

ZÁPADOČESKÁ UNIVERZITA V PLZNI

FAKULTA FILOZOFICKÁ



**ZÁPADOČESKÁ
UNIVERZITA
V PLZNI**

DIPLOMOVÁ PRÁCE

POSTMODERNÍ FILOZOFIE A JEJÍ OSUD

Plzeň 2016

Bc. Dudláková Dagmar

ZÁPADOČESKÁ UNIVERZITA V PLZNI

FAKULTA FILOZOFICKÁ

KATEDRA FILOZOFIE

**Studijní program Evropská kulturní studia
Studijní obor Evropská kulturní studia**

Diplomová práce

POSTMODERNÍ FILOZOFIE A JEJÍ OSUD

Bc. Dudláková Dagmar

Vedoucí práce:

doc. PhDr. Nikolaj Demjančuk, CSc.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2016

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2016.....

Poděkování zde patří vedoucímu mé diplomové práce, kterým byl doc. PhDr. Nikolaj Demjančuk, CSc., za jeho vstřícnou ochotu, věnovaný čas a cenné rady.

OBSAH

1 ÚVOD	1
2. ÚVOD DO POSTMODERNISMU	2
2.1 Různé definice pojmu.....	2
2.2 Vznik a vývoj postmodernismu	6
2.3 Myšlení v postmodernismu.....	7
2.4 Pojem pravdy a „metapříběhu“	7
3 POSTMODERNA V DÍLE PETERA SLOTERDIJKA	10
3.1 Myšlení	11
3.2 Od kynismu k cynismu.....	13
3.3 Verze cynismu	14
3.4 Kynismus vs. cynismus	16
3.5 Moc (cynismus) vs. víra (kynismus).....	18
3.6 Kritika moderní vědy	19
3.7 Důsledky totalitní moci	19
4 MICHEL FOUCAULT	21
4.1 Život.....	21
4.2 Myšlení	22
4.3 Epistémé.....	25
4.4 Diskurs	26
4.5 Slova a věci	26
4.6 Diskurs autor genealogie.....	29
4.7 Archeologie vědění	31
5 Jean - Francois LYOTARD	34
5.1 O postmodernismu	34
5.2 Rozepře	35
5.3 „Post-“	37
5.4 Pluralita	38
5.5 Vědění	39
5.6 Vztah moderny a postmoderny	40

6. DALŠÍ PŘEDSTAVITELÉ POSTMODERNÍ FILOZOFIE.....	41
6.1 Rorty Richard McKoy (*1931)	41
6.2 Derrida Jacques (*1930).....	42
7 REFLEXE POSTMODERNY V DÍLE VÁCLAVA BĚLOHRADSKÉHO A MIROSLAVA PETŘÍČKA	44
7.1 Bělohradský Václav (*1944)	44
7.1.1 Filosofie	44
7.1.2 Problémy globalizace	45
7.1.3 Informační boom.....	48
7.1.4 Člověk bez skrupulí a politika	49
7.2 Petříček Miroslav (*1951)	54
7.2.1 Myšlení.....	54
7.2.2 Globální šachy	55
7.2.3 Filosofie reklamy	56
8 ZÁVĚR	58
9 RESUMÉ	60
10 LITERATURA.....	61

1. ÚVOD

Téma mé diplomové práce zní „Postmoderní filozofie a její osud“. Téma postmoderny jsem zvolila, protože se váže k době, ve které nyní žiji a dotýká se tak aktuálních otázek lidstva, civilizace, politiky, umění, kultury, ale také každého jednotlivého člověka jako lidské bytosti a tedy tím mě osobně. Myslím si, že jsem dokonce povinna porozumět postmoderní filozofii a postmoderním jevům, protože jsem jejich součástí v každodenním životě.

V první části práce představím různé definice pojmu postmodernismu, jeho vývoj, charakteristické myšlení a základní pojmy. Smyslem je uchopit pojem v co největší šíři, aby bylo možné dále pracovat s postmoderními autory.

Druhou část práce věnuji především interpretaci tří vybraných autorů postmoderny: Peterovi Sloterdijkovi, Michelovi Foucaultovi a Jean-Jacques Lyotardovi. Peter Sloterdijk nepíše klasicky a přímo o postmoderně, mým cílem však bude interpretovat jeho dílo „Kritika cynického rozumu“ tak, aby bylo zřejmé, že autor smýšlí postmoderně a věnuje se jak postmodernímu myšlení jako takovému, tak fázím, které mu předcházejí. U Michela Foucaulta představím jeho tři hlavní díla: „Slova a věci“, „Autor, diskurs, genealogie“ a „Archeologie vědění“. V jeho chci představit jeho obrat k filozofii jazyka. Zaobírá se pojmy jako pravda, moc a historie vědění. J. F. Lyotarda se pokusím představit jako autora, který se skutečně zabýval pojmem postmoderny jako takové a postmoderními jevy. Dále již jen ve stručnosti představím směřování dvou dalších dogmaticky známých postmoderních filozofů: Derridy a Rortyho.

Třetí a poslední část práce se bude obracet ke dvěma stále ještě působícím profesorům a filozofům: Václavu Bělohradskému a Miroslavu Petříčkovi. V této části budu čerpat z projektu, který jsem zpracovávala již v době tvorby diplomové práce, a který jsem tedy své diplomové práci přizpůsobila. Z děl autorů jsem vybrala aktuální jevy postmoderní doby tak, aby byl patrný jejich postoj k nim. Závěrečnou kapitolou se také prolíná v různých podkapitolách a větách téma momentální situace filozofie a jejího dalšího směřování. Možný osud postmoderní filozofie jsem se tedy pokusila zachytit na české filozofické scéně.

V práci jsem čerpala především ze sekundárních zdrojů, které jsem doplnila o elektronické zdroje ve formě online slovníků a audiovizuálních přednášek.

2. ÚVOD DO POSTMODERNISMU

2.1 Různé definice pojmu

Nejprve představím definice postmodernismu dle dostupných slovníků. Filozofický slovník postmodernismus interpretuje jako termín, který se pokoušel postihnout sociokulturní změny ve druhé polovině dvacátého století. „*Oproti postmoderní filozofii je pojem postmodernismu širší, starší a užívá se v řadě různých kontextů; obecně lze jeho zrod hledat v prohlubujícím se kulturní a specificky evropské civilizační krize, ve snaze diagnostikovat její příčiny, souhrnně pojmenovat skutečnosti, utvářející ráz myšlení, forem vědění a životních způsobů ovlivněných právě poznatkem změny a zkratkou vyjádřit vztah k moderně jako kolébce patologických rysů současnosti.*“¹

Slovník cizích slov definuje postmodernismus jako přístup ke světu a pojetí skutečnosti jako neredukovatelné plurality.²

Odborný antropologický slovník představuje tento pojem jako rozporné a protichůdné hnutí modernismu, které směřuje k novému, členitému pojetí kultury a poznání světa, které se začíná formovat počátkem 70. let dvacátého století, a to jak ve filozofii, vědě, literatuře a umění, tak i ve společenských institucích a v životní orientaci jednotlivců.³ Podle antropologického slovníku postmodernismus vychází ze společenské situace euroamerické civilizace a kultury západního světa padesátých let 20. století. Tím, že kultura západního světa, jež je postavena na anticko-křesťanských základech, nebyla ochotna akceptovat i jiné kultury, začala se pod tlakem nově vznikajících sil lidské svobody a tolerance postupně rozpadat.⁴

Současní teoretikové postmodernismu H. Bertens a J. Natoli v úvodu společného díla Encyklopedie postmodernismu píší, že znamením nového věku (myšleno postmodernismu) se stala léta šedesátá, která hlásala svobodu a osvobození od dusných konvencí a ortodoxií let padesátých.⁵

¹ BLECHA, Ivan a kolektiv. *Filozofický slovník*. FIN: Olomouc 1995, s. 322.

² ABZ.cz: *slovník cizích slov [online]*. 2005-2006 [cit. 20. 3. 2016]. Dostupné z: http://slovník-cizichslov.abz.cz/web.php/hledat?typ_hledani=prefix&cizi_slovo=postmodernismus.

³ Malina, J. a kol.: *Antropologický slovník / Přírodovědecká fakulta [online]*. 2009 [cit. 20. 3. 2016]. Dostupné z: <http://is.muni.cz/do/1431/UAntrBiol/el/antropos/slovník.html> 3

⁴ Tamtéž.

⁵ BERTENS, H., NATOLI, J., *Encyklopedie Postmodernismu*. Barrister & Principal, Brno 2005, s. 7.

Dle Encyklopedie estetiky zpopularizoval pojem postmodernismus Ihab Hassan, který jej použil k charakteristice nových trendů v literatuře v šedesátých letech dvacátého století. Spisovatelé v reakci na dílo Jamese Jouceho a Samuela Backetta začali psát romány plné slovník klíčků, textů, které promlouvají současně vícero jazyky a stylistických her. Objektivita románu již neexistovala, každý si jej mohl vyložit po svém.⁶ Dále se postmodernismus projevoval v architektuře a její postupné pluralizaci. Pojem Postmodernismus se poté rychle ustálil ve sféře sociologie, politiky a jiných disciplínách, jako termín, který tvoří alternativu dosavadní struktury, a to nejen v umění ale také ve velkém procesu života, do kterého je umění zasazeno.⁷

V předmluvě knihy „Cesty z postmodernismu“ se Michael Hauser věnuje stručnému vývoji postmodernismu. Dle jeho pohledu se na počátku sedmdesátých let odehrála změna v myšlení, kterou zaznamenal Jean-Francois Lyotard. Ten však o ní nepsal v nějakém euforickém duchu, považoval ji bez nějakých emotivních přívlastků za změnu situace. Lyotard se pozastavuje nad tím, zda je možné nadále udržet trvání moderního projektu. „*Lyotard tvrdí, že idea univerzální emancipace a všechny emancipační příběhy devatenáctého i dvacátého století ztratily svou věrohodnost. Nejedná se však o výpověď chápanou jako výraz jednoho z mnoha postojů, nýbrž o pokus určit vztah společnosti k myšlence univerzální emancipace a jejího příběhu. Mezi tyto příběhy Lyotard zařadil nejen komunistický projekt jiné společnosti, ale i parlamentní a ekonomický liberalismus.*“⁸

Stanley J. Grenz se v „Úvodu do postmodernismu“ věnuje také pojmu samotného filozofického postmodernismu. Ten se dle Grenze vyvinul ze strukturalismu a pozdějšího poststrukturalismu. Strukturalisté považovali jazyk za výtvar společnosti, ve kterém se lidé snaží zachytit významové struktury v textech. Literatura tak pomáhá člověku uspořádat a uchopit skutečnosti, které každodenně prožívá. Strukturalisté také věřili ve společnou strukturu společnosti a kultury, která je neměnná. Poststrukturalisté toto dogma odmítají a míní, že text sám o sobě význam nemá, ten mu dává až samotný čtenář. Tedy text má toliko výkladů, kolik má čtenářů. Postmoderní filozofové na toho dle Grenze navazují tím, že uplatňují tento princip na svět jako takový. Každý člověk tak nejen že rozumí jinak textu, ale rozumí jinak i světu a všem skutečnostem kolem něj. Pro postmoderní filozofii tedy neexistuje žádný jednotný výklad světa, skutečnosti, ani teorie.⁹

⁶ ENCYCLOPEDIA OF AESTHETICS Volume 4, Oxford University Press, New York 1998, s. 58.

⁷ Tamtéž s. 60.

⁸ HAUSER, M. *Cesty z postmodernismu*, FOLOZOFIA, Praha 2012, s.11.

⁹ GRENZ, S.J. *Úvod do postmodernismu*, Návrat domů, Praha 1997, s.15.

2.2 Vznik a vývoj postmodernismu

Pojem „postmodernismus“ jak tvrdí Stanislav Hubík ve svém díle „Postmoderní kultura-úvod do problematiky“, vznikl z kulturní a civilizační krize. Zároveň nastala reforma společnosti a do popředí se dostaly informační technologie... Vznik informatiky je úzce spjat s rozvojem postindustrialismu a planetarismu. Všechny tyto události a změny se zároveň odehrávají uvnitř i vně naší kultury. Nemůžeme zároveň postmodernismus přísně označit pouze jako kritiku moderny. Postmodernismus se vyhýbá stanovování definic a ověřování jednotných pravd. To hlavní, co patří do zkoumaného pole postmodernismus je naopak to, jaké následky taková univerzální nadvláda rozumu přinesla. Postmoderna nahlíží na rozum a racionalitu s určitou dávkou cynismu. Tzv. vývoj samotného postmodernismu můžeme rozdělit do tří fází, které jsou děleny především dle stěžejních autorů Panwitz, Toynbeena a Lyotarda.¹⁰

Počátek první fáze klade Hubík do roku 1917. V tomto roce vychází publikace německého filozofa Rudolfa Panwitz „Die Krisis der eropaischen kultur.“ V tomto díle se poprvé objevuje pojem postmoderní, a to ve spojení postmoderní člověk, který je „*sportovně zakalený, rozumný a sebevědomí, vojensky vydrežírovaný a nábožensky připravený jedinec, jako opancéřovaný měkkýš, který lavíruje mezi barbarem a dekadentem, zrozen z porodního víru dekadent-ní revoluce evropského nihilismu.*“¹¹

Druhá fáze dle Hubíka začíná roku 1947. V tomto roce vyšlo na světlo světa dílo britského historika Arnolda Toynbeena „Study of History“. Posléze vychází také Lyotardovo dílo „La condition postmo-derne, Rapport sur le savoir“. Toynbeen ve svém díle uvažuje o konci dominance západního světa a industrialismu. Autor zde také představuje myšlenku, že žádná kultura již nebude dominantní, ale všechny si budou rovnocenné a nastane mezi nimi mísení. Lyotard zase ve své knize představuje problém vědění a jeho legitimacy. Tímto nastává obrat v pojetí vědy i filozofie. Odlišuje postmoderní jako konec velkých příběhů. Lyotardově dílu se budu ještě v práci podrobněji věnovat.

Nakonec třetí fázi Hubík nalézá po roce 1979. Od této doby pojem postmodernismus stává propíraným tématem jak na akademické půdě, tak ve veřejném životě v různé škále oborů.¹²

¹⁰ HUBÍK, Stanislav. *Postmoderní kultura – úvod do problematiky*, s. 9.

¹¹ HUBÍK, Stanislav. *Postmoderní kultura - úvod do problematiky*, s. 4.

¹² Tamtéž, s.

2.3 Myšlení v postmodernismu

Grenz uvádí, že osvícenství, které vyvstalo po třicetileté válce, považovalo jednotlivce za pupek světa. Předpoklad k takovému myšlení položil Descartes tím, že určil myslící „já“ za to jediné, o čem nelze pochybovat. Díky tomu nebylo potřeba ono „já“ zkoumat, to bylo dané. Vznikla éra racionálního jedince, který musí rozluštit záhady světa.

Moderní myšlení, které bylo charakteristické pro 19. a část 20. století se vyznačovalo neoblomnou vírou v racionalitu a pokrok. Poté však nastala doba, kdy se tato důvěra začala vytrácet. Jistě se na tom přičinily různé společenské aspekty a události. Grenz také datuje útok na modernismus od doby útoků Nietzscheho.¹³

„Postmoderní myšlení již nepřijímá osvícenecké přesvědčení, že poznání je objektivní. Poznání nemůže být pouze objektivní, říkají postmodernisté, protože svět není mechanistický, ale spíše historický, vztahový a osobní. Svět není jednoduše objektivní skutečností, která existuje a čeká na své objevení a poznání; skutečnost je relativní, neurčitá a spojená v účast všech.“¹⁴

Stanislav Stark ve svém díle „Filozofie člověka v historickém kontextu“ poukazuje na skutečnost, že na počátku 21. století lidé začali ztrácet neoblomnou víru v rozum a na pomyslném pódiu vlády se tak iracionalismus vystřídal racionalitu. S postmodernitou počínají pochybnosti. Je zpochybňován jak jednotný výklad dějin, tak chápání společnosti jako jednotného celku. Postmodernismus se obrací od rozumu a přírody k člověku, který soustředí svoji pozornost na sebe, své vnitřní i vnější potřeby. Soustředuje se na možnosti svého vlastního vědění a uchopení světa.¹⁵

2.4 Pojem pravdy a „metapříběhu“

Je již zřejmé, že není možné přesné určení obsahu slova „postmodernismus“. Existují však jakési shody mezi vědeckou a filozofickou obcí. Postmodernismem končí éra snahy o univerzální pohled na svět a na řadu přichází respekt k pluralitnímu principu jedinečnosti věcí a jevů. Zároveň postmodernismus nevěří v následující nutný pokrok. Svět není vnímán jako spějící k lepším zítřkům. „Lidé postmoderní generace jsou také přesvědčeni, že život na zemi je křehký. Domnívají se, že osvícenský model dobývání přírody lidmi, jehož vznik sahá k Francisu Baconovi, musí rychle ustoupit novému postoji spolupráce se zemí. Jsou toho

¹³ GRENZ, S. *Úvod do postmodernismu*, s. 15-16.

¹⁴ Tamtéž, s.17.

¹⁵ STARK, Stanislav. *Filozofie člověka v historickém kontextu*, s. 128.

názoru, že přežití lidstva je teď v sázce.“¹⁶ Lidé již nepovažují za nejdůležitější rozum a logiku, ale hledí za jejich hranice- k intuici a jinému druhu poznání. Postmoderní holismus se vyznačuje skloubením všech složek osobního života člověka – citové, intuitivní i poznávací.

Mezi postmoderní jevy patří také uchopení pojmu „pravda“. Grenz píše: „*Moderní pojetí spojovalo pravdu s rozumností a za jediného soudce správného názoru považovalo rozum a logickou argumentaci. Lidé postmoderní doby pojem všeobecně platné pravdy zjištěné a dokázané rozumovým úsilím zpochybňují. Nejsou ochotni dovolit lidskému intelektu, aby sloužil jako jediné měřítko toho, čemu bychom měli věřit.*“¹⁷ Pravda je zkrátka chápána dále již na základě společenství. Vše, co vnímáme jako pravdivé, se vztahuje na určité společenství, ve kterém se nacházíme a jehož jsem součástí. Postmoderní vnímání pravdy postupuje ještě dále a radikálněji. Nakonec žádná pravda, která by byla objektivní a univerzální neexistuje a vše je tedy závislé pouze od společenství. Postmoderní lidé si uvědomují, že existence mnoha společenství podmiňuje také existenci mnoha pravd. Toto vědomí dává vzniknout radikálnímu typu relativismu a pluralismu. Postmoderní relativismus a pluralismus vychází z toho, že každé společenství má svůj vlastní jazyk, zvyky, názory a hodnoty. Názory jsou tedy považovány za pravdivé v kontextu společenství, která se k nim hlásí.¹⁸

Stanley Grenz považoval postmodernismus také za konec „metapříběhů“. Ve dvacátém století se antropologové začali věnovat problematice mýtů. Čím dále více objevovali jejich vliv na společenství. Systémy mýtů v podstatě udržoval ve společenstvích zvyky, vztahy a jedinečnou kulturní složku. Mýty měly sílu, která se neopírala o žádné důkazy, a přesto měly tu sílu dát společenství legitimitu. Moderní dobá pokračovala v metapříběhu tím, že stvořila mýtus o technickém pokroku a hospodářském rozvoji, které nám zajistí lepší život na Zemi.

„*Postmoderní vnímání světa znamená konec odvolávání se na jakýkoli ústřední mýtus jako zdroj legitimacy. Nejenže všechny panující mistrovské příběhy pozbyly svou věrohodnost, ale nyní už není věrohodná ani existence hlavního příběhu. Nejenže jsme si začali uvědomovat pluralitu protichůdných příběhů přinášejících legitimitu, ale dostali jsme se přímo do doby, kdy zaniká metapříběh.*“¹⁹

Vnímat svět postmoderně obnáší oproštění se od vnímání mýtů a jiných příběhů jako legitimních zdrojů. „*Postmoderní éra je období, kdy je všechno „zbavováno legitimacy“.*“

¹⁶ GRENZ, S. *Úvod do postmodernismu*. s. 22.

¹⁷ Tamtéž.

¹⁸ GRENZ, S. *Úvod do postmodernismu*, s. 20 – 23.

¹⁹ Tamtéž.

Postmoderní postoj tedy vyžaduje útok na všechno, co by si dělalo nárok na všeobecnou platnost- v podstatě požaduje válku proti totalitě.“²⁰

²⁰ Tamtéž.

3 POSTMODERNA V DÍLE PETERA SLOTERDIJKA

3.1 Myšlení

Peter Sloterdijk je německým filozofem a esejistou. Patří také k nejvýznamnějším reprezentantům postmoderní filozofie. Hlavním tématem jeho filozofie je poznání tragických důsledků vývoje evropského dějinného pohybu. Dějinný pohyb pro něj představuje civilizační proces, jehož počátky můžeme sledovat v novověkém vystupňování možností evropské kultury. Z tohoto civilizačního procesu se stává tragická heteromobilita, která vrhá člověka do lidské schopnosti přesahujícího prostředí technopolitického komplexu závěrečné fáze moderny, do nereálného zhotovitelného světa, do děsivé doby období epilogu, prosyceného možnostmi tragédií a ochraňované před nastolením celosvětové hysterie pouze omračující mediální hyperpolitikou.²¹ „*Pro analýzu tohoto civilizačního procesu, identickou s rozborem stavu evropské kultury, volí Sloterdijk metodu kynické, nezaměnitelné ironické skepse, jejíž optikou přenáší velké ideální konstrukce z duchovních dějin Evropy na scénu soudobé reality a hledá kořeny megalomanství a psychopatologičnosti filozofických, církevních a politických funkcionalizací člověka a skutečnosti, k níž dochází v zájmu moderního mocenského myšlení. Postmoderna je důsledkem tohoto apokalyptického stavu, nemůže však být jeho řešením; jejím cílem je zpomalení, demobilizace moderny.*“²² V dřívějších pracích se Sloterdijk věnoval také evropské mobilizační pohyblivosti a neustávající revolučnosti zkázonosných tendencí. Zásadní roli má v jeho díle postmoderní kynismus, nezaměnitelný s tím mravním. Na rozdíl od mravního tento druh kynismu disponuje filozoficko-poznávacím postavením, jehož smyslem je pochopení sebelikvidačního dynamismu moderny. Takový kynismus se snaží dopracovat k duševní nezúčastněnosti na megalopatii představitelů mocenských struktur, a pokouší se o samostatnost a odstup, který mu jediný dále umožní zachování vlastní existence. Postmoderna je dle Sloterdijka obdobím epilogu: lidstvu, skutečně trpícím myšlenému společenství, se otevírá možnost pouze autentické mystiky sloučení s existencí po konci dějin. V 90. letech 20. století navrhoval Peter Sloterdijk ve svých dílech různé možnosti kulturní léčby; jeho práce z tohoto období mají charakter programových

²¹ BLECHA, Ivan a kolektiv. *Filosofický slovník*, Nakladatelství Olomouc, Olomouc 1995, s. 371

²² Tamtéž.

prohlášení a Peter Sloterdijk v nich popisuje svou pozitivní představu filosofie dějin a politické filosofie.²³

3.2 Od kynismu k cynismu

Jak uvádí Peter Sloterdijk v knize *Kritika cynického rozumu*, nespokojenost v kultuře se nyní jeví jako všeobjímající, rozptýlený cynismus. Klasická a tradiční kritika ideologií není schopna tento cynismus objasnit a postavit se proti němu. Moderní cynismus se k nám dostavuje jako stav lidského vědomí, které následuje po prozření z nějaké ideologie a její interpretaci. V cynismu tak nachází svůj původ zklamání z kritiky ideologií. Kritika ideologie zůstává důvěryhodnější než vědomí, které se jí snažilo porozumět. Běžně určené pořadí forem falešného vědomí- lež, omyl a ideologie není úplné a musíme jej doplnit ještě o čtvrtou složku-cynismus. Soustředit se na cynismus tak znamená, pokoušet se zkoumat kritiku ideologií zcela jedinečným způsobem. Není v souladu s užíváním jazyka označovat cynismus za univerzalitu. „*To porušuje jazykový úzus, označovat cynismus jako univerzální a rozptýlený fenomén; ve všeobecné představě není cynismus rozptýlený, nýbrž nápadný, není univerzální, nýbrž scestný a vysoce individuální.*“²⁴ Cynismus bývá nerozptýlený, ale přesto nápadný, a stává se jedinečnou vlastností jednotlivce. Jak uvádí Peter Sloterdijk, v antickém Řecku byly kynikové paličatí podivíni, kteří se zaobírali kritikou tehdejších mravů, a pokoušeli se tím o provokaci společnost. Diogenes je považován za praotce tohoto typu kynika. Kynik byl brán za pozorovatele, který si udržuje určitou vzdálenost od kritizované skutečnosti. Je chápán jako trefný a zlý samotář, který o druhé lidi nemá zájem, nepotřebuje je a oni ho na oplátku nemají rádi. Důvodem neoblíbenosti není jen jeho samotářství, ale také fakt, že se do každého „strefuje“ a pokouší se ostatní pozorované zranit a zkoumat jejich slabosti. Můžeme tedy Diogenese považovat za nejstarší výraz plebejské inteligence. V novověku se naskytly příznivé podmínky pro výskyt cynismu ve městech, a také ve dvorské společnosti. Pro oba typy kultury je charakteristický zlý realismus- lidé se naučili potají usmívat zcela nemravnému jednání. Mnoho lidí si uvědomovalo v obou společenských kruzích rozdíl mezi morálními pravidly a skutečnými životními návyky lidí. Jak říká Sloterdijk, „*Tady i tam se v kosmopolitních inteligentních hlavách akumuluje sofistickované vědění, které se elegantně pohybuje mezi nahými skutečnostmi a konvenčními fasádami.*“²⁵ Jak uvádí Peter Sloterdijk, v novověku již

²³ Tamtéž.

²⁴ Sloterdijk, P., *Kritik der zynischen Vernunft Erster Band*, s. 34.

²⁵ Tamtéž, s. 35.

existuje rozšířené mínění, že všeobecná pravidla určující život ve společnosti jsou dodržována jen lidmi nevědomými, disponujícími nižší inteligencí, zkrátka hloupými. Naopak lidé inteligentní a mazaní chápou skutečný stav věcí a vidí mírné odchylky a rozpory v zákonech, a proto se těmto pravidlům usmívají. Sloterdijk toto ještě upravuje: „*Přesněji: jsou to ti mocní, kteří se tak usmívají, zatímco kyničtí plebejci nechávají slyšet satirický smích.*“²⁶ Jak uvádí Peter Sloterdijk v knize *Kritika cynického rozumu*, na poli cynismu existují dva protipóly, například podnikatelé bez skrupulí a lidé, kteří odmítají společenské uspořádání, již mohli dostat i níže sociálně postavení členové společnosti a vzdělání již nepatřilo těm nejbohatším, začaly se protipóly vymazávat. V současnosti je člověk cynický běžně se vyskytující průměrný typ. Není osamocen ve svém cynismu, ale na druhé straně je to osamělý a zapšklý člověk. Takový typ člověka vybudovala průmyslová civilizace. Sloterdijk zároveň tvrdí: „*Tlak k individualizaci v moderním městě a v mediálním klimatu ustoupil. Takže moderní cynik – jak on, především od I. světové války, v Německu masově existuje – už není žádný outsider.*“²⁷ Dle Sloterdijka již osamělost cyniků ustupuje tím směrem, že se vzájemně vyhledávají a tvoří společnost cyniků, jejíž neznalost vytváří ornou půdu pro další cynismus...²⁸ Sloterdijk uvádí, že současný cynik je členem společnosti, přesto má však asociální rysy. Cynik ztrácí iluze, ale nemá nad tím kontrolu, tato ztráta se děje v rovině nevědomí. Aniž by o tom sám rozhodoval, nepovažuje v současnosti žijící cynik svůj život za něco, co by mělo jakoukoli souvislost se zlem, nýbrž jako na realistický způsob nahlížení na skutečnost, který je vlastní i ostatním lidem. Pro většinu cyniků je toto znamení uvědomění si, že svět funguje jinak, než jsme si vysnili a pokud takto prozřeme, vymaňujeme se tím z naivismu a hlouposti.²⁹ „*Jedná se o postoj lidí, kteří mají jasno, že časy naivity jsou pryč.*“³⁰ Sloterdijk popisuje současného cynika jako melancholického jedince, který však dokáže projevy své „nemoci“ ovládat natolik, aby byl neustále schopen pracovního úkonu. Schopnost pracovat plnit si své každodenní povinnosti bez ohledu na stav okolních či vnitřních událostí považuje Sloterdijk na cynikovi za nejpodstatnější. Cynici se tak v dnešní době vyskytují i na nejvyšších instancích, jakými je parlament, univerzita, manažerský post... Tím se zahořklost a cynismus rozšiřuje všude a odevšad. Určitá zahořklost ovlivňuje práci v různých odvětvích. Moderní cynikové jsou natolik inteligentní, že si uvědomují, jak vše spěje k Ničemu. Jejich duševní potenciál je natolik přizpůsobivý, že si vybuduje trvalou pochybnost o sobě samém jako faktor nutný k přežití. Sloterdijk tvrdí, že cynik se cítí být obětí. Sam působí odolně, avšak v nitru pláče a trpí. V této touze se ukrývá

²⁶ Sloterdijk, P., *Kritik der zynischen Vernunft Erster Band*, s.35.

²⁷ Tamtéž. S. 36.

²⁸ Tamtéž.

²⁹ Tamtéž.

³⁰ Tamtéž.

smutek po ztracené nevinnosti a smutek po lepším vědění, přičemž tyto druhy smutku jsou namířeny proti všemu jednání a práci. Peter Sloterdijk využívá pojem „osvícené falešné vědomí“, právě toto vědomí cynik vlastní a přitom cítí, že nevlastní nic. Jak říká Sloterdijk, „*Logicky se jedná o paradox, neboť jak by mohlo a smělo osvícené vědomí být zároveň falešné? Přesně o to tady jde.*“³¹ Jak uvádí Peter Sloterdijk v knize *Kritika cynického rozumu, jednání, které není v souladu s lepším vědění, je v současnosti celosvětový vztah překonávající vzdálenosti. Tento vztah je převzat bez iluzí z moci věcí. Člověk začíná brát za vlastní a pravdivé to, co se v logice jeví nelogické a v literatuře jako žert. Jak uvádí Sloterdijk, můžeme si zvolit jen jednu ze dvou variant: na počátcích věrně závislý pesimismus nebo radostnou absenci respektu při pokračování původních úkolů. Důvěru v osvícenství můžeme nalézt jen v nedůvěře.*³² „*Bez sarkasmu se nemůže žádný zdravý vztah dnešního osvícenství přidat ke svým vlastním dějinám. My máme jen volbu mezi tím vůči počátkům loajálně zavázaným pesimismem, který připomíná dekadenci, a radostnou neúctou při pokračování původních úkolů. – Jak věci leží, existuje důvěra v osvícenství jen v nedůvěře.*“³³

3.3 Verze cynismu

Sloterdijk tvrdí, že pojem cynismus má tendence se rozšiřovat do všech sfér lidského života. Člověk se snaží vnímat a uchopit cynismus a během tohoto procesu zjišťuje, že jsme již v jeho područí... „*Cynismus patří k těm, kterým se dá malý prst a kteří si vezmou celou ruku. Na začátku by člověk chtěl, když se stal zvědavým, »vidět, co je na řadě« , a je u toho, člověk si toho všimne příliš pozdě – narazil na zkušenost, která nám mění úhel pohledu. Chceme vzít cynismus na vědomí a zjišťujeme přitom, že on nás už dávno vzal pod svoji vládu.*“³⁴

Abychom mohli správně pochopit onen princip cynismu a celého jeho vlivu na dějiny Evropy, objasňuje nám Sloterdijk v *Kritice cynického rozumu* všechny možnosti, jak se tomuto pojmu dá porozumět:

První verze pochopení pojmu cynismus zní- „osvícené falešné vědomí“- Základ takového pojetí spočívá v paradoxu, jedná se o nespokojenost v dnešním světě. Jedná se zde o naše nenaplněná očekávání, zklamání nad během světa, nad výhrou bláznovství nad rozumem.

³¹ Tamtéž, s. 38

³² Tamtéž, s. 39

³³ Tamtéž, s. 39

³⁴ Sloterdijk, P., *Kritik der zynischen Vernunft Zweiter Band*, s. 399

Sloterdijk upozorňuje, že klasickým rysem takového druhu cynismu je rozdíl v tom, jak jednáme a jak víme, že bychom jednat měli. Jsme ovládnáni pudem sebezáchovy a jsme tím neustále nuceni dělat věci, kterými popíráme samy sebe a naše morální hodnoty.

Druhá verze Sloterdijkova cynismu má historický rozměr. Uchopení cynismu je tak závislé na historické etapě, ve které se objevuje. Sloterdijk často poukazuje na odlišnosti antického kynismu a moderního cynismu. V antice byl kynismus pojímán jako vzpoura, odpor či výsměch. Člověk jím odmítal stávající řád i podmínky. Pod jménem kynismu se v antice poprvé objevila kritika civilizace v podobě odporu, výsměchu a odmítání odvolávající se na přírodu a celý život. Kynismem většinou oplýval osamocенý člověk, který takto protestoval proti většině a převaze města. Antický kynik vyjadřuje svůj protest skrze tělesnost, je zakladatelem „ne-platónského dialogu“,³⁵ Ti, kteří vládou, reagují na kynickou provokaci tak, že kynika utlačují, i když jsou si vědomi toho, že kynismus je pravdivý. Právě zde nastává přechod. Společně s vědomím odmítáním viditelné pravdy přichází na řadu cynismus.

Dle Sloterdijka třetí způsob, jak chápat pojem cynismus, je vžít se do reality, ve které neexistuje pravda. Jedná se o společnost, ve které nikdo skutečnou pravdu nevysloví. Sloterdijk rozlišuje pravdu, kterou říká odvážný člověk, a pravdu, kterou říká služebný. Jedna je schválená a druhá tajná, undergroundová. Existují tedy dvě verze pravdy. V rozporu těchto dvou pravd leží dle Sloterdijka jádro cynického myšlení.³⁶ Jak uvádí Peter Sloterdijk v knize *Kritika cynického rozumu*, ve fenomenologickém pohledu na odlišné a protikladné podoby vědomí je třeba upřednostňovat kynický způsob myšlení a jednání ve všech šesti pro život významných oblastech, a sice v oblasti vojenství, politiky, sexuality, lékařství, náboženství a vědění. Kynické i cynické vědomí jsou ve vzájemném protikladu. V základních druzích cynismu se nám může zdát, že spatřujeme náznaky historie dvou spolu navzájem bojujících duchovních principů. Tato historie nám ukazuje snahu o dosažení ideálního stavu, který můžeme najít v jádru každé kulturní etiky.

3.4 Kynismus vs. cynismus

Tento rozpor mezi kynismem a cynismem byl také předmětem již předcházející třetí verze konceptu cynismu u Sloterdijka. Tento rozpor byl v minulosti nejvíce patrný tehdy, když

³⁵Tamtéž, s. 205.

³⁶ Sloterdijk, P., *Kritik der zynischen Vernunft Zweiter Band*, s. 401

nastaly civilizační krize. Dle Sloterdijka cynické myšlení vznikne za předpokladu, kdy se nám objevují dvě verze pravdy, nebo dva možné úhly pohledu-oficiální a neoficiální.

Sloterdijk pod názvem „kardinální cynismus“ prezentuje konfrontaci mezi kynickým a cynickým vědomím. Zabředne zde do oblasti vojenství, ve kterém se tato konfrontace ukazuje ve třech hlavních typech válečných postav: hrdina, váhavec a zbabělec. Každému z těchto typů je vlastní jiná válečná a bojová morálka. Hrdina bývá ztělesňován aristokraty a generály a hlavní nejvyšší hodnotou je pro něj věčná sláva. Váhavci se jedná především o zisk, bývají z nich žoldáci. Zbabělec je ten, který bojovat musí a jsou k tomu donuceni, a to je pro něj jediný důvod k boji a sebeobětování. Zbabělec je typický kynik, který se pouze pokouší zachovat si vlastní existenci. Naopak cynismus je obsažen v jednání generálů, kteří posílají své vojáky na smrt pod rouškou hrdinství, i když skutečné záměry jsou jiné. Pravda je všem podvědomě a skrytě známá, ale oficiální pravdou je hrdinství.

Konfrontaci kynismu a cynismu stejně tak můžeme spatřit v politickém životě. Jasně patrné je to na útlaku Židů fašismem a komunismem. Fašismus i socialismus vzniká jako reakce na nějaký typ útlaku a nespravedlnosti. Oba typy se však stávají formou cynického vědomí. Fašismus obhazuje a propaguje násilí a neohleduplnost, jako jediné možné řešení situace. Považuje to za nutné zlo k zisku dobra. Fašismus tak bojuje proti všem, kteří narušují daný řád-komunisté, anarchisté, Židé, umělci. Židé jsou národem, který stál vždy v opozici vůči nějaké svrchované moci. Sloterdijk poukazuje na kynický odpor Leva Trockého, který byl Židem proti Stalinovi.

Každá z hlavních oblastí cynismu je propojena s ostatními. Hodnotový systém a normy každé jednotlivé oblasti si často protirečí a zároveň se vzájemně mísí. Díky této komplexitě hodnotových systémů vznikl sekundární cynismus. Mezi sekundární druhy cynismu řadíme cynismus sdělovacích prostředků. „*osvícenství chce přeměnit vesmír na souhrn novinek a informací a činí tak s pomocí dvou doplňujících se médií, encyklopedie a novin*“.³⁷ Masat o čemkoliv a přitom nejsou ničím vázána a nucena k vytváření smysluplných celků. Základním prvkem jejich tvorby je spojka „a“. Podle Sloterdijka „*a je morálkou žurnalistů*“,³⁸ Z toho vyplývá, že jejich základním úkolem je informace pouze sbírat, avšak ne je již dál uvádět do souvislostí. Pak tedy nemáme negativní nebo pozitivní informace, důležité, ani ty méně důležité, naopak všechny nabývají stejnou (ne)hodnotu. Tragédie nebo jen pouhý bulvární počín společně cynicky utvářejí směs informací. Běžně jedinec dokáže informace rozlišovat a

³⁷Tamtéž, s. 564.

³⁸Tamtéž, s. 572.

třídít, avšak jen v návaznosti na to, jak velikou masou informací je zahrnut. Lidé tedy časem již nejsou schopni rozlišit mezi kvalitní a nekvalitní informací, stávají se citově chladnými, lhostejnými, protože jsou přehlčeni.

3.5 Moc (cynismus) vs. víra (kynismus)

Na evropský vývoj měl jistě velký také státní a mocenský cynismus. Jak uvádí Peter Sloterdijk v knize Kritika cynického rozumu, vysoce postavení členové společnosti, kteří měli reálný a velký vliv na osudy obyčejných lidí, se snažili být vždy blízko ideálům bájných hrdinů a také schválně idealizovaní byli. Byly také jasné tendence panovníků pasovat se, když ne rovnou za Boha, tak alespoň za jeho potomka a svou vládu ospravedlňovali boží vůlí. Panovník byl svrchovaný, nadřazený a obyčejný člověk jakoby ani nebyl oproti panovníkovi člověkem. Tím, že si panovník sám sobě namlouval, že je nadčlověk, držel se ve své iluzi nadřazenosti a právu na vše nemorální, co vykoná. Není to doba jen velkých králů a následně absolutistických států. I novodobí totalitní diktátoři si zakládají na tom, aby byli obdivováni, vyzdvihováni, oslavováni a ctíváni v kultu osobnosti.

Jejich megalomanství nám zajišťuje „kulturní“ památky na mnohé říše, které bychom bez sebestřednosti jejich nejvyšších představitelů vůbec nemohli poznat.

Takovýto způsob prezentace panovníka však nemůže dlouho zůstat bez povšimnutí a nevěle poddaného lidu. První náznaky politického kynismu se vyskytují v poražených národech, které přišly o svou svobodu, ale ne o hrdost a sebevědomí. Národ se bez strachu postavil arogantnímu a nadřazenému chování panovníka a rozpoznal v jeho lstech nemorální chování a hledání prospěchu jen pro něj samého. Lidé jsou si vědomi nelegitimního způsobu získání moci. První národ, který se prostřednictvím kynismu bránil proti útlaku byli Židé. Vždy čelili útokům a násilí statečně, drze a odhodlaně. Jsou ten typ národa, který je nesvobodný, ale sebevědomý. Přitom se ale vymezuje také proti tvrzením, že by měli být nadřazení jiným národům. Avšak to, že nějaké situaci rozumíme, ještě neznamená, že to vždy přinese dobro. Židé se obrovskou část historie museli jen bránit, museli bránit svoji holou existenci. Židé kynicky tvrdí, že žádné politické zřízení netrvá věčně a jediné věčné je smlouva mezi židovským národem a Bohem. Židé jsou zázrakem, který jako méně silný a nijak nevyzbrojený národ dokázal odolávat útlaku tisíce let. Jejich dějiny Sloterdijk dělí do dvou fází. První je do počátku židovské diaspory a druhá období po něm.

První epocha dějin židovského národa je spjata s osobou Davida, který byl mnohem skromnější než jiní králové. Po jeho vzoru si Židé vybudovali svou politickou identitu. Židé

vytvořili novou podobu jejich vlastního hrdinství, které je charakteristické menší (fyzickou a válečnou) silou, než jakou disponuje protivník, a zároveň nezlomným odhodláním bojovat proti silnějšímu nepříteli. Křesťané oproti Židům vyjadřovali svůj odpor proti diktátorství odlišným způsobem. Byli naprosto oddáni Bohu, používali vlastní rozum a odmítali slepou poddajnost moci. Nejednali však kynicky. Židovský otrok trpí, avšak trpí také jeho utlačovatel, protože kynik mu nedá to, po čem prahne- obdiv a poslušnost. Kynik nikdy nebude zbožňovat toho, kdo jej utlačuje. Židé se podřídili síle a přesile, avšak opovrhují zároveň svými vládci, kteří tento fakt nesou velice těžce a mohou ztrácet sebekontrolu.³⁹

„Židovský kynik pronásleduje vojenské despoty s jejich megalomanskými fantaziemi až do morku kostí. Tím vyjadřuje svůj nesouhlas. Nebude mezi těmi, kteří uctívají násilníka; a s tímto utrpením budou despotové odted' žít; vždy se najde skupina, která se nebude podílet na zbožňování mocných. Tímto způsobem funguje psychopolitická dynamika „židovské otázky“. Židovské kynické vědomí totiž pocituje násilí slavných a velkolepých na vlastní, zbičované a spálené kůži. Hřbet, na který dopadají údery, se sice ohne, protože je moudřejší, ale jeho sehnutí vyjadřuje ironii, která megalomany rozzuří k nepřičetnosti.“⁴⁰ Sloterdijk v knize *Kritika cynického rozumu* ukazuje, že rozpor mezi vládci a těmi, kteří jsou ovládáni, je určen dvěma odlišnými způsoby nahlížení reality. Vládci mohou vládnout dobře ve prospěch lidu a starat se o své poddané. Otázka však zní, jak se tato dobrá péče o poddané pozná. Za údajně mírovým procesem se může skrývat pouze posunutí válečného konfliktu na pozdější dobu. Vládce se může pyšnit zachováním pořádku, ve skutečnosti jen krutě likviduje ohniska vzpoury. Nedokážeme nahlédnout pod pokličku. Každé zdánlivě přijatelné rozhodnutí může vést pocházet z nemorálních mocenských záměrů. Toto je jediný možný způsob ospravedlnění nadvlády vládců nad ovládanými. V opačném případě se nedostaví dobrovolný respekt k vládcům. V případě trestání začínáme rozumět podstatě pánů i otroků. Pro to, aby otrok přežil, musí předstírat obdiv a úctu k vládcům. Pokud se tak nestane, bývá usmrcen. Nejvíce ohrožujícím protivníkem zpupnosti římských vládců byli křesťané, kteří již nebyli ochotni dále respektovat hierarchii v tehdejší společnosti. Křesťanům se díky jejich postoji podařilo ovládnout nejvýznamnější a nejsilnější říši tehdejšího světa. Pro křesťany měla velký význam svoboda. Křesťanský kynik nechce dál ctít jakéhosi představitele moci, který si silou svůj post vydobyl. Římské impérium na kynismus a odpor křesťanů zareagoval agresivně a křesťany pronásledovala. Protože toto pronásledování křesťané ustáli, a sami se stali faktorem, který utvářel mocenské struktury, nastal u nich obrat od kynismu k cynismu...

³⁹ Sloterdijk, P., *Kritik der zynischen Vernunft Zweiter Band*, s. 422nn.

⁴⁰ Tamtéž, s. 428n.

Moc a víra však nikdy nejdou ruku v ruce. Reálný výkon moci klade náboženské víře vždy mantinely.⁴¹

3.6 Kritika moderní vědy

Síla zbrojení, která byla patrná ve studené válce, měla své základy dle Sloterdijka již v osvícenství. V takovémto komparativním přístupu z minulosti můžeme také spatřit právě onen postmoderní přístup k věci i vědě jako takové.

Podstatou osvícenství byl dle Sloterdijka polemický realismus, který hlásil válku proti pouhým domněnkám. Platnými a pravdivými se stávají pouze holé fakty. Pravda vyplývá na povrch až po určitém úsilí jako výsledek kritiky, která zničila pravdu předcházející. Světu se najednou nedá věřit. Stává se problémovým, nebezpečným a podvodným místem. Kartesiánské *cogito ergo sum* může být podle Sloterdijka přeloženo jako „Jsem podváděn, tedy jsem“ a „*Odhaluji podvod, podvádím, tedy se zachraňuji.*“⁴²

Moderní epistemologie tak na tuto situaci reaguje a v důsledku osvícenství je velice podezřívavá. Snaží se najít ty pravdivé a jasně dané pevné základy a jistoty. Právě proti těmto absolutním pravdám moderní vědy se staví postmoderna, a jako takovou ji prezentuje ve svém díle i Lyotard.

Sloterdijk rozlišuje dva epistemologické přístupy vědce. Ten první je postaven na principu odstupu a nadhledu při zkoumání jevu a druhý naopak na principu totální víry, blízkosti a individualizace. První přístup můžeme považovat za moderní, druhý oproti tomu jako postmoderní. V prvním přístupu je dominantní vědec, který určuje metodu, v tom druhém dominuje zkoumaný objekt. První přístup Sloterdijk označuje za agonistický a formou vyjádření bývá technika. Postmodernímu přístupu zase dává přívlastek erotický a tvrdí, že nejideálnější formou takové teorie je spíše umění. Právě umělec se nechává objektem vést a ovládat. Milovníci milují krásné věci a vědí, že intimní vztah skončí, když se nám do vědomí vloudí stereotyp a nás už objekt nemá čím nadchnout ani překvapit. Sloterdijk tvrdí, že když končí smysl pro krásu, je na spadnutí válka a s ní přichází lhostejnost, bolest a smrt. Sloterdijk poukazuje na to, jak osvícenství ničilo tento umělecký, intimní a erotický přístup k věcem a lidem a tak napomohly destrukci cynismu.

⁴¹ GRENZ, Stanley. Úvod do postmodernismu, s. 123.

⁴² Sloterdijk, P., *Kritik der zynischen Vernunft Zweiter Band*, s. 604.

Osvícenská podezřívavost ve vědě se projevuje také a především ve vztahu k nejčastěji zkoumanému objektu-Zemi. Sloterdijk poukazuje na to, jaká nevraživost vědců vůči Zemi byla zaujata. Osvícenský vědec považoval tento zkoumaný objekt za nepřítele, protivníka a konkurenci. Vědy považují svůj objekt za nepřátelský a důsledkem takového postoje je exploatace biosféry pokročilými civilizacemi. Výzkumy Země již nemají pomáhat lidem v běžné každodenní činnosti nebo odhalovat její krásu, ale často začínají sloužit k politickým a vojenským účelům. Geografie se soustřeďuje na strategii, geologie na výrobu zbraní. Vznik jaderných zbraní je jasným důkazem toho, jak vědec dokáže útočit a nepřátelsky pohlížet na objekt svého zkoumání, tedy na planetu Zemi.

3.7 Důsledky totalitní moci

Sloterdijkova Kritika cynického rozumu není dílem, v němž by postmoderna sama o sobě hrála hlavní roli, důležitý je především postmoderní přístup Sloterdijka v určitých pasážích. Kritika cynického je kritikou moderny, přičemž moderna je zde prezentována jako širší časové období od osvícenství až do současnosti. Kritika moderny je zde postavena na kritice jejích totalitních mocenských projevů. Postmoderna by měla být proudem antitotalitním, nemocenským, přirozeným, smířlivým...

Sloterdijk se zaměřuje na problematiku moci. Cynickou totalitní moc Sloterdijk objevuje u absolutistických států, a také u komunismu, marxismu či fašismu. Sloterdijk ukazuje příklad Výmarské republiky, ve které započala vláda cynismu v okamžiku prohry v 1. světové válce. Tento cynismus se stal půdou pro následující rozmach fašismu. Vývoj cynismu dále Sloterdijk prezentuje na politické situaci, a sice na bipolárním světě a rozmachu vojenství a vývoje zbraní.

V podkapitole zvané „Meditace o bombě“, nazírá Sloterdijk na princip sebezáchovy, který je považován za jeden ze znaků moderního cynismu. Morálka sebezáchovy legitimizuje nemorálnost ve válce. To, že chceme přežít, nás má opravňovat k tomu, abychom zabili druhého. Sloterdijk píše: „*všichni profesionální vojáci se vidí jak ochránci míru a útok je pouze strategickou alternativou obrany*“.⁴³ Naše snaha se ubránit nás vede k nesmyslnému zbrojení a vynálezů čím dál ničivějších zbraní. Z tohoto principu vzniklo něco tak ničivého, jako je atomová bomba. Atomová bomba ztělesňuje poslední možné řešení- konečné řešení. Je to ale

⁴³Sloterdijk, P., *Kritik der zynischen Vernunft Erster Band* s. 254.

také dle Sloterdijka nejlepší výkvět osvícence. Učí nás porozumět podstatě štěpení atomů a tím paralelně i štěpení obecně: zcela objasňuje, co to znamená postavit Mě proti Tobě, Nás proti Ním přivádí nás tak k pohotovosti zabíjet.⁴⁴

⁴⁴Tamtéž, s. 256.

4 MICHEL FOUCAULT

4.1 Život

Michel Foucault (1926–1984) se narodil 15. října 1926 ve francouzském Poitiers do rodiny chirurga a profesora anatomie. Michel nepokračoval ve studiu medicíny, což jeho otec nesl velice těžce, naopak našel zálibu v dějepisu. Michel svého otce v době puberty a adolescence přímo nenáviděl. Původně byl pokřtěn jako „Michel Paul“, ale jelikož Paul bylo jméno jeho otce, tak toto jméno záměrně vypustil.⁴⁵ V roce 1945 odcestoval Michel Foucault do Paříže, kde se poctivě připravovalo ke studiu na slavnou École normale Supérieure. École normale Supérieure měla pověst univerzity, která rozvíjela nejlépe schopnosti francouzských filozofů. Foucault na tuto školu nastoupil roku 1946. Filozoficky to byla doba rozkvětu existencionalní filozofie.⁴⁶ Na univerzitě byl seznámen s filosofií Hegela a Descarta, což Foucaulta významně ovlivnilo. Pro M. Foucaulta však byla studentská léta velmi psychicky náročná a několikrát se dokonce pokoušel spáchat sebevraždu. Spekuluje se o tom, že v sobě potlačoval homosexualitu, která ještě v té době byla tabuizována. Foucault se v době studia několikrát pokusil o sebevraždu. Během studia studoval díla klasických filozofů. Studoval také spisy Husserla, Marxe nebo Heideggera. Tématem jeho diplomové práce však bylo: „Ustavení historického transcendentna v Hegelově „Fenomenologii ducha“. Foucault později přiznává, že k Nietzschemu ho přivedla studie Heideggera, a tím určila i jeho filozofický vývoj. Dále získal v roce 1948 licenciát z filozofie a dva roky poté také z psychologie. Byl mu udělen diplom z psychopatologie. V letech 1951–1955 přednášel na své domovské univerzitě École normale Supérieure. Poté opustil Francii a žil v exilu, přičemž přednášel na univerzitách v Polsku, Švédsku a Německu. Po návratu zpět působí jako ředitel ústavu Institut de Philosophie na Faculte des Lettres v Clermont – Ferradu.⁴⁷ V polovině šedesátých let byl již známý jako představitel strukturalismu. V květnu 1968 vypukly levicové studentské bouře a Michel se politicky angažoval tím, že se připojil k velice radikální skupině maoistů. V rámci své politické aktivity procestoval země jako Tunis, Írán, Polsko a USA, kde ho zaujala především Kalifornie. Grenz považuje kalifornii za místo, kde dal Foucault volný průchod svým utlumovaným homosexuálním sklonům. 25. června 1985 umírá v nemocnici Salpêtrière na AIDS.⁴⁸

⁴⁵ GRENZ, Stanley. Úvod do postmodernismu, s. 123

⁴⁶ Michel Foucault. In. Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. 2. 4. 2003 [cit. 2016-03-20]. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/foucault/>.

⁴⁷ GRENZ, Stanley. Úvod do postmodernismu, s. 123.

⁴⁸ ERIBON, Didier. *Michel Foucault*, Academia, Praha 2002, s. 333.

Nemocnice, ve které zemřel, bývávala dříve psychiatrickou léčebnou, která shodou okolností sloužila Foucaultovi jako předloha ke knize „Dějiny šílenství“. „Kromě ztřeštěnosti, drog, sexuality a samotného AIDS měla být smrt konečnou „mezní zkušeností“, kterou Foucault ke konci svého života stručně definoval jako formu bytí, „o němž lze a je nutno přemýšlet“, jako formu bytí „historicky tvořeného“ skrze „hry pravdy“.“⁴⁹

4.2 Myšlení

Jak píše Grenz v knize „Úvod do postmodernismu“, Foucault zahájil éru odmítání moderního světového názoru. Kritizoval jak osvícenství, tak po vzoru Nietzscheho také moderního pohledu na svět. Moderní světový názor klade jedince a jeho „já“ do středu světa a tvrdí, že je v roli poznávacího subjektu, v jehož silách je uchopit a poznat Svět. Moderní vědec tak předpokládá, že vjemy, které zkoumající jedinec přijímá během svého zkoumání, poskytují přesný odraz vnějšího světa, a tím slouží jako platný základ pro jeho poznání. Foucault odmítá karteziánsko-kantovské východisko.⁵⁰ Foucault však taktéž vyzdvihoval Kantovu zásluhu na založení kritické tradice. Tuto kritickou metodu považoval za nejpodněnější a nejplodnější zdroj filosofického zkoumání.⁵¹ Jak tvrdí Grenz „Foucault čerpá z Nietzscheova důrazu na rozmanitost a bohatost skutečnosti. Rozum a rozumové pojednání jsou podle něho problematické, protože vyžadují, abychom rozmanitost skutečnosti vměstnali do umělé homogenity, která přizpůsobuje naše představy. Tímto způsobem rozumové pojednání povyšuje stejnost a obecniny na úkor různosti a jinakosti.“⁵² Foucault nevěří v univerzální a nadčasové kategorie a vrací je do historického toku. Grenz upozorňuje na to, že dle Foucaulta je náš prožitek vždy ovlivňován a utvářen historickými a společenskými faktory, které již máme v sobě nevědomě uložené. Tam je právě počátek Foucaultova strukturalismu- osvětlit, jak se tyto nevědomé formy, které nakonec řídí naše myšlení, řeč i život do našeho nevědomí dostávají a ukládají a určují tak naše způsoby projevu. Foucault však dle Grenze překročil práh strukturalismu k „postrukturalismu“. Foucault totiž boří pevný základ- strukturu jako takovou, již předem danou ideu jednoho základu-struktury. „Postmoderní filozofové jako Foucault se již neúčastní hledání nezávislého Já, určité dané skutečnosti řízené zákonitými pravidelnostmi. Jejich úsilí se podobá spíše výkladu textů. Přitom nepředpokládají, že každý text má jedinou

⁴⁹ GRENZ, Stanley. Úvod do postmodernismu, s.124

⁵⁰ Tamtéž, s.125

⁵¹ BERTENS, Hans; NATOLI, Joseph. *Encyklopedie postmodernismu*. Barrister & Principal, Brno, s. 129.

⁵² GRENZ, Stanley. Úvod do postmodernismu, s. 125.

*jednotící strukturu, ale naopak, že texty jsou téměř nekonečně složité. Stručně řečeno, postmoderní paradigma, jak ho ztělesňuje Foucault, oslavuje složitost.*⁵³ V knize Krámského „O povaze humanitních věd“ se dozvídáme, že na základě vlastních historických analýz, dochází Foucault k názoru, že epistémé má historický ráz. Ve formě epistémé je možno rozpoznat, že v každé době převládá určitý model racionality, který pak dále formuje lidské vědění. Způsob, kterým nás historická racionalita neviditelně formuje, spočívá vždy v určitých preracionálních podmínkách. Tyto podmínky zásadně ovlivňují naše vidění skutečnosti, aniž by byly nějak viditelné, zřejmé nebo uchopitelné. Za další Foucaultův důležitým programem považuje Grenz útok na antropologii. Foucault se věnuje rozsáhlému zkoumání a studiu humanitních věd a následně se považuje i za jejich analytika.⁵⁴ Grenz píše, že dle Foucaulta je člověk teprve nedávným jevem. Tento objev je výsledkem historického posunu 17. století, kdy jazyk jako takový zmizel a byl nahrazen diskursem. Diskurs vidí sebe sama jako znázorňující svět. Na konci 18. století se jazyk opět objevuje a uvádí do pohybu zánik lidstva.⁵⁵ Jako zánik lidstva Foucault vnímá zmizení onoho diskursu lidského Já. Zkoumání lidského Já označuje Foucault jako „antropologii“ nebo také „souvislou historii“. Foucault neustále kritizuje západní společnost. Ta také podle něj udělala z antropologie vědu podřadnou. Lidstvo již není hlavním předmětem vědeckého poznání. Dle Grenze, je pro Foucaulta lidstvo pouhou fikcí, která byla stvořena právě humanitními vědami. V těchto humanitních vědách však Foucault nejvíce tíhne k historii. Konkrétně jej zajímá, jak se Já odhaluje v čase. Nesnaží se tak podat jakousi obecnou teorii dějin, protože to by jako poststrukturalista popíral sám sebe. Pro něj je právě ona snaha o zachycení obecné jednotné teorie dějin příčina dnešních nesnází. Grenz tvrdí, že obecná teorie dějin je pro Foucaulta pouhým mýtem, který je potřeba zamítnout. Z toho, co je nám z díla Grenze již známo je zřejmé, že Foucault odmítal obecně osvícenství a jeho způsoby poznávání světa. Foucault opět odmítá jakousi jednu jedinou objektivní pravdu, objektivní soubor poznání, který je možné odhalit. Foucault také nesouhlasí s tvrzením, že poznání prospívá celému lidstvu. Grenz poukazuje na termín „vůle k poznání“, který Foucault používá z návaznosti na Nietzscheho a jeho termínu „vůle k moci“. Vůle k poznání si stanovuje vlastní pravdu a definuje diskurs. Foucault tvrdí, že diskurs je tedy zdrojem existence věcí právě tím, že je definuje a vymezuje. *„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. Jako příklad Foucault uvádí

⁵³ GRENZ, Stanley. Úvod do postmodernismu, s. 126.

⁵⁴ Tamtéž.

⁵⁵ Tamtéž, s. 127.

psychiatrii, která prohlašuje, že existují schizofrenici, které pak vnímá jako předmět léčby.⁵⁶ Jak dále Grenz uvádí, z tohoto dále Foucault odvozuje, že pravda je jen pouhým výmyslem a fikcí, a že daný systém pravdy udržují právě systémy moci. „ *Pravda je jen produktem metod, které ji umožňují.*“⁵⁷ Toto Foucaultovo stanovisko vylučuje představu objektivní vědy a vědě tak dává přívlastky ideologie, která je vázána mocí Jak Grenz dále uvádí, z předešlého vyplývá, že ani historie, jakožto forma lidského diskursu, si nemůže činit nárok na neutralitu. Touha poznávat minulost nepramení z touhy po poznání, ale pouze z touhy ovládnout minulost a potvrdit tak stávající struktury. Foucault představuje tuto vůli k poznání moci na historických vyprávěních, které dle něj vždy vylučují určité předměty, zatímco jiné upřednostňují, čímž se projevuje jejich tendence urovnat nesourodé prvky, zajistit zdání homogenosti a prosazení historického pokroku. Foucaultovo propojení poznání s mocí vymezuje postmoderní konec cesty, kterou načrtl Francis Bacon na počátku osvícenství. Foucault se odklání od programu ovládnutí přírody. Základní je pro něj poznatek, že poznání znázorňuje moc. Akt poznání je pro něj aktem násilí.⁵⁸

Grenz dále uvádí, jak se Foucault ve svých spisech snaží poukázat na fakt, že samotné formy historického vyprávění slouží zájmům moci. Dalším Foucaultovo útokem na stávající řád je genealogie-rodopis Genealogii Foucault opět přebírá od Nietzscheho. Cílem genealogie je objevení nového diskursu, který by umožňoval postavení mimo vládnoucích nároků rozumu a tím se proti nim vyhradil. Grenz uvádí, že Foucaultovy genealogie se zabývají jednotlivými teoriemi společnosti, politiky a dějinami řídicími západní společnost. Moderní historici se ve jménu „pravdivého diskursu“ dopouštějí zásadní chyby, jelikož vysvětlují historické dění jako „globální systematickou teorii“. Foucault tuto jednotliví teorii zásadně odmítá a poukazuje na to, že takové teorie neberou do úvahy vůli k moci, která je v nich přítomna a určuje tak jejich směr. Moderní věda tak dle Foucaulta pravdu spíše kryje a mlží, než aby ji odhalovala.⁵⁹ Grenz uvádí, že Foucault se pokouší formy obecně „pravdivého diskursu“ odkrýt, poznat pravý záměr a odhalovat tak v nich působení vůle k moci. „*Úkolem Foucaultových genealogií tedy není produkovat ještě více „pravd“, ale spíše demaskovat všechny formy „pravdivého diskursu“, a to tak, že budou určovat podmínky, které umožňují jeho existenci, a odhalovat jeho politické účinky.*“⁶⁰ Přítomnost dle Foucaulta není nutným vyústěním minulosti. Naopak přítomnost je u něj považována za nahodilosti a směs nahodilých konfliktů. Grenz upozorňuje na to, že cílem

⁵⁶ Tamtéž, s. 130

⁵⁷ Tamtéž, s. 130

⁵⁸ Tamtéž, s. 131.

⁵⁹ Tamtéž, s. 133.

⁶⁰ Tamtéž.

Foucaultova myšlení není nahradit stávající řád nějakým novým, lepším řádem a tím napravit a zlepšit společnost. Samotný pojem řádu je to, co jej zajímá. „*Domnívá se, že myšlení, výklad, diskurs a jazyk znamenají stejně velkou hrozbu zotročení jako kterýkoli společenský systém.*“⁶¹

Grenz uvádí, že díla Foucaulta se řadí do dvou kategorií a těmi jsou historická díla a metodologická pojednání. Foucault vede především útok proti stávajícímu, nesnaží se stávající nahradit něčím novým. „*Foucault vychází z předpokladu, že historické analýzy by měly být reálnou součástí politického zápasu, a nikoli pouhými pokusy o popis teoretických základů těchto zápasů. Za tímto účelem „vymýšlí“ minulost, aby nám otevřel oči na skutečnost přítomnosti.*“⁶²

4.3 Epistémé

Foucaultova práce spočívá ve snaze prostudovat jednotlivé kulturní a historické epochy od 16. Století po současnou moderní dobu. V každém jednotlivém období vládne jiný řád věcí, slov a hodnot, vědeckého poznání... Tento daný řád tzv. historické apriori je určen diskursem. K tomuto zavedl Foucault pojem „epistémé“. Foucault rozebírá jednotlivé historické epochy či kulturní období od 16. století po současnost. Tvrdí, že každá historická epocha je ovlivněna určitým náhledem na ni, filozofickým i vědeckým pojednáním, které v té době převládá. V každé epoše existuje daný pořádek věcí – historické apriori, a ten je dán jednotlivými diskursy, tím je podle Foucaulta právě náhled na svět či jeho popis v daném historickém období. Zavádí pojem „epistémé“,- „*Epistémé rozumíme soubor vztahů sjednocujících v daném období diskursivní praktiky, jenž dávají vzniknout epistemologickým figurám, vědám, případně formalizovaným systémům, ... není formou poznání, či typem racionality, jež by napříč těmi nejodlišnějšími vědami manifestovala suverénní jednotu subjektu, ducha či epochy; je souborem vztahů, které lze odkrýt v rámci jednoho daného období mezi vědami, když je analyzujeme na rovině diskursivních regularit.*“⁶³ Takto definoval Foucault pojem epistémé v „Archeologii vědění“. Pod tedy pod tento pojem zahrnuje komplex vztahů především, které slučují dohromady všechny známé vědomosti vytyčeného období. Je to jakýsi souhrn vztahů, ne však nic, co by mělo vztahy sjednocovat, nebo stát nad vším ostatním.

⁶¹ Tamtéž, s. 134

⁶² Tamtéž, s. 135

⁶³ FOUCAULT, Michel. *Archeologie vědění*, Hermann & synové, Praha 2002, s. 285.

4.4 Diskurs

Diskurs chápeme jako množinu výpovědí, které náležejí k určité diskursní formaci. Foucault tak označuje daný způsob, jak rozumíme světu v určitém historickém období. Není to skutečně nahlas vyřčeno, je šedá eminence, skrytý obsah a chápání výpovědi. Je to jistý způsob chápání a porozumění skutečnosti v určité době. Je formován zákonem výpovědi. Foucault vnímá diskurs jako něco, co ve skutečnosti utváří objekt, o kterém vypovídá. Diskursy jsou složené ze znaků, ale nesoustředí se pouze na používání těchto znaků, proto jsou neredukovatelné na mluvu a jazyk.⁶⁴

4.5 Slova a věci

Foucaultova kniha *Slova a věci* poprvé vyšla v roce 1966 a setkala se s okamžitým úspěchem, který patřil jak souhlasu, tak kritice. Epistemologické práce, které vznikaly v šedesátých letech, rozebíraly kulturní a také historické předpoklady vědění. Hranice epistémé jsou hranicemi myšlení a vše, co je za nimi, je nemyslitelné. Michel Foucault ve své knize vytváří „etnologii vlastní kultury“ – „*Psychoanalýza a etnologie v našem vědění zaujímají privilegované místo*“.⁶⁵ Opouští tedy tradiční oblasti rozumu, pravdy a dějin a vysmíval se všem snahám o zachycení jakési jednoty zákonů, kterými by se tyto dějiny řídily. Foucault se na základě analýzy jednotlivých historických epoch snaží postihnout jejich vývoj a myšlení a zaměřuje se tak na jednotlivé vědní obory či odvětví a sleduje jejich proměnu a vývoj. Dále se v knize zabývá historií reprezentace, věnuje se jazyku a jeho funkci v jednotlivých epochách, sleduje změnu obecné gramatiky na filologii. Podobný vývoj měla i přírodní historie, která se přetvořila v biologii a v neposlední řadě se proměnily i úvahy o penězích, ze kterých vznikla politická ekonomie. Všechny tyto změny Foucault podrobně popisuje a zařazuje je do kontextu historických epoch.

Foucault v předmluvě poukazuje na původ své knihy, který má ležet v Borgesově textu, který cituje jako „čínskou encyklopedii“, a který má vyvolávat smích. Nabízí nám vtipnou klasifikaci zvířat, kterou zaznamenal argentinský spisovatel Jorge Luis Borges podle "jisté čínské encyklopedie“. Ta dělí zvířata na: a) patřící císaři, b) nabalzamovaná, c) ochočená, d) selátka, e) sirény, f) bájná, g) toulavé psy, h) zahrnutá v této klasifikaci, i) mrskející sebou jako

⁶⁴ FOUCAULT, Michel. *Archeologie vědění*, Herrmann & synové, Praha 2002, s. 78-79.

⁶⁵ FOUCAULT, Michel. *Slova a věci*, Computer Press, Brno 2007s. 285.

šílená, j) nespočitatelná, k) namalovaná velmi jemným štětcem z velbloudí srsti, l) atd., m) co právě rozbila džbán, n) co z dálky vypadají jako mouchy.⁶⁶ Takováto klasifikace je pro nás nelogická, protože neodpovídá našemu zažitému způsobu myšlení a neumíme si proto takové rozdělení spojit. A nejenom to, tím, jak absurdně pro nás toto rozdělení působí, v nás vyvolává smích. Foucault tento smích považuje za smích nejistoty. Když dělení nerozumíme, bráníme svou nevědomost smíchem. Abychom porozuměli jinému třídění, musíme zaujmout jiný úhel pohledu než ten, který je nám vlastní. Zde Foucault ukazuje rozdíly mezi utopií a heterotopií. Utopie na nás působí příjemně, i přesto, že víme, že jsou nereálné. Formuluje totiž své teze v takovém řádu jazyka, kterému jsme schopny porozumět. Heterotopie naopak podkopává náš jazykový řád a rozebírají základy, na kterých jsme zvyklí stavět. Především provádí destrukci syntaxu. Foucault si klade otázku: „*Když nastolíme reflektovanou klasifikaci, když řekneme, že kočka a pes si jsou méně podobní než dva chrti, i kdyby byli oba ochození nebo nabalzamováni, i kdyby oba běželi jako šílení a i kdyby oba právě rozbili džbán, jaká je půda, na jejímž základě bychom tuto klasifikaci mohli postavit v naprosté jistotě? Podle jaké tabulky, podle jakého prostoru identity, podobnosti, analogie jsme si zvykli distribuovat tolik rozdílných a podobných věcí? Jaká je tato koherence-o níž ihned dobře víme, že není ani určena apriorní a nezbytnou souvislostí, ani nám není vnucena bezprostředně smyslovými obsahy?*“⁶⁷ Je nutné tedy stanovit systém a odlišit podobnost a odchylky. Musíme si stanovit pořádek a vnitřní systém, určitou posloupnost a vybrat systém prvků, na nichž pak budeme pozorovat schody a rozdíly a naše zjištění dále analyzovat. Tímto způsobem chce Michel objasnit podstatu epistémé. Foucault se ponoří do zkoumání aspektu, který nám vůbec umožňuje samotné ideje, myšlení nebo vědu. Dle Foucaulta archeologické bádání poukázalo v kulturních dějinách západní Evropy na fakt, že epistémé zde prošlo dvěma nespojitostmi. První vznikla kolem půle 17. Století a druhá na začátku století 19. Ta první dala počátek klasickému věku a druhá věku modernímu. Foucault vidí tuto diskontinuitu v tom, že myslíme jiným na základě jiného řádu nyní, než jsme mysleli v klasickém období. Proměnil se systém řádu i pozitivit.⁶⁸

Foucault tvrdí, že aby mohl být možný přechod do klasického věku, bylo nutné, aby nastala proměna užití komparace. V 16. století měli již lidé zažitý nějaký řád a souvislosti mezi řečí a věcmi. Foucault upozorňuje, že je možné danou změnu systému zkrátka shrnout jako nástup racionalismu, ale to není studie, o kterou se pokouší. Chce vyzorovat změny a podmínky, za kterých se ono vědění samo o sobě změnilo. Proměny vědění nachází Foucault

⁶⁶ FOUCAULT, Michel. *Slova a věci*, s. 1.

⁶⁷ Tamtéž, s. 4.

⁶⁸ Tamtéž, s. 6.

v přechodu od hierarchie k analýze. „V 16. století se nejprve vycházelo z globálního systému korespondencí (země a nebe, planety a tváře, mikrokosmos a makrokosmos) a každá zvláštní podobnost vstupovala pak do tohoto celkového vztahu. Od té chvíle byla každá podobnost podrobena zkoušce komparace, tzn., že bude uznána jenom tehdy, bude-li nalezena měřítkem, společnou jednotkou nebo radikálněji řádem identit a série diferencí.“⁶⁹

V 17. a 18. století dle mnoha historiků nastalo období, které dalo do běhu fázi, kdy se začaly objevovat vědy o životě, popřípadě ty existující zvyšují svou úroveň. I zde se objevil protikladný rozpor v myšlení. Carl Linné přišel s teorií nehybné přírody, zatímco Denis Diderot zastával teorii neustále se transformující přírody.⁷⁰ V následujícím 18. - 19. století, tedy druhou zlomovou fází pro Foucaulta, se opět hluboce proměňuje systém bytí věcí a řádu. Koherence, která v klasickém období existovala mezi teorií řeči a teorií reprezentace, hodnot, peněz, přírody se proměňuje. „*Teorie reprezentace jakožto obecný základ všech možných řádů mizí. Řeč jakožto spontánní tabulka a prvotní rastr věcí, jakožto neodmyslitelná zastávka mezi reprezentací a jsoucny mizí také. Do nitra věcí vstupuje hluboká historicita, izoluje je a definuje je v koherenci jim vlastní, vnucuje jim formy řádu, jež vyplývají z kontinuity času.*“⁷¹

Foucault chce ve své práci odhalit podstatu epistémé, kde poznatky potvrzují svoji pozitivitu. A tak představuje dějiny jako dějiny podmínek jejich vlastního vzniku. Historii slova nahrazuje archeologií.⁷² Toto řešení nám dává možnost nového poznání. Každá hranice má bod vzniku v určitém historickém okamžiku. Foucault nám ukazuje, jakým způsobem dle jeho názoru dochází k přetvoření hranice. „*A humanitní vědy se neobjevily, když následkem nějakého uspíšeného racionalismu nebo nevyřešeného vědeckého problému či praktického zájmu se lidé rozhodli (chtě nechtě a s větším či menším úspěchem) ustavit člověka jako vědecký objekt- není možná ani dosud dokázáno, že by mezi ně mohl naprosto patřit. Objevily se toho dne, kdy se člověk v západní kultuře ustavil jako to, co je třeba myslet, a zároveň jako to, co máme vědět.*“⁷³ Foucault nepochybuje o tom, že vznik každé humanitní vědy byl také podmíněn nejprve vznikem problému, který bylo třeba vyřešit. To, že ale dokážeme vysvětlit samotné příčiny vzniku těchto věd a řešení problémů, to nás dostává na pole epistémé. Foucault předpokládá, že moderní myšlení je charakteristické svou dějinností a omezeným časem platnosti stejně tak, jako bylo minulé myšlení podmíněno historickými a jedinečnými

⁶⁹ Tamtéž, s. 47.

⁷⁰ Tamtéž, s. 6

⁷¹ Tamtéž, s. 7.

⁷² Tamtéž, s. 8.

⁷³ Tamtéž, s. 263

konfiguracemi. V moderní době se však člověk stal podstatou myšlení a zároveň je sám myšlen.⁷⁴

4.6 Diskurs autor genealogie

Foucault si v tomto díle klade otázku, zda je v každé společnosti produkce diskursu nějakým způsobem kontrolována, regulována a organizována. Pokud tomu tak je, pak je nutno vědět, jak jsou dále šířeny jednotlivé procedury, které nesou úlohu odvrátit moc a nebezpečí diskursu a jak efektivně zvládnout jeho náhodný výskyt. Foucault se dále zaměřuje na skutečnost, že výpovědi jsou vzácné. Vzácnost výpovědi je jednou z vlastností, kterou se liší od vět a tvrzení. Jakékoli tvrzení můžeme formulovat kolik, a jak chceme a jedno tvrzení můžeme vyjadřovat skrze další. Tato formalizace, která jako taková nedovoluje rozlišit mezi možnostmi a uskutečněním, utváří pole všech možných tvrzení.⁷⁵ Vzhledem k velké návaznosti Foucaulta na Nietzscheho je jasné, že se v knize má své místo kapitola „Nietzsche, genealogie, historie“. V této části Foucault upozorňuje na skutečnost, že ke správnému výzkumu genealogie je nutné disponovat velkým množstvím znalostí, nashromážděného materiálu a trpělivosti. Genealogie je v opozici k metahistorickým pravdám.⁷⁶ V této fázi se proměnil Foucaultův náhled na aspekty moci ve vědě. Epistémé doby by mělo být tázání po tom, kdo je autorem a jakou moc má diskurs v rámci instituce. Epistémé Foucault chápe jako možný způsob, kterým dokážeme rozlišit vědu od vědění. Nietzsche ve svém filozofickém pojetí postupoval stejným způsobem. Ve Foucaultově díle má dějinný vývoj dvě protichůdné role- konstruktivní i destruktivní. Foucaultova studie „Diskurs, autor, genealogie“ nám definuje aktivní bytost, jako takový subjekt, který se projevuje novodobým i současným věděním. Dle Foucaulta díky vzniku nové vědy vznikla také metafyzická představa samostatného, autonomního subjektu. Foucault tvrdí, že metafyzická představa autonomního subjektu vděčí za vznik právě vzniku nové vědy. Důležitý je fakt, že se Foucault nepokouší stávající vědy zbavit nebo ji zhanit, ale nahradit tento řád zkoumání řádem novým, který byl podroben zkoumání klasicistních věd zabývajících se člověkem jakožto subjektem filosofie, historie a ostatních věd. Foucault si také klade otázku: Co je autor? Odpovídá na ní takto: „*Funkce autora je vázána na právní a institucionální systém, který uzavírá, určuje a člení svět diskursu – nepůsobí jednolitě a stejně ve všech diskurzech, za všech dob a ve všech formách civilizace. Není definována spontánním*

⁷⁴ FOUCAULT, M. *Slova a věci*, s. 263.

⁷⁵ DELEUZE, G. *Foucault*, s. 12-13.

⁷⁶ FOUCAULT, Michel. *Diskurs, Autor, Genealogie*, Svoboda, Praha 1994, s. 75-76.

přirknutím diskursu jeho tvůrci, ale sérií specifických a komplexních operací – neodkazuje čistě a jednoduše k nějakému skutečnému jedinci, může simultánně vyvolávat vícero ego, vícero postavení subjektů, jež mohou být zaujata různými třídami jedinců.“⁷⁷ Foucaultovy studie tak dokazují, že již není v moci autora, aby dal dílu jedinečnou a správnou konstantu takovým způsobem, jak by si přál. Autor není suverén, který dává dílu jasný smysl a směr. Naproti tomu diskurs můžeme nazývat řádem, a tento řád stojí nad autorem textu.

Pokud pohlédneme na dějinný vývoj lidstva, nikdy v něm nebylo možné existovat bez řádu a rozumu. Tyto dva aspekty dávají lidskému společenství smysl a vyvádějí ho z chaosu. Dle Foucaulta musíme prozkoumat řády a jejich vznik i zánik, což znamená, že nahlédneme do jejich genealogie. Pak je také nutné vynechat historicismus, kvůli kterému často přijmeme nějaký řád naprosto nekriticky. Michel Foucault tak zkoumá především dějiny podmínek, protože ty stojí za každým vznikem i zánikem, za každou akcí i reakcí. Foucault tak nezkoumá historii chování, ale historií podmínek, za kterých se chování projevuje a vychází na světlo světa. Nezkoumá historií soukromého života, ale historií podmínek, za nichž je tento soukromý život vytvářen vztahem k sobě samému.⁷⁸ Foucault tvrdí, že historický smysl se může primárně uplatnit třemi způsoby.

Prvním způsobem je parodie a útok na skutečnosti- tím útočíme i na paměť a rozeznávání skutečného. Pokud si nevzpomeneme a nerozpoznáme, postrádáme základní dva faktory historie.

Druhým způsobem užití je rozklad nebo až ničení identity. Takovýto projev je také v opozici vůči historii. V historii je dbáno na dodržování tradic a sounáležitosti.

Třetím způsobem projevu je zacházet s pravdou nesprávně. Pokud špatně nakládáme s pravdou, jsme dle Foucaulta také v opozici proti historii, protože tak maříme její proces poznání.

Současná historie dle Foucaulta již neoznačuje historické události za konečné a dané, ale naopak se neustále snaží nahlédnout více pod povrch a porozumět více souvislostem. Současná historie již nevysvětluje „*hrou příčin a důsledků v beztvaré jednotě nějakého velkého, mlhavě homogenního nebo přísně hierarchizovaného bytí.*“⁷⁹ Nyní se již historie nepokouší nalézt dva protipóly. Historie se nesnaží nalézt prvotní strukturu dobrého a špatného. Chce se

⁷⁷ FOUCAULT, Michel. Diskurs, Autor, Genealogie, s. 55.

⁷⁸ DELEUZE, G. *Foucault*. 1996s. 166-167.

⁷⁹ Tamtéž, s 28.

orientovat v propleteném copu rozmanitostí, náhod, ale také jasných a plánovaných jevů, aby nám pak mohla ukázat místo jejich vzniku a stanovit podmínky, za kterých mohou být objeveny.⁸⁰ Lidská bytost téměř nedokáže žít bez pravidel a řádu. Každý zavedený řád je samozřejmě možné změnit, pozměnit nebo nahradit, avšak Foucault tvrdí, že proměnit stávající řád je pro současníky velice obtížné. Genealog by měl objevit fakt, že řád není nijak samozřejmý prostřednictvím zásahu do diskursů. Studii o diskursu, autorovi a genealogii tak vyvstaly pochybnosti o tom, zda je ještě možné Foucaulta řadit mezi francouzské strukturalisty. Autonomní subjekt se stane zásadním nástrojem pro realizaci přeměny vztahu díla k autorovi, čímž dle Foucaulta nastoupí nový řád diskursu a tím pádem také nové vědění. Nový řád a diskurs budou normativní. Vždy však budou nějakým způsobem spojeny s mocí, protože vědět znamená disponovat mocí. Epistémé individualistického diskursu prezentovaná Foucaultem je tak spojena s novou etapou postmodernismu, pro niž je příznačný odklon od klasických teorií, tedy těch vše odhalujících. Ideologie, které si činily nárok na celistvé poznání a vědění, čerpaly z předpokladu, že poznáním historie mohou poznat minulost, ale zároveň také věci budoucí. Věřili, že díky takovému poznání mají nárok na vedení společnosti a taktéž na potlačování individualismu. Avšak dle Foucaulta „*Vědění obecně není věda, či určitý souhrn vědomostí, ale má za svůj objekt definované multiplicity, či spíše právě tu multiplicitu, kterou sama popisuje, se všemi jejími jedinečnými body, místy a funkcemi. Diskursivní praxe se nestřetává s vědeckým vývojem, který umožňuje, a vědění, které formuje, není ani hrubým náčrtem, ani vedlejším produktem již konstituované vědy.*“⁸¹. Foucaultův svérázný a osobitý výklad vývoje dějin vedl až k tomu, že se výsledky jeho bádání a jeho postoj začaly prezentovat jako tzv. antihumanismus.

4.7 Archeologie vědění

V díle „Archeologie vědění“ je patrná snaha Foucaulta o vysvětlení metodologických východisek předcházejících tří studií. Soustředí se na důsledné definice pojmů, vymezuje se vůči tradičním disciplínám a zavádí nové pojmy-diskursivní informace, nediskursivní praxe. Kniha byla vydána roku 1969 a měla působit jako metodologický doprovod k dílu „Slova a

⁸⁰ Tamtéž.

⁸¹ Tamtéž, s. 35.

věci“. V hlavní roli je zde tedy DIKSURS. Foucault nás chce zbavit břemene v podobě antropologických omezení a naznačit nám možnosti jejich vzniku.⁸²

Foucault tvrdí, že jeho cílem v tomto díle není, nás uvést do historické oblasti vědění, ale chce dále rozvinout principy a dopady původní proměny, která se odehrává v historickém vědění. Upozorňuje také na to, že tato proměna není vzdálená strukturální analýze, protože klade problémy a využívá nástrojů, které jsou pro strukturální analýzu specifické, avšak Foucault upozorňuje, že i přes tuto podobnost, toto nebude případ strukturální analýzy.⁸³ „Cílem je rozvinout principy a důsledky autochtonní transformace, která postupně probíhá v oblasti historického vědění. Je možné, že tato transformace, problémy, které klade, nástroje, které používá, pojmy, které ji definují, výsledky, kterých dosahuje, nejsou tak docela cizí tomu, co se nazývá strukturální analýza.“⁸⁴ Jeho dílo má oprostěně od tématu archeologie podat definici metody historické analýzy. Foucault shledává návaznost na předchozí díla. Kniha se pokusí o popis nástrojů, které předchozí díla využívala. Prostřednictvím výsledků, které dosáhne, se pokusí o novou analytickou metodu. V knize „Archeologie vědění“ Foucault analyzuje propojení řečových aktů, a nalézá v nich řád, pravidla a proměny.

Úkolem archeologie je výzkum lidského chování, kultury a historických souvislostí. Dokáže dokonce nastínit tak dávnou historii lidstva, kdy ještě neexistovalo písmo. Foucaultova „Archeologie vědění“ bude do značné míry stát na podobných základech. Výpovědi nikdy nemohou být vyčerpány a neustále po nich něco zůstane. Avšak „Archeologie vědění“ bude používat destruktivní metody bádání, což je pravým opakem metod archeologie. To, co podléhá destrukci, je filozofie dějin.

Foucault sám sebe však nepovažoval za filosofa, bránil se tomuto určení: „*Foucault se nespokojuje s proklamacemi, že je třeba znovu promyslit některé pojmy, nic takového dokonce neříká, prostě to dělá, a rýsuje tak nové souřadnice praktického jednání.*“⁶⁵

To, o čem dnešní moderní věda vypovídá je materiální svět. Dějiny takového světa jsou pak také čistě materiální. Diskurs nás uvádí do světa asociací, které tvoří naše mysl. Ta tyto asociace skládá na základě naší interakce se světem. Foucault chce tedy představit dějiny, jako možnost dějin. Materiálem pro studium dějin se Foucaultovy stává řeč, mimika, gesta, všechny složky výpovědi- tedy základní složky diskursu. Archeologický úkol je odkrývat všechny vrstvy vztahů a propletence interakcí, které diskurs formují.⁸⁵ „*Diskursy jsou samozřejmě*

⁸² FOUCAULT, M. *Archeologie vědění*, s. 28.

⁸³ Tamtéž.

⁸⁴ Tamtéž.

⁸⁵ Tamtéž, s. 78.

tvořeny znaky; avšak to, jak pracují, je víc než jen užívání těchto znaků pro označování věcí. Právě toto „více“ je činí neredukovatelnými na jazyk a mluvu. Toto „více“ je tedy třeba odkryt a popsat.⁸⁶

⁸⁶ FOUCAULT, M. *Archeologie vědění*, s. 79.

5 JEAN - FRANCOIS LYOTARD

Lyotard Jean-Francois (1924-1988) byl francouzský filozof, který patřil k hlavním představitelům postmoderní filozofie. Zpočátku byl ovlivněn Marxem, a tak se angažoval také na politickém poli, nejvíce v 50. a 60. letech. Dokonce se stal členem extrémistického marxistického hnutí „Socialisme ou Barbarie“. Jeho dílo „Économie libidinale“, které vydal v 70. letech, pak má poukazovat na jeho odcizení od tohoto marxistického směru myšlení. Lyotard byl ovlivněn také Freudovo myšlení. Poté dále vystupoval proti velkým ideologickým směrům. V roce 1979 vydává Lyotard dílo „La condition postmoderne“ známým.⁸⁷

5.1 O postmodernismu

Lyotard se zabývá postmodernismem tedy v díle z roku 1979 „O postmodernismu“, ve kterém zastává názor, že postmodernismus - jako pojem - vznikl v polovině šedesátých let v americké kulturní oblasti jako odezva na moderní architekturu. Moderní architektura byla kárána především pro svůj „mezinárodní styl“, který nedodržel historické souvislosti a byl přísně funkcionalistický. Postmoderní architektura měla být v opozici vůči tomuto stylu tím, že využívala symbolismy a čerpá podněty z historie. Heslem se tak stal „radikální eklecticismus“.⁸⁸ Neexistuje už žádné univerzální zachycení skutečnosti, žádná racionální idea pokroku. Dle Lyotarda je chápána předpona „post“ jako určení časového sledu, tedy že postmoderní architektura přichází na řadu po architektuře moderní, jinak-li řečeno jedna éra střídá a nahrazuje éru druhou. Lyotard upozorňuje na to, že se lidstvo již samotným nastolením tzv. moderní doby pokouší odpoutat od toho, co bylo a začít znovu a lépe. Zapomenutí minulosti však dle něj není cestou k lepším zítřkům. Potlačit a zapomenout znamená opětovně opakovat chyby.⁸⁹ „Pro Lyotardovo stanovisko je charakteristické, že velmi ostře rozpoznává specifičnost postmoderní situace, která je dána selháním moderního projektu emancipace lidstva, ale zároveň vidí právě v avantgardách samých předpoklady adekvátní reakce na tuto situaci.“⁹⁰

⁸⁷ NIDA-RÜMELIN, Julian. *Slovník současných filosofů*, Garamond, Praha 2001, s. 302-303.

⁸⁸ LYOTARD, Jean-Francois. *O postmodernismu*, Filozofický ústav Akademie věd České republiky, Praha 1993, s. 6

⁸⁹ Tamtéž, s. 69-70

⁹⁰ Tamtéž, s. 6.

Dle Lyotarda moderní věda stavěla na základech, které spočívaly v tzv. „Velkých příbězích“. *„Rozlišuje tři druhy metavyprávění, která konstituovala modernu: osvícenskou emancipaci lidstva, idealistickou teologii ducha a historizující hermeneutiku smyslu. Rozbití jejich totality je předpokladem postmoderny, avšak samotná jejich delegitimizace k jejímu rozvinutí nepostačuje.“*⁹¹ Dle něj to je v rozporu s vědou a jejími principy, protože věda vždy měla stát v opozici vůči vyprávění.⁹² Lyotard spatřuje pokrok vědeckého poznání právě ve vzniklé nedůvěřivosti vůči velkopříběhům a v tomto pokroku také nazírá pojem „postmoderní“. Konec velkopříběhů Lyotard ukazuje na krizi univerzitní metafyzické filozofie. Pokud došlo k zániku velkopříběhů, v čem tedy spočívá dále legitimnost vědění? Dle Lyotarda by postmoderní vědění mělo dokázat respektovat a tolerovat nesouměřitelné. Tím není myšleno spojení, ale pouhá snášlivost. Mělo by nám pomoci rozvíjet schopnost pochopit rozdílné.⁹³

5.2 Rozepře

V díle „Rozepře“ považuje Lyotard za jediné, o čem nelze pochybovat větu. Tato věta je pak dále tvořena uskupením pravidel. Existují různé druhy vět a tedy i různé řády pro jejich skladbu. Pokud jsou dvě věty rozdílného řádu, pak na sebe mohou navazovat, ale nelze jednu přeložit ve druhou. Diskurzivní žánry dále utvářejí tyto heterogenní věty dohromady. Lyotard se zabývá otázkou, jakým způsobem navázat na větu. Existují různé druhy diskursivních žánrů, jaký si tedy vybrat? Mezi nimi nastává rozepře. *„Není nevyhnutelné, že v případě, kdy tu není žádný větný režim nebo diskursivní žánr požívající univerzální autority, jež by opravňovala k rozhodnutí, každé navázání, ať je jakékoli, ukřivdí režimům nebo žánrům, jejichž možné věty zůstávají neuskutečněny?“*⁹⁴ To, k čemu se Lyotard v díle obrací, je jazyk.⁹⁵

Lyotard se věnuje nejprve rozdílu „pře“ a „rozepře“. Rozepře vznikají díky existenci mnoha různých jazyků. Rozepře je konflikt mezi minimálně dvěma stranami, který nemůže být spravedlivě rozsouzen, protože nemáme takové pravidlo souzení, které by bylo schopno soudit objektivně oba argumentační tábory.⁹⁶ O při se jedná v případě, kdy je konflikt řešen podle pravidel pouze jednoho z diskurzivních žánrů. To je postup využívaný při řešení soudních sporů a je to zároveň strategie moderních metanarativních příběhů. V moderně je ke každému

⁹¹ BLECHA, Ivan a kolektiv. *Filosofický slovník*, Nakladatelství Olomouc, Olomouc 1995, s. 251.

⁹² Tamtéž, s. 97.

⁹³ Tamtéž, s. 99.

⁹⁴ LYOTARD, J.F. *Rozepře*, Filosofía, Praha 1998, s. 20.

⁹⁵ Tamtéž, s. 21.

⁹⁶ Tamtéž, s. 19.

konfliktu přistupováno jako ke při. V postmoderně, která se staví za pluralitu diskurzivních žánrů, však takový postup při řešení konfliktů není žádoucí. Postmoderní doba je doba rozepré, ve které pravidla navazování vět nejsou předem daná pouze jedním diskurzivním žánrem. „*Rozepré je nestálý stav a určitý moment řeči, kdy něco, co má být převedeno do vět, ještě převedeno být nemůže. Tento stav zahrnuje mlčení jako negativní větu, dovolává se však i principiálně možných vět. Je signalizován tím, čemu se běžně říká pocit.*“⁹⁷ Dokonce i mlčení má hodnotu věty, protože má svůj obsah, o něčem vypovídá a můžeme na něj navázat.

Jak můžeme tedy dosáhnout jednotného rozsudku, který by byl platný ve všech žánrech a učinit tak v nich univerzální obsah... Východiskem je pro Lyotarda věta. Každá věta je tvořena na základě předem daných pravidel. Tento soubor pravidel nazývá Lyotard větným universem. Lyotard představuje druhy větných režimů, jakými jsou argumentování, poznávání, popisování, vyprávění, příkazování... Tyto režimy na sebe navazují, avšak nikde není předem dáno, jakým způsobem mají navazovat.⁹⁸ Možný způsob návaznosti je dán diskursivním žánrem.

Lyotard uvádí příklad rozepré v popírání existence plynových komor ve Francii. Pokud by mohl svědek svědčit o tom, že komora existovala, pak by to tím znamenalo, že by ji musel skutečně spatřit ve chvíli, kdy byla prostředkem zabíjení. Doslova to znamená být přítomen uvnitř komory a tedy být mrtev, což vylučuje možnost svědčit.

Lyotard nám zde ukazuje fakt, že není možné vyhnout se konfliktům a nemáme k dispozici žádný univerzální diskursivní žánr, který by nám umožňoval takové konflikty vyřešit. Úloha filozofie tedy dle Lyotarda tkví v tom „podat svědectví o rozepřích tím, že se pro ně najdou odpovídající idiomy.“⁹⁹ „*Je dána 1. nemožnost vyhnout se konfliktům (nemožnost lhostejnosti), 2. nepřítomnost nějakého univerzálního diskursivního žánru, který by umožňoval konflikty řešit, anebo chcete-li, nevyhnutelnost toho, že soudce sám bude stranou: za těchto předpokladů má být nalezeno ne-li něco, co může soud („dobré“ navázání) legitimizovat, tedy alespoň způsob, jak zachránit čest myšlení.*“¹⁰⁰

Postmoderní filosofie by se tedy měla zaměřit na pluralitu a diference, odkrývat heterogenitu a ukazovat, že s jednotou je spojeno nebezpečí totality.

⁹⁷ LYOTARD J.F., *Návrat a jiné eseje*, Praha, Herrmann & synové, 2002, str. 41.

⁹⁸ LYOTARD, J.F. *Rozepré*, s. 20.

⁹⁹ Tamtéž, s. 11.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 21.

5.3 „Post-“

Liotard ve svém díle „O postmodernismu“ věnuje kapitolu také problematice „různých významech slůvka „post-„. Lyotard zde předkládá tři výkladové body spjaté s termínem „postmoderní“.

První bod se vztahuje k opozici postmodernismu a modernismu v architektuře. *„Postmoderní architektuře nezbyvá nic jiného než vytvářet sérii drobných modifikací v určitém prostoru, který zdělila z moderní doby, a vzdát se globální rekonstrukce prostoru obývaného lidstvem. V tomto smyslu se pak otevírá výhled na široce rozestřenu krajinu: pro zraky postmoderního člověka, a zejména architekta neexistuje už žádný horizont univerzality nebo univerzalizace, obecné emancipace.“¹⁰¹* Pro postmoderní architekturu je tak typické, že u ní postrádáme ideu pokroku a víru v univerzalitu. Je v ní však přítomno mnoho převzatých prvků, a citací, a také klade velmi malý důraz na okolní prostředí.

V dalším bodě se Lyotard zmiňuje o zániku důvěry v pokrok lidstva. Jsme zklamání tím, že vše, v co jsme věřili, selhalo. Ať se jednalo o techniku nebo politické ideologie, či konkrétní lidi a vůdce. S rychlým vývojem techniky si nyní nejsme jistí samy sebou. To, co bylo včera nové, je již dnes zastaralé, nestíháme tempu. *„Bylo třeba v souvislosti s tímž bodem propracovat ještě jednu otázku. Lidstvo se dělí na dvě části. Jedna čelí problému složitosti, druhá dávnému, strašnému problému vlastního přežití. To je možná hlavní aspekt onoho ztroskotání moderního projektu, projektu, který měl platit, to připomínám, principiálně pro lidstvo v jeho celku.“¹⁰²*

Ve třetím bodě Lyotard upozorňuje, že postmodernismus se především týká literatury, umění, politiky, tedy výrazových forem myšlení. Lyotard se v tomto bodě zastává umělecké avantgardy, o které panuje mínění, že je již něčím zastaralým a překonaným. *„Skutečný proces avantgardismu byl ve skutečnosti jakousi dlouhou, tvrdošijnou a vysoce zodpovědnou prací, zaměřenou na zkoumání předpokladů implicitně obsažených v pomu modernosti.“¹⁰³* Pokud máme správně chápat díla moderních malířů, musíme jejich práci podrobit v podstatě psychologickému zkoumání. Pokud takovou anamnézu nepodstoupíme, budeme donekonečna opakovat onu moderní neurózu.

¹⁰¹ LYOTARD, J.F. *O postmodernismu*, s. 69.

¹⁰² Tamtéž, s. 70.

¹⁰³ Tamtéž, s. 72.

„Chápeš, že když je předpona „post-“, ve slově „postmoderní“ pojímána v tomto smyslu, tak to naprosto neznámá nějaký návratný pohyb, come back, flash back, feed back, tedy pohyb opakování, nýbrž určitý proces, který lze označit slovy začínajícími na „ana-“, proces analýzy, anamnézy, anagogie, anamorfózy, který zpracovává počáteční zapomnění.“¹⁰⁴

5.4 Pluralita

Liotard se snaží poukázat na fakt, že dnešní věda dochází k diferenciaci. Dnešní nová legitimizace doby neplní úkol nejvyššího výkonu, ale úkol difference. Welsch se ve svém díle „Naše postmoderní moderna“ také zaobírá Lyotardem a jeho náhledem na postmodernu. Postmoderní filozofie má podle této Lyotardovy koncepce trojí úkol. Za prvé předvést a legitimovat rozchod s posedlostí a jednotou...Za druhé má objasňovat strukturu reálné plurality...A za třetí má postmoderní filozofie vysvětlovat interní problémy koncepce resp. struktury radikální plurality.¹⁰⁵ Dle Lyotarda příběhy ztratily věrohodnost, protože v něčem silně selhaly. Mezi takové příběhy řadí Lyotard komunismus, nacismus i liberalismus.

Dle Welsche se z hlediska filozofie jazyka ve své postmoderní koncepci Lyotard nejvíce opírá o Wittgensteinovu jazykovou koncepci a jeho „Filozofické zkoumání.“¹⁰⁶ V perspektivě řečových her je výpověď udána zrodem nových myšlenek a výpovědí, které tak udávají nová pravidla hry. Není možná existence jakéhosi metajazyka, který by stál nad všemi ostatními a do kterého by bylo možné různé jazyky převádět a hodnotit. Postmoderní věda tak „Mění smysl slova vědění, a říká, jak k této změně může docházet. Produkuje nikoli poznané, nýbrž to, co je neznámé.“¹⁰⁷

Liotard užívá termín „paralogie“, který v jeho překladu znamená „chybný úsudek“. Paralogii Lyotard užívá pro takový způsob komunikace, ve kterém sdílíme myšlenky, které jsou neslučitelné a protichůdné. Tzv. legitimizace tedy nemůže vznikat na základě nějaké univerzální shody názorů ze dvou důvodů. Za prvé zkrátka neexistují jednotná a univerzální pravidla, která by platila pro všechny řečové hry a za druhé základní účel dialogu není shoda, ale tzv. paralogie. Tato myšlenka je u Lyotarda charakterizována jako zpochybnění absolutního konsensu a je u něj jednou z hlavních myšlenek postmoderní filozofie. Lyotard tuto myšlenku nástupu postmodernity spojuje se zánikem totality a heterogenního myšlení.

¹⁰⁴ Tamtéž.

¹⁰⁵ WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*, Zvon, Praha 1994, s. 44.

¹⁰⁶ Tamtéž.

¹⁰⁷ Lyotard, J.F. *O postmodernismu*, s. 169.

5.5 Vědění

Lyotard především vychází z předpokladu, že vědění a jeho postavení se mění a vyvíjí ruku v ruce s přechodem doby industriální do doby postindustriální a postmoderní. Díky rychlému vývoji technologií získávají důležitost také informace. Tyto informace jsou nyní směnným prostředkem a jejich postavení ve vědě se také proměňuje. Již není účelem, ale pouhým prostředkem této směny. Postmoderní věda tedy musí komunikovat takovým jazykem, který budeme moci převést na tyto směnitelné informace. Vědění se stane ekonomickým faktorem, bude mít svého dodavatele i odběratele. To v sobě zahrnuje také změnu institucí a veřejné moci jako takové. Jako příklad Lyotard uvádí případ, kdy se celá funkce státu promění na tom základě, kde je úředníkům odejmuta jak regulační, tak reprodukční funkce a je převedena na automaty. Touto ekonomickou transformací nastane situace, kdy se informace stávají jednou z hlavních složek v boji o MOC. V postmoderní době, jsou to právě informace a vědění, kterými můžeme vládnout, nebo naopak můžeme být ovládáni. Moc tedy není nyní specifickou vlastností státu, ale přemísťuje se do držav celé společnosti, trhu, firem, korporací... Kdo je vlastníkem vědění, stává se také vlastníkem kapitálu. *„Ve formě informačního zboží nepostradatelného pro stupňování výrobní kapacity vědění je už a bude nadále podstatným a možná nejvýznamnějším momentem ve světovém soupeření o moc. Tak jako moderní státy bojovaly mezi sebou o vládu nad jednotlivými územími a pak o vládu nad disponováním surovinami a lacinou pracovní silou, tak je myslitelné, že budou v budoucnosti spolu bojovat o vládu nad informacemi. Takto se otevírá nové pole pro průmyslové a obchodní strategie i pro strategie vojenské a politické.“*¹⁰⁸ Nastává tedy problém s novou legitimizací vědy a vědeckého diskursu, protože vědění mění své výchozí postavení. Jak již bylo řečeno, s vědění souvisí s mocí a dle Lyotarda je mu podřízeno, a tak zároveň vzniká otázka po legitimizaci moci.

*„Podávání důkazů a verifikace tvrzení, zjišťování pravdy, se neobejde bez peněz. Hry vědeckého jazyka se stanou hrami bohatých, při nichž nejbohatší má největší vyhlídky, že bude mít pravdu.“*¹⁰⁹ Věda se tedy pomalu ale jistě stává výrobní silou. *„jediným věrohodným motivačním momentem je moc. Vědci, technici a přístroje se nekupují proto, aby se zvěděla pravda“*¹¹⁰ Dle Lyotarda moc v industriálním státě stojí a padá na kontrole organizace vědění.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 102

¹⁰⁹ Tamtéž., s. 151.

¹¹⁰ Tamtéž., s. 152.

Toto se promítá také do dnešního univerzitního systému. Univerzity již nejsou autonomní. Mají za úkol rozvíjet u studentů takové vědomosti, které budou pro následující úkoly zadávané státem nepostradatelné. Univerzity tedy dle Lyotarda již nemají ve studentech rozvíjet a pěstovat určité ideály, ale mají sloužit jako výrobní materiál nutného k procesu další výroby. „*Otázkou, která je explicitně nebo implicitně kladena studentem připravujícím se na určitou profesi, státem či institucí vysokoškolské výuky, není už: Je to pravdivé?, nýbrž: K čemu to slouží?... Dá se to prodat?... Je to efektivní?*“¹¹¹

5.6 Vztah moderny a postmoderny

Lyotard, jak již jsme se zmiňovali na začátku, zmiňoval také umění, na kterém byl nejlépe patrný vztah mezi modernou a postmodernou.

Dle Lyotarda se postmoderno s modernem vzájemně doplňují. Lyotard hledá znaky moderny v dílech Cezanna, Picassa, Bragua i Marcela Duchampa. Každý z těchto moderních umělců nějakým způsobem překonává předchozí. Proto Lyotard tvrdí, že dílo se může stát moderní tehdy, když nejprve projde fází postmoderní. Tímto způsobem Lyotard charakterizuje postmodernismus jako modernismus, který je ve stavu počátku, nového narození a tento stav neustálého počátku je stálý.¹¹²

Jak tvrdí Lyotard, moderně je vlastní touha uvést do přítomnosti cosi, co není možné zpřítomnit. Moderní je tedy pro něj umění poukazující na fakt, že existuje něco, co je nepředstavitelné. V moderním umění existuje skrytý obsah, který není možno dále ukázat světu, ale způsob prezentace takového umění je pořád stejný a má danou jednotnou formu. Oproti tomu postmoderní umění se pokouší nalézt způsoby, jakým naznačit to, co je nepředstavitelné. Postmoderní umělci se nepokoušejí řídit danou formou, stylem a pravidly. Také proto je nemožné taková díla hodnotit běžně danými zavedenými postupy. Dílo si samo hledá kategorie svého hodnocení. Lyotard chápe jako největší přínos umění právě ono zachycení neprezentovatelného. Pokud je požadována jednotota, nebo jsou dané předpisy a formy, považuje to Lyotard za teror. Zkrátka i v umění se Lyotard brání jakémusi předpisu jednoty a univerzálnosti.¹¹³

¹¹¹ Tamtéž, s. 158.

¹¹² Tamtéž, s. 26.

¹¹³ LYOTARD, J:F. *O postmodernismu*, s. 7.

6. DALŠÍ PŘEDSTAVITELÉ POSTMODERNÍ FILOZOFIE

6.1 Rorty Richard McKoy (*1931)

Rorty je americký post-analytický filozof, jehož dílo je ovlivněno pragmatismem a tradičním empirismem. Roku 1967 se začal hojně angažovat v tématu analytické filozofie a editoval sborník „The Linguistic Turn“. Dále se již pokoušel hledat především spojitosti mezi evropskou a angloamerickou filozofickou tradicí. On sám svůj pragmatismus nazývá ironismem. Rorty se dále věnoval také filozofii poznání. *„Navrhuje nahradit ji představou poznání jako účasti na realitě, v níž úlohou filozofie není odkrytí „poslední pravdy“, nýbrž dekonstruktivistický rozhovor o kulturní podmíněnosti, z níž vyrůstají naše vždy jen relativní představy o tom, co je skutečné.“*¹¹⁴

Grenz ve své knize „Úvod do postmodernismu“ uvádí, že ze začátku se sám Rorty nazýval postmoderním filozofem, avšak později od tohoto označení ustoupil, protože dospěl k závěru, že slovo „postmoderní“ je používáno v přílišné míře a že bychom tímto stylem neměli periodizovat kulturu. Nově se tedy nazýval „postmodernistickým buržoazním liberalistou.“¹¹⁵

Grenz dále píše, že Rorty je chráněncem Johna Deweyho a to zcela otevřeně. Stává se tak ústřední postavou americké tradice pragmatismu. Grenz uvádí, že Rorty zastává jakousi koherenční teorii pravdy. *„Inspirován Wittgensteinem prohlašuje, že výroky jsou „pravdivé“ do té míry, jak souvisí s celým názorovým systémem-, „slovníkem“-, který zastáváme. Cílem zkoumání pak je učinit naše názory a tužby koherentními.“*¹¹⁶ Grenz dále poukazuje na to, že typický pragmatismus pravdě rozumí, jako něčemu, co především funguje. Pragmatismus Rorty označoval za slovník praxe. Grenz upozorňuje na fakt, že z filozofického hlediska, se pragmatici řadí mezi nominalisty a slovo tak pro ně samo o sobě nemá žádný význam. Jazyk je opět pouhým nástrojem praxe. Rortyho pragmatismus měl také velký dopad na pole vědeckého bádání. Měli bychom se vzdát zarputilé představy o vědeckých modelech, které

¹¹⁴ BLECHA, Ivan a kolektiv. *Filosofický slovník*, Olomouc, Olomouc 1995, s. 351.

¹¹⁵ GRENZ, S. *Úvod do postmodernismu*, s. 147.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 150.

absolutně souhlasí se skutečností. Pro Rortyho vědecký diskurs je pouze jeden z možností výkladů světa. Rorty také tvrdí, že „*vlastnosti nejsou vnitřně obsazeny v izolovaných předmětech; vlastnosti dané věci jsou spíše závislé na jazyku, jehož užíváme k jejich popisu. Rorty ochotně připouští, že nakonec se pravda stává v podstatě pravdou pro nás.*“¹¹⁷ Rorty tak útočí na moderní pojetí „já“. Neuznává „já“ jako sako nezávislou myslící substanci po vzoru Descarta. Naopak „já“ je pro něj neustále měnící se síť tužeb a názorů, které ho vedou a řídí k danému jednání.

Grenz Rortyho označuje taktéž za utopistu. Za prvé zcela radikálně odmítá relativismu, avšak právě tento mu je připisován jeho kritiky. Za druhé „*Rortyho je utopickým filozofem, protože věří, že výzkum vede k pozitivnímu cíli a že tohoto cíle lze dosáhnout i v postmoderní éře.*“¹¹⁸

Grenz uvádí, že Rorty považuje útok na moderní chápání světa jako další novou etapu ve vývoji našeho vztahu ke světu. Zatím jsme neustále byli na poli uctívání. Uctívali jsme Bohy, mudrce, přírodu i badatele. Rorty doufá, že se lidská společnost vyvine do fáze, kdy již veškeré uctívání vymizí.¹¹⁹

6.2 Derrida Jacques (*1930)

Je francouzským filozofem, jehož myšlení je ovlivněno strukturalismem, fenomenologií a Heideggerovou ontologií. Zároveň je ovlivněn psychoanalýzou a židovskou mystikou. Soustřeďuje se na filozofii jazyka, kterou rozšiřuje o gramatologii, a skrze kterou se vyrovnává s metafyzickou tradicí. Pokouší se tak zbořit pomocí dekonstrukce její zásadní domněnku, že základem je zvuková stránka jazyka, zatímco psaný text je odvozen. „*Každý prvek jazyka může totiž fungovat jako znak jen tehdy, když v sobě nese stopu toho, co již v něm přítomno není, přičemž teprve tento časový vztah přítomného k nepřítomnému, tj. také grafické a zvukové stránky tvoří text v jednotě s promluvou a je nositelem smysluplného sdělení.*“¹²⁰

Dle Grenze, je Derrida nejvýznamnějším postmoderním autorem, který nově vykládá filozofii Nietzscheho. Grenz uvádí, že Derrida neuznává moderní ideál filozofie, který ji chápe jako naprosto nezaujaté zkoumání skutečnosti. „*Derrida odmítá tvrzení filozofů, že jsou*

¹¹⁷ Tamtéž, s. 151

¹¹⁸ Tamtéž, s. 155.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 156

¹²⁰ BLECHA, Ivan a kolektiv. *Filosofický slovník*, Olomouc, Olomouc 1995, s. 85.

objektivními pozorovateli a mají výsadu klást zásadní otázky o ostatních oborech. ¹²¹ Používá metodu dekonstrukce, aby vyvrátil tvrzení, že mezi jazykem a okolním světem existuje shoda. Aby dokázal mýlku současné filozofie, staví proti sobě filozofická díla společně s různými jinými literárními díly. *„Někdy vedle sebe klade dva texty tak, že je nechá společně ubíhat na několika stránkách, rozdělené buď svisle, nebo vodorovně. Jindy předkládá rozhovory, kde se ozývá několik hlasů nebo jeden hlavní, přerušovaný dalšími mluvčími.* ¹²²

¹²¹ GRENZ, S. *Úvod do postmodernismu*, s. 36.

¹²² Tamtéž, s. 136.

7 REFLEXE POSTMODERNY V DÍLE VÁCLAVA BĚLOHRADSKÉHO A MIROSLAVA PETŘÍČKA

7.1 Bělohradský Václav (*1944)

Václav Bělohradský (1944) vystudoval filozofii a češtinu na Filosofické fakultě UK v Praze. V roce 1970 emigroval do Itálie. Od roku 1973 vyučoval sociologii na Univerzitě v Janově. V roce 1991 přešel na univerzitu v Terstu, kde přednáší politickou sociologii. Od poloviny devadesátých let působí jako hostující profesor na Fakultě sociálních věd UK.

7.1.1 Filosofie

Bělohradský se v knize „Společnost nevolnosti“ věnuje filozofii a jejímu účelu jako takovému v eseji „Filozofovat ve věku vlastních světů“. Prvním mistrem ve filozofování vůbec byl dle jeho názoru Hérakleitos, který zachytil jeden ze základních rysů filozofie- klást hádanky lidem. Zároveň již tehdy představil tvrzení, že vlastní vědomí je soubor klamů, protože to, že něco považujeme za vlastní, odvrací pozornost od společného světa, světa, ve kterém pobýváme všichni společně na jedné Zemi. To, co reprezentuje náš společný vztah k celku je společný logos-společná řeč.¹²³ Filozofové také od počátku považovali svět, který svými otázkami a odpověďmi objevovali za „svět probuzených“. Filozofické otázky nás probouzí. Dokud se nedotazujeme, pak spíme a nejsme otevřeni okolnímu světu.¹²⁴

Klíčem k filozofii dvacátého století se stal dle tvrzení Bělohradského „obrat k jazyku“, který představil e svém díle Ludwig Wittgenstein. Svět se dle něj stává to, co dokážeme říci. To, co říci nedokážeme, o tom bychom měli mlčet. „*Filozofujeme, když hledáme cestu ven z vlastního světa, v němž jsme uvízli jako moucha v láhvi.*“¹²⁵

Dle Václava Bělohradského se naše životy a náš svět odehrává v zajetí jazyka. Úkolem filozofa je, aby nám ukazoval cestu ven z tohoto imaginárního vězení. Neexistuje žádné definitivní osvobození, vždy se dostaneme do nových problémů. Ale filozofie nás na to má upozorňovat, abychom se neuspokojili s tím, že jsme ve vězení a nedošli přesvědčení, že to, co se v něm odehrává je to jediné správné a objektivní. Samozřejmě se to vždy stane znovu a

¹²³ BĚLOHRADSKÝ, V. *Společnost nevolnosti /Eseje z pozdější doby/*, Sociologické nakladatelství, Praha 2009, s. 34.

¹²⁴ Tamtéž s. 35.

¹²⁵ BĚLOHRADSKÝ, V. *Společnost nevolnosti /Eseje z pozdější doby/*, Sociologické nakladatelství, Praha 2009, s. 36.

znovu, ale bez toho, abychom si to uvědomili by nebyl možný vývoj osobností, národů, států, ani celých civilizací.¹²⁶ Bělohradský však neodkazuje na akademickou filozofii, která má vlastní pojmy a řeč, a které málokdo rozumí. Považuje tento obor ve skutečnosti za skomírající.¹²⁷ Mluví o filozofii, jako o sdílené životní praxi. Filozofii, která je nutná a přítomná v životě každého z nás. Neboť těžko najdeme někoho, kdo se nezamyslí nad smyslem svých činů, svého života, nad tím, zda žije či jedná správně. Bez filozofie by neexistoval ani politický vývoj. To vše jen dokazuje, že se společnost občas vymaní ze zaběhnutého koloběhu věcí a vnímá sebe samu s nadhledem a odstupem.

Bělohradský se zabývá pojmem „rozumění“. Poukazuje na relativismus, který k vyjadřování, vnímání a pochopení nesporně patří. Jak často se stane, že člověk porozumí vaší mimice, gestům nebo textům přesně tak, jako jim rozumíte vy?.. Tolerovat to, že každý člověk nebo každá společnost rozumí dané věci jiným způsobem je jediná možnost, jak společně koexistovat.

V díle „Společnost nevolnosti“ se Bělohradský věnuje typicky postmodernímu fenoménu uchopení textu v eseji „Tvůrčí čtení“. Bělohradský si pokládá základní otázku. Zda je o čtenářově schopnosti pochopit smysl textu, nebo naopak mu onen smysl dává on sám? Dle Bělohradského srozumitelnost textu stojí na jakési dohodě o tom, jak jej máme číst. *„Dohody o čtení stanovují, jaké typy diskurzů budou považovány za hledání smyslu textu-třeba diskurzy o třídním boji, o budování státu, o lidských právech, o holocaustu, o obraně přírody, o napětí mezi dějinami a příběhem jednotlivce, o absurdnosti lidského údělu, o ztrátě středu, zatmění rozumu, sekularizaci či obnově básnického jazyka. Dohody o čtení textů se mění nejčastěji s příchodem nových čtenářských generací, jejichž „smysl pro smysl textů“ je vždy probuzen nějakou klíčovou událostí.“*¹²⁸

7.1.2 Problémy globalizace

Václav Bělohradský se o globalizaci zmiňuje ve svých úvahách, člancích a esejích velmi často, avšak v eseji „Malý příruční slovník globalizace“ z díla „Společnost nevolnosti“ jí věnuje zvláštní pozornost. Dle Bělohradského k naší společnosti, kterou nazývá postindustriální, náleží velká komunikační hojnost. Existuje velké množství informací na různá témata, informace se

¹²⁶ BĚLOHRADSKÝ, V. *Mezi světy & mezivěty reloaded 2013*, Novela bohemia, Praha 2013, s. 54.

¹²⁷ Tamt. s. 54.

¹²⁸ BĚLOHRADSKÝ, V. *Společnost nevolnosti /Eseje z pozdější doby/*, Sociologické nakladatelství, Praha 2009, s. 48-49.

střetávají, jsou dostupné pro všechny a tvoří vcelku chaotické prostředí. Informace již nemají za úkol nutně o něčem pravdivě vypovídat a je čím dále složitější dávat je do kontextů. Bělohradský zmiňuje pojem „instanční kontext“, do kterého jsou informace přesunuty. Z takových kontextů pak my dále usuzujeme fakta. Slovo globalizace je dle Bělohradského také instantním kontextem, který nahrazuje kontexty moderní, platné po tři staletí. „Slovo „globalizace“ označuje především rekontextualizaci velkého počtu faktů, která vypadla ze starých kontextů. Tak imigrant z Afriky prodávající na římských ulicích ve službách různých mafií falšovaná trička Lacoste nebo kokain není už těkavou informací o bídě Třetího světa a propastném pokrytectví evropské dekolonizace, Je vsazen do náhražkového kontextu „globalizace“, jeho přítomnost na římské ulici se stane jedním z faktů potvrzujících, že se formuje planetární trh a multikulturní společnost.“¹²⁹

Bělohradský nepovažuje globalizaci za pozitivní pro naši společnost, naopak chce upozornit na to, jak ji rozumět a obránit se před ní. V eseji se věnuje několika tematickým okruhům spojeným s globalizací.

Externalita - Externalitou nazývá Bělohradský jev, kdy osoba může druhé osobě způsobit ztrátu nebo zisk legálním způsobem, aniž by byl nutný souhlas této druhé osoby. Toto je pak dále převáděno do situací, kdy aktéři ekonomického trhu převádějí ztráty na celou společnost, ale zisky pouze sobě nebo svým podnikům. Bělohradský tento problém nazývá „socializací nákladů na růst“.¹³⁰

Hyperburžoazie - zatímco buržoazie byla nedílnou součástí národa a byla spojovaná solidaritou, morálkou i historií, která spojovala národ, hyperburžoazie bojuje proti těmto principům. „Hyperburžoazie je „antikulturní“: nelegitimizuje tradice, paměť národů a sdílené životní styly, cenzuruje vše, co je schopno vzdorovat vířivému finančnímu kapitálu, který předělává podle svých zájmů znaménka plus a minus, připsaná historickými tradicemi věcem, slovům, krajinám a vztahům mezi lidmi.“¹³¹ Hyperburžoazii by dle Bělohradského závazky národa jen zdržovaly a omezovaly v jejím ekonomickém růstu a investicích.

Iracionální společnost racionálních jedinců - Tak označuje Bělohradský postmoderní společnost ovládanou globalizací, ve které fungují racionální jedinci, kteří se maximálně soustředí na svůj růst a zisk a tím dohromady tvoří iracionální a dle Bělohradského šílenou

¹²⁹BĚLOHRADSKÝ, V. *Společnost nevolnosti /Eseje z pozdější doby/*, Sociologické nakladatelství, Praha 2009, s. 237-238.

¹³⁰ BĚLOHRADSKÝ, V. *Společnost nevolnosti /Eseje z pozdější doby/*, Sociologické nakladatelství, Praha 2009, s. 238.

¹³¹ Tamt. s. 239.

společnost, jejímž produktem je také globální oteplování. Z toho dle Bělohradského vyplývá, že čím více se lidé chovají racionálně jako jedinci, tím více iracionální je společnost. Bělohradský toto ještě ukazuje na příkladu automobilové dopravy. Pro jednotlivce je jistě racionální vlastnit automobil, bez něj by již byl dosti znevýhodněn, avšak je iracionální to, jakým způsobem toto působí na naši planetu, a také na počet úmrtí na silnicích.¹³² Bělohradský se také zmiňuje a o problému kolektivní akce. Všichni víme, že je třeba něco změnit- třídit odpad, méně jezdit autem, jíst jiné potraviny, avšak samy sobě říkáme, že naše rozhodnutí nás jen ve světě znevýhodní, ale svět nezmění, protože by to muselo být kolektivní rozhodnutí a ne pouze rozmar jednotlivce. Racionální tedy je se nepouštět do marného boje, avšak opět to nevede k racionálně zdravější planetě.¹³³ Bělohradský se věnoval i ekonomickým problémům dnešní společnosti, aby nakonec sepsal deset vět, které mají popsat globalizaci a její nezadržitelný „extrémní vývoj“, jehož problémy v demokratické společnosti nelze překonat.

„Technologické prostředí extrémně zmnožuje sféry světa otevřené svobodné volbě jednotlivce.

*Totální trh extrémně privileguje technicky realizovatelné a potlačuje otázky spjaté s bio-
logo-sociální udržitelností technicky realizovatelného.*

*Biologická, politická a sociální udržitelnost technicky realizovatelného vyžaduje
politické dohody, v jejichž důsledku se extrémně politizuje svět života-včetně režimu reprodukce
živých organismů.*

*V podmínkách totálního trhu specializované poznání vnáší do společnosti extrémní
„bio-logo-sociální rizika“- připomeňme si nemoc šílených krav.*

*V podmínkách komunikační hojnosti extrémně narůstá schopnost všech skupin
reprezentovat v globálním veřejném prostoru své zájmy a hlediska, a účinně tak delegitimizovat
reprezentaci společnosti jako celku- náklady na její relegitimizaci jsou extrémní.*

*Sociální náklady nutné k racionální dohodě v podmínkách extrémní komplexnosti jsou
extrémně vysoké.*

*Veřejné (nedo)statky mají apokalyptické důsledky- jako jsou ničivé povodně: kritické
masy bojující proti nim se nutně extremizují.*

¹³² Tamt. s. 239-240.

¹³³ BĚLOHRADSKÝ, V. *Společnost nevolnosti /Eseje z pozdější doby/, Sociologické nakladatelství, Praha 2009, s. 240-241.*

Racionalita našeho rozhodování závisí stále více na sociálním kapitálu, jehož zdrojů je v postnárodních společnostech extrémní nedostatek.

Z racionálních rozhodnutí jednotlivců se rodí stále extrémnější formy kolektivní iracionality- zamořená velkoměsta, ohlupující masový turismus, klimatické změny.

Globalizace je řízena jinonárodní hyperburžoazií, která vede extremistickými prostředky, jako je vydírání a zastrasování volených vlád, utajování, masová propaganda a manipulace informací, boj za osvobození kapitalismu z řetězu, jimiž jej v minulých dvou stoletích spoutaly demokraticky zvolené vlády národních států.¹³⁴

7.1.3 Informační boom

Václav Bělohradský představuje nejprve svůj pohled na rozdíl mezi knihami a nynějším fenoménem internetu. Knihy dovolovaly lidem, aby mohli uchopovat tentýž text a příběh, aniž by museli být sjednoceni v prostoru a času. Národ je společenství. Touto společnou činností vznikají moderní společenská společenství. Národ tedy staví své základy na knihách, literatuře, dějinách, které jsou zaznamenány ve spisech, na bájích i pověstech. Národ a jeho identita bývá postavena na dílech, která stát privilejuje. Oproti tomu internet nemá tuto účel. Účelem internetové sítě je komunikace a její přebytek, konzum hojnost. Jako to je se vším v konzumní společnosti, vzniká mnoho nabídek a tím i mnoho odpadu a nekvalitních věcí. Také internet je plný takového informačního odpadu. Pro člověka je těžké rozlišit užitečné a ověřené informace od odpadu. Stejně jako je on nás již nyní těžké odlišit zdravé jídlo od nezdravého, kvalitní šaty od padělků... Zároveň ale Bělohradský nevidí situaci černě. Považuje virtuální realitu za ustupující fenomén a připomíná například Wikipedii, jako vynikající encyklopedii právě díky internetu a technologii, která umožňuje, aby nebyla sepsána jen jedním člověkem, ale aby se na ní mohly podílet tisíce lidí svými postřehy a vědomosti. Stejně jako bývá odpadem přehlcn internet, děje se tak dle Bělohradského i v tištěných médiích a na televizních obrazovkách. Jak již bylo řečeno na začátku Bělohradského uvažování, postmoderní situace je taková, že již není mnoho nového, co bychom mohli říci, přesto se však o to pokoušíme. Nabídka sdělení převyšuje poptávku.¹³⁵ „*Veřejný prostor je dnes zaplaven neorealitou, která je důsledkem nepoměru mezi potřebou mediálních sítí konzumovat symboly a naší schopností a potřebou ty*

¹³⁴ BĚLOHRADSKÝ, V. *Společnost nevolnosti /Eseje z pozdější doby/, Sociologické nakladatelství, Praha 2009, s. 248.*

¹³⁵ BĚLOHRADSKÝ, V. *Mezi světy & mezivěty reloaded 2013, Novela bohemia, Praha 2013, s. 196-199*

*symboly, znaky a smysl vytvářet. Je tu nadvýroba znaků, protože přirozená poptávka po nich neroste. Nemáme toho tolik co říci, kolik toho tyto sítě potřebují sdělovat. Proto je znaků hodně a významů málo, hodně obrazů a málo skutečnosti.*¹³⁶ Reklamy na televizních obrazovkách, tisku, internetu a rádiích jsou pak už jen prostředkem naší nové průmyslové racionality. Žijeme v éře konzumu, máme víc, než potřebujeme, nabídka převyšuje poptávku a tak se nás tento průmysl snaží podprahově a psychologicky přesvědčit, že tu poptávku musíme mít, že danou vše nutně potřebujeme, že pořad nemáme dost, a že máme nárok na vše.¹³⁷

7.1.4 Člověk bez skrupulí a politika

V díle „Přirozený svět jako politický problém“ shrnuje Bělohradský základní téma své dosavadní filozofické práce. On sám tento problém definuje jako otázku evropské tradice. Jan Patočka nazývá naši dobu jako „pozdní“, a v této pozdní době je dle Bělohradského evropská tradice v ohrožení. Evropská tradice v sobě nesla jakousi individuálnost. Naše vědomí se nedalo přenést na organizace a společné aparáty. Každý člověk byl zodpovědný za své činy a neodkazoval se na zákon. Zde můžeme také shledat podobnost s myšlením Lyotarda „*Je-li dána organizace, je dáno cokoliv- tak nějak bychom mohli shrnout podstatu toho, co nám hrozí v „pozdní době“.* Státy si naprogramují své obyvatele, výrobci své spotřebitele, výrobci knih své čtenáře atd. Společnost se postupně stane jen něčím, co si stát vyrábí.“¹³⁸

Za důležité téma své filozofické reflexe Bělohradský považuje člověka „bez skrupulí“ v této nové postmoderní době. Být bez skrupulí znamená prosazovat své zájmy bezohledně. Nepřihlížet tak k tradicím, instinktům, ani naší intuici a potlačovat tyto základní jevy pro blaho vlastního racionálního prospěchu. Zarputile se snažíme o to, něco znamenat. Snažíme se, aby naše práce byla obecně uznána jako prospěšná a pomáhající růstu. „*Člověk bez skrupulí pojímá svůj život jako službu objektivní nutnosti dějin, která se skrze něho musí prosadit: proto staví koncentrační tábory, plánuje konečná řešení, vymýšlí nového člověka a všechno, co se i v něm samém proti tomu bouří, odsouvá daleko od sebe jako zbytečné skrupule, přežitky, pocity.*“¹³⁹

Václav Bělohradský je známý svou angažovaností v politice. O vlivu kapitalismu na současný svět a svět české politické scény se rozepisuje ve svém díle „Kapitalismus a občanské

¹³⁶ BĚLOHRADSKÝ, V. *Mezi světy & mezivěty reloaded 2013*, Novela bohemia, Praha 2013, s. 183.

¹³⁷ BĚLOHRADSKÝ, V. *Společnost nevolnosti /Eseje z pozdější doby/*, Sociologické nakladatelství, Praha 2009, s. 202.

¹³⁸ BĚLOHRADSKÝ, V. *Přirozený svět jako politický problém /Eseje o člověku pozdní doby/*, Československý spisovatel, Praha 1991, s. 11.

¹³⁹ Tamt. s. 14.

ctnosti.“ Zde tvrdí, že co se týče politiky české, odpovídá na ní tím, že dle jeho názoru v českých dějinách není politika vůbec přítomná. Za dob Masaryka jsme dle Bělohradského nedokázali udržet vlastní stát. Bělohradský předkládá názor, že pokud se národ rozhodne pro samostatnou politickou existenci, pak se společně s tím rozhoduje, že existují věci, pro které je ochoten zemřít. Takto se ale český národ nezachoval a v okamžiku, kdy měl obětovat své životy za demokratický stát, tak se svého státu zřekl. Bělohradský tento okamžik vidí v roce 1938. To, co z národa zůstalo, bylo náboženství a jakési etnikum, a v tom také Bělohradský vidí důvod toho, proč je u nás do nynějška kultura téměř netknutelná, zbožná a uctívána. „*Tato zbožněná kultura nám v tragických dobách nahrazuje stát a v dobách lepších se podsouvá na jeho místo, jako by stát a politika vůbec byly jen něco méně důležitého či špinavého.*“¹⁴⁰ Bělohradský tvrdí, že úkolem státu je trvat a politik, jakmile se stane politikem, pak přijímá imperativ, který mu nařizuje jednat tak, aby tento stát udržel, jakkoliv nemorální se to může zdát a jakkoliv v rozporu to může být s jeho osobním lidským svědomím či vědomím.

Dále se Bělohradský věnuje také české politice. Zde spatřuje problém v tom, že mnoho státníků i po roce 1989 neustále bojovalo proti moci. Považovali svou opozici za jakýsi boj, avšak toho již nebyla potřeba, ba naopak. Boj je nutný tam, kde jsou potlačována lidská práva, kde se moc pokouší být totalitní. My však žijeme v demokracii. Je to systém, v němž existuje jen omezená schopnost vlády a moci, a v níž můžeme prosazovat kolektivní rozhodnutí. Naši politici mají zůstat pouze v opozici, vést dialogy, kontrolovat, nikoliv bojovat proti dané vládě. Často se ale stává, že tím, jak rychle naše země přešla z totalitního do demokratického režimu, tak zůstaly v politice pojmy, které sem byly vneseny disidentským bojem, které ovšem do politiky nepatří. Morální pojmy jako pravda, lež nebo láska do politiky nepatří. Politika státu by měla být dle Bělohradského egoistická a to v zájmu občanů, kteří v něm žijí. „*Stát trvá a vzkvétá, jen když lidi jsou přesvědčeni, že je pro ně výhodné, aby existoval. Musí mít na jeho existenci obyčejný sobecký zájem. Ten je jeho nejlepší zárukou.*“¹⁴¹

Bělohradský ve svém raně polistopadovém díle „Kapitalismus a občanské ctnosti“ v jednom z rozhovorů rozlišuje tři důležitá politická rozhodnutí, která zásadně zformují danou společnost: otázku spravedlnosti, vztah mezi ekonomickou a sociální sférou, a otázku definice státu. V sedmdesátých letech započal boj mezi těmi, kteří zastávali postoj ke spravedlnosti, jakožto rovnosti občanů a mezi těmi, kteří považovali za spravedlivé vše, co občan vykoná, pokud je k tomu oprávněn. Existují tedy tyto dva velké proudy. Socialistický přístup ke

¹⁴⁰ BĚLOHRADSKÝ, V. *Mezi světy & mezivěty reloaded 2013*, Novela bohémica, Praha 2013, s. 58.

¹⁴¹ BĚLOHRADSKÝ, V. *Mezi světy & mezivěty reloaded 2013*, Novela bohémica, Praha 2013, s. 61.

spravedlnosti nezajímá, jakým způsobem byl majetek občana nabyt, považuje nerovnost za nespravedlivou a vyvlastňuje tedy majetek občana, který vyčnívá z daného průměru. Druhý proud spravedlnosti přikládá důraz na to, jakým způsobem byl majetek získán a ne to, jaké množství bylo nabyto. Politik by se jasně měl přihlásit k jednomu nebo druhému směru spravedlnosti. Problém sociálně ekonomicky má taktéž dva protichůdné směry. Dává trh a jeho správné fungování sociální jistoty občanovi, který se v něm pohybuje a nebo toho není schopen již svoji podstatou a tudíž musejí být tržní pravomoc svěřena taktéž do rukou státu?.. Definice státu se pak taktéž dualizuje buď do formy, kdy stát slouží občanovi, tedy občan v něm nalézá bezpečné prostředí pro své aktivity nebo naopak stát je onen monopol, jehož prospěchu a úspěchu je vše podřízeno. Pokud se politicky rozhodneme v těchto třech základních bodech, můžeme pokročit dále. To se v zde dlouho nedělo. Odpoutali jsme se od socialismu, ale naše politická scéna se nedokázala jasně rozhodnout v těchto základních otázkách, které určují dále formu společnosti, proto byl přechod ke kapitalismu u nás velice vleklý a neúplný.

Při určování kapitalismu se Bělohradský odvolává na sociologa Daniela Bella a jeho dílo Kulturní rozpory kapitalismu. Bell ukazuje rozpory v principech, kterými se kapitalismus řídí. Základní části a teze kapitalismu jsou poté ve své podstatě protichůdné. Opět zde vystupují tři základní principy a těmi jsou ekonomie, politika a kultura. Ekonomie nám dává jasná pravidla, která nelze obejít. Zajímá ji účinnost, růst, specializace. Její požadavky nás zařazují tam, kam patříme, na co jsme vhodní dle tabulek a grafů. Protože základní vizí ekonomie je růst. Politická demokratická sféra si zakládá na rovné možnosti občanů o politice rozhodovat. Není podstatné, zda je člověk chudý, bohatý, vysokoškolsky vzdělaný nebo se vzděláním základním, každého hlas má stejnou hodnotu, abychom neustrnuli ve svém prospěchářství. Rozhodnutí plyne z dialogu lidí, skupin, kolektivu, aby nakonec rozhodl hlas kolektivní většiny. V kultuře se do popředí dostal hlas absolutní svobody ve vyjádření sebe sama, ale také hledání neustále něčeho nového, nových prostředků, které vedou k naší realizace, přičemž často tato sobecká touha v kultuře potírá dle Bella etické kodexy. Krize pozdního kapitalismu je však zapříčiněna ztrátou jeho hlavní vize, kterou je hromadění peněz a majetku na základě tvrdé, nepřetržité práce. *„Kapitalismus je racionalizace neboli přesvědčení, že každého cíle lze dosáhnout pilí a účinnou organizací prostředků a že zisk je důkazem této pily a účinnosti. Tato racionalizace by byla nemyslitelná bez protestantské kultury, která dává práci a penězům nový, spásonosný smysl. Později sociálně demokratické vládní programy emancipují pojem „občan“ od pojmu „vlastník“, ale nijak nenarušují toto pojetí práce. Kapitalismus držel pohromadě díky*

této kultuře.“¹⁴² Československo se rozhodlo přejít na tuto tržní ekonomiku, aby dokázalo, že patří do Evropy. Bělohradský však vidí velký rozpor ve fungování naší kultury, pokud takovýto princip přijmeme. Klade si otázku, zda je vůbec možná koexistence kultury a tržního hospodářství. Opět se ale nacházíme v období změn, kdy už není možné udržet stávající stav společnosti. Ekonomie již není individuální záležitostí státu, stává se planetární. Díky médiím a sdělovacím prostředkům či reklamám jsme všichni pod palbou jedné ekonomické síly, která využívá všude tytéž prostředky. Hlavním smyslem této nové ekonomie se stal konzum a nepřetržitý růst. Čím blíže si lidé jsou, čím více mohou cestovat a pracovat v různých částech světa, tím více vzniká v politické sféře potřeba vymežit vlastní identitu. A do popředí kulturních otázek se dostává ekologie. Protože naše planeta díky vyspělé technice a bezohledné politice konzumu a růstu vypovídá službu. Již nespolupracujeme s ní, ani ji nevládneme, jdeme v rozporu s jejími pravidly. „*Tráva umírá, člověk umírá, člověk je tráva. Smrtelnost, kterou sdílíme se vším živým, nás zavazuje. Tato solidarita s životem na Zemi je obecně sdíleným životním pocitem postmoderní mládeže.*“¹⁴³

Bělohradský odkazuje na Karla Kosíka, který psal o tom, že kapitalismus se přeměňuje na „superkapitalismus“, což je způsobeno globalizací. Základní rysy demokracie stojí na hodnotách národních států a superkapitalismus ukončuje svrchovanost těchto hodnot. Je to způsobeno tím, že globalizace nemá ráda meze a vytyčené hranice. Bělohradský se často ve svých úvahách pouští do problematiky komunistického režimu a příčině jeho vzniku. Jedině tak, že toto přijmeme a pochopíme, můžeme se poučit z chyb. Komunismus a jeho dopady jsou úzce spjaty se vznikem kapitalismu i globalizace. To, z čeho je dle Bělohradského důležité se poučit, je vytváření velkých idealistických příběhů se příběhy apokalyptických nebo se šťastným koncem, které nám komunistický manifest nabízel. Bělohradský nepovažuje komunistickou ideologii za pekelnou a zlou, naopak v ní vidí i mnoho dobrého, stejně jako téměř v každé politicko-filozofické ideologii. To, co s touto ideologií člověk lidstvo provede a k čemu ji využije, je už ovšem věc druhá. „*Rozběhla se u nás i jinde po roce 1989 mašinerie, která chce vyložit komunismus jako největší zlo století. Myslím, že je to nespravedlivé. Bylo v něm mnoho dobrého a pravdivého, ale chyběla mu trpělivost k nepoddajným lidským zkušenostem, které říkají NE velkým teoriím.*“¹⁴⁴

¹⁴² BĚLOHRADSKÝ, V. *Kapitalismus a občanské ctnosti*, Československý spisovatel, Praha 1992, s. 27.

¹⁴³ Tamtéž, s. 27.

¹⁴⁴ BĚLOHRADSKÝ, V. *Společnost nevolnosti /Eseje z pozdější doby/*, Sociologické nakladatelství, Praha 2009, s. 162.

Dále Bělohradský upozorňuje na to, abychom se poučili z dějin krvavých revolucí. Rebelie, vzpoura, vlastní názor, demonstrace...to jsou pro něj pojmy, které nesmí chybět ve společnosti, které ji kontrolují a posílají dál. Revolucionář se chce ujmout vlády, ale vzbouřenec upozorňuje na nutné změny a provádí kritiku. Bez otevřené kritiky nemůže fungovat vývoj ani demokracie. Vzpoura přináší změny, hrdiny, dává naději a sílu a nenechá nás usnout na vavřínech.¹⁴⁵

Bělohradský se věnuje také tomu, jak jsme si zvykli demonizovat komunistický režim. Samozřejmě se nacházíme v éře novodobých dějin, ale není možné posunout se vpřed, dokud se neoprostíme od minulosti, nepřestaneme házet vinu z jednoho zla na druhé a náš tragický příběh se tak bude jen opakovat v kruhu. Pokud se již neopakuje, avšak v jiné formě. Každá doma a každý režim má svá pozitiva a negativa. K tomuto zacituji příběh Václava Bělohradského, který vystihuje jeho autentické zamýšlení nad dvěma po sobě jdoucími režimy. *„Byl rok 1968, pozdní jaro, já byl studentem filosofie a právě jsem šel po Praze po boku svého milovaného profesora. Byl plný nadějí, věřil, že systémové změny vrátí komunismu jeho historický smysl, že se konečně splní očekávání několika českých generací. Poslouchal jsem ho mlčky, v možnost demokratizovat komunismus jsem nevěřil, nechtěl jsem ale obdivovaného profesora ranit, má generace měla jakousi úctu k důvodům, pro které se intelektuálové po válce přihlásili v naší zemi ke komunismu. On ale mé mlčení pochopil a za svou naivní víry v komunismus se začal omlouvat... Uplynulo téměř čtyřicet let od té chvíle. Šel jsem po Terstu se svým milovaným studentem. Byl otřesen politickým vývojem v Evropě, zoufalý z dopadu amerického unilateralismu na EU, ze služebnosti tisku, a autoritarismu katolické církve pod vládou papeže-inkvizitora, z ekologické bezohlednosti systému. Vyprávěl jsem mu o logice otevřené společnosti, o přeměně informací v sociální energii, schopnou vynutit si rozhodující změny. Poslouchal mě mlčky, v možnost podstatných změn už nevěřil, ale nechtěl mě zranit, jeho generace má ještě jakousi úctu k politickým uprchlíkům minulého století. Já jeho mlčení pochopil a za svou naivní víru v demokracii jsem se začal omlouvat.“¹⁴⁶*

¹⁴⁵ BĚLOHRADSKÝ, V. *Společnost nevolnosti /Eseje z pozdější doby/*, Sociologické nakladatelství, Praha 2009, s. 163.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 224-225.

7.2 Petříček Miroslav (*1951)

Miroslav Petříček (1951) je českým filozofem a žákem Jana Patočky, který působí jako profesor na filozofické fakultě UK. Jeho zaměření se týká především uměním, vtahy mezi filozofií a uměním, literaturou a filmem a také francouzské filozofie.

7.2.1 Myšlení

Dle Petříčka dnešnímu světu nedominoje žádná vědecká teorie ani filozofický směr, což je způsobeno různorodostí všeho kolem nás. A různorodým věcem nemůžeme vnutit jednotu. Jedno však všechny tyto různorodosti vnímání světa spojuje a tím je změna perspektivy a myšlení, tedy to, na co upíráme svou pozornost. Naše realita je neustále v pohybu a proměně, tedy jak již napsal Bergson, odehrává se v procesech. Nám ale v dnešním světě chybí slova na to, abychom takovouto realitu dokázali vyjádřit. Učíme se, jak máme pochopit tyto nelibovolné procesy, které přitom mají svůj vlastní tvar i formu. Je to také důvod, proč se necháváme čím dále tím více inspirovat výtvarným uměním nebo literaturou- ty totiž nejsou svázány tradičním věděním a myšlením. Petříček ukazuje příklad na předpovědi počasí. Novodobá fyzikální věda umí vypočítat již téměř všechny veličiny, které jsou k předpovědi nutné, a přesto nám předpověď dokáže podat jen přibližně. Neumíme totiž do našich vědeckých teorií a čísel započítat reálný čas a jedinečnost každého procesu. Jedinečnost je něco, co neumíme obecně popsat, ale přitom tvoří náš život. Toto často uniká pozornosti. Moderní myšlení nenašlo cestu k vysvětlení, jak nalézt v tom, co se nám jeví stálé a obecné jedinečnost a obráceně, jak z jedinečnosti vytvořit něco, co budeme moci obecně uplatnit a přitom onu jedinečnost nevymažeme. Pokud by se modernímu myšlení něco takového podařilo, vznikla by s největší pravděpodobností opět dominantní věda, nebo jak si myslí Petříček vzhledem k pluralitě řešení spíše vícero dominantních věd.¹⁴⁷

Podobně jako Václav Bělohradský se i Miroslav Petříček vyjadřoval k tematice porozumění a interpretace. V rozhovoru pro Studio 27 odpovídá na otázku problematiky symbolů. Vysvětluje, že jsou použity tam, kde neumíme běžnou řečí vyjádřit námi zachycenou zkušenost. Dle jeho názoru slouží systém jako obecný interpretační klíč. Každá zkušenost má

¹⁴⁷FILOZOFICKÁ FAKULTA UNIVERSITY KARLOVY V PRAZE, *Pojmy z filozofie: Jaká je současná filozofie?* In: Youtube[online], zveřejněno 30.4.2014, dostupné z:

<https://www.youtube.com/watch?v=mBkE82oaFmM>

v sobě něco jedinečného, nepřeložitelného okolnímu světu, tak aby ji vnímal stejným způsobem jako my. Člověk má pak právo si pro takovou zkušenost i vymyslet nový jazyk a snažit se jí interpretovat různými způsoby a také symboly. Petříček se však domnívá, že podstata vyjádření tkví v tom, že bychom se měli pokoušet běžným jazykem vyjádřit něco, co víme, že běžným jazykem vyjádřit nelze. Proto by on sám použití symbolů ve své interpretaci považoval za kapitulaci. Petříček si také dotýká tématu zneužití symbolů v reklamách, které je dle něj nebezpečné a hnusné. Symbol sám o sobě však nikdy není zlý nebo nebezpečný, vždy je důležité to, kdo jej využívá a k jakým účelům. Běžně však symbol slouží k uchopení toho, co nedokážeme pochopit. Jsme totiž neustále jeskynní lidé, kteří jsou zděšeni z toho, že to co je vně jeskyně by se najednou mělo nacházet uvnitř. Symbol nás zbavuje strachu. To co nás dále zbaví symbolů je uvědomění si toho, že vše, co se nachází vně, skutečně vychází z našeho nitra a je to přítomno uvnitř nás. Uvnitř nás jako osoby, nebo uvnitř nás jako společenství, státu, civilizace.¹⁴⁸

7.2.2 Globální šachy

V jednom svých esejů s příznačným názvem „Globální šachy“ se Petříček zaobírá termínem globalizace. Dle něj je to přesný pojem, avšak jeho výklad bývá často rozpačitý, protože je mu terminologicky dáno, že má postihovat všechny oblasti-sociologii, politiku, technologii, ekonomiku, a dokonce i humanitní vědy. Je to pojem až příliš rozsáhlý a abstraktní. Zároveň je globalizace spojována často s procesy, které se vymykají běžnému teoretickému řádu věcí, je to tím, že se z různých jednotlivin stávají celky. Nemáme zkušenost s tím, jak definovat vztah jedné části a celku a její přechod do ní. Často neumíme nově vzniklé procesy osvětlit, spíše naopak se stávají o to více matoucími, o co více se snažíme je exaktně vysvětlit. *„Nesnáze vyplývají i z hlubších „podivností“: globální realita je nerozlišitelnou kombinací technologie a toho, čemu angličtina říká „mind“, materiálního a imateriálního, oblasti „de facto“ a oblasti „de iure“, neboť globalizace je právě tak empirický fakt jako idea.“*¹⁴⁹ Podobně jako U Kuhnovo výkladu dějin, i v tomto případě byl dle Petříčka vývoj, který vedl ke globalizaci diskontinuitní. Dále upozorňuje na rozdíl mezi univerzálností a globálností. Univerzalita znamená, že celek vystupuje jako nadřazené „vše“ a jeho části vyjadřují svůj smysl jazykem celku. V moderní době a vědě to představuje matematizaci tohoto vědění a přísný

¹⁴⁸ STUDIO 27, Miroslav Petříček-O symbolech-reportáž. In: Youtube [online], zveřejněno 14.9.2015, dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=B3PvFYqIT2Y>

¹⁴⁹BĚLOHRADSKÝ, V. a kol. *Eseje o nedávné minulosti a blízké budoucnosti*, G plus G v koedici s Euromedia Group, Praha 1999, s. 155.

deduktivní systém. Pokud se budeme však snažit globalizaci pojmout tímto univerzálním deduktivním systémem, dostaneme se vždy do nesnází, protože v globalizaci není možné objevit onu matematizaci a univerzální platnost jevů. Petříček pojmu univerzální přiřazuje kontinuitu ve vztahu lokálního a univerzálního a globálnímu přičítá diskontinuitu ve vztahu lokálního a globálního. „Výsledkem globalizace je vynoření komplexity: prostředí nelze separovat od systému, s globalizací roste tendence k auto-organizaci, globální prostor nelze definovat systémem souřadnic, nýbrž jen jako množinu možných vztahových operací.“¹⁵⁰

7.2.3 Filosofie reklamy

V jedné ze své úvah- Reklama čili o věcech, v díle „Znaky každodennosti čili krátké řeči téměř o ničem“, se Miroslav Petříček zamýšlí nad tím, jak je postmoderní společnost ovlivňována reklamou a jinými poutavými taháky, které ji přesvědčují, jak nutný je pro její život zrovna tento konkrétní produkt. Podle Petříčka se reklama vyznačuje hlavními dvěma vlastnostmi, které jí vždy náleží a těmi jsou obraz a plocha. My lidé, kteří jsme obklopeni reklamou, již nedefinujeme naše přání vědomě, dle našich niterních přání a tužeb a skutečných potřeb, ale pokračujeme nevědomě v tom, co nám je dáno z televizních obrazovek a rádií.

„My, kdo žijeme obklopeni reklamou, nemáme potřebu obživy anebo ošacení, nýbrž přejeme si polévku od Kmotra a toužíme po botách od Bati.“¹⁵¹ Petříček upozorňuje na to, jakým způsobem se změnil i způsob, jakým jednotlivé věci nakupujeme. V novodobých supermarketech, která jsou vesměs samoobslužná mizí jednotlivé hierarchické funkce a vztahy, jakými jsou zákazník a prodáváč, ale i jiné společenské rozdíly. Petříček se pozastavuje nad problémem, zda si kupujeme to, co chceme, a nebo je naopak prodáváno to, co budeme chtít... existuje první výrobek, nebo naše přání?... Když si něco koupíme a zboží se namarkuje, v evidenci je již zaznamenaná naše poptávka, a dle té se vyrábí opět dané zboží, které je nám při příštím nákupu opět nabízeno, samozřejmě ve „vylepšené“ formě. Reklama nás již předem přesvědčila, co chceme získat, supermarket jen dále testuje, zda psychologické strategie firem fungují, stáváme se tím, co chceme získat. Petříček dále zkoumá vlastnosti reklamy. Měla by se nenásilným způsobem vnucovat do našeho podvědomí a působit tak na něj takovým způsobem, abychom uvěřili, že koupě produktu zlepší naši životní úroveň. Často tak v sobě zahrnuje témata obecně platných hodnot života- harmonie, rodinné štěstí, síla, úspěch, krása, příroda. Takovým způsobem se reklama podbízí zákazníkovi. V dnešní době, kdy je průmysl

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 165.

¹⁵¹ PETŘÍČEK, M. *Znaky každodennosti čili krátké řeči téměř o ničem*, Hermann&synové, Praha 1993. s. 43.

reklamami přehlčen, se často může stát, že je lidé přestávají vnímat. Proto zde vstupuje do hry další faktor reklamy a tím je překvapení, šok, upoutání pozornosti něčím neobvyklým. Reklama vedle sebe často staví velice rozdílné věci a dává je do souvislosti, aby lidé získali dojem, že mohou koupí produktu získat mnoho dalších výhod, protože aspekty, které jsou v jedné reklamě použity, by spolu měly souviset. Zde Petříček dává příklad reklamy: „*Má-li být strojek na holení doporučen ke koupi, musí se vedle své technické dokonalosti vyznačovat také něčím, co jej spojuje s nějakou obecně přijímanou hodnotou-nejlépe mužnou silou, sebevědomím či spěchem. V televizní reklamě proto v rychlém sledu následují záběry rychlého sportovního automobilu, rozhalené košile, která odhaluje hrud', a odvážného skoku z vysoké skály do zpěněného moře.*“¹⁵² Petříček tedy tvrdí, že reklama v dnešní době, jakkoliv se nám snaží podat tradiční věc, nemůže téměř uspět bez překvapení a tak spojuje nespojitelné. Klade vedle sebe různé věci a různé hodnoty, čím víc různé, tím lépe. Existuje v ní mnoho protikladných tvrzení, obrazů, i podvědomých vzruchů a rodí se z ní otevřený svět- otevřený všemu. Tomuto světu reklamy dle Petříčka nemůže ale vládnout žádná instance, která by mohla její počínání řídit, protože reklama je světem rétoriky, ve kterém není věc předem definovaná a určená, ale má pokaždé takový smysl, jaký jí je přidělen- každá věc se může stát jinou věcí jevit se jako věc jiná.¹⁵³

¹⁵² Tamtéž, s. 44-45.

¹⁵³ Tamt. s. 45-46.

8 ZÁVĚR

V této práci je zřejmé, že postmoderna se postavila proti zaběhlým kolejím předchozích filozofických koncepcí tím, že nevěří v nalezení jednotného systému, jedné pravdy a jedné teorie. Proti jednotě postavila pluralitu a vyhradila se proti moderně, jako proti totalitě, která si dělala nárok na jedinou správnou a minulostí poučenou vládu nad světem.

V první části práce jsem vysvětlila postmodernu z různých definičních hledisek, a poté jsem objasnila půdu jejího vzniku, její široké zaměření a myšlení, bez něhož by nebylo dále možné pracovat s postmoderními autory. Ve druhé části práce jsem představila základní myšlení a směřování Petera Sloterdijka, Michela Foucaulta a J.J. Lyotarda. Tito autoři dohromady, dle mého názoru, dokázali zachytit postmodernu v celé její šíři - z psychologického, analytického, filozofického, sociálního, politického a také uměleckého hlediska. Všichni tři autoři také sdílejí společné téma moci. Po dvou světových válkách a následujících totalitních režimech na půdě Evropy je to logické vyústění. Role vědění, které je spjata s vládou a mocí se prolíná celým tímto oddílem práce, nezávisle na analyzačních metodách autorů. Peter Sloterdijk dále upozornil na roli cynismu, jakožto destruktivní síle Michel Foucault se pokouší nalézt takovou metodu zkoumání diskursu, aby bylo možné zkoumat dějinný pohyb novým způsobem nadhledu. Lyotard nám vysvětluje postmodernismus jako dobu, ve které již jen citujeme, protože nemůžeme říci nic, co by již nebylo řečeno.

Poslední část mé práce zachycuje analýzu postmoderních jevů naší společnosti v díle Václava Bělohradského a Miroslava Petříčka. Zmapovat pole celé postmoderny je téměř nemožné, vydala jsem se proto na českou půdu. Zároveň jsem v dílech autorů našla zamyšlení nad otázkami postmoderní doby a především jejího dalšího směřování, což mělo být vyústěním mé práce.

Cílem této práce bylo za prvé zmapovat pole postmoderní filozofie a za druhé nastínit její budoucnost a osud. Neexistuje žádná jasná teze, jak by měla postmoderní filozofie dále vypadat, jak dlouhé bude mít trvání a kam bude směřovat. Pokud by taková jedna jediná teze existovala, bylo by to v rozporu s postmodernou samotnou. Bělohradský poukázal na fakt, že je možné, že filozofie akademická nenávratně skomírá, avšak o to více filozofie vznikne na poli běžného každodenního světa. Protože tento svět nás nyní nutí zamyslet se nad smyslem našich vlastních životů. Miroslav Petříček nám budoucnost postmoderní filozofie nastínil svým textu bylo jistě příjemnější pracovat s dílem Václava Bělohradského, jehož jazykové komponenty jsou běžnému čtenáři srozumitelnější. Poslední kapitoly jsem věnovala tématům, která jsou autorům nejbližší a která se nejvíce prolínají jejich výklady, statěmi, přednáškami a eseji. Téma postmoderny jako takové je velice obsáhlé a vesměs nevidím možnost, jak jej komplexně zachytit. Jak však bylo v práci zmíněno, předložit objektivní smysl mé práce a studie je dle postmoderního vnímání textu a slov nemožné. Mohu tedy podat jen svůj subjektivní

výklad, rovněž jako jsem vybrala témata a uchopila je tak, jak je již nikdo jiný neuchopí a pochopila smysl vybraných textů tak, jak jej již žádný jiný čtenář nepochopí. Každý čtenář mé práce ji přidělí svůj jedinečný smysl. Celou prací se tak nese nádech nedefinovatelnosti jedné jediné teorie jakožto postmoderní. Jak zmiňovali autoři samotní a také další autoři, na které bylo odkazováno, postmoderní doba je doba plná plurality, relativismu a různých výkladů světa. Představila jsem tedy určité koncepty a myšlenky daných filozofů, nikoliv však postmodernu ve své celistvosti.

V této souvislosti se vkrádá myšlenka, že po postmoderně již nebude možné, aby lidské myšlení a potažmo společenské přesvědčení bylo ovládnuto jakoukoliv totalitní ideologií tak snadno, jako se tomu mnohokrát stalo během moderního období. Takové tvrzení je však pouhým zamaskovaným přáním, nikoliv předpokladem podloženým empirickými fakty. Stejně dobře by mohl nastat pravý opak této naděje. O to víc, oč postmoderna kázala proti, o to snadněji by se mohla společnost unavená abstinencí propadnout dalšímu velkému vyprávění a filosofie stát pouze jinou ideologií. A právě tento moment ukáže, co opravdu přinesla postmoderna. Ukáže, zda postmodernou vznesené požadavky byly pouze uměle vykonstruovanou povrchní reakcí na cokoli a za každou cenu, a nebo vycházely z hlubší potřeby a reálné změny. Bude-li snaha o zachování diferencí silnější než unifikuující tendence globalizace, překoná-li pluralita jako zdroj svobody a demokracie i lidské fobie (například strach ze svobody, dobrým příkladem je i to jak Sloterdijk nově definuje Nietzscheův termín „poslední člověk“), pak teprve bude možné s jistotou říci, že byly záměry a cíle postmoderny naplněny.

Postmoderna nám přináší éru plurality. Přeneseno do filozofie to obnáší pluralitu různých idejí, postojů a názorů. V umění toto můžeme vnímat jako pluralitu uměleckých stylů. Za čím si postmoderna jasně stojí je teze, že neexistuje možnost univerzálního světa a univerzálního poznání. Postmoderní doba zasahuje do všech sfér života a přináší nové politické, ekologické, globální i individuální problémy a výzvy.

Základní hodnotou, kterou přinesla postmoderna je pluralita. Ve filosofii se realizuje jako pluralita názorů a postojů. V umění je to pluralita stylů. Jejím opakem (míněno z pohledu postmoderní filosofie) je totalita. Totalita se objevuje v mnoha variacích, může se jednat o totalitu politického systému, jako je fašismus či komunismus, ale může se jednat i o totalitu filosofického diskursu, je-li užíván jako nástroj k vyvrácení a potlačení jiných způsobů myšlení.

Postmoderna upozornila na to, že není možné jediné a absolutní poznání světa. Stalo se tak, když Jean-Francois Lyotard ukázal rozdíly mezi moderní a postmoderní vědou, a to ve způsobu

jejich legitimizace. Moderní legitimizace skrze velké příběhy je překonána postmoderním pokrokem vědy a technologií, se kterým se objevují i nesjednotitelné diference a paralogie.

Antitotalitní zaměření, pluralita, obhajoba demokracie a další znaky postmoderny jí umožňují připsat jistou svobodomyšlnost, která, přestože je ve své podstatě kladná, může být spojena i s určitou bezmocností. Postmoderní realita je, jako ostatně každá jiná realita, plná problémů a nejedná se vždy o problémy spojené s totalitním útlakem, ale naopak problémy spojené s libovolným a nekritickým míšením kulturních stylů a prvků vedoucím k degradaci vkusu i kultury. Není nutné odpovídat na otázku, zda jevy spojené s bezbřehým postmoderním bujením jsou přímým důsledkem postmoderního kulturního paradigmatu, či jsou pouze nepochopením postmoderny, zhanobováním postmoderny jejími odpůrci, či zda se jedná o jevy spojené v hlubších příčinách se situací moderny a k postmoderně je váže pouze paralelní časová souběžnost. Pouhá nezpochybnitelná existence těchto problémů nutí postmodernu na ně reagovat. Postmoderní filosofie tak činí, ve své reakci se však v mnohém blíží moderně. Je to znát z odmítání bezbřehého postmodernismu i z toho jak se postmoderna brání vůči nařčení z anarchie.

co na modernu navazuje, ale zároveň jí předchází. Welsch definuje postmodernu jako radikalizovanou modernu. Tedy nic nebrání domněnce, že po postmoderně přichází

9 RESUMÉ

This thesis deals with the postmodern philosophy and its future and fate.

The first part focuses on the very term postmodernism. I present the different explanation of this term and then I focus on the concept of postmodern thinking, postmodern development and the term of truth and „meta- story“.

The second part is the study of the three main authors-Peter Sloterdijk, Michel Foucault and Jean-Francois Lyotard. The authors are repeated problems terms of knowledge, history, power and pluralism. Then I briefly introduce two other known postmodern philosophy-Richard McKoy Rorty and Jacques Derrida.

the last part of the thesis is focused on the reflection of postmodernism in the works of Czech philosophers Václav Bělohradský and Miroslav Petříček. I chose these authors to reflect on the current state of postmodernism and postmodern philosophy. In their works they suggest the issue of postmodernism in this time, and they study the feasibility of its development. Global mapping of postmodernism would be extensive. So I introduce the postmodernism of the 21st century and its direction on the Czech scene.

10 LITERATURA

BĚLOHRADSKÝ, Václav. a kol. *Eseje o nedávné minulosti a blízké budoucnosti*. G plus G v koedici s Euromedia Group: Praha 1999, ISBN 80-86103-28-5

BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Kapitalismus a občanské ctnosti*. Československý spisovatel: Praha 1992, ISBN 80-202-0368-0

BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Mezi světy & mezivěty reloaded 2013*. Novela bohemika: Praha 2013, ISBN 978-80-87683-04-0

BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Přirozený svět jako politický problém /Eseje o člověku pozdní doby/*. Československý spisovatel: Praha 1991, ISBN 80-202-0279-X

BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Společnost nevolnosti /Eseje z pozdější doby/*. Sociologické nakladatelství: Praha 2009, ISBN 978-80-7419-007-0

BERTENS, Hans; NATOLI, Joseph. *Encyklopedie postmodernismu*. Barrister & Principal: Brno 2005, ISBN 80-86598-26-8.

BLECHA, Ivan a kolektiv. *Filosofický slovník*. FIN: Olomouc 1995, ISBN 80-7182-014-8.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Hermann a synové: Praha 1996.

EHL, Martin. *Globalizace pro a proti*. Academia: Praha 2001, ISBN 80-200-0897-7.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault*, Academia: Praha 2002, ISBN 80-200-0955-8.

ENCYCLOPEDIA OF AESTHETICS *Volume 4*, Oxford University Press: New York 1998,
ISBN 0-19-512 648-3.

FOUCAULT, Michel. *Archeologie vědění*. : Herrmann & synové, Praha 2002, ISBN neuved.

FOUCAULT, Michel. *Diskurs, Autor, Genealogie*. Svoboda: Praha 1994, ISBN 80-205-0406-0.

FOUCAULT, Michel. *Slova a věci*. Computer Press: Brno 2007,
ISBN 978-80-251-1713-2.

GRENZ, Stanley James. *Úvod do postmodernismu*. Návrat domů: Praha 1997, ISBN 80-85495-74-0.

HAUSER, Michael. *Cesty z postmodernismu*. Filosofia: Praha 2012, ISBN 978-80-7007-382-7.

HORYNA, Břetislav. *Po postmoderně skepse? In Filosofie po postmoderně*. Masarykova univerzita: Brno 2001, ISBN 80-210-2724-X.

HUBÍK, Stanislav. *Postmoderní kultura. Úvod do problematiky*. Mladé umění k lidem: Olomouc 1991, ISBN 80-900604-9-8.

LYOTARD, Jean-Francois. *O postmodernismu: postmoderno vysvětlované dětem: postmoderní situace*. Filozofický ústav Akademie věd České republiky: Praha 1993, ISBN 80-7007-047-1.

LYOTARD, Jean-Francois. *Rozepře*. Filosofia: Praha 1998, ISBN 80-7007-119-2.

NIDA-RÜMELIN, Julian. *Slovník současných filosofů*. Praha: Garamond, 2001. ISBN 80-86379-29-9.

PETŘÍČEK, Miroslav. *Myšlení obrazem-průvodce současným filosofickým myšlením pro středně pokročilé*. Hermann&synové: Praha 2009, ISBN 978-80-87054-18-5.

PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*. Hermann&synové: Praha 1997.

PETŘÍČEK, Miroslav. *Znaky každodennosti čili krátké řeči téměř o ničem*. Hermann&synové: Praha 1993.

SLOTEDIJK, Peter. *Kritika cynického rozumu*. Bratislava: KALLIGRAM 2013. ISBN 978-80-8101-725-4.

SLOTEDIJK, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft Erster Band*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983.

SLOTEDIJK, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft Zweiter Band*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983.

STARK, Stanislav. *Filosofie člověka v historickém kontextu*, ZČU, Plzeň 2008, ISBN 978-80-7043-711-7.

WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*, Zvon, Praha 1994, ISBN 80-7113-104-0.

BĚLOHRADSKÝ, V. O postmoderně /Dokument pro lidi/. In: Youtube [online], zveřejněno 17.3.2013, dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=pPMu5BN1aF8>

FILOSOFICKÁ FAKULTA UNIVERSITY KARLOVY V PRAZE, *Pojmy z filozofie: Jaká je současná filozofie?* In: Youtube [online], zveřejněno 30.4.2014, dostupné z:

<https://www.youtube.com/watch?v=mBkE82oaFmM>

STUDIO 27, Miroslav Petříček-O symbolech-reportáž. In: Youtube [online], zveřejněno 14.9.2015, dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=B3PyfYqIT2Y>

¹ ABZ.cz: *slovník cizích slov* [online]. 2005-2006 [cit. 20. 3. 2016]. Dostupné z: http://slovník-cizichslov.abz.cz/web.php/hledat?typ_hledani=prefix&cizi_slovo=postmodernismus.

¹ Malina, J. a kol.: *Antropologický slovník* / Přírodovědecká fakulta [online]. 2009 [cit. 20. 3.2016]. Dostupné z: <http://is.muni.cz/do/1431/UAntrBiol/el/antropos/slovník.html> 3

Michel Foucault. In. Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. 2. 4. 2003 [cit. 2016-03-20]. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/foucault/>.