize zastupitelskosti je především důsledkem toho, že mezi jednotlivcem a státem není nic.“¹⁰¹ Jak říká, dále je velkým problémem demokracie, jak vychovávat občany ke soudržnosti, jimž jejich postavení nikdy neumožní, aby vykonávali politiku oni sami. „Pravda, už samo slovo

⁹⁷ Scheuerman, W.E.: *Morální a politická filozofie dnes – Globalizace a deliberativní demokracie: antinomie habermasovské teorie*. In: *Filozofický časopis, Filozofický ústav AV ČR, Praha 2006, ročník 54, číslo 5/2006, str.730.*

⁹⁸ *Tamtéž, str.736.*

⁹⁹ Ricoeur, P.: *Myslet a věřit. Praha, Kalich 2000, str. 61.*

¹⁰⁰ Ricoeur, P.: *Myslet a věřit. Praha, Kalich 2000, str. 62..*

¹⁰¹ *Tamtéž, str. 85.*

„demokracie“ působí ve slovníku jisté nesnáze, Demokracie = definice dobrého vládnutí. Vše ale záleží na přívlastku, buď je demokracie lidová nebo liberální..¹⁰²

¹⁰² *Tamtéž, str.135.*

2.8. Postmoderna a historie, dějiny

„... práce M. Foucaulta či H. Whita ukazují, že při analýze technik historiografie narážíme na rétorické figury, arbitrární pravidla a síť diferencí, kolem nichž se diskurs historie utváří. Historie je těmito autory pojata jako příběh, narace, diskurs, styl psaní, stojící na stejné „fiktivní“ bázi, jako literatura, mýtus či astrologie. Historie předpokládá čtenáře, kteří podlehnou jisté - přesvědčovací strategii, jistému rétorickému stylu, pravidlům vylučování, mechanismu dosahování pravdy, metodě určující přípustné a nepřípustné atd., obdobně jako v případě astrologie či meteorologie. Toto povědomí o rétorické strategii obsažené v historii, vytváří matici pro ideologické pojetí dějin.“¹⁰³ Vlastně už J. - F. Lyotard vytvořil tezi o zániku metavyprávění, „velkých příběhů“. Ve své podstatě jde o výtvar lidského ducha, který nějak pojímá, znásilňuje skutečnost, aby ji mohl přizpůsobit např. ideologickým zájmům.

M. Foucault do středu svého zájmu vedle „Já“ z antropologického a jazykového hlediska, postavil „Já“ v rámci historie. Studuje to, jak se Já projevuje v čase. Nejde ve stopách filozofů jako G. W. F. Hegel apod., nezapojuje se tedy do hledání obecné teorie dějin. Na hledání obecné teorie se naopak dívá jako na problém. Domnívá se, že hledání obecné teorie dějin, je mýtus, s kterým je třeba se rozloučit. „Aby historikové mohli předložit souvislý příběh, zrušili nespojitost a jedinečnost jednotlivých událostí a zahalili svou práci do jazyka obecnin.“¹⁰⁴ M. Foucault tvrdí, že touha poznat minulost není motivována nezaujatým hledáním pravdy a poznání. Vychází z toho, že si chce ochočit minulost a ovládnout ji se záměrem potvrdit současné struktury. Historie vždy něco záměrně upřednostní a jiné vyloučí. Otázka dějin je pro postmoderní filozofii velké téma, v díle *Slova a věci* M. Foucault poznamenává, že se „myšlení bude nevyhnutelně vracet k otázce, co to pro něj znamená, že má historii“¹⁰⁵.

P. Ricouer vymezuje navzájem problém běžné řeči a historie. Historie je narativní, ale je narativní jinak než běžná řeč. Běžná řeč užívá přímé, bezprostřední slovní fabulace, zatímco historie je příběh konstruovaný

¹⁰³ Hauer, T.: G. Vattimo: Postmodernismus jako „slabé“ myšlení. In: *Sborník prací Filozofické fakulty Ostravské univerzity. Ostrava, Ostravská univerzita v Ostravě, Filozofická fakulta 2005, str. 102.*

¹⁰⁴ Grenz, S. J.: *Úvod do postmodernismu. Praha, Návrat domů 1997, str.129.*

¹⁰⁵ Foucault, M.: *Slova a věci. Pravda, Bratislava 1987, str.308.*

mimořádně. Přičemž musíme vycházet z toho, že P. Ricoeur přistupuje k historii z epistemologického hlediska.

Svět vstupuje do post-historického období, v němž je absence velkých opozičních ideologií a naopak přítomnost ideologií nezaložených na velkých metafyzických abstrakcích, ale na tradičních základech (náboženských, etnických, nacionálních apod.). K problému konce dějin se vyjadřuje F. Fukuyama. Pro něj je konec dějin „paralelní s koncem konkurence metafyzicky založených ideologií a svět se tím vlastně rozpadá na část, která má velký ideologický konflikt za sebou (tj. část posthistorická), a na část, která zbytky tohoto konfliktu ještě žije (tj. část historická). Nepřítomnost konfliktu metafyzicky založených ideologií velkých abstrakcí způsobuje, že do pozadí ustupují takové jevy, jako boj o poznání, usilování o dosažení abstraktních cílů, sebeobětování, idealismus - a jsou střídány ekonomickou kalkulací, nekonečným řešením technologických a ekologických problémů. Proto konec dějin bude smutnou dobou..... v posthistorickém období nebude ani umění, ani filozofie, jen hlídání muzea dějin lidstva“¹⁰⁶, jak říká F. Fukuyama, přičemž sám pociťuje nostalgii po časech, kdy tu ještě dějiny byly.

¹⁰⁶ Hubík, S.: *K postmodernismu obratem k jazyku*. Boskovice, Albert 1994, str.170.

3. Jazykové aspekty postmoderny

3.1. Obrat k jazyku v postmoderní filozofii

Filozofii jazyka představuje jazyk, který je předmětem zkoumání filozofie, zatímco lingvistická filozofie je metoda řešení filozofických problémů prostřednictvím analýzy významů a logických vztahů. „.....vztah mezi jazykem a filozofií je těsnější a také podstatně odlišný od vztahu mezi jazykem a kteroukoliv jinou disciplínou“, psal Bergman v třiapadesátém roce. A o deset let později připomněl: „Všichni lingvističtí filozofové mluví o světě pomocí vhodného jazyka. To je lingvistický obrat.....“¹⁰⁷ Výraz „lingvistický obrat“ použil poprvé G. Bergman ve studii *Logický pozitivismus, jazyk a rekonstrukce metafyziky* (1953). Lingvistický obrat se stává vůbec jedním z nejhlavnějších rysů filozofie dvacátého století, přičemž cesta k němu započala již ve století devatenáctém. V roce 1967 pak vydává R. Rorty rozsáhlý sborník lingvistické filozofie a filozofie jazyka nesoucí právě název *Lingvistický obrat*. Jazyk se posunul do středu zájmu filozofického výzkumu. „V době, kdy Rorty připravoval do tisku zmíněný sborník, opouštěly.....tiskárny práce M. Foucaulta a J. Derridy, které se rovněž specifickým způsobem soustředily na otázky jazyka. A nejen strukturalisté, postfreudisté a poststrukturalisté přisoudili ve filozofických zkoumáních zásadní místo problematice jazyka. Téměř absolutní místo ji přisoudil Heidegger.....Je třeba ale jmenovat též Husserla a Merleau-Pontyho - a tak dále.“¹⁰⁸ Objevují se kategorie jako komunikace, myšlení a řeč, interpretace, diskurs apod. Společenské problémy jsou artikulovány v mezilidské komunikaci, proto se k ní obrátil střed zájmu. Řád reality se odráží v řádu mezilidské komunikace. Proto je třeba změnit náhled na zdroj, principy a řád reality. Jazyk tedy není „už jenom hra“. „Pro člověka vyvěrá řád světa z řádu komunikujících společenství, která říkají, že, jak a proč co je. Jazyk/řeč/komunikace se tak stávají předpokladem předpokladů, ne však jako systémy či konstrukce, ale jako živé možnosti dialogu, které jsou vždycky více

¹⁰⁷ Hubík, S.: *K postmodernismu obratem k jazyku*. Boskovice, Albert 1994, str.9.

¹⁰⁸ *Tamtéž*, str.9.

než skutečnost.“¹⁰⁹ Obrat k jazyku tedy ukazuje jak skutečnost - to, co je *bezprostředně dané*, tak i *zprostředkování* skutečnosti. Objevuje se jednota znaku, významu a hodnoty, tím dochází k propojení sémiotiky a axiologie, vzniká filozofie, která zkoumá významový a hodnotový základ lidského světa. Obrat k jazyku má vztah i ke kulturologii, ke zkoumání kultury jako významového/hodnotového seskupení a k procesům její tvorby a zániku nebo změny.

3.1.1. Postmoderní literatura

Postmoderní literaturou zpravidla označujeme literaturu, která je podmíněna dobou, ve které žijeme. Je těžké popsat literární směr, který stojí na tom, že ke všemu jsou alternativy. Má to samozřejmě mnohé výhody - zborčila se mnohá tabu, komunikace je stále snadnější i na velké vzdálenosti. Najdeme i nevýhody - komplikovanost textů, mnohdy pro čtenáře nejasnost autorových myšlenek, atd.

Obecně je postmoderní literatura vnímána jako destrukce ustálených modelů. Intenzívně pracuje s citáty. Kritizuje, přehodnocuje původní texty, boří konvence a zavedené představy. Skvělým dokladem je například úryvek z eseje *Destrukce myšlení* Alaina Finkielkrauta.

K ilustraci uveďme citaci z kapitoly *Druhá smrt člověka*, kde Alain Finkielkraut nejprve hovoří o západní kultuře a o jejím pohlcení jiných kultur: „Chceme-li, aby západní velryba vyvrhla to, co pohltila, nestačí poskytnout porobeným národům *nezávislost*, je nutno také vyhlásit *rovnocennost* kultur. A jsou tu dva způsoby, jak toto zrovnoprávnění uskutečnit: jedni se snaží ukázat, že tyto četné verze lidského bytí vycházejí v poslední instanci z nějaké neuvědomělé, nadčasové a anonymní logiky, jejíž „formy jsou zásadně tytéž, pro jakéhokoli ducha, starého nebo moderního, primitivního nebo civilizovaného“.¹¹⁰ Jiní, radikálnější, odmítají tuto hypotézu nějaké společné logiky a jako Michel Foucault dělají závěr o „absolutní disperzi“ systémů myšlení a společenské

¹⁰⁹ Hubík, S.: *K postmodernismu obratem k jazyku*. Boskovice, Albert 1994, str.177.

¹¹⁰ Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale*. Plon, Paris 1974, s.28.

praxe.¹¹¹ V každém případě člověk jako autonomní subjekt umírá a stává se polem působení sil nebo struktur, které se vymykají uvědomělému chápání: „Kde se jen mluví,“ říká Foucault velmi správně, „člověk už neexistuje.“¹¹² politické dílo dekolonizace je tak doprovázeno revolucí v řádu myšlení: člověk, tento „jednotný pojem univerzálního dosahu,“¹¹³ ustupuje nehierarchizované rozmanitosti kulturních osobností.¹¹⁴

¹¹¹ Foucault, Michel: *Les mots et les choses*. Gallimard, Paris 1966, s.397.

¹¹² Foucault, Michel: *L'homme est-il mort?* Arts, 15.6.1966, cit. In Ferry, Luc-Renaut, Alain: *La pense* 68. Gallimard, Paris 1985, s.41.

¹¹³ Leach, Edmund: *L'unité de l'homme et autres essais*. Gallimard, Paris 1980, s.388.

¹¹⁴ Finkielkraut, A.: *Destrukce myšlení*. Brno, Atlantis 1993, str.48.

3.2. Autor

Postmoderní literatura akcentuje vztah mezi autorem a čtenářem. „Role autora je čistě náhodná a zprostředkovatelská. Jeho postavení je asi tak významné jako postavení knihkupce nebo knihovníka, který předá text čtenáři.“¹¹⁵

M. Foucault tvrdí, že psaní se rozvíjí jako *hra*, která překračuje svá pravidla. Psaní je otázka otevření jistého prostoru, v němž písící subjekt neustále mizí. Jako znak spisovatele určuje jen jedinečnost jeho nepřítomnosti. Ve hře psaní autor musí dodržovat roli smrti.

Jazyk je hrou, tato myšlenka přetrvává už od L. Wittgensteina a trvá i nadále. Význam je textu připisován čtenářem nikoli autorem. Hra se projeví v tom, jaká slova a jak autor volí, jakým způsobem jich využívá. Je vyhlášena „smrt autora“ a „svoboda čtenáře“. Jak říká R. Barthes, to je jazyk, který mluví, ne autor. Svržení moderní doby začíná v okamžiku, kdy autor textu mizí za strukturami jazyka. „Text znamená tkanivo; ale zatímco až dosud jsme toto tkanivo vždy brali jako produkt, jako hotový závoj, za nímž je více či méně ukrytý význam (pravda), nyní u tkaniva zdůrazňujeme plodnou myšlenku, že text se tvoří, je vyráběn neustálým proplétáním“¹¹⁶.“¹¹⁷

P. Ricoeur přísně rozlišuje mezi strukturalistickou filozofií - jejíž vrcholem je pro něj dílo C. Lévi-Strausse - a strukturálním zkoumáním textů. „Strukturální přístup vysoce oceňuji; přiznává textu, což jeho jest, vynáší jeho vnitřní artikulace nezávisle na úmyslech autora, tedy nezávisle na subjektivitě. Tento aspekt strukturalismu mi není cizí; vždycky jsem hlásal pod heslem sémantické autonomie textu myšlenku, že text uniká svému autorovi a významově se osamostatňuje. Touto sémantickou autonomií se text nabízí přístupům, které si všímají pouze jeho objektivitu, pouze toho, co bylo vyřčeno, napsáno, tedy objektivizováno.“¹¹⁸ Přičemž ale P. Ricoeur následný návrat zpět k autorovi nevylučuje.

M. Foucault charakterizuje autora ne jako individuum, které napsalo nebo proneslo nějaký text, ale jako princip seskupení diskursu, jako jednotu a původ

¹¹⁵ Fowles, J.: *Mantisa*. Praha, Rybka Publisher 1999, str.129.

¹¹⁶ Barthes, R.: *The Pleasure of the Text*, do angl. přel. Richard Miller, New York: Hill & Wang, 1975, str.64.

¹¹⁷ Grenz, S. J.: *Úvod do postmodernismu*. Praha, Návrat domů 1997, str.118.

¹¹⁸ Ricoeur, P.: *Myslet a věřit*. Praha, Kalich 2000, str.105.

významů diskursů, jako zdroj jejich souvislostí. Dokládá, že ani historicky role autora u různých druhů textů - literatura, filozofie, věda - nebyla stejná. „Autor je to, co dodává znepokojujícímu jazyku fikce jeho jednotu, uzly souvislosti, včlenění do skutečnosti.“¹¹⁹ „Představa autora tvoří silný prvek individualizace v dějinách myšlení, znalostí, literatur i v dějinách filosofie a věd.“¹²⁰

Jméno autora chápe jako prvek, které není součástí textu, zároveň má k textu určité funkce. „Takové jméno umožňuje přeskupování určitého počtu textů, jejich delimitování, vylučování některých u nich, jejich kladení do protikladu vůči jiným textům. Navíc uvádí do vztahu texty mezi sebou....“¹²¹ Diskurs je nositelem funkce autora. Diskurs - ve vztahu k autorovi - je formou vlastnictví.

¹¹⁹ Foucault, M.: *Diskurs, autor, genealogie*. Praha, Svoboda 1994, str.16.

¹²⁰ *Tamtéž*, str.44.

¹²¹ *Tamtéž*, str.49.

3.3. Výstavba textu, kompozice. Výklad textu, znak

Postmoderna vychází z vědomí souvislosti mezi tím, co uznává jako své vlastní, a tím, co vylučuje.

„Mnozí postmoderní umělci spojují rozmanitost s typicky postmoderní metodou juxtaopozice, tj.kladení různých prvků vedle sebe.....jednou z jejich oblíbených kompozičních forem je koláž. Jacques Derrida, který získal přívlastek „Aristoteles montáže“, považuje koláž dokonce za primární formu postmoderní promluvy.¹²² Koláž přirozeně vtahuje svého pozorovatele do tvorby svého významu a inherentní „různorodost“ koláže zajišťuje, že význam, který tak vzniká, nemůže být jednoznačný ani stálý.“¹²³ Neustále totiž vyzývá pozorovatele (vnímatele, recipienta) k tomu, aby nacházel nové a nové významy. J. Derrida kritizuje objektivistické pojetí jazykových významů. Identita významů se vytváří výlučně v řetězci použití znaku. Existuje pluralita situací použití jazykového znaku. „...k bytí jazykových významů patří možnost neredukovatelné plurality způsobů použití slov stejně jako neomezená možnost přesunutí a rozšíření jazykového smyslu.....Vtip Wittgensteinových úvah přece spočíval v tom, že slovo „význam“ odkazuje na praxi společného jazykového použití; to, co nazýváme významem, lze objasnit pouze návratem k - skutečné anebo možné - pluralitě situací použití jazykového znaku.“¹²⁴ Ani M. Foucault nepředpokládá, že text má jedinou jednotící strukturu, ale naopak, že texty jsou téměř nekonečně složité. Postmoderní paradigma, jak ho představuje M. Foucault, oslavuje *složitost*. Zrovna tak jako u svého pojetí *moci* vychází z Nietzscheho *vůle k moci*, stejně po vzoru F. Nietzscheho „dává přednost konkrétnímu a zvláštnímu a vyvyšuje je nad obecné a univerzální. Jeho spisy podporují spíše jinakost než stejnost. Jeho strategií v tomto počínání je popírat údajnou univerzálnost a nadčasovost kategorií, a to tak, že je vrací do historického toku.“¹²⁵ Pro J. Derridu jsou všude jen difference (rozlišenost) a stopy. J. Derrida¹²⁶ říká, že význam textu

¹²² Harvey, D.: „The Condition of postmodernisty“, In *The Post-modern Reader*, str.308. V článku „The Objects of Post-Criticism“ in *The Anti-Aesthetic*, str.87 hovoří Gregory L. Ulmer o Derridovi jako o Aristotelovi montáže.

¹²³ Grenz, S. J.: *Úvod do postmodernismu. Praha, Návrat domů 1997*, str.33.

¹²⁴ Wellmer, A.: *K dialektice moderny a postmoderny – Kritika rozumu po Adornovi. Praha, Dauphin 2004*, str.57.

¹²⁵ Grenz, S. J.: *Úvod do postmodernismu. Praha, Návrat domů 1997*, str.125.

¹²⁶ Derrida, J.: *Texty k dekonstrukci. Bratislava, Archa 1993*, str. 38-39.

se objeví díky přítomnosti *stopy* nyní nepřítomné skutečnosti nebo stopy jejich dřívějších vztahů s jinými prvky. Každý znak a význam je stopou jiného znaku a významu. J. Derrida se pak snaží svým novým stylem psaní tuto situaci ukázat. Zároveň se snaží vytvořit nové pojetí písma. Dle něj, ani v řádu mluveného, ani v řádu psaného diskursu nemůže žádný prvek fungovat jako znak, aniž by nepoukazoval k jinému prvku, jenž sám není jednoduše přítomný. Toto provázání působí, že každý „prvek“ - foném či grafém - je konstituován na základě stopy jiných prvků této řady či tohoto systému, kterou nese v sobě. Toto provázání, toto tkanivo, je text, který se tvoří výhradně transformací jiného textu. Nic ani v systému nikdy a nikde není jednoduše přítomné anebo nepřítomné. Pro J. Derridu tedy žádný znak není sám o sobě bezprostředně prezentní. „Žádný znak není nikdy sám pro sebe přítomen - to znamená: nabývá-li znak svého určitého smyslu pouze tím, že se odlišuje od všech ostatních znaků, pak zcela zřejmě nepoukazuje v první řadě na sám na sebe....Skutečně tedy můžeme říci, že znak je od sebe sama oddělen právě celým univerzem všech ostatních znaků anebo - pohybujeme-li se v rovině textu - celým univerzem textů.“¹²⁷ Význam znaku tedy nevyplývá jen ze strukturálního uspořádání (diference) s jinými přítomnými znaky a významy - je dán také diferencemi se znaky a významy momentálně nepřítomnými, ať již ve smyslu diference v prostoru nebo diference v čase. Diference je pak u něj ve významu jednak diference mezi prvky (znaky) a zároveň i v rámci jednoho znaku (znaku samého). J. Derrida říká, že „texty jsou vždy transformace jiných textů, znaky jsou vždy proměny jiných znaků“¹²⁸. Obdobně se vyjadřoval před ním i C. Lévi-Strauss. Transformace u J. Derridy postihuje i strukturu textu. Text je nekonečný a znaky nelze identifikovat s určitou jistotou. Existuje sice kolektivní užívání jazyka, nikoli však kolektivní vědomí. Myšlení se artikuluje prostřednictvím svobodné hry *diferencí*. „Každá promluva je jen další z řady zkoušek, zda jiní mluvčí artikulují své myšlenky stejným způsobem.“¹²⁹ S diferencí se setkáme u M. Foucaulta, J. Derridy i G. Deleuze. „Filosofové jako Foucault, Derrida či Deleuze se pokoušeli otevřít cestu pro myšlení nedialektické, non-kontradiktorické diference, která by nebyla jednoduchým

¹²⁷ Frank, M.: *Co je neostrukturalismus? Praha, Pastelka 2000, str. 76.*

¹²⁸ *Tamtéž, str. 75.*

¹²⁹ *Tamtéž, str. 77.*

protikladem identity, která by nebyla traktována dialekticky, totiž jako rozdíl, který je v sobě protikladný.“¹³⁰ Pojem diference najdeme i u G. Vattima.

G. Vattimo ve svém souboru esejů z roku 1983 pod názvem *Il pensiero debole* uvedl esej *Dialektika, difference, slabé myšlení*, ve kterém jde o skloubení dialektiky marxistického stylu s diferencí, chápanou jak podle M. Heideggera, tak J. Derridy a G. Deleuzeho. Tzv. slabé myšlení představuje kritiku metafyzických systémů, ale i autoritativních nebo revolučních politických koncepcí a diference se tu týká tzv. teorie evropského nihilizmu, v které vychází právě z M. Heideggera nebo F. Nietzscheho. Jde o filozofii diference. Podle G. Vattima jediný svět, který můžeme poznat, je svět diferencí neboli svět odlišných interpretací, protože cokoli přichází do naší zkušenosti není ničím jiným než interpretací. G. Vattimo se snaží o spojení nihilizmu a filozofické hermeneutiky - filozofie interpretace a rozumění.

Vraťme se ještě však k J. Derridovi. J. Derrida narušuje i pojetí psaného textu - knihy - jako místa, ke se uchovávají prožité zkušenosti. Neexistuje pro něj žádné místo mimo text, existuje pouze text samotný a nikoli nějaký vnější význam, na který text ukazuje, ke kterému se vztahuje. Kniha je ve skutečnosti naše „čtení“ daného textu. „Postmoderní myslitelé vyvozují z Derridových závěrů dalekosáhlé důsledky. Nacházejí v jeho kritice vyvrácení představy jediného významu. Text, jak říkají se skládá pouze ze souhry jazykových designátorů; mimo samotnou promluvu neexistuje žádné místo, odkud by bylo možné určit metafyzické hranice pro jazykovou hru. To však znamená, že text je proměnlivý. Nemá žádný pevný počátek, identitu ani konec. Kromě toho, proces výkladu textu nikdy nemůže dosáhnout závěru; každý akt čtení textu je předmluvou k dalšímu. Máme před sebou jen opakování aktu výkladu - a výklad se stává neodbornou hrou oproštěnou od ontologického zakotvení.“¹³¹

I M. Foucault¹³² definuje pojem *znak*. Skutečně, to, že znak může být víc anebo méně vzdálený od toho, co označuje, že může být přirozený anebo libovolný bez toho, aby to poznamenalo jeho povahu nebo význam znaku - to všechno jasně ukazuje, že vztah znaku k svému obsahu není zaručený pořádkem věcí samých. Vztah označujícího k označovanému se umísťuje v prostoru, kde

¹³⁰ Hauer, T.: G. Deleuze, F. Guattari a Postmoderní galaxie bez centra. In: Sborník prací Filozofické fakulty Ostravské univerzity. Ostrava, Ostravská univerzita v Ostravě, Filozofická fakulta 2005, str. 112.

¹³¹ Grenz, S. J.: Úvod do postmodernismu. Praha, Návrat domů 1997, str.142-143.

¹³² Foucault, M.: Slova a věci. Pravda, Bratislava 1987, str.91-95.

jejich střetnutí nezaručuje žádná zprostředkující figura - tento vztah je spojením mezi ideou jedné věci a ideou věci druhé. Znak tedy obsahuje dvě idey, ideu věci, která reprezentuje a ideu reprezentované věci. Přičemž v povaze znaku je vyvolávat první ideu prostřednictvím druhé.

3.3.1. Interpretace

P. Ricoeur obrací pozornost i k otázkám interpretace (*De l'interprétation*¹³³). V díle *Myslet a věřit* k interpretaci podotýká, že je třeba rozlišovat druhy textů a podle toho následně interpretovat. Musíme praktikovat různé druhy čtení a přístupů k textu. Stejně jako je rozdílnost textů, bude rozdílný i výkladový postoj k nim. „Kritický postoj bude zaujímat spíše filozofická strana, neboť náboženský moment jako takový není kritický; je to moment přimknutí se ke slovu...“¹³⁴ Dále rozvíjí myšlenku „slova“ v náboženství. „...nabízím myšlenku řady hermeneutických „kruhů“: slovo znám proto, že bylo zapsáno, text znám proto, že byl převzat a čten; toto čtení je přijato společenstvím, které následně přijímá, že těmito zakládajícími texty bude samo dešifrováno; společenství tyto texty čte. Být náboženským subjektem tedy svým způsobem znamená, že vstoupím - nebo přijmu, že jsem již vstoupen – do tohoto velkého oběhu mezi zakládajícím slovem, zprostředkujícími texty a interpretačními tradicemi.“¹³⁵ „Ricoeur zároveň hledá filozofické zhodnocení symbolické řeči, směřuje k „myšlení na základě symbolů“ (jak vyjadřuje větou „symbol dává myslet“) a pokouší se o dialektické překonání konfliktu protikladných interpretací. Při interpretaci textu se Ricoeur zastavuje u fenoménu sémantické inovace, který zkoumá na úrovni metafory (*La métaphore vive*, 1975) a vyprávění (*Čas a vyprávění; Temps et récit I-III*, 1983-85). Zároveň poukazuje na to, že interpretace textu otevírá nové možnosti každodenního bytí a završuje se v novém sebeporozumění.“¹³⁶ „Vést dialog, naslouchat druhému, pozorně číst, pozorně interpretovat text: bez jakékoliv

¹³³ Ricoeur, P.: *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris, Éditions du Seuil 1965.

¹³⁴ Ricoeur, P.: *Myslet a věřit*. Praha, Kalich 2000, str.183.

¹³⁵ *Tamtéž*, str.184.

¹³⁶ Hušek, V.: *Za Paulem Ricoeurem*. In *Studia Theologica* 7, č.3 [21] / 2005, str.115.

nadsázky lze právě Ricoeura považovat za toho, kdo ve Francii učinil nesmírně mnoho pro poznání klasických textů německé fenomenologie a hermeneutiky a neméně mnoho pro poznání soudobé angloamerické analytické filosofie.¹³⁷

Za příklad interpretace podejme úryvek například z díla *Mimesis* Ericha Auerbacha, v němž je jedna kapitola věnována „Odysseovi“. „Čtenáři Odysseje si vzpomenu na obrazně navozený a dojemný výjev z 19. zpěvu, kde stará služebná Eurykleia pozná podle jizvy na stehně vrátivšího se Odyssea, kterého kdysi odkojila..... To vše je dokonale prokresleno a zeširoka vyprávěno..... Nešetří se časem a prostorem ani při přehledném, rovnoměrně osvětlujícím a podrobném popisu náčiní, pohybů a gest, ani v dramatickém okamžiku odhalení a poznání se neopomene čtenáři sdělit, že Odysseus uchopil stařenu pravou rukou za hrdlo. Aby ji znemožnil promluvit, zatímco druhou rukou i přitáhl k sobě. Lidé a předměty stojí nebo se hýbají v přehledném prostoru, mají zřetelnou kresbu, jasné a rovnoměrné osvětlení; a neméně jasné, beze zbytku vyjádřené, i v afektu uměřené jsou city a myšlenky.....prvek napětí je v homérských básních jen velice slabý; celým stylem se vymykají tomu, aby čtenář nebo posluchač nad nimi tajil dech.....základní impuls homérovského stylu: zpřítomňovat jevy náležitě ztvárněné, ze všech stran hmatatelné a viditelné, s přesně vymezenými prostorovými a časovými vztahy. Podobně je tomu s niterným děním: ani zde nesmí zůstat nic skryto a nevysloveno.“¹³⁸ *Mimesis* bývá označováno za klasické dílo moderní literární vědy. E. Auerbach je literárním kritikem, který se snaží zachytit skutečnost, vyjádřit realitu. Využívá četných (i nepřímých) citací z děl. Podává podrobné interpretační rozborů. Vedle sebe klade Starý zákon, Homéra, Virginii Wolfovou...E. Auerbach vychází při interpretaci z díla samotného. Jde cestou „zpět od textu k dílu“. *Mimesis* E. Auerbacha je knihou o literárním vystižení skutečnosti v evropské kultuře. E. Auerbach srovnává rozdílná pojetí reality a jejich následné prezentace v dílech různých epoch a různých kultur. Využívá příkladů, jimiž pak prokazuje odlišnou filozofii zkoumaných diskursů. Jako první vedle sebe staví dvě epická díla z období antiky : zmíněný homérský epos a Starý zákon.

¹³⁷ Horák, P.: *Paul Ricoeur – nekrolog*. In: *Filozofický časopis, Filozofický ústav AV ČR, Praha 2005, ročník 53, číslo 3/2005, str.481.*

¹³⁸ Auerbach, E.: *Mimesis*. Praha, Mladá fronta 1998, str.9-11.

Hovoří-li o interpretaci J. Derrida, pak v tom smyslu, že „každá interpretace, a dokonce každé použití znaku jakoby předkládá návrh, jak nahradit a tím i určit chybějící centrální smysl textu. Protože ale centrální smysl chybí, není vlastně interpretace *nalézáním* (neboť předpokladem nálezu je přítomnost hledaného), nýbrž *vynalézáním*, tzn. je přídatkem, doplněním textu. Přídavek ovšem nemůže být trvalý, neboť nemůže být textem (objektivně) vykázan, a nemá v něm proto trvalé místo: následkem toho je *volný*.“¹³⁹

Pohled na interpretaci nikoli jako na způsob výkladu textu, ale na pojem povýšený na princip podává S. Hubík. Interpretaci vidí jako princip. Říká, že vzniká zvláštní řečová situace - i v případě diskusí filozofických - kdy se principů řečové situace nemůže zmocnit žádný ze zúčastněných tvůrců řečových aktů, a kdy pravdivé, platné či definitivní není v komunikační/diskursivní kompetenci jednoho ze zúčastněných subjektů, nýbrž zůstává trvale *mezi* účastníky čili subjekty diskuse. Dle něj za rozpoznání této diskursivní situace vděčíme diskursu postmodernismu - zejména těm tezím, které se týkají interznakového či intertextového charakteru řeči. Princip v diskusi o postmodernismu a princip v diskursu postmodernismu ustupují *interpretaci*, která zůstává *inter-*pretací trvale. *Princip* je nahrazen *interpretací*. Princip je nahrazován tím, co se v řeči či v textu děje *mezi* a toto *mezi* není *výsledkem*, nýbrž *děním*. Interpretace dle něj tedy získává ontologický status a přebírá funkce principů.

¹³⁹ Frank, M.: *Co je neostrukturalismus? Praha, Pastelka 2000, str.68.*

3.4. Metafora

„...od chvíle, kdy metafora řeč tvůrčím způsobem reorganizuje, zkušenost se rozevřívá, jsme pozváni číst nově, novými metodami řeči.“¹⁴⁰ Paul Ricoeur se systematicky zabýval metaforou, jak jejím původem tak i smyslem. Klasifikoval metaforu na základě jejího vztahu k času (viz. *Čas a vyprávění*). Dodejme, že Ricoeurovo dílo o metafoře *La métaphore vive*¹⁴¹ z roku 1975, nebylo dosud přeloženo do češtiny. Místo toho zde vycházíme z díla *Myslet a věřit*, které je jakýmsi souhrnem Ricoeurovy filozofie.

Jazyk postmoderní filozofie je konstruován právě z metaforických výrazů. „Jedním ze znaků nejen postmoderního myšlení je posun v přijímání obecně platných kritérií kladených na formulační přesnost vyjádření, a to nejen v oblasti umění, ale i v oblasti vědy. Mám na mysli často zmiňovaný pohyb od pojmu k metafoře.“¹⁴² V této souvislosti se hovoří o rozbití tradiční metafyziky, např. z děl Friedricha Nietzscheho, Sigmunda Freuda, Martina Heideggera, atd. I Jacques Derrida „reflektuje svým filosofickým dílem stav značného rozvolnění pojmoslovného a terminologického aparátu v jazyce tradiční vědy a s tím spojené narušení stávajících metafyzických struktur.“¹⁴³ Tato destrukce evokuje otázku „konce metafyziky“, konce filozofie. Právě i Jacques Derrida věnuje značnou pozornost pojmu metafora souvisejícímu s jeho dekonstrukcí.

Metafora je tedy základ posunu formulačních kritérií v pojmenování skutečnosti. Metafora tu ale není protikladem pojmu. Sama má být pojmem. Pojem je potom i zdrojem pro metaforické vyjádření. Metafora v sobě nese proměnu vnímání světa. „...život metafory, s nímž je spojen termín postmoderna, nakonec zvýrazňuje právě okamžik proměny světa v našem vnímání...“¹⁴⁴ Pro postmoderna je důležitá hlavně funkce metafory, to, že zprostředkovává „znovuformulování“ světa. Jacques Derrida¹⁴⁵ vymezuje i okamžik, kdy je metafora jako přenesení významu, zaměněna za metonymii (metonymičnost) - čili přejmenování. Již nejde tedy o ono „znovuformulování“ skutečnosti ale o záměnu. Například součástí postmoderní metaforiky u Gillesse Deleuze byla metafora

¹⁴⁰ Ricoeur, P.: *Myslet a věřit*. Praha, Kalich 2000, str.112.

¹⁴¹ Ricoeur, P.: *La métaphore vive*. Paris, Éditions du Seuil 1975.

¹⁴² Fic, I.: „Pojem „událost“ a postmoderna.“ In: *Postmodernismus v umění a literatuře*. Plzeň, Pro libris 2003, str.23.

¹⁴³ *Taméž*, str.23.

¹⁴⁴ *Taméž*, str.24.

¹⁴⁵ Derrida, J.: *Bílá mytologie*. In: *Derrida, J.: Texty k dekonstrukci*. Bratislava, Archa 1993, str.258-259.

oddenku. Oddenek jako divoký, komplikovaný a neuspořádaný systém podzemních i nadzemních kořínků, cibulek,...je protikladem rovného, přímého stromu s jedním nečleněným kořenem. Evropská kultura byla dosud budována podle modelu kořen - strom, s důrazem na základy, posloupnost genealogii, zatímco postmoderní kultura je oddenkovitá.

3.5. Michel Foucault: diskurs

Diskurs je „vše“. Obecně lze pod pojmem *diskurs* chápat každou řeč, řízenou specifickými pravidly argumentace, vybavenou specifickým systémem pojmů, artikulující vlastní řád racionality a orientovanou na vlastní oblast poznání. V kontextu postmoderní filozofie znamená diskurs především jakoukoliv organizovanou formu myšlení. Takové pojetí najdeme v pracích filozofů jazyka, kteří redukuje naše poznání na soubor jazykových výpovědí. Mimo jiné se o diskursu v postmoderní filozofii hovoří i v souvislosti s „vrůstáním“ do společnosti a kultury, přičemž se nevyhneme „určujícím vlivu vládnoucího řádu *diskursu*“.¹⁴⁶

Nejradikálnějším zastáncem tohoto pojmu je M. Foucault. Problematice diskursu věnuje značnou část pozornosti. Nastíháme nyní jeho pojetí. Nejprve však musíme podotknout, že M. Foucault rozlišuje pojmy „jazyk“ a „diskurs“ (*discours*). „Jazyk sám sebe rozpoznává jako svět; „diskurs“ naproti tomu vidí sebe sama jako znázorňující svět. Jedinou funkcí diskursu je být průhledných zachycením věcí a myšlenek, které stojí mimo ni.“¹⁴⁷ Diskurs se nachází v řádu zákonů. Svoji moc projeví jen a jen námi, nabývá ji prostřednictvím nás. V podstatě ale zažíváme zneklidnění, „zneklidnění vzhledem k tomu, co je to diskurs ve své hmotné skutečnosti pronesené nebo napsané věci,“¹⁴⁸ ... každá společnost produkuje diskurs, který ovšem současně kontroluje, organizuje, vybírá, ve společnosti fungují procedury tzv. *vylučování* - z nichž nejnámější je *zákaz*. M. Foucault se ptá, co je tedy tak nebezpečného na tom, že se lidé vyjadřují a že se jejich diskursy do nekonečna množí? Kde se skrývá to nebezpečí? „Dobře se ví, že nemáme právo všechno říci, že nemůžeme mluvit o všem za jakýchkoli okolností, že konečně nemůže kdokoli mluvit o čemkoliv. Tabu předmětu, rituál okolnosti, privilegované nebo výhradní právo subjektu, který mluví: už tu máme hru tří typů zákazů,“¹⁴⁹ Zároveň však každý diskurs vykonává i kontrolu sám nad sebou.

Jak již bylo řečeno, po vzoru Nietzscheho *vůle k moci* přichází M. Foucault s *vůli k poznání*. „Co je pro Foucaulta stěžejní, je myšlenka, že diskurs přenáší a

¹⁴⁶ Frank, M.: *Co je neostrukturalismus?* Praha, Pastelka 2000, str.13.

¹⁴⁷ Grenz, S. J.: *Úvod do postmodernismu*. Praha, Návrat domů 1997, str.127.

¹⁴⁸ Foucault, M.: *Diskurs, autor, genealogie*. Praha, Svoboda 1994, str.8.

¹⁴⁹ Tamtéž, str.9.

produkuje moc a posiluje ji.“¹⁵⁰ Na základě toho přesněji definuje pojem diskurs. Diskurs zasazuje do vztahů moci. Diskurs je zprostředkování i generování moci. Moc je silná a efektivní v rovině poznání a vědění. Dává do vztahu tedy tři pojmy: poznání, moc, diskurs. „Poznání je pro svůj vztah k „diskursu“ nevyhnutelně spojeno s mocí. Poznání je tedy spjato s tím, co Foucault označuje jako „diskursivní tvoření“. Metody a instituce tvoří ta tvrzení o poznání, která daný systém moci shledává užitečnými. Diskurs je zdrojem existence jednotlivých předmětů, tím že je určuje, popisuje a definuje“¹⁵¹Moc poznání se projevuje v diskursu, kde se podílí na hledání pravdy. Tímto způsobem pak poznání vytváří realitu. „Diskurs může být navenek takovou nepatrností, jak je jen libo, nicméně zákazy, které ho postihují, zjevují velice brzo a velice rychle jeho vazbu na touhu a moc. Na tom není nic divného: protože diskurs - to nám ukázala psychoanalýza - není jednoduše tím, co zjevuje (nebo skrývá) touhu: je to také předmět touhy: a protože - historie nás o tom nepřestává poučovat - diskurs není pouze tím, čím se projevují boje nebo systémy nadvlády, ale i tím, pro co a čím se bojuje, je mocí, které se snažíme zmocnit.“¹⁵² Každé vtažení člověka do diskursu je již násilím. A jaké je Foucaultovo vidění problému: jazyk a vědění vzhledem k člověku? „Jazyk v podobě diskursu určité epistémy, jazyk jako archív výpovědních potencialit je jako živel, jako země, jako vzduch. Člověk je v něm, uvnitř. Ale ne jako operátor, spíše jako předmět manipulace - pakliže chce vědět. Vůle k vědění je tu předpokladem působení předpokladu komunikativního a priori.“¹⁵³ Člověk se nachází v zajetí *epistémy*, nahlíží na ní zevnitř, zároveň však nahlíží za její hranice. *Komunikativní a priori* je pak zprostředkováním mezi subjektem a světem, mezi lidmi. „Soustředění pozornosti na ono *mezi* je dovedeno k dokonalosti u Derridy.“¹⁵⁴

Diskurs je anonymní, nemá subjekt či autora v běžném slova smyslu, je typický pro určitou *epistémé* - prostupuje všemi jejími vědeckými, literárními, uměleckými a dalšími rovinami. Autoři nevystupují jako tvůrci, ale jako uživatelé diskursu. Při jeho popisu se nesnažíme najít nějaký jeho skrytý smysl nebo záměr.

¹⁵⁰ Hubík, S.: *K postmodernismu obratem k jazyku*. Boskovice, Albert 1994, str.80.

¹⁵¹ Grenz, S. J.: *Úvod do postmodernismu*. Praha, Návrat domů 1997, str.130.

¹⁵² Foucault, M.: *Diskurs, autor, genealogie*. Praha, Svoboda 1994, str.9.

¹⁵³ Hubík, S.: *K postmodernismu obratem k jazyku*. Boskovice, Albert 1994, str.89.

¹⁵⁴ *Taméž*, str.90.

Ale můžeme stanovit podmínky jeho existence, stanovit jeho meze, vztah k jiným diskursům či formy výpovědí, které zavrhuje a vylučuje. *Epistémé* znamená kulturní epochu vyznačovanou věděním, které je specifické jenom pro ni, nebo určitý soubor pravidel, jež předepisují autorům děl dané epochy předmět a styl jejich práce. U M. Foucaulta představuje *epistémé* epistemologické pole určité historické epochy. Toto epistemologické pole není stupněm vývoje poznání, ale je třeba jej považovat za podmínku, která umožňuje, aby se určité poznání objevilo v jisté podobě.

3.5.1. Komentář

Dle Michela Foucaulta není společnost, kde by neexistovala velká vyprávění, která se vykládají, opakují, obměňují. Jde o formule, texty, ritualizované celky diskursů, které už byly jednou řečeny a zůstávají uchovávané. Přinášejí nějaké tajemství nebo bohatství. Jsou to diskursy, které jsou donekonečna opakovány, řečové akty je znovu a znovu přebírají, a přebírat ještě budou. „Známe je v systému naší kultury: jsou to náboženské nebo právní texty a rovněž ty podivné texty, které, uvažujeme-li o jejich statutu, nazýváme „literárními“, a dále - do jisté míry - vědecké texty.“¹⁵⁵ Dochází k posunu, někdy až k vymizení, kdy první místo zaujme komentář a původní text přejde do pozadí. M. Foucault tento proces nazývá tzv. *denivelizací* mezi diskursy. „...jedno a totéž literární dílo může dát současně vzniknout velmi odlišným typům projevu: Odyssea jako prvotní text se opakuje současně v Bérardově překladu, v nesčetných textových explikacích, u Joyce v jeho *Odysseovi*.“¹⁵⁶ Posun mezi prvotním a druhotným dílem - to, co souhrnně nazývá komentář - hraje dvě role. Na jedné straně vytváří neomezené množství diskursů, hledání skrytého smyslu v prvotním textu. Na druhé straně chce komentář konečně vyslovit to, co bylo jen zakódováno v textu původním, „co bylo potichoučku vyjádřeno *tam*“¹⁵⁷. Jednak opakuje to, co již bylo řečeno, na

¹⁵⁵ Foucault, M.: *Diskurs, autor, genealogie*. Praha, Svoboda 1994, str.14.

¹⁵⁶ *Tamtéž*, str.15.

¹⁵⁷ *Tamtéž*, str.15.

druhé straně vyslovuje to, co řečeno ještě nebylo. Snaží se dovršit původní text.
„Nové nespočívá v tom, co je řečeno, nýbrž v události svého návratu.“¹⁵⁸

¹⁵⁸ *Tamtéž, str. 16.*

3.6. Paul Ricoeur : řeč

Ve svém díle *Myslet a věřit* popisuje P. Ricoeur svou architekturu díla *Čas a vyprávění*¹⁵⁹. Věnuje velkou část pozornosti i roli čtenáře. Čas a vyprávění se týká jednak konfigurace, „tedy narativních operací působících uvnitř řeči samé, kde se osnují zápletky jednání a osob“¹⁶⁰, a dále se týká refigurace, „tedy proměny živé zkušenosti účinkem příběhu“¹⁶¹. Konfigurace se potom odvíjí na poli tří diskurzů: běžná řeč, příběh, fikce. Ať jde o běžnou řeč, příběh nebo fikci, drží se Ricoeur, jak píše, „*uvnitř řeči*“. Až v poslední části díla se věnuje „nesmírně citlivému a převelmi sporému problému vyjití z řeči mimo ni a její schopnosti nově orientovat, nově strukturovat zkušenost, produkovat nový způsob pobytu ve světě“¹⁶². V třetím svazku tedy nabízí náhled na *řeč*: „...vztah mezi řečí a realitou, či jinak řečeno mezi zkušeností a světem, je dialektický: jakmile znak není věc, jakmile se nad ni pozdvihne, řeč začíná konstituovat sebe sama, ke zkušenosti se už vztahuje jen okrajově a stává se sama sobě mluveným univerzem. Odtud oprávněnost stanoviska lingvistů, kteří všechno extralingvistické ze svého pole vylučují a setrvávají na vymezeném terénu řeči;...“¹⁶³ Spolu s R. Barthesem potom říká, že řeč funguje na základě „oslavování sebe sama“. Tento moment nazývá *exilem*. Opakem exilu je moment, kdy je řeč „znovu vržena do světa“. Řeč se nejprve distancuje od světa a následně přichází čas pro projevení jejích refiguračních schopností (viz.výše). „To je moje hlavní teze, moje bitevní pole: řeč podle mne chce vyslovit svět, protože jej zprvu opustila; pouští se tak do znovudobývání reality, o kterou přišla, když její schopnost znamenat vítězně uzavřela významy do sebe a pro sebe.“¹⁶⁴ Z jeho obecné teze pak vyvozuje tezi další. Tímto způsobem funguje řeč vědecká, řeč literární (poetická) funguje „jemněji“, propast mezi řečí a realitou je tomto případě mnohem hlubší. Řeč této oblasti obsahuje prvek mýtu. Fabulace je uměle uspořádaný příběh. A právě tohle demonstruje jako moment konfigurace - moment exilu řeči, zatímco navrácení - moment navrácení k realitě - je momentem refigurace. Přidává i faktor čtenáře a

¹⁵⁹ Ricoeur, P.: *Čas a vyprávění. I, Zápletky a historické vyprávění. Praha, OIKOYMENH 2000. 319 s.*

Ricoeur, P.: *Čas a vyprávění. II, Konfigurace ve fiktivním vyprávění. Praha, OIKOYMENH 2002. 319 s.*

¹⁶⁰ Ricoeur, P.: *Myslet a věřit. Praha, Kalich 2000, str.113.*

¹⁶¹ *Tamtéž, str.113.*

¹⁶² *Tamtéž, str.113.*

¹⁶³ *Tamtéž, str.116.*

¹⁶⁴ *Tamtéž, str.116.*

času. Vychází z M. Heideggera, je přesvědčen, že existuje dvojí čtení času: kosmologické - čas světa, a psychologické - čas duše. Přičemž není možný pokus o sjednocení časů.

Dílo P. Ricoeura má charakter neustálého rozhovoru, dialogu s tradicí západní filozofie. Mezi hlavní „partnery“ jeho filozofických úvah patří Platón, Aristoteles, R. Descartes či I. Kant, E. Husserl a - jak už bylo zmíněno výše – M. Heidegger. Je přesvědčen, že dialog je možný. Pluralita podle něj není poslední realitou a nedorozumění není poslední možností rozhovoru.

4. Závěr

Tématem diplomové práce je postmoderní filozofie. Došlo k vymezení filozofických i jazykových aspektů. Obsáhla nejen oblast filozofickou ale i jazykovědnou a literární. Záměrem bylo představit aktuální tendence ve filozofii postmoderních filozofů a zároveň jen minimálně čerpat z filozofie J. - F. Lyotarda a W. Welsche. Již první kapitola s obecným vymezením naznačuje, v okruhu kterých autorů se bude práce především pohybovat. Práce sleduje vývoj pojmu postmoderna od jeho počátků, přičemž bylo charakterizováno období postmoderní i z pohledu dnešní doby. Byl ukázán přístup dnešní filozofie k otázce poznání a dobrání se pravdy. Náhled do postmoderny byl doplněn a zároveň uzavřen z pohledu sociologie. Jako by stejně v duchu základního principu plurality existovalo přesně tolik vymezení postmoderny, kolik autorů se k ní vyjadřuje. Ačkoli slovo postmoderna je dnes v módě - často slycháváme o postmoderní době, postmoderní společnosti, postmoderním umění, postmoderním životním stylu atd. - s výrazem „postmoderna“ se při čtení postmoderních autorů téměř nesetkáme. Prakticky totiž neexistuje autor, který by sám svojí filozofii takto označoval. Aby se podařilo dokreslit definici postmoderny, je využít i její interpretační rozměr v rámci architektury. Následně již zcela jasně vyplývá, že v rámci postmoderny není skutečnost uchopitelná z hlediska jednoty, ale mnohosti. Jediné, o čem nikdo nepochybuje, je, že postmoderna následuje po moderně. Díky zásadě plurality není možné se domnívat, že vymezení pojmů jako: člověk, věda, náboženství, demokracie atd. je v postmoderně možné pomocí jedné ucelené definice a bez respektování pluralitní povahy kontextů, v nichž existují. Lze proto jen k vybraným pojmům či tématům přinést pohledy jednotlivých autorů.

Kapitola o vědě v rámci filozofie naznačila moment, kdy postmoderní filozofie pokládá za jeden ze svých kořenů změny, které se udály v rámci vědy 20. století. V práci se tedy potvrzuje předpoklad, že věda je v soudobé postmoderní filozofii reflektována. Jednotícím elementem v podobě nejistoty jsou spojeny kapitoly o vědě, člověku a náboženství. Dalším takovým společným tématem je přístup k jazyku, který se objevuje již v části o vědě a náboženství, přičemž vrcholí na konci první části práce, která pojednává o komunikaci, médiích, politice, demokracii a dějinách. Dějiny zde představují moment, který dle J. - F.

Lyotarda překonává jednotnou formu moderního vědění, konstituovanou velkými meta-vyprávěními, z nichž novověkou Evropu determinovala tato tři: metapříběh o emancipaci lidstva (započatý osvícenstvím), o teleologii ducha v idealismu a o hermeneutice smyslu v historismu. Proto zde pro postmoderní filozofii platí spíše minimalistická definice, formulovaná J. - F. Lyotardem, podle které postmoderna znamená konečnou ztrátu důvěry v metanarativitu. Tím je uzavřena první část filozofických aspektů a práce navazuje částí jazykovou.

Postmoderna je zde představena jako „aréna souboje textů“. Směřování filozofie k obratu k jazyku přispělo nejen ke změně filozofického paradigmatu, ale také ke kulturní proměně dnešního světa. Představuje počátek nové epochy - postmoderny či postmodernismu. To však neznamená, že tento pojem nemůže zaniknout a tato epocha nebude překonána jako všechny předešlé. Může se stát i dočasně módním pojmem. Jak je patrné na příkladech jak filozofických tak literárních aspektů filozofie tohoto období, skutečnost je přehodnocována. K přehodnocování je používáno „nového“ jazyka. V jazykové rovině patří k podstatě postmoderny hra s významy, mnohoznačná nejasnost východisek, povinná nezávaznost a mnohost interpretací. I zde postmoderna zdůrazňuje pluralitu.

Přínos práce především je, že v duchu toho, co požaduje J. Derrida, zachází v podstatě s filozofickými texty do značné míry jako s texty literárními a zároveň byl dodržen cíl nahlížet na postmoderní filozofy jako na jazykovědce. Ústředními postavami zůstali J. Derrida, M. Foucault, P. Ricoeur, G. Deleuze a G. Vattimo, na kterých jak bylo již avizováno, práce ukázala nejen hlavní filozofické, ale i jazykové aspekty. Zachyceny byly individuální přístupy těchto filozofů k jazyku, jazykovědě i jednotící prvky jejich přístupu. Na základě komparativní metody byly uvedeny jejich pohledy na vybrané lingvistické kategorie. Zvýšenou pozornost v části jazykové potom práce věnuje především dvěma autorům: M. Foucaultovi a P. Ricoeurovi.

5. Seznam literatury

Monografie

- Auerbach, E.: Mimesis. Praha, Mladá fronta 1998.
- Barthes, R.: Světla komora. Praha, Fra 2005.
- Bauman, Z.: Tekutá modernita. Praha, Mladá fronta 2002.
- Bauman, Z.: Úvahy o postmoderní době. Praha, SLON 2002.
- Bělohradský, V.: Myslet zeleň světa. 1.vyd. Praha, Mladá fronta 1991.
- Blecha, I.: Filozofie. Olomouc, Nakladatelství Olomouc 1998.
- Borradori, G.: Filozofie v době teroru. Rozhovory s Jürgenem Habermasem a Jacquesem Derridou. Praha, Karolinum 2005.
- Canetti, E.: Masa a moc. Praha, Arcadia 1994.
- Deleuze, G.: Foucault. Praha, Herrman & synové 2003.
- Derrida, J.: Positionen: Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristova, Jean-Loius Houdebine, Guy Scarpetta. Wien, Böhlau 1986.
- Derrida, J.: Texty k dekonstrukci. Bratislava, Archa 1993.
- Derrida, J., Roudinesco, E.: Co přinese zítřek? Praha, Karolinum 2003.
- Engelmann, P.: Philosophien: Gespräche mit Michel Foucault,..... Wien, Böhlau 1985.
- Fajkus, B.: Filosofie a metodologie vědy. Praha, Academia 2005.
- Feynman, R.: O smyslu bytí. Praha, Aurora 2000.
- Finkelkraut, A.: Destrukce myšlení. Brno, Atlantis 1993.
- Foucault, M.: Slova a věci. Pravda, Bratislava 1987.
- Foucault, M.: Diskurs, autor, genealogie. Praha, Svoboda 1994.
- Foucault, M.: Archeologie vědění. Praha, Herrmann & synové 2002.
- Foucault, M.: Myšlení vnějšku. Praha, Herrmann & synové 2003.
- Fowles, J.: Mantis. Praha, Rybka Publisher 1999.
- Frank, M.: Co je neostrukturalismus? Praha, Pastelka 2000.
- Fukuyama, F.: Konec dějin a poslední člověk. Praha, Rybka Publishers 2002 .
- Giddens, A.: Důsledky modernity. Praha, Slon 2003.
- Grenz, S. J.: Úvod do postmodernismu. Praha, Návrat domů 1997.
- Hahn, S.: Derrida. Bratislava, Albert Marenčin - Vydavatelstvo PT 2005.
- Hubík, S.: K postmodernismu obratem k jazyku. Boskovice, Albert 1994.
- Lévi-Strauss, C.: Smutné tropy. Praha, Odeon 1966.
- Lorenz, K.: Odumírání lidskosti. Praha, Mladá fronta 1997.
- Lytard, J. - F.: O postmodernismu. Praha, Filozofický ústav AV ČR 1993.
- Lytard, J. - F.: Rozepře. Praha, Filosofia 1998.
- Ricoeur, P.: Čas a vyprávění. I, Zápletka a historické vyprávění. Praha, OIKOYMENH 2000.
- Ricoeur, P.: Čas a vyprávění. II, Konfigurace ve fiktivním vyprávění. Praha, OIKOYMENH 2002.
- Ricoeur, P.: Filosofie vůle. I, Fenomenologie svobody. Praha, OIKOYMENH 2001.
- Ricoeur, P.: Myslet a věřit. Praha, Kalich 2000.
- Slouková, D.: Sešity k dějinám filosofie. XII, Filosofie v postmoderní situaci. Část 1. Praha, Vysoká škola ekonomická 1998.
- Ševčík, O.: Problémy moderny a postmoderny. Praha, Vydavatelství ČVUT 1998.
- Wellmer, A.: K dialektice moderny a postmoderny - Kritika rozumu po Adornovi. Praha, Dauphin 2004.

Welsch, W.: Naše postmoderní moderna. Praha, Zvon 1994.
Welsch, W.: Postmoderna - Pluralita jako etická a politická hodnota. Praha, KLP 1993.

Sborníky

Metody a prostředky přesvědčování v masových médiích, Ostrava 13.-15.9.2005. Ostrava, Filozofická fakulta Ostravské univerzity 2005.
Postmodernismus v umění a literatuře. Plzeň, Pro libris 2003.
Sborník prací Filozofické fakulty Ostravské univerzity. Ostrava, Ostravská univerzita v Ostravě, Filozofická fakulta 2005.

Encyklopedie, slovníky

Craig, E.: Encyclopedia of Philosophy. London, Routledge 1998.
Dudák, V. a kol.: Encyklopedie světové architektury - od menhiru k dekonstruktivismu. Praha, Baset 2000.
Kol. autorů: Filosofický slovník. Olomouc, Nakladatelství Olomouc 1998.
Nida-Rümelin, J.: Slovník současných filosofů. Praha, Garamond 2001.

Časopisy

Filozofický časopis. Praha, FÚ AVČR 2005, roč. 53, 3/2005.
Filozofický časopis. Praha, FÚ AVČR 2006, roč. 54, 4/2006.
Filozofický časopis. Praha, FÚ AVČR 2006, roč. 54, 5/2006.
Filozofický časopis. Praha, FÚ AVČR 2006, roč. 54, 6/2006.
Reflex 45/2005.
Studia Theologica 7, č.3 [21]/2005.

www zdroje

<http://cs.wikipedia.org>
<http://glosy.info/texty/reklama-na-hloubku/>
http://profil.muni.cz/02_2000/americka_filosofie.html
<http://www.multiweb.cz/hawkmoon/feminism.htm>
<http://www.multiweb.cz/hawkmoon/postmodernizace.htm>
<http://www.prospect-magazine.co.uk/intellectuals/results.htm>